

This is a preprint of:

M. Richelle, “Le corpus prophétique comme *crash test* pour la notion de rétribution,” in *Rethinking Retribution / Repenser la rétribution*, ed. S. Ramond, R. Burnet, and E. Pastore (Biblical Tools and Studies; Leuven : Peeters, 2023), 39-58.

Please email me (matthieu.richelle@uclouvain.be) for an offprint.

Le discours prophétique comme *crash test* pour la notion de rétribution

Dans les discussions récentes sur la notion de rétribution dans l’Ancien Testament, un modèle semble s’imposer. Le Pentateuque contient en son cœur l’idée de rétribution, du fait des lois qu’on y rencontre (comme celle du talion) et des sanctions associées en cas de désobéissance, mais aussi parce que l’alliance mosaïque telle que présentée dans le Deutéronome revêt un caractère contractuel et prévoit des malédictions en cas de trahison. Sous ce rapport, le corpus prophétique, lui, est vu comme arrimé au Pentateuque (en dépit de la chronologie relative de rédaction, qui est plus complexe) ; on y lit la même logique de rétribution, version « crime et châtiment », appliquée à toutes sortes de situations historiques : les chutes des cités et des nations, à commencer par Israël et Juda, s’y égrènent comme des punitions s’abattant systématiquement sur les peuples impies. Les prophètes appellent, certes, à la repentance, ils promettent des jours meilleurs, mais l’idée de rétribution divine y demeure une constante, même quand sa mise en œuvre est repoussée vers un lointain « jour du Seigneur ». Si le traumatisme de l’exil babylonien a pu engendrer un débat sur la notion de châtiment intergénérationnel, il faudrait en effet attendre la rédaction de deux œuvres de sagesse particulièrement clairvoyantes, Job et Qohélet, pour voir l’idée de rétribution divine remise en question¹. Certains vont jusqu’à dire que chez les prophètes pré-exiliques, « le lien de cause à effet entre faute et rétribution négative est décrit comme presque ‘mécanique’ »².

C’est ce schéma dont je voudrais interroger l’évidence, en montrant que le corpus prophétique, certes traversé de part en part par l’idée de rétribution, contient déjà des éléments de contre-discours qui problématisent certains aspects de cette notion. Mieux : c’est précisément parce que les livres prophétiques multiplient à foison les formulations relevant de la rétribution, parce qu’ils déploient cette dernière dans toutes les directions, qu’ils en poussent les limites au point de faire éclater cette catégorie, comme dans un *crash test*. Ils mettent ainsi en évidence ses apories et surtout son incapacité à dire la totalité de ce que les rédacteurs ont compris de la volonté du dieu d’Israël pour les êtres humains.

Mais pour commencer, il semble opportun de cerner brièvement la manière, ou plutôt les manières, dont l’idée de rétribution divine est exprimée dans les livres prophétiques.

1. L’EXPRESSION DE LA NOTION DE RETRIBUTION

Comment l’idée de rétribution s’exprime-t-elle chez les prophètes ? On peut tout d’abord isoler un noyau de termes contenant en eux-mêmes l’idée de « payer ou donner en retour », principalement inspirés du registre commercial ou transactionnel (j’indique entre parenthèses des occurrences, sans souci d’exhaustivité) :

1. A. BERLEJUNG, *Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts*, in *Interpretation* 69 (2015) 272-87.

2. O. ARTUS, *Approches de la question du péché dans l’Ecriture*, in *Documents-épiscopat* 14 (oct. 2001) 2-10, p. 2.

- שָׁלַם: « rétribuer, payer » (Is 59,18 ; 65,6 ; 66,6 ; Jr 16,18 ; 25,14 ; 32,18 ; 50,29 ; 51,6.24.56) ;
- גָּמול: « récompense, mérite » (Is 3,11 ; 35,4 ; 59,18 ; 66,6 ; Jr 51,6 ; Jl 4,4.7 ; Ab 15) ;
- רצה II: « payer » (Is 40,2) ;
- פְּעֻלָּה: « salaire, récompense » (Is 40,10 ; 49,4 ; 61,8 ; 62,11 ; 65,7 ; Jr 31,16) ;
- שׁוּב: « retourner, renvoyer, payer de retour » (Os 12,3.15) ;

Autour de ce noyau gravitent un certain nombre de formulations qui servent également à évoquer l'idée d'une rétribution ; elles se fondent sur :

- la notion de vengeance (נָקָם et נִקְמָה; Is 34,8 ; 35,4 ; 47,3 ; Jr 50,15) ;
- l'idée d'une « visite » consistant à faire « rendre des comptes » (פָּקַד), souvent accompagnée d'une précision : « selon vos actes » (Jr 21,14 ; Os 12,13), « (visiter) contre vous vos fautes » (Am 3,2 ; cf. 3,14) ; en Os 9,7, l'expression יָמֵי הַפְקָדָה, parallèle à יָמֵי הַשָּׁלֹם (« jours »), désigne clairement un temps où il faudra répondre de ses actes en étant sanctionné ;
- la « loi du talion » (il sera fait à Untel ce qu'il a fait, ou comme il a fait) et ses variations (Is 10,16-19 ; 33,1 ; 14,2 ; Jr 27,7 ; 30,16 ; Ez 39,10 ; Ha 2,8 ; Ab 15 ; implicitement, Os 4,6) ;
- la métaphore du « litige, procès » (רִיב) selon laquelle Yhwh accuse son peuple ou des nations (Is 3,13 ; Jr 2,9 ; Os 4,1-3 ; 12,3 ; Mi 6,1-2) ;
- l'expression d'un lien logique de causalité entre un faute et une sanction, à l'aide des termes לָכֵן (« c'est pourquoi » ; Jr 6,15), יַעַן (« parce que » ; Ez 5,7 ; Mi 3,11-12), כִּי (« car » ; Os 9,17) ou עַל (« à cause de » ; Am 1,3, etc.) ;
- des métaphores végétales suggérant qu'une situation résulte « naturellement » d'un comportement donné, qu'il soit positif ou négatif ; elles mobilisent l'imagerie du fruit (Is 3,10), de la moisson (Os 6,11 ; 8,7 ; 10,12) et du bourgeonnement (Os 10,4).

De manière frappante, les oracles mêlent très fréquemment plusieurs des expressions et motifs listés jusqu'ici, notamment dans le cadre du jeu des parallélismes poétiques. Pour ne prendre que quelques illustrations, on lit ainsi en Jr 51,6 que « c'est un temps de vengeance (נִקְמָה) pour Yhwh ; selon son mérite (גָּמול) il va lui rétribuer (שָׁלַם) ». Ou encore, en Ab 15 : « comme tu as fait, on te fera [loi du talion] ; ta récompense (גָּמול) reviendra (שׁוּב) sur ta tête ». Le couple גָּמול / שָׁלַם semble prisé des rédacteurs (Is 59,18 ; 66,6 ; 51,6.56 ; Jl 4,4).

Par ailleurs, il est intéressant de noter que le noyau des termes provenant du champ sémantique du commerce et de la transaction (« payer », « rétribuer », « salaire », « récompense ») se rencontre principalement dans des textes du VI^e s. (surtout en Is 40-66 et Jr) et plus tardifs. Mais il apparaît déjà dans des textes que l'on peut raisonnablement dater du VIII^e s. (Os 12, 3.15) ; les autres formulations confirment que la logique rétributive, dans toutes ses dimensions, traverse en réalité l'ensemble du corpus prophétique.

Ces repérages effectués, plusieurs remarques s'imposent d'emblée. D'abord, si l'idée qu'un malheur résulte d'une décision divine n'est pas toujours exprimée en mobilisant la notion de rétribution, la prégnance de cette dernière n'en demeure pas moins saisissante dans les oracles de jugement. Il semble s'agir d'un « langage » privilégié. Ensuite, on ne peut manquer d'être interpellé par la multiplicité des moyens employés pour affirmer l'existence d'un lien logique, voire naturel, entre le malheur et le comportement antérieur des personnes visées. Tout se passe comme si les rédacteurs ressentaient le besoin de justifier leurs annonces de malheur.

De fait, et c'est le dernier point à noter à ce stade, les formulations donnent l'impression que la rétribution divine revêt les caractéristiques suivantes : elle est *proportionnée*, autrement dit elle est à la mesure de la faute ; elle est *méritée*, c'est un « juste retour » ; elle semble *systématique*, et certaines formulations vont jusqu'à suggérer qu'elle est une conséquence « mécanique » de la faute. Tout ceci converge vers l'idée que la rétribution est *juste*. Dans la

mesure où elle se voit généralement ordonnée à la volonté divine dans le discours prophétique, la notion de rétribution paraît diamétralement opposée à l'idée d'une divinité accablant les humains de façon arbitraire. Une rétribution méritée, exercée sans défaut, proportionnée, suggère que Yhwh, présenté en Jr 51,56 comme un « dieu de récompenses » (אל גְּמֻלוֹת) qui « rétribue » (שָׁלַם), obéit à une sorte de principe de justice supérieur, transcendant et incontestable. Il y a ici quelque chose de l'ordre d'une théodicée implicite. Telle est, du moins, l'impression qui se dégage de l'emploi intensif du registre rétributif dans les textes prophétiques. Mais cette impression est-elle justifiée ?

2. UNE RETRIBUTION SYSTEMATIQUE ?

Afin d'y voir plus clair, reprenons chacune des trois caractéristiques précédentes (une rétribution proportionnée, méritée, systématique), dans l'ordre inverse. Commençons donc par revenir sur l'idée selon laquelle la rétribution serait envisagée comme systématique, voire « mécanique », dans les livres prophétiques. Si les prophètes, ou du moins certains d'entre eux, défendent ou présupposent l'idée que les fautes seront inévitablement sanctionnées, alors on se rapproche dangereusement de la doctrine de la rétribution telle qu'on la trouve chez les amis de Job ou dans le livre des Proverbes.

Plusieurs aspects des textes semblent aller en ce sens. C'est d'abord ce que certains versets laissent entendre, spécialement les suivants :

- Os 14,10 : « Qui est assez sage pour discerner ces choses et assez intelligent pour les connaître ? Oui, les chemins du Seigneur sont droits, et les justes y marcheront, mais les rebelles y trébucheront. » (c'est le dernier verset du livre d'Osée) ;
- Is 3,10-11 : « Dites : Le juste est heureux car il jouira du fruit de ses actions. Malheureux le méchant, malheur à lui, car il sera traité comme ses actes le méritent » ;
- Jr 32,19 : dans une prière, Jérémie dit à Yhwh : « tu as les yeux sur la conduite de tout homme et tu rétribues chacun d'après sa conduite, d'après les fruits de ses actes » ;
- Jr 51,56 : « Yhwh est un El de récompenses, il rétribue » (on notera que l'usage de ce qui ressemble à un titre divin suggère qu'il est question d'un attribut permanent³) ;

Or il est intéressant de constater que chacun de ces versets constitue selon toute probabilité une addition qui radicalise, infléchit ou corrige le propos du passage dans lequel il figure :

- Os 14, 10 constitue manifestement un ajout éditorial de type sapiential, souvent daté de l'époque perse⁴. Ce verset nous renseigne davantage sur la plus ancienne réception du livre que sur la logique de ses rédacteurs principaux. Le besoin même qu'un éditeur a ressenti d'ajouter cette précision suggère qu'il s'agit d'un correctif visant à assurer le fait que le lecteur lira Osée dans le sens de ce qu'il affirme, parce que ce n'était pas assez évident à la lecture du livre.
- Is 3,10-11, passage lui aussi de teneur sapientiale, pourrait avoir été composé, selon Williamson, « at a late stage in the formation of the book of Isaiah with a view to loosening the sayings of the surrounding passages from their historically bound context

3. J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 21C), New York – Londres – Toronto, Doubleday, 2004, p. 495.

4. A.A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC), Edimbourg, T&T Clark, 1997, pp. 582-583.

so as to derive more universally applicable teaching from them »⁵. En fait, si le contexte immédiat des v. 10-11 annonce bien un jugement à venir de la part de Yhwh (cf. surtout v. 13-14), ces versets y introduisent une idée qui était loin d'y être claire.

- En Jr 32, il existe un large consensus pour considérer tout ou partir de la prière des v. 16-25, et en tout cas le v. 19, comme secondaire⁶. Elle a des affinités manifestes avec les grandes litanies d'époques perse et hellénistique (Ne 9,6-37 ; Dn 9,3-19)⁷.
- L'ensemble de l'oracle contre Babylone, en Jr 50-51, est souvent considéré comme secondaire, même s'il n'est pas nécessairement plus tardif que le VI^e s.⁸ Si c'est bien le cas, cette addition visait sans doute à combler une lacune dans le livre : aux yeux de certains rédacteurs, il *fallait* que l'empire responsable de la chute de Jérusalem, et de la chute du Temple, fasse l'objet d'une condamnation explicite de la part de Jérémie. Or il est intéressant de noter que l'absence de Babylone dans les oracles sur les nations constitue avant tout une anomalie dans une pensée qui privilégie l'idée d'une rétribution systématique.

Si donc ces versets font bien, *de facto*, partie du corpus prophétique, on ne saurait considérer qu'ils y reflètent une vue largement partagée à l'époque royale. Dans leur contexte littéraire immédiat, ils jouent au contraire le rôle de *correctifs* visant à assurer une lecture rétributive du passage qui en était absente ou n'y était pas assez clairement présente. Ce constat diachronique est l'inverse de ce que l'on attendrait dans le cadre de la thèse d'une évolution allant d'une conception systématique de la rétribution sous la monarchie à un assouplissement après l'exil babylonien.

Outre ces versets rares et isolés, deux livres au moins semblent présupposer une logique de rétribution systématique, quoique d'une autre manière. Confronté à une invasion de sauterelles, Joël en déduit que son pays a été puni par Dieu (Jl 1-2). De manière analogue, face à des récoltes insatisfaisantes, Aggée demande aux Judéens de s'interroger : « Réfléchissez à votre situation. Vous avez beaucoup semé, mais cela rapporte peu » (Ag 1,4). Il explique ensuite que la sécheresse vient du Seigneur, fâché de la négligence dont souffre le Temple. Mais la rhétorique employée par Aggée (« Réfléchissez à votre situation ») suggère que ce n'est pas un scoop, ou le fruit d'une révélation spéciale, qu'il livre là : il s'agit d'une déduction que les Judéens auraient pu faire eux-mêmes tout seuls. Ces deux livres, Joël et Aggée, semblent donc présupposer que toute catastrophe de ce type constitue *nécessairement* une punition divine. Cela ne revient pas à dire que la rétribution s'exerce automatiquement, mais que toute catastrophe agricole peut et doit être interprétée comme une forme de rétribution.

Si les quatre passages isolés mentionnés plus haut laissent penser que toute action humaine sera rétribuée par Yhwh, Joël et Aggée paraissent se situer sur l'autre versant de la logique rétributive, sa réciproque : tout désastre agricole constitue une sanction qui présuppose une faute. Toutefois, ces livres d'époque perse sont probablement rédigés sous l'influence du Deutéronome et au premier chef de Dt 28, avec lequel ils entretiennent des liens intertextuels⁹ ;

5. H.G.M. WILLIAMSON, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah, vol 1: Isaiah 1-5* (ICC), Londres – New York, T&T Clark, 2006, p. 259.

6. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, vol. 2: Jeremiah 26-52* (ICC), Edimbourg, T&T Clark, 1996, pp. 842-45.

7. R.P. CARROLL, *Jeremiah: A Commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1986, p. 625.

8. Pour un bref passage en revue des opinions, voir MCKANE, *Jeremiah 26-52* (n. 6), pp. 1249-50. Le meilleur argument en faveur d'une date antérieure à 539 avant notre ère est le fait que Cyrus n'a pas détruit Babylone quand il l'a prise.

9. J. STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel: Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity* (Biblical Interpretation Series, 82), Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 75; J. BOURKE, *Le jour de Yahvé dans Joël (suite)*, in *RB* 66 (1959) 191-212, p. 207. Pour Aggée voir E.

or Dt 28 prévoit des invasions de sauterelles et la sécheresse dans la liste des malédictions encourues par le peuple qui trahirait l'alliance. Plutôt qu'un principe de rétribution universel, ces textes renvoient implicitement au « contrat » de l'alliance sous sa forme deutéronomique, limitée, par définition, aux partenaires humains de cet accord.

Les passages qui affirment ou présupposent indubitablement l'idée d'une rétribution systématique et universelle demeurent donc rares et isolés. En réalité, un obstacle majeur se dresse face à la thèse selon laquelle les prophètes raisonnent dans un cadre mental où toute offense doit être rétribuée, quelle que soit la période considérée. C'est le fait, bien documenté dans le même corpus, que les péchés peuvent parfois être laissés de côté par Dieu sans punition. Certes, rétribution et pardon entretiennent un rapport complexe dans l'Ancien Testament. Selon John Barton, dans son livre *Ethics in Ancient Israel*, le pardon n'exclut pas la punition dans la Bible hébraïque; ce sont parfois deux faces d'une même réalité : « Thus God 'forgives and forgets', we might say, only after he has remembered and punished, so that there is no 'cheap grace' in the Old Testament »¹⁰. Il est vrai que certains textes vont en ce sens, par exemple Nb 14,19 où Dieu dit « je pardonne », mais ajoute aussitôt que la génération du désert mourra dans le désert. D'autres passages disent toutefois le contraire, comme le Ps 103, qui insiste sur le fait que Dieu ne traite pas les membres de son peuple selon leurs fautes.

Qu'en est-il chez les prophètes ? Le jugement divin qui guette une personne ou un peuple est généralement compris, de façon implicite, comme « conditionnel », en ce sens qu'il peut être annulé si le peuple en question modifie son comportement. Ce trait se trouve au principe-même de l'action des prophètes et apparaît sous-jacent à bien des oracles de jugement, aussi bien dans des textes de l'âge du Fer que de l'époque perse. Le cas d'école est le conte de Jonas, prophète dont l'oracle « encore 40 jours et Ninive sera détruite » rencontre le succès précisément parce que cette annonce ne se réalise pas, les Ninivites s'étant repentis. On rencontre un autre cas fameux en Jr 26,17-19, où de vieux Judéens se rappellent que Michée avait annoncé la destruction de Jérusalem à la fin du 8^e s. (cf. Mi 3,12) et que cela ne s'était pas produit, parce que le roi s'était repenti. Dans ces deux exemples, l'oracle en question était pourtant, en apparence, une annonce sans ambiguïté et n'évoquant aucune échappatoire possible. C'est dire que le caractère conditionnel de ces prophéties pouvait être présupposé connu de leurs auditeurs, sans explication nécessaire. Que le livre de Jonas soit une fiction ne change rien à l'affaire : il nous renseigne sur des conceptions et représentations bel et bien présentes chez les Judéens de l'époque perse (ou hellénistique).

La même logique est thématifiée chez Ézéchiél au moyen de l'image du prophète comme « sentinelle » (Éz 3,16-21 ; 33,1-9) : il est chargé de prévenir les fautifs afin qu'ils changent d'attitude et évitent ainsi le malheur. Le cas du péché pardonné sans rétribution se trouve même mis en récit dans la vision d'Is 6 : les lèvres du prophète sont purifiées par un séraphin à l'aide d'une braise et on lui dit : « tes péchés sont expiés ». Cette expiation a donc lieu sans rétribution et, du reste, sans sacrifice, car les braises viennent vraisemblablement de l'autel des parfums, l'autel des sacrifices étant situés à l'extérieur du Temple, où se déroule la scène.

Or rien ne permet de penser que le caractère conditionnel des oracles est une nouveauté de l'époque perse ou hellénistique rétro-projetée sur des prophéties antérieures, comme une rédaction dtr ou de type dtr le ferait sur Mi 3,12 en Jr 26,17-19, selon certains¹¹. Au contraire, ce sont les lecteurs modernes qui passent aisément à côté de ce caractère conditionnel parce

ASSIS, *Composition, Rhetoric and Theology in Haggai 1:1-11*, in *JHS* 7, article 11, en ligne : <https://doi.org/10.5508/jhs.2007.v7.a11> (Ag 1.10-11 dépend de Dt 11: 17, 14-15).

10. J. BARTON, *Ethics in Ancient Israel*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 207.

11. Ces versets sont parfois lus comme une addition tardive liée à une rédaction dtr de Jr 26 (MCKANE, *Jeremiah* 26-52 [n. 6], p. 675), mais les arguments sont ici relativement faibles : l'idée que ces versets ne sont pas la suite naturelle de ce qui les précède (ce qui est discutable), et le fait unique d'une citation d'un prophète chez un autre (phénomène difficile à dater précisément parce qu'il est unique).

qu'ils prennent au pied de la lettre les annonces dont les oracles sont parsemés, par ignorance d'une convention rhétorique ancienne. Cette logique conditionnelle – mais implicite – bien attestée dans la prophétie biblique a d'ailleurs été rapprochée par Lena-Sofia Tiemeyer d'un trait de la divination mésopotamienne¹² : les présages lus dans le foie d'un animal ne sont pas lus comme des prédictions d'événements inéluctables, ils ne conduisent pas à fatalisme où l'on se résoudrait au malheur prochain ; au contraire, les responsables réagissent en tentant d'infléchir la décision des dieux en les amadouant.

Ce problème doit sans doute d'être mis en rapport avec celui de la thèse classique, mais simpliste et fortement remise en question aujourd'hui, selon laquelle les oracles préexiliques relevaient principalement d'annonces de jugement, les passages évoquant une restauration ou une grâce accordée par Yhwh passant pour des additions tardives. Prendre en compte le caractère conditionnel des annonces de jugement conduit à réviser notre compréhension de la visée même des oracles : au moins une partie du temps, plutôt que de morigéner un peuple déjà condamné, il s'agit de lui faire éviter le malheur. Dans ces conditions, il paraît plus facile d'accepter l'idée que le message de prophètes préexiliques incluait également des oracles de salut¹³.

Par ailleurs, il est intéressant de considérer des passages où des prophètes sont directement confrontés à des situations dans lesquelles leurs interlocuteurs s'attendent à une rétribution. D'une part, en Éz 33.10-20 et son parallèle 18.21-32, le prophète répond à ceux qui croient que tout péché entraîne nécessairement un châtement, en affirmant que la repentance peut, au contraire, conduire au pardon sans punition. Il cite alors une réaction outrée : « Les gens de ton peuple disent : La voie du Seigneur n'est pas au point » (v. 17). Face à cette objection, le prophète ne fait que réitérer sa thèse (v. 18-19), tout en concluant : « Je vous jugerai, chacun selon vos voies, maison d'Israël ! » (v. 20). Il est frappant de constater ici que l'absence de châtement moyennant repentance est considérée par le prophète comme la marque d'une juste rétribution « selon les voies de chacun » : l'attitude dernière seule compte. Pour ses critiques, ce sont au contraire les actes mauvais passés qui doivent constituer la base du jugement, sans que la possibilité d'un changement ne soit prise en compte. Dans ce débat, c'est le prophète (c'est-à-dire le rédacteur du passage) qui prend la position la plus originale.

D'autre part, en Mal 3,13-21, le prophète cite ses interlocuteurs :

Vous prétendez : « Inutile de servir Dieu ; à quoi bon avoir gardé ses observances et marché dans le deuil devant le SEIGNEUR le tout-puissant ? À présent, nous devons déclarer heureux les arrogants. Et même ils prospèrent, les méchants ; s'ils mettent Dieu à l'épreuve, ils en réchappent. »

De façon révélatrice, Malachie répond en projetant l'intervention divine dans l'eschatologie : c'est au « jour » que Yhwh prépare qu'il sera possible de voir la différence entre le juste et le méchant, le premier étant récompensé et le second, châtié (v. 16-21). Réaffirmer la rétribution tout en la disant ajournée à un futur indéterminé revient à faire accepter l'idée qu'il ne faut pas l'attendre de sitôt, qu'elle pourrait même ne pas intervenir du vivant des interlocuteurs, ni même des « méchants ». Ici encore, le prophète n'est pas du côté d'une rétribution qui s'abattrait mécaniquement sur les acteurs humains.

Il résulte de tout ceci un paradoxe. D'un côté, les prophètes consacrent des pages entières à décrire par le menu les mesures envisagées comme rétribution, ils représentent parfois

12. L.-S. TIEMEYER, *Prophecy as a Way to Cancelling Prophecy: The Strategic Uses of Foreknowledge*, in ZAW 117 (2005) 329-350.

13. Certains avancent même aujourd'hui la thèse inverse (les oracles de jugement comme ajouts tardifs) ; comme le notent J.-D. MACCHI et Th. RÖMER, *La formation des livres prophétiques : Enjeux et débats*, dans J.-D. MACCHI (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible : Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MoBi, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, 9-27, p. 17 : « Au plan sociologique et historique il est plus vraisemblable que, comme à Mari et en Assyrie, les prophètes judéens et israélites aient délivré à la fois des oracles de salut et des oracles de jugement. »

Yhwh comme vengeur, rageant, fulminant contre les fautes du peuple, sa tunique étant rouge du sang des ennemis au temps de sa vengeance (Is 63,1-6). D'un autre côté, leur visée majeure, surtout à l'égard d'Israël, semble bien être l'absence de châtement du peuple, moyennant repentance. En somme, et c'est d'autant plus frappant que le langage rétributif traverse tout entier le corpus considéré, l'un des traits les plus frappants du discours tenu dans les livres prophétiques est *la promotion du découplage entre faute et rétribution*¹⁴.

3. UNE RÉTRIBUTION MÉRITÉE ?

Le constat précédent conduit directement à notre deuxième interrogation : est-il vrai que la rétribution ne concerne que ceux qui méritent d'être punis ? Ici encore, la multiplication des formules soulignant que chacun sera jugé « en fonction de ses actes » le laisse penser. Pourtant, Davies souligne le paradoxe qu'il y a, dans le livre d'Isaïe, à blâmer *l'élite du peuple* pour l'injustice sociale accablant les pauvres, et à en déduire que le *peuple en son entier*, y compris les opprimés, en subira les conséquences, à savoir l'exil¹⁵. La même remarque pourrait être étendue à d'autres livres prophétiques.

Certains théologiens tentent de résoudre cette aporie en affirmant que les anciens Israélites et Judéens croyaient aux notions de « personnalité corporative » ou du moins de « solidarité collective ». Ces concepts ne trouvent pourtant pas d'expression dans les écrits prophétiques. Surtout, ce problème n'est pas passé inaperçu des rédacteurs antiques, et la solution adoptée est bien différente. Is 9,12-17 est révélateur à cet égard :

Et le peuple n'est pas revenu à celui qui le frappait,
ils n'ont pas cherché le SEIGNEUR de l'univers.
Alors le SEIGNEUR a coupé en Israël tête et queue,
palme et roseau, en un seul jour :
l'ancien et le dignitaire, c'est la tête,
le prophète qui enseigne le mensonge, c'est la queue.
Les guides de ce peuple l'ont égaré
et ceux qu'ils guidaient ont été engloutis.
C'est pourquoi le SEIGNEUR ne sera pas favorable à ses jeunes gens,
il n'aura pas pitié de ses orphelins et de ses veuves,
car ils sont tous impies et malfaisants,
et toutes les bouches répètent des propos insensés.

Ce passage commence par évoquer la punition de divers responsables du peuple (v. 13-15), puis, de manière surprenante, il inclut les orphelins et les veuves parmi ceux dont Yhwh n'aura pas pitié (v. 16). Il fournit aussitôt une justification qui semble peu crédible dans la mesure où elle fait d'enfants orphelins des « impies » et « malfaisants » qui prononcent des « propos insensés » (v. 16). Mais le fait même d'avancer une telle explication suggère soit qu'un rédacteur a perçu le malaise induit par le v. 16, soit que le rédacteur initial a délibérément voulu choquer. En tout état de cause, il est significatif que la justification offerte entre dans le cadre d'une rétribution qui ne peut concerner que les fautifs. Cela signifie que le rédacteur en question *ne raisonne pas* avec l'idée d'une « personnalité corporative » ou « solidarité collective » du peuple, mais ressent le besoin d'envelopper tous les condamnés dans le cercle des coupables, fût-ce au détriment de la vraisemblance. La même situation se rencontre en Jr 6,11-15, où la fureur est appelée à s'abattre sur « les enfants dans la rue » (v. 11), au motif, tout aussi peu crédible, que « tous, petits et grands, sont âpres au gain » (v. 13). On reste donc ici dans le cadre

14. Du point de vue de l'histoire de la réception, il est intéressant de noter que l'idée de péchés du passé restés impunis est présente chez Paul (Rm 3,25).

15. A. DAVIES, *Double Standards in Isaiah: Re-Evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp. 131-132; see also J. BARTON, *Ethics in Ancient Israel* (n. 10), p. 249.

de la rétribution des « méchants ». Ce qui signifie aussi que les rédacteurs concernés ne parlent pas d'une punition censée s'abattre sur des innocents.

Le problème soulevé par le caractère collectif des désastres quand ils sont interprétés comme châtiments a été mis en évidence au sein du corpus prophétique lui-même. Le cas le plus connu est celui de la transmission intergénérationnelle de la culpabilité, ou du moins de la persistance, voire, dans certains cas, du transfert, de la sanction d'une génération sur une autre. Ce sujet a été amplement discuté dans la littérature exégétique et il n'est pas nécessaire d'y revenir ici en détail : importe seul, pour la présente discussion, le fait que plusieurs prophètes ou rédacteurs, ayant connu ou connaissance de l'exil babylonien, ont remis en question l'idée qu'une génération innocente doive être punie à cause des fautes d'une autre (voir en particulier Jr 31,29-30 ; Éz 18 ; 33). Le livre d'Ézéchiel présuppose encore d'une autre manière la conscience de ce qu'une punition indiscriminée est problématique : c'est ainsi que l'« ange exterminateur » d'Ez 9,1-11 doit marquer d'un signe les personnes qui devront échapper au jugement parce qu'elles souffrent des « abominations » commises autour d'elles, et qu'en Éz 14,12-23, Yhwh affirme qu'il épargnerait Noé, Daniel et Job, trois justes, s'il devait attaquer un pays. Il est bel et bien question d'une responsabilité ou innocence individuelles.

Si donc certains textes prophétiques annoncent sans ambages une sanction collective devant affecter des innocents, ils le font sans que la dimension aporétique (du point de vue éthique) de cette situation n'affleure à la surface du texte, sans qu'elle y soit discutée, comme s'il s'agissait d'un angle aveugle. Dès lors qu'elle devient évidente, elle provoque deux types de réactions. Soit elle se voit résorbée au moyen d'une explication peu crédible mais qui s'inscrit encore dans le cadre rétributif (tous sont coupables, cf. Is 9,12-17 ; Jr 6,11-15) et permet donc de maintenir l'idée d'une rétribution méritée. Soit l'aporie est soulignée, mais alors il s'agit d'une conception que l'on rejette en affirmant avec force que seuls les innocents doivent être ou seront châtiés.

En somme, il est rare qu'un texte prophétique affirme explicitement qu'un innocent sera puni à l'initiative de Yhwh en dépit de son innocence. À l'inverse, nous avons vu que les oracles ont souvent pour but qu'un coupable ne soit pas puni, sous condition de repentance. Il y a donc ici une dissymétrie fondamentale ou plutôt un tropisme vers l'absence de rétribution. En effet, la rétribution des innocents est imméritée et donc tenue pour injuste, la non-rétribution des coupables repentants est imméritée, mais non injuste. Les deux pistes d'explication fournies par les textes ont à voir avec la liberté et la bonté de Yhwh.

Comme le relève Mark Boda, certaines réflexions supposent en effet la liberté de Yhwh¹⁶. C'est le cas lorsque l'on espère obtenir sa clémence par la repentance, mais sans en avoir la certitude, comme dans les textes suivants :

- Am 5,15 : « Détestez ce qui est mauvais, aimez ce qui est bon, faites régner l'équité à la porte de la ville ; *peut-être* (אוֹלַי) le SEIGNEUR, le Dieu des Armées, fera-t-il grâce au reste de Joseph. »
- So 2,3 : « Cherchez le SEIGNEUR, vous tous, gens humbles du pays, vous qui agissez selon son équité ! Cherchez la justice, cherchez l'humilité ! *Peut-être* (אוֹלַי) serez-vous cachés au jour de la colère du SEIGNEUR. »
- Jl 2,13-14 : « Ne déchirez pas vos vêtements, mais votre cœur, et revenez au SEIGNEUR, votre Dieu ; car il est clément et compatissant, patient et grand par la fidélité, et il regrette le mal qu'il fait. *Qui sait* (מִי יָדָע) s'il ne reviendra pas, s'il n'aura pas de regret, et s'il ne laissera pas derrière lui une bénédiction— des offrandes et des libations pour le SEIGNEUR, votre Dieu ? »

16. M.J. BODA, *A Severe Mercy: Sin and Its Remedy in the Old Testament*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009, p. 354.

On rejoint ici le point précédent (la rétribution n'est pas systématique) tout en s'approchant d'un aspect mis en évidence par John Barton. Il estime identifier deux modèles éthiques à l'œuvre dans Ancien Testament¹⁷ : a) l'équivalent de ce que l'on appelle aujourd'hui la « divine command theory » : Dieu décide de ce qui est bien ou mal ; par définition ou par nature, ce que Dieu fait est bien ; b) l'idée qu'il existe un ordre moral inhérent au monde (une justice immanente). Il y correspondrait deux façons différentes de comprendre le lien entre le péché et la souffrance : a') un modèle interventionniste, promu par les livres prophétiques et l'histoire deutéronomiste, selon lequel Dieu intervient pour infliger une souffrance méritée (ou un bienfait mérité, mais c'est rarement mentionné); b') un modèle supposant un mécanisme à l'œuvre dans le monde, attesté dans l'écrit sacerdotal et des œuvres sapientiales, et qui assure automatiquement un sort juste et approprié au bon et au méchant. Ce schéma pourrait assurément être critique ou affiné, mais ce qui importe pour le propos présent est qu'il a la vertu de mettre en évidence un trait sous-jacent au discours des prophètes. Si ces derniers prennent la parole afin d'annoncer des interventions rétributives du Seigneur, c'est, au moins dans une partie des cas, précisément *parce que ce n'est pas une évidence*. Pour que cela se produise, il faut que Yhwh décide d'intervenir.

D'autre part, s'il arrive qu'un coupable ne soit pas puni, c'est parce que Yhwh est bon, comme l'affirme Ex 34,6-7. Mais ce texte-clef contient deux volets, l'un insistant sur la bonté de Yhwh et sa propension au pardon, l'autre sur sa volonté de ne pas laisser les fautifs impunis :

Le SEIGNEUR passa devant lui en proclamant : Le SEIGNEUR, le SEIGNEUR (YHWH, YHWH), Dieu compatissant et clément, patient et grand par la fidélité et la loyauté, qui conserve sa fidélité jusqu'à la millième génération, qui pardonne la faute, la transgression et le péché, mais qui ne tient pas le coupable pour innocent, qui fait rendre des comptes aux fils et aux petits-fils pour la faute des pères, jusqu'à la troisième et la quatrième génération !

Cette description complexe a naturellement fait l'objet d'une réception tout aussi complexe. Les Douze font souvent allusion à ce passage mais, comme le montre Nathan Lane¹⁸, ils appuient tantôt sur l'un volet, tantôt sur l'autre, quitte à dévier de l'équilibre subtil, ou du paradoxe, qu'il contient. Tout se passe comme si cette formulation d'Ex 34 avait créé un espace où le curseur pouvait être déplacé entre deux pôles, afin que la vérité adéquate puisse être exprimée de façon adaptée selon le contexte évoqué par le livre prophétique en question. Cependant, la dimension « héréditaire » du volet rétributif que constitue le v. 7 a aussi, on l'a vu, provoqué des réactions vives d'autres prophètes.

En définitive, loin de se limiter à dépeindre la rétribution comme toujours méritée, les textes prophétiques mettent en évidence deux autres cas de figure : la punition des innocents et, à l'inverse, la non-punition des coupables. La première de ces deux situations a été souvent annoncée par des prophètes sans que l'aporie sous-jacente ne soit thématisée, mais elle a fini par être problématisée au sein même du corpus ; la seconde, elle, sous-tend la plus grande part du discours prophétique même.

3. UNE RETRIBUTION PROPORTIONNEE ?

Si la rétribution n'intervient pas de façon systématique, si elle n'est pas toujours méritée, peut-on du moins constater que, lorsque c'est le cas, elle est proportionnée ? Plusieurs aspects du discours prophétique en donnent nettement l'impression. En d'autres termes, la sanction se trouverait dans un juste rapport à l'acte sanctionné. C'est ce que suggère l'usage fréquent du

17. J. BARTON, *Ethics in Ancient Israel* (n. 10), p. 226. Barton restreint donc la thèse d'un mécanisme automatique de rétribution, défendue dans un article célèbre de Klaus Koch au sujet de l'ensemble de l'Ancien Testament, à P et aux écrits de sagesse (voir K. KOCH, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament*, in *ZThK* 52 (1955) 1-42).

18. N. C. LANE, *The Compassionate, But Punishing God: A Canonical Analysis of Exodus 34.6-7*, Eugene, OR, Pickwick, 2010.

terme מְזִל pour désigner le « mérite », spécialement quand il est question de « rétribuer » les « mérites », et ce « en fonction des actes », comme on le voit dans toute une série de passages (e.g. Is 59,18 ; 66,6 ; Jr 25,14. 32,18s ; 50,29 ; 51,6). En définitive, tout le fond lexical inspiré du champ sémantique de la transaction (« payer », « retourner »...) relève du même principe : celui qui sanctionne n'invente rien, n'agit pas de façon arbitraire, il ne fait que « rendre la pareille ». La formule du talion indique même la similitude, et parfois l'identité de nature, entre la sanction et la faute : il sera fait à Untel comme il a fait, ou ce qu'il a fait. Un passage d'Ézéchiel va jusqu'à établir un calcul. Le prophète se voit prescrire un geste symbolique (rester couché sur le côté) dont la durée correspond à celle de la faute :

Toi, couche-toi sur le côté gauche, mets-y la faute de la maison d'Israël. Tu seras chargé de leur faute autant de jours que tu seras couché sur ce côté. Moi, je t'impose un nombre de jours égal à celui des années de leur faute, trois cent quatre-vingt-dix jours ; tu seras ainsi chargé de la faute de la maison d'Israël. Quand tu auras achevé ces jours, couche-toi sur le côté droit, et tu seras chargé de la faute de la maison de Juda pendant quarante jours ; je t'impose un jour pour chaque année. (Éz 4,4-6)

Et pourtant... une comparaison entre les fautes dénoncées et les sanctions annoncées dans les textes prophétiques donne parfois le sentiment d'une disproportion, comme le note Andrew Davies dans son ouvrage au titre éloquent, *Double Standards in Isaiah*¹⁹. Il relève par exemple les situations suivantes : l'orgueil des habitantes de Jérusalem est censé être puni par leur humiliation sexuelle publique (le texte semble même faire allusion à leur constitution en prisonnières de guerre, voire en esclaves²⁰) (Is 3,16-17) ; à la conduite décevante de la vigne (métaphore pour Israël) répond l'annonce de sa destruction pure et simple (Is 5). Remarquons que ces deux textes pourraient bien remonter au prophète Isaïe du VIII^e s. lui-même²¹. La disproportion de la sanction envisagée dans le premier est d'autant plus intéressante qu'il s'agit d'un passage où les commentateurs lisent volontiers un cas de *poetic justice*²².

Ces difficultés ont bien entendu donné lieu à des tentatives justifications de la part de lecteurs qui s'appuient sur l'idée qu'offenser le Tout-Puissant est d'une gravité infinie, ou sur la « divine command theory », en vertu de quoi les actions divines sont bonnes par définition ou par nature. Toutefois, les textes eux-mêmes n'ont pas recours à de telles explications ; ils ne semblent ni cacher, ni chercher à justifier la démesure apparente des punitions mais en jouent, au contraire, à des fins rhétoriques : il s'agit de menacer, de faire peur, afin de provoquer un changement d'attitude. Un cas fameux, qui a fait couler beaucoup d'encre, est l'ouverture du Deutéro-Isaïe :

Réconfortez, reconfortez mon peuple, dit votre Dieu, rassurez Jérusalem et proclamez à son adresse que sa corvée est remplie, que son châtiment est accompli, qu'elle a reçu de la main du SEIGNEUR deux fois le prix de toutes ses fautes. (Is 40,1-2)

De nombreuses explications ont été avancées pour rendre compte de l'idée que Yhwh aurait infligé une peine deux fois plus élevée que ne le méritaient les fautes de Jérusalem :

- a) *Une interprétation rhétorique* : le texte ne serait pas à prendre à la lettre, il signifierait seulement : « comme si (כְּאִלּוּ) elle avait été punie deux fois » (Targum). Ce qui revient à avouer que la formulation de départ est problématique.
- b) *Un ajustement de la mesure de la faute* : on lit ainsi dans *Pesiqta' de Rab Kahana* 16 que les habitants de Jérusalem avaient « péché dans une mesure double », ce qui explique la double mesure de la punition (et promet une double mesure de

19. A. DAVIES, *Double Standards* (n. 15), p. 136.

20. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5* (n. 5), p. 290: « The point of cutting off the woman's hair is not just to humiliate her (though of course this is also part of the effect), but to mark her out as prisoner of war, whose fate was generally slavery ».

21. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5* (n. 5), p. 288, pp. 330-31.

22. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5* (n. 5), pp. 290-291.

consolation)²³. En réalité, cette explication contredit le texte d'Is 40,2, qui parle de « deux fois le prix de toutes ses fautes ».

- c) *Une justification comme « tarif normal »*, inspirée de la loi qui exige une restitution au double en cas de vol d'un animal (Ex 22.3-8). Ainsi, la Nouvelle Français courant traduit Is 40,2 : « le Seigneur lui a fait payer le prix complet de toutes ses fautes » et indique en note : « le prix complet ou deux fois le prix, c'est-à-dire la faute et le dédommagement ; voir Ex 22,3 ; 6, 8 » (voir aussi la note de la Bible de Jérusalem). Cette interprétation est difficile à défendre puisqu'il n'est pas ici question de dédommagement, mais d'une punition pour une faute qui n'a rien à voir avec un vol ; la formulation ne présuppose d'ailleurs pas que Jérusalem a payé mais qu'elle a « reçu » une punition de la main du Seigneur.
- d) *Une analyse philologique* : « double » serait ici un terme technique signifiant « équivalent à », d'après un usage attesté en akkadien, mais cet argument est discutable²⁴.
- e) *Une décomposition de la peine en deux éléments* : elle serait double en ce qu'elle toucherait à la fois l'âme et le corps (Thomas d'Aquin²⁵), ou parce qu'elle aurait affecté deux générations²⁶.
- f) *Une explication par la gravité infinie du péché*, défendue par Jean Calvin dans son commentaire :

Ainsi, double, se prend icy pour suffisant et abondant. Il ne faut pas pourtant estimer que les peines ayent esté plus grandes que les fautes ou egalles. Car le blaspheme est execrable de ceux qui accusent Dieu de cruauté, comme s'il punissoit trop rigoureusement. Car il n'y a peine qui puisse estre assez gresue [grave] pour le moindre peché que nous commettons. Cecy donc, doit estre rapporté à la miséricorde de Dieu, qui modere les coups, et tesmoigne qu'il ne veut plus frapper : qu'il se contente de ce qu'il a fait, combien que le peuple fust bien digne et eust merité d'estre chastié plus rigoureusement et asprement²⁷.

C'est sans doute le même raisonnement qui sous-tend l'analyse faite longtemps avant par Théodoret de Cyr :

bien qu'il inflige un châtiment fort inférieur au péché, il dit, en raison d'une grande bienveillance, que ce châtiment est deux fois plus grand que le péché. Or, que le châtiment soit fort inférieur au péché, le même prophète en témoigne puisqu'il s'écrie : 'C'est dans une même tribulation que ta leçon (nous a été donnée)'²⁸.

- g) *Une traduction qui suppose que l'élément reçu est une grâce et non une punition*, sous-jacente à la traduction de Martin Luther : « *denn sie hat Zwiefältiges empfangen von der Hand des HERRN für alle ihre Sünden* ». Le réformateur de Wittenberg explique cette interprétation dans un sermon :

23. Cité par J. GOLDINGAY et D.F. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-66*, vol. 1: *Isaiah 40:1-44:23* (ICC), Londres, New York, 2006, p. 72.

24. J. GOLDINGAY et D.F. PAYNE, *Isaiah 40:1-44:23* (n. 24), p. 72.

25. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le prophète Isaïe*, traduction des moines de l'abbaye Notre Dame de Fontgombault (Parole et Silence), Paris, Presses universitaires de l'IPC, 2011, p. 298 : « on parle d'une double peine en tant qu'elle atteint l'âme et le corps, de même que la faute provient à la fois du corps et de l'âme ».

26. Cf. J. GOLDINGAY et D.F. PAYNE, *Isaiah 40:1-44:23* (n. 24), p. 71, qui mentionne des variantes de cette interprétation.

27. J. CALVIN, *Commentaires sur le prophète Isaïe*, Genève, Adam & Jean Rueriz, 1552, p. 511.

28. THEODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, vol. 2 (*Sections 4-13*) : *Texte critique, traduction et notes par J.-N. Guinot* (Sources chrétiennes, 295), Paris, Cerf, 1982, p. 395.

Therefore, this gift — all of grace — is much greater, transcends and is mightier, than all the sins on earth, so that the unworthiness of any man, yes of all men together, aye the eternal wrath and condemnation which they have deserved, cannot be so great that the greatness of this love and grace, or forgiveness, does not in every particular outweigh. yes, engulf them; as Paul says, Romans 5:20: “But where sin abounded, grace abounded more exceedingly”²⁹.

Et de renvoyer à Rm 5,20 (« là où le péché a abondé, la grâce a surabondé »).

On le voit, l’embarras des commentateurs et la multiplication des tentatives de justification peu convaincantes font contraste avec ce qui semble une franchise désarmante du côté du texte biblique. Car il semble préférable de comprendre, à l’instar de Goldingay et Payne, que le rédacteur de ce passage évoque ici bel et bien une peine double, même s’il se préoccupe peu de fournir le résultat d’un calcul exact³⁰.

Un autre cas intéressant est Jr 16,18 : « Je paierai au double leur faute et leur péché, parce qu’ils ont profané mon pays par le cadavre de leurs Horreurs et rempli mon héritage de leurs Abominations. » Dans son commentaire sur Isaïe 40,2, Rashi renvoie d’ailleurs à ce verset pour montrer que ce dernier ne représente pas un cas unique³¹. Ici encore, les exégètes ont tenté de rendre compte de la difficulté. Contentons-nous de quelques exemples. Dans son commentaire sur Jr 16,18, le savant de Troyes explique que les coupables ont de fait réitéré leurs fautes afin de reproduire celles de leurs pères³². Origène, lui, dans une homélie sur Jérémie, attribue la sévérité de la peine à la gravité particulière d’une faute commise en connaissance de cause :

« pourquoi recevoir un double salaire des péchés ? Il faut répondre que ‘le serviteur qui a connu la volonté de son maître et n’a pas agi selon sa volonté sera battu’, non pas d’un petit nombre de coups, mais ‘d’un grand nombre’ [cf. Lc 12,47]. Il convient donc que les pécheurs d’entre les païens reçoivent une rétribution simple pour leurs péchés, et nous une rétribution double pour nos chutes, ‘car si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés [...]’³³

On notera enfin que certains traducteurs tentent de contourner la difficulté en faisant porter le terme מִשְׁכָּלָה (« deux fois ») sur la faute plutôt que sur la rétribution ; ainsi la TOB : « je commence par leur faire payer leur double crime et leur faute ».

A l’inverse des deux passages précédents (Is 40,1-2 ; Jr 16,18), qui évoquent explicitement une peine double, certains mettent en avant l’idée d’une sanction incomplète, ce qui est encore problématique pour l’idée d’une rétribution proportionnée. En Osée 11, Yhwh délibère intérieurement et se demande s’il va punir Israël de la même manière qu’il a puni Adma et Tseboïm, des villes proches de Sodome et Gomorrhe, autrement dit par l’annihilation ; touché en son for intérieur à la simple idée d’anéantir son peuple, il prend la décision de ne pas le faire³⁴. Ici, on voit bien que le critère permettant d’évaluer l’amplitude de la sanction n’est pas la gravité de la faute, puisque le châtiment est tempéré par l’amour. Il est intéressant de comparer cette situation à celle évoquée en Jr 5,18. Alors que l’oracle qui précède laisse attendre une destruction complète, ce verset prend le contrepied : « Pourtant, même en ces jours-là, je ne ferai pas de vous une extermination ». Selon McKane, il s’agit (avec le v. 19) d’un bref

29. M. LUTHER, *Complete sermons*, vol. 3: *Sermons for Easter and Pentecost*, éd. J. N. LEMKER, trad. J. N. LEMKER et alii (http://sermons.martinluther.us/Luther_Lenker_Vol_3.pdf), pp. 325-26.

30. J. GOLDINGAY et D.F. PAYNE, *Isaiah 40:1-44:23* (n. 24), p. 72.

31. Voir https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15971/showrashi/true.

32. Voir https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16013/showrashi/true#lt=primary.

33. ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, vol. 2 : *Homélie XII-XX et homélie latines* (Sources Chrétiennes, 238), traduction par Pierre Husson et Pierre Nautin, Édition, introduction et notes par Pierre Nautin, Paris, Cerf, 1977, p. 151 (homélie XVI, 7).

34. M. RICHELLE, *La structure et l’interprétation d’Osée 11*, dans *Positions Luthériennes* 56 (2008) 233-42.

passage interpolé « après les faits » par un rédacteur constatant que le peuple n'a pas été anéanti³⁵ - ce qui montre que deux états successifs du même passage peuvent diverger quant à l'ampleur de la catastrophe alors même qu'ils l'interprètent tous deux comme une punition divine. Un autre passage fascinant de Jérémie, propre à l'édition longue reflétée par le texte massorétique (Jr 30,11), mérite d'être cité :

Car je suis avec toi — déclaration du SEIGNEUR — pour te sauver ; j'exterminerai toutes les nations parmi lesquelles je t'ai dispersé, mais toi, je ne t'exterminerai pas ; cependant je te corrigerai avec équité, je ne t'innocenterai pas.

Le contraste établi ici entre l'extermination (que vont subir les nations abritant des exilés) et une correction équitable (dont bénéficiera le peuple de Dieu) laisse penser que la première n'est pas l'expression d'une justice proportionnée. L'équité semble se situer ici quelque part entre les deux extrêmes que sont l'annihilation et l'impunité.

En un mot, à côté des nombreuses affirmations d'une justice équitable, fondée sur une appréciation adéquate des (dé)mérites de chacun (« je vous jugerai selon vos actes »), on rencontre des situations où cela ne semble pas le cas. Un regard moderne mettant en regard les reproches et les sanctions tendra parfois à déceler une disproportion ; celle-ci demeure généralement non thématifiée dans le texte, et donc non expliquée, mais il arrive aussi que l'auteur en joue explicitement à des fins rhétoriques et de manière « décomplexée » - une source de nombreuses migraines au fil de l'histoire de la réception. Le premier cas, celui où seul les interprètes modernes comme Davies identifient un problème, est en réalité le plus significatif. Les conclusions tirées seront tout aussi modernes et iront de tentatives de justification (« Divine command theory », gravité infinie des fautes à l'égard de Dieu...) à la contextualisation des diagnostics posés par les prophètes (dont la lecture de l'Histoire se fait à travers le prisme de la rétribution, avec une tendance à interpréter les catastrophes comme des châtements).

CONCLUSION

Le parcours précédent ne visait pas à une exploration exhaustive du thème considéré, ni à une reconstitution détaillée de son développement diachronique au fil des siècles et des rédactions. Il aura peut-être suffi néanmoins à montrer que la manière dont le corpus prophétique traite de la notion de rétribution se révèle bien plus surprenante qu'on ne le croit habituellement. Systématique, proportionnée, méritée : telle semble la rétribution dans une lecture superficielle des prophètes. Sur aucun de ces points, cependant, les textes ne se conforment à cette première impression. Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'ensemble des oracles témoignent des mêmes conceptions, mais des tendances se dégagent, des contre-discours émergent, des cadres éclatent. Ainsi, sur fond d'un discours mettant fortement en évidence le risque de punition, des textes de toute époque promeuvent non l'idée d'une systématisme de la rétribution, mais au contraire son découplage de la culpabilité, moyennant repentance. Les apories liées aux sanctions collectives atteignant coupables et innocents de la même manière finissent par apparaître et se voient problématisées (bien avant l'époque hellénistique), tandis que l'absence de rétribution des coupables repentants représente un objectif majeur. Enfin, plutôt qu'appliquant mécaniquement une échelle de sanction prédéterminée, Yhwh est présenté dans toute une série de passages comme retenant sa main, et occasionnellement comme l'alourdissant (la rhétorique l'emportant sur d'éventuelles préoccupations de théodicée) ; surtout, le lecteur moderne identifie parfois des punitions qui lui

35. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol. 1: *Jeremiah 1-25* (ICC), Edimbourg, T&T Clark, 1986, p. 126 ; W.L. HOLLADAY, *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, vol. 1: *Chapters 1-25* (Hermeneia), Philadelphia – Minneapolis, Fortress Press, 1986, p. 190, pense que seul le v. 18 est secondaire.

paraissent disproportionnées et le conduisent à revisiter le discours des prophètes en fonction de ses propres convictions éthiques et théologiques.

C'est parce que le corpus prophétique est sans doute la partie de la Bible hébraïque où l'idée de rétribution se voit « expérimentée » de toutes les manières, et mise en avant au moyen de toutes les hyperboles à disposition des poètes prophètes et rédacteurs, pour ne pas dire secouée en tous les sens, qu'elle se voit poussée dans ses derniers retranchements et révèle ses apories. Ou, plus précisément, les apories de certaines manières de la concevoir. Mais ce *crash test* que le corpus prophétique fait subir à la notion de rétribution a aussi pour effet de révéler un tropisme se trouvant, cette fois, du côté de Yhwh : sa liberté permet, et sa bonté explique, une manifeste « option préférentielle » pour l'absence de rétribution.

Matthieu Richelle

Faculté de Théologie
Grand Place, 45 bte L3.01.01
B-1348 Louvain-la-Neuve
matt_richelle@yahoo.fr