



**FACULTAD DE TEOLOGIA**

**YAHVÉ EN LITIGE AVEC DAVID**

**Étude du rîb en 2 Samuel 12,1-15a**

**Autor: Toussaint Twite Mukota**

**Director: Prof. Dr. Pedro Zamora García**

**Madrid**

**Júnio 2021**



**FACULTAD DE TEOLOGIA**

**YAHVÉ EN LITIGE AVEC DAVID**

**Étude du rîb en 2 Samuel 12,1-15a**

**Por**

**Toussaint Twite Mukota**

**Visto bueno del Director**

**Director: Prof. Dr. D. Pedro Zamora García**

**Fdo,**

**Madrid - Júnio 2021**

## TABLE DES MATIERES

<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>3</b>
<b>ABREVIATIONS ET SIGLES .....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>6</b>
<b>CHAPITRE I L'ANALYSE NARRATIVE DE 2 SAMUEL 12,1-15a.....</b>	<b>9</b>
1.1 Aspects narratifs de 2 Samuel 12,1-15a .....	9
1.1.1 Délimitation de la péricope .....	9
1.1.2 Genre littéraire et structure du texte .....	12
1.2 L'intrigue .....	14
1.2.1 Schéma quinaire .....	14
1.2.2 Programme narratif .....	23
1.2.3 Tension narrative.....	26
1.2.4 Intrigue épisodique/intrigue unifiante et Intrigue de résolution/révélation.....	29
1.3 Les personnages.....	30
1.3.1 Classement des personnages dans le récit .....	30
1.3.2 Schéma actantiel.....	31
1.3.3 L'autonomie des personnages .....	33
1.3.4 La caractérisation des personnages (Telling et Showing).....	33
1.4 Focalisation ou point de vue.....	34
1.5 Le cadre spatio-temporel .....	36
1.6 L'ordre temporel du récit et la fréquence narrative.....	38
1.7 Voix narrative .....	39
1.8 Le récit et le lecteur .....	41
1.9 La Théologie du récit.....	42
<b>CHAPITRE II. 2 S 12,1-15a DANS L'HISTORIOGRAPHIE DEUTERONOMISTE... 43</b>	<b>43</b>
2.1. La composition de l'historiographie Deutéronomiste .....	43
2.1.1. Théorie de Martin Noth.....	44
2.1.2. Les réactions à la thèse de Martin Noth .....	45
2.1.3. La question deutéronomiste aujourd'hui.....	48
2.2. La théologie et l'idéologie de l'HD.....	49
2.2.1. La relation d'alliance et le respect de la loi.....	50
2.2.2. La centralité et l'exclusivité de Yahvé et de son culte.....	51
2.2.3. Possession de la terre promise.....	52
2.3. La naissance de la monarchie et du prophétisme .....	53

2.4.	Le deutéronomiste face à la monarchie .....	54
2.4.1.	La figure de David dans l'HD .....	57
2.4.2.	L'exil, le péché de David et la justice de Dieu.....	63
<b>CHAPITRE III YAHVÉ EN LITIGE AVEC DAVID .....</b>		<b>65</b>
3.1.	La notion de Justice dans l'AT .....	65
3.1.1.	Définition du concept .....	65
3.1.2.	La législation en Israël antique.....	68
3.1.3.	Les instances judiciaires .....	71
3.1.4.	Le prophétisme et la justice.....	72
3.2.	L'étude du rîb dans 2 S 12,1-15a.....	74
3.2.1.	Le concept <i>rîb</i> .....	74
3.2.2.	Le rîb dans 2 S 12,1-15a.....	78
3.2.3.	Possible interprétation du rîb de 2 S 12,1-15a .....	89
<b>CHAPITRE IV COHESION THEOLOGIQUE DE 2 SAMUEL 12,1-15a .....</b>		<b>92</b>
4.1.	Ce que notre récit révèle de Dieu .....	92
4.1.1.	Dieu est omniprésent dans l'histoire humaine .....	92
4.1.2.	Le conflit récurrent de Dieu avec l'homme .....	94
4.1.3.	Dieu est celui qui agit avec justice .....	95
4.1.4.	La médiation prophétique de Nathan .....	97
4.2.	Ce que le récit nous révèle de David dans sa relation avec Dieu .....	98
4.2.1.	David fragile et pénitent .....	98
4.2.2.	Le jugement deutéronomiste face au récit de 2 S 12,1-15a.....	100
4.2.3.	La condamnation de David et le futur de l'alliance .....	102
4.3.	L'implication pastorale du rîb .....	103
4.3.1.	La vérité.....	104
4.3.2.	La réparation .....	105
<b>CONCLUSION.....</b>		<b>107</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>		<b>109</b>

## ABREVIATIONS ET SIGLES

a.C:	Avant Christ
Am:	Amos
AT:	Ancien Testament
BHS:	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Cf.:	Confer (voir)
1 Ch :	1 <sup>er</sup> livre des Chroniques
Dt :	Deutéronome
Ed. (eds):	Editeur(s)
Es :	Ésaïe
Ex :	Exode
Ez :	Ézéchiel
Gn :	Genèse
<i>Ibid.</i> :	<i>Ibidem</i> (le même document cité dans la note précédente)
Jb :	Job
Jg :	Juges
Jos :	Josué
Jr :	Jérémie
Lv :	Lévitique
LXX :	Version grecque de la Bible (Septante)
Nb :	Nombres
NT :	Nouveau Testament
Os :	Osée
Pr :	Proverbes
Ps :	Psaumes
1 R:	1 <sup>er</sup> livre des Rois
2 R :	2 <sup>e</sup> livre des Rois
Rm :	Épître aux Romains
S:	Version Syriacque
s.d:	Sans date
1 S:	1 <sup>er</sup> livre de Samuel
2 S:	2 <sup>e</sup> livre de Samuel
TM :	Texte Massorétique
v. (vv.):	Verset(s)
vol.:	Volume

## INTRODUCTION

Le thème de la “justice” occupe une place centrale dans toutes les sociétés humaines, mais avec des nuances différentes dans sa conception, son interprétation et son administration. Dans sa conception juridique, la justice peut être commutative, distributive et rétributive. Mais il y a un élément commun qui lie toutes ces conceptions de la justice : c’est la relation interpersonnelle. Car, la paix, le progrès, des abus du pouvoirs, des vengeances et des guerres économiques ont comme fondement la qualité de relation entre les hommes. C’est cette conception de la justice comme relation que nous trouvons dans la Bible, elle traverse toute l’histoire d’Israël, où Dieu et l’homme sont liés par une relation d’amitié libre et responsable ; chacun est appelé à être juste et loyal envers l’autre.

En effet, l’administration de la justice dans nos sociétés reste un problème sérieux, qui rend la paix presque impossible et fait accroître la violence partout, à cause des continuels abus du pouvoir des plus puissants et la réaction souvent agressive des victimes. Le choix de notre sujet est motivé par la préoccupation personnelle de voir la violence grandissante dans le monde en général et surtout dans mon pays, la République Démocratique du Congo, où les victimes vivent les injustices soit comme une fatalité, puisqu’ils sont contraints à vivre dans le silence pour peur des nouvelles repressions de la part de leurs bourreaux qui contrôlent presque tout, soit ils se livrent à des rébellions dans le but de venger leurs frères et sœurs, en commettant d’autres injustices. Dans tout cela, ils ont l’impression que le silence du Dieu soit complice, car il assiste passif les atrocités injustes des innocents, au lieu de condamner violemment et sans pardon les malfaiteurs. C’est ici que naît notre idée de mener une étude sur la question de l’administration de la justice dans la Bible, où Dieu lui-même est victime de l’injustice de la part de l’homme et il est contraint à réagir pour être rétabli dans ses droits. D’où notre thème : « Yahvé en litige avec David », une étude du *rîb* en 2 S 12,1-15a. De ce fait, cette étude se révèle vitale, puisqu’elle apporte sa contribution à la compréhension du vrai sens de la justice de Dieu, dans la mesure où elle la considère, avant tout, comme une tentative de réparer ou reconstruire une relation brisée à travers une confrontation sincère où le coupable est porté à reconnaître sa faute, s’en repentir et demander pardon à l’offensé en vue de relancer une nouvelle amitié. En plus, cette étude fait preuve d’un Dieu sensible à l’injustice et actif à éradiquer ce fléau qui gangrène la société humaine, en associant l’homme dans cette démarche qui porte à une possible réconciliation, basée sur la vérité et justice, de telle sorte que les hommes apprennent à vivre en frères et amis de Dieu.

L'objectif principal poursuivi dans cette étude, c'est la compréhension du modèle *rîb*, comme un réquisitoire prophétique exprimant le sens de la justice divine dans la Bible. En outre, cette étude nous permet de comprendre la pédagogie de Dieu dans la résolution des conflits. En ce sens, le *rîb* est perçu comme un processus éducationnel visant à développer en l'homme la sensibilité envers la justice, garantie de stabilité de toute relation avec l'autre (Dieu et les hommes). En plus, ce modèle peut inspirer la pastorale de réconciliation, de justice et de paix en vue de réduire possiblement des injustices et la violence dans nos sociétés.

Cependant, souvent notre compréhension de la justice est imbibée par nos sentiments intérieurs d'injustices subies et que nous voulons la réparation qui porte à la condamnation du malfaiteur ou à la guerre, en prenant Dieu comme partenaire de la vengeance. D'où la problématique même de la compréhension de la justice de Dieu : comment Dieu fait pour rétablir la justice ? Notre étude traitera principalement de la question du rétablissement de la justice, dans un contexte bilatéral, c'est-à-dire que Dieu est considéré comme un offensé qui réclame la justice. Il sied de dire que nous ne sommes pas le premier à aborder cette question du procès judiciaire dans la Bible. Beaucoup d'autres nous ont précédé à l'étude de ce thème, voire des commentaires exégétiques sur 2 S 12.1-15a. pour ce, nous avons fait recours à leurs œuvres pour constituer notre travail, spécialement Pietro Bovati<sup>1</sup>, qui a approfondi largement la question des procédures juridiques bibliques, Julien Harvey<sup>2</sup> sur le *rîb*-pattern, Enrique Nardoni<sup>3</sup> sur la justice biblique et certains autres auteurs orientalistes que nous aurons à citer dans notre travail. Pour ce faire, notre démarche de la compréhension de la justice de Dieu est à lire à partir d'une conception deutéronomiste de l'histoire, dans un cadre bien précis : relation critique de Dieu avec David dans 2 S 12,1-15a, qui n'est rien d'autre qu'un cas illustratif de plusieurs d'autres conflits qui opposent Dieu à son peuple. Puisqu'il nous sera trop prétentieux vouloir aborder ce grand thème sans une clôture claire du cadre d'étude.

Pour y arriver, nous allons nous servir de la méthode narrative du texte. Dans son document sur *l'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, la Commission Biblique Pontificale définit l'analyse narrative comme une méthode qui, « attentive aux éléments du texte qui concernent l'intrigue, les personnages et le point de vue pris par le narrateur, [elle] étudie la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans le monde du récit et

---

<sup>1</sup> Bovati Pietro, *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, trad. Michael J. Smith, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

<sup>2</sup> Harvey Julien, "Le *Rîb*-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance", *Biblica* 43, n°. 2 (1962), 172-196.

<sup>3</sup> Nardoni Enrique, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997)

son système de valeurs »<sup>4</sup>. En d'autres termes, la méthode narrative est une lecture pragmatique qui cherche à dégager les stratégies narratives mises en place par le narrateur pour communiquer son message au lecteur, où il intrigue le lecteur et lui oblige à prendre position par rapport à l'histoire racontée<sup>5</sup>.

Quant à la structure du travail, outre l'introduction et la conclusion, notre étude se subdivise en trois principaux chapitres. Le premier chapitre portera sur l'analyse narrative de notre péricope, comme une intrigue à déchiffrer pour capter la stratégie narrative mise en place par l'auteur pour expliquer cette controverse bilatérale entre Yahvé et David. D'où les questions préliminaires (délimitation, genre littéraire et structure du texte) et l'étude de l'intrigue en appliquant la grille de la lecture narrative. Le deuxième chapitre essaiera de placer notre péricope dans le contexte du débat deutéronomiste, étant donné que le péché du roi David est à mettre dans la liste de plusieurs infidélités commises par le peuple et ses chefs qui ont entraîné Israël à la catastrophe (décadence des royaumes d'Israel et de Juda et à l'exil), considérée comme la justice punitive de Dieu par la vision théologique deutéronomiste. Pour ce, un bref parcours historique sur la question deutéronomiste, l'idéologie fondatrice de l'historiographie deutéronomiste (HD), le rôle des rois et prophètes et la figura de David dans l'HD. Enfin le dernier chapitre portera sur l'étude du *rîb* à partir de notre péricope de 2 S 12,1-15a. Etant donné que le *rîb* n'est qu'une partie du grand thème de la justice biblique, nous allons expliciter le sens du concept de la justice dans la Bible, tout en tenant compte de la réalité orientale qui a eu beaucoup influencé la législation hébraïque, l'administration de la justice et l'impact prophétique sur le thème de la justice.

Le besoin de limiter au maximum notre recherche pour nous focaliser sur la question du *rîb* a supposé certaines limitations dans notre travail. En premier, nous devons préciser que nous ne traitons pas la question du *rîb* dans une perspective purement juridique mais dans une perspective théologique de la Bible à partir des éléments symboliques et phénoménologiques qui nous viennent du récit biblique choisi. La deuxième limitation, c'est l'étude de l'évolution du concept *rîb* dans le cadre de la justice biblique à travers l'histoire de la théologie biblique. Nous devons recourir aux études spécialisées, qui sont aussi limitées quant à notre texte. Ces études nous ont inspiré à déterminer la particularité du *rîb* que nous traitons ici. Enfin, nous avons trouvé la difficulté de lire dans d'autres langues que français et écrire en français. Raison pour laquelle nous avons opté pour les paraphrases que des citations directes dans plusieurs cas.

---

<sup>4</sup> Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Rome, 15 Avril 1993, I.B.2.

<sup>5</sup> Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques : Initiation à l'analyse narrative* (Paris : Cerf, 2009), 12.

## CHAPITRE I

### L'ANALYSE NARRATIVE DE 2 SAMUEL 12,1-15a

Ce chapitre se concentre essentiellement à la lecture narrative de 2 S 12,1-15a, c'est-à-dire comprendre de quelle manière le narrateur articule son récit autour d'un projet narratif bien élaboré pour pouvoir exprimer la controverse de Dieu avec David. Pour ce faire, après les aspects narratifs initiaux (délimitation du texte et genre littéraire), nous allons nous concentrer sur l'étude de l'intrigue de notre péricope.

#### 1.1 Aspects narratifs de 2 Samuel 12,1-15a

##### 1.1.1 Délimitation de la péricope

Nous allons délimiter notre texte en prenant en considération les mouvements des personnages, les indicateurs temporels, géographique et thématiques<sup>6</sup>.

En effet, quant à l'unité de cette péricope, les opinions sont partagées. Les uns ne voient pas d'unité dans ce récit, notamment Jacques Vermeulen qui justifie ce manque d'unité interne, à cause de la double formule du messenger « ainsi parle YHHW » (v.7. 11a)<sup>7</sup>. Certains d'autres pensent que 2 S 11,27b soit le vrai début de la péricope, car aussi bien dans l'unité précédente (2 S 11,1-27a) que dans notre péricope délimitée à partir de 2 S 11,27b, le narrateur intercale les récits d'un décès et d'un remariage comme événements intermédiaire entre la grossesse et la naissance [*wattahar* (11,5) et *wattēled* (11,27 et 12,24)]. Et la même chose est reprise dans 2 S 12 où il y a eu naissance en 11,27a, l'enfant meurt en 2 S 12,18a, David console Bethsabée et naîtra un autre enfant (v. 24)<sup>8</sup>. Or tout le ch. 12 est considéré comme un commentaire théologique du ch. 11 ; donc 2 S 11,27b-12,15a constituerait une unité autonome, et surtout que 2 S 11,27b traiterait du thème sur le jugement comme le ch. 12<sup>9</sup>. Gwilym H. Jones renforce cette idée en considérant le ch. 12 comme suite logique du jugement fait par Dieu (2 S 11,27b), déjà que 2 S 11,27a constitue la vraie conclusion du ch. 11, puisqu'il est le climax du ch. 11, exprimé par la prise de Bethsabée comme femme de David et la naissance de l'enfant. En ce sens, 2 S 11,27b est à cheval entre les chs. 11 et 12 comme un lien rédactionnel, qui se justifie

---

<sup>6</sup> Jean-Louis Ska, *I Nostrî padri ci hanno raccontato: Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* (Bologna: EDB 2012), 17.

<sup>7</sup> Jacques Vermeulen, *La loi du plus fort : Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 - 1 Rois 2*, Vol. 154 (Leuven : Leuven University Press, 2000), 746.

<sup>8</sup> Randall C. Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12* (Sheffield: Sheffield Academics Press, 1990), 102.

<sup>9</sup> Ronald H. Van Der Bergh, "A Narratological Analysis of Time in 2 Samuel 11:2-27a", *OTE* 21, n°. 2 (2008): 500-501.

par son caractère deutéronomiste du jugement de Yahvé en 11,27b et par son caractère moral retrouvé aussi dans 12,9<sup>10</sup>.

D'autres encore considèrent 2 S 11,27b comme la vraie conclusion du ch. 11, car il ne servirait que d'un commentaire du narrateur, permettant au lecteur de comprendre le passage logique d'un événement raconté à l'autre qui suit<sup>11</sup>. Cependant, plusieurs autres auteurs défendent l'unité de cette péricope par l'indication d'entrée et sortie de Nathan de la scène (v.1 et v. 15a). A ce propos, J.P. Fokkelman observe que le même personnage, Yahvé, qui conclut le ch. 11 (11,27b), réapparaît au début du ch. 12 (12,1a). Qu'à cela ne tienne, la phrase « ce que David avait fait » en 11,27b résume tout le chapitre 11 et ouvre une nouvelle scène sur l'intervention personnelle de Dieu, comme réaction contre le comportement de David<sup>12</sup>. Graeme Auld soutient aussi l'unité de cette péricope tout en soulignant le lien intrinsèque du jugement négatif de Dieu en 11,27b et l'envoi de Nathan à David (12,1a). Ce type de procédé est fréquent dans l'ancienne tradition littéraire où l'action décisive du personnage principal est souvent placée à la tête d'un nouveau paragraphe ou chapitre<sup>13</sup>. De notre part, nous considérons que notre péricope forme une unité en soi, dans la mesure où elle s'ouvre avec la venue de Nathan (12,1b) et se ferme avec sa sortie de la scène (12,15a).

Quant au temps, la péricope commence sans aucune coordonnée temporelle claire mais nous prenons en considération l'indication temporelle en 2 S 11,1a (*litsûbat haššānā* : au retour de l'année), v. 2a (*lě'ēṭ* utilisé avec la parole *bā'ereb* : vers le soir), v. 14a (*habbæqer* : le matin) et v. 27a (*wayya'ābōr* : après avoir terminé). Notons que l'expression hébraïque *litsûbat haššānā* pourrait indiquer le temps de guerre pour un roi araméen (1 R 20, 22.26), un nouvel automne pour les expéditions militaires après avoir achevé les récoltes (Ex 34,22), mais « il n'est pas sûr que l'expression désigne un repère dans le cycle naturel des saisons, et ce pourrait être simplement une manière de dire "au bout d'un an". Mais il y a une référence de chronologie absolue dans ce qui précise ici "le retour de l'année" »<sup>14</sup>. Donc on peut dire que l'histoire se déroule pendant le printemps, une période de l'année où les rois sortent pour la guerre (2 S 11,1b). Cette indication temporelle est liée à l'obligation du roi d'être engagé dans la guerre. Donc il s'agit d'une obligation politique et militaire du roi<sup>15</sup>. Il est aussi remarquable que chaque

<sup>10</sup> Gwilym H. Jones, *The Nathan Narratives* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 96.

<sup>11</sup> Von Rad, cité par Bailey, *David in Love and War*, 104. Von Rad soutient: "The narrator could not allow his reader to pass on to the next event without some comment' of God's hand in the punishments to follow in 2 Samuel 13-20". Cette même position est défendue par Hertzberg, Dhorme, Gunn, et Brueggemann.

<sup>12</sup> J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*, vol. I (Assen: Van Gorcum, 1981), 71.

<sup>13</sup> A. Graeme Auld, *I & II Samuel: A Commentary*, col. The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 464.

<sup>14</sup> André Caquot et Philippe de Robert, *Les livres de Samuel*, Vol. 6 (Genève : Labor et Fides, 1994a), 469.

<sup>15</sup> Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 95.

indication temporelle est suivie du verbe *šālah* (envoyer) et ce verbe est utilisé presque abusivement au ch. 11 (vv. 1b.3-6.14b.18a.27a). Cependant, bien que le temps ne soit pas indiqué clairement dans notre péricope, le facteur temporel du ch. 11 et le verbe *envoyer* permettent de voir la continuité dans notre péricope, car le temps indiqué dans ch. 11 est en avantage de David, mais dans le ch. 12, c'est Dieu qui entre en jeu (déjà signalé dans 11,27b). Pendant que David manipule les choses en faisant intervenir plusieurs personnes, Dieu intervient une seule fois par son prophète pour démanteler l'hypocrisie, l'agitation et l'abus du pouvoir du roi<sup>16</sup>.

Concernant l'espace, la péricope n'indique pas explicitement le lieu de rencontre de Nathan et David. Toutefois le texte présente Nathan qui entre chez David (v. 1b) et sort de chez lui (v. 15a). Ces deux mouvements d'entrer et sortir sont plus que suffisants pour indiquer la spatialité du récit et marquer le début et la fin de notre péricope. Nathan rentrera chez David au v. 25 quand Dieu l'envoie de nouveau pour donner le nom à l'enfant de Bethsabée et David, mais David continue dans le même espace.

Quant aux personnages, à la différence du récit précédent qui a quatre personnages (2 S 11 : David, Bethsabée, Urie, Joab), notre récit n'a que deux personnages, Nathan et David. Le récit successif a pour personnage David, Bethsabée, les Anciens, serviteurs du palais royal et Salomon, nouveau-né. Sur ce point, J.P. Fokkelman remarque que si la première délimitation porte sur l'arrivée et le départ de Nathan de la scène (1b et 15a), la deuxième porte sur le sujet principal du récit qu'est Dieu en 2 S 11,27b et 2 S 12,15b. Notre texte reste donc une unité indépendante de la précédente et successive, puisqu'il y a une interaction entre les intervenants Nathan, considéré comme l'orateur principal, et David qui n'intervient que deux fois dans la scène<sup>17</sup>.

Quant au contenu, l'unité précédente (2 S 11,1-27) nous relate l'histoire de l'adultère du Roi David avec Bethsabée et le meurtre d'Urie. Notre péricope traite du reproche de Dieu à David à travers Nathan et la péricope successive parle de la mort de l'enfant de Bethsabée et la naissance de Salomon (2 S 12,15b-25).

Cependant, il est important de souligner que dans la macro-unité entre les trois péricopes concentrées dans les deux chapitres 11-12, il se dégage une séquence narrative cohérente, car Dieu qui s'est indigné à la finale de l'unité précédente (2 S 11,27b) entre en action au début de notre unité (2 S 12,1) en envoyant son serviteur Nathan. Le mot Yhwh qui conclut le ch. 11, introduit 2 S 12,1-15a et 2 S 12,15b-25. Le reproche de Nathan à David dans 2 S 12,9-10 évoque les événements du ch. 11. En outre, ces trois micro-unités narratives parlent de la mort : la mort d'Urie (2 S 11,17), Nathan évoque la mort d'Urie (2 S 12,9) et annonce la mort prochaine du

---

<sup>16</sup> Graeme Auld, *I & II Samuel*, 453-454.

<sup>17</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 71.

fils de David et Bethsabée (2 S 12,14), qui sera mort en 2 S 12,18. Enfin, le contexte de ces trois micro-unités est la guerre, laquelle commence avec la première campagne contre les ammonites (2 S 10,6-19), en passant par la deuxième campagne (2 S 11,1) et prend fin avec la prise de Rabba (2 S 12, 26-31).

### 1.1.2 Genre littéraire et structure du texte

Plusieurs auteurs considèrent notre péricope comme une parabole judiciaire<sup>18</sup> ou comme « une parabole simple et belle comme celles de l’Evangile. Sur cette manière de faire entendre raison au roi en feignant de lui soumettre un cas de justice »<sup>19</sup>. Il est question de l’habileté de Nathan à susciter en David le sens profond de culpabilité afin d’avouer et détester son crime. A cet effet, Daniel Marguerat soutient :

« La parabole de Nathan et son effet sur David sont une belle métaphore de la lecture (...). Nathan use de la communication indirecte du récit pour modéliser devant le roi un type de morale : l’usurpation des droits du faible. Jugeant ce crime avec indignation, David se voit renvoyé à son propre monde, pour constater que l’intrigue du récit correspond malheureusement à l’intrigue de sa vie »<sup>20</sup>.

C’est un *Mašal*<sup>21</sup>, entendu comme une sentence de sagesse, discours sapiential ou prophétique souvent figuré<sup>22</sup>. Dans la parabole, il est important de distinguer l’aspect figuratif de la substance, c’est-à-dire, c’est le contenu qui est plus important, car la parabole exprime ce que veut dire le narrateur en forme imagée ou fictive et le lecteur est appelé à interpréter l’image<sup>23</sup>. Dans l’Antique Proche-Orient, la parabole était une des formes plus fréquentes d’enseignement et on y faisait recours pour passer le message.

En effet, comme le disait déjà Daniel Marguerat, la parabole de Nathan ne rappelle pas un enseignement moral mais il est, avant tout, une façon de faire passer un message en vue de provoquer une certaine réaction auprès de l’auditeur. Dans le cas d’espèce, Nathan donne l’impression qu’il aborde un sujet qui, à première vue, n’a rien avoir avec la situation de son interlocuteur. C’est la ruse même du *Mašal* qui ne consiste qu’à inviter l’interlocuteur, lecteur, auditeur à tirer la conclusion du récit. Car le narrateur, « par sa façon de mettre son histoire en

---

<sup>18</sup> Caquot et De Robert, *Les livres de Samuel*, 482.

<sup>19</sup> Roland de Vaux, *Les livres de Samuel*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris : Cerf, 1961), 187.

<sup>20</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, 195.

<sup>21</sup> Luis Alonso Schökel, *Manuale di poetica ebraica* (Brescia: Queriniana, 1989), 19.

<sup>22</sup> E.M. Kredel, “Parábola”, dans *Diccionario de Teología Bíblica*, dir. Johannes B. Bauer (Barcelona: Herder 1967), 749.

<sup>23</sup> Alfons Kemmer, *Le parabole di Gesù: Come leggerle, come comprenderle*, Ed. Felice Montagnini et trad. Patrizia Giombini (Brescia : Paideia 1990), 13.

récit, il fait tout pour impliquer affectivement David et l'amener à trouver tellement odieux l'acte du riche qu'il se mette en colère et ait envie de le condamner de manière exemplaire »<sup>24</sup>. Ce procédé littéraire est présent dans certains récits bibliques, notamment, la ruse utilisée par un prophète pour amener Achab à prononcer sa propre condamnation pour avoir libéré un prisonnier et conclu un pacte avec lui (1 R 20,35-43) ; le chant de la vigne en Es 5,1-7 ; le langage sponsal pour exprimer l'alliance de Dieu avec son peuple infidèle en Os 1-3. Mais il y a surtout le récit de la ruse de la femme de Teqoa pour amener David à régler son conflit avec son fils (2 S 14,1-20) et l'apologue de Yotam qui dénonce le choix d'Abimelec comme roi (Jg 9,7-21). C'est dans ce sens que Larry Lyke distingue trois éléments caractéristiques des *mešalîm* : le contexte narratif du récit (*Sitz im Leben*), l'universalité des thèmes abordés et le caractère agglutinant des divers éléments dans une narration<sup>25</sup>.

Donc notre récit est une parabole qui traite de la justice, faite à partir d'une controverse entre deux personnes dont l'accusateur recourt à une histoire fictive à laquelle l'accusé est appelé à dire la justice indirectement contre lui-même sans l'intervention du juge.

Quant à la structure, notre texte présente une structure linéaire qui marque une certaine progression dans le discours, dans la mesure où les personnages sont alternés à tour de rôle, bien que David n'ait intervenue que deux fois. Le personnage principal reste Nathan, car il intervient au début avec sa parabole qui a provoqué la réaction de David (vv. 1-6), ensuite sa deuxième intervention (vv. 7-12) provoque la confession de David (v. 13) et le prophète conclut par un verdict (vv. 13-14 : pardon et punition) avant de rentrer chez lui (15a). Les interventions de Nathan nous permettent de structurer notre péricope de la manière suivante :

- 12,1-6 : Parabole de Nathan et réaction de David
  - vv. 1-4 : Parabole de Nathan
  - vv. 5-6 : Réaction et sentence de David
- 12,7-12 : Dévoilement du coupable, accusation et sentences
  - vv. 7-8 : regard rétrospectif des faits de Yahvé en faveur de David
  - v. 9 : Accusation de Yahvé à David
  - vv. 10-12 : Sentences de condamnation
- 12,13-15a : Confession, pardon et punition
  - v. 13 : confession et pardon
  - v. 14 : punition (la prochaine mort de l'enfant du péché)
  - v. 15a : retour du prophète

<sup>24</sup> André Wénin, "Le récit et le lecteur", *Gregorianum* 94, n° 3 (1 janvier 2013) : 504-505. Voir aussi Luis Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra* (Madrid : Ediciones Cristiandad 1986), 229.

<sup>25</sup> Larry L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 128.

## 1.2 L'intrigue

L'intrigue est la structure même du récit, car « elle permet d'organiser en scénario cohérent les étapes de l'histoire »<sup>26</sup>. Il y a plusieurs structures de l'intrigue : Schéma ternaire, schéma quinaire et Actantiel. Tous ces procédés narratifs ne visent que la transformation de la situation relatée<sup>27</sup>. Dans notre travail nous allons nous servir des schémas quinaire et actantiel.

### 1.2.1 Schéma quinaire<sup>28</sup>

#### a. Situation initiale ou exposition (vv. 1-4)

Le narrateur nous présente avant tout ses personnages en situation d'équilibre<sup>29</sup>. Notre intrigue se concentre dans les vv. 1-4 et elle est un peu longue<sup>30</sup> et implicite. La compréhension de notre récit est essentiellement liée au récit précédent qui, par sa finale, sert de trait d'union avec notre texte : « Mais ce que David avait fait déplut au Seigneur » (11,27b). La fin du ch. 11, introduite par le wayyiqtol *wayyēra'*, indique déjà une action consécutive de l'histoire racontée tout au long de ce chapitre mais ouvre une autre séquence consécutive qui va culminer à l'action de Yahvé contre ce mauvais acte de David. En plus, dans les vv. 1c-4, le narrateur place le Qal parfait *hāyāh* entre le syntagme *šēnē 'ānāšîm* et le complément de lieu *bē'îr*. En principe, *šēnē 'ānāšîm* fonctionnerait comme une phrase nominale ou non-verbale, si liée à *bē'îr* sans nécessité du verbe *hāyāh*. Mais la position que prend *hāyāh* au début de l'histoire de Nathan reste ambiguë<sup>31</sup>. Toutefois, il maintient sa valeur temporelle dans la narration parce qu'il n'est pas au début de la phrase, non plus connecté par le *waw conversif*. En réalité, les vv. 1c-4 indiquent une rupture de la séquence narrative, en introduisant une information pertinente pour la compréhension successive du récit. Ces versets constituent un ensemble des propositions disjonctives à caractère parenthétique<sup>32</sup> qui vise à préparer le lecteur à l'accusation prochaine. L'introduction de ce récit fictif avant l'accusation directe de Nathan introduit une information d'injustice mise entre parenthèse, qui constitue même le thème principal de la narration en question et qui va être récupéré concrètement dans les versets suivants. Cette rupture momentanée est encadrée par *wayyō'mer* de v.1b, qui suspend la séquence narrative

---

<sup>26</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, 56.

<sup>27</sup> D. Marguerat, A. Wénin et B. Escaffre, "En torno a los relatos bíblicos", *Cuaderno Bíblico* 127 (2005): 15.

<sup>28</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, 57-60.

<sup>29</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 42-43.

<sup>30</sup> Ska, 47.

<sup>31</sup> Cf. Thomas O. Lambdin, *Introducción al hebreo bíblico*, trad. María Luisa Melero Gracias y Noé Reyes Bravo, 3<sup>a</sup> ed. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2001), 291. La même chose est observée au v. 2.

<sup>32</sup> Cf. Lambdin, 166.

mais tout en maintenant le lien narratif entre le mandat de Dieu et sa mise en exécution par Nathan.

En effet, la scène commence par l'envoi de Nathan qui entre dans la maison de David, indiquée comme cadre géographique dans lequel se déroulera l'intrigue (V.1b). En fait, la *maison de David* a toujours été au centre du récit de la succession (2 S 9-20) et le narrateur la lie souvent à la mission du prophète ; spécialement dans 2 S 7,11b-16, Yahvé envoie Nathan communiquer à David sa promesse d'établir une maison pour lui en contraposition au projet initial de David (2 S 7,2). Le mot *bayit* dans ce texte fait allusion à la dynastie éternelle que Dieu établira en faveur de la descendance de David et aussi au temple que le successeur de David devait édifier pour Yahvé. Nathan réapparaît pour la seconde fois dans la maison de David pour reprocher le mauvais comportement de David (2 S 12,1b-15a) et plus tard pour donner le nom au deuxième fils de David et Bethsabée (2 S 12,25). Nathan interviendra pour la troisième fois à côté de Bethsabée (1 R 1,11s) pour préserver l'accession de Salomon au trône de David. Il y a l'inclusion dans v. 1b et v. 15a par le mouvement d'entrée et sortie de Nathan de la scène. Nathan n'est que l'envoyé de Dieu, d'où le sens même que donnerait le texte grec et Syriaque en ajoutant la parole τὸν προφήτην (prophète), après Nathan (v. 1a)<sup>33</sup>. Toutefois, l'omission de ce mot dans le TM pourrait être volontaire par le fait que Nathan est bien connu comme prophète et elle ne met pas non plus en doute la mission prophétique de Nathan, puisque ce dernier est envoyé explicitement (v. 1a) et il utilise la formule du messenger (vv. 7b et 11) : *kōh-āmar Ywhw* (Ainsi dit Yahvé). Ces deux éléments suffisent pour certifier l'action personnelle de Yahvé, signifiée par l'envoi de Nathan. En outre, le Wayyiqtol *wayyābō'*, comme tous les autres verbes de mouvement, exprime l'initiative qui vise à déterminer les responsabilités entre parties en désaccord dans le processus judiciaire *Mišpāt*. C'est le sujet grammatical du verbe qui prend l'initiative d'ouvrir un procès contre l'autre. Or dans le cas de notre récit, le sujet du verbe *wayyābō'* c'est Nathan. Ce dernier assume donc pleinement le rôle d'un Dieu qui vient ouvrir un procès contre David<sup>34</sup>. En ce sens, le narrateur invite le lecteur à adopter son point de vue, car sa vision est ascendante dans la mesure où c'est Dieu, en premier, qui adresse la parole à Nathan et ensuite il l'envoie vers David.

A partir du v. 1c, Nathan raconte à David une histoire fictive de l'injustice, de façon tragique, pour provoquer un effet cathartique à son interlocuteur ou lecteur<sup>35</sup>. C'est une parabole brève mais efficace où tout reste anonyme, car les personnages ne sont pas identifiés par leurs noms, ni le nom du lieu où l'histoire se déroule<sup>36</sup>. Nathan présente avant tout les deux voisins (v. 1c),

---

<sup>33</sup> Apparat critique de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).

<sup>34</sup> Pietro Bovati, *Re-establishing Justice*, 218.

<sup>35</sup> Aristote, *Poétique*, cité par Alibertis Spiros, "La définition de la tragédie chez Aristote et la catharsis", *Archives De Philosophie*, vol. 21, n° 1 (janvier-mars 1958) : 60-61 .

<sup>36</sup> Apparat critique de la *Biblia del peregrino* (1996).

l'un riche et l'autre pauvre (1d). Dans cette présentation, Larry Lyke note que le renversement de deux dernières consonnes de l'adjectif *'āšîr* (riche) par l'adjectif *rā'sš*<sup>37</sup> (pauvre) n'est pas une simple coïncidence de la rédaction du récit, il pourrait exprimer le renversement du rôle de David avec Urie dans le récit précédent (2 S 11) en faisant le jeu de mots dans 2 S 12,1c, comme il en est le cas dans 1 S 25, où Nabal est présenté comme riche et David pauvre<sup>38</sup>.

A partir du v. 1d, le narrateur oppose la richesse surabondante du riche (v. 2) au presque rien du tout de son voisin (v. 3a). Cette opposition est renforcée par les verbes *qānāh* et *hāyāh*, c'est-à-dire, pendant que le pauvre a acquis sa fortune difficilement en achetant sa petite agnelle, le riche possède sa richesse de façon naturelle et presque stable<sup>39</sup>. Par le verbe *qānāh*, « Nathan suggère déjà l'investissement particulier de l'homme envers son unique brebis »<sup>40</sup>. C'est ce qui justifie la relation d'intimité entre le pauvre et son agnelle que le narrateur décrit au v. 3b par des verbes duratifs à l'imparfait (3bcd), accompagnés par le double emploi de la préposition *'im* (avec) et l'adverbe *wah<sup>e</sup>ddāw* (ensemble). Autrement dit, ces verbes éloignent encore plus les deux voisins, car là où le pauvre donne tout pour la vie de son agnelle, le riche prend tout simplement<sup>41</sup>. Un autre phénomène stylistique important constaté au v. 3, c'est l'accumulation des verbes. Ceci montre une certaine progression qui part de l'achat (*qānāh*) de l'agnelle (*kibśāh*) à l'être (*hāyāh*) comme une fille (*bat*) en passant par élever (*hyh*), grandir (*gādal*), manger (*'āqal*), boire (*šātāh*) et dormir (*šākab*). Il y a au moins sept verbes qui font référence à la vie, à la défense de celle-ci de la part de l'homme pauvre. On peut donc comprendre que ces verbes montrent la valeur que le pauvre accorde à la vie de son agnelle, comme Urie pour Bethsabée<sup>42</sup>. Donc, au fur et à mesure que le récit avance, on note une certaine dualité croissante dans la narration, marquée par l'éloignement graduel des deux voisins<sup>43</sup>.

Ayant déjà activé une certaine affection de son interlocuteur envers le pauvre et son aimable agnelle et l'ayant rendu témoin de leur relation intime, le narrateur ouvre le v. 4 par un tableau qui expose l'insensibilité de l'homme riche envers son voisin pauvre. Nathan le fait en introduisant un nouveau personnage dans sa parabole : le voyageur, signalé trois fois dans ce bref verset. C'est une redondance qui exprime la capacité qu'a l'homme riche d'héberger quelqu'un dans sa maison gratuitement. Mais son refus de prendre la brebis de son troupeau pour offrir à son visiteur a engendré la cruauté envers l'autre. De ce fait, les deux hommes du début de l'histoire se séparent définitive et de façon tragique, car l'un est devenu la proie de

<sup>37</sup> Participe du verbe *rūš* (être pauvre).

<sup>38</sup> L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, 147. Il faut aussi considérer que "rā'sš + 'l" peut signifier "répondre par sa tête ou crime", c'est-à-dire être responsable de sa propre mort (2 S 3,29 ; 1,16) ; et aussi "rā'sš + nātan" a le sens de la "rétribution, payer ou juger selon sa conduite" (cf. Luis Alonso Schökel "rā'sš", 682).

<sup>39</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 72-73.

<sup>40</sup> André Wénin, "David : Histoire, légende et fiction", *Lumière et Vie*, n°263 (juillet-septembre 2004) : 6.

<sup>41</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 74.

<sup>42</sup> Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, 147.

<sup>43</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 73.

l'autre. Les indicateurs importants de l'égoïsme et l'insensibilité de l'homme riche se trouvent dans le verbe *hāmal* (épargner ou avoir pitié de), accompagné de deux infinitifs (*lāqahat* et *la 'āsôt*), et le redoublement de la préposition *min*<sup>44</sup>.

Il est important de signaler que jusqu'ici il n'y a aucune intervention externe qui a interrompu le discours de Nathan. Tout tourne autour de deux voisins en conflit progressif. En outre, dans cette partie, il y a de l'ironie dramatique<sup>45</sup>, puisque le lecteur sait ce que David ignore de cette démarche de Nathan.

### **b. Le nouement (vv. 5-6)**

C'est ici que l'action déclenchée provoque la tension narrative. En effet, derrière le silence stratégique de Nathan, noté à la fin de son récit, il y a un appel implicite à la réaction de l'interlocuteur David et le lecteur du récit. L'intervention de David constitue une interruption du silence laissé par l'histoire de Nathan et elle est aussi une irruption dans le discours de Nathan. Cette irruption de David change l'état de choses au même moment. Nathan qui était actif dans les quatre premiers versets, devient passif dans les vv. 5-6. Il y a changement de point de vue qui s'est opéré : David parle et Nathan écoute. En outre, l'action ponctuelle et brève de David attire l'attention du lecteur, qui constate son indignation (v. 5). Ce dernier, en tant que roi, s'est senti appelé à rendre justice au nom de Dieu (v. 6). Le v. 5 ouvre la complication qui va clouer David à partir du v. 7. La réaction de David rejoint l'intention de Nathan, lequel voulait amener David « à trouver tellement odieux l'acte du riche qu'il se mette en colère et ait envie de le condamner de manière exemplaire (...) »<sup>46</sup>. L'habileté rhétorique du prophète Nathan a provoqué la sensibilité de David jusqu'à lui faire croire que le récit imaginaire du prophète était un cas d'injustice réel auquel il devait se prononcer.

Cependant, cette sentence sévère et précipitée de David devant le vol d'une brebis révèle sa conscience tourmentée et son implication dans le problème de l'injustice. De ce fait, ses deux verdicts ne sont qu'une belle projection de sa propre réalité en fouille dans son inconscient. D'où la condamnation à mort contre ce riche ne serait qu'une compensation d'un vide ou d'un déséquilibre intérieur de David, causé par le meurtre d'Urie<sup>47</sup>. Mais, la peine de mort prononcée par David est disproportionnelle par rapport à la nature du délit, qui n'est rien d'autre que le vol d'une agnelle. Sans nous perdre dans une interprétation forcée, la clé de la compréhension de cette condamnation de David se trouve dans le verbe *hāmal* à la fin du v.6 et déjà signalé au v.

---

<sup>44</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 75.

<sup>45</sup> Jean-Louis Ska, Jean-Pierre Sonnet y André Wénin, "Análisis narrativo de relatos de del Antiguo Testamento", *Cuadernos Bíblicos* 107 (2001): 22.

<sup>46</sup> André Wénin, "Le récit et le lecteur", 504-505.

<sup>47</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 76.

4. Le narrateur insiste sur la cause de la colère de David : le manque de compassion du riche envers le pauvre, qui exprime ironiquement l'insensibilité de David envers Nathan dans l'unité précédente<sup>48</sup>. Nous pouvons dire que l'intervention de David signe le début de l'action, puisque, pris par le récit fictif de Nathan, il a perdu son équilibre. Par sa réaction, il a fait disparaître la distance qui le séparait du récit<sup>49</sup>.

### c. Action transformatrice (vv. 7-12)

Puisque le problème est déjà provoqué, cette étape de la complication passe par plusieurs péripéties en vue de transformer la situation. En effet, tout commence par le démantèlement de l'hypocrisie de David par ces deux mots : *'attāh hā'îš* (v. 7a). Ce v. 7a est considéré comme la fin logique d'une parabole judiciaire dont l'intention principale est la prise de conscience de sa propre faute<sup>50</sup>. C'est ici que David a atteint le niveau B de sa compréhension de la parabole de Nathan, c'est-à-dire David est passé de la compréhension externe (Niveau A) des vv. 5-6 à la compréhension interne ou réelle (Niveau B) aux vv. 7-12. Autrement dit, David est passé de l'histoire fictive de Nathan à son histoire réelle avec Bethsabée et Urie qu'il ignorait jusqu'ici<sup>51</sup>. A ce propos, Nathan amène David à « se confronter à la réalité que la fiction racontait à sa manière : la cruelle inhumanité dont David s'est rendu coupable vis-à-vis d'Urie, dans le but de sauver la face, à l'image du riche de la fiction »<sup>52</sup>.

Cependant, il serait trop forcé de faire une application très logique de cette parabole au péché de David, car Nathan ne semble être pas préoccupé de rapprocher son récit (vv. 1-4) à celui de David et Bethsabée. Son unique intention est celle d'éveiller la conscience de David en recourant à la maïeutique<sup>53</sup>. D'ailleurs, J.P. Fokkelman voit dans les deux personnages (pauvre et riche) du récit de Nathan, les deux modes d'existence de David, bien qu'il imprime plus le côté du riche que celui du pauvre, tout en ayant l'opportunité de changer sa situation<sup>54</sup>. Il résulte que le v. 7a ne vient qu'amorcer l'escalade de la tension qui tend vers son climax, constaté aux vv. 7b et 11, où sont introduites les deux parties de l'intervention du prophète, encadrées par la formule du messager, garantie de l'origine divine du message<sup>55</sup>. Il y a un nouvel élément qui s'ajoute dans ces oracles de Nathan, c'est le fait que l'offense à Urie devient

<sup>48</sup> Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, 153.

<sup>49</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 45. Jean-Louis Ska parle du temps fictif, le terme plus développé par Sternberg, comme le moment dans lequel le lecteur est pris par l'action et abolit la distance qui le sépare du récit au passé.

<sup>50</sup> Caquot et De Robert, *Les livres de Samuel*, 483.

<sup>51</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 78.

<sup>52</sup> Wénin, "David : Histoire, légende et fiction", 7.

<sup>53</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 79.

<sup>54</sup> Fokkelman, 80.

<sup>55</sup> José Luis Sicre, *Profetismo en Israel: El profeta, los profetas, el mensaje* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1992), 110.

l'offense à Dieu. Cette attitude de Dieu offensé se justifie par le fait que le lien intrinsèque qui rattache l'homme à Dieu et le souci permanent de Dieu pour l'homme confèrent le sens profond à la justice et charité humaines<sup>56</sup>.

Dans la première partie de son intervention, le prophète passe en revue des actions fondamentales de Dieu en faveur de David (vv. 7-8) : l'onction de David comme Roi (1 S 16,13), sa délivrance de diverses persécutions de Saül (1 S 18-23), le don du trône de Saül y compris ses femmes, l'autorité sur les peuples d'Israël et de Juda (2 S 3,10ss). Certains exégètes pensent que l'expression *bêt* devrait être *bat* pour se référer à Mikal, fille de Saül (1 S 18,20). Le remplacement de *bêt* par *bat* pourrait venir de la volonté de lier forcément les syntagmes *bêt 'ādōnèkā* et *n<sup>e</sup>šê 'ādōnèkā à b<sup>e</sup>hêgekā* (dans ton sein ou dans tes bras). Ce lien renforce l'idée ancienne du monde oriental selon laquelle prendre le contrôle des femmes de son ennemi, c'est prendre le contrôle de sa maison. Henry P. Smith soutient relativement cette théorie quand il considère le v. 8b, «et si c'est trop peu, je veux y ajouter autant », comme une allusion évidente aux femmes, à cause de la forme du pronom *hēnnāh* (3<sup>a</sup> pers. Fem. Pl.) et aussi puisque le contraste entre la richesse de David et la pauvreté d'Urie est exprimé par l'abondance des femmes données à David<sup>57</sup>. Dans le même ordre d'idées, Gwilym H. Jones considère également que *bêt* peut être remplacé par *bat*, puisque *bêt 'ādōnèkā* ne serait qu'une erreur de rédaction du TM due à la suivante phrase *bêt yiśrā'el wihūdāh*. En plus, la référence au mariage de David avec la fille de Saül et la prise des concubines de Saül ne sont que des ajouts postérieurs dans la liste des bienfaits de Yahvé en faveur de David, énumérés au v. 7b. En fin, l'utilisation du pluriel féminin du pronom *hēnnāh* indique que Dieu avait mis à disposition de David plusieurs femmes. Donc il est incompréhensible de voir David convoiter la femme d'Urie<sup>58</sup>. Mais ce raisonnement n'a aucun fondement textuel pour nous amener à opérer ce changement des mots. Nous soutenons avec P. Dhorme que les bienfaits de Yahvé étaient répartis en deux groupes : d'un côté, la maison de Saül avec ses femmes, de l'autre côté c'est la maison d'Israël et de Juda<sup>59</sup>.

Il y a une emphase sur le pronom personnel sujet *'ānōkī* (je ou moi), répété deux fois comme sujet, devant les deux verbes au parfait, liés à une série de compléments d'objet direct et indirect. Ceci indique que Dieu se présente comme le bienfaiteur exclusif de David et ce dernier se trouve dans la position de celui qui a tout reçu de Dieu et qu'il n'avait rien à envier des autres<sup>60</sup>. Ceci introduit le contraste de bonté et méchanceté qui se prolonge aussi dans le pronom

---

<sup>56</sup> Apparat critique de la *Biblia Del Peregrino*.

<sup>57</sup> Henry Preserved Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (New-York: Charles Scribner's sons, 1899), 323.

<sup>58</sup> Jones, *The Nathan Narratives*, 104-105.

<sup>59</sup> Paul Dhorme, *Les livres de Samuel* (Paris : Librairie Victor Lecoffre, 1910), 359.

<sup>60</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 84.

*kāhēnnāh* (ceci ou cela), répété successivement au v. 8, qui est en contraste avec *kāzōh w<sup>e</sup>kāzeh* (tantôt celui-ci et tantôt celui-là) de 2 S 11,25, où David réagit cyniquement après avoir reçu la nouvelle de la mort d'Urie. Cela explique le cynisme de David face à la générosité infinie de Dieu<sup>61</sup>.

Il s'ensuit que les vv. 9-10 mettent en contraste le *nātān* de Dieu (v. 8) et *lāqaḥ* de l'homme riche de la parabole (v. 4), assimilé à David, accusé de prendre la femme d'Urie aux vv. 9-10. Ces accusations de Dieu renvoient à 1 S 8,10-18, où Dieu tire l'attention d'Israël sur ce que sera le droit du roi sur lui<sup>62</sup>. De surcroît, la double mention du nom de Bethsabée comme femme d'Urie dans les vv. 9-10 confirme l'information donnée à David en 2 S 11,3 par ses émissaires (2 S 11,2). Ceci veut dire que David avait la possibilité d'éviter ce péché, puisqu'il était suffisamment informé sur Bethsabée : femme d'Urie, son militaire et fille d'Eliam, un de ses collaborateurs.

Au v. 9, le prophète reformule le péché de David en utilisant le verbe *bāzāh* (mépriser) au lieu de répéter *ḥāmal* du v. 4. Cela veut dire que le manque de compassion de David envers son prochain Urie, matérialisé par l'adultère et le meurtre d'Urie, a affecté sa relation avec Dieu. D'où le mépris de Dieu est lié à l'action criminelle de l'homme envers son prochain. Par conséquent, le v. 10 est la clé pour la compréhension de ce qui va se passer ultérieurement dans la maison de David : les conflits fratricides traverseront toute l'histoire postérieure de la maison de David. L'expression *'ad- 'ōlām* (à jamais ou toujours) qui indiquait la constante protection divine sur la maison de David dans 2 S 7,13, elle indique, dans 2 S 12,10, le conflit permanent dans la maison du roi.

La seconde partie de la condamnation, dans les vv. 11-12, porte sur la rébellion qui surgira du sein de la maison de David et le viol de ses femmes en public par une autre personne. La prise des femmes de David pour les donner à un autre fait allusion à la prise des femmes de Saül en faveur de David (v. 8). Le *Mašal* de Nathan fait un pas en arrière et un autre en avant en associant tous les événements de la vie de David<sup>63</sup> ; Il est à dire qu'au même moment que le *Mašal* récupère le passé de David, il prépare aussi l'avenir de sa maison. Le v. 11a fait réapparaître le verbe *qwm* (Hiphil : faire surgir ou susciter) utilisé dans 2 S 7,12 pour indiquer l'établissement de la dynastie davidique, il est utilisé ici au v. 11a pour indiquer que le mal (*rā'āh*) qui va s'abattre sur David surgira de sa propre maison. A ce propos, Ellen Van Wolde note un rapprochement entre les vv. 9a et 11a quant à l'emploi de la parole « mal » (*rā'āh/ ra'* : successivement adjectif et substantif), puisque le mal que David a fait aux yeux de Dieu, Dieu le fera aux yeux de David. Ce parallélisme fait de sorte que le v. 11a soit la conséquence causale

<sup>61</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 84.

<sup>62</sup> Virginia Miller, *A king and a Fool? The succession Narrative as Satire*, Col. Biblical interpretation, vol. 179 (Boston: Brill, 2019), 76.

<sup>63</sup> Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, 155.

de v. 9a et éthiquement le v. 11a serait la rétribution du mal dénoncé au v. 9a<sup>64</sup>. Il découle que l'ingrat David, bénéficiaire de toute la maison de Saül (v. 8), détruit la maison d'Urie en prenant sa femme (vv. 9-10). Conséquemment, Dieu peut le punir en prenant et donnant ses femmes à un autre (v. 11)<sup>65</sup>. Ainsi, le v. 11b prévoit le futur en anticipant le comportement d'Absalom, qui couchera avec les femmes de son père en public (2 S 16,22).

Le v. 12 est le premier pas de l'aterrissage après un long processus de transformation de la situation initiale. Ce verset sert d'un résumé conclusif de cette partie de l'intrigue, puisqu'il ramasse de façon condensée tous les termes déjà soulignés dans les versets précédents et les lie à ce verset à travers la particule *kî* (parce que ou puisque), ayant une fonction causale. Les actions passées de David, amplement décrites aux vv. 9-10, et les prochaines actions de Dieu se résument au v. 12 par la répétition du verbe *'āśāh*, accompagné de deux pronoms personnels sujets : *'attāh* (toi, David) et *'ānî* (moi, Dieu), et aussi du substantif *haddābār* (la chose). Ces paroles nous renvoient à 2 S 11,27b, considéré comme un sommaire de 2 S 12,9-12. Celui qui s'indignait de l'action de David en 2 S 11,27b, c'est le même qui la dénonce ouvertement et rend justice à la victime Urie<sup>66</sup>. En outre, toujours au v. 12, les syntagmes synonymiques *neged kal-yiśrā'el* et *neged hašāmeš* (devant tout Israël /devant le soleil) est en contraste avec *basāter* (en secret), parce que les manipulations criminelles secrètes de David (2 S 11,6ss) sont démantelées par Dieu. Concrètement, cela veut dire que, au départ, David contrôlait tout (2 S 11) pendant que Dieu semblait être totalement absent. Mais aux vv. 7-10, la situation est totalement inversée ; c'est Dieu qui prend le contrôle de tout et montre qu'il était au courant de toutes les manipulations sournoises de David. Par conséquent, désormais l'action voilée de David rencontrera l'action dévoilée de Dieu, bien qu'elle soit encore sous forme de promesse (v. 12). En ce sens, le discours de Nathan reflète une « structure modèle du procès : on commence par rappeler les bienfaits du plaignant envers l'accusé (v. 7b-8), puis vient l'acte d'accusation proprement dit (v. 9) et enfin la sentence (v. 10-12) »<sup>67</sup>. Dans la littérature deutéronomiste et sapientiale, ce discours constitue l'expression de la justice effective de Dieu, il est une riposte directe de Dieu<sup>68</sup>.

Un autre élément de transformation, c'est le contexte qui a amené David à la tête du royaume. En fait, le regard rétrospectif fait aux vv. 7b-8 et l'appel à la responsabilité du roi face au mal commis (v. 9) montrent clairement que l'histoire de David est intrinsèquement liée à Yahvé, de qui dépend sa vie pleinement. D'où les vv. 7b-8 peuvent réaffirmer la préséance et

---

<sup>64</sup>Ellen Van Wolde, "In Words and Pictures: The Sun in 2 Samuel 12:7-12", *Biblical Interpretation* 11, n°. 3/4 (2003): 260.

<sup>65</sup>Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 86.

<sup>66</sup>Wolde, "In Words and Pictures", 261.

<sup>67</sup>Caquot et De Robert, *Les livres de Samuel*, 483.

<sup>68</sup>Hans Wilhelm Hertzberg, *I libri di Samuele*, trad. Franco Ronchi (Brescia: Paideia, 2003), 397.

supériorité de Dieu sur David, puisque David est ce qu'il est grâce à Dieu. Il résulte que le mépris de David envers Dieu (v. 9) a perturbé l'équilibre initial de la relation entre les deux. Alors, Dieu mène une action qui vise simplement à remettre David à sa place pour rétablir l'équilibre de relation perturbé : David doit reconnaître son péché et prendre conscience que son agir comme roi doit refléter la volonté de celui qu'il a placé sur le trône.

#### **d. Le dénouement (vv. 13-14)**

Cette partie de l'intrigue porte une action qui mettra fin au problème évoqué dans les étapes précédentes pour le retour à l'équilibre initial. En effet, après un long processus de confrontation, David avoue finalement son péché à travers une phrase trop brève au v. 13a : *hātā'tī layhwh*. Cette confession de David marque une tournure dans l'intrigue, puisque son aveu est suivi par le pardon de Dieu (v. 13b) qui l'épargne de la mort (v. 13c) mais il est substitué par son fils, fruit de l'adultère (v. 14). Pour J.P. Fokkelman, la conversion de David fut un travail de longue haleine, préparé depuis les vv. 1-7, en vue de guérir l'insensibilité du roi. Le premier pas de sa guérison a été sa sensibilité pour la justice, manifestée envers le pauvre de la parabole<sup>69</sup>. L'immédiateté de la confession de David est motivée par deux éléments contraignants : La condamnation précipitée sur l'homme riche (vv. 5-6) et l'accusation claire de Nathan à David (v. 7a). L'aveu de la faute et la soumission à la volonté de Dieu font de David une personne noble<sup>70</sup>. C'est ainsi que l'immédiate confession de David rencontre l'immédiat pardon de Dieu. A ce stade, l'attitude du lecteur change à l'égard de David. Car, le lecteur entre donc dans le jeu du narrateur en assumant les deux attitudes des personnages du récit : Antipathie ou condamnation lorsque le personnage commet le péché et la sympathie lorsqu'il se repent de son péché<sup>71</sup>.

La confession du roi est reliée au pardon de Dieu par la conjonction *gam* (puisque'il est ainsi/aussi) pour marquer une certaine emphase et créer un équilibre entre le péché et le pardon. La même chose est reprise pour lier la punition à la mort de l'enfant<sup>72</sup>. Cela veut dire que si le pardon concède à David d'échapper à la peine capitale, puisque Dieu ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il se convertisse et vive (Ez 18,23. 32 ; 33,11), cependant, ce n'est pas le cas pour la punition qui ne laisse pas échapper le fils du péché de la mort. D'ailleurs, le verbe *'ābar* (Hiphil : effacer, faire passer ou transférer) se retrouve aussi dans 2 S 24,10, où David demande

---

<sup>69</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 87.

<sup>70</sup> Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 74.

<sup>71</sup> Alain Thomasset, "Personnages bibliques et formation éthique des lecteurs", in *Analyse narrative et Bible*, Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004, 73-94, spécialement 74. file:///C:/Users/touost/Downloads/PERSONNAGES\_BIBLIQUES\_ET\_FORMATION\_ETHIQ.pdf

<sup>72</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 87.

pardon à Dieu après avoir compté le peuple et il est aussi signalé dans le pardon de Job à Dieu après sa rébellion (Jb 7,21)<sup>73</sup>. Traduit par faire passer ou transférer, ce verbe *'ābar* pourrait donner sens à la mort de l'enfant, lorsqu'elle est entendue comme transfert de la peine de David à son fils par Dieu. Mais en réalité, selon le récit, la cause de la mort de l'enfant, c'est toujours le profond mépris de David envers Dieu en posant cet acte. Car la portée de ce crime sort du cadre personnel pour une dimension publique et internationale. Par conséquent, le saint nom de Yahvé est exposé aux critiques de ses ennemis. Cela se justifie par le simple fait que David doit sa royauté à Dieu. Alors, tout mauvais comportement de David affecte en premier lieu le nom de Dieu et en fait l'objet de moquerie pour ses ennemis<sup>74</sup>. Le texte LXX traduit le verbe *n's* (Piel : mépriser) par *παροξύνειν* qui signifie inciter ou provoquer<sup>75</sup>. D'où le péché de David n'est pas tout simplement une offense contre Dieu, mais il est aussi une façon inciter les ennemis de Dieu (*'ōyebê yhw*) à lui offenser. Alors la mort de l'enfant sert à ne pas donner l'occasion à ceux qui veulent utiliser cette faiblesse de David comme argument de force pour s'attaquer directement à Dieu<sup>76</sup>. Donc, la situation se dénoue par l'aveu de la faute et le pardon, bien que la punition reste.

#### e. Situation finale (v. 15a)

Nathan quitte la scène (v.15a) comme il est entré au v. 1b, en laissant David dans sa maison avec un enfant qui va bientôt tomber malade et après sept jours, il mourra. Certainement, la mort de l'enfant pourrait être un catalyseur de la conversion de David. Puisque la suite de l'histoire de David (12,15b-25) montre David en jeûne et prières implorant la miséricorde de Dieu envers son fils malade<sup>77</sup>.

### 1.2.2 Programme narratif

Le programme narratif se définit comme un syntagme élémentaire de la syntaxe narrative de surface, constitué d'un énoncé de faire qui régit un énoncé d'état<sup>78</sup>. Nous sommes

<sup>73</sup> Dhorme, *Les livres de Samuel*, 360.

<sup>74</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, 88.

<sup>75</sup> H. Wildberger, "n's - Despreciar", dans *Diccionario teológico: Manual del Antiguo Testamento*, t. II, ed. Ernst Jenni et Claus Westermann (Madrid: Cristiandad, 1985), 18-22, spécialement 22.

<sup>76</sup> Hertzberg, *I libri di Samuele*, 398.

<sup>77</sup> Jeremy Schipper, *Parables and Conflict in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 54.

<sup>78</sup> Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtès, "Programa narrativo", dans *Dicionário de Semiótica*, trad. Alceu Dias Lima et al. (São Paulo: Editora Cultrix, sd), 352-353.

dans le domaine de la sémiotique, qui est un modèle abstrait de l'intrigue. Ce modèle comporte quatre étapes principales : manipulation, compétence, performance et sanction<sup>79</sup>.

#### **a. Manipulation (11,27b-12,1b) : modalité de la virtualité**

Elle est une étape qui expose la circonstance du récit et marque le point de départ des transformations que le narrateur envisage dans ce récit. L'actant-sujet principal (Dieu) se trouve en disjonction ou en conflit avec un objet de valeur : La justice. La justice prend ici deux directions : la première est la relation de Dieu avec David et la seconde est liée à la pratique de la justice (défense d'Urie). Le mécontentement de Dieu (2 S 11,27b) manifeste aussi sa volonté à pouvoir résoudre son conflit avec David et rétablir la justice bafouée. Tous les personnages se trouvent dans leurs états initiaux : Dieu indigné, Nathan et David dans leur maison. C'est le vouloir-faire de la part du destinataire initial pour combler son manque qui motive l'action<sup>80</sup>. C'est pourquoi, la manipulation reste une phase initiale de l'action, où le concepteur du programme vise à faire exécuter son programme sur d'autres personnes<sup>81</sup>, à travers les deux *faire*, assumés par deux actants-sujets (destinateur et destinataire ou sujet-opérateur), liés entre eux par un contrat, fondé sur un objet-valeur qui constitue la base même du programme narratif<sup>82</sup>. Dans notre récit, dans son vouloir-faire, Yahvé (destinateur ou sujet principal) veut rendre la justice (objet-valeur). Ainsi, dans le premier faire (faire-être), Yahvé déclenche l'action en envoyant Nathan (destinataire ou sujet-opérateur) à David (contre-sujet). Dans le deuxième faire, Nathan se sent dans l'obligation de faire ce que Yahvé lui a demandé (devoir-faire) et il va trouver David. Il s'établit une relation entre le faire persuasif de Yahvé et le faire interprétatif de Nathan<sup>83</sup>. A ce stade, on peut dire que Yahvé (le destinataire manipulateur) contraint Nathan (destinataire manipulé) à accepter le contrat proposé. La suite du récit ne sera que la succession de transformations programmées par le destinataire-manipulateur et exécutées par le destinataire-manipulé.

---

<sup>79</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 57-58.

<sup>80</sup> Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes : Introduction, théories-pratiques*, 4<sup>a</sup> ed. (Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1984), 34.

<sup>81</sup> Greimas et Courtès, "Manipulação", 269-270.

<sup>82</sup> Joseph Courtès, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, (Paris : Hachette, 1991), 114.

N.B : Le numéro de page mentionné est le numéro pris dans l'indicateur de pages sur le document pdf, car le livre en format digital que nous utilisons n'a pas des numéros des pages mentionnés. file:///C:/Users/toust/Downloads/(Linguistique)%20Bernard%20Qu%C3%A9mada,%20Fran%C3%A7ois%20Rastier,%20Joseph%20Court%C3%A9s%20-%20Analyse%20s%C3%A9miotique%20du%20discours-Hachette%20(1991).pdf

<sup>83</sup> Greimas et Courtès, "Factitividade", 177.

## **b. Compétence (vv. 1c-6) : Modalité de l'actualité**

La compétence est la capacité qu'a le sujet-opérateur d'exécuter le projet conçu dans la phase de la manipulation<sup>84</sup>. Dans notre récit, Nathan (sujet-opérateur) ne peut se limiter au vouloir-faire, il doit acquérir certaines capacités (objets modaux) pour pouvoir accomplir sa mission. C'est son savoir-faire et son pouvoir-faire qui rendront possible son projet initialement élaboré. A la suite, Nathan démontre son pouvoir-faire en allant trouver David et par sa parabole, il démontre son savoir-faire. Puisque son astuce pédagogique vise à déboulonner le mensonge de David et l'amener à la prise de conscience. Le progrès narratif consiste à constater que Nathan est passé du mandat reçu (virtualité) à la mise en application de ce mandat (actualité)<sup>85</sup>. Mais cette actualisation demeure encore lente jusqu'ici, puisque David continue à ignorer le vrai sens de la parabole de Nathan, malgré sa réaction.

## **c. Performance (vv. 7-14) : Modalité de la réalité (faire)**

A ce stade, nous attendons que Nathan accomplisse son mandat du prophète en dénonçant le mal commis par David et en faisant la justice à Urie. Le faire (l'action) dans la performance vise à transformer les états (être), c'est-à-dire le faire-être, c'est le moment de la case vide. Doté de toutes les capacités, Nathan passe à la liquidation du manque (11,27b), cause principale de la mise en œuvre de ce programme narratif général du récit. Par l'accusation et la sentence rendue, Nathan renverse la situation de la privation initiale de l'objet-valeur, provoquée par le péché de David. Il passe donc d'un état de privation (rupture de relation avec Dieu et meurtre d'Urie) à la possession (justice qui restaure la relation et défend la victime). En d'autres mots, par Nathan, Dieu rétablit la justice, car il y a eu rétablissement de la relation par la confession de David et le pardon de Dieu (v. 13) et la justice rendue à Urie à travers la sentence finale (v.14b).

## **d. Sanction (v. 15a)**

La sanction n'est que l'évaluation finale de la réalisation vraie ou non du programme narratif. Elle vise à interpréter « les états transformés par le sujet-opérateur, et qui sont les sujets du faire interprétatif »<sup>86</sup>. La sanction est cognitive, lorsqu'elle est un jugement épistémique

---

<sup>84</sup> Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, 35.

<sup>85</sup> Groupe d'Entrevernes, 36.

<sup>86</sup> Groupe d'Entrevernes, 50.

porté sur l'être du sujet ; elle est pragmatique, lorsqu'elle est portée par le destinataire-judicataire sur la conformité des comportements du sujet<sup>87</sup>. Dans notre texte, la sanction cognitive est positive puisque Nathan est allé trouver David, conforme au mandat dévolu et il a liquidé le manque initial. Dieu indigné de 2 S 11,27b peut se sentir consolé par cette action de Nathan. En fait, Dieu lui-même entre en scène en 2 S 12,15b pour frapper le fils de David, conforme l'avait annoncé le sujet-opérateur (v. 14). Quant à la sanction pragmatique, elle est aussi positive, puisque David reconnaît sa faute (v. 13a), Dieu lui pardonne (v. 13b) et Nathan prononce la punition (v. 14). Le destinataire-judicataire (Yahvé) a sanctionné positivement la performance de Nathan, dans la mesure où tout ce que le prophète avait annoncé à David commençait à se réaliser : la mort de l'enfant (vv. 15-23) et les désordres dans la maison de David (2 S 13-19).

### 1.2.3 Tension narrative

Par sa théorie de tension narrative, Raphael Baroni considère que chaque récit porte en soi une tension, comparable à un « nœud coulant, toujours plus serré à mesure que nous progressons dans l'histoire, qui nous attache à lui, qui creuse la temporalité par l'attente d'un dénouement incertain, par la crainte ou l'espoir qui en découle »<sup>88</sup>. Cette analogie souligne, le caractère dynamique de la tension narrative, fondé sur deux éléments essentiels de l'intrigue (*nœud* et *dénouement*), qui marquent la succession dans le récit. L'auteur souligne aussi l'aspect structurel de la tension narrative, dans la mesure où « c'est la tension nouée puis dénouée qui définit les charnières essentielles de l'intrigue et qui délimite son unité telle qu'elle est effectivement ressentie par un interprète »<sup>89</sup>. En plus, la tension a une fonction passionnelle, car il rapproche le récit au lecteur en exerçant une pression sur lui, à travers la réticence du texte, visant à faire naître chez le lecteur un sentiment d'impatience qui le porte à vouloir participer cognitivement dans le récit<sup>90</sup>. En ce sens, le récit interagit avec le lecteur en établissant une relation entre « les nœuds existentiels que [le lecteur] vit et les nœuds textuels générateurs de la tensions narrative »<sup>91</sup>. Sur ce, nous allons relever certains nœuds de notre récit.

1° Nœud (v.1a-1b) : la modalité de la tension narrative utilisée ici, c'est le suspense et curiosité. Le suspense commence en 2 S 11,27b quand Yahvé s'est montré indigné par le comportement de David. Déjà averti par cette prémisse de 2 S 11,27b, le lecteur est porté à imaginer ce qui pourrait être l'action successive de Yahvé. Il fait un pronostic des prochains événements du

---

<sup>87</sup> Greimas et Courtès, "Sanção", 389-390.

<sup>88</sup> Raphaël Baroni, *la tension narrative : Suspense, curiosité et surprise* (Paris : Seuil, 2007), 17.

<sup>89</sup> Baroni, 19.

<sup>90</sup> Baroni, 99.

<sup>91</sup> Marguérat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, 72.

récit. Son suspense s'accroît dans le v. 1a et provoque aussi la curiosité du lecteur, puisqu'il veut savoir, avant tout, ce que Dieu avait dit à Nathan en l'envoyant chez David et ensuite ce que Nathan va dire à David en arrivant chez lui (v. 1b). Le lecteur impatient se trouve dans l'incertitude, malgré son pronostic et son diagnostic de la situation narrative qu'il a accompagné depuis le ch. 11. Au même moment, un des personnages du récit (David) vit aussi dans le suspense et curiosité à cause de la présence du prophète dans sa maison.

2° Nœud (vv. 1c-4) : la parabole de Nathan maintient le suspense et la curiosité chez le lecteur et aussi chez le personnage du récit (David). Puisque, dans leurs prévisions, le lecteur et David s'attendaient à la communication directe du message de Dieu sans aucun détour. Le lecteur vit dans une incertitude, vu que le jugement émis par Dieu (2 S 11,27b) était clair et l'envoi du prophète était d'aller simplement signifier à David l'indignation de Dieu. Par la parabole de Nathan, le narrateur bouleverse le pronostic formulé par le lecteur au premier nœud et lui crée un suspense paradoxal. En ce sens, la tension augmente et aussi l'impatience, puisque le lecteur veut savoir ce qui empêche Nathan de livrer directement le message à David. En revanche, David se pose la question sur la raison d'être de cette parabole. L'interprète anxieux (David et lecteur) constate un retard quant à l'accomplissement de ses anticipations des événements et une ambiguïté dans la procédure du prophète. Cette stratégie crée encore une distance entre le lecteur/auditeur et le récit.

3° Nœud (vv. 5-6) : ici la tension narrative monte encore plus, puisque David et le lecteur manifestent une antipathie contre l'homme riche. Cette antipathie est exprimée par la colère de David (v.5). Le lecteur rejoint David dans sa colère contre le riche mais sa colère est redoublée à cause du même comportement constaté chez David dans le passé (cf. ch. 11). A ce point, on constate aussi une *curiosité exhibée*, puisqu'il y a encore un « décalage épistémique entre le protagoniste et l'interprète »<sup>92</sup>, dans la mesure où le narrateur a la connaissance pleine du récit mais ne la communique pas au lecteur/récepteur. Toutefois, si l'attente de l'interprète David est la révélation de l'identité de l'homme riche pour le punir (v. 5b), l'attente du lecteur est double : le message de Yahvé à David et la révélation de l'identité de l'homme riche. A ce sujet, Fokkelman considère que depuis 2 S 11,27b, l'auteur du récit se positionne comme un narrateur omniscient qui révèle le sentiment intérieur de Dieu. Quand Nathan arrive et raconte son histoire, le narrateur se positionne au même niveau que Dieu et le prophète, par rapport à l'interlocuteur et au lecteur, qui se trouvent successivement au niveau plus bas (David) et au

---

<sup>92</sup> Baroni, *la tension narrative*, 264.

niveau intermédiaire (le lecteur). Le narrateur sait bien ce que sera la suite des événements que David et le lecteur ignorent encore<sup>93</sup>.

4° Nœud (v. 7a) : le dévoilement du nom du criminel a produit l'effet de la surprise pour les deux interprètes (David et lecteur). C'est le moment fort de l'intrigue. C'est ici même que l'intrigue devient plus complexe et les péripéties vont se multiplier dans les prochains versets. Cette surprise invalide tout jugement porté sur l'homme riche de la parabole et, de ce fait, elle contredit les prédictions de deux interprètes<sup>94</sup>. Dans le texte, le lecteur éprouve un sentiment d'admiration pour Nathan après avoir tout compris du sens de la stratégie mise en place par le prophète pour accuser David et aussi un sentiment de satisfaction. Toutefois, le lecteur reste dans le suspense et la curiosité quant à l'étape suivante de la mission du prophète. Du côté de David, c'est un sentiment de tristesse et de peur puisqu'il s'est rendu compte que son secret du ch. 11 vient d'être découvert et qu'il espère à une possible action prochaine de Yahvé contre lui.

5° Nœud (vv. 7b-12) : la surprise continue mais elle est textuelle dans le sens qu'elle « permet de prendre conscience tardivement d'une lacune discrète du texte »<sup>95</sup>. Les deux interprètes se rendent compte de leur insuffisance quant à l'interprétation de la parabole de Nathan. C'est par l'explication de Nathan que les deux prennent conscience de leur lacune. Les condamnations prononcées par Nathan (vv. 10-11) provoquent la tristesse chez David et le fonce dans l'incertitude totale du futur. Chez le lecteur, un sentiment de joie, puisque le prophète est revenu sur un élément narratif déjà connu par lui depuis le ch. 11. Il s'agit donc du *rappel*, considéré comme une fonction thymique supplémentaire<sup>96</sup>. De ce fait, le lecteur est motivé à réactualiser le récit et attendre le dénouement total. Cette incertitude provoque encore une tension narrative chez les deux interprètes, qui, en suspense, s'interrogent sur le moment et la circonstance de la réalisation des oracles du prophète.

6° Nœud (13-15a) : l'aveu de David (v. 13a), expression de la tristesse et la peur, est apaisé par le pardon de Yahvé (v. 13b). Pour le lecteur, la repentance de David lui a provoqué le sentiment de compassion, tout en pronostiquant un possible pardon de la part de Yahvé. Le pardon de Yahvé (v. 13b) apaise aussi la tension du lecteur et il se sent satisfait de sa prévision. Mais la

---

<sup>93</sup> Jan P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, trad. Roberto Mela (Bologna : EDB, 2002), 139.

<sup>94</sup> Baroni, *la tension narrative*, 299-300. Il s'agit de la reconnaissance : c'est le fait que le lecteur rencontre une surprise qui contredit ses prévisions (état dysphorique) et il tombe dans l'étonnement, qui l'incite à revoir ses pronostics pour se remettre à l'actualisation du récit.

<sup>95</sup> Baroni, 305.

<sup>96</sup> Baroni, 291.

tension monte de nouveau au v. 14 avec l'annonce de la mort du fils de David. C'est une nouvelle surprise après un message de pardon de la part de Dieu. Cela enfonce dans la tristesse les deux interprètes et provoque un *suspense par contradiction*<sup>97</sup> chez lecteur. Car ce dernier, compatissant envers David, résiste à la nouvelle condamnation contre lui, étant donné que David avait déjà reconnu son péché et Dieu le lui avait déjà pardonné (v. 13b). C'est la solution alternative improbable pronostiquée par le lecteur qui entre en contradiction avec la solution inchangeable, déjà prévue par le récit.

Loin de nous l'idée d'identifier tous les foyers de tension dans le récit, mais notons qu'il y a encore persistance de la tension dans cette intrigue, à cause du manque d'indication chronologique de l'accomplissement des punitions annoncées par Nathan, puisque, comme observe Raphaël Baroni, « la tension ne repose plus sur l'événement lui-même ou sur ses conséquences (...) mais sur l'exposition retardée du résultat »<sup>98</sup>.

#### **1.2.4 Intrigue épisodique/intrigue unifiante et Intrigue de résolution/révélation**

2 Sam 12,1-15a est une intrigue épisodique quant au thème abordé (la réprimande du péché de David) et aux principaux personnages du récit (Nathan et David). Cependant, cette intrigue épisodique fait partie du macro-récit, qui constitue l'intrigue unifiante (2 S 12,1-25), encadrée par 2 S 11,1-27 (histoire de David, Bethsabée et Urie) et 2 S 12,26-31 (conquête de Rabba). La grande unité narrative 12,1-25 combine deux intrigues : Reproche de Nathan à David (12,1-15a) et mort de l'enfant de Bethsabée et la naissance de Salomon (12,15b-25). Cette intrigue unifiante conduit le lecteur à la connaissance de ce qu'il ignorait avant sur la vraie face de David (fragilité du roi), elle souligne des valeurs basées sur les comportements et actions des principaux personnages du récit (l'obéissance, la sagesse de Nathan, humilité de David à reconnaître sa faute et le pardon de Dieu) et aussi des péripéties caractéristiques du récit (de la parabole pour accuser David à la naissance de Salomon, en passant par la punition contre David).

Quant au type d'intrigue, il s'agit d'une combinaison de révélation et de résolution. Elle est une intrigue de révélation de la part du récepteur David (vv. 1-7a), lequel était dans l'ignorance en dissimulant son péché. La révélation de la vraie identité du riche de la parabole fait passer David de l'ignorance à la connaissance et il le reconnaît par sa confession (v. 13a). De même, le lecteur impatient a aussi compris la parabole de Nathan dont il ignorait le sens au

---

<sup>97</sup> Baroni, *la tension narrative*, 286. Le *suspense par contradiction* est lorsqu'on peut « s'émouvoir du destin inéluctable d'un héros tragique et désirer une issue heureuse tout en sachant que celle-ci n'a aucune chance de se réaliser ».

<sup>98</sup> Baroni, 120.

début. C'est aussi une intrigue de résolution, lorsqu'elle est perçue, d'une part, sous l'angle de l'accomplissement de la mission prophétique : Nathan s'est acquitté de sa tâche en communiquant le message divin à David (v.1b et 15a). D'autre part, elle est perçue sous l'angle de la justice réparatrice et réconciliation. Car avec la confession, le pardon et réparation (v. 7b-14), la situation change : le puissant manipulateur David est manipulé et rendu faible par Yahvé, par son prophète. Mais cette action résolue de Yahvé ouvre l'intelligence (*Anagnorisis*) du lecteur, de telle sorte que ce dernier reconnaisse la présence souveraine et active de Yahvé contre toute action destructrice de la vie et des relations humaines.

### 1.3 Les personnages

En principe, les personnages du récit ne sont pas réels, mais ils sont construits par le narrateur pour les mettre au service de l'intrigue et ils sont classés en fonction de leurs actions, non pas par leur évolution psychologique<sup>99</sup>.

#### 1.3.1 Classement des personnages dans le récit

Nous allons classer des personnages selon l'intensité de la présence et des traits caractéristiques. Au niveau de l'intensité de la présence<sup>100</sup>, nous avons deux personnages dynamiques, ronds et aussi protagonistes : Nathan et David. Ils sont dynamiques par rapport à leur évolution tout au long de notre récit. Ils sont des personnages ronds (round) par la complexité profonde de leur personnalité, marquée souvent par des contrastes<sup>101</sup>.

En effet, Nathan, comme personnage rond exerce une grande influence à la cours royale, participe dans des contrastes de David et de sa famille. En 2 S 7,3, Nathan appuie David dans son projet, mais il se trouve immédiatement devant l'opposition directe de Yahvé, qui le renvoie chez David dire le contraire (2 S 7,4-17). Il sera envoyé en 2 S 12,1-14 pour réprimander le mauvais comportement de David. Il sera envoyé de nouveau à la maison de David pour donner le nom au nouveau-né (2 S 12,25). Les actions et réactions de Nathan dans cette péricope font de lui le protagoniste de la confrontation entre Yahvé et David.

De son côté, David est aussi protagoniste et personnage rond (round) par la complexité de sa personnalité, marquée par des conflits intérieurs. Sa réaction contre la parabole de Nathan (vv. 5-6) et sa confession manifestent son trouble intérieur, comme nous l'avons souligné ci-haut. Il y a aussi des traits contradictoires dans la vie de David, le roi selon le cœur de Dieu de

---

<sup>99</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 131.

<sup>100</sup> Ska, 133-134.

<sup>101</sup> Ibid.

1 S 16,12 (héros) tombe dans le péché (anti-héros) en 2 S 11 et condamné par Yahvé au ch. 12 (chute du héros).

L'importance de ces deux personnages protagonistes est marquée par l'intensité de leur présence à travers des actions et réactions qu'ils mènent tout au long du récit<sup>102</sup>. Cette intensité est au niveau quantitatif et aussi qualitatif. Quantitativement, Nathan reste le premier protagoniste, car ses interventions sont nombreuses par rapport à celles de David (deux fois seulement aux vv. 5-6 et 13a). Qualitativement, le narrateur fait comprendre au lecteur la pertinence du rôle incontournable de Nathan dans le dénouement de la crise en usant de son intelligence pour déboulonner David. De même, David a joué son rôle du roi-juge (v. 5-6) et aussi d'un pécheur (v. 13a). Cependant, il y a plusieurs figures mentionnées dans le récit à titre méthodologique (*Mašal* : l'homme riche, l'homme pauvre, le voyageur) et aussi rétrospectif (Saül et sa maison, Urie, Femme d'Urie). Tous ces noms sont à peine mentionnés comme des agents ou utilité, car ils sont statiques et ne servent que de toile de fond dans le récit et sont au service de l'action de Nathan<sup>103</sup>.

Quant aux traits caractéristiques des personnages, notre récit ne livre pas des informations sur des personnages, soit puisqu'ils sont déjà dans les récits précédents, soit le narrateur le juge moins utile. Toutefois, un trait important qui ouvre notre récit, c'est l'envoi de Nathan par Yahvé. La mention de ce nom Yahvé peut constituer un trait d'une profonde consistance narrative. Car Yahvé est un personnage plat, mentionné au v. 1a à l'envoi de Nathan et il disparaît. Cette mise en écart apparente de Yahvé ne réduit pas son action, étant donné que c'est lui qui envoie. Donc toutes les actions de Nathan ne font que transparaître l'action de Dieu, déclenchée à partir du mandat de Nathan. D'ailleurs, nous avons l'impression que Nathan cède la place à Yahvé, car après les formules du messenger, c'est Dieu qui parle en première personne (vv. 7b-12). Ces interventions sont faites dans le moment chaud du récit : l'action transformatrice de l'intrigue.

### 1.3.2 Schéma actantiel

Le schéma Actantiel sert à représenter les différentes actions contenues dans le récit, à travers des personnages (*actants*)<sup>104</sup>. Il y a 6 actants qui opèrent dans une intrigue et sont divisés

---

<sup>102</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 135.

<sup>103</sup> Ska, 136. Jean-Louis Ska utilise "utilités" pour se référer à "agents" (le terme utilisé dans le vocabulaire de A. Berlin). Les deux termes renvoient aux simples instruments dont se sert l'auteur ou le narrateur pour élaborer son intrigue. Par exemple, la figure de Majordome dans l'histoire de Joseph (Gn 43.44), des serviteurs du roi en Jg 3,24-25, Bethsabée dans 2 S 11.

<sup>104</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 143.

en trois axes<sup>105</sup> : Sujet/héros et objet (axe du vouloir), adjuvant et opposant (axe du pouvoir), destinataire et destinataire (axe du savoir et de la communication). En appliquant ce schéma dans notre récit, nous avons ce qui suit :

- Destinateur : Par sa parole, Yahvé demande à Nathan d'aller à la recherche de la justice (objet), à travers la confrontation avec David. Par le verbe *šālah* au début de l'intrigue (v.1a), le narrateur indique clairement que c'est Dieu qui est à la commande de tout ce qui viendra après.
- Sujet : c'est Nathan qui a le mandat de mener cette mission. Il démontre qu'il a la pleine maîtrise de la situation. Son astuce a fonctionné jusqu'à rendre le roi conscient de son péché et à s'en repentir.
- Objet : Nathan est en quête de la justice, entendue comme rétablissement de la vérité sur le péché de David en vue de restaurer l'amitié de Dieu avec David et rendre la justice à la victime Urie. A la fin, la relation de Yahvé et David sera rétablie, à travers la confession de David et le pardon de Dieu (v. 13). Et la mort de l'enfant promise au v. 14 pourrait signifier le rétablissement de la justice en faveur de la victime.
- Destinataire : David reste le bénéficiaire principal de cette action de Dieu. 2 S 11,27b et 2 S 12,1a motivent la position de David, comme destinataire de cette action de Nathan. Le démasquement de son hypocrisie (v. 7a) est une guérison pour David. Car il est libéré de la fausseté et de son combat intérieur. Sa confession (v. 13a) est suivie de la grâce du pardon de Yahvé (v. 13a : rétablissement de la relation). En fait, l'amitié de Dieu est vitale pour David et la perdre est fatal pour la survie de David et de son royaume. C'est pourquoi l'action du sujet porte à purifier cette amitié rompue par l'hypocrisie du partenaire.
- Adjuvant/opposant : ces deux actants ne sont pas clairement identifiés dans notre récit. Néanmoins, il y a lieu de voir les choses dans deux directions. D'une part, Yahvé qui est le destinataire peut aussi jouer le rôle d'adjuvant ou opposant<sup>106</sup>. Dans notre récit, Dieu est un adjuvant, dans la mesure où il met tout en disposition pour permettre la réussite de son plan : le choix et l'envoi du sujet (v. 1a), les interventions personnelles de Yahvé, indiquées par une série de verbes en première personne (vv. 7b-12), les analepses et les menaces de sanctions comme arguments efficaces pour accuser David. D'autre part, l'adjuvant et l'opposant peuvent être

---

<sup>105</sup> Algirdas Julien Greimas, *Semântica estrutural: Pesquisa de método*, trad. Haquira Osakabe et Izidro Blikstein (São Paulo: Editora Cultrix, sd), 230-236.

<sup>106</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 145.

aussi des projections imaginaires de la volonté d’agir ou des doutes du sujet lui-même dans son plan d’action<sup>107</sup>. En ce sens, animé par la volonté de porter à bon port sa mission, Nathan (sujet-héros) met en jeu ses qualités personnelles, sa force, son courage et son intelligence pour influencer positivement l’objet-valeur en quête : la repentance de David et la justice en faveur d’Urie.

En résumé, Yahvé (destinateur) confie la mission à Nathan (sujet) pour rétablir la justice (objet-valeur) auprès et en faveur de David (Destinataire). Armé du fort appui de Yahvé et de ses capacités personnelles (adjuvant), Nathan va accomplir sa mission avec succès.

### 1.3.3 L’autonomie des personnages

Quant à l’autonomie, les personnages ne sont pas autonomes dans notre récit, par le fait que le narrateur construit ses personnages autour d’une figure centrale qu’est Yahvé. En effet, Nathan agit au nom de Dieu. Cela se justifie par son mandat (v. 1a) et les deux formules du messager (vv. 7a et 11a). De son côté, David agit aussi au nom de ce même Yahvé : dans sa sentence contre l’homme riche, il évoque le nom de Yahvé (v. 5b) et également il reconnaît, dans sa confession, d’avoir péché contre Yahvé (v. 13a). Les faits et les gestes de ces deux personnages font référence à Dieu et à sa parole (vv. 7b-14). L’entrée et sortie de Nathan précédées par le mandat de Dieu indiquent bien la fonction secondaire mais importante du prophète. Le lecteur est bien conscient que le prophète n’est que le bras exécutif de Dieu et tout a été bien pensé dès auparavant par lui. Mais cette omniprésence de Dieu dans le récit ne réduit pas la liberté du lecteur de se positionner par rapport aux personnages du récit et de porter son jugement personnel face à la provocation suscitée par la narration.

### 1.3.4 La caractérisation des personnages (Telling et Showing)

La caractérisation des personnages se fait de deux manières : le narrateur peut présenter son récit soit en racontant les actions des personnages par ses propres paroles (*Telling : mode narratif*), soit en montrant les personnages à agir seuls sous forme d’un film (*Showing : mode scénique*)<sup>108</sup>. Cette deuxième mode se fonde sur des discours directs et rapportés<sup>109</sup>. Dans notre péricope, le narrateur discret montre plus ses personnages en action (*Showing*) qu’il ne raconte ce qu’ils font (*Telling*) pour laisser au lecteur l’espace de cueillir l’essentiel de la confrontation entre Nathan et David. Nous constatons que le narrateur utilise des discours rapportés : « Yahvé

---

<sup>107</sup> Greimas, *Semântica Estrutural*, 235.

<sup>108</sup> Wénin, “De l’analyse narrative”, 375.

<sup>109</sup> Ska, Sonnet et Wénin, “Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento”, 29-31.

envoya Nathan à David » (v. 1a), « Il entra chez lui » (v. 1b). Il introduit des discours directs qu'il est entrain de gérer par des *wayyō'mer* (vv. 1c, 5b, 7ab et 11a). Ces introductions ouvrent les dialogues entre les personnages et les mettent en action. Ainsi le lecteur peut « apprécier ce dont le récit le rend témoin, de comprendre, de qualifier les personnages, d'apprécier leurs actes, de deviner leurs sentiments »<sup>110</sup>. Cependant, malgré le caractère scénique de notre récit, il y a quelques passages de mode narrative (*Telling*) : toute la parabole de Nathan (vv. 1c-4) est du style narratif, bien qu'elle constitue un discours direct rapporté par la description que fait Nathan de ses personnages. En outre, le narrateur parle directement au lecteur en décrivant l'état psychologique de David au v. 5a (David en colère) et aussi il signale le retour de Nathan chez lui après avoir accompli sa mission (v. 15a). Cette mise en récit reflète à fond la vision du narrateur (point de vue) et crée une distance entre le narrateur et l'histoire en vue de la « régulation de l'information narrative »<sup>111</sup> fournie au lecteur. De ce fait, le lecteur s'identifie aussi aux personnages du récit, car chacun d'eux lui donne la possibilité d'accéder au monde du récit. Mais, dans sa démarche d'identification, le lecteur est toujours guidé par le narrateur manipulateur, qui a la vision générale du récit. Concrètement, le lecteur peut s'identifier à Nathan qui incarne les valeurs de loyauté et de justice. Il peut aussi s'identifier à David, qui incarne la valeur d'humilité et de soumission à la volonté de Dieu. Toutes ces possibles identifications du lecteur sont programmées dans le monde du texte par le narrateur, de façon descriptive (*Telling*) ou scénique (*Showing*).

#### 1.4 Focalisation ou point de vue

La focalisation porte sur la restriction du champ du récit<sup>112</sup>. Il s'agit de connaître la position choisie par le narrateur pour placer sa caméra en décrivant les faits du récit et ce que cette caméra veut nous montrer<sup>113</sup>. On distingue trois types de focalisation : dans la focalisation zéro (récit non-focalisé), le narrateur est omniscient, c'est-à-dire, il peut dire plus de ce que sait le personnage, voire révéler les pensées intimes des personnages. Dans la focalisation interne, le narrateur est égal au personnage et donne son point de vue (vision avec), parce que sa connaissance est égale à celle du personnage focalisateur. En fin, avec la focalisation externe, le narrateur est inférieur au personnage, discret et énigmatique. Ce qui fait qu'il dise moins de ce qu'il en sait le personnage focalisateur (vision du dehors). Toutefois, le narrateur peut se servir de ces trois focalisations de manière combinée dans un même texte<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Wénin, «De l'analyse narrative», 376.

<sup>111</sup> Gérard Genette, *Figure III*, (Paris : Editions du Seuil, 1972), 184.

<sup>112</sup> Genette, *Figures III*, 203.

<sup>113</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 107.

<sup>114</sup> Cf. Genette, *Figures III*, 206-211 et son application dans les récits bibliques dans Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 110-125.

En effet, l'ouverture du récit par l'envoi de Nathan à David (v. 1a) est précédée par l'expression du sentiment intime de Dieu (2 S 11,27b), révélé par le narrateur omniscient (*focalisation zéro*). Cette indication revêt d'une grande importance pour la suite du récit, car il place Yahvé à l'origine de toute moralité. Son jugement est plus efficace et convaincant que celui du narrateur. Ce qui fait que le lecteur peut aussi juger le roi David au nom de la loi absolue à laquelle le roi est aussi soumis<sup>115</sup>. Au v. 1a, le narrateur livre l'information brève au lecteur sur le mouvement de Nathan vers la maison de David (*focalisation externe*), et au même moment il conçoit ce mouvement de Nathan comme un mandat de Dieu (*focalisation zéro*). Cette introduction du récit en une seule phrase (v.1a), anticipée par 2 S 11,27b, est suffisante pour que le narrateur prépare son lecteur à la confrontation qui va se dérouler tout au long du récit. A partir du v. 1bc, le narrateur fixe sa caméra sur Nathan en route vers la maison de David (*focalisation externe*) et sur David qui voit entrer Nathan dans sa maison. Aux vv. 1d-4, il introduit un nouveau personnage (David) dans la scène et après, il fixe sa caméra sur le discours de Nathan. Il le fait parler pendant que David l'écoute (*focalisation externe*). Le narrateur reste toutefois hors du récit bien que Nathan se présente ici comme un narrateur intradiégétique<sup>116</sup>. Le narrateur rend trop discrète l'intervention de Nathan pour David et aussi pour le lecteur, car les deux peinent à comprendre ou infiltrer les pensées de Nathan en racontant cette parabole. La parabole de Nathan devient comme une devinette ou un mystère à dévoiler<sup>117</sup>. C'est à ce stade que nous pouvons situer les trois niveaux de connaissance de Jan P. Fokkelman : dans le niveau supérieur, il y a Dieu, le prophète et le narrateur qui savent que David ne va pas échapper de ce piège de la parabole. David occupe le niveau inférieur puisqu'il est totalement ignorant du piège qui se cache derrière la parabole. Le niveau intermédiaire est occupé par le lecteur qui reste tout aussi ignorant que David, malgré qu'il ait été averti par le narrateur au début de la narration (2 S 11,27b ; 12,1a). Il a la certitude que Dieu ne laissera impuni le péché de David, mais au même moment il ignore la manière dont Nathan le fera. En ce sens, il s'identifie à David au niveau B à suivre la parabole de Nathan sans arrière-pensée<sup>118</sup>.

Aux vv. 5-6, le narrateur omniscient tourne sa caméra vers David, tout en révélant le sentiment de colère éprouvé par lui (*focalisation zéro*) avant de lui donner la parole pour s'adresser à Nathan (*focalisation externe*). Le lecteur transfère toute son attention à la réaction de David, avec qui il partage le sentiment et la position dure contre l'homme riche de la parabole. Les vv. 7a-14 sont des *focalisations externes*. Le narrateur se trouve au même niveau de la connaissance que son lecteur, à partir du v. 7a : « cet homme, c'est toi ». David prend conscience d'être tombé dans le piège de Nathan et le lecteur a compris la manière dont Nathan

<sup>115</sup> Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 19.

<sup>116</sup> Ska, Sonnet et Wénin, "Análisis narrativo de relatos", 20.

<sup>117</sup> Genette, *Figures III*, 207.

<sup>118</sup> Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico*, 139.

a procédé pour condamner David. Les deux rejoignent donc le niveau de la connaissance de Dieu, Nathan et le narrateur. Aux vv. 7b-8, le lecteur observe deux changements importants : d'une part, le narrateur remet en scène le personnage actif du premier tableau. Ce qui donne au lecteur ou spectateur l'impression de voir trois personnages en scène (Dieu, David et Nathan). Sa vision des choses devient large, car le lecteur a l'impression que Nathan et lui sont les deux témoins du litige qui oppose Dieu à David. D'autre part, l'intervention de Yahvé est toute personnelle, indiquée par les répétitions du pronom personnelle *'ānōkī*. Dans le cas d'espèce, ce pronom renvoie à la voix narrative, témoin de l'histoire dont elle est partie prenante<sup>119</sup>. Aux vv. 9-10, le discours continue à être direct. Le lecteur observe que la tension monte encore et il se souvient des crimes de David du ch. 11, comme si la vérité venait de rattraper le mensonge de David. Aux vv. 11-12, le narrateur permet au lecteur de comprendre que le péché de David ne pouvait rester impuni tout en lui donnant l'impression que Dieu a agi selon ses attentes. Ensuite, le narrateur fait réapparaître David avec un profil trop bas (v. 13a) juste pour lui permettre de faire son aveu. En ce sens, il permet au lecteur de comprendre le passage d'un David puissant (2 S 11,1ss ; 12,5-6) à un David affaibli (2 S 12,13a), pour ainsi dire que David n'est pas le tout puissant acteur de la scène, il y a un autre acteur plus puissant que lui. Aux vv. 13b-14, le pardon de Dieu à David et le dernier verdict suscitent l'interrogation chez le lecteur sur le sens de la mort de l'enfant innocent au lieu de David, le pécheur. Enfin, au v. 15a, le narrateur focalise tout sur la sortie de Nathan de la maison de David. Il donne au lecteur l'impression d'être un peu soulagé par l'accomplissement de la mission de Nathan mais il reste encore dans l'incertitude du futur de David condamné.

Donc la perspective de notre récit est fondée sur la justice comme rétablissement de la vérité en vue de restaurer l'amitié avec David et défendre le droit de la victime Urie.

## 1.5 Le cadre spatio-temporel

La notion de l'espace dans le récit biblique est liée à deux facteurs : le mouvement des personnages et la référence claire aux lieux<sup>120</sup>. En réalité, notre récit donne un des indicateurs spatiaux qu'est le mouvement de Nathan : *wayyābō' 'ēlāw* (v. 1b) ... *wayyēlek nātān* (v. 15a). Ces mouvements de Nathan indiquent indirectement l'existence de l'espace. D'ailleurs, les deux principaux verbes indicateurs des mouvements de Nathan (*bw'* et *hālak*) sont reliés à leurs compléments d'objet et circonstanciel par la préposition de direction *'el* (à ou vers), vers David (v. 1a) et à sa maison (v. 15a). De même, au v. 1b, on indique que les deux hommes étaient dans une ville (*b<sup>e</sup>'îr*) non identifiée ; au v. 5a, le voyageur (*hēlek*) arrive (*wayyābō'*) chez (*l<sup>e</sup>*)

<sup>119</sup> Ska, Sonnet et Wénin, "Análisis narrativo de relatos", 18.

<sup>120</sup> Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 185.

l'homme riche. Le narrateur lui-même informe le lecteur sur les mouvements de ses personnages. Il représente un Nathan dynamique et un David statique. La dynamicité de Nathan indique la position déterminante et signifiante<sup>121</sup> qu'il occupe dans cette intrigue. En ce sens, c'est lui qui crée l'espace à travers toutes ces indications pour situer aussi son lecteur. Généralement, les mouvements des personnages sont nombreux dans les récits bibliques : Abraham qui part de Ur de Chaldée jusqu'au Canaan, les mouvements de Jacob et ses fils, les différentes fuites de David, les mouvements des prophètes, etc. Nathan agit dans le cadre de sa mission et il ne va pas au-delà de cela. De ce fait, le cadre spatial du récit, c'est David dans sa réalité. Cela se justifie par le fait que Nathan est envoyé à David ('*el-dāwid*) et que Nathan entre chez David ('*ēlāw*). David devient le foyer spatial de l'intrigue. Puisque l'espace dans le récit n'est pas un fait géographique, mais il est un élément littéraire, ayant une signification fondamentale<sup>122</sup>. En outre, le narrateur qui raconte une histoire du passé de David, ramène l'espace du passé de David à l'espace du présent du lecteur, car, « ce qui s'est passé en ce jour-là est l'espace dans lequel se situe l'aujourd'hui de ce lecteur »<sup>123</sup>. Il résulte que le lecteur trouve sa place dans le récit, où il peut être avec Nathan qui accuse David, soit avec David qui reconnaît sa faute. Le narrateur qui bouge ses personnages, affecte de même le mouvement intérieur du lecteur.

Quant à la temporalité narrative, nous avons le *temps raconté* (temps de l'histoire) et le *temps racontant* (temps du récit)<sup>124</sup>. Le rythme du récit dépend de l'utilisation habile que le narrateur fait de ces deux temporalités. Dans notre péricope, il n'y a pas d'indicateurs concrets sur le temps raconté. C'est le temps racontant qui donne un rythme rapide et lent au récit. En effet, aux vv. 1-4, le narrateur accélère le rythme du récit sans pause : Dieu envoie Nathan, ce dernier se trouve déjà chez David et lui raconte la parabole de l'agneau. Ici le temps racontant semble être plus court que le temps raconté, à cause de la *lacune (gap)*<sup>125</sup>, provoquée par le manque d'information sur le motif de l'envoi de Nathan à David (v. 1a). Cette lacune va être colmatée au v. 9 où le péché de David est révélé. Il y a aussi un *blanc (Blank)*, puisque le narrateur ne relate pas le discours de Dieu à Nathan avant de l'envoyer chez David. Ces deux éléments permettent au narrateur d'accélérer le récit. A partir du v.5 jusqu'à la fin du récit, le temps racontant est plus long que le temps raconté et le rythme est lent, à cause des discours des personnages alternés : David dit à Nathan au v. 5b-6, Nathan lui répond aux vv. 7-12, et David reprend la parole au v. 13a et Nathan lui réplique aux vv. 13b-14. Il y a des discours

<sup>121</sup> "La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph", André Wénin, 30/04/2021, 4, [https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/wenin\\_espace.pdf](https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/wenin_espace.pdf)

<sup>122</sup> Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 194.

<sup>123</sup> "L'espace dans le récit biblique : repères théoriques", Jean-Pierre Sonnet, 30/04/2021, 5, [https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/sonnet\\_espace.pdf](https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/sonnet_espace.pdf)

<sup>124</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 23.

<sup>125</sup> Meir Stenberg, cité par Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 25.

directs, des sauts en arrière pour expliquer les faits du passé (v. 7b-8), des répétitions du péché commis par David (vv. 9, 10b et 14a). Le lecteur a comme l'impression que le temps racontant (le récit) reproduit fidèlement le temps raconté (l'histoire).

Le rythme accéléré au début du récit pourrait indiquer l'urgence de l'action de Dieu contre le mal qui ronge la vie du destinataire ; le rythme lent au milieu du récit pourrait indiquer que la prise de conscience du bénéficiaire de l'action divine est un long chemin, qui ne se limite pas au simple aveu du péché (v. 13a).

## 1.6 L'ordre temporel du récit et la fréquence narrative

L'ordre temporel du récit est défini comme ce lien qu'il faut établir entre la disposition des événements dans le récit (discours narratif) et leur succession dans l'histoire. Le narrateur peut présenter dans son récit des faits selon l'ordre chronologique ou en désordre. C'est ce qui fait qu'il y ait souvent des désordres chronologiques, appelés *anachronies narratives*, entendues comme « différentes formes de discordance entre l'ordre de l'histoire et celui du récit »<sup>126</sup>. Dans notre récit, l'ordre du récit est respecté, cependant, nous notons la présence de deux principales anachronies narratives : *l'analepse* (flashback ou toute évocation d'un événement antérieur dans un récit en cours) et la *prolepse* (évocation anticipée d'un événement ultérieur)<sup>127</sup>. Il y a *l'analepse*, puisqu'il y a évocation des bienfaits de Dieu envers David (vv. 7b-8) et les événements du ch. 11 (vv. 9, 10b et 14a). C'est dans ce sens que Meir Sternberg parle du *système de lacunes* à combler dans une œuvre littéraire, car le récit est composé de fragments à relier et à reconstituer dans le processus de lecture. C'est le lecteur qui fait ce lien en passant de simples aux complexes éléments du texte, consciemment élaborés, tout en maintenant des modifications constantes à la lumière des informations que le texte lui offre progressivement dans sa lecture<sup>128</sup>. André Wénin parlera de l'économie narrative, ayant pour but « d'inviter le lecteur à accorder toute son attention à la façon dont sont racontés les quelques faits relatés »<sup>129</sup>. Ainsi, notre péricope ne commence pas par une information explicite du péché de David mais provoque le lecteur à combler cette lacune à partir de l'indication donnée aux vv. 9, 10b et 14a. Quant à la *prolepse*, dans les vv. 10a, 11 et 14b, le narrateur-prophète prononce les oracles contre David et sa maison.

Toutes ces anachronies servent pour montrer que c'est l'ingratitude de David envers Yahvé, son donateur (*analepse*) qui sera la cause de ses souffrances et malheurs dans le futur (*prolepse*).

---

<sup>126</sup> Genette, *Figures III*, 78-79.

<sup>127</sup> Genette, 82, voir aussi Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 24-25.

<sup>128</sup> Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 186.

<sup>129</sup> André Wénin, *Le roi, le prophète et la femme : regards sur les premiers rois d'Israël*, (Montrouge Cedex : Bayard, 2015), 145-146.

En outre, elles renforcent le temps de la narration, étant donné que le narrateur, situé dans un point, raconte un récit au passé (v. 1a). Arrivé aux vv. 5-9, il donne à son histoire l'allure du présent parce que les actions des personnages semblent être directes, bien qu'elles évoquent les événements du passé. A partir du v. 10 jusqu'à la fin tout semble être projeté dans le futur, à travers des oracles de condamnations, malgré la confession et le pardon au v. 13.

Cette séquence temporelle est articulée par le *wayyiqtol* qui provoque le jeu d'inférences au fur et à mesure que le récit avance. Car il connecte les parties qui constituent ce récit et provoque une séquence consécutive. Cette stratégie guide le lecteur à pouvoir dégager l'information que le narrateur veut lui livrer. Concrètement, notre texte s'ouvre par un mandat de Dieu à Nathan par un *wayyiqtol* (*wayyišlah*), suivi par un autre *wayyiqtol* (*wayyābō'*) qui marque la marche de Nathan vers David. Le temps entre le mandat et le début de l'exécution du mandat par Nathan est trop court. On a comme l'impression que le mouvement de Nathan dans le texte est consécutif au mandat de Dieu.

Quant à la fréquence narrative, elle consiste à établir une relation de répétitions entre les événements relatés dans l'histoire et écrits dans le récit<sup>130</sup>. Dans notre récit, nous constatons que le narrateur utilise le mode *répétitif*, le péché de David, commis une fois, est répété plusieurs fois. Au seul v. 9, le meurtre d'Urie est répété deux fois par deux verbes presque synonymes *nkh* (Hiphil : frapper) et *hārag* (tuer) ; Il y a aussi répétition de *ḥereb* (épée). Le mépris de Dieu (*bzh*) et la prise de la femme d'Urie du v. 9 sont répétés au v. 10b. Une autre série de répétitions se trouve dans l'oracle sur le malheur qui surgira de la maison de David au v. 10a, et repris d'une autre forme au v. 11a avec la répétition du syntagme *mibbêtekā* (de ta maison). De même, l'expression *l'énèkā* du v. 11b, indiquant le viol public des femmes de David, est répétée au v. 12 par deux expressions synonymiques *neged kal-yiśrā'el* et *neged hašāmeš* pour exprimer le contraste entre l'agir occulte de David et l'agir au grand jour de Dieu. Cette même particule *neged* (en face de, devant) est aussi doublement mentionnée au v. 12. Nous pouvons dire que la fréquence narrative est dominée par des répétitions sur le mal commis par David, à travers des verbes *ḥāmal*, *bzh* et *n's* pour indiquer la gravité du péché de David.

## 1.7 Voix narrative

Parler de la voix narrative, c'est reconnaître l'intervention explicite ou implicite du narrateur dans son récit. Car il est la voix qui raconte l'histoire<sup>131</sup>. C'est à travers ses emprunts que le narrateur peut fournir au lecteur certaines pistes de clarification pouvant servir à la compréhension du programme de lecture, son système des valeurs et susciter certaines émotions

<sup>130</sup> Genette, *Figures III*, 145.

<sup>131</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 75.

chez lecteur du récit. Dans notre récit, le narrateur omniscient fait deux *commentaires explicites* sur le sentiment de colère de David au v. 5a pour rappeler au lecteur l'indignation de Dieu en 2 S 11,27b et lui préparer au ton que prendra bientôt le récit à partir du v. 7. Il y a aussi un commentaire sur le retour de Nathan chez lui (v. 15a). Ce sont ces deux interventions directes du narrateur qui sont en principe des gloses informatives qu'explicatives. Il recourt aussi aux *commentaires implicites*, entendus comme toutes les stratégies rhétoriques qui disent indirectement ce que le narrateur ne dit pas directement dans le récit<sup>132</sup>. D'abord, nous avons la *mise en abyme* du récit<sup>133</sup> au vv. 1c-4, qui évoque le crime commis par David au ch. 11<sup>134</sup>, repris par les accusations de Nathan au v.9. C'est une partie d'histoire enchâssée qui raconte ce qui se joue dans notre récit : de même que le comportement injuste de l'homme riche est réprouvé par David, ainsi Dieu réprouve le comportement injuste de David envers Urie. Par analogie, cette parabole de Nathan exerce une certaine influence sur le récit principal en raison de sa relation thématique avec le thème global du récit.

Un autre commentaire implicite, c'est *l'intertextualité* (une mise en résonance de son récit avec d'autres textes) au v. 6, quand la sentence de David fait écho de Ex 21,37 (le dédommagement de la propriété volée malgré l'exagération de David, qui demande plus de ce que prévoit la loi) et aussi de Prov 6,30-31. Ici le narrateur fait recourt à la grande tradition du code de l'alliance (Ex 20,22-23,19), spécialement sur la législation d'Israël, contenue dans Ex 21,22-23,9. Les vv. 7b-8 font allusion à l'onction de David comme roi (1 Sam 16,10-13), aux différents attentats de Saül contre David (1 S 18,11-12. 25-30 ; 19,11-17, etc.), à la succession au trône du roi Saül (1 S 15,28 ; 2 S 3,9-10). C'est une sorte *d'analepse explicative*, dans laquelle le narrateur rafraîchit la mémoire du lecteur sur le passé de David et le prépare à comprendre les successives actions de Yahvé contre lui, comme conséquence de son ingratitude<sup>135</sup>.

Le narrateur utilise aussi la voix *symbolique*. Le symbolisme de ce récit se trouve dans le contraste entre les deux verbes *nātan* et *lāqah* (donner et prendre). Le verbe *lāqah* est utilisé cinq fois aux vv. 4 (deux fois), 9,10 et 11. Le verbe *nātan* est utilisé trois fois au v. 8 (deux fois) et au v. 11. L'action de *donner de Dieu* (v. 8 : source de l'élévation de David) est en opposition avec l'action de *prendre de David* (vv.9-10 : cause du malheur d'Urie). Un autre aspect, c'est le verbe *'āśāh*, utilisé sept fois aux vv. 4-6, 9 et 11, dont six fois font allusion à la mauvaise action de David et une fois à l'action de Yahvé. Le faire franc et ouvert de Dieu est en contraste avec le faire hypocrite de David. Donc le contraste entre prendre et donner, faire de Dieu et

<sup>132</sup> Marguerat, Wénin et Escaffre, "En torno a los relatos bíblicos", 17.

<sup>133</sup> Mise en abyme, Frère Olivier, 30/04/2021, [http://frereolivier.fr/documents/francais/THEATRE/mise\\_en\\_abyme.pdf](http://frereolivier.fr/documents/francais/THEATRE/mise_en_abyme.pdf)

<sup>134</sup> Ska, *I nostri padri ci hanno raccontato*, 82.

<sup>135</sup> Genette, *Figures III*, 242.

celui de David, ouvre au lecteur plusieurs horizons de sens pour évaluer l'impact de l'action de David et celle de Dieu dans la vie humaine.

Sans aucune prétention d'identifier toutes les communications indirectes du narrateur, ces quelques éléments relevés servent à la participation active du lecteur à la narration par l'acte de lecture.

## 1.8 Le récit et le lecteur

La narrative biblique vise toujours à faire participer le lecteur au monde du récit. En réalité, pour Paul Ricoeur, le récit se situe entre le monde du narrateur et celui du lecteur. Donc le lecteur passe du temps préfiguré (*Mimèsis I*) au temps refiguré (*Mimèsis III*), à travers le temps configuré (*Mimèsis II*)<sup>136</sup>. Dans notre texte, la préfiguration (mimèsis I) renvoie à la précompréhension de l'action de Yahvé qui décide d'envoyer son prophète (v. 1a). L'envoi de Nathan anticipe tout développement que le narrateur fera à la suite dans son récit. Ce moment préfiguré permet au lecteur de reconstruire le récit. La configuration (Mimèsis II) de notre récit débute à partir du v. 1b où le narrateur commence à bouger ces personnages en les mettant en interaction : Nathan qui entre chez David, ne sortira de là qu'après avoir vidé le contentieux (v. 15a). Le narrateur introduit le lecteur dans le monde du récit pour comprendre le programme et des valeurs que le texte dégage dans sa réalité interne. Enfin, la refiguration (mimèsis III), c'est l'application du récit au monde du lecteur. C'est-à-dire le lecteur est porté à évaluer les propositions du récit à partir de sa réalité existentielle. En application directe à notre récit, nous pouvons dire que les deux réactions de David dans le récit (vv. 5-6 et 13a) constituent les deux moments importants de la refiguration. A sa première réaction (vv. 5-6), David se montre distant du monde du récit de Nathan, en répondant comme un roi, appelé à se prononcer à un cas concret d'injustice, sans aucune implication personnelle. Le lecteur se trouve dans ce même niveau que David. Dans sa deuxième réaction (v. 13a), David se sent impliqué dans l'affaire et élimine la distance entre son monde et celui du récit. Sa réaction est l'expression du choix qu'il a opéré devant les propositions du récit. En revanche le lecteur est dans la phase d'opérer un choix en fonction des valeurs prônées par l'intrigue. Un aspect indicateur mis en place par le narrateur qui pourrait être un élément de suspense, c'est la révélation brève de Nathan au v. 7a : *'attāh hā'îš*. Dans le monde du texte, Nathan montre du doigt à David son interlocuteur, mais aussi au lecteur, devenu l'interlocuteur du narrateur. Dans ce sens, le narrateur « implique émotionnellement celui à qui il s'adresse, le narrataire »<sup>137</sup>, en vue d'établir un dialogue avec

---

<sup>136</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1 (Paris : Seuil, 1983), 87.

<sup>137</sup> Wénin, "Le récit et le lecteur", 506.

lui. Le dialogue entre le récit et le lecteur ne pourra réussir que lorsque le lecteur décidera d'assumer l'intrigue de David comme reflet de sa propre réalité.

## 1.9 La Théologie du récit

Puisque notre péricope est un épisode qui fait partie du récit de la succession (2 S 9-20 ; 1 R 2), tous les épisodes qui composent cet ensemble narratif permettent un certain développement dans son programme narratif principal. Cela implique que chaque unité donne suite à l'histoire et crée une certaine séquence de la même histoire. Il s'agit de la loi de conséquentialité narrative<sup>138</sup>. De ce fait, dans le récit de l'ascension de David au trône, il y a déjà une préfiguration de la succession de David en 2 S 7. Ce chapitre change le fil conducteur de l'histoire de David, puisque par cette prophétie, Yahvé célèbre une alliance éternelle avec David (2 S 23,5b) et Nathan se présente comme défenseur de cette alliance. D'où ses interventions décisives dans le récit lorsque l'alliance est en danger. C'est dans ce contexte qu'entre le thème de la justice que reflète notre péricope, étant donné que le péché de David met l'alliance en péril et crée une rupture de relation. Cette rupture reflète la réalité de la relation entre l'homme et Dieu. C'est une relation toujours déséquilibrée, basée sur la fidélité impeccable de Dieu et l'infidélité continue de l'homme. Ces éléments sont indiqués par l'aveu du péché de David, expression de la fragilité relationnelle (v. 13a) et le pardon de Dieu comme force de la relation (v. 13b). En réalité, le pardon et la punition révèlent le visage d'un Dieu qui reste juste et fidèle dans sa relation avec l'homme et travaille pour le changement intérieur de l'homme. Le rétablissement de la justice est à l'avantage de Dieu et aussi de David. Il est à l'avantage de Dieu puisqu'il le maintient dans sa fidélité à l'alliance avec David et permet que sa promesse faite en 2 S 7 se réalise. De l'autre côté, David a besoin de cette réconciliation, car une relation stable avec Dieu garantit la paix et la prospérité de son royaume (*šālôm*). C'est d'ailleurs le sens même de la lecture deutéronomiste de l'histoire d'Israël, où la stabilité d'Israël dépend de sa relation loyale envers Yahvé, dans le cas contraire, Israël compromet son avenir. Le chapitre qui suivra traitera de cet aspect historique de la justice, entendue comme une histoire de relation de Dieu avec son peuple, qui a connu plusieurs crises et réconciliation, à cause de l'infidélité d'Israël.

---

<sup>138</sup> Jean-Pierre Sonnet, "Un drame au long cours. Enjeux de la lecture continue dans la Bible hébraïque", *Revue théologique de Louvain* 42, n°. 3 (2011) : 383.

## CHAPITRE II

### 2 S 12,1-15a DANS L'HISTORIOGRAPHIE DEUTÉRONOMISTE

Le caractère historique d'un texte reste fondamental dans l'exégèse biblique, car il permet de situer le texte dans son contexte. Dans ce chapitre, nous tenterons de montrer la maturation de la conscience collective d'Israël au cours des siècles, surtout après l'exil à Babylone. Israël a la conscience que toute son histoire est marquée par la présence d'un Dieu qui l'accompagne et le guide dans toutes les circonstances de sa vie. En effet, notre péricope se situe dans le contexte deutéronomiste, où Dieu guide son peuple à travers une catégorie de personnes choisies par lui-même, notamment les juges, rois et prophètes. Ces figures importantes ont toujours été les médiateurs entre Yahvé et son peuple, mais aussi le guide du peuple. Leur conduite engageait souvent toute la nation positivement ou négativement. Pour ce faire, nous allons avant tout présenter un aperçu historique sur l'HD, ensuite établir la relation entre les rois et les prophètes en Israël. Enfin interviendra l'évaluation deutéronomiste sur la royauté en général, et la figure du roi David en particulier.

#### 2.1. La composition de l'historiographie Deutéronomiste

L'HD comporte des livres qui font partie des prophètes antérieurs : Josué, Juges, 1-2 Samuel et 1-2 Rois. Ils sont ainsi appelés, puisqu'ils tracent les grandes lignes de l'histoire du peuple de Dieu de l'entrée en la terre promise jusqu'à l'exil à Babylone. Par son caractère historique, ces livres communiquent la relation de Dieu avec son peuple. C'est dans cette réalité historique, émaillée d'événements tumultueux que Dieu conduit l'histoire de l'humanité selon sa volonté. C'est ici même que nous pouvons cerner le sens de la justice, entendue comme une relation de correspondance entre bonté gratuite et infinie de Dieu en attente de la gratitude et fidélité renouvelées de l'homme. Au fait, l'HD naît du constat d'un certain lien théologique et stylistique entre le livre de Deutéronome avec les livres historiques<sup>139</sup>. Ce lien a suscité des discussions entre les exégètes et a amené certains à formuler des hypothèses encore réfutables jusqu'aujourd'hui.

En effet, parmi des précurseurs de la découverte de ce lien, nous avons Baruch Spinoza qui parle du lien entre le Deutéronome et les livres historiques, et que le Deutéronome offre une base théologique pour l'interprétation de l'histoire postérieure du peuple de Dieu. De sa part, Heinrich Ewald sépare les livres de Juges, Ruth, Samuel et Rois de l'héxateuque et considère

---

<sup>139</sup> Thomas Römer, "L'historiographie Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois)", in *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, 2<sup>a</sup> ed. (Genève: Labor et Fides, 2009), 316.

que ces livres ont été écrits entre la fin du règne de Josias et l'exil à Babylone<sup>140</sup>. Après ces précurseurs, il y a eu plusieurs auteurs qui ont abordé profondément ce thème.

### 2.1.1. Théorie de Martin Noth

Dans son œuvre intitulé *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Etudes d'histoire de tradition, 1943), Martin Noth expose la première théorie sur l'historiographie deutéronomiste. Selon lui, les livres de Deutéronome jusqu'à 2 Rois constituent une unité littéraire indépendante, provenant de la fragmentation d'une histoire d'Israël, élaborée par un seul auteur, à Samarie, près de Mispá et Bethel, après la destruction de Jérusalem. Cette œuvre est considérée comme une unité à partir du langage, des idées exposées, usage de discours dans des moments importants (Jg 1 ; 23 ; 1S 12 ; 1R 8), ses réflexions théologiques sur l'histoire (Jos 12, Jg 2,6ss ; 2R 17) et aussi sa chronologie qui part de la sortie de l'Égypte jusqu'à la construction du temple de Salomon. Cet ensemble littéraire recouvre quatre moments de l'histoire d'Israël : le discours de Moïse (Dt 1-30) comme base et ouverture de l'HD, la conquête de la terre (Josué), la vie des tribus (Juges) et la monarchie (1-2 Samuel et 1-2 Rois).

En effet, pour élaborer son histoire, le deutéronomiste (Dtr) a recouru aux traditions anciennes, comme les lois deutéronomiques (Dt 4,44-30,20), des récits étiologiques de la conquête (Jos 2-9), des héros indépendants et des juges (Jg 2-12) et des traditions sur des rois et prophètes (1-2 Samuel et 1-2 Rois). Son histoire se fonde sur les deux grands principes théologiques qui lient le peuple à Yahvé, à savoir, l'alliance et la loi, en vue de

« Expliquer la destruction de Jérusalem et la déportation de la cour royale ainsi que d'une partie de la population judéenne. [Car] ces événements apparaissent de la sorte comme une sanction de Yhwh à l'égard de l'infidélité du peuple et de ses rois, qui ont continuellement abandonné Yhwh et ses lois pour se tourner vers d'autres dieux »<sup>141</sup>.

Autrement dit, le Dtr fait une relecture de l'histoire d'Israël sous l'angle théologique, en considérant la catastrophe de l'exil comme l'expression finale de la justice de Dieu à cause de l'infidélité et de la désobéissance du peuple à l'alliance. En ce sens, Noth présente une perspective exilique sans retour, car l'exil constitue l'ultime et définitif jugement de Dieu auquel Israël doit se soumettre sans une lueur d'espoir pour l'avenir<sup>142</sup>. Donc le Dtr met tout

---

<sup>140</sup> Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 316.

<sup>141</sup> Römer, 319. Voir aussi Thomas Römer and Albert de Pury, eds., "Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues", in *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 24-141.

<sup>142</sup> José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992), 152.

son intérêt sur la relation particulière de Dieu avec Israël, une propriété de Dieu (1 S 12,22 ; 1 R 8,16. 53)<sup>143</sup>.

Sans aucune surprise, la thèse de Noth a provoqué des réactions, qui touchent essentiellement deux points, à savoir l'auteur (l'unité) et la finalité de l'œuvre Dtr. Certains ont carrément rejeté la théorie, d'autres y ont apporté des modifications importantes.

### 2.1.2. Les réactions à la thèse de Martin Noth

Les modifications légères sont apportées par Hertzberg qui pense que derrière l'HD, il y aurait toute une école, composée des judéens qui sont restés en Palestine pendant l'exil. Mais Hermann, Soggin, Ackroyd et d'autres chercheurs situent les auteurs de cette œuvre dans le Golah Babylonien.

Quant à la finalité de cette œuvre, Enno Jansen s'éloigne du pessimisme exagéré de Noth et pense que le Dtr a recouru au style parénétiq ue du Deutéronome. Dans la même ligne d'idées, Hans-Walter Wolff et Walter Brueggemann trouvent dans cette œuvre une invitation à la conversion, en évoquant certains passages (Dt 4,25-31 ; 30,10 ; 1R 8,51) que M. North considère secondaires<sup>144</sup>.

Cependant, ceux qui rejettent cette théorie reprochent à Noth les éléments suivants<sup>145</sup>:

- Une disproportion entre les parties qui composent l'HD quant aux années et les chapitres. Certaines parties couvrent une longue période historique (Juges et 1-2 Rois) que d'autres (Josué).
- Problèmes littéraires : duplication de certains récits tels que le passage du Jourdain (Jos 3-4), les deux discours d'adieu de Josué (Jos 23-24), le début de la monarchie (1 S 8-12), l'ascension de David (1 S 16-2 S 7).
- Problèmes théologiques : Le schéma cyclique de l'histoire (péché-punition-conversion-salut) se trouve dans le livre des Juges mais pas dans les livres de Samuel et Rois. En plus, dans le livre des Juges, l'apostasie est commise par le peuple mais dans les livres des Rois, ce sont des rois ; dans les livres de Samuel, il n'y a pas une influence deutéronomiste remarquable comme dans les livres de Josué, Juges et Rois.

---

<sup>143</sup> Martin Noth, "Central Theological Ideas", in *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, ed. Gary N. Knoppers and J. Gordon McConville, vol. 8 (Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana, 2000), 21.

<sup>144</sup> Römer and De Pury, ed., "Deuteronomistic Historiography", 57-58.

<sup>145</sup> "Il Caso dell'assassino assassinato: La ricerca sulla storia deuteronomistica dalla fondazione del Biblico ai nostri giorni", José L. Sicre, le 25/05/2021, <https://www.biblico.it/Centenario/conferenze/sicre.pdf>

En fait, Von Rad est un des premiers à formuler des grandes critiques à la théorie nothienne. Pour lui, l'œuvre deutéronomiste ne peut se comprendre hors de la théorie de l'Héxateuque<sup>146</sup>. Car le livre de Josué est l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches. Ensuite, l'intention du Dtr est une perspective positive de l'avenir, à cause de la promesse de la dynastie éternelle et inconditionnelle de 2 S 7, une prophétie messianique qui va au-delà de 2 R 25,27-30 avec la libération de Jékonias<sup>147</sup>.

Cependant, d'autres exégètes y apportent des modifications intéressantes. D'une part, l'école de Harvard, représentée par Frank Moore Cross, maintient l'unité de l'HD, tout en développant la théorie de double rédaction : Josianique (Dtr 1) et exilique (Dtr 2). En fait, la rédaction josianique (Dtr1) traite de deux thèmes principaux : le péché de Jéroboam (1 R 13,34) et l'édification de la maison de David (2 S 7). Ces deux thèmes sont en contraste dans la mesure où l'établissement du sanctuaire à Jérusalem selon la promesse de Dieu s'oppose à l'établissement du sanctuaire rival à Béthel par Jéroboam. De ce fait, David, un roi fidèle est opposé à Jéroboam, roi infidèle<sup>148</sup>. C'est avec la réforme de Josias (2 R 22,1-23) que le deuxième thème du Dtr1 atteint son climax, étant donné que Josias est celui qui vient nettoyer le temple de David et extirper le faux culte de Jéroboam à Bethel. Par la fidélité du roi Josias, Yahvé accomplit ses promesses. Pour Cross, le thème de la fidélité et péché dans les livres des Rois (Jéroboam et Josias) indiquent deux tendances théologiques dont l'une conçoit le déclin de la royauté comme conséquence de l'apostasie du peuple de Dieu (théologie antique sur l'alliance) et l'autre croit à la réalisation des promesses de Dieu à David (idéologie royale judéenne). Pour cette idéologie judéenne, la catastrophe de l'exil dû au péché de Juda n'a pas pu effacer pleinement l'espérance du peuple à la réhabilitation de la dynastie davidique. Ici, Cross pense que la combinaison de ces thèmes dans le Dtr1 ne serait qu'une prétention de la dynastie davidique à vouloir reprendre sa grandeur en tentant une possible réunification de deux royaumes<sup>149</sup>. Par conséquent, à cause du manque du style deutéronomiste de 2 R 24-25 par rapport au chapitres antérieurs, « le Dtr2 aurait ajouté ces textes afin de tenir compte, autant

---

<sup>146</sup> La théorie de l'héxateuque se consolide avec Heinrich Ewald dans *Histoire d'Israël (Geschichte des Volkes Israels)*, il note que le livre des origines (*Das Buch der Ursprünge*) constitue la première œuvre historique d'Israël qui va de Genèse à Josué. Cette théorie sera soutenue par plusieurs exégètes, tels que Wellhausen et Von Rad. Ce dernier soutient que le centre des anciennes traditions israélites, c'est la brève historique profession de foi israélite dans Dt 26,5-9. Ce credo se conclut par le don de la terre. C'est ainsi que l'on ne peut pas parler du Pentateuque, mais de l'Hexateuque, car le Yahviste lie les anciennes traditions d'Israël (alliances d'Abraham et de Moïse) avec les différents événements salvifiques de ce peuple. Ces événements partent de Genèse à Josué. En d'autres termes, parmi les closes de l'alliance, il y a la promesse de la terre. Cette promesse faite aux patriarches s'accomplit à l'époque de Josué (cf. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 1, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 4<sup>e</sup> ed. prep. Luis Alonso Schökel (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969, 182).

<sup>147</sup> Römer and De Pury, "Deuteronomistic Historiography (DH)", 58.

<sup>148</sup> Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 282.

<sup>149</sup> Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 284.

que possible, de la chute du royaume de Juda »<sup>150</sup>. Ainsi le Dtr2 a mis à jour l'HD pendant le temps d'exil en y rajoutant la chute de Jérusalem tout en refondant le sens de l'histoire pour les exilés qui ont perdu l'espoir d'un quelconque retour au temps de Josias. Ce thème de la chute de Jérusalem se trouve bien articulé dans l'histoire du péché de Manassé (2 R 21,2-15)<sup>151</sup>. Cette théorie de Cross offre une perspective positive de l'HD, contrairement à la vision pessimiste de Noth. Son optimisme sur la monarchie et sur la conception de l'HD cadre bien dans la réalité tant préexilique qu'exilique. Puisque malgré le mal qui a causé la catastrophe, il serait une possible restauration d'Israël.

D'autre part, il y a Rudolf Smend et ses disciples (W. Dietrich et T. Veijola) de l'école de Göttingen. Cette école défend l'idée de trois rédactions successives, travaillées pendant l'époque exilique. Le premier rédacteur est le DtrH qui écrit son histoire pendant le moment tragique de Juda : chute de Jérusalem, l'exil à Babylone et le désespoir total du peuple. Le deuxième rédacteur DtrP enrichit DtrH avec des narrations prophétiques en structurant l'histoire dans le sens des promesses-accomplissements. Enfin, le troisième rédacteur DtrN est de caractère nomiste, car il met l'accent sur l'obéissance à la Loi en commentant les deux précédentes rédactions<sup>152</sup>. Si Smend s'est limité à l'analyse des livres de Josué et Juges, T. Veijola se concentre sur l'influence de DtrP et DtrN dans la composition des livres de Samuel et des Rois, car le DtrH seul ne peut tracer toute l'HD dans sa complexité, et surtout qu'il est plus enclin à la défense de la dynastie Davidique<sup>153</sup>. C'est pour cette raison que T. Veijola affirme :

« Les textes favorables à la monarchie en 1 S 8-12 proviendraient de DtrH qui espérait le maintien de la ligne davidique malgré l'exil ; DtrP, en revanche, aurait le premier une vision négative de la royauté, et c'est notamment lui qui aurait brossé le tableau sombre d'un David sous l'emprise du péché. Quant à DtrN, il porterait lui aussi un regard critique sur la royauté (1 S 8,6-22 ; 1 S 12) ; mais il aurait néanmoins tenté de blanchir les rois fondateurs, David et Salomon (cf. 1 R 1,35-37.46-48 ; 2,3-4\*) »<sup>154</sup>.

Ces trois phases successives de la formation de l'HD reflètent presque la triade de la conception chronologique du développement religieux d'Israël dans la formation de l'Hexateuque selon Wellhausen : Histoire, Prophétie et Loi<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 321.

<sup>151</sup> Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 289.

<sup>152</sup> Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 321-322. Voir aussi A. González Lamadrid et al. Ed., *Historia, narrativa, apocalíptica* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000), 37.

<sup>153</sup> Mark A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1989), 9.

<sup>154</sup> Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 322.

<sup>155</sup> Römer, 322-323.

Ces deux théories des écoles de Harvard et de Göttingen se fondent sur la variété thématique qui porte à la variété d'éditions. Toutefois, la question demeure si la variété thématique pourrait justifier les diverses rédactions prônées par les deux écoles. Cette question fait appel à l'actualité de la question Deutéronomiste.

### 2.1.3. La question deutéronomiste aujourd'hui

Il y a quatre positions actuelles sur la question deutéronomiste : les disciples de la théorie nothienne telle quelle, les disciples des écoles de Cross et Smend avec l'apport de certaines modifications, et enfin le rejet de la théorie nothienne.

En effet, J. Van Seters et S.L. McKenzie contestent la position de variété d'éditions, défendue par les écoles de Harvard et Göttingen. Pour eux, c'est une complexification exagérée de la théorie de Noth à partir des critères douteux au risque d'offenser gravement la théorie même. Ces auteurs restent fondamentalement fidèles à la théorie de Noth, en défendant l'idée d'une HD basée sur un plan conçu et composé par un unique auteur pendant l'époque exilique pour expliquer le désastre de l'exil sous une approche théologique. Pour ce faire, J. Van Seters considère l'HD comme une construction idéologique plus qu'une source visant à reconstruire l'histoire de Juda<sup>156</sup>.

De leur côté, les défenseurs de la théorie crossienne, prédominante dans le monde anglo-saxon, valorisent les deux éditions de rédaction de l'HD mais avec certaines modifications. I.W. Provan soutient que le Dtr1 se limiterait aux livres de Samuel et Rois. A.F. Campbell et O'brien soutiennent l'idée de deux révisions principales de l'édition josianique. Cependant, ceux de la théorie des couches successives (école de Göttingen) continuent à multiplier des couches de rédaction. Cette multiplication des couches réfute en quelque sorte l'idée d'une unité cohérente de l'HD sur le plan rédactionnel et théologique<sup>157</sup>.

Finalement, ceux qui exhortent à abandonner la thèse nothienne reconnaissent les traces deutéronomistes dans les *Nevi'im*. Mais à cause de leur caractère hétérogène, il serait inutile d'envisager l'existence d'une édition cohérente de ces textes. En plus, il n'y a pas d'historiographie deutéronomiste au vrai sens du terme grec, comme le soutenait J. Van Seters<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Römer and De Pury, "Deuteronomistic Historiography", 100.

<sup>157</sup> Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 325.

<sup>158</sup> Römer, 325.

Actuellement, la recherche faite par Thomas Römer essaie de concilier toutes les tendances pour la compréhension de la question deutéronomiste<sup>159</sup>. Il conçoit la rédaction de l'HD en trois éditions successives à partir de trois couches dégagées par l'analyse de la centralisation du culte en Dt 12,2-18 : la première couche (Dt 12,13-18) procède de la fin du siècle VII durant la monarchie. Le temple à offrir les sacrifices c'est Jérusalem dans le royaume de Juda. Ces textes renvoient au temps de Josias, comme une littérature de propagande ou des chroniques sur les rois d'Israël et Juda (Dt 12-25 ; Jos 5-11). D'ailleurs, la première édition de Samuel-Rois présente Josias comme successeur légitime de David ; et en forme des traités de conquête assyriens, Deutéronome et Josué justifient la revendication de la terre perdue et le plan d'action politique de Josias. La deuxième couche (Dt 12,8-12) reflète la situation de l'exil en Babylone, où les scribes ont systématisé les matériels de la première couche dans le but d'expliquer le désastre de la chute de Jérusalem et la déportation à Babylone. C'est dans cette époque qu'il sera élaboré le premier projet deutéronomiste, structuré par des discours et réflexions. Enfin, la troisième édition (Dt 12,2-7) est le fruit des révisions faites à l'époque perse. Cette édition s'oriente vers trois axes théologiques importants : l'élection et la séparation d'Israël d'autres nations, le monothéisme et les exigences des exilés à être considérés comme le vrai peuple de Dieu.

En définitive, après avoir passé en revue certaines positions de quelques auteurs, le constat est de voir que chacun apporte un élément de plus dans la compréhension de l'HD. Car presque tous sont d'accord de l'existence de la présence deutéronomiste dans des prophètes antérieurs. Actuellement, plusieurs chercheurs se limitent aux études de quelques questions spécifiques de l'HD (unité, intention, etc.). Ces auteurs dont les positions ont été exposées servent à illuminer basiquement la question deutéronomiste et à nous orienter vers l'approfondissement et la compréhension de l'idéologie qui se cache derrière cette histoire.

## **2.2. La théologie et l'idéologie de l'HD**

Il y a plusieurs thèmes abordés dans l'HD qui forment sa ligne idéologique et théologique. Nous allons en souligner certains plus importants qui nous permettront de bien situer le contexte de notre récit et la compréhension de notre thème sur la justice dans le contexte global deutéronomiste mais aussi dans le contexte restreint de notre péricope.

---

<sup>159</sup> Le résumé proposé sur la position de Thomas Römer, nous le puisons de ses deux ouvrages : *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London : T&T Clark, 2005) et Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 326-329. Mais aussi dans José L. Sicre, "Il Caso dell'assassinio assassinato".

### 2.2.1. La relation d'alliance et le respect de la loi

Le thème traverse toute l'histoire du peuple de Dieu et constitue une base thématique essentielle dans la compréhension de tous les autres aspects et thèmes qui accompagnent l'histoire de ce peuple. Comme nous l'avons dit, l'intention du dtr selon la théorie de Noth est celle d'expliquer la catastrophe de l'exil comme conséquence de la désobéissance répétée du peuple à Yahvé. On remarque donc une implication active de Dieu dans la vie d'Israël. Cette implication se justifie par l'alliance qui le lie à ce peuple. En ce sens, la théologie de l'alliance est le facteur décisif dans la division en époques de l'histoire canonique du salut<sup>160</sup>.

En effet, le terme *b<sup>e</sup> rīt* peut signifier un contrat, un accord, alliance ou engagement. Tout renvoie à la relation interpersonnelle, entre deux partenaires égaux (alliance bilatérale) ou entre deux partenaires inégaux, entre un roi et des vassaux. Le dernier cas est beaucoup plus présent dans la Bible et suppose une relation proposée ou imposée par le plus fort au plus faible, appelé à rester dans une attitude passive d'obéissance envers le plus fort et il ne peut agir contre ses propres intérêts de peur qu'il perde toute la protection dont il est bénéficiaire de la part du plus fort (Jos 9,6-26 ; 1 S 11,1s). Donc l'alliance est une garantie pour une bonne relation humaine<sup>161</sup>. Mais, cela exige la fidélité (Ex 19,1-8 ; 24,3-7), car

« De sa fidélité dépendra la réalisation des promesses de bonheur attachées à l'alliance (bénédictions, par exemple, en Dt 28,1-14). Par contre, l'infidélité conduira au malheur (malédiction, par exemple, en Dt 28,15-68). Le modèle a donc connu des aménagements, mais la structure est fondamentalement identique »<sup>162</sup>.

Cependant, le thème de l'alliance n'est pas explicitement traité dans le Deutéronome, mais il y a une forte influence de ce thème dans la rédaction de ce livre. Dt 5,2-5 évoque déjà l'alliance que Yahvé a conclue avec Israël et les dix commandements (Dt 4,13) en sont la révélation de cette alliance. C'est pourquoi, à partir de l'époque des Juges, le décalogue est devenu le centre de la vie d'Israël. D'où l'institution de la fête de la rénovation de l'alliance de Sichem, chaque sept ans (Dt 31,10-13)<sup>163</sup>. Ensuite, le troisième discours de Moïse (28,69-30,20) constitue une nouvelle alliance à Moab qui applique en quelque sorte les préceptes de l'Alliance du Sinaï (Ex 19), dans un nouveau contexte d'un peuple élu. L'alliance est donc une partie intégrante dans le livre de Deutéronome.

---

<sup>160</sup> Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 1, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 4<sup>a</sup> ed. prep. Luis Alonso Schökel (Salamanca : Ediciones Sígueme, 1969, 182),177.

<sup>161</sup> Von Rad, 178.

<sup>162</sup> "L'alliance ancienne et nouvelle", Camille Focant et André Wénin, 09/03/2021, [https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/en/object/boreal%3A114837/datastream/PDF\\_01/view](https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/en/object/boreal%3A114837/datastream/PDF_01/view)

<sup>163</sup> Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 249.

Quant à l'œuvre deutéronomiste, le thème de l'alliance sert du point d'intersection entre le livre de Josué et des Juges, dans la mesure où Jos 24,1-28 raconte la rénovation de l'alliance survenue à Sichem par la médiation de Josué<sup>164</sup> et dans Jg 2,1-2, Dieu accomplit sa promesse de donner la terre à Israël et reconferme son alliance avec Israël à condition qu'il ne s'allie pas aux cananéens. Peu après, dans les versets suivants (vv.11-19), le narrateur fait une longue introduction accusant Israël d'avoir désobéi à Dieu. Par conséquent, puisqu'Israël a violé son alliance avec Dieu (vv. 20-21), ce dernier ne va pas expulser les nations (v. 23). Les livres de Samuel et des Rois font mention aussi à l'alliance lorsqu'il s'agit de l'accomplissement de la prophétie et aussi du malheur qui s'abat sur le peuple de Dieu. Concrètement, 2S 23,5 parle de l'alliance éternelle que Dieu a célébrée avec David, faisant allusion à la prophétie de Nathan (2 S 7). Par contre, la chute de Samarie est vue comme conséquence de la violation de l'alliance (2 R 17,13-15 ; 18,11-12). Enfin, Josias scelle l'alliance avec Dieu après avoir lu le livre de l'alliance au temple de Jérusalem (2 R 23,1-3). Ce terme *b<sup>e</sup>rīt* dans les écrits deutéronomistes révèle la conception d'un monde basé sur la dynamique relationnelle entre Dieu et homme. Cette relation est régulée par des normes, exprimées en forme d'exhortations fréquentes de Dieu à Israël, promettant des bénédictions en cas d'obéissance et punitions en cas de désobéissance (Dt 28). Il est donc clair que la survie d'Israël et Juda dépend totalement de son adhésion au projet de Dieu, stipulé dans l'alliance.

### **2.2.2. La centralité et l'exclusivité de Yahvé et de son culte**

L'exclusivité du culte de Yahvé et le lieu du sacrifice étaient considérés comme des éléments importants de la vie du peuple de Dieu. D'ailleurs, la cause principale de la disparition du Royaume du Nord en 722 (2 R 17,7-23), c'était l'idolâtrie initiée par Jéroboam, en fabriquant deux veaux d'or et en construisant deux temples (Bethel et Dan) comme lieu de culte et des sacrifices, contre le temple de Jérusalem (1 R 12,26-30). En effet, selon les livres des Rois, Yahvé est l'unique objet d'adoration et Jérusalem l'unique lieu du culte dédié à Lui (Dt 12,5-6). Par conséquent, les actes de Jéroboam sont à considérer comme une grande déviation de la forme du culte de Yahvé<sup>165</sup>. Juda tombera de même malgré sa pureté cultuelle.

En fait, l'exclusivité du culte de Yahvé est le résultat d'un long parcours qu'a connu Israël jusqu'à arriver à Ex 20,3 : « Tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi ». Le lieu de culte à Yahvé, jusqu'ici inconnu, deviendra connu au fil de l'histoire, c'est Jérusalem. C'est ici que nous pouvons mieux comprendre le sens de la promesse de bâtir une maison stable pour la

<sup>164</sup> Jean Helena de la Croix, "Alliance mosaïque et liberté d'Israël", *Ephemerides Carmeliticae* 16, n°.1 (1965) : 11.

<sup>165</sup> Thomas Römer, *The Invention of God*, trad. Raymond Guess (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 104-105.

descendance de David (2 S 7). Cette promesse se concrétise avec la construction du temple de Jérusalem, devenu le lieu de prédilection de Yahvé, l'expression de sa présence (1R 11,31-32. 36). Raison pour laquelle, dans la consécration du temple, Salomon s'exprime de cette manière : « Que tes yeux soient ouverts nuit et jour sur cette Maison, sur ce lieu dont tu as dit : "C'est ici que sera mon nom." » (1R 8,29). Au-delà de sa fonction cultuelle ou sacrificielle, le temple reste le point focal de toute la vie d'Israël, le lieu qui attire l'attention de Dieu sur son peuple. Sa négligence peut provoquer le péril du peuple<sup>166</sup>. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la lecture que font les intellectuels judéens sur la destruction du temple de Jérusalem. Pour eux, cette destruction ne révèle en aucun cas « la faiblesse de Yahvé ; au contraire c'est Yahvé qui s'est servi des Babyloniens pour sanctionner son peuple et ses rois qui n'ont pas respecté les commandements de leur Dieu »<sup>167</sup> (cf. 2R 24,2 et 2R 25,20). Donc la suprématie et l'unicité de Yahvé expriment une réalité vitale pour le peuple de Dieu. Le culte est perçu comme expression de la loyauté d'Israël à l'alliance avec Yahvé. Le grand défi d'Israël serait de maintenir cette loyauté même dans des moments des grandes preuves de son existence. Dans notre texte, la loyauté de David envers Yahvé est mise en épreuve, à cause de son péché.

### 2.2.3. Possession de la terre promise

Nous venons de souligner les deux thèmes importants qui imprègnent l'HD, notamment l'alliance qui se traduit en normes à observer et à la loyauté exclusive à Yahvé, unique objet de vénération et de culte. Ces deux thèmes constituent la source de bénédictions pour Israël, à condition que ce dernier reste fidèle à l'alliance en mettant en pratique la loi de Dieu (Dt 28,1-14). La possession de la terre est une des grandes bénédictions divines pour Israël, descendant d'un nomade araméen (Dt 26,5-9), elle est la dernière action salvifique de Yahvé<sup>168</sup>. Car la terre promise aux patriarches est offerte à ses descendants comme don de Dieu. Selon Dt 4,1 ; 6,18 et 19,8, la promesse de la terre est conditionnée par la loyauté de la part d'Israël en vers Dieu, qui est le vrai propriétaire de la terre dont Israël est bénéficiaire. D'ailleurs, Dieu s'implique personnellement dans tout le processus d'occupation de Canaan<sup>169</sup>, à travers la présence du fameux chef de l'armée du Seigneur dans la phase de la conquête de Jéricho (Jos 5,13-15), dans la défaite des amorites de Gabaon jusqu'à Maqqeda (Jos 10,6-14).

---

<sup>166</sup> Gary N. Knoppers, "Prayer and Propaganda. Salomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program", in *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, ed. Gary N. Knoppers and J. Gordon McConville (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 373.

<sup>167</sup> Thomas Römer, "Le problème du monothéisme Biblique", *Revue biblique* 124, n° 1 (2017) : 21.

<sup>168</sup> Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 369.

<sup>169</sup> Stephen B. Chapman, "Deuteronomistic History", in *Dictionary of Scripture and Ethics*, ed. Joel B. Green (Grand Rapids-MI: Baker Academic, 2011), 224-226, spécialement dans le § "Israel, Land, and the Nation", 224-225.

Cependant, en raison de la nature conditionnelle de l'alliance qui lie le don de la terre à l'obéissance du peuple, de même la dépossession de la terre sera liée à la désobéissance. Ceci reflète le sens même de l'exil selon le Dtr, d'autant plus que la possession et la dépossession des terres constitueraient une grande préoccupation dans le cadre de l'œuvre deutéronomiste. C'est la raison même de plusieurs passages faisant allusion à la dépossession de la terre (Jos 23,13 ; 1 Sam 12,15. 25 ; 1R 8,46-49 ; 2R 17,7-20) pour préparer le lecteur à la dramatique fin d'Israël, due à l'infidélité du peuple et de ses chefs à l'alliance avec Dieu.

### 2.3. La naissance de la monarchie et du prophétisme

Après Josué, le livre des Juges occupe une place particulière puisqu'il couvre une période transitoire de l'histoire, allant de la mort de Josué à l'avènement de la monarchie en Israël. Ces juges étaient considérés comme des sauveurs des tribus (*Mošia'* : Jg 3,9. 15), appelé à résoudre des problèmes du peuple dans le cas d'extrême besoin. Les *šopetîm* avaient la mission de gouverner, protéger et d'administrer la justice mais de façon limitée, puisqu'Israël n'avait pas encore un guide unique pour toutes les tribus. Les textes bibliques soulignent l'anarchie qui régnait au sein d'Israël à cause du manque d'un pouvoir souverain unique<sup>170</sup>. Derrière le jugement négatif de l'anarchie (Jg 17,6 ; 18,1a ; 19,1a ; 21,25), il y a une idéologie théocratique du yahvisme évolué, liée à la réalité sociale complexe de l'époque, présentant la monarchie comme quelque chose de positif et de plus national, malgré son origine ambiguë et étrangère (1 S 8,5)<sup>171</sup>. Donc le manque d'un leadership stable serait aussi à la base de la perversion fréquente et le culte aux dieux étrangers (Jg 2,19), malgré les diverses interventions de Yahvé<sup>172</sup>. Il est aussi la cause d'instabilité politique et sociale continue en Israël, provoquée par la menace des peuples voisins et par les conflits tribaux.

En réalité, le passage de Jg 8,18-35 présente une sorte d'harem de Gédéon après sa victoire sur les madianites, dans la mesure où, bien qu'il ait rejeté la demande du peuple qui le voulait comme roi (Jg 8, 22-23), Gédéon recouvre le tribut au peuple (Jg 8,24-26) et il en fait un objet de culte dans sa ville d'Ofra (Jg 8,27). Jos 8,24-32.35 indique relativement la stabilité de la maison de Gédéon envers qui Israël a été infidèle après la mort de ce dernier (Jos 8,35). Son fils Abimélek va s'imposer comme roi à Sichem. Les actions de ces deux juges sont beaucoup plus semblables à celles des rois<sup>173</sup>. Mais, l'intronisation d'Abimélek, comme roi,

---

<sup>170</sup> Rolf Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento: Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, 3<sup>e</sup> ed., trad. Daniele Garrone (Torino: Claudiana, 2001), 46-47.

<sup>171</sup> Cristiano Grottanelli, *Kings & Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, & Sacred Text in Biblical Narrative* (New York: Oxford University Press, 1999), 88.

<sup>172</sup> Barry G. Webb, *The Judges: An Integrated Reading* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 121-122.

<sup>173</sup> J. González Echegaray et al., *La Biblia en su entorno*, vol. 1 (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990), 151.

rencontre la résistance de Yotam, l'unique rescapé de sa famille, avec son apologue sur le roi des arbres (Jg 9,1-24). Cette résistance de Yotam « manifeste une violente hostilité à l'institution royale et reflète sans doute l'influence des milieux prophétiques du futur royaume d'Israël »<sup>174</sup>. Martin Buber le confirme en affirmant que le rejet de la couronne royale de la part de Gédéon illustre mieux ce mouvement d'opposition contre le mouvement du réalisme politique qui, face à la menace des voisins hostiles, veut établir un pouvoir héréditaire fort en Israël<sup>175</sup>.

C'est à partir de 1 S 8 que commence à émerger la monarchie par demande du peuple (1 S 8,1-5). Ce passage des Juges à la monarchie est marqué par la présence de Samuel, qui donne continuité à la figure des juges précédents (1 S 7,15-17) mais il ouvre l'époque monarchique, en assumant la figure prophétique (1 S 3,20). Au début de la monarchie, il reçoit la mission de consacrer les rois Saül (1 S 9,15-10,1) et ensuite David (1 S 16,13)<sup>176</sup>. La figure de Samuel est importante dans la compréhension d'histoire d'Israël mais elle est aussi complexe à cause du caractère homogène et composite des traditions qui parlent de lui. Car Samuel traverse tout le premier livre de Samuel, lié au sanctuaire de Silo (1 S 1-3), à l'histoire de l'arche (1 S 4-6), au début et la fin du règne de Saül (1 S 8-15) et à l'ascension de David (1 S 16,1-13). Il est parfois présenté comme acolyte du prêtre Éli (1 S 1-2), soit comme prêtre (1 S 9,12 ; 13,7-15), juge (1 S 7,15-17), voyant et prophète (1 S 3,20 ; 19,20). On comprend que le ministère du prophète naît au même moment que la monarchie et cette coexistence entre ces deux figures nous permet de bien déterminer le rôle de chacun dans l'histoire d'Israël. Dans des livres des prophètes antérieurs, le ministère des prophètes était beaucoup plus lié à la royauté, surtout les deux premiers rois, notamment Saül et David. Sous le règne de Salomon, il n'y a pas eu une forte influence prophétique, à part une mention du prophète Ahias de Silo en conversation avec Jéroboam à la fin du règne de Salomon (1 R 11,29-39).

## **2.4. Le deutéronomiste face à la monarchie**

Comme nous l'avons dit, l'intention principale de l'HD est celle d'expliquer théologiquement la catastrophe de l'exil pour contredire l'idée de la défaite ou de la faiblesse de Yahvé face aux dieux de Babylone. C'est ainsi que le Dtr considère la chute d'Israël, de Juda et l'exil comme conséquence logique du péché du peuple et de ses responsables, et que « la puissance de Yhwh n'est nullement atteinte par ces événements désastreux pour Israël, bien au

---

<sup>174</sup> Apparat critique dans *la TOB*.

<sup>175</sup> Martin Buber, *The Prophetic Faith*, trad. Carlyle Witton-Davies (New-York: Harper & Row, 1960), 59.

<sup>176</sup> Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 52.

contraire : il en est l'auteur »<sup>177</sup>. La responsabilité de la catastrophe est partagée entre le peuple et ses responsables, mais un regard spécial est jeté sur la responsabilité des rois dans la chute de Juda.

En effet, nous savons que la théologie deutéronomiste a comme base le livre du Deutéronome. Cela implique que la compréhension de la royauté est liée au discours programmatique de Moïse aux israélites avant l'entrée en la terre promise (Dt 27,1). Si l'HD est la relecture de l'histoire d'Israël de la sortie d'Égypte jusqu'à la chute de Juda, il est donc clair que le discours de Moïse soit adressé au peuple d'après 586, tout en l'identifiant à la génération précédente. De ce fait, la loi du roi (Dt 17,14-20) trouve son sens dans l'interprétation deutéronomiste de la royauté<sup>178</sup>. En fait, Dt 17,14-20 est une série de lois qui lient le roi et le subordonnent à Dieu et à sa loi, en prévoyant déjà théoriquement des restrictions spécifiques du pouvoir royal<sup>179</sup> ; il présage donc l'avenir de la monarchie en Israël, traité dans certains récits des livres de Samuel et des Rois. En réalité, la demande du roi faite par des anciens (1 S 8,5) est prévue en Dt 17,14. Le Dt 17,15 prévoit le choix de Saül et David par instruction de Yahvé à Samuel (1 S 9,15-10,1.24 ; 16 ; 2 S 6,21). Dt 17,16 prévient que le roi doit éviter tout possible retour du peuple en Égypte. Mais le roi d'Israël Osée fera le contraire en provoquant la chute de Samarie pour s'être tourné au roi de l'Égypte pour demander secours (1 R 17,4-7). De même, la fuite en Égypte de certains judéens pour peur des chaldéens (2 R 25,26)<sup>180</sup>. Le retour en Égypte pourrait signifier aussi le retour en exil, à l'esclavage, retour à la situation initiale d'Israël. Les deux déportations après la chute de Samarie et Jérusalem en disent plus. Dt 17,17 renvoie à 1 R 11,1-3 où Yahvé reproche à Salomon d'avoir abandonné son chemin à causes des femmes. Enfin Dt 17,18-20 manifeste la relation spéciale du roi avec Yahvé, fondée sur le respect et la pratique de la loi deutéronomique<sup>181</sup>.

Cependant, dans l'HD, les rois sont évalués en fonction de leur attitude à l'égard de la loi de Yahvé. Le narrateur peut exalter la fidélité et bravoure du roi, comme Ezékias (2 R 18,3) et Josias (2 R 22,2 ; 23,25), mais il peut aussi montrer le rejet total du roi par Dieu, comme Jéroboam<sup>182</sup> et ses successeurs (1R 15,26.30 ; 16,2.19.26 ; 22,52-53 ; 2R 3,3 ; 10,29. 31 ; 13,2. 6. 11 ; 14,24). Alors, la perception deutéronomiste de la monarchie dans le livre du Deutéronome se fonde sur la soumission totale du roi à la force de la loi de Yahvé, dont il doit

---

<sup>177</sup> Thomas Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté : monarchistes ou anarchistes ?", *Lumière & vie* 35, n°. 178 (Septembre 1986) : 14.

<sup>178</sup> Thomas Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 15.

<sup>179</sup> Werner H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament: A History*, trad. John Sturdy (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 185.

<sup>180</sup> Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 16.

<sup>181</sup> Römer, 16.

<sup>182</sup> Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, 185.

être le défenseur. Cela ne change pas non plus à l'époque des juges où régnait l'anarchie totale. Yahvé est l'unique à faire intervenir des juges au moment opportun pour sauver son peuple. D'où, le sens même de la conclusion du livre des Juges, exprimant la nécessité d'un roi, comme la seule issue favorable face à l'anarchie grandissante en Israël<sup>183</sup>.

1 S 8-12 trace l'origine de la monarchie en Israël, en 5 récits progressifs. En 1 S 8, les anciens demandent à Samuel d'avoir un roi en motivant leur demande par trois raisons : la vieillesse de Samuel, l'indignité de ses fils et le souci de stabilité institutionnelle comme dans tous les autres royaumes (1 S 8,1-5). Mais la réaction de Samuel et de Yahvé (vv. 6-8) et surtout les droits du roi dont Samuel fait mention aux vv. 11-18, c'est l'expression d'une vision critique de la royauté, bien qu'elle soit d'ordre social<sup>184</sup>, puisque de ces versets, émerge d'une vision négative de la monarchie, entendue comme un système parasitaire et tyrannique. Par contre, 1 S 9,1-10,16 n'a rien avoir du caractère négatif de la monarchie, tout passe selon la volonté de Dieu.

La perspective change de nouveau lorsque Samuel convoque le peuple à Mispá pour élire Saül par tirage au sort (1 S 10,17-27). Le prophète revient sur sa préoccupation sur la monarchie (1 S 10,19), déjà exprimée au ch. 8. Malgré ce rappel de Samuel sur le choix du peuple, la monarchie est partiellement appuyée par les uns sous l'impulsion de Yahvé (1 S 10, 26) et rejetée par les vauriens (1 S 10,27). Malgré cela, Saül sera proclamé roi devant le peuple et en présence de Yahvé à Guilgal, après sa victoire contre les ammonites, sur l'initiative de Samuel (1 S 11, 1-15). Historiquement, plusieurs exégètes considèrent cette dernière version de la désignation de Saül comme la plus antique et la vraie<sup>185</sup>. Ce même récit constituerait le vrai motif de la création de la monarchie pour une résistance permanente contre les constantes menaces externes des voisins d'Israël, surtout contre la puissance montante des philistins<sup>186</sup>. La monarchie n'est pas perçue ici négativement.

Cependant, le discours d'adieu de Samuel (1 S 12) reprend le ton du ch. 8 et 10,17 où Samuel continue à voir mal la demande du roi faite par Israël. Avec un regard rétrospectif, Samuel rappelle les bienfaits de Yahvé en faveur de son peuple, malgré son ingratitude constante<sup>187</sup>. La demande du roi semble être un péché grave de la part d'Israël (v. 17), Israël va le reconnaître en demandant pardon (v. 19). Mais bien que Dieu ait concédé à la demande du peuple (vv. 12-13), il pose des conditions pour la survie de cette royauté : l'obéissance à Yahvé et la pratique de ses commandements (v. 14), comme l'indique Dt 17,18-20. Dans le cas contraire, c'est la

---

<sup>183</sup> Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 17.

<sup>184</sup> Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 18.

<sup>185</sup> Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 52. Voir aussi J. González Echegaray et al., *Introducción al estudio de la Biblia*, 152-153.

<sup>186</sup> Werner H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca : Ediciones Sígueme, 1983), 195.

<sup>187</sup> Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 19.

fin du peuple et son roi (v. 25). Car, la loyauté à Yahvé est la base de l'existence et prospérité d'Israël comme c'était le cas avant la chute d'Israël et Juda, mais la désobéissance pourrait provoquer de nouveau la même catastrophe qu'ont vécue les deux royaumes.

Que jugement final porte le Dtr sur la monarchie à partir de ces cinq récits (1 S 8 ; 9,1-10,16 ; 10,17-27 ; 11 ; 12) ?

Il faut tout d'abord dire que les récits bibliques ne constituent pas des traités politiques, permettant de justifier la validité d'un quelconque système politique. Pour ce, nous allons nous laisser guider par ces intrigues sur la royauté.

D'une part, la théorie des couches successives de l'école d'Harvard défend l'idée de l'existence des couches, dont la première (DtrH) a été complétée par la deuxième (DtrP) et ensuite par la troisième (DtrN). Cette dernière met plus d'accent sur la loi. En ce sens, si le DtrH est en faveur de la monarchie, surtout davidique, les DtrP et DtrN constitueraient la branche critique de la monarchie. Certains exégètes appuient cette idée en considérant les diverses interventions des prophètes Samuel et Nathan en pro ou contre les rois comme la manifestation d'une certaine méfiance face à la monarchie. D'autre part, Thomas Römer considère qu'il faut se focaliser sur la tension interne de ces récits pour en dégager l'intention des rédacteurs. De ce fait, les récits pleinement en faveur de la monarchie (1S 9,1-10,16 et 1 S 11) « sont encadrés par des textes qui font ressortir les aspects négatifs de la royauté. Par cette technique d'encadrement, la position des rédacteurs se fait jour : la royauté est une institution humaine, elle est donc forcément ambiguë ; elle est tolérée par Dieu, mais elle ne donne nullement une garantie de salut »<sup>188</sup>.

Mais la figure de David fera avancer l'idéologie deutéronomiste de la monarchie qui rejoindra plus ou moins l'idée sémitique de la royauté tout en gardant la particularité de la royauté en Israël : le roi est soumis à la loi de Yahvé.

#### **2.4.1. La figure de David dans l'HD**

La structure des livres de Samuel se base sur deux principales parties : la première parle de Samuel et Saül (1 S 1-15) et la Deuxième est dominée par la figure de David (1 S 16-2 S 24). Cette structure se justifie à partir du contraste que l'on note dans le passage d'une partie à l'autre, car, pendant que « 1 Sam15 se conclut sur le rejet (...) définitif de Saül par Yhwh, alors que 16,1-13 introduit la section sur David en racontant comment ce dernier a été choisi (...) par

---

<sup>188</sup> Römer, "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté", 20.

Dieu pour remplacer Saül »<sup>189</sup>. On comprend donc que ces livres de Samuel traitent de la montée de la monarchie, surtout celle de David, un roi selon le cœur de Dieu (1 S 16,7.12). Ce choix clair de Dieu sur David remet en question la royauté de Saül, peut-être puisqu'il était le choix du peuple (1 S 8,5.20). Mais progressivement, les livres de Samuel soulignent aussi la chute de ces rois : Saül (1 S 15) et David (2 S 11-12) et plus tard la chute de Salomon (1 R 11,1-12).

En réalité, dans les livres de Samuel et des Rois, le narrateur utilise une stratégie portant à présenter deux prototypes du roi, l'un fidèle à la loi et l'autre infidèle. Ce type de présentation fait partie du grand thème qui entoure toute l'HD. David a toujours été présenté comme un bon roi, à cause de sa fidélité à Yahvé, malgré ses faiblesses et ses erreurs. En revanche, Jéroboam dans les livres des Rois est le prototype d'un mauvais roi, à cause de son infidélité. C'est avec David que le regard douteux de la monarchie à l'époque des juges et de Saül a connu une certaine évolution. Beaucoup de passages bibliques retracent l'histoire de David, mais particulièrement dans les deux grands ensembles narratifs : le récit de l'ascension (1 S 16-2 S 5) et récit de la succession de David (2 S 9-1 R 2). Entre ces deux grands blocs, il y a des chapitres intermédiaires (2 S 6-8) qui servent tant à prolonger le premier bloc qu'à préparer le second<sup>190</sup>.

#### **a) David dans le récit de l'ascension (1 S 16-2 S 5)**

Le récit de l'ascension exalte la figure de David. Il est supposé être écrit au temps de Ezékiel ou Josias vers la fin du VIII<sup>e</sup> Siècle comme une forme de propagande nationaliste à l'honneur de la dynastie davidique, visant à « légitimer la politique d'expansion militaire de ce roi (Josias) en direction des territoires du Nord, et notamment de Benjamin (dont Saül est originaire) »<sup>191</sup>. Ce récit présente la dynastie davidique comme légitime héritier de Saül, en recourant aux récits légendaires sur David et des annales royales pour en donner de la cohérence. Les rédacteurs deutéronomistes ont combiné le récit de l'ascension de David avec les trois autres récits intermédiaires, deux de l'ascension (2 S 6-7) et un des notices du règne (2 S 8). Ces trois chapitres sont d'origine purement deutéronomiste, car ils permettent de faire un passage de l'Ascension de David à sa succession, en présentant David au milieu de ces deux blocs comme « fondateur du culte (2 S 6), puis d'une dynastie (ch. 7), puis d'un empire (ch.

---

<sup>189</sup>Römer, "L'historiographie Deutéronomiste", 359.

<sup>190</sup>Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, 196.

<sup>191</sup>Christophe Nihan et Dany Nocquet, "1-2 Samuel", in *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. Thomas Römer, Jean Daniel Macchi, Christophe Nihan, 2<sup>e</sup> ed. (Genève : Labor et Fides, 2009), 368.

8) »<sup>192</sup>. C'est cette combinaison des traditions qui a permis au deutéronomiste de donner une séquence narrative plus cohérente aux livres de Samuel avec une ample vision des faits en agglutinant les différents récits indépendants donnant l'impression d'une possible unité narrative<sup>193</sup>.

Dans le récit de l'ascension, la figure de David va *in crescendo*. Cette croissance du personnage est mise en place par une stratégie du narrateur, qui lie les échecs, erreurs, désobéissance de Saül au succès, à la droiture et à l'obéissance de David. Le ch. 16 n'est qu'une antithèse du ch. 15, où Samuel est rejeté par Dieu pour n'avoir pas obéi à sa parole (1 S 15,26-28). En principe, 1 S 13,14 et 15,28 préparent déjà le contraste entre le roi Saül et son prochain successeur. Le v. 13 est en contraste avec le v. 14, car là où David est rempli de l'Esprit de Yahvé après son onction, Saül l'a perdu et il est tourmenté par un esprit mauvais, envoyé par Yahvé (1 S 16,15-23). Schmidt précise que le lien entre l'onction de David (1 S 16,1-13) et l'entrée de David comme musicien dans la cour royale se fonde sur l'idée d'un passage de charisme, c'est-à-dire, l'esprit de Yahvé passe de Saül à David<sup>194</sup>. Il est clair que l'onction de David au ch. 16 ouvre le chemin du déclin de Saül, au fur et à mesure que David occupe une bonne place dans le récit. Les textes suivants sont marqués par la rivalité grandissante entre le roi Saül et David, mais aussi sa jalousie envers David jusqu'à chercher à le faire mourir (1 S 18-24)<sup>195</sup>. Après la mort de Saül, David deviendra roi de Juda et d'Israël (2 S 5,4-5) après une alliance avec les anciens du royaume du Nord (2 S 5,3). Ensuite David va s'emparer de Jérusalem et il en fait sa capitale (1 S 5,6-9). C'est après la victoire sur les philistins (1 S 5,17-25) que règnera la stabilité dans le royaume de David, marquée par le transfert de l'arche à Jérusalem (2 S 6), la consolidation de la dynastie davidique (2 S 7), victoires dans la politique externe et l'organisation interne (2 S 8)<sup>196</sup>.

La place qu'occupe 2 S 7 donne plus de poids au bloc de l'ascension de David. A part la consolidation de la dynastie de David, ce texte renforce clairement l'intention de ce récit de l'ascension de David, dès lors qu'il met en évidence la présence permanente de Yahvé dans la vie de David (1 S 16,13 ; 17,37 ; 18,12.14.28 ; 2 S 5,10). Cette présence permanente de Yahvé est la clé de l'interprétation du succès d'Israël à l'époque de David et de Salomon (1 Sam 9,21 ; 14,6 ; 15,17 ; 16,11 ; 17, 45.47; 2 Sam 7,18)<sup>197</sup>. De sa part, José L. Sicre relève, en outre, la grande importance de 2 S 7 dans l'histoire politique et religieuse d'Israël. Car, politiquement,

---

<sup>192</sup> Nihan et Nocquet, 369. Pour José Luis Sicre, le récit de l'ascension de David va de 1 S 16-2 S 7 (*Introducción al Antiguo Testamento*, 167).

<sup>193</sup> Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, 196.

<sup>194</sup> Schmidt, 196.

<sup>195</sup> Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 54.

<sup>196</sup> Rendtorff, 56.

<sup>197</sup> Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, 197.

ce récit assure la continuité et la stabilité de la dynastie davidique au royaume du Sud, pendant que le royaume du Nord est continuellement instable. Religieusement, il maintient vive l'espérance de voir rétablir la monarchie du Sud, détruite en 586, car la promesse de Dieu reste éternelle. De cette espérance, surgira l'idée messianique du descendant de David, comme sauveur définitif de ce peuple abattu par la catastrophe de la destruction de Jérusalem et de l'exil à Babylone<sup>198</sup>. De ce fait, nous avons comme l'impression que l'idée du rédacteur est celle de tracer un profil du roi qu'il faut à la tête du peuple de Dieu, tout en ayant comme critère principal la loyauté du roi envers Dieu.

### **b) David dans le récit de la succession (2 S 9-20 ; 1 R 2)**

Ce bloc traite spécialement de la seconde partie de l'histoire de David, basée sur sa succession au trône. L. Rost voit dans cette partie une unité narrative, en excluant le récit de la guerre contre les ammonites (2 S 10,6-11,1 ; 12,26-31). L'intention de l'auteur est celle de savoir qui va succéder David au trône de Jérusalem<sup>199</sup>. Dans cette partie, nous allons situer notre péricope dans son contexte large et immédiat pour cadrer la figure de David dans l'entendement deutéronomiste du récit de la succession. Dans son contexte large, notre péricope fait partie du récit de la succession (2 S 9-20 ; 1 R 2), divisée en quatre parties : David et Mefibosheth (2 S 9), Guerre contre les Ammonites (2 S 10-12), Révolte d'Absalom, la fuite de David et son retour à Jérusalem (2 S 13-20) et Appendice (2 S 21-24). Notre texte se place immédiatement dans la partie qui traite de la guerre contre les ammonites (2 S 10-12).

En effet, la tension narrative porte sur le prochain successeur de David. Les conflits et intrigues qui y sont relatés aboutiront au choix de Salomon, à la place de ses adversaires<sup>200</sup>. D'ailleurs, Serge Frolov remarque que 2 S 13-14 est une partie intégrante de la section du récit de la succession, à cause de sa cohérence avec 2 S 15-20. Bien que ces chapitres partagent les principaux personnages (David, Absalom et Joab), mais le lien narratif reste faible entre les deux. Puisque, d'une part, l'histoire du viol de Tamar, d'assassinat d'Amnon et d'exil d'Absalom ne prédit pas l'ultérieure révolte d'Absalom, surtout que le retour d'Absalom et sa réconciliation avec David donnent l'impression que ce conflit soit déjà dépassé. D'autre part, 2 S 15-20 ne donne aucune indication qui considérerait le coup d'état avorté d'Absalom comme vengeance du viol de sa sœur Tamar ou comme manifestation de sa colère contre l'incapacité de David à résoudre ce problème familial<sup>201</sup>. Ces deux blocs (13-14 et 15-20) sont aussi en

---

<sup>198</sup> Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 175.

<sup>199</sup> A. González Lamadrid et al., *Historia, narrativa, apocalíptica*, 127.

<sup>200</sup> Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 151.

<sup>201</sup> Serge Frolov, "Succession Narrative: A Document or a Phantom?", *Journal of Biblical Literature* 121, n° 1 (2002): 85.

syntonie avec 2 S 10-12, dès lors que les violences et conflits de la maison de David peuvent être compris comme concrétisation de la sentence de Nathan dans 2 S 12,10-11, bien que les mots de la sentence de Nathan ne soient repris dans 2 S 13-20<sup>202</sup>.

Pourtant, 2 S 11-12 traite du mauvais comportement de David vis-à-vis de Bethsabée et Urie. Ce récit s'ouvre avec une brève introduction (2 S 11,1), qui relie les événements précédents au présent et inaugure une nouvelle page de l'histoire de David en soulignant la permanence de David à Jérusalem pendant les campagnes de guerre. Cela veut dire que le récit se situe à deux niveaux, officiel et personnel, et à deux endroits différents, Rabba et Jérusalem. Mais toute l'attention du narrateur reste fixée à David qui est resté à Jérusalem, bien qu'il ait fait références de temps en temps aux hommes de David en bataille à Rabba. Et, avec la prise de Rabba, les deux niveaux se rejoignent (2 S 12,26-31)<sup>203</sup>. 2 S 11-12 forme un chiasme au centre du second livre de Samuel, comme 1 S 15 à la fin du premier livre de Samuel. Car, la première partie de chaque livre décrit le succès du Roi (Saül et David) et la deuxième partie étale le déclin de ce dernier. Au milieu du succès et déclin, il y a le péché ou la faiblesse du roi. Le déclin n'est que la conséquence logique du péché du roi, signalé au centre de la narration (guerre contre les Amalécites en 1 S 15 et l'affaire Bethsabée en 2 S 11-12)<sup>204</sup>. Alors 2 S 11-12 sert de pivot central et d'un tournant critique pour la compréhension de la décadence morale et politique de David<sup>205</sup> ; il nous fait passer de la vie privée de David à sa vie publique, puisque le fil narratif, initié au ch. 10 est interrompu au ch. 11 par le péché de David et ses conséquences (2 S 12,1-25) pour être enfin repris dans 2 S 12,26 avec la réapparition de Joab à Rabba pour sa conquête, déjà signalé en 2 S 11,1. Donc 2 S 11-12, par son caractère moral, serait une œuvre d'origine prophétique insérée postérieurement par le DtrP comme une évaluation comportementale<sup>206</sup>. Si tel est le cas, la composition de notre péricope serait fondée sur une visée prophétique, mais insérée dans une macro-unité à caractère politique. C'est pourquoi, le récit de Nathan est considéré comme un ajout postérieur par plusieurs exégètes<sup>207</sup>. De même, les vv. 11-12 sont à considérer comme un ajout postérieur pour faire du verdict de Nathan un préalable à la rébellion d'Absalon et le récit de la mort de l'enfant est plus antique que la

---

<sup>202</sup> James A Wharton, cité par Serge Frolov, 85.

<sup>203</sup> Greger Andersson, *Untamable Tests: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel*, (New-York: T&T Clark, 2009), 91.

<sup>204</sup> "Chiasm in Samuel", Yehuda T. Radday, le 26/05/2021, file:///C:/Users/toust/Downloads/4.124.pdf

<sup>205</sup> Richard M. Davidson, "Did King David Rape Bathsheba? A Case Study in Narrative Theology", *Journal of the Adventist Theological Society* 17, n° 2 (Autumn 2006): 82.

<sup>206</sup> Cette idée fait la synthèse de la position soutenue par Carlson, Dietrich et Helga Weippert, cités par Randall C. Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 104.

<sup>207</sup> Jacques Vermeylen, *La loi du plus fort : Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*, Vol. 154 (Leuven : Leuven University Press, 2000), 316.

rébellion d’Absalon<sup>208</sup>. Au contraire, pour McCarter, ces versets faisaient partie de la rédaction originale et ils sont programmatiques, étant donné qu’ils prévoient les confusions et souffrances qui auront lieu à la maison de David. Ils sont donc essentiels dans la compréhension de la sous-section de la guerre contre les ammonites (chs.10-12)<sup>209</sup>.

De ce qui précède, l’image de David dans l’histoire de la succession se concentre sur sa fragilité humaine : difficulté à gérer ses passions et aussi à gérer le problème interne de sa famille. Le ch. 11-12 sont décisifs dans le changement de l’image de David, puisqu’ils laissent apparaître une autre facette de David pour dire qu’il n’est pas uniquement le bon roi peint par le récit de l’ascension mais il est aussi quelqu’un passible à l’erreur.

Il sied de souligner le rôle prépondérant du prophète Nathan dans l’histoire de la succession. Il y a une tension progressive dans les interventions de Nathan dans la cour royale qui se fonde sur la question de la succession de David. Il entre en scène pour la première fois en 2 S 7 pour rapporter à David la décision de Dieu d’établir une maison stable pour lui. Von Rad voit déjà la tension narrative à partir de 2 S 6,23 où il est mentionné la stérilité de Mikal qui conclut le ch. 6 pour ouvrir le ch. 7 par la prophétie de Nathan. Mais la prophétie de Nathan (2 S 7) est en contraste avec 2 S 6,23, car il se pose un problème fondamental quant à la réalisation de cette promesse, à cause de la stérilité de la reine<sup>210</sup>. La promesse d’un successeur qui sera l’accomplissement de l’édification de la maison de David trouve son sens dans l’histoire du péché de David (adultère et crime d’Urie), où Nathan apparaît pour la seconde fois pour dénoncer le péché de David, prononcer l’oracle qui prévoit l’agitation dans la maison royale. C’est dans cette circonstance d’agitation que naîtra Salomon, appelé *Yedidya* selon la volonté de Dieu (2 S 11-12,25). Ce nom est porteur de sens et présage le rôle qu’il jouera dans le futur du royaume de David. Nathan revient dans 1 R 1,11-39, avec son intervention manipulatrice à David agonisant, pour l’accession de Salomon au trône. Nous pouvons constater le silence total de Dieu et de son prophète Nathan pendant des luttes fratricides dans la maison de David. Ce silence ne signifie pas son absence mais il est voulu par le narrateur pour maintenir le suspens chez le lecteur. Là où le lecteur trouve incertain et sombre l’avenir de la dynastie de David, à cause des conflits internes de la famille, Nathan fait son retour dans 1 R 1 et l’avenir se précise petit à petit. En ce sens, Nathan devient une pièce maîtresse dans cette manœuvre de succession et de l’installation de la dynastie davidique. C’est ainsi que l’intrigue de succession est organisée de telle forme que Nathan, témoin de la promesse de la dynastie (2 S 7) s’engage à la concrétisation de celle-ci. Sa présence à l’onction de Salomon

---

<sup>208</sup> Henry Preserved Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, 324.

<sup>209</sup> Peter Kyle McCarter, cité par Randall C. Bailey, *David in Love and War*, 104.

<sup>210</sup> Von rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 388.

par le prêtre Sadoc (1 R 1,39) le confirme comme témoin de l'accomplissement de la promesse de Dieu à David. De ce fait, Paul Ricoeur considère les prophètes comme des *sentinelles de l'imminence*, appelées à exercer la vigilance sur les autres, à cause de son « rapport particulier à une histoire perçue comme traumatisante, à l'opposé de l'histoire traditionnelle sécurisante du discours mythique »<sup>211</sup>.

#### **2.4.2. L'exil, le péché de David et la justice de Dieu**

Le récit biblique est traversé par une chaîne de relations qui se font, se défont et se refont. Mais toutes ces relations sont marquées par un principe naturel : la liberté. Toute l'HD est marquée par la relation entre Dieu et l'homme (rois, prophètes etc.), mais elle indique aussi une certaine liberté dans l'action de chacun d'eux. Cette liberté n'élimine par le déséquilibre qui définit la relation entre Dieu et l'homme et aussi la dépendance divine de l'homme dans l'œuvre deutéronomiste. C'est cela même le principe de la justice dans la Bible en général mais dans la perception deutéronomiste en particulier. Cette relation qui lie Yahvé aux patriarches, elle s'est consolidée avec l'expérience de l'exode et l'entrée au Canaan. La présence de Yahvé dans l'organisation interne progressive d'Israël se manifeste par des juges, prophètes et rois. Des alliances célébrées dans le désert manifestent la relation spéciale que Dieu a avec son peuple. Sa bonté infinie en faveur de ce peuple est le signe éloquent de sa justice. Dans le livre de Josué, Dieu se présente comme celui qui accompagne et s'engage pleinement à côté d'Israël en l'assistant dans ses guerres de conquête, comme il l'a fait avec Moïse (Jos 1,5) ; Il se présente comme le sauveur du peuple à travers ses juges dans la terre de Canaan, malgré les infidélités de son partenaire (Jg 3,9-11. 15-30 ; 4-3 ; 6,11-8,32 ; 11 ; 14-16).

Cependant, tout contrat exige respect et loyauté. Mais Israël n'était pas fidèle ou juste envers Yahvé. Les livres de Samuel et Rois mettent en scène les rois en interaction constante avec les prophètes, les prophètes sont là soit pour condamner leur conduite (1 S 13, 13-14 ; 15,14-35 ; 2 S 12,1-15a ; 24,11-13 ; 1 R 18,18 ; 20,42), soit pour donner des conseils et orientations (1 S 10,2-8 ; 2 S 7 ; 1 R 1 ; 20,13 ; 22,1-29). Ceci prouve que le pouvoir du roi émane de Yahvé, à qui le roi doit rendre compte de ses actions, conforme il est indiqué dans Dt 17,14-20. Donc l'intervention de Nathan rappelle à David sa relation de dépendance à la loi de Dieu dans l'exercice de son pouvoir, qui n'est rien d'autre que l'émanation de l'action d'un Dieu qui gouverne son peuple. Parmi les condamnations dont écope David au long de notre récit, il y a l'oubli que son pouvoir émanait de Dieu, raison pour laquelle le prophète en fait un rappel dans les vv. 7b-8. Ce manque de conscience de l'origine de son pouvoir porte David à

---

<sup>211</sup> Jean Greisch, "Penser la Bible : L'herméneutique philosophique à l'École de l'Exégèse Biblique", *Revue Biblique* 107, n°. 1 (Janvier 2000), 92.

agir contre la loi de Yahvé. Un autre élément important de l'HD, c'est la figure d'un Dieu indulgent vis-à-vis de l'homme pécheur. Les interventions des juges pour sauver le peuple d'Israël, c'est la manifestation de ce cœur compatissant de Dieu. Dans notre texte, David repentí reçoit le pardon de Dieu (2 S 12,13).

A côté d'un Yahvé exclusif, souverain, omniprésent et compatissant, il y a le mystère de l'homme dans sa relation avec Dieu et avec le prochain. L'auteur biblique fait interagir les personnages de diverses formes. L'homme est libre mais son action peut influencer positivement sur sa relation avec Dieu et avec l'autre. Pourtant, l'action de David contre Urie montre son intention d'indépendance et de son auto-affirmation. Car, le roi n'a pas su définir sa limite de pouvoir. C'est ce qui fait que son action contre Urie devient un abus du pouvoir mais aussi une offense à Yahvé. En ce sens, il se comporte comme quelqu'un qui n'a de compte à rendre à personne. L'intervention de Nathan montre que cette tendance à jouir d'une liberté sans limite conduit généralement le roi à la souffrance et à la ruine. D'où le sens des oracles prononcés contre David (2 S 12,10-12. 14b) et la suite des événements dans la cour royale.

Donc, comme l'exil a été un moment fort de prise de conscience pour Israël en vue de sa refondation comme peuple (l'œuvre du chroniqueur), basée sur la conversion, ainsi le péché de David et le reproche de Nathan permettent à David de prendre conscience, en vue de la conversion. L'idée du fond c'est celle de rester dans l'alliance avec Yahvé. Cela veut dire, user de sa liberté pour rester fidèle et juste dans sa relation avec Yahvé, à travers le respect et la mise en pratique de la loi. Le chapitre suivant abordera ce thème de la justice de Dieu, comme possibilité de rétablir la relation entre les deux partenaires de l'alliance.

## CHAPITRE III YAHVÉ EN LITIGE AVEC DAVID

Pendant que le premier chapitre analysait narrativement le récit ayant comme genre littéraire un *mašal* à caractère juridique, et que, dans le deuxième chapitre, le deutéronomiste considérait le déclin du peuple de Dieu et de son exil comme expression de la justice de Dieu contre son peuple infidèle, ce troisième chapitre met en évidence le caractère conflictuel de la relation de Yahvé avec David, qui aboutit à un procès juridique, tel que décrit dans le texte. En réalité, dans tous les textes du genre juridique, tout part d'une relation de tranquillité et de fidélité entre deux personnes avant de dégénérer en conflit, souvent provoqué par l'infidélité de l'un des partenaires de l'alliance. Ce conflit est fréquent dans la Bible où Dieu et l'homme nouent et dénouent ses relations, ils s'entendent et entrent en litige continuellement. Dans la praxis juridique hébraïque, cette procédure juridique bilatérale est appelée *rîb*, où Yahvé ouvre un procès contre son offenseur David. Puisqu'il est question de la justice, nous allons situer brièvement la notion de la justice dans l'AT et ensuite nous allons nous concentrer sur l'étude du *rîb*, comme procédure juridique qui vise à régler le désaccord entre deux antagonistes.

### 3.1. La notion de Justice dans l'AT

#### 3.1.1. Définition du concept

Nous ne pouvons pas parler et comprendre la justice en Israël sans toucher la notion de la justice dans le Proche-Orient antique, car le droit d'Israël surgit dans « le cadre d'un vaste ensemble juridique englobant les différentes régions de l'Ancien Proche-Orient et que les droits cunéiformes jouèrent un rôle très important dans les premières étapes du droit israélite »<sup>212</sup>. Les relations sociales étaient définies par le principe de force, caractérisé par le visage d'un père dans sa relation avec sa famille, d'un souverain avec ses sujets, d'un Seigneur (dieu, roi, roi-dieu) avec toute la communauté, puisque sa figure est l'unique fondement de l'existence d'un peuple<sup>213</sup>. Ceci veut dire que la conscience de l'existence, de la sécurité et prospérité d'un peuple était totalement liée à l'idée d'un souverain qui doit régner sur lui. De ce fait, le concept de la justice dans l'antique Orient a un caractère absolu et impersonnel.

En réalité, la notion de justice en Egypte est liée par la *maat* (rectitude, justice ou vérité), considérée comme une structure qui maintient un lien intrinsèque avec toute la création, elle est

---

<sup>212</sup> Léon Epsztein, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* (Paris : Cerf, 1983), 172.

<sup>213</sup> Franco Pintore, "La estructura jurídica", dans *El alba de la civilización: Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente Antiguo*, t. 1, dir. Sabatino Moscati y trad. José Luis Albizu (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 433.

le fondement et la forme que doit incarner une société humaine, qui veut s'intégrer dans l'ordre naturel et surnaturel de l'univers. C'est Pharaon qui incarne la *maat* au sein de la société égyptienne, puisqu'il est unique à être doté de qualités surhumaines de compréhension et de pouvoir qui le rendent capable de conserver la *maat*<sup>214</sup>. Donc la *maat* est une notion abstraite de la justice, car elle renvoie simplement à une recherche de l'équilibre ou de l'ordre, auquel les rois sont appelés à réaliser sur terre pour le bien des hommes<sup>215</sup>. Cependant, la Mésopotamie est considérée comme le pays où l'on trouve des premières formulations juridiques, à travers les codes sumériens, akkadiens, hittites et assyriens<sup>216</sup>. Les concepts babyloniens *kittum* (justice) et *mēšarum* (rectitude) renvoient à la stabilité, comme valeur transcendante et absolue par laquelle la société accède à l'ordre universel et que les hommes peuvent maintenir les relations sociales sans déviations<sup>217</sup>. On comprend que le monde oriental définit la justice comme un principe surnaturel qui s'impose à la réalité humaine pour le maintien de l'ordre social.

Etant donnée sa complexité sémantique dans la mentalité biblique, la justice est à comprendre à partir de ces deux racines hébraïques *šdq* et *špṭ* d'où surgissent les deux principaux verbes *šādaq* (être honoré, juste, innocent, rendre la justice, prouver l'innocence) et *šāpaṭ* (gouverner ou juger), mais aussi les deux principaux substantifs *šedeq* ou *šēdāqāh* (justice, droit, honneur, générosité, justification, etc.) et *mišpāṭ* (cause, jugement, droit, norme, etc.)<sup>218</sup>. Il est donc difficile de donner une définition définitive de la justice à cause de son caractère polysémantique. Toutefois, *šēdāqāh* et *mišpāṭ* vont de pair et permettent de concevoir la justice comme une relation réelle entre deux personnes<sup>219</sup> et elles sont « los pilares fundamentales de la convivencia comunitaria en Israel, y forman un binomio que expresa lo mejor de un gobernante »<sup>220</sup>. C'est de cette relation que naissent le droit et le devoir de chacun des partenaires. Il résulte que toute l'histoire d'Israël est marquée par la manifestation continue de la justice de Dieu en faveur de son peuple<sup>221</sup>. C'est ce qui fait que la justice soit considérée comme un des principaux attributs de Dieu dans l'AT. Puisque Yahvé est le juste juge (Ps 7, 7-18 ; 9,5.8 ; 11,7), il peut donc intervenir dans l'histoire de l'humanité avec des actions visant à

<sup>214</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 435-436.

<sup>215</sup> John Gilissen, *Introdução histórica ao direito*, 2<sup>a</sup> ed., trad. A.M. Hespanha e L.M. Macaísta Malheiros (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995), 53.

<sup>216</sup> Gilissen, 52.

<sup>217</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 436.

<sup>218</sup> Cf. Luís Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*: "šādaq, šedeq, šedāqāh" (p. 631-633), "šāpaṭ" (p. 782-783) et "mišpāṭ" (p. 466-468).

<sup>219</sup> H. Cremer, cité par Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. I.* 455.

<sup>220</sup> A. Roper, "Justicia", dans *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, ed. Alfonso Roper Berzosa (Viladecavalls: Editorial Clie, 2013), 2594.

<sup>221</sup> Fr. Nötscher, "Justicia", dans *Diccionario de teología bíblica*, dir. Johannes B. Bauer (Barcelona: Editorial Herder, 1966), 542-547.

manifester sa justice tout en rétablissant la justice bafouée par les hommes. C'est pourquoi la justice est conçue comme dynamique, dans la mesure où elle est plus une action divine présente qu'une idée abstraite<sup>222</sup>. Au fond, *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* et *mišpāt* évaluent positivement ou négativement certains comportements humains et divins<sup>223</sup>. A titre illustratif, la sortie de l'Égypte, c'est une expression de la justice d'un Dieu qui défend les plus petits (Ex 3,7-8) et plus tard, au nom de l'alliance, il appellera Israël à pratiquer la justice pour sa prospérité (Jr 22,13-16). La justice est donc la clé de toute existence humaine dont dépend toute organisation de la société humaine et de tout rapport avec Dieu<sup>224</sup>.

Cependant, il faut éviter toute application légaliste de la justice biblique, car celle-ci est différente de notre conception de la justice. Dans la bible, il y a deux courants de pensée sur la justice. Le premier courant conçoit la justice comme la vertu morale que l'homme doit chercher, à travers l'observance de la loi divine. Dans ce sens, Dieu est présenté comme modèle de toute intégrité morale, miroir de toute bonne conduite et comme celui qui gratifie toute bonne action. En revanche, le deuxième voit la justice comme une disposition divine visant à réguler son œuvre créatrice. C'est une perspective religieuse de la justice biblique que l'homme adhère par la foi. Il y a lieu d'affirmer que l'intégrité de l'homme n'est que le reflet de la justice souveraine de Dieu, manifestée par sa générosité et miséricorde. Ces deux acceptions (morale et religieuse) ne donnent pas une définition claire de la justice mais elles la placent dans le cœur même de l'histoire d'Israël<sup>225</sup>, tant dans sa dimension anthropologique, sociale que spirituelle. Par conséquent, la justice est avant tout une relation loyale et constructive de Dieu avec son peuple, ensuite elle est l'harmonie dans des relations interpersonnelles entre les israélites. C'est pourquoi, *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* peut se traduire en loyauté ou fidélité à la communauté ou solidarité envers la communauté, car elle reflète toujours l'idée d'harmonie dans des relations sociales, source de paix (*šālôm*) et d'ordre social<sup>226</sup>. Par manque d'une définition concise sur la notion de justice dans l'AT, dans notre travail, nous pouvons la concevoir comme une notion qui « englobe la clémence et la rigueur. Elle représente surtout la sincérité, l'intégrité, la pauvreté et l'innocence »<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> Nötscher, "Justicia", 543.

<sup>223</sup> K. Koch, "Šdq", dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. Ernst Jenni y Claus Westermann, t. 2 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 645.

<sup>224</sup> Gérard Verkindère, "La justicia en el Antiguo Testamento", *Cuadernos Bíblicos* 105 (2001): 5.

<sup>225</sup> Albert Descamps, "Justice", dans *Vocabulaire de théologie biblique*, dir. Xavier Léon-Dufour (Paris : Cerf, 1970), 636.

<sup>226</sup> A. Bonora, "Justicia", dans *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dir. P. Rossano, G. Ravasi et A. Girlanda (Madrid : Ediciones Paulinas, 1990), 980-981.

<sup>227</sup> André Neher, cité par Epsztein, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien*, 87.

### 3.1.2. La législation en Israël antique

La sortie de l’Égypte est interprétée comme la justice libératrice de Yahvé en faveur d’Israël, esclave, pauvre et opprimé. Cette action rédemptrice de Yahvé a comme fondement la justice délibérée de Yahvé (Ex 6,6-8)<sup>228</sup>. C’est cette action juste qui va constituer le vrai fondement de la foi d’Israël en Dieu et la raison de sa réponse positive à l’alliance que Yahvé lui propose (Ex 19). A travers la célébration de l’alliance à Sinäi, Yahvé donne sa Loi à Israël (Ex 20,1-21), celle qui va constituer le background de toutes les autres lois postérieures, qui ne sont que de réadaptation et actualisation de la loi sinaïtique<sup>229</sup>.

En effet, la bible hébraïque regroupe un ensemble de prescriptions, qui régissent la vie sociale, morale et religieuse du peuple, en un recueil appelé *codes législatifs*, présents dans plusieurs chapitres de la Torah. Il faut le rappeler que, malgré leur particularité, les codes législatifs bibliques se sont inspirés de l’ensemble de recueils juridiques cunéiformes, notamment des codes législatifs plus anciens comme les codes de Ur-Namma, Lipit-Ishtar, Eshnunna et d’Hammourabi<sup>230</sup> et il est remarquable la proximité juridique des codes bibliques avec ces codes.

Les codes bibliques constituent un projet d’ensemble visant à renforcer la liberté acquise par l’acte de la création et aussi par la libération de l’Égypte. C’est pourquoi, la loi devient l’expression d’une alliance conclue « de manière à garantir la liberté partagée des deux partenaires et (...) de permettre à la vie de s’épanouir »<sup>231</sup>. D’où, les trois codes législatifs bibliques constituent le fondement de la législation israélite.

#### a) Code de l’alliance (Ex 20,22-23,33)

Il est ainsi appelé à cause de Ex 24,7 où il est écrit que Moïse prend le livre de l’alliance. C’est le code le plus ancien de tous les autres. Ses préceptes sont de caractère coutumier et apodictique ou impératif, destinés à une réalité juridique réduite à l’administration de la population rurale<sup>232</sup>, vivant surtout de l’élevage et de l’agriculture. Ce code contient des lois casuistiques, identiques à celles d’autres codes de la tradition sémitique de l’Antique Orient (comme le code d’Hammourabi)<sup>233</sup>. Mais des lois proprement hébraïques expriment leur

---

<sup>228</sup> Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 57.

<sup>229</sup> Nardoni, 77.

<sup>230</sup> Pintore, “La estructura jurídica”, 460-463.

<sup>231</sup> André Wénin, *L’homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2<sup>a</sup> ed. (Paris : Cerf, 2009), 130.

<sup>232</sup> Pintore, “La estructura jurídica”, 467.

<sup>233</sup> On peut comparer les deux codes quant à la loi sur la libération de l’esclave (Code d’Hammourabi § 117 et Ex 21,2-3 ou Dt 15,12), la loi sur la punition réservée à un voleur (Code d’Hammourabi § 21-23 et Ex 22,1-2).

particularité morale et religieuse, découlant de l'alliance avec Yahvé. Ce code contient des normes culturelles (Ex 20,23-26), des lois pénales (Ex 21,1-22,19) et les exhortations sur la morale sociale et la vie religieuse (Ex 22,20-23,19). Ces lois pourraient remonter du XVII<sup>e</sup> S a.C. Ce code promeut des lois de protection des plus faibles, souvent exposés à des injustices (Ex 22,20-26) ; le repos du sabbat pour le chef et ses serviteurs (Ex 23,12 : âne, servante et émigré). Il définit le droit pénal pour limiter le crime et réguler les vengeances dans la société (Ex 21,18-29). Il définit aussi la centralité et l'exclusivité du culte de Yahvé, en opposition aux cultes à d'autres dieux (Ex 20,22-26 ; 23,13-19 ; 22,19). Yahvé se fait aussi juge des litiges entre deux personnes (22,7-10). Bref, ce code vise à exhorter Israël à maintenir l'alliance avec Yahvé, en étant le reflet de la justice de Dieu dans le monde, puisqu'il est le fruit de la justice divine et partenaire de l'alliance.

### **b) Code deutéronomique (Dt 12,1-26,15)**

C'est un recueil de lois civiles, morales et religieuses, insérées dans le discours de Moïse (Dt 5-11 et 26,16-28). Ce code reprend une partie des lois promulguées à Sinaï de façon actualisée, en évoquant les grands événements de l'histoire d'Israël, tels que la sortie de l'Égypte, le don de la loi à Sinaï et la conquête de Canaan. Il résulte que certains exégètes pensent à une possible incorporation tardive du décalogue dans une version antique et brève du code deutéronomique déjà existant. Ces lois sont présentées en forme d'exhortations de Moïse au peuple. Il est une première tentative de la légalisation de la vie morale et religieuse, à travers la combinaison entre des lois humaines (*mišpatîm*) et des lois divines (*debarîm*)<sup>234</sup>. Ce code est comparable aux traités que les hittites et les assyriens imposaient aux rois soumis, tels que les traités de vassalité des hittites du XV-XIII<sup>e</sup> siècle a.C., à cause de « introducción histórica, abundancia de las expresiones apodícticas, mezcla de formulaciones en el enunciado de las cláusulas, maldiciones finales »<sup>235</sup>. Pour ce faire, le code deutéronomique comporte des lois sur le rapport entre Dieu et l'homme (Dt 12,1-16,17), sur les autorités (16,18-18,22) et sur les relations sociales (Dt 19-25)<sup>236</sup>. A travers ses lois humanitaires, ce code est une réaction contre les inégalités sociales grandissante en Israël<sup>237</sup>, à cause du commerce qui se développe dans une société déjà sédentarisée. Contrairement au code de l'alliance limité à des lois casuistiques et statutaires pour la gestion des conflits dans la ville, le code deutéronomique tente de promouvoir des lois qui touchent à la vie sociale. Mais, il faut aussi reconnaître l'existence de certaines lois

---

<sup>234</sup> Epsztein, *La justice sociale*, 182.

<sup>235</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 469.

<sup>236</sup> Félix García López, "El Deuteronomio: Una ley predicada", *Cuadernos Bíblicos* 63 (1989): 29.

<sup>237</sup> Epsztein, *La justice sociale*, 181.

qui promeuvent la violence. Par exemple, Dt 21,10-14 autorise d'abuser d'une femme, prise comme captive de guerre ; la loi de l'*hērem* (Dt 7,2 ; 12,29 ; 20,16-18 ; Jos 10,40 ; 11,18-21) est une loi sur la guerre qui prône l'anathème ou l'extermination des ennemis vaincus<sup>238</sup>, elle consacre le massacre des êtres humains sous une motivation éthico-théologique. Toutefois, ce code a eu son influence même hors du centre du royaume. C'est ce qui porte à confirmer qu'il remonterait de l'époque monarchique, probablement au VIII<sup>e</sup> siècle et découvert à Jérusalem vers 622 a.C. C'est fort probable que le roi Josias se soit inspiré de ce recueil de lois pour sa réforme<sup>239</sup>. Son objectif principal est identique à celui de toute la théologie deutéronomique : régir les relations sociales et celle avec Dieu<sup>240</sup> pour que l'alliance soit maintenue.

### c) La loi de sainteté (Lv 17-26)

Elle est un bloc législatif qui vise à régir la conduite du peuple, son comportement éthique dans plusieurs domaines de la vie. Elle insiste sur la sainteté de Yahvé et de son peuple (Lv 19,2 ; 20,7-8.26 ; 21,6-8.15.23 ; 22,9.16.32)<sup>241</sup>. Ce recueil fut rédigé par les sacerdotes jérusalémites vers la fin de la monarchie et avec certains ajouts de la période postexilique, tels que la loi du jubilé (Lv 25). L'intention de ce bloc législatif est celle de rappeler Israël sa vocation d'être peuple saint, modèle et juste aux yeux de toutes les autres nations, tel qu'il est recommandé à Sinaï (Ex 19,5-6)<sup>242</sup>. D'où l'insistance sur la pureté et l'impureté dans tous les domaines de la vie du peuple. Par conséquent, le comportement juste et saint d'Israël est le reflet de la sainteté de Yahvé devant les dieux des peuples païens<sup>243</sup>. C'est pourquoi, ce code législatif comporte des lois sur la centralité du culte dans le sanctuaire et le respect du sang (ch. 17), l'éthique sexuelle (ch. 18), le décalogue actualisé, avec la mise en relief du commandement de l'amour (Lv 19), peine de mort (ch. 20), le sacerdoce (ch. 20), les sacrifices (ch. 21), le sabbat et les fêtes religieuses (ch. 23), le sanctuaire (ch. 24), la justice sociale et le jubilé (ch. 25), rappel à l'alliance, bénédictions et malédictions (chs. 26-27)<sup>244</sup>.

En conclusion, tous ces codes législatifs ont un caractère totalisant, puisqu'ils tendent à réguler tous les aspects de la vie, tant individuelle que sociale, intérieure qu'extérieure, en les ordonnant au pacte que lie le peuple à son Dieu<sup>245</sup>. Le caractère très normatif de ces codes fait

<sup>238</sup> C. Brekelmans, "hērem", dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, t. 1, ed. Ernst Jenni y Claus Westermann (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 882.

<sup>239</sup> Epsztein, *La justice sociale*, 182.

<sup>240</sup> García López, "El Deuteronomio. Una ley predicada", 31.

<sup>241</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 8.

<sup>242</sup> Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 95-96.

<sup>243</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 8.

<sup>244</sup> Introduction au Lévitique dans la Bible *TOB*, 186.

<sup>245</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 469.

que l'on pense qu'une vie bien ordonnée de chacun contribue à la promotion de la justice sociale et l'affirmation de sa foi en Yahvé, car « l'affirmation d'une foi en Dieu n'est authentique que si elle se vérifie - de *verum facere* : *faire vrai* – dans une pratique active de la justice entre les humains »<sup>246</sup>. En plus, le cadre narratif de ces codes législatifs fait que leur emplacement dans le récit affecte notre compréhension du récit dans sa forme définitive. C'est ainsi que les lois qui sont narrées par les récits bibliques sont continuellement actualisées et promulguées dans chaque acte de lecture.

### 3.1.3. Les instances judiciaires

La Bible ne donne pas assez d'information sur l'organisation des instances judiciaires en Israël, mais elle indique quand même certains personnages habilités à rendre la justice, comme des anciens et surtout le roi, de qui dépendent les juges et les sacerdotés<sup>247</sup>. Mais bien auparavant, le chef de famille (père) était la figure juridique importante, capable de résoudre les conflits internes<sup>248</sup>. Nous pouvons retenir trois principales instances judiciaires en Israël : Les anciens, le roi et les sacerdotés<sup>249</sup>.

En effet, les anciens (*zāqēn*) étaient une catégorie des notables ou une sorte d'autorité locale qui avaient une portion de responsabilité dans l'organisation de la société. Ils étaient considérés comme magistrat civil et religieux, nommés en vertu de leur âge à la tête d'une famille, d'un clan ou tribu (1 R 8,1-3 ; Jg 8,14.16). Donc ce sont des hauts fonctionnaires de la cours royale (Gn 50,7)<sup>250</sup>. En exode, ils sont des collaborateurs directs de Moïse pour guider le peuple, surtout dans des moments décisifs de l'histoire d'Israël : préparation de l'exode (Ex 3,16.18 ; 4,29), la célébration de l'alliance au mont Sinaï (Ex 24,1-9), La querelle du peuple avec Moïse à Rephidim (Ex 17,5) et murmures contre Moïse et punition de Dieu (Nb 11,16-25). Sans être des professionnels établis dans des tribunaux, ils jouaient le rôle des juges du peuple à la porte de la ville, considérées comme tribunal local (Dt 19,11-12 ; 21,19 ; 22,15 ; 25,7 ; Jos 20,4 ; Rt 4,1-12)<sup>251</sup>.

De même, les sacerdotés exerçaient leur fonction au sanctuaire de Jérusalem pour résoudre certaines questions que des anciens ne pouvaient pas régler (Dt 17,8-12 ; 19,16-19) et ils

---

<sup>246</sup> Wénin, *L'homme biblique*, 199-200.

<sup>247</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 21.

<sup>248</sup> Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 127. Cf. Abraham appelé à résoudre le conflit de Sarah et Hagar (Gn 16,5-6) ou Juda avec Tamar (Gn 38,24-25).

<sup>249</sup> R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Torino: Marietti, 1964), 159.

<sup>250</sup> Roper, "Anciano", 253.

<sup>251</sup> Pietro Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione* (Bologna: Edizioni dehoniane Bologna, 2014), 43.

pouvaient prendre des décisions et formuler des lois au nom de Dieu (Dt 33,10 ; Lv 13-17). Ils interprétaient certaines lois qui avaient trait au sacré, mais leur compétence allait jusqu'à interpréter la loi civile, lorsque cette dernière avait quelque chose à avoir avec le sacré<sup>252</sup>.

Enfin, le roi constitue une institution sacrée et supérieure dont dépendaient toutes les autres juridictions sociales (anciens, juges et sacerdotes). Il est ainsi considéré puisqu'il est l'émanation de la justice de Dieu dans sa gouvernance. La figure royale était une figure législative dans l'Antique Orient, ayant comme mission principale garantir la justice pour tous. C'est ce qui fait que la justice du roi est à la fois politique et métapolitique, parce qu'elle ne se limite pas à la simple considération judiciaire, qui n'est qu'un aspect de la justice<sup>253</sup>. C'est dans ce contexte, que le monde hébraïque peut considérer la justice pour tous comme la plus grande responsabilité du roi, car elle garantit la sécurité, la paix et la prospérité d'un peuple. Donc, le respect du droit et la pratique de la justice sont la base d'une monarchie stable (Dt 17,14-10 et Pr 16,12)<sup>254</sup>. Le roi israélite doit être au service de la justice et du droit, à l'instar de David (2 S 8,15 ; 12,5-6 ; 14,1-24 ; 1 Ch 18,14) et aussi de Salomon (1 R 3,16-28 ; 7,7 ; Pr 20,8). Les psaumes 45 et 72 font également allusion au pouvoir judiciaire du roi<sup>255</sup>. Donc la justice est l'essence du pouvoir royal dans la Bible. Cependant, le roi ne faisait pas seul ce travail, il était entouré des juges, des lévites et des anciens<sup>256</sup>.

### 3.1.4. Le prophétisme et la justice

En Israël, le roi et le prophète sont deux figures importantes qui collaborent pour que l'alliance de Dieu avec son peuple soit maintenue. Comme nous l'avons dit tantôt, le roi est appelé à exercer le droit et la justice. Car, à la différence des rois voisins considérés comme l'incarnation des fils des dieux, le roi d'Israël ne prend pas la place de Dieu, au contraire il est forcément redevable à Yahvé, qui l'a placé sur ce trône. Sa promotion de l'ordre et de la justice est en accord avec la théologie de l'alliance, dans laquelle Israël est lié à Yahvé avec une relation spéciale et Yahvé reste l'unique source de sa moralité. De ce fait, son exercice de la justice n'est que participation à la justice de Dieu, le roi est appelé à imiter le comportement de Yahvé, basé sur la bonté ou miséricorde (*hesed*) et la fidélité ou loyauté (*'emet*)<sup>257</sup>.

---

<sup>252</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 25.

<sup>253</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 484-485.

<sup>254</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 22.

<sup>255</sup> Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 108.

<sup>256</sup> Moïse choisit certains hommes pour l'aider dans sa fonction judiciaire (Ex 18,13-26) ; le décret de la création des juges en Dt 16,18-20 ; en 2 Ch 19,4-11, le roi Josaphat qui établit des juges, anciens et lévites pour rendre la justice dans au Juda.

<sup>257</sup> Nardoni, 107.

Cependant, étant donné que la loi émanait de la volonté de Yahvé, toute transgression de celle-ci était considérée comme une offense directe à Yahvé et contre l'ordre social. Dans l'histoire d'Israël, les rois n'ont pas toujours été défenseurs de la justice. Plusieurs sont tombés dans la pratique de l'injustice, en abusant de leur pouvoir. Ces abus ont été à la base des critiques répétées des divers prophètes d'Israël et ont constitué la raison même de la décadence d'Israël, selon le Dtr. 1 S 8,11-18 est présenté comme la préfiguration de la monarchie d'Israël, qui ne s'éloigne pas de la pratique monarchique des royaumes de l'Antique Orient<sup>258</sup>. Étant une figure importante de la vie sociale, les prophètes avaient une certaine influence sur la vie religieuse, politique et autres structures sociales. Parce que « leurs voix avaient plus de chance de percer, de remonter à la surface et de se faire écouter même par les plus grands »<sup>259</sup>. En effet, si les premiers prophètes insistaient plus sur la relation d'Israël avec son Dieu, à travers les aspects culturels, leurs successeurs, en revanche, conditionnent l'alliance avec Dieu par l'action de justice envers le prochain. C'est-à-dire, la qualité de la relation avec Dieu se vérifie par les relations sociales. En ce sens, « le culte de Yahvé qui ne s'accompagne pas d'un comportement équitable est un blasphème induisant les fidèles en erreur »<sup>260</sup>. Quant à la justice sociale, les prophètes sont intervenus dans plusieurs cas d'injustice pour dénoncer les autorités et le peuple, et surtout les appeler à la conversion. Ils étaient des grands défenseurs de la justice sociale et la conscience morale des rois et puissants<sup>261</sup>. Le reproche de Nathan à David et l'intervention d'Elie dans le récit de la vigne de Nabot exposent mieux cette attitude critique des prophètes, car les deux rois se sont inclinés devant la condamnation de Yahvé, à cause de leur injustice. Ceci veut dire que le roi n'est pas plus que Yahvé, car, malgré son pouvoir, il reste soumis à la loi divine. Les injustices commises par les rois étaient souvent à la base de la dégradation de la situation sociale et morale du peuple (Am 3,1ss ; 4,1 ; 6,4-6 ; Is 3,14-15 ; 5,8 ; So 3,3-4). Mais les appels incessants des prophètes à la justice exprimaient l'engagement personnel et actif de Dieu de vouloir rétablir l'ordre et harmonie dans l'histoire de son peuple. Donc le prophète est vu comme le gardien de la justice divine de telle sorte que celle-ci soit la règle de vie et de gouvernance en Israël pour le maintien de l'alliance avec Dieu et l'harmonie dans la vie sociale. En effet, toute transgression impliquait un jugement en vue de rétablir la vérité et la justice dans la vie sociale. Car Dieu reste un défenseur inconditionnel des victimes des injustices. C'est pourquoi les prophètes recouraient souvent à certains genres littéraires pour accuser un individu ou le peuple, tels que l'oracle de condamnation dirigé contre une personne ou une

---

<sup>258</sup> Verkindère, "La justicia en el Antiguo testamento", 27.

<sup>259</sup> Epsztein, *La justice sociale*, 150.

<sup>260</sup> Epsztein, 151.

<sup>261</sup> Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 109.

communauté<sup>262</sup>. En outre, les prophètes font recours à d'autres genres de grande importance, tels que les *hôy* (malheur), le *rîb* (réquisitoire prophétique) et l'oracle de salut<sup>263</sup>. Le point suivant traitera du *rîb*, comme une des procédures judiciaires permettant de rétablir la justice lorsqu'elle est bafouée.

### 3.2. L'étude du *rîb* dans 2 S 12,1-15a

De prime à bord, il faut souligner que l'administration de la justice était l'objet principal de plusieurs dénonciations prophétiques. Car la mauvaise administration de la justice mettait en péril l'équilibre social et vidait l'essence de l'alliance de Yahvé avec Israël. Pour remédier à ce problème d'injustice, les codes législatifs d'Israël prévoient des lois qui visent à rétablir la justice, à travers deux principales structures procédurales : *rîb*, entendu comme controverse bilatérale, et *mišpaṭ*, comme une procédure véritablement juridique (Les deux antagonistes et juges)<sup>264</sup>. Nous allons nous concentrer plus sur l'étude du *rîb* dans les lignes suivantes comme procédure judiciaire bilatérale, basée sur la confrontation directe entre les deux adversaires.

#### 3.2.1. Le concept *rîb*

Le *rîb* peut se considérer comme verbe mais aussi comme substantif. Dans son sens primaire, ce verbe a le sens de s'efforcer ou combattre physiquement ou verbalement. Mais comme nom, il maintient son sens primaire de dispute ou conflit<sup>265</sup>. Le verbe peut se traduire tout simplement par disputer, discuter, débattre, ouvrir un procès contre quelqu'un, entrer en discussion avec ; comme substantif, il est traduit par querelle, discorde, procès ou litige<sup>266</sup>. Plusieurs auteurs conviennent que la racine *ryb* et ses dérivés renvoient en principe à des accusations, à une question juridique ou légale, à un litige à négocier devant un tribunal ou tout simplement à un procès juridique dans son ensemble. Lorsque *ryb* est utilisé avec la préposition *b<sup>e</sup>*, il signifie accusation et avec *'el* prend le sens de porter une accusation avant<sup>267</sup>. Dans ce

---

<sup>262</sup> José Luis Sicre, *Profetismo en Israel: El profeta, los profetas, el mensaje* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1992), 159-163.

<sup>263</sup> Sicre, 164-166. Le *hôy* est une exclamation de douleur, compassion ou menace, voire une façon d'attirer l'attention (cf. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 193). Cette formule provient des rites funèbres mais utilisée par les prophètes pour indiquer la situation mortelle dans laquelle se trouvaient leurs interlocuteurs [cf. Jacques Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV. Miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. II (Paris : Gabalda, 1978), 603-652].

<sup>264</sup> Pietro Bovati, *Re-establishing Justice*, 19-20.

<sup>265</sup> James Limburg, "The Root Rib and the Prophetic Lawsuit speeches", *Journal of Biblical Literature* 88, n°. 3 (September 1969): 291.

<sup>266</sup> Schökel, "rîb", 701-702.

<sup>267</sup> James Limburg expose en quelques lignes les principales acceptions du terme *rîb* selon Koehler- Baumgartner, J. Begrich et surtout H.J. Boecker (cf. "The Root Rîb and the Prophetic Lawsuit speeches", 292).

sens, on peut concevoir le *rîb* comme une controverse à caractère judiciaire entre deux parties qui ont eu un antécédent juridique explicite ou implicite et qu'ils doivent recourir à la loi pour rétablir les droits et les devoirs de chacun. Par conséquent, il s'ouvre un litige, en forme du procès juridique, visant une solution conforme à la loi et avec équité. Cette controverse peut être entre deux personnes (Gn 21,25 ; Jr 12,1ss), entre deux groupes (Gn 13,7 ; 26,20-21) et entre un individu et un groupe (Jg 8,1 ; 12,2 ; Ne 5,7)<sup>268</sup>. Mais généralement, le *rîb* se passe entre deux antagonistes, qui se trouvent soit au même niveau (conflit symétrique), soit au niveau différent (conflit asymétrique). Mais le principe de symétrie est recommandé pour qu'il y ait un procès juste, au-delà du caractère asymétrique entre les parties<sup>269</sup>. Néanmoins, selon Pietro Bovati, cette notion de symétrie et d'asymétrie de G. Liedke ne se fonde pas sur les textes bibliques et ni elle peut être nécessaire pour la compréhension juridique de la controverse<sup>270</sup>. Sans aucune prétention de notre part, nous pensons que le caractère asymétrique est de grande importance dans la compréhension de la controverse traitée dans notre récit à cause du sens de l'alliance, scellée sur base des lois (Ex 19,3-8 ; 24,3-8 ; Jos 24,1-28) ; et cette asymétrie relationnelle entre Dieu et Israël n'annule pas la liberté d'Israël malgré la position supérieure qu'occupe Dieu, par contre elle fait qu'Israël s'engage encore plus dans cette relation qui lui est vitale. Certains textes montrent qu'Israël assume avec toute liberté sa part de responsabilité dans l'alliance qui le lie à Yahvé (Ex 19,8 ; 24,7 ; Jos 24,16-18.21.22b.24).

En effet, dans notre étude, le *rîb* est entendu comme un vrai litige opposant les deux parties dont la procédure se fonde sur le droit<sup>271</sup>, sans la médiation d'un juge. Dans cette controverse, Yahvé est le plaignant et David l'accusé. Pour mieux comprendre le sens du *rîb*, il faut avant tout le situer dans le contexte vétéro-testamentaire de la justice. Parler de la justice dans l'AT, c'est évoquer la relation de Yahvé avec Israël, en termes d'alliance. Cette alliance lie les deux parties et elle est établie ou renouvelée sur base des lois qui doivent être respectés par les deux partenaires en toute liberté<sup>272</sup>. Dieu et Israël sont tellement liés par ce pacte qu'une action d'infidélité d'une partie provoque la rupture de la relation. D'où la partie endommagée ouvre une action contre l'autre pour réclamer la justice. En soi, cette procédure recherche le rétablissement de la relation rompue, en passant par un procès long, dur et difficile pour convaincre le coupable à avouer sa faute et demander pardon tout en réparant le dégât causé, afin d'être pardonné. D'où derrière l'action agressive du plaignant se cache l'amour miséricordieux envers le coupable qu'il veut sauver. C'est ici que l'on peut comprendre que la

---

<sup>268</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 30.

<sup>269</sup> G. Liedke, "rîb", dans *Diccionario teológico manual de del Antiguo Testamento*, ed. Ernst Jenni y Claus Westermann, t. 2 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 975.

<sup>270</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 30.

<sup>271</sup> Bovati, *Vie della giustizia*, 75.

<sup>272</sup> Bovati, 75.

justice biblique ne se fonde sur le caractère rétributaire que la loi exprime, mais sur la relation vitale à sauvegarder à tout prix malgré les infidélités de la part du partenaire-homme.

En outre, parler de l'alliance, c'est évoquer en quelque sorte le traité de vassalité hittite, dans lequel un roi puissant accordait sa protection à un état faible tout en lui imposant en contrepartie un certain nombre d'obligations. En scellant l'alliance avec David en 2 S 7, Dieu Reste le puissant souverain et David, son vassal. A ce propos R. De Vaux affirme :

« Bien que le mot *b<sup>e</sup>rit* n'y figure pas, la prophétie de Nathan est l'équivalent d'un traité ; elle établit l'alliance entre Yahvé et la Maison de David et cette alliance est seulement une adaptation de l'alliance du Sinaï aux conditions nouvelles. La première alliance avait fait d'Israël le peuple vassal de Yahvé ; maintenant, le roi qui est le *nāgîd* (2 S 7,8), le préposé de Yahvé à la tête de son peuple, devient le vassal de Yahvé »<sup>273</sup>.

Il est donc clair que Yahvé, le souverain puissant, attende de David, son vassal, la fidélité et rectitude dans sa conduite pour correspondre à la protection qu'il lui donne. Un autre élément important dans le *rîb*, c'est la considération consécutive du monothéisme, c'est-à-dire, contrairement au polythéisme qui fait du croyant l'interlocuteur de plusieurs divinités, à choisir selon ses propres intérêts, le monothéisme met le croyant devant un unique Dieu, considérée comme auteur de tout bien et l'ennemi du mal. Cela étant, lorsqu'il y a une faute, le procès exclut *a priori* tout recours à d'autres divinités, car le Dieu unique est devant sa créature<sup>274</sup>. C'est dans ce sens que nous pouvons considérer notre texte comme une métaphore du procès qui oppose Dieu à David ou à chaque homme<sup>275</sup>. Notre étude du *rîb* suivra ce schéma proposé par Pietro Bovati<sup>276</sup> :

Début	Réactions des antagonistes		Conclusion
Accusateur	Accusé	Accusateur	Les deux antagonistes
Le <i>rîb</i> s'ouvre par l'accusation de la partie lésée	L'accusé assume sa faute	Il concède le pardon	Réconciliation
		Il refuse de pardonner	Tribunal/Guerre
	Il prouve son innocence	Il persiste dans l'accusation	Tribunal/Guerre
		Il renonce à son accusation	Réconciliation

<sup>273</sup> R. De Vaux, "Jérusalem et les prophètes", *Revue Biblique* 73, n° 4 (octobre 1966) : 488.

<sup>274</sup> Pierre Gibert, "Le procès dans la Bible", *Esprit* 8/9, n° 337 (Aout-septembre 2007), 139.

<sup>275</sup> Enrique Sanz Giménez-Rico, *Ya en el principio: Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 175-176.

<sup>276</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 31-32.

Ce tableau explique que le *rîb* s'ouvre par l'accusation de l'offensé contre son offenseur, lequel doit répondre soit par l'aveu de sa faute, soit par le rejet de l'accusation en plaidant son innocence par des arguments convaincants. Au cas où l'offenseur avoue sa faute et demande pardon, l'offensé peut lui concéder le pardon et ils aboutiront à la réconciliation. Mais si l'offensé lui refuse le pardon et qu'il n'accepte aucune forme de réparation, alors ce litige pourrait être porté devant le juge pour que les deux parties soient départagées. Dans le cas du rejet de l'accusation de la part de l'offenseur, l'offensé peut persister dans ses revendications jusqu'à aller au tribunal ou bien il abandonne le procès tout simplement en reconnaissant le non-fondé de son accusation. Dans ce sens, il y a lieu de réconciliation offerte par l'accusé ou soit ce dernier peut relancer l'accusation contre son accusateur. Lorsqu'il n'y a pas de compromis entre les deux parties, ni la décision impartiale du tribunal, il y a lieu de déclencher la guerre, considérée comme la dernière solution<sup>277</sup>. Donc ce sont des réactions des antagonistes qui peuvent déterminer le type de conclusion que prendra le litige.

Cependant, d'aucuns sous-estiment ce procédure *rîb*, à cause de son caractère pré-judiciaire, en le considérant archaïque par rapport à un vrai procès judiciaire, défini par un système juridique stable, adopté par le peuple d'Israël en instituant des juges pour résoudre les conflits sociaux (Ex 18,13-26 ; Dt 1,9-18). Pourtant, plusieurs textes bibliques prouvent à suffisance que la controverse bilatérale a toujours conservé sa validité au cours de l'histoire d'Israël. L'accord ou la guerre entre les parties était une possible résolution du conflit, surtout à l'époque prémonarchique. Mais il est aussi vrai que les institutions juridiques mises en place n'ont pas pu résoudre certains conflits, même pas dans la cour suprême royale, surtout lorsque le roi lui-même était partie impliquée<sup>278</sup>.

Dans le cadre de notre travail, le *rîb* de Yahvé et David entre dans le cadre général du procès prophétique, dans lequel les deux antagonistes, sont avant tout liés par une alliance. La crise entre les deux naît de l'infidélité de David. De ce fait, dans cette confrontation tendue entre les deux partenaires, ce qui importe c'est que « la vérité éclate au grand jour, que le coupable soit confondu et l'innocent justifié. (Car), le conflit qui s'est engagé devant le tribunal entre Dieu et son peuple n'est pourtant pas irrémédiable ; un arrangement pourrait intervenir, si du moins le coupable abandonnait ses fautes »<sup>279</sup>. Cependant, les émotions exprimées dans la discussion, telles que la colère, les menaces et promesses des châtiments, tout cela donne sens profond à cette démarche judiciaire *rîb*, qui combine la dure accusation et l'amour miséricordieux de

---

<sup>277</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 32.

<sup>278</sup> Bovati, 33-34.

<sup>279</sup> Samuel Amsler, "Le thème du procès chez les prophètes d'Israël", *Revue de Théologie et de Philosophie* 24 (1974) : 118.

Yahvé<sup>280</sup> pour un dialogue franc, qui ouvre la porte à la prise de conscience, au pardon et à la réconciliation.

### 3.2.2. Le *rîb* dans 2 S 12,1-15a

#### A. Notre péricope, reflète-t-elle le style *rîb* ?

De prime abord, nous soutenons l'idée selon laquelle l'analyse des controverses juridiques ne peut se limiter aux seuls textes où le terme *rîb* apparaît avec ses diverses formes<sup>281</sup>. Puisqu'il y a plusieurs récits qui nous offrent des procès bilatéraux, mais avec certaines particularités ou variations. Pour sa part, Luis Alonso Schökel constate la difficulté même de trouver dans l'AT un texte qui puisse illustrer toutes les caractéristiques du genre *rîb*, à cause du caractère non formalisé du procès judiciaire en Israël antique et aussi puisque plusieurs références sur *rîb* sont dispersées et transformées fondamentalement en prédication prophétique<sup>282</sup>. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer avec Enrique Sanz Giménez-Rico :

«Es cierto, sin embargo, que quizá no se encuentre en el Antiguo Testamento un *rîb* puro y completo, con la totalidad de los elementos indicados, pues, por ejemplos, los textos veterotestamentarios sintetizan normalmente el largo debate o diálogo que se da entre las dos partes en litigio y ofrecen solo su parte esencial»<sup>283</sup>.

De sa part, Gianfranco Ravasi identifie certains textes avec d'autres schémas de *rîb* (Dt 32,1-25 ; Es 1,2-20 ; Mi 6,1-8 ; Jr 2,4-13.29) et aussi des *rîb* incomplets ou fragmentaires (Es 42,18-25 ; 48,12-19 ; Jr 6,16-21 ; Jg 2,1-5 ; 1 S 2,27-36 ; 2 S 12,7-12, etc.)<sup>284</sup>. Il faut aussi préciser que nous avons aucune prétention d'identifier tous les éléments qui reflètent ce type de procès juridique avec exactitude, car le *rîb* en question appartient à « l'ordre des figures du discours, dont il faudrait se garder de vouloir reconnaître toutes les implications et surtout les rigueurs terminologiques du langage juridique et judiciaire de la justice soit de l'Antiquité, soit d'aujourd'hui »<sup>285</sup>.

De ce qui précède, nous considérons 2 S 12,1-15a comme un récit qui reflète le modèle *rîb* avec un schéma différent tout en gardant les éléments constants de toute controverse bilatérale, notamment l'accusation, la réponse de l'accusé et la réconciliation. Il est d'ailleurs

---

<sup>280</sup> Mario Cucca, Benedetta Rossi et Salvatore Maurizio Sessa, "*Quelli che amo io li accuso*": il *rîb* come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi (Os 11,1 ; Jr 13,1-11 ; Jn 15,1-11/Ap 2-3) (Assisi : cittadella, 2012), 11.

<sup>281</sup> Pietro Bovati soutient clairement l'idée de l'existence de plusieurs formes de controverses bilatérales avec ou sans la racine *rîb* (cf. *Re-establishing Justice*, 36).

<sup>282</sup> Luis Alonso Schökel et Cecilia Carniti, *Salmos*. Vol. 1, *traducción, introducción y comentario* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1992), 712.

<sup>283</sup> J. Vella, cité par Giménez-Rico, *Ya en el principio*, 184-185.

<sup>284</sup> Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*, vol. 1 (Bologna: EDB, 1985), 902.

<sup>285</sup> Gibert, "Le procès dans la Bible", 138.

considéré par Schökel comme une des formes variées de la liturgie pénitentielle. Dans ce cas, Dieu se présente comme la partie lésée devant David, le coupable. La particularité, c'est que la querelle ne s'arrête pas tout simplement au pardon, mais à la promesse de la punition contre David (2 S 12,14b)<sup>286</sup>. Dans la logique même du récit tel qu'il se présente, nous voyons un jugement de Dieu déjà introduit à la fin du ch. 11 où le narrateur fait un commentaire sur l'attitude de Yahvé par rapport au comportement de David (2 S 11,27b). L'apparat critique de 2 S 12,1b observe l'existence d'un ajout, dans certains manuscrits de LXX<sup>L</sup>, où après *wayyō' mer lô*, on ajoute la phrase suivante : *'Ανάγγελον δή μοι (τήν) κρίσιν ταύτην*<sup>287</sup> (prononce-toi sur ce cas). Selon, P. Dhorme, cet ajout proviendrait d'un texte original hébraïque *haged-na' lô 'et-haddîn hazeh*, reconstitué par Ewald et Klostermann. Il s'agit donc d'un « cas de conscience à résoudre et que *higîd* s'emploie spécialement de la solution des énigmes (Jg 14,12 ; 1 R 10,3) »<sup>288</sup>. P. Dhorme constate aussi que le substantif *dābar* est le complément de *higîd* en 1 R 10,3 et que LXX a quelquefois l'habitude de traduire *dābar* en *κρίσις* (cf. Ex 22,9 et Dt 17,9) ; en ce sens, cette phrase se servirait d'introduction à l'histoire fictive de Nathan<sup>289</sup>. Toujours dans la même onnée, Alonso Schökel observe que lorsque le hiphil נגד (*ngd*) a *dābar* comme complément, il signifie résoudre une question ou un problème. Dans le sens juridique, ce même verbe peut signifier, poser un problème, dénoncer, accuser ou prononcer une sentence<sup>290</sup>. Donc, il y a lieu de dire que le texte reflète dès le départ l'idée d'un cas d'injustice que traite Nathan avec David.

## A. Le déroulement de la controverse

### a) Accusation (2 S 12,1-12)

Ce qui porte à cette procédure juridique, c'est la reconnaissance de l'existence d'un acte mauvais, qui constitue une violation du droit de l'autre et condamnable par la loi (adultère, vol, désobéissance, crime, etc.). Car toute bonne accusation envisage déjà une possible condamnation et punition<sup>291</sup>. Cette controverse oppose Dieu (Nathan) à David.

En réalité, la première condition pour qu'il y ait accusation, c'est l'identification du méfait commis (*Notitia Criminis*) et le malfaiteur<sup>292</sup>. Dans le cas de notre texte, le mal commis par David est identifié par Yahvé lui-même en 2 S 11,27b, étant le résumé du narrateur sur les

<sup>286</sup> Schökel et Carniti, *Salmos I*, 717.

<sup>287</sup> Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

<sup>288</sup> Dhorme, *Les livres de Samuel*, 357.

<sup>289</sup> Dhorme, 357.

<sup>290</sup> Schökel, "ngd", 475.

<sup>291</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 62.

<sup>292</sup> Bovati, 62-63.

événements du ch. 11 et la préparation d'une nouvelle scène sur l'intervention personnelle de Yahvé en confrontation avec David au ch. 12<sup>293</sup>. Ce mal est exprimé par le syntagme hébreu *'sh rā'ā*<sup>294</sup> (ou bien *'āsāh rā'āh* : faire un mal ou commettre une faute). Ce syntagme, déjà mentionné en 2 S 11,27b, est répété avec un petit changement au v. 9a : *la'āsōtī hāra' b'ēnaw* (en faisant le mal à ses yeux). L'explicitation du sens de *hāra'* de 2 S 12,9a se fait à partir du v. 9b, où le mal commis par David est clairement identifié : L'assassinat d'Urie est indiqué par deux verbes presque synonymes : *hikkītā* (parfait hiphil : frapper) et *hārag* (parfait Qal : tuer ou assassiner) ; et l'adultère avec Bethsabée est indiqué par le verbe *lāqaḥ* (parfait Qal : prendre), repris au v. 10.

Cependant, le narrateur indique que l'action de David contre Urie a causé du tort non seulement à celui-ci mais aussi à Dieu. C'est pourquoi, le narrateur fait expressément l'intrusion forcée de Dieu dans une affaire qui ne le concerne pas pour indiquer que tout agir humain affecte positivement ou négativement Dieu, partenaire de l'histoire de l'homme. C'est pourquoi, le narrateur fait précéder l'identification du mal réel de David par le verbe *bāzāh* (mépriser) aux vv. 9-10, en ayant pour compléments le syntagme *'et-d'bar yhwh* au v. 9a et le suffixe *nī* au v. 10. Ces deux compléments indiquent clairement que l'action de David contre Urie et Bethsabée s'est transformée en offense directe à Yahvé. Le plus grand mépris de Dieu, c'est la destruction de la vie dont il est l'auteur. Dans l'histoire biblique, le crime de sang a souvent provoqué la colère de Dieu. A titre illustratif, dans Gn 4,8-11, Dieu est en discussion avec Caïn à cause du fratricide commis par ce dernier ; 1 R 21, le prophète Elie est en litige avec le roi Achab, pour avoir tué Nabot et pris sa vigne. Ces deux exemples renforcent l'idée selon laquelle toute atteinte à la vie humaine touche profondément la sensibilité de Dieu. Car, toute vie est intrinsèquement liée à son créateur. D'où le sens de l'interpellation de Gn 9,5-7, où Dieu promet de venger le sang de chacun des êtres vivants en célébrant l'alliance avec Noé et en Ex 20,13, il interdit de tuer.

En établissant un possible parallélisme entre la parabole de Nathan (2 S 12,1-4), le meurtre d'Abel (Gn 4,8-10) et celui de Nabot (1R 21), nous notons le thème du silence et passivité de la part de la victime. Le TM indique que c'est Caïn qui parle à Abel. Il y a donc un mouvement de la part de Caïn, mais Abel est totalement passif dans le texte. De même, dans 2 S 12,4, le narrateur met l'homme riche en mouvement. C'est lui qui reçoit le visiteur et il va vers l'homme pauvre pour prendre sa brebis, sans aucune réaction de la part de l'homme pauvre. L'hyperactivité de David en 2 S 11, exprimé par le verbe *šālah*, est en contraste avec l'innocence d'Urie (vv. 1-10 et 12-17), qui n'a parlé qu'une seule fois (2 S 11,11). Dans 1 R

<sup>293</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 71.

<sup>294</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 63.

21, Nabot n'a parlé qu'une seule fois au v. 3, mais du v. 8 jusqu'au v.14, il est silencieux, piégé et ensuite accusé injustement sans dire un mot. Le constat est qu'après le crime commis, il y a la réaction des personnages qui étaient hors de la scène jusque-là : Dieu intervient pour demander de compte à Caïn et le condamner (Gn 4,9-15) ; David intervient pour condamner ce fictif homme riche (2 S 12,5-6), Nathan condamne David (2 S 12,7-12. 14) et enfin, Dieu, par le prophète Elie, condamne Achab et Jézabel (1 R 21,17-29). Comme David est le porte-parole de toutes les victimes de l'injustice de son royaume, ainsi Dieu l'est pour l'humanité entière. Le silence de l'homme pauvre est interrompu par la voix de David, comme le silence des victimes des abus du pouvoir de David et d'Achab est interrompu par la voix de Yahvé, à travers ses prophètes. Dieu se sent offensé dans toutes les situations d'injustice et ouvre un procès contre l'opresseur, comme il le fit contre l'opresseur Pharaon pour défendre l'opprimé Israël (Ex 9,27)<sup>295</sup>. C'est dans ce cadre que nous pouvons reconnaître le rôle accusateur du prophète, qui le fait au nom de la Loi ou au nom de celui qui a donné la Loi (Dieu)<sup>296</sup> ; mais aussi puisque dans la tradition juive, quiconque prend connaissance d'un méfait devient automatiquement un potentiel accusateur du coupable<sup>297</sup>.

Pour accuser, le texte nous offre la présence du verbe *'āmar* (dire) qui prend le sens d'accuser au fur et à mesure le récit avance. Au v.1, Nathan, va trouver David pour lui communiquer le message (*wayyō'mer lô*). Ce *wayyō'mer* a le sens de raconter ou exposer un fait. Cependant, à partir du v. 5 jusqu'à la fin du récit, *wayyō'mer* prend le sens d'accuser, parce qu'il introduit les sentences de condamnation prononcées par David, ensuite par Nathan contre le malfaiteur. De ce fait, le prophète notifie son accusation en juxtaposant les formes déclarative et l'interrogative (*maddû'a* au v. 9a)<sup>298</sup>. Les verbes *šālah*, *bw'* et *'āmar* pourraient indiquer indirectement le sens d'une convocation, dans la mesure où Dieu qui s'était indigné du comportement de David en 2 S 11,27b, décide d'envoyer Nathan chez David (2 S 12,1a) et Nathan va chez David pour lui communiquer (*'āmar*) le message de Dieu (2 S 12,1b). La présence de Nathan dans la maison de David présuppose une invitation à David de pouvoir écouter le message de Dieu. Le récit biblique utilise souvent le discours indirect, souvent introduit par ce verbe *'āmar* qui a un sens vocatif pour attirer l'attention de celui qui lit ou écoute ou pour inviter à l'écoute : *wayyō'mer lô* ou *kōh-'āmar yhw'*<sup>299</sup>.

<sup>295</sup> Schökel et Carniti, *Salmos I*, 727.

<sup>296</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 69.

<sup>297</sup> Bovati, 70.

<sup>298</sup> Bovati, 75.

<sup>299</sup> Cette question a été abordée lorsque nous parlions de la discussion sur le début du texte. Nous avons souligné l'existence d'un possible ajout dans certains manuscrits de LXX<sup>L</sup>, tel que mentionné dans l'apparat critique de 2 S 12,1b dans Biblia Hebraica Stuttgartensia, où après *wayyō'mer lô*, on ajoute la phrase *'Ανάγγελον δή μοι (τήν) κρίσιν ταύτην* (prononce-toi sur ce cas). Cf. commentaire du P. Paul Dhorme, *Les livres de Samuel*, 357.

Pour accuser David, Nathan part d'une histoire fictive sur laquelle le roi est appelé indirectement à se prononcer. En prononçant la sentence contre cet homme riche, David devient lui-même témoin et juge de son propre crime. Dans ce sens, il approuve la vérité de l'accusation de l'autre. Cette règle de l'approbation de la vérité fait partie intégrante du procès judiciaire dans le monde oriental antique<sup>300</sup>. C'est ainsi que Nathan explicite son accusation à David, en révélant avant tout le nom de la personne visée dans cette parabole par une brève déclaration *'attāh hā'īš* (v. 7a), suivie du premier oracle dans lequel Yahvé fait un rappel historique des bienfaits réalisés en faveur de David (v. 7b-8). Cette analepse sert pour indiquer l'agir positif et bénéfique de Yahvé en faveur de David. Elle est placée juste après l'identification de David comme le vrai coupable de la parabole (v.7a) et avant la description complète de l'agir négatif de David (vv. 9-12). Dans cette position, l'analepse constitue le premier argument de force qui fera de l'agir négatif de David le début de l'accusation mais elle est aussi un argument d'auto-défense dans lequel Yahvé anticipe un probable refus de la part de l'accusé de reconnaître sa faute<sup>301</sup>.

D'ailleurs, sans beaucoup forcer la lecture, nous pouvons aussi entrevoir dans l'agir positif de Dieu envers David (v. 7b-8), l'attitude de l'homme pauvre envers son agnelle (v. 3). Ce parallélisme se fait à partir du verbe *qānāh* (acheter, acquérir, créer, posséder, établir, etc.)<sup>302</sup>, utilisé dans plusieurs récits pour indiquer qu'Israël tire son existence de Dieu, qui est son propriétaire et créateur (Ex 15,16 ; Dt 32,6 ; Jr 13,1-11)<sup>303</sup>. En conséquence, le peuple d'Israël n'est libre que dans l'adhésion à la paternité de Dieu<sup>304</sup>, car le fait d'être acheté par Dieu manifeste l'amour de Yahvé pour Israël et ce dernier devient, du coup, propriété de son acheteur, juridiquement parlant. Il s'établit donc une relation exclusive entre le sujet et l'objet du verbe *qānāh*<sup>305</sup>. Par analogie, nous pouvons ainsi établir le parallélisme entre les bienfaits de l'homme pauvre envers son unique agnelle et ceux de Dieu envers David. Dieu est pour David, ce que l'homme pauvre est pour son agnelle. Car l'agnelle existe grâce à son pasteur, comme David est ce qu'il est grâce à la volonté de Dieu. Il résulte donc que l'analepse des vv. 7b-8 se présente comme un argument de force exposant la bonté et la tendresse de Yahvé envers David, pour ensuite introduire le contraste entre l'action bonne de Yahvé et l'action mauvaise de David, mieux encore la justice de Dieu et l'injustice de David. L'introduction de ce contraste est remarquable à partir du v. 9a avec cette particule interrogative *maddū'a* (pourquoi). Rappelons qu'une question accusatoire est posée, dans un *rīb*, lorsque l'accusé a été pris en

<sup>300</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 503.

<sup>301</sup> Cucca, Rossi e Sessa, "*Quelli che amo io li accuso*", 150.

<sup>302</sup> Schökel, "qānāh", 663.

<sup>303</sup> Cucca, Rossi e Sessa, "*Quelli che amo io li accuso*", 120-121.

<sup>304</sup> Cucca, Rossi e Sessa 124.

<sup>305</sup> Cucca, Rossi e Sessa, 125-126.

flagrant délit, comme on peut le voir dans Ex 2,13 où Moïse pose la question au coupable hébreu qui frappait son frère, dans Gn 44,15 avec la question de Joseph à ses frères piégés ou dans Gn 4,9 où Dieu pose la question à Caïn sur la situation de son frère Abel. Le but de cette question accusatoire est celui de signifier à l'autre partie impliquée la raison du conflit<sup>306</sup>. En application à notre texte, Dieu pose la question à David pour lui dire que son action était contre la justice. Le narrateur exprime ce contraste à travers certains verbes entre les vv. 7b-8 et 9-10 : le verbe *māšah* (oindre) exprime l'élection d'un instrument par lequel Dieu gouverne son peuple. De là, le sens même du titre *mešāh yhw* (l'oint de Yahvé) pour signifier l'étroite relation qui unit le roi à Yahvé<sup>307</sup>. Cette élection de David manifeste la valeur et considération que Yahvé a pour lui. Le contraste, c'est que là où Dieu valorise David en le consacrant (*māšah*), David le méprise ou se moque de lui (*bāzāh*). Cette accusation porte en soi deux aspects : religieux (le mépris de Dieu) et moral (l'adultère et le crime). Ce fait révèle la nouveauté dans la conception de la loi divine en Israël, fondée sur deux principes indissociables que les prophètes envisagent dans le comportement de l'homme : principe religieux et moral. Lorsqu'il y a dissociation de ces deux éléments fondants de la loi divine, Dieu entre en procès avec son peuple<sup>308</sup>.

Le Hiphil *nšl* (protéger, défendre ou sauver) comme action de protection divine à David est en contraste avec le Hiphil *nkh* (frapper) et le Qal *hārag* (tuer) qui expriment l'action destructrice de David contre Urie. Enfin, le verbe *nātan* utilisé pour décrire les bienfaits de Dieu en faveur de David est en opposition avec le verbe *lāqaḥ* (prendre) qui décrit le méfait de David.

Aux v. 10-12, l'accusateur menace l'accusé des sanctions. La menace avec des sanctions punitives est utilisée dans une controverse bilatérale pour persuader l'accusé à changer sa conduite<sup>309</sup>. Par ces menaces, l'accusateur manifeste sa force argumentative mais aussi sa capacité à faire comprendre à son adversaire que son infraction ne restera impunie<sup>310</sup>. Mais, il y a lieu de mettre ces menaces prophétiques dans le cadre d'une technique que l'on utilisait dans le Proche-Orient antique, en forme d'oracles pour forcer l'accusé à prouver la vérité de l'accusation<sup>311</sup>. Yahvé déclare des sanctions contre David, en promettant la violence permanente dans sa maison et donnera ses femmes à un autre pour être violées en public<sup>312</sup>. Cette sanction est souvent introduite par la particule *kî* (puisque), qui renvoie à une conjonction causale<sup>313</sup>. Au v. 5, la sentence de David est précédée par une formule du serment *ḥay-y<sup>e</sup>hwāh*

<sup>306</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 78.

<sup>307</sup> J.A. Soggin, "melek", dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, t. 1, 1244.

<sup>308</sup> Gibert, "Le procès dans la Bible", 140.

<sup>309</sup> Cucca, Rossi e Sessa, "*Quelli che amo io li accuso*", 152.

<sup>310</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 84.

<sup>311</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 509.

<sup>312</sup> Les verbes *nātan* et *lāqaḥ* reviennent pour indiquer les sanctions contre David. Dieu qui a tout donné à David, menace de tout reprendre.

<sup>313</sup> Bovati, *Re-Establishing Justice*, 86.

*kî* (par la vie du Seigneur que)<sup>314</sup>. La particule *kî* se met entre le serment et la condamnation à mort de l'homme riche par David. Au v. 10, le *kî* est précédée par *'ēqeb* (à cause de)<sup>315</sup> et aussi l'adverbe *we'attāh* (eh bien ou maintenant) pour annoncer la sanction, comme conséquence logique du crime commis<sup>316</sup>. Au v. 14, *kî* est précédé par *'epes* (puisque, seulement) qui introduit la sanction finale<sup>317</sup>. Toutes ces menaces prophétiques raniment la question sur la pratique de la justice et mettent Dieu, par son prophète, dans une position du « défenseur de l'innocent opprimé et l'accusateur véhément du puissant fautif »<sup>318</sup>.

Il relève de notre intérêt souligner l'importance du verbe *'āsāh* (faire), qui, dans le domaine éthico-juridique, indique que les actions priment sur les intentions cachées<sup>319</sup>. Ce verbe est souvent lié à l'action de l'homme en général, mais surtout à celle jugée mauvaise. De ce fait, il prend le sens de commettre un crime, pratiquer l'injustice<sup>320</sup>. Déjà 2 S 11,27b soulignait l'action mauvaise de David en subordonnant le syntagme *'āsāh dāwid* (David fit) par le syntagme *wayyēra' haddābār* à travers la particule relative *'āšer*. En 2 S 12,4, le verbe *'āsāh* se réfère à la cuisine faite dans une circonstance juridique, parce que l'objet de la cuisine est acquis injustement. Au vv. 5-6, David prononce sa sentence punitive contre l'homme qui a fait cela. Dans l'accusation directe du v. 9, le verbe *'āsāh* a pour objet *ra'* qui sera, par la suite, explicité par le crime contre Urie et l'adultère avec Bethsabée. Enfin au v. 12, *'āsāh* est utilisé deux fois, avec le substantif *sēter* pour désigner l'agir en secret de David et avec les expressions *neged kol-yiśrā'el* (devant tout Israël) et *neged hašāmeš* (devant le soleil) pour indiquer le contraste entre l'agir hypocrite de David et l'agir sincère de Yahvé. Donc Dieu accuse clairement David et attend la réaction de ce dernier.

### **b) La réponse de l'Accusé (2 S 12,13a)**

A l'accusation de Dieu, David répond par l'aveu de sa faute par une réponse brève, comportant deux éléments : le verbe *'āmar* (dire, déclarer) et la formule traditionnelle de confession *ḥātā'ti l'* (j'ai péché contre)<sup>321</sup>. Cette déclaration a une connotation juridique, dans la mesure où l'accusé confirme implicitement la thèse de l'accusateur et reconnaît en lui le défenseur de la

<sup>314</sup> Schökel, "kî", 355.

<sup>315</sup> Schökel, 356.

<sup>316</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 86.

<sup>317</sup> Schökel, "kî", 356.

<sup>318</sup> Antoine Mayère, "La dynamique du châtement dans la Bible", *Nouvelle Revue Théologique* 105, n°. 4 (1983) : 575.

<sup>319</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 119.

<sup>320</sup> Schökel, "'āsāh", 592.

<sup>321</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 101.

justice et de la loi<sup>322</sup>. La confession de David fait montre la justice de Dieu et la reconnaissance de sa propre faute. A ce propos, P. Bovati affirme:

«La *confessione*, nella struttura *rîb*, è innanzitutto la parola che riconosce la propria responsabilità (...). Tuttavia, tale dichiarazione è mediatrice di relazione nella misura in cui riconosce che si è fatto del torto a una persona, e proprio alla persona che sta di fronte in veste di accusatore (...), e così indirettamente esprime la sua ammirazione, la sua lode (*tôdah*), il riconoscimento della giustizia dell'altro (...), che si è fatto carico di cercare un rapporto veritiero, che ha accettato di soffrire perché si giungesse alla verità, nella libera adesione al cammino di giustizia»<sup>323</sup>.

Si au v. 12 Dieu fustige l'action en secret de David, au v. 13 David se démasque devant Dieu, il ne peut se cacher, car le réquisitoire de Yahvé l'a convaincu. Il ne s'attend qu'à la dernière décision de Yahvé. Le Ps 51,5-6 peut mieux refléter la profondeur de l'aveu de culpabilité de David : « car mes transgressions, moi je les connais, mon péché est toujours devant moi. Contre toi, toi seul, j'ai péché, et ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait. Ainsi, tu seras juste dans ta décision et irréprochable dans ton jugement »<sup>324</sup>.

Cependant, dans le procès judiciaire du monde oriental antique, la recherche de la vérité permettait d'établir aussi les conséquences de l'acte de l'accusé. Cela veut dire, la reconnaissance de la vérité qui découle de l'accusation ouvrait la porte aux sanctions<sup>325</sup>.

### c) Conclusion de la controverse : réconciliation et punition (2 S 12,13b-15a)

Comme nous l'avons souligné ci-haut, le but du *rîb* est d'arriver un accord entre les parties dans un cadre qui exprime la justice conformément à la vérité<sup>326</sup>. Nous avons préféré considérer cette dernière partie du récit comme conclusion puisqu'il y a trois éléments essentiels entrelacés qui déterminent la réponse et la décision finales de l'accusateur pour conclure la controverse : Le don du pardon, l'acquiescement de David et la dernière sentence punitive.

En réalité, l'aveu de culpabilité constitue un élément essentiel pour déclencher cette dynamique de réconciliation et de rétablissement de la justice. Puisque, cet aveu sous-tend aussi une demande de grâce ou d'amnistie que le coupable formule à l'endroit de l'accusateur, par le moyen d'un accord pouvant protéger la vie de tous<sup>327</sup>. Dans notre péricope, l'aveu de David

---

<sup>322</sup> Bovati, 95. En principe, il y a trois façons de confesser sa culpabilité: J'ai péché, tu es dans le droit ou tu as raison, j'ai péché et tu as raison.

<sup>323</sup> Bovati, *Vie della giustizia*, 91-92.

<sup>324</sup> J'ai essayé de rendre ma traduction un peu plus littérale pour démontrer la force de la confession de David.

<sup>325</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 510.

<sup>326</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 120-121.

<sup>327</sup> Bovati, 123.

assume implicitement la fonction de supplication ou demande de grâce à l'accusateur Yahvé, pour que ce dernier suspende les menaces qui pesaient sur David. Cette demande de pardon détermine si l'accusateur est animé par le sentiment de haine dans sa recherche de justice ou bien par le désir du bien de l'autre. De ce fait, lorsque l'accusateur est animé par la haine, il sera impitoyable envers le coupable, mais lorsqu'il est animé par l'amour de la vraie justice, il sera indulgent envers le coupable<sup>328</sup>. Il revient à dire que si l'accusateur Nathan avait monté toute sa stratégie pour amener le coupable David à reconnaître sa faute, l'aveu de culpabilité de la part de David est aussi une stratégie sincère pour amener l'accusateur juste à prendre une mesure de clémence en faveur du coupable. Dans notre péricope, Yahvé répond par le pardon (v. 13b). Ce pardon est exprimé par le Hiphil du verbe *'ābar* (faire passer, mettre de côté), ayant Yhwh comme sujet et *ḥaṭṭā'tekā* (ton péché ou ton méfait) comme objet<sup>329</sup>. Dieu met de côté gratuitement la faute de David pour ouvrir une nouvelle page de sa relation avec lui. Pietro Bovati illustre analogiquement cette attitude préalable du pardon et de la miséricorde de Dieu en ces termes :

«It is as though God were to lend a huge sum to a poor man, well knowing that he will never be in a position to pay it back, and therefore deciding a priori to renounce his right to demand it at all costs. This built-in structure of remission becomes history at the point when the debtor asks for amnesty, but actually amnesty was in the creditor's mind even before the debtor noticed the impossibility of settling his account»<sup>330</sup>.

Cependant, nous courrions le risque de considérer *rīb* comme l'expression du pur laxisme divin. C'est-à-dire, la tendance à voir tout prendre fin par le simple pardon de Yahvé sans l'engagement sincère de conversion de la part de l'offenseur. C'est pourquoi, il est normal que nous touchions la question sur la sentence punitive dans une controverse. Dans notre péricope, il y a diverses sentences qui sont prononcées par David et Nathan. Les deux premières sentences apparaissent aux vv. 5-6 et elles sont prononcées par David, après l'histoire fictive de Nathan. Au v. 5, le narrateur utilise une phrase qui rattache la peine à la culpabilité : *ben-māwet hā'iš hā'ōseh zō't* (passible de mort, l'homme qui a fait cela). Le substantif *ben* définit la situation de la culpabilité de l'homme accusé et il est lié au substantif *māwet*, qui fait référence à la sanction. Ici, David prononce formellement ce verdict comme un juge mais sous forme de serment (*ḥay-yhwh*) pour garantir le caractère irrévocable de sa sentence<sup>331</sup>. Au v. 6,

<sup>328</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 128-129.

<sup>329</sup> Bovati, 146.

<sup>330</sup> Bovati, 159. Je préfère reprendre la traduction ici : C'est comme si Dieu prêtait une énorme somme d'argent à un pauvre, sachant bien qu'il ne sera jamais en mesure de la rembourser, et donc décidant a priori de renoncer à son droit de la réclamer à tout prix. Cette structure intégrée de remise devient historique au moment où le débiteur demande l'amnistie, mais l'amnistie était en fait dans l'esprit du créancier avant même que le débiteur ne remarque l'impossibilité de régler son compte.

<sup>331</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 357.

il y a une condamnation liée à la rétribution, exprimée par le Piel de *šlm* (remettre ou récompenser) en indiquant même le nombre d'agnelles à rembourser (*'arba'tāyim*). La rétribution met en évidence le lien entre crime et punition, c'est-à-dire, quiconque enfreint la loi est soumis à la répression de la loi, par une action entreprise par l'autorité judiciaire. Ce même verbe évoque la rétribution en Ex 21,34. 36-37 ; 22,2. Elle peut s'exprimer aussi avec le verbe *nātan* (donner : Ex 21,22) ou bien avec le hiphil *šwb* (rendre ou retourner : Lv 5,23 ; Ex 21,34) <sup>332</sup>. Dans notre texte, cette sentence de rétribution du v. 6 (*y<sup>e</sup>šallēm 'arba'tāyim*) et aussi la promesse de l'épée éternelle dans la maison de David du v. 10a (*w<sup>e</sup>'attāh lō'tāsūr hereb mibbêt<sup>e</sup>kā 'ad-'ōlām*) sont des formes variées de *môt tāmût* ou *môt yāmût*, principale expression de condamnation<sup>333</sup>.

Ensuite, il y a deux sentences qui s'ensuivent après le don du pardon. La première exprime un verdict d'acquittement par le syntagme *lō' tamût* (tu ne mourras pas), rattaché au don du pardon de l'accusateur à l'accusé (v. 13b) ; la seconde sentence (v. 14) condamne à mort le fils de David<sup>334</sup>.

Par ces deux sentences contradictoires, nous osons dire que la controverse de Dieu avec David atterrit par deux pieds : l'apaisement (v. 13b : pardon et acquittement), considérée comme une mesure de grâce accordée à l'accusé repent<sup>335</sup> ; et la punition (v. 14), comme expression de la rétribution de la loi de Talion. Le v. 14 n'est qu'une partie de l'épée qui ne s'éloignera jamais de la maison de David du v. 10a qui va continuer au ch. 13 avec les conflits fratricides entre les fils de David. Mais cette sanction fait partie de la mentalité générale du monde sémitique où la punition ne consistait pas à venger un mal commis à son encontre, sinon à rétablir au sein de la communauté l'ordre détruit par le crime. Il ne s'agit pas tout simplement de faire cesser ou compenser un fait, mais l'annuler ou équilibrer les conséquences que ce crime pouvait générer dans tous les domaines de la société<sup>336</sup>.

Cependant, l'explication historique ne résout pas le problème par rapport au sujet de la punition. Dans tous les codes antiques, la sanction tombe généralement sur le malfaiteur, mais dans le cas de David, c'est sa maison qui en paie le prix au lieu du criminel lui-même (Nb 35,33). Il s'agit donc de la substitution pénale, c'est-à-dire faire subir le châtement du malfaiteur à une autre personne innocente. Avant tout, nous n'avons aucune prétention à traiter ce thème de façon exhaustive, puisque nous risquons d'aborder un thème différent de ce qui constitue l'objet de notre travail. En revanche, notre démarche est un effort de compréhension de cette décision

<sup>332</sup> Bovati, *Re-establishing Justice*, 377-378.

<sup>333</sup> Bovati, 362.

<sup>334</sup> Bovati, 361.

<sup>335</sup> Bovati, 155-156.

<sup>336</sup> Pintore, "La estructura jurídica", 513.

de Dieu qui semble injuste aux yeux du lecteur tout en laissant la question ouverte pour une possible prochaine investigation. Nous devons reconnaître, de prime abord, la liberté de Dieu de décider du type du châtement et du mode de son application pour réparer le dommage causé par le péché de David. En deuxième lieu, pour comprendre la notion de la substitution, il faut avant tout saisir le sens du sacrifice. En effet, le sacrifice est un fait universel et présent dans toutes les cultures et il est toujours liée à un acte religieux. D'où le sens du sacrifice animal ou humain pour l'expiation du péché (1 S 3,14, 2 S 24,15, Lv 1,9 ; 3,16 ; etc.). Derrière ce sacrifice expiatoire, il se cache l'idée de la sainteté de Dieu et la condition pécheresse de l'homme. De ce fait, le sang versé est requis par Dieu et il joue un rôle très important<sup>337</sup>. Le sacrifice a comme principe de base le transfert du péché sur un objet ou un individu substitué au coupable, c'est-à-dire, on remplace le criminel par une victime innocente et incapable de toute défense et vengeance<sup>338</sup>. Par le choix de sa victime, Dieu devient « l'auteur de la violence qui apaise sa colère. En contrepartie, il fonde la dynastie davidique, tout comme lors de l'expulsion du paradis terrestre, il a fondé l'humanité »<sup>339</sup>. On peut donc comprendre que la violence divine est pour faire naître une nouvelle vie et communion, car Dieu a le contrôle de tout. A cet effet, Gianfranco Ravasi affirme:

«la muerte del hijo - en la visión veterotestamentario - se convierte casi en el símbolo de la muerte del rey pecador justamente en su misma carne. Pero el nacimiento de Salomón será la señal del “renacimiento” de David y de su vuelta a la comunión con Dios y con su justicia»<sup>340</sup>.

D'ailleurs la forme verbale Hiphil du verbe *'ābar* (faire passer, mettre de côté), ayant *ḥaṭṭā' tekā* (ton péché ou ton méfait) comme objet, indique ce mouvement de transfert. Donc le péché « traverse un espace pour s'installer dans un autre espace »<sup>341</sup>.

Enfin, l'éducation du coupable fait partie du projet salutaire de Dieu, qui se préoccupe de la vie de l'homme. Sa justice vise à réparer le mal commis, tout en le détruisant dans l'homme. Il s'agit donc de la justice réparatrice de Dieu. Puisque la justice biblique trouve ses racines dans l'éthique, qui conçoit l'homme comme un être capable de relation avec l'autre dans la vérité, alors l'idée d'être juste ou injuste ne se fonde pas sur l'obéissance à une loi imposée mais à la capacité de l'homme de se reconnaître juste dans son rapport avec l'autre. Il découle que la

---

<sup>337</sup> Charles Hauret, “Sacrifice”, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, dir. Xavier Léon-Dufour et al. (Paris : Cerf, 1964), 968-970.

<sup>338</sup> Hélène Nutkowitz, “Propos autour de la mort d'un enfant 2 Samuel 11,2-12,24”, *Vetus Testamentum* 54, n°. 1 (janvier 2004) : 108.

<sup>339</sup> Nutkowitz, “Propos autour de la mort d'un enfant”, 108.

<sup>340</sup> G. Ravasi, “Samuel”, dans *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dir. P. Rossano, G. Ravasi e A. Girlanda (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 1770.

<sup>341</sup> Nutkowitz, “Propos autour de la mort d'un enfant”, 109.

justice biblique est avant tout la relation qui appelle à la reconnaissance de la dignité de l'autre avec un certain équilibre et responsabilité entre les parties<sup>342</sup>. Cependant, pour rééduquer le coupable, Dieu recourt aussi à la punition dans le but de guérir le mal, qui détruit l'homme et sa relation avec l'autre<sup>343</sup>. L'intention de Dieu est celle de pouvoir lancer une nouvelle semence dans le cœur de l'homme corrompu, qui ne produit rien à cause du sang coulé de l'innocent<sup>344</sup>. En ce sens, le *rîb* devient le lieu de rééducation du coupable, promu à la vie pour la promotion de la vie et la dignité de l'autre. David, pardonné à travers le principe de la substitution pénale, est entré dans un processus de rééducation qui portera à la prise de conscience du mal et au sens de responsabilité dans sa relation avec les autres. Donc, la substitution pénale biblique est une décision personnelle de Dieu, auteur de toute histoire humaine. C'est ainsi que nous éviterons de tomber dans une conception erronée de la justice biblique, basée sur les critères de la justice moderne. Pour conclure, la miséricorde, le pardon et la réconciliation restent toujours le don délibéré de Dieu, comme l'affirme E. Wiesnet :

«Finché misericordia, perdono e riconciliazione, sulla scia del tradizionale pensiero occidentale, resteranno estranei al concetto di giustizia, finché la teologia dimenticherà di trasferire dalla dogmatica all'etica penale l'idea fondamentale biblica della giustificazione come dono, e non come effetto di una prestazione, gli impulsi riconciliativi della Bibbia non potranno trovare adeguata espressione»<sup>345</sup>.

### 3.2.3. Possible interprétation du *rîb* de 2 S 12,1-15a

Avant de conclure cette partie, nous tenterons d'exposer notre observation quant à la structure du *rîb* en général et les personnages qui composent ce récit. Comme nous l'avons dit dans les pages précédentes, il est difficile d'élaborer une structure *rîb* qui corresponde à un modèle *rîb* déjà prédéfini, car chaque *rîb* a sa spécificité. Dans la tentative de mettre en pied une structure qui se dégage dans notre *rîb*, nous allons partir du champ sémantique du mal.

En réalité, 2 S 11,27b est considéré comme le résumé du mal commis par David au ch. 11 et l'ouverture d'un procès contre David au ch. 12. C'est ainsi que nous pouvons relever certains verbes et substantifs utilisés dans notre péricope pour indiquer une action mauvaise ou un mal (*ra'*) :

---

<sup>342</sup> Francesco Occhetta, "Le radici morali della giustizia riparativa", *Quaderno* 3803 (6 dicembre 2008): 445.

<sup>343</sup> Occhetta, 446.

<sup>344</sup> J.J. Pardo, cité par Occhetta, "Le radici morali della giustizia riparativa", 448.

<sup>345</sup> Eugen Wiesnet, *pena e retribuzione: la riconciliazione tradita sul rapporto fra cristianesimo e pena*, cité par Occhetta, "Le radici morali della giustizia riparativa", 452.

- a) Douze verbes qui se réfèrent aux actions mauvaises contre quelqu'un : *'āsāh* (utilisé six fois : vv. 4-6,9 et 12), *ḥāmal* (deux fois : au v. 4 avec l'infinif de *lāqāḥ* et la préposition *min* pour indiquer l'égoïsme de l'homme riche et au v. 6 avec la particule de négation *lō'* pour indiquer son insensibilité envers le pauvre), *lāqāḥ* (cinq fois : vv. 4,9,10 et 11), *ḥārāh* (v. 5a), *bāzāh* (deux fois : vv. 9-10), *nkh* et *hārag* (v. 9), *swr* (v. 10 : *lō'+ swr + ḥereb* + *'ad-'ōlām* = souffrance intense ou de longue durée), *šākab* (v. 11 a le sens de violer, abuser des femmes de David), *ḥāṭā'* (v. 13a), *nā'aṣ* et *mwt* (v. 14).
- b) Certains substantifs, expressions ou syntagme qui évoquent le mal : *ben-māwet* (v. 5), *ra'* et *rā'āh* (vv. 9 et 11), *ḥereb* (trois fois aux vv. 9 et 10), *ḥaṭṭā't* (v. 13b), *'ōy<sup>e</sup>bê yhw* (v. 14).

Ce bref champ sémantique nous permet donc de proposer un schéma qui puisse refléter possiblement la réalité de notre *rîb* :

- A Entrée et début du *rîb* (12,1-4)
- B Sentence ironique (12,5-6)
- C Identification du coupable David (12,7a)
- D Accusation directe contre David (12,7b-12)**
- C' Reconnaissance de sa faute (12,13a)
- B' Pardon, sentences d'acquiescement et de condamnation (12,13b-14)
- A' sortie et fin du *rîb* (12,15a)

Dans ce petit schéma, la cause du litige qui oppose Dieu à David se trouve au centre : l'action mauvaise de David. Le narrateur le considère comme le climax du récit, dans la mesure où il révèle la problématique même de la controverse entre Dieu et David. Le mal est à la base de la rupture de la relation entre Yahvé et l'homme. Par sa mauvaise action, David a envenimé sa relation avec Dieu (2 S 11) et par une autre action d'humilité (2 S 12,13a), il a ouvert la porte au pardon et au rétablissement de sa relation avec Yahvé (2 S 12,13b).

Les C et C' mettent David dans une position de faiblesse et aussi de force. Car le courage de dénoncer de Nathan (12,7-12) rencontre le courage de reconnaissance de culpabilité de la part de David (12,13a). C'est une faiblesse qui se fait force puisqu'elle manifeste la volonté profonde de réconciliation de la part de l'accusé David sans rien exiger de l'accusateur Yahvé. Les A et A' sont à considérer comme expression de la volonté de Yahvé, le vrai offensé de l'histoire, qui prend l'initiative de discuter avec David et chaque homme pour se donner une nouvelle chance à l'amitié, à l'amour qui les relie. L'entrée de Nathan indique le début de la

controverse, sa sortie indique la nouvelle page d'histoire d'amitié entre Dieu et David. Cette nouvelle page de relation est marquée par la mort d'un enfant et la naissance de l'autre.

En outre, le récit nous présente trois figures, une divine et deux humaines en action : Yahvé, Nathan et David. Les actions de ces trois personnages se caractérisent par deux choses importantes : la prise de conscience du mal et la lutte contre le mal par dénonciation et condamnation, mais aussi par réconciliation. Il résulte que ces éléments sont exposés de façon progressive dans la narrative de notre texte. Avant tout, la prise de conscience du mal est progressive : Dieu se rend compte du mal de David en 2 S 11,27b, il le signifie à Nathan et l'envoie chez David (12,1ab) et David prend conscience du mal avant tout aux vv. 5-6 et ensuite au v. 7a. De même, la dénonciation et condamnation du mal se font aussi de façon progressive : Dieu envoie Nathan pour dénoncer le mal commis par David (v.1a), Nathan va le dénoncer et condamner selon le mandat de Dieu (vv. 1-4 et 7a-14), David dénonce et condamne le mal tout en s'auto-dénonçant (vv. 5-6 et 13a). Ceci nous amène à dire que la lutte contre le mal est de la responsabilité de tous : Dieu et homme. Le récit de 2 S 12,1-15a nous le montre de façon très subtile par le mandat que le prophète Nathan reçoit de Dieu et par la condamnation que David prononce contre le fictif homme riche de la parabole. Cependant, il y a une bonne dose de patience de la part de Yahvé dans ce procès juridique. Cette patience se manifeste dans l'emplacement de Yahvé comme un des personnages du récit, en quête de la solution au problème qui touche à la stabilité et la paix de leur relation. Il interagit avec les autres, en les associant dans cette démarche de rétablissement de la justice. Donc, la justice divine devient le lieu et le chemin de rétablissement de l'homme dans sa relation avec Dieu et avec les autres. Cette relation d'un Dieu qui travaille pour rendre l'homme capable de relation est le fil conducteur de toute l'histoire d'Israël et de l'homme et elle est aussi le fil conducteur de toute notre investigation. Le prochain chapitre essaiera de relever certains aspects théologiques qui parcourent tous les chapitres traités et forment une cohésion théologique du thème de la justice.

## CHAPITRE IV COHESION THEOLOGIQUE DE 2 SAMUEL 12,1-15a

Si le récit construit une histoire de façon dramatique, elle ne peut que s'inspirer de certains événements qui ont marqué et marquent encore l'histoire humaine. Alors, le récit sélectionne les éléments de l'histoire qu'il veut mettre en scène avec une intention bien claire. C'est dans ce cadre que Robert Alter ose considérer la Bible comme une narrative d'invention historisée<sup>346</sup>. Mais, l'histoire de David est basée sur les faits historiques réels, selon la recherche moderne, malgré le caractère narratif de sa présentation quelque fois folklorique comme la victoire de David sur Goliath. Sa vie conjugale et les conflits fratricides entre ses fils feraient partie de ces témoignages que nous pouvons considérer authentiques<sup>347</sup>. Dans la Bible, tous les récits portent une intention, car derrière le langage littéraire, historique ou social, il se cache l'intention théologique qui a poussé l'auteur biblique à écrire une histoire<sup>348</sup>. C'est dans ce contexte que nous voulons montrer la corrélation qui existe entre le récit de 2 S 12,1-15a et toute l'histoire d'Israël, surtout quant à la conception de la justice (*rîb*). Car le récit ne constitue pas une fin en soi, mais il est un moyen dont se sert l'auteur ou le narrateur pour passer un message. Dans ce chapitre, nous essaierons d'établir ce lien entre la narrative, l'histoire et la théologie que le récit nous présente, étant donné que le récit et l'histoire sont en fonction de l'idée théologique qui traverse le texte. Ce chapitre se présente sous forme d'une conclusion, dans la mesure où il est une tentative de mise ensemble finale de notre investigation. Pour ce faire, il y a un élément que nous considérons comme le fil conducteur de notre récit dans sa forme narrative, historique et judiciaire : c'est la relation de Dieu avec l'homme et les attentes de Dieu vis-à-vis de l'homme. Cette idée de la relation se justifie dans l'intrigue du récit, dans l'histoire d'Israël et dans le *rîb*. Pour mieux avancer, nous allons relever certaines images que le récit donne à ces personnages, notamment Dieu, Nathan et David sous la clé relationnelle.

### 4.1. Ce que notre récit révèle de Dieu

#### 4.1.1. Dieu est omniprésent dans l'histoire humaine

Comme nous l'avons dit au premier chapitre, l'envoi de Nathan est consécutif au jugement prononcé par Dieu dans 2 S 11,27b sur l'action mauvaise de David. Cette intervention de Dieu dans ce récit est assimilable à l'activisme de Dieu dans toute l'histoire d'Israël, surtout dans les livres des prophètes antérieurs, où Dieu travaille à côté d'Israël pour la conquête de la

---

<sup>346</sup> Robert Alter, *L'arte della narrativa biblica* (Brescia: Editrice Queriniana, 2013), 38.

<sup>347</sup> Alter, 51.

<sup>348</sup> Alter, 187.

terre (Josué), il lui vient continuellement en aide, malgré ses fautes, à travers des juges (Juges), il dirige son peuple à travers les rois malgré la liberté qui leur accorde, il le punit et corrige dans le cas d'infidélité (1-2 Samuel et 1-2 Rois). Sa présence est justifiée par l'alliance qui le lie à Israël, une alliance qui remonte des patriarches (Es 41,8) et qui se formalise par la sortie d'Israël d'Égypte, acte fondateur d'Israël, comme peuple et nation (Ex 14-15) et la célébration de l'alliance (Ex 19,3-8). Etant devenu son libérateur et qu'il ait conclu l'alliance avec Israël, Dieu s'octroie le droit de regard sur ce peuple. C'est ce qui justifie sa présence permanente dans chaque chapitre de l'histoire de ce peuple. Et cet amour dure pour toujours, malgré les infidélités d'Israël (Dt 7,7-8 ; Es 54,5 ; Jr 31,3 ; Os 2,13-14 ; Es 62,4).

En effet, David est à la fois bénéficiaire de l'alliance de Yahvé avec Israël et de sa particulière alliance avec Yahvé (2 S 7,23-26). Les deux alliances ne forment qu'une seule, celle qui consiste à considérer Dieu comme faisant partie de l'histoire des hommes. C'est ainsi que nous pouvons comprendre le sens de la confrontation entre Dieu et David. Puisque Dieu fait partie de la vie quotidienne de David et au nom de l'alliance qui les lie, il peut donc entrer en conflit avec David. Dans la narrative, Dieu reste l'unique personnage présent du début jusqu'à la fin, tandis que les autres personnages se succèdent l'un à l'autre selon le besoin du narrateur. Dans notre texte, Dieu entre en scène dès le début par l'envoi de Nathan. C'est ce même Dieu qui entre en scène lors de l'élection et l'onction de David (1 S 16), en envoyant Samuel, il est présent dans la décision, dans la stabilité et le désordre du règne de David (2 S 7 ; 2 S 9-20). Les vv. 7b-8 tracent clairement que David tire son existence de Dieu et qu'il ne peut rien sans la présence de celui-ci. Par l'action des prophètes Samuel et Nathan, Dieu se fait omniprésent dans l'histoire de David. D'ailleurs, David le dira à la fin de sa vie en considérant Dieu comme le rocher sur lequel sa vie était bâtie (2 S 22). L'histoire devient donc le lieu de la manifestation de la présence de Dieu. Cela se justifie aussi par le fait que l'HD lie l'existence et la mort d'Israël à l'action judiciaire de Dieu, comme les vv. 10-14 de notre péricope lient le sort de David à la décision finale de Dieu, l'ultime juge. La présence de Dieu dans l'histoire de l'homme explique mieux le sens de la justice biblique, entendue comme relation entre deux personnes amies, appelées à la loyauté et responsabilité. Ces deux éléments fondamentaux de l'alliance ne se limitent pas dans le récit biblique mais ils traduisent les relations interpersonnelles dans toute l'histoire humaine. Donc le cadre narratif de la présence de Dieu dans la vie de David exprime l'intention théologique d'un Dieu présent dans l'histoire humaine. Car tous les domaines de la vie humaine participent à la relation de Dieu avec l'humanité. Si le récit nous présente la relation entre Dieu et l'homme comme une alliance qui permet la présence de l'un dans l'autre, alors le narrateur signe aussi un pacte avec le lecteur, de telle sorte que l'histoire de l'alliance ou de la présence de Dieu dans la vie d'Israel ou David reflète aussi la présence de Dieu dans l'histoire du lecteur.

#### 4.1.2. Le conflit récurrent de Dieu avec l'homme

Le récit nous présente un type de duel entre Nathan et David, dû à l'offense de David contre Yahvé. Ce péché de David met en crise l'alliance entre les deux partenaires. Dans la narrative, le problème surgit lorsqu'il y a rupture d'équilibre initial entre les deux personnages. Le mouvement de Dieu, la réaction de David et celle de Nathan expriment ce malaise dans la relation.

En effet, l'histoire d'Israël a toujours été émaillée par les conflits avec Dieu. D'où le sens du binôme fidélité-infidélité, péché-pardon ou péché-châtiment. Etant donné que « l'historiographie (...) est toujours idéologique, mais d'une idéologie qui reste toujours encrée dans l'histoire »<sup>349</sup>, alors, nous pouvons affirmer que, derrière ce binôme fidélité-infidélité, il se cache l'intention du narrateur, celle d'exprimer la continuelle crise relationnelle entre Dieu et Israël. Dans notre récit, la figure de David reflète l'image de l'homme infidèle, d'Israël infidèle dans ses engagements avec Yahvé. Cette attitude de l'infidélité de David, comme celle d'Israël ne reste pas permanente. Car de même que le récit montre le changement d'attitude du personnage David par l'aveu de son péché (2 S 12,13a), ainsi qu'Israël infidèle reconnaît aussi ses fautes dans son histoire d'amour avec Dieu (Ex 32 ; 1 R 12,25-33). Dans son sens littéral, la racine *ḥṭ'* signifie "être égaré, errer ou manquer le but". Le sens étymologique de ce mot ne renvoie pas à la transgression d'une loi, mais au préjudice d'une relation entre les hommes ou entre Dieu et l'homme<sup>350</sup>. En plus, être en relation avec quelqu'un présuppose l'existence d'une certaine ligne de conduite pouvant déterminer les comportements à adopter l'un vis-à-vis de l'autre. Il résulte qu'en violant la relation, on viole aussi la ligne de conduite établie, on sort du chemin qui porte à l'objectif principal de la relation. Ce fait confirme le paramètre deutéronomiste de l'évaluation de l'histoire : la loi. Toute l'histoire d'Israël est évaluée à la lumière de la loi, qui fonde l'HD (avec le Deutéronome) et la conclut (2 R 22s). Les prophètes insistent sur l'obéissance à la loi de Dieu, comme garantie de la bonne relation avec lui. En fait, la loi de la sainteté, qui est le cœur du livre du Lévitique, n'indique rien d'autre que « les comportements à rechercher ou à éviter pour pouvoir entrer en communion avec Dieu »<sup>351</sup>. Le péché de David est à placer dans cette perspective historique deutéronomiste, dans la mesure où David sort du cadre serein de l'amitié avec Dieu et provoque la crise. Le temps mis à disposition du personnage Nathan pour accuser David (vv. 1-4 et 7b-12), montre que l'intention de l'auteur était celle d'attirer notre attention sur l'action mauvaise comme cause de la crise de

---

<sup>349</sup> "Historiographie et identité : rôles et fonctions de l'historiographie deutéronomiste", Thomas Römer, 21/05/2021, [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB\\_863.P001/REF](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_863.P001/REF)

<sup>350</sup> R. Knierim, "ḥṭ'", dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, t.1, 760.

<sup>351</sup> Wénin, *L'homme biblique*, 206.

relation avec Dieu. Donc toute l'histoire d'Israël est marquée par des crises récurrentes dans sa relation avec Yahvé.

Cependant, l'infidélité de l'homme envers Dieu reste toujours une question théologique ouverte, soit puisqu'elle est perçue comme une inclination naturelle de l'homme (Gn 3), soit à cause de l'impossibilité naturelle qu'a l'homme de s'égaliser à Dieu, qui est parfait en tout, comme Josué le fait noter au peuple infidèle d'éviter de prendre l'engagement avec Dieu, s'il ne serait capable de s'y correspondre (Jos 24,19). Comme nous l'avons dit au premier chapitre, la tension narrative est maintenue dans le texte par le jeu des nœuds et dénouements continus. Dans ce sens, la crise entre Dieu et l'homme se fait et se défait continuellement. Enfin, de même que les personnages du récit sont en crise avec Dieu, ainsi le lecteur prend conscience de ses crises continues avec l'autre (Dieu ou les hommes).

#### **4.1.3. Dieu est celui qui agit avec justice**

Le *rîb* permet de voir l'action de Dieu comme une action de justice. Cette action divine ferme une page et en ouvre une autre dans son histoire avec David. Nous avons comme l'impression que l'histoire de Dieu avec son peuple s'écrit chaque jour. Car à l'action mauvaise de l'homme, Dieu répond par une action juste qui, à la fois, déstabilise et corrige l'homme. Dans le contexte de crise dans la relation entre Dieu et Israël, Dieu mène une action qui rappelle qu'il est et reste celui qui a fait d'Israël un peuple élu et qu'il doit se comporter à la manière d'un peuple élu. En ce sens, toute action de Dieu contre Israël est l'expression de sa justice, car elle est « une recherche de mise en conformité avec sa volonté. Et la tentation est si forte pour Israël d'inverser les rôles »<sup>352</sup>. De ce fait, 2 S 12,1-15a entre dans cette perspective, étant donné que l'effort de Nathan cherche à convaincre et à éduquer David à vivre selon la volonté de Dieu. Les analepses des vv. 7b-8 expriment, en même temps, la défense de Dieu et l'accusation contre l'ingratitude de David.

Cependant, si la catastrophe de la chute de Jérusalem et l'exil à Babylone sont interprétés par le Dtr comme expression de la justice de Dieu, nous pouvons aussi comprendre les conflits sanglants de la maison de David comme manifestation de la justice. Mais la différence c'est que David n'est pas atteint directement par ces repressions de Dieu, mais c'est sa maison. Ce choix de Dieu de punir les innocents à cause du péché de David reste toujours une question théologique ouverte qui ne trouve pas des réponses directes dans notre texte. Car,

---

<sup>352</sup> “Juger – ne pas juger, au risque de la contradiction (Jn 8,12-20)”, Béatrice Papasoglou, 22/05/2021, file:///C:/Users/toust/Downloads/Juger\_Ne\_pas\_juger\_Jn\_8\_12\_20%20(1).pdf

cette action divine contre le fils de David est en principe injuste et incompréhensible à notre entendement. Mais est-il vrai que Dieu a le droit de vie et de mort sur nous, comme l'affirme Anne (1 S 2,6), répété aussi dans le cantique de Moïse (Dt 32,39) et dans la réaction du roi d'Israël à la demande du roi de Syrie sur la situation de Naaman (2 R 5,7). Ceci confirme la puissance absolue de Dieu sur l'humanité<sup>353</sup>.

Si l'intrigue vise à décanter une situation de crise, le pardon peut signifier cette démarche qui apaise la crise de relation. Dieu est présenté dans toute l'histoire d'Israël comme celui qui se montre indulgent envers l'homme repent. C'est aussi une expression de la justice de Dieu qui vise la réconciliation dans sa relation avec l'homme. Dans notre récit, le pardon est anticipé par l'accusation (vv. 7-12) et la reconnaissance de ses fautes (v. 13a). Cette structure traverse l'histoire de Dieu avec son peuple. Nous avons comme l'impression que Dieu est incapable de punir le peuple, car il se meut en pitié à chaque fois que l'homme confesse sa faute. Sa confiance dans la repentance de l'homme est tellement aveugle qu'il se ressaisisse facilement de sa colère. La décision de punir de Dieu est une pédagogie littéraire qui ne vise qu'à pousser le pécheur à la conversion. Elle est une stratégie qui coince l'homme à prendre une décision qui va dans le sens de retourner à une saine relation avec Dieu. Raison pour laquelle, plusieurs textes bibliques sont une combinaison de menaces et de possibilité de pardon de la part de Dieu. Les textes de Ex 20,5-6, Lv 26,39-45 et Ez 18,20-23 expriment mieux cette attitude de Dieu qui se préoccupe plus de la conversion de l'injuste que de sa mort. Le pardon accordé à David confirme la bonté fidèle et permanente de Dieu vis-à-vis de l'homme, d'Israël exilé. Ce pardon ouvre la voie à l'espérance d'une nouvelle page d'histoire entre Dieu et Israël. En ce sens, la nouvelle page de relation de Dieu avec David s'ouvre avec la naissance de Salomon (2 S 12,25).

En définitive, il est clair que la théologie de la justice dans le deutéronomiste montre que le jugement de Dieu ne met pas fin à l'alliance mais il dispose le partenaire à la conversion, comme un appel à imiter la façon dont Dieu vit sa relation avec l'homme. Car, « s'attacher au Seigneur, faire honneur au Dieu libérateur d'Israël, c'est tout autant pratiquer la justice et aimer comme soi-même le prochain »<sup>354</sup>.

---

<sup>353</sup> Georg Fischer, *Teologia dell'Antico testamento*, ed. Simone e Benedetta Rossi (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2015), 85.

<sup>354</sup> Wénin, *L'homme biblique*, 207.

#### 4.1.4. La médiation prophétique de Nathan

L'image du prophète défenseur de la justice parcourt toute la tradition biblique. Le rôle que joue le prophète Nathan dans notre récit ne sort pas de la mission ordinaire du prophète, celle d'aller et dire au nom de Dieu. Ces deux verbes d'action définissent la limite de la mission du prophète, celle de rappeler le bonheur de l'alliance et aussi ses exigences. L'attitude protestataire caractérisent l'action des prophètes dans la bible. Mais leur protestation n'a rien avoir avec les institutions établies, mais elle est « contre la manière perverse de faire fonctionner des institutions qui, de soi, sont bonnes et ordonnées à protéger et à promouvoir la liberté et le bonheur d'Israël dans le cadre de l'alliance »<sup>355</sup>. Donc l'HD conçoit le prophète comme instrument choisi par Dieu pour transmettre sa parole et inviter le peuple à la conversion<sup>356</sup>.

En effet, l'envoi de Nathan entre dans ce contexte dans lequel l'action de David va à l'encontre des valeurs qui promeuvent la liberté et le bonheur de tous. L'action de Nathan est une protestation, au nom de Dieu, contre cette attitude de David et prend la défense de la victime. L'HD nous présente trois figures prophétiques protestataires de l'action des rois, notamment Samuel contre Saül (1 S 13,1-15 ; 15,1-34), Nathan contre David (2 S 12,1-15a) et Elie contre Achab (1 R 21,1-29). Leurs actions sont toujours précédées par le mécontentement de Dieu. Cela veut dire que le prophète est présenté comme l'homme du terrain de Dieu et ses actions sont des actions de Dieu. L'action de Nathan contre David vise à convaincre David à assumer sa faute et demander pardon à Dieu, comme les actions de tous les autres prophètes. De ce fait, le prophète est une figure de médiation entre l'homme et Dieu, car il communique le message divin à l'homme et le message humain à Dieu. Il est le gardien de l'alliance et défenseur de la justice, entendue comme relation vitale entre Dieu et l'homme. Dans la narrative, le sujet-héros qui porte à l'accomplissement de la mission du destinataire travaille pour la conquête de l'objet de sa mission, qu'est le rétablissement de la justice. Mais son action est en faveur du destinataire (David), car ce qui est recherché (la justice), c'est ce qui est en manque pour que la relation entre le destinataire (Dieu) et le destinataire (David) soit rétablie. De même que notre récit met en avant-garde la figure active du prophète, de même l'histoire d'Israël est indissociable de la figure prophétique.

Le dernier élément important que le récit nous offre, c'est la liberté d'action du prophète. Le récit ne révèle pas ce que le prophète doit aller dire à David, ni démontre la stratégie préalablement arrêtée pour affronter David. Cette ellipse de la conversation entre Dieu et Nathan indiquerait deux choses : narrativement, le narrateur suppose que Nathan est au courant

---

<sup>355</sup> Wénin, 161.

<sup>356</sup> Sicre, Profestismo en Israel, 87.

de tout comme Dieu, en plus le narrateur laisse le lecteur découvrir la prouesse du prophète devant David. Le prophète reçoit la parole de Dieu mais il la communique selon sa connaissance. Car il est un homme qui a suffisamment la conscience historique de sa société. Cependant, sa liberté est en même temps un couteau à deux tranchants, car, d'une part, le prophète peut excéder de zèle en se servant de la force divine pour servir son égo (cf. le prophète Elie qui proclame la sécheresse en 1 R 17 et massacre les prophètes de Baal dans 1 R 18,22-40) ; d'autre part, le prophète peut maintenir sa limite par rapport à la mission qui lui est confiée sans perdre conscience qu'il n'est que la bouche de Dieu. Toute son action contribue à l'éveil de la conscience et à la décision du peuple d'adhérer à Dieu dans toute liberté. Les menaces et les punitions font partie de la pédagogie divine qui ne vise pas à détruire mais à reconstruire à partir de la faiblesse démontrée et assumée par l'homme.

En définitive, toute la théologie biblique sur le rôle du prophète se fonde sur l'annonce de la parole dont dépend le destin d'Israël et celui de tout homme. Car cette parole sauve tout en punissant. C'est qui fait que la Bible fait du prophète l'homme de la parole<sup>357</sup>. Cette parole annoncée ne vient pas de l'imagination prophétique, mais elle naît de la contemplation de la réalité concrète de la vie, des événements et actions des personnes. C'est à travers cette réalité humaine que le prophète découvre la parole de Dieu et l'annonce dans le but d'éveiller la conscience collective d'Israël et de tout homme et collaborer au salut de l'œuvre divine en amenant tout homme à la conversion, à l'adhésion à une relation sincère et sûre avec Dieu. Par sa stratégie narrative, le narrateur fait que le prophète Nathan manipule pour la parole éveiller la conscience de David sur l'importance de sa relation avec Yahvé.

## **4.2. Ce que le récit nous révèle de David dans sa relation avec Dieu**

### **4.2.1. David fragile et pénitent**

La condamnation de David par Dieu révèle la souveraineté de Dieu sur les rois d'Israël. Car tous les rois sont choisis par Dieu et soumis à l'obéissance de la loi (cf Dt 17,14-20), étant donné que le roi reste le vassal de Yahvé et il doit se soumettre au grand souverain. David représente le mystère de l'homme dans sa relation avec Dieu et le prochain. Ce mystère repose sur la liberté de l'homme par rapport à la volonté de Dieu. David est présenté comme un homme fragile, celui, qui par sa liberté illimitée, détruit sa relation avec Dieu en commettant l'adultère

---

<sup>357</sup> Sicre, Profestismo en Israel, 108-109.

et le crime. C'est dans ce sens que Robert Alter pense que les auteurs hébreux lient la conception de l'histoire à

« deux tensions parallèles et dialectiques : la tension entre le plan de Dieu et la réalité désordonnée des événements historiques, et la tension entre la volonté de Dieu et la liberté humaine réfractaire à Dieu. Cette double dialectique spécifique de la Bible, entre le dessein de Dieu et le désordre du monde, entre la providence divine et la liberté humaine, crée l'intrigue. Car le dessein divin se réalise par les détours de la récalcitrance humaine »<sup>358</sup>.

L'expérience de la fragilité de David résonne mieux ce jeu de liberté entre Dieu et l'homme. Il révèle aussi que le désir incontrôlé peut amener au mal. Tout part du ch. 11 où par le simple fait de rester à Jérusalem au temps des campagnes militaires, David va commettre des graves péchés. La trajectoire du mal de David part de son irresponsabilité, en passant par l'envie de la femme d'autrui, l'hypocrisie, le meurtre jusqu'à l'offense à Dieu. Le parcours est purement humain, mais il est rattaché à Dieu. Le temps et l'espace dans l'action de l'homme le rattachent à son créateur, car le temps et l'espace constituent le lieu de la révélation et action de Dieu.

En effet, notre récit présente David avec deux consciences antagonistes. D'une part, le narrateur, par la bouche de Nathan, invente une histoire d'injustice pour susciter la conscience du bien en David (vv. 1c-4). La réaction de David aux vv. 5-6 montre la conscience du bien en fouille en lui. Il y a lieu d'interpréter l'intention du narrateur comme celle de faire voir que dans chaque homme il y a le sens du bien, il y a la valeur de la justice à défendre. La réaction défensive de la justice fait montre que nul ne reste indifférent ou insensible devant le mal. Donc David est présenté comme celui qui a la conscience du mal et il est prêt à le combattre. David est ici partenaire de d'un Dieu qui combat le mal dans la société pour la paix et la prospérité de tous. La deuxième conscience est celle de se reconnaître partenaire du mal. Dans les vv. 7a et 9, le narrateur place David du côté de ceux qui contribuent à la promotion de l'injustice. Au fond, ce récit fictif reflète la réalité de David et de tout homme. Car dans chaque homme il y a une contradiction intérieure entre la volonté de faire le bien et l'incapacité de le faire, comme le dira Saint Paul : « puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Rm 7,19). Donc l'intention de l'auteur serait de mettre à nue la faiblesse de l'homme David, malgré sa capacité administrative du royaume. La révélation de la faiblesse de David est une partie de la faiblesse d'Israël et de tout homme, lecteur du récit.

---

<sup>358</sup> Robert Alter, cité par Elisabeth Parmentier, "le récit comme théologie : Statut, sens et portée du récit biblique", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 81, n°. 1 (Janvier-mars 2001) :30.

#### 4.2.2. Le jugement deutéronomiste face au récit de 2 S 12,1-15a

Nous avons souligné au deuxième chapitre la vision deutéronomiste de la royauté, où les avis étaient départagés entre les pro-monarchiques et les antimonarchiques. En effet, s'il faut prendre 2 S 12,1-15a dans le contexte général de la monarchie en Israël, il y a une espèce de critique contre la royauté. Car l'action mauvaise de David reflète ce que Samuel prévoyait au peuple en 1 S 8 et 12. Dans 1 S 8,6-8, le narrateur révèle le sentiment de Samuel et la réponse de Dieu à Samuel. La réponse de Dieu souligne la fragilité notoire de son peuple : « comme ils ont agi depuis le jour où je les ai fait monter d'Égypte jusqu'aujourd'hui (...) » (1 S 8,8b). Ensuite le narrateur anticipe les abus des rois dans le discours de Samuel (1 S 8,11-18). Ces deux chapitres (1 S 8 et 12) montrent clairement le rejet de la monarchie de la part de Dieu, par son prophète Samuel, puisque la monarchie serait une violation de l'alliance, où Israël rejette son Dieu. A cet effet, Werner H. Schmidt affirme :

«Los capítulos marco 1 Sam 8 y 12, de impronta deuteronomística, que incluyen e interpretan las tradiciones más antiguas y contemplan la realeza con mucho escepticismo, llegan a contraponer el gobierno de Dios a las pretensiones rectoras del rey (...). Dios quiere ser el verdadero salvador en las emergencias (cf. 1 S 10,18)»<sup>359</sup>.

En effet, David ne fait pas d'exception quant au jugement deutéronomiste de la monarchie. Cela se justifie par les discours antimonarchiques que nous trouvons dans l'histoire des trois principaux rois d'Israël : Samuel prédit les méfaits de la monarchie en 1 S 8,10-18 et le reprend au ch. 12 où il accuse le peuple d'avoir péché puisqu'il a choisi un autre roi que Yahvé ; Il condamne Saül (1 S 15 et 28). Nathan va condamner David après l'adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie (2 S 12). Dieu lui-même va condamner Salomon et promet de lui arracher le règne (1 R 11,9-13)<sup>360</sup>. Le reproche de Nathan ne donne aucune marge de manœuvre à la glorification du monarque David, il est l'expression de la forte critique contre l'administration du pouvoir dans la cour de Jérusalem. De même les crimes commis par Salomon dans 1 R 2.

Cependant, la contradiction intervient par le simple fait que Dieu ait concédé à la demande d'Israël d'avoir un roi (1 S 8, 7a. 9a) et aussi par le fait qu'il a collaboré à l'institution de la monarchie, puisque la désignation de ces trois rois était l'initiative de Dieu et appuyée par l'onction du prophète Samuel pour Saül (1 S 9,15-18 ; 10,1-2) et David (1 S 16), et en présence du prophète Nathan et le prêtre Sadoc dans le cas de Salomon (1 R 1,1-40)<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, 195.

<sup>360</sup> Corinne Lanoir, "La quête de la royauté", *Lumière & vie* XXXV, n°. 178 (Septembre 1986) : 8.

<sup>361</sup> Lanoir, "La quête de la royauté", 9.

Ces éléments nous permettent de lire l'histoire de la monarchie en Israël sous deux angles : le philo-monarchique et l'antimonarchique. Ces deux visions de la monarchie montrent le caractère ambigu de la conception de la monarchie chez les écrivains bibliques.

Quelle que soit l'hypothèse retenue valide par l'HD, nous devons savoir que la Bible n'est pas un livre d'histoire au vrai sens du mot, mais elle est une histoire théologique. Tout en ayant le plaisir de raconter ce qui est arrivé dans le passé d'Israël, son intention est celle de se servir du passé pour instruire le présent. C'est sous cet angle que nous pouvons interpréter notre texte. 2 S 12,1-15a raconte une page sombre de l'histoire de David mais cela n'efface pas d'autres belles pages de la vie de ce roi. En tout, le narrateur ou le Dtr critique l'homme David dans ce récit, il le critique à partir des faits concrets : l'adultère et le crime. Malgré sa responsabilité de défendre la justice dans le royaume, le texte n'indique pas qu'il est condamné comme roi mais par rapport à sa relation personnelle avec Dieu. Ces méfaits de David font partie de la désobéissance à la loi du Seigneur que le livre de Deutéronome recommande à tout le peuple d'Israël. Donc son péché entre dans le cadre général du péché d'Israël contre Yahvé. Une façon de dire que le peuple, chefs et subalternes, sont tous responsables de la décadence d'Israel et de sa crise de relation avec Dieu.

En outre, le récit montre une confrontation personnalisée dans laquelle Dieu expose tout ce qu'il a fait pour David et ce qu'il a reçu en contrepartie. Il ressort clairement l'idée d'une relation qui lie les deux partenaires dont l'un n'a pas été fidèle à l'autre. La relation d'infidélité d'une personne qui représente tout Israël est une métaphore de l'infidélité de tout un peuple, également l'infidélité du peuple est une métaphore de l'infidélité de certains membres de la communauté. C'est à cause des infidélités singulières que tout un peuple est tombé dans la misère. Dans ce sens, la sentence contre David met en danger le futur de tout le royaume. Les erreurs de David et celles de ceux qui l'ont succédés sont à la base de la chute de Juda.

Théologiquement, la critique contre la monarchie est liée à la dépravation morale des mœurs en Israël et à la politique des rois, car l'éthique prophétique et le prophétisme servent à saisir la profondeur de la loi divine, étant donné qu'elle est une éthique qui porte sur la dimension politique et sociale, basée sur la justice, droit et miséricorde ; et elle ne se limite pas à l'observance des lois, mais surtout aux attitudes et à l'action de l'homme dans la société<sup>362</sup>. Donc la parole du prophète «actúa como conciencia crítica y fuerza profética tanto de la praxis como de la ciencia que se ocupa de ella en perspectiva de fe»<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> G. Ruiz, *La ética profética. Frente a la pobreza desde la justicia*, cité par Giménez- Rico, *Ya en el principio*, 17.

<sup>363</sup> Giménez- Rico, *Ya en el principio*, 13.

### 4.2.3. La condamnation de David et le futur de l'alliance

L'incertitude qui accompagne le peuple d'Israël en exil, c'est la même qui accompagne le lecteur après la condamnation de David. Notre texte termine par une sentence de condamnation malgré le pardon accordé. Le lecteur reste dans l'incertitude de ce que deviendrait la relation de Dieu avec David. Cette même préoccupation est exprimée dans l'HD après la chute de Juda et la déportation de quelques judéens à Babylone. De la même façon que la narrative répond progressivement à la préoccupation du lecteur, c'est de la même façon que l'histoire parle du retour de l'exil. L'auteur écrit son récit sur une ligne théologique selon laquelle l'histoire humaine est guidée par Dieu. La preuve c'est qu'après la mort de l'enfant, Dieu donne à David un autre enfant et c'est Dieu lui-même qui désigne le nom pour cet enfant. Or, le nom en Israël est porteur de sens et d'une mission. Dans ce sens, la naissance d'un enfant projette le futur de la famille.

En effet, la justice de Dieu dans 2 S 12,1-15a entre dans le cadre général de la conception deutéronomiste de la justice, où l'idée est à la fois celle de la rétribution et de miséricorde. Car, si d'un côté, l'explication théologique de la catastrophe de l'exil se fonde sur la justice rétributive de Dieu contre Israël, de l'autre côté, cette même théologie deutéronomiste s'ouvre à l'espérance, car elle maintient la promesse de 2 S 7 au-delà de la disparition du temple, la fin de la monarchie et l'exil à Babylone. En fait, le jugement deutéronomiste de Dieu sur Israël n'efface pas la foi d'Israël en un Dieu vivant et présent dans toutes les circonstances de sa vie, comme nation. En ce sens,

«la historia vivida a partir de él nunca tenga los rasgos de un destino impersonal. Es siempre una historia que está en las manos del Dios vivo. Así, el veredicto histórico del Deuteronomista podría exponer en forma de confesión una historia de Israel abierta ante el Dios vivo, que discurre en un plano más profundo que el propio pecado del pueblo»<sup>364</sup>.

Ceci veut dire que Dieu assume aussi l'histoire de l'échec de sa relation avec Israël, car l'amour de Dieu pour Israël ne se limite pas qu'au succès, mais il va au-delà de ses multiples erreurs. Il reste celui qui continue à guider son peuple, l'unique roi incorruptible et juste d'Israël. Donc la chute de Juda et l'exil ne signent pas la fin d'Israël, car le Dtr s'engage à refonder l'espérance d'une alliance renouvelée qui exige la conscience collective de l'importance vitale de la relation d'Israël avec son Dieu. Par analogie, la chute de David n'a pas effacé la promesse de Dieu, ni a réduit la fidélité de Dieu. La lecture chroniste de l'histoire renforce cette idée d'espérance à

---

<sup>364</sup> Walter Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, trad. Antonio Piñero (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 208.

l'accomplissement de la promesse que Dieu a faite à David. Donc le chroniqueur ne vient que redonner de la vitalité à une histoire de Yahvé avec son peuple, une histoire qui attend toujours l'accomplissement de la parole de Yahvé et fortifie la foi en la promesse divine<sup>365</sup>. C'est dans ce sens que nous pouvons encore réaffirmer ce que Robert Alter disait ci-haut, que l'intrigue du récit reflète cette dialectique entre la liberté d'un Dieu qui se confronte à la liberté réfractaire de l'homme. Mais la liberté réfractaire de l'homme n'efface pas le projet salvifique de Dieu en faveur de l'homme. Le pardon à David entre dans cette logique d'un Dieu déterminé à poursuivre son chemin malgré l'errance de l'homme.

### 4.3. L'implication pastorale du rîb

Un des motifs qui nous ont amené à faire cette étude, c'est la contemplation de la réalité de notre société en général et de la République Démocratique du Congo en particulier. Depuis plus de deux décennies, la République démocratique du Congo est secouée, dans sa partie orientale, par des conflits armés, l'insécurité récurrente et l'exploitation illégale de ses ressources naturelles. Cette situation a causé beaucoup de morts, massacres de plus de six millions de personnes, des viols des femmes et enfants, la désolation et les déplacements massifs des populations. Malheureusement, toutes les interpellations faites par les organisations nationales et internationales du droit de l'homme, elles n'ont trouvé jusqu'ici aucune réponse, pouvant soulager les victimes et rétablir la justice. Le Pape François le constate aussi dans *Fratelli tutti* quand il affirme :

« De nombreuses formes d'injustice persistent aujourd'hui dans le monde, alimentées par des visions anthropologiques réductrices et par un modèle économique fondé sur le profit, qui n'hésite pas à exploiter, à exclure et même à tuer l'homme. Alors qu'une partie de l'humanité vit dans l'opulence, une autre partie voit sa dignité méconnue, méprisée ou piétinée et ses droits fondamentaux ignorés ou violés »<sup>366</sup>.

En effet, il y a de cela dix ans depuis le Haut-commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme a publié son rapport *mapping* sur les crimes les plus graves commis en République démocratique du Congo entre 1993-2003, rien ne se fait, par contre la violence s'augmente sous l'œil complice et silencieux de la fameuse communauté internationale. Les victimes ont l'impression de vivre une situation d'injustice totale et elles se sentent abandonnées par leur gouvernement, la communauté internationale et voire par Dieu. Car tous assistent passivement

---

<sup>365</sup> Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, 208.

<sup>366</sup> Pape François, *Lettre encyclique "Fratelli tutti" sur la fraternité et l'amitié sociale*, n°. 22, donnée à Assise le 03 octobre 2020.

les atrocités injustes, des abus du pouvoir et les pillages des ressources minérales dont sont victimes ces innocents. Comme croyants, ces victimes ont l'impression que Dieu est trop passif, silencieux et presque complice, car il n'intervient pas pour rendre justice à ces victimes en condamnant violemment et sans pardon les malfaiteurs. Pourquoi ce silence de Dieu ? pourquoi donne-t-il l'impression d'être complaisant envers les malfaiteurs, en les laissant prospérer et continuer à opprimer le faible ? Toutes ces questions transmettent le sentiment de désolation et elles sont aussi un cri d'appel à la justice de Dieu. Naturellement, la justice que la victime attend est celle de rétribution : punir le malfaiteur.

Cependant, le texte de 2 S 12,1-15a est une réponse efficace à un apostolat qui vise à rétablir la justice dans un monde plein d'injustices. Une justice qui ne se concentre pas à la victoire des victimes mais à la victoire des bonnes relations humaines dans la société. Pour ce faire, nous relevons deux éléments inspirateurs pouvant aider à la pastorale de la justice et réconciliation dans nos sociétés en proie de conflits et injustices : La vérité et la réparation pour une justice efficace.

#### **4.3.1. La vérité**

Notre récit inspire une justice qui ne vise pas directement la condamnation mais celle qui rétablit avant tout la vérité des faits. En réalité, toutes les stratégies visant à stabiliser la situation dans l'Est du Congo résultent toujours inefficaces à cause du manque de vérité quant aux causes réelles qui sont à la base de ces injustices. Comme on ne peut pas remédier à une maladie sans en connaître la cause, de même là où il n'y a pas de vérité, il n'y a pas de justice. Nathan confronte David en partant de la recherche de la vérité sur le mal commis par David. La vérité des faits consiste à rétablir la responsabilité de David sur l'injustice commise contre Urie. Faire la justice aux victimes de la violence passe par « déterminer les responsabilités institutionnelles, politiques, militaires et autres, préserver les éléments de preuves, identifier les auteurs des exactions et recommander des mesures de réparations (...) »<sup>367</sup>. La nouveauté qu'apporte le récit de 2 S 12,1-15a, c'est que le malfaiteur assume la vérité comme un cheminement vers sa propre libération et possibilité de relancer le processus de réconciliation avec la victime. Car Dieu prend soin de la victime et aussi du malfaiteur<sup>368</sup>, il veut que leur relation soit rétablie dans la vérité et respect mutuel pour que la paix soit rétablie. Si la vérité

---

<sup>367</sup> "Options de justice transitionnelle (section Iv du rapport Mapping, § 980-1143) ", Haut-Commissariat des Nations-Unies aux droits de l'homme, 24/05/2021, [https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/Fiche8\\_Justice\\_transitionnelle\\_FINAL.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/Fiche8_Justice_transitionnelle_FINAL.pdf)

<sup>368</sup> Enrique Sanz Giménez-Rico, *Profetas de misericordia: transmisores de una palabra* (Madrid: San pablo, 2007), 74.

juridique consiste tout simplement à reconnaître la réalité du mal causé avant de condamner le coupable selon la loi, le modèle *rîb* propose une justice qui sauve des relations sociales et éduque à la valeur de la justice dans une société qui se veut pacifique. Pour qu'il y ait la justice, il faut que la vérité éclate et que le coupable assume sa faute et s'en repentisse.

#### 4.3.2. La réparation

Derrière le caractère coercitif et punitif de toutes les législations, il y a l'idée de la correction et rééducation du coupable. Ce même aspect se trouve aussi dans la Bible. La punition divine est un chemin qui mène à la nouvelle relation et à la vraie liberté. Car, toute la législation d'Israël se fonde sur le principe de l'alliance (Dt 5,1-2) et liberté (Dt 5,6)<sup>369</sup>. La condamnation et la réparation servent pour la dissuasion à la récidivité des méfaits, qui tuent la relation et qui rendent l'homme esclave de ses passions. En réalité, la punition que Dieu inflige à David est juste mais cette punition ne rompt pas l'alliance avec Dieu et ne vise pas à tuer David, parce que la justice de Dieu reste toujours un mystère, dans la mesure où le meurtrier « garde sa dignité personnelle et Dieu lui-même en fait le garant. Et c'est précisément ici que se manifeste le mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu »<sup>370</sup>. Cette justice vise toujours le salut du coupable et laisse une porte d'espérance vers la réconciliation. C'est ce modèle de la réparation que le *rîb* propose, une réparation qui ne vise pas à vaincre le coupable mais à le convaincre à abandonner le mal et à vivre la fraternité dans la vérité et justice<sup>371</sup>. Ce modèle sert pour diminuer la vengeance et violence et promouvoir la vie dans nos sociétés.

Dans le cas des injustices sociales, la réparation ne doit pas se limiter à la restitution, indemnisation et emprisonnement, mais elle doit envisager surtout la réconciliation entre les antagonistes pour mettre fin au cercle vicieux de la violence et créer les conditions pour une vie nouvelle, où les relations interpersonnelles constitueraient la source de vie, de joie et de prospérité pour tous.

En définitive, il sied de souligner l'importance de la médiation prophétique. Car Dieu parle aux hommes et les interpelle à travers les hommes. Si la médiation prophétique dans l'AT a joué un rôle important dans l'éducation à l'amour et aux valeurs humaines. Les œuvres

---

<sup>369</sup> La loi est donc vue sous l'angle d'une relation vitale qui lie Israël à Dieu et elle est le chemin de la liberté, car Israël, libéré du joug de l'esclavage (le mal) par Dieu, est appelé à devenir un peuple libre pour mieux vivre sa vie. La liberté promeut la vie comme Dieu l'a fait pour Israël.

<sup>370</sup> Pape Jean-Paul II, *Lettre encyclique "Evangelium Vitae" sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, n°. 9 donné à Rome, le 25 mars 1995.

<sup>371</sup> Massimo Grilli, "La pena di morte alla luce del pensiero biblico sulla giustizia", *Gregorianum* 88, n°. 1 (2002): 79.

prophétiques peuvent encore inspirer les hommes et les femmes de notre temps quant à l'éducation à la justice et réconciliation de nos sociétés dominées par la violence, due à l'injustice.

Cependant, continuer l'œuvre prophétique dans notre société ne signifie pas imiter exactement ce que les prophètes ont dit et fait, mais il s'agit d'actualiser leur message selon notre contexte social actuel et devenir la conscience critique devant les injustices, les abus de pouvoir et les violences de notre société, à l'exemple de Nathan. Il ne suffit pas d'avoir le courage de dénoncer, mais il faut s'investir à mener une pastorale visant à éduquer les hommes à la vie en communauté en cultivant les valeurs humaines, telles que la vérité, le respect et la justice. Il est encore possible de devenir le pont qui relie les deux personnes en conflit, le réseau qui facilite la communication entre les deux ennemis, malgré les résistances et la fragilité humaine, encrées dans l'homme.

## CONCLUSION

L'objet principal de notre investigation a été de tenter d'étudier le procès judiciaire biblique *rîb* dans le texte de 2 S 12,1-15a, habituellement qualifié du reproche de Nathan à David, dans un contexte ample du débat deutéronomiste et dans son contexte immédiat de la guerre contre les ammonites sous l'angle de l'évolution de la pensée théologique hébraïque sur la justice. Notre hypothèse du départ supposait que le *rîb* est une forme de rendre la justice à la victime par une confrontation bilatérale. Ce modèle de l'administration de la justice est la métaphore de la relation de Dieu avec l'homme, mise en crise continuellement, qui requiert la confrontation continue entre les deux partenaires. En d'autres termes, le *rîb* reflète l'instabilité de relation de Dieu avec l'homme, toujours nécessitée d'un continuel face-à-face. La péricope choisie en est le cas, dans la mesure où l'action mauvaise de David contre Urie a provoqué la rupture de la relation avec Dieu et celui-ci l'appelle en justice.

Pour vérifier notre hypothèse, nous avons parcouru quatre étapes de recherche. La première nous a permis de situer le récit dans son contexte littéraire et découvrir l'intrigue qui se cache derrière, à travers l'analyse narrative du récit. Cette analyse nous a permis de découvrir des tensions narratives qui permettent de voir comment le narrateur guide ses personnages à résoudre le conflit qui les oppose et aussi comment le conflit du récit affecte la sensibilité du lecteur et lui oblige de réagir. En tenant compte de la curiosité provoquée par le narrateur usant du langage littéraire dans son récit, dans la deuxième étape, nous avons tenté de placer le texte dans son contexte historique, c'est-à-dire, le récit de 2 S 12,1-15a, dans sa forme littéraire, reflète une réalité historique plus large, celle de l'historiographie deutéronomiste (HD). Une histoire, à la fois politique et religieuse, qui explique mieux le sens théologique de la justice de Dieu dans sa relation avec Israël. Cette HD tente d'expliquer le sens théologique de la décadence de Juda et l'exil à Babylone, perçus comme la justice de Dieu, rendue contre Israël à cause de son infidélité. Ceci nous amène à la troisième étape qui consistait à approfondir le sens théologique de la justice de Dieu dans le cas de 2 S 12,1-15a, considéré comme une controverse bilatérale entre Dieu et David, par l'entremise de Nathan. Cette controverse est faite en trois principales étapes, notamment l'accusation de la victime, la réponse de l'accusé et la conclusion (réconciliation ou guerre). Ce modèle de l'administration de la justice ne vise que le salut du coupable, à condition qu'il avoue sa faute et se convertisse en vue d'ouvrir la porte à la réconciliation. Ce modèle *rîb* nous porte à la dernière étape dans laquelle nous avons essayé de démontrer la cohésion théologique du *rîb* qui traverse toute l'histoire d'Israël, dans sa forme narrative et historique. Cela veut dire que le thème de la justice traverse toute l'histoire du peuple de Dieu, car la justice constitue la base sur laquelle se fonde l'alliance de Dieu avec son

peuple. En ce sens, la justice ne rien d'autre qu'un effort de loyauté dans la relation avec l'autre (Dieu et les hommes). Lorsqu'il n'y a pas de loyauté, Dieu appelle l'homme en procès dans le but de le conscientiser et lui montrer combien la relation est vitale à l'homme. De même que le récit biblique est fait pour le lecteur, ce modèle *rîb* est un apport important à la pastorale de justice et réconciliation pour la construction d'un monde plus juste et plus fraternel.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que notre hypothèse du départ s'est avérée généralement suffisante pour expliquer la conception du *rîb*, comme un modèle de l'administration de la justice présente dans l'histoire d'Israël, surtout dans les littératures prophétiques dont notre péricope fait partie. Il convient de noter que certaines questions qui ont surgi au long de notre étude ont été abordée mais pas de façon complète pour ne pas perdre l'objectif de notre investigation. Par exemple la question sur la mort de l'enfant de David. Cette question de la substitution du coupable par une victime reste encore une question théologique ouverte jusqu'à présent dans le contexte de notre récit. Cependant, il faut éviter toute considération qui porte à penser que le *rîb* soit un procès facile, cependant il reste un procès dur, car l'accusateur doit convaincre l'accusé à avouer sa faute, avec la force de la parole et voire des menaces. Cette remarque porte aussi à éviter toute conception erronée de la bonté laxiste de Dieu qui ne tienne pas compte de la collaboration humaine à la recherche de la solution et à la conversion sincère de l'homme.

En définitive, cette étude nous a permis de contempler l'expérience de Dieu avec l'homme, à travers le langage littéraire qui traduit l'histoire de relation de Dieu avec l'humanité. Cette relation avec Dieu est l'essence même de la vie de l'homme dans sa réalité sociale avec d'autres hommes. Il est donc clair de dire que la théologie de tous les récits bibliques se fonde sur la relation de Dieu avec l'homme et l'homme avec son frère. Par conséquent, la compréhension du *rîb* de Dieu avec l'homme nous fournit un modèle pouvant nous permettre d'évaluer nos relations interpersonnelles. Cela peut nous aider à transformer nos litiges en opportunité de relancer l'amitié et la fraternité, à défendre les victimes des crimes sans mettre en danger la vie du coupable, à rechercher toujours la réconciliation dans la vérité lorsqu'on est coupable ou victime et à devenir médiateur de réconciliation des conflits dans notre société. Car « le fruit de la justice sera la paix, et l'effet de la justice tranquillité et sécurité pour toujours » (Es 32,17).

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES BIBLIQUES ET MAGISTERE

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5<sup>a</sup> ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967-1977.

*Bible TOB*. 12<sup>a</sup> ed. Paris: Cerf, 2004-2010.

Commission Biblique Pontificale. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*. Rome, 15 Avril 1993.

Schökel, Luis Alonso. *Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero.

Pape Jean-Paul II. *Lettre encyclique "Evangelium Vitae" sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*. Rome, 25 mars 1995.

Pape François. *Lettre encyclique "Fratelli tutti" sur la fraternité et l'amitié sociale*. Assise, 03 octobre 2020.

### DICTIONNAIRES

Bonora, A. "Justicia". Dans *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Sous la direction de P. Rossano, G. Ravasi et A. Girlanda, 980-994. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Brekelmans, C. "ḥērem". Dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. T. 1. Sous la direction de Ernst Jenni et Claus Westermann, 879-884. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

Descamps, Albert. "Justice". Dans *Vocabulaire de théologie biblique*. Sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet et Marc-François Lacan, 514-523. Paris : Cerf, 1970.

Greimas, Algirdas Julien et Joseph Courtès. "Programa narrativo". Dans *Dicionário de Semiótica*, traduit par Alceu Dias Lima. São Paulo: Editora Cultrix, sd.

Hauret, Charles. "Sacrifice". Dans *Vocabulaire de théologie biblique*, sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet et Marc-François Lacan, 968-974. Paris : Cerf, 1964.

Knierim, R. "ḥṭ' ". Dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. T. 1. Sous la direction de Ernst Jenni et Claus Westermann, 755-765. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. 760.

Koch, K. "šdq". Dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Edité par Ernst Jenni et Claus Westermann, 639-668. T. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Kredel, E.M. "Parábola". Dans *Diccionario de Teología Bíblica*. Sous la direction de Johannes

- B. Bauer, 748-754. Barcelona : Herder 1967.
- Liedke, G. “rîb”. Dans *Diccionario teológico manual de del Antiguo Testamento*. Edité par Ernst Jenni et Claus Westermann, 970-978. T. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Nötscher, Fr. “Justicia”. Dans *Diccionario de teología bíblica*. Sous la direction de Johannes B. Bauer, 542-549. Barcelona: Editorial Herder, 1966.
- Ropero, A. “Justicia”. Dans *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Edité par Alfonso Ropero Berzosa, 2594-2598. Viladecavalls: Editorial Clie, 2013.
- Schökel, Luís Alonso. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Soggin, J.A. “melek”. Dans *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. T. 1. Sous la direction de Ernst Jenni et Claus Westermann, 1237-1252. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- Ravasi, G. “Samuel”. Dans *Nuevo diccionario de teología bíblica*, sous la direction de P. Rossano, G. Ravasi e A. Girlanda, 1763-1771. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.
- Wildberger, H. “n’š - Despreciar”. Dans *Diccionario teológico: Manual del Antiguo Testamento*. t. 2. editado por Ernst Jenni et Claus Westermann, 18-22. Madrid: Cristiandad, 1985.

## METHODOLOGIE

- Alter, Robert. *L'arte della narrativa biblica*. Brescia: Editrice Queriniana, 2013.
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Baroni, Raphaël. *La tension narrative : Suspense, curiosité et surprise*. Paris: Seuil, 2007.
- Courtés, Joseph. *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*. Paris : Hachette, 1991.
- Fokkelman, Jan P. *Come leggere un racconto biblico: Guida pratica alla narrativa biblica*. Traduit par Roberto Mela. Bologna: EDB, 2002.
- Gérard Genette. *Figure III*. Paris : Editions du Seuil, 1972.
- Greimas, Algirdas Julien. *Semântica estrutural: Pesquisa de método*. Traduit par Haquira Osakabe et Izidro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, sd.
- Groupe d'Entrevernes. *Analyse sémiotique des textes : Introduction, théories-pratiques*. 4<sup>a</sup> ed. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1984.
- Lambdín, Thomas O. *Introducción al hebreo bíblico*. Traduit par María Luisa Melero Gracias

et Noé Reyes Bravo. 3<sup>a</sup> ed. Estella : Editorial Verbo Divino, 2001.

Marguerat, Daniel et Yvan Bourquin. *Pour lire les récits bibliques : Initiation à l'analyse narrative*. Paris : Cerf, 2009.

Marguerat, D., A. Wénin et B. Escaffre. "En torno a los relatos bíblicos". *Cuaderno Bíblico* 127 (2005).

Schökel, Luis Alonso. *Manuale di poetica ebraica*. Brescia: Queriniana, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Ediciones Cristiandad 1986.

Ska, Jean-Louis. *I Nostri padri ci hanno raccontato: Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB, 2012.

Ska, Jean-Louis, Jean-Pierre Sonnet y André Wénin. "Análisis narrativo de relatos de del Antiguo Testamento". *Cuadernos Bíblicos* 107 (2001).

Spiros, Alibertis. "La définition de la tragédie chez Aristote et la catharsis", *Archives De Philosophie*, vol. 21, n<sup>o</sup>. 1 (Janvier-Mars 1958) : 60-75.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Sonnet, Jean-Pierre. "Un drame au long cours : Enjeux de la lecture continue dans la Bible hébraïque". *Revue théologique de Louvain* 42, n<sup>o</sup>. 3 (2011) : 371-407.

Thomasset, Alain. "Personnages bibliques et formation éthique des lecteurs". Dans *Analyse narrative et Bible*. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004, 73-94.

Wénin, André. "Le récit et le lecteur". *Gregorianum* 94, n<sup>o</sup>. 3 (1 janvier 2013) : 503-523.

Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. t. 1. Paris : Editions du Seuil, 1983.

## **BIBLIOGRAPHIES SPECIFIQUES**

Amsler, Samuel. "Le thème du procès chez les prophètes d'Israël". *Revue de Théologie et de Philosophie* 24 (1974) :116-131.

Andersson, Greger. *Untamable Tests: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel*. New-York: T&T Clark, 2009.

Auld, A. Graeme. *I & II Samuel: A Commentary*. Col. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

Bailey, Randall C. *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*. Sheffield: Sheffield Academics Press,1990.

- Bovati, Pietro. *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Traduit par Michael J. Smith. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Vie della giustizia secondo la Bibbia: Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Bologna: Edizioni dehoniane Bologna, 2014.
- Buber, Martin. *The Prophetic Faith*. Traduit par Carlyle Witton-Davies. New-York: Harper & Row, 1960.
- Caquot, André et Philippe de Robert. *Les livres de Samuel*. Vol. 6. Genève : Labor et Fides, 1994.
- Chapman, Stephen B. “Deuteronomistic History”. In *Dictionary of Scripture and Ethics*. Joel B. Green, ed. Grand Rapids-MI: Baker Academic, 2011: 224-226.
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Cucca, Mario, Benedetta Rossi et Salvatore Maurizio Sessa. “*Quelli che amo io li accuso*”: *il rîb come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi (Os 11,1; Ger 13,1-11; Gv 15,1-11/Ap 2-3)*. Assisi: cittadella, 2012.
- Davidson, Richard M. “Did King David Rape Bathsheba? A Case Study in Narrative Theology”. *Journal of the Adventist Theological Society* 17, n° 2 (Autumn 2006): 81-95.
- De Vaux, Roland. *Les livres de Samuel*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Cerf, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Le istituzioni dell’Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1964.
- \_\_\_\_\_. “Jérusalem et les prophètes”. *Revue Biblique* 73, n° 4 (octobre 1966) : 481-509.
- Dhorme, Paul. *Les livres de Samuel*. Paris : Librairie Victor Lecoffre, 1910.
- Echegaray, J. González, J. Asurmendi, F. García Martínez, L. Alonso Schökel, J.M. Sánchez Caro et J. Trebolle Barrera. *La Biblia en su entorno*. Vol. 1. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990.
- Epsztein, Léon. *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*. Paris : Cerf, 1983.
- Fischer, Georg. *Teologie dell’Antico testamento*. Edité par Simone e Benedetta Rossi. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2015.
- Fokkelman, J.P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*. Vol. 1. Assen: Van Gorcum, 1981.
- Frolov, Serge. “Succession Narrative: A Document or a Phantom?”. *Journal of Biblical*

- Literature* 121, n°.1 (2002): 81-104.
- Gibert, Pierre. “Le procès dans la Bible”. *Esprit* 8/9, n°. 337 (Aout-septembre 2007) : 137-146.
- Gilissen, John. *Introdução histórica ao direito*. 2<sup>a</sup> ed. Traduit par A.M. Hespanha et L.M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- Giménez-Rico, Enrique Sanz. *Profetas de misericordia: transmisores de una palabra*. Madrid: San pablo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ya en el principio: Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Greisch, Jean. “Penser la Bible : L’herméneutique philosophique à l’École de l’Exégèse Biblique”. *Revue Biblique* 107, n°. 1 (Janvier 2000) : 81-104.
- Grilli, Massimo. “La pena di morte alla luce del pensiero biblico sulla giustizia”. *Gregorianum* 88, n°. 1 (2002): 67-91.
- Grottanelli, Cristiano. *Kings & Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, & Sacred Text in Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Harvey, Julien. “Le Rîb-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance”. *Biblica* 43, n°. 2 (1962), 172-196.
- Helewa de la Croix, Jean. “Alliance mosaïque et liberté d’Israël”. *Ephemerides Carmeliticae* 16, n°.1 (1965) : 3-40.
- Hertzberg, Hans Wilhelm. *I libri di Samuele*. Traduit par Franco Ronchi. Brescia: Paideia, 2003.
- Jones, Gwilym H. *The Nathan Narratives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Kemmer, Alfons. *Le parabole di Gesù: Come leggerle, come comprenderle*. Edité et traduit par Felice Montagnini et Patrizia Giombini. Brescia: Paideia 1990.
- Knoppers, Gary N. “Prayer and Propaganda. Salomon’s Dedication of the Temple and the Deuteronomist’s Program”. In *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Gary N. Knoppers and J. Gordon McConville, eds. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- Lamadrid, A. González, J. Campos Santiago, V. Pastor Julián, M. Navarro Puerto, J. Asurmendi, et J.M. Sánchez Caro, eds. *Historia, narrativa, apocalíptica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Lanoir, Corinne. “La quête de la royauté”. *Lumière & vie* XXXV, n°. 178 (Septembre 1986) : 5-12.
- Limburg, James. “The Root Rib and the Prophetic Lawsuit speeches”. *Journal of Biblical Literature* 88, n°. 3 (September 1969): 291-304.

- López, Félix García. “El Deuteronomio: Una ley predicada”. *Cuadernos Bíblicos* 63 (1989).
- Lyke, Larry L. *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Martin Noth. “Central Theological Ideas”. in *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*”, edited by Gary N. Knoppers and J. Gordon McConville. Vol. 8. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana, 2000.
- Mayère, Antoine. “La dynamique du châtement dans la Bible”. *Nouvelle Revue Théologique* 105, n°. 4 (1983) : 567-585.
- Miller, Virginia. *A king and a Fool? The succession Narrative as Satire*. Col. Biblical interpretation. Vol. 179. Boston: Brill, 2019.
- Nardoni, Enrique. *Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.
- Nihan, Christophe et Dany Nocquet. “1-2 Samuel”. In *Introduction à l’Ancien Testament*. Thomas Römer, Jean Daniel Macchi et Christophe Nihan, eds. 2<sup>a</sup> ed. Genève : Labor et Fides, 2009: 358-383.
- Nutkowicz, Hélène. “Propos autour de la mort d’un enfant 2 Samuel 11,2-12,24”. *Vetus Testamentum* 54, n°. 1 (janvier 2004) : 104-118.
- O’Brien, Mark A. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1989.
- Occhetta, Francesco. “Le radici morali della giustizia riparativa”. *Quaderno* 3803 (6 dicembre 2008): 444-457.
- Parmentier, Elisabeth. “ le récit comme théologie : Statut, sens et portée du récit biblique”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 81, n°. 1 (Janvier-mars 2001) : 29-44.
- Pintore, Franco. “La estructura jurídica”. Dans *El alba de la civilización: Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente Antiguo*. T. 1. Sous la direction de Sabatino Moscati et traduit par José Luis Albizu. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*. Vol. 1. Bologna: EDB, 1985.
- Rendtorff, Rolf. *Introduzione all’Antico Testamento: Storia, vita sociale e letteratura d’Israele in epoca biblica*. 3<sup>a</sup> ed. Traduit par Daniele Garrone. Torino: Claudiana, 2001.
- Römer, Thomas and Albert de Pury, eds. “Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues”. in *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

- Römer, Thomas. "Le mouvement deutéronomiste face à la royauté : monarchistes ou anarchistes ?". *Lumière & vie* 35, n° 178 (Septembre 1986) : 13-27.
- \_\_\_\_\_. *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark, 2005.
- \_\_\_\_\_. "L'historiographie Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois)". Dans *Introduction à l'Ancien Testament*. Edité par Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan. 2<sup>a</sup> ed. Genève : Labor et Fides, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The Invention of God*. Traduit par Raymond Guess. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Le problème du monothéisme Biblique". *Revue biblique* 124, n° 1 (2017) : 12-25.
- Scheil, V. *La loi de Hammourabi (vers 2000 av. J.C)*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Ernest Leroux, 1904.
- Schipper, Jeremy. *Parables and Conflict in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Schmidt, Werner H. *The Faith of the Old Testament: A History*. Traduit par John Sturdy. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Introducción al Antiguo Testamento*. Traduit par Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Schökel, Luis Alonso et Cecilia Carniti, *Salmos*. Vol. 1, *traducción, introducción y comentario*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Profetismo en Israel: El profeta, los profetas, el mensaje*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.
- Smith, Henry Preserved. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. New-York: Charles Scribner's sons, 1899.
- Stone, Ken. *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Van der Bergh, Ronald H. "A Narratological Analysis of Time in 2 Samuel 11:2-27a". *OTE* 21, n° 2 (2008): 498-512.
- Van Wolde, Ellen. "In Words and Pictures: The Sun in 2 Samuel 12:7-12". *Biblical Interpretation* 11, n° 3/4 (2003): 259-278.
- Verkindère, Gérard. "La justicia en el Antiguo Testamento". *Cuadernos Bíblicos* 105 (2001).
- Vermeulen, Jacques. *La loi du plus fort : Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 - 1 Rois 2*. Vol. 154. Leuven: Leuven University Press, 2000.

- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 1, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*. 4<sup>a</sup> ed. Préparé par Luis Alonso Schökel. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- Webb, Barry G. *The Judges: An Integrated Reading*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Wénin, André. “David : Histoire, légende et fiction ”. *Lumière et Vie* 263 (juillet-septembre 2004) : 15-23.
- \_\_\_\_\_. *Le roi, le prophète et la femme : regards sur les premiers rois d’Israël*. Montrouge Cedex: Bayard, 2015.
- \_\_\_\_\_. *L’homme biblique. Lectures dans le premier Testament*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Cerf, 2009.
- Zimmerli, Walter. *Manual de teología del Antiguo Testamento*. Traduit par Antonio Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

## WEB

- Focant, Camille et André Wénin “L’alliance ancienne et nouvelle”. 09/03/2021.  
[https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/en/object/boreal%3A114837/datastream/PDF\\_01/view](https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/en/object/boreal%3A114837/datastream/PDF_01/view)
- Frère Olivier. Mise en abyme. 30/04/2021.  
[http://frereolivier.fr/documents/francais/THEATRE/mise\\_en\\_abyme.pdf](http://frereolivier.fr/documents/francais/THEATRE/mise_en_abyme.pdf)
- Haut-Commissariat des Nations-Unies aux droits de l’homme. “Options de justice transitionnelle (section Iv du rapport Mapping, § 980-1143) ”. 24/05/2021,  
[https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/Fiche8\\_Justice\\_transitionnelle\\_FINAL.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/Fiche8_Justice_transitionnelle_FINAL.pdf)
- Papasoglou, Béatrice. “Juger – ne pas juger, au risque de la contradiction (Jn 8,12-20)”. 22/05/2021.  
[file:///C:/Users/toust/Downloads/Juger\\_Ne\\_pas\\_juger\\_Jn\\_8\\_12\\_20%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/toust/Downloads/Juger_Ne_pas_juger_Jn_8_12_20%20(1).pdf)
- Radday, Yehuda T. “Chiasm in Samuel”. 26/05/2021.  
<file:///C:/Users/toust/Downloads/4.124.pdf>
- Römer, Thomas. “Historiographie et identité : rôles et fonctions de l’historiographie deutéronomiste”. 21/05/2021,  
[https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB\\_863.P001/REF](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_863.P001/REF)
- Sicre, José L. “Il Caso dell’assassino assassinato: La ricerca sulla storia deuteronomistica dalla fondazione del Biblico ai nostri giorni”. 25/05/2021.  
<https://www.biblico.it/Centenario/conferenze/sicre.pdf>
- Sonnet, Jean-Pierre. “L’espace dans le récit biblique : repères théoriques”. 30/04/2021, 5.  
[https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/sonnet\\_espace.pdf](https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/sonnet_espace.pdf)
- Wénin, André. “La gestion narrative de l’espace dans l’histoire de Joseph”. 30/04/2021, 4.  
[https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/wenin\\_espace.pdf](https://wp.unil.ch/rrenab/files/2016/04/wenin_espace.pdf)