

## „MISÉRICORDE” ET „CHARITÉ” DANS LES TRADITIONS D’ISRAËL

Plusieurs traditions de la Bible hébraïque font de la miséricorde un attribut divin. Mais cette compréhension de Dieu est loin de faire l’unanimité dans l’Ancien Testament. En effet, les rapports entre Dieu et son peuple sont souvent définis par des principes de type juridique: le comportement d’Israël détermine son destin – bénédiction ou malédiction (voir par exemple *Deutéronome* 30,15ss.).

De la même manière, la description des relations sociales au sein de la communauté d’Israël recourt plus souvent à un registre juridique qu’au vocabulaire de la «miséricorde» ou de la «charité». L’analyse de la notion de miséricorde dans l’Ancien Testament implique donc de préciser la relation entre «justice» et «miséricorde». Le discours de Yhwh, en Exode 34,6-7, articule ces deux notions en décrivant tour à tour un Dieu miséricordieux, puis faisant justice de manière implacable: *«Yhwh, Yhwh, Dieu miséricordieux (rahûm) et bienveillant (hannûn), lent aux colères, grand en charité (hesed) et en fidélité, (v 7) faisant grâce à des milliers, supportant la faute, la rébellion et le péché; mais sans rien laisser impuni, poursuivant la faute des pères sur les fils et sur les petits-fils sur trois et quatre générations».*

Ce texte pourrait sembler cultiver le paradoxe, en juxtaposant deux propositions assez difficilement compatibles: Yhwh est-il grand en miséricorde et en charité, ou bien met-il en œuvre une conception plus étroite, plus «automatique» de la justice rétributive?

Cependant, la thèse que cet article va tenter de démontrer est la suivante: les traditions de la Bible hébraïque reflètent une évolution de la compréhension de la personne même de Dieu. Israël s’éloigne progressivement d’une compréhension initiale qui présente bien des points communs avec les cultures du Proche-Orient an-

cien, et qui fait de Dieu le référent ultime de la justice humaine, pour construire une figure originale qui est celle d'un Dieu de miséricorde et de charité. Exode 34,6-7 pourrait juxtaposer deux propositions qui reflètent deux étapes de la réflexion théologique d'Israël. De plus, à cette évolution de la compréhension de Dieu semble correspondre une évolution de la compréhension et de la description des rapports avec le prochain: à un fonctionnement assez rigoureux de la justice, dont l'illustration la plus évidente est la loi du talion – même s'il convient d'éviter tout contresens à propos de ce texte – va s'ajouter, sinon se substituer, la notion de gratuité dans les relations interhumaines.

## 1. Précisions de vocabulaire

### 1.1. Bonté et miséricorde de Dieu

L'adjectif *rahûm*, dans la formule qui l'associe à l'adjectif *hannûn*, est toujours utilisé (sauf en Psaume 112,4) à propos de Dieu. *Rahûm* lui-même renvoie à la racine *râham* et au substantif *rahamîm* – entrailles. L'adjectif est associé à *hannûn*<sup>1</sup> en Exode 34,6, comme dans les textes prophétiques tardifs de Joël 2,13 et Jonas 4,2<sup>2</sup>, ou encore en Néhémie (*Néhémie* 9,17.31), et enfin dans les Psaumes (86,15; 103,8; 111,4; 145,8). L'ensemble de ces occurrences oriente vers le caractère tardif de la formule (pas avant l'époque perse).

L'usage particulier de l'adjectif *rahûm* en Deutéronome 4,31 doit être relevé: il y désigne la miséricorde de Dieu qui fait suite à la sanction (l'exil) qui a frappé le peuple du fait de son idolâtrie. Israël a payé pour sa faute, mais la nature miséricordieuse de Dieu maintient intacte l'alliance conclue avec les pères.

De même, le Psaume 78 relie *rahûm* avec l'agir miséricordieux de Dieu qui pardonne les fautes. (Psaume 78,36-38: *Leur bouche Le trompait, leur langue Lui mentait, leur cœur n'était pas fer-*

<sup>1</sup> À relier au substantif *hen*: amour gracieux, faveur, voir par exemple Exode 33,12: Moïse trouve grâce (*hen*) aux yeux de Yhwh).

<sup>2</sup> Le livre de Jonas nous invite à considérer que la miséricorde divine ne s'exerce pas uniquement dans les limites du peuple d'Israël: Ninive est le symbole de l'universalité de l'action divine.

*mement avec Lui, et ils ne se fiaient pas à son alliance, et Lui, le rahûm, au lieu de détruire Il effaçait la faute).*

## 1.2. L’agir gracieux – l’amour de Dieu

Le verbe *‘âhab* «aimer» est parfois utilisé avec Dieu pour sujet: les sections tardives du Deutéronome parlent de l’amour de Yhwh pour les «pères d’Israël» (*Deutéronome* 4,37; 10,15). Cet amour apparaît inconditionné dans ces deux textes, comme dans les traditions prophétiques d’Osée 3,1; 11,1; 14,5<sup>3</sup> – mais contrairement à Deutéronome 7,13 où *‘âhab* semble être la conséquence de la fidélité d’Israël à la Loi. L’usage d’*‘âhab* n’est donc pas univoque: tantôt compris dans une perspective juridique – l’amour de Dieu pour Israël est la conséquence de la fidélité du peuple aux commandements<sup>4</sup> – et tantôt compris comme acte d’amour inconditionné.

Le substantif *hesed* exprime de manière plus habituelle l’agir gracieux de Dieu. Dans des textes relativement tardifs, il désigne un attribut divin.

Selon Isaïe 16,5, la *hesed* appartient à la nature même de Dieu, puisqu’elle affermit son trône. Elle a pour corollaire la mise en œuvre du droit et de la justice (*mishpat* + *sedeq*). En revanche, Exode 34,6 fait de la *hesed* le corollaire de la miséricorde et de la bonté de Dieu.

Il est intéressant de relever l’usage du terme en Osée 2,21: *Je te fiancerai à moi pour toujours, par la justice et le droit (mishpat + sedeq), par la hesed et par les rahamim* – substantif correspondant à l’adjectif *rahûm*, et désignant la miséricorde divine: à la rupture entre Israël et son Dieu, du fait de ses prostitutions – comprendre son idolâtrie – fait suite un pardon gratuit qui permet de renouer une relation d’amour qui est conforme à la nature même de Dieu<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Voir également Jérémie 31,3; Isaïe 43,4.

<sup>4</sup> De même que, selon Deutéronome 6,4, l’amour pour Dieu s’exprime dans la mise en œuvre des dispositions légales de l’alliance. On peut noter que, dans cette perspective, la relation homme-Dieu est pensée selon le schéma des relations contractuelles qui unissent un vassal à son suzerain.

<sup>5</sup> Notons le caractère assez tardif des textes prophétiques cités, selon les études les plus récentes: Osée 1-2; Isaïe 16,5; Jérémie 31,3.

Cette compréhension de Dieu comme source de toute *hesed* est intégrée dans le Psautier – dont le meilleur exemple est fourni par le Psaume 136 et son refrain: *ki l'ôlam hasdô* – «car éternel est son amour (sa grâce)».

D'autre part, la *hesed* de Dieu se déploie dans l'histoire, comme le souligne le Psaume 119,41: «*que vienne sur moi ta hesed, le salut conforme à ta parole.*»

Ainsi, la *hesed* de Dieu est une expression de sa nature même. Dieu est *hesed*. Cette interprétation presque «ontologique» de la *hesed* de Dieu trouve un parallèle en Exode 33,19, qui utilise un autre vocabulaire: «Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde – verbe hébraïque *hânan*». La construction littéraire d'Exode 33,19 est parallèle à celle d'Exode 3,14 «Je suis qui je suis» – que la Septante traduit: «Je suis celui qui est» –; ce qui invite à une interprétation ontologique d'Exode 33,19: dans ce texte tardif, la miséricorde semble définir l'être de Dieu. Cette nature gracieuse et miséricordieuse de Dieu trouve donc son expression dans le pardon qu'il accorde à Israël infidèle à l'alliance dans laquelle il s'est engagé, comme dans le salut historique dont il fait bénéficier son peuple (voir Exode 15,13).

Notons que la «consolation» divine trouve dans la finale d'Isaïe une dimension eschatologique (Isaïe 66,13, racine *nâham*: *Comme un homme que sa mère console, Ainsi je vous consolerais; Vous serez consolés dans Jérusalem*). Cette ouverture eschatologique se retrouve également dans le refrain du Psaume 136, cité plus haut – *ki l'ôlam hasdô*, dans lequel le vocabulaire de la *hesed* fédère l'ensemble des aspects de l'agir divin: création (vv. 5-9), salut (vv 10-20), don de la terre (vv 21ss).

Ainsi, même si la miséricorde et la charité caractérisent Dieu en lui-même, ces attributs divins nous invitent à contempler un Dieu en action – un Dieu pour l'homme.

La pensée d'un Dieu qui aime et qui fait miséricorde s'est progressivement développée dans la réflexion théologique d'Israël. Pourtant, dans les traditions les plus anciennes de l'Ancien Testament, c'est l'exercice de la justice qui caractérise le Dieu d'Israël, plutôt que la miséricorde et la charité.

## 2. La Justice divine

La brève étude de vocabulaire que nous venons d’effectuer a fait apparaître le vocabulaire de la miséricorde (ou de la grâce) comme assez tardif dans la compréhension qu’Israël a de son Dieu. De fait, pour ne prendre qu’un seul exemple, les traditions plus anciennes du Deutéronome établissent une corrélation assez stricte entre l’agir d’Israël et sa «rétribution» dans l’histoire.

La parénèse de Deutéronome 6,4-25 fournit un bon exemple de cette compréhension des relations entre Dieu et son peuple, et reflète bien la dynamique d’ensemble du livre: après l’invitation à s’engager sans réserve dans une relation d’alliance avec Dieu (*Deutéronome* 6,4-9), le discours de Moïse rappelle les bienfaits et les dons de Dieu (le salut, la possession de la terre et de ses richesses: *Deutéronome* 6,10ss), avant d’énoncer des exigences légales: renoncement à l’idolâtrie, respects des lois et des commandements (*Deutéronome* 6,13-14.16-17). Le sort futur du peuple est directement relié à son respect des commandements transmis par Moïse:

- promesse de bonheur et de bénédictions concrètes de la part du Seigneur (*Deutéronome* 6,18) en cas de fidélité;
- menaces de malédiction et de dépossession en cas d’infidélité (*Deutéronome* 6,15).

Les éléments mis au jour en Deutéronome 6 peuvent être retrouvés dans le plan général du livre:

- prologue historique rappelant le don de Dieu (*Deutéronome* 1-3);
- prescriptions définissant les conditions de l’alliance (*Deutéronome* 5 + *Deutéronome* 12-26);
- bénédictions et malédictions (*Deutéronome* 27-28).

Cette structure n’est pas sans rappeler celle des traités de vassalité Hittites ou assyriens, précisant les conditions de l’engagement d’alliance unissant un vassal à son suzerain<sup>6</sup>:

1. préambule (présentation des partenaires de l’alliance);
2. prologue historique;
3. stipulations fondamentales;

---

<sup>6</sup> Voir G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancien Near East*, Pittsburgh (Pa), 1955.

4. règles particulières;
5. témoins du traité;
6. sanctions en cas de non-respect;
7. archivage du document.

La recherche récente a relativisé la relation de dépendance entre les traditions deutéronomiques et ces textes du Proche-Orient ancien, mais il est intéressant de relever un certain nombre d'expressions des traités de vassalité hittites qui trouvent un parallèle dans le texte biblique: le vocabulaire de l'amour pour Dieu ('*ahab*), en Deutéronome 6,5; la notion de la connaissance d'Israël (*da 'at*) par son Dieu, en Deutéronome 9,24; les expressions «craindre» (*yare*), «servir» ('*abad*), «obéir à la voix de» (*sâma' b'qôl*), utilisées pour décrire l'attitude qui doit être celle d'Israël à l'égard de Yhwh<sup>7</sup>.

De tels constats ne démontrent pas un lien de dépendance directe, mais pourraient témoigner d'une influence culturelle: les catégories sémantiques qui avaient permis de penser les relations entre suzerain et vassal seraient celles-là même qui permettent, dans un cadre idéologique et théologique totalement différent, de penser la relation d'alliance qui unit Israël à son Dieu – relation qui ne peut être délaissée par le peuple, dans la mesure où il s'exposerait alors à d'inévitables malédictions.

Pour l'énoncer autrement, il semble que le Deutéronome, dans ses traditions les plus anciennes, pense la relation entre Dieu et son peuple dans un cadre juridique qui exclut l'idée de miséricorde, ou de charité. Le vocabulaire même de l'amour doit être interprété dans ce contexte juridique, comme c'est sans doute également le cas dans les traditions narratives deutéronomistes du livre de Samuel traitant des relations entre le mercenaire David et le fils du roi Saül: Jonathan (le mot amour ou amitié, concernant ces deux personnages revêt une connotation juridique: David est un mercenaire vassal du roi<sup>8</sup>).

<sup>7</sup> Voir O. Artus, "De l'influence des Traités de vassalité Hittites sur la composition du livre du Deutéronome. Évaluation d'une théorie classique en exégèse biblique", dans: *Identité et altérité culturelles. Le cas des Hittites dans le Proche-Orient Ancien* (rI. Klock-Fontanille et al., éd.), Safran, Bruxelles, 2010, pp. 25-33.

<sup>8</sup> Voir I. Himbaza, A. Schenker, J.B. Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Cerf, 2007.

La première partie du livre d’Osée, déjà évoquée, déploie une théologie similaire: Israël, l’épouse de Yhwh, dévoyée par l’idolâtrie, est abandonnée, laissée à elle-même et dépouillée de ses biens. Sa fille porte le nom symbolique de *lô’ rûhamah*: celle à qui il n’est pas fait miséricorde. Ce texte prépare cependant le renversement du chapitre 2, qui met en scène les retrouvailles entre Yhwh et son peuple, et qui passe d’une conception juridique de la relation du peuple à son Dieu à une théologie de la miséricorde et de la grâce.

### 3. La justice humaine et la justice divine

Pourquoi une telle présentation – juridique – des relations d’Israël à son Dieu ? Il semble que, dans les traditions littéraires les plus anciennes, les schémas qui prévalent pour rendre compte de la justice humaine et des rapports interhumains aient été utilisés dans le domaine particulier de la relation de Dieu à son peuple Israël. L’idée sous-jacente à la justice humaine, telle qu’elle se développe dans les sociétés du Proche-orient ancien, et telle qu’elle est décrite dans les collections législatives mésopotamiennes, est l’idée de *proportionnalité* – désignant une équivalence entre le préjudice causé et la peine subie. La loi de talion, retrouvée par exemple en Exode 21,22-25 en fournit une excellente illustration.

#### 3.1. Le sens de la formule talionique d’Exode 21,22-25<sup>9</sup>

Insérée au coeur des lois casuistiques du code de l’Alliance concernant les «coups et blessures volontaires donnant ou non la mort» (Exode 21,12-32), la formule talionique d’Exode 21,22-25 semble interrompre la progression du texte, puisqu’elle est située entre les lois concernant les coups volontaires entraînant la mort d’un esclave (vv 20-21), et les lois relatives aux coups volontaires conduisant à la blessure d’un esclave (vv. 26ss). La formule talionique elle-même est introduite par une circonstance juridique

---

<sup>9</sup> Voir O. Artus, «Talion», *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome XIII (75), col. 881-908, Paris 2005.

assez étrange, mais assez «classique» dans les collections législatives du Proche-Orient ancien:

22a Et quand des hommes se battent, et heurtent une femme enceinte,

et que ses enfants sortent, mais qu'il n'y a aucun malheur, (*lô' 'âsôn*)

22b qu'une amende soit perçue: comme l'imposera le mari de la

femme, ainsi il donnera (par l'intermédiaire) des juges.

23a Et s'il y a un malheur (*'âsôn*)

23b tu donneras vie pour vie.

24a Un œil pour un œil, une dent pour une dent,

24b une main pour une main, un pied pour un pied.

25a Une brûlure pour une brûlure, une blessure pour une blessure,

25b une meurtrissure pour une meurtrissure.

La majorité des commentateurs s'accorde sur le fait qu'il faut se garder de prendre la formule au pied de la lettre<sup>10</sup>. L'un des arguments avancés est la quasi absence de peines de mutilation dans la Bible hébraïque (hormis *Deutéronome* 25,11-12). La formule talionique, facilement mémorisable, viserait donc à exprimer un principe fondamental de la justice humaine, qui, d'ailleurs, peut déjà être retrouvé dans le code de Hammourapi, rédigé plus d'un millénaire auparavant: la proportionnalité entre le préjudice causé et la peine subie – celle-ci étant avant tout financière.

Le parallélisme entre les textes du Proche-Orient ancien et la formule talionique qui se trouve dans l'Exode<sup>11</sup> est donc le signe que cette conception de la justice s'enracine davantage dans l'idéologie et dans la réflexion juridique des sociétés du Proche-Orient ancien que dans une réflexion proprement théologique.

<sup>10</sup> Voir en particulier le commentaire fondamental de L. Schwienhorst - Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin, New-York 1990, pp. 101-106.

<sup>11</sup> Voir également les parallèles de *Deutéronome* 19,21; *Lévitique* 24,18.20

### 3.2. Droit et justice comme fondements de l’éthique sociale

La littérature prophétique utilise fréquemment les notions de «droit» et de «justice», pour décrire ce à quoi doit tendre la société humaine. Les deux notions sont souvent reliées dans un hendiadys – *mishpat us<sup>e</sup>daqah* – qui est le décalque de l’expression akkadienne *kittum umisharum*. Dans l’introduction du code de Hammourapi, le droit et la justice sont décrits comme les piliers du trône d’un roi qui est le «roi du droit». Il existe une continuité entre cette compréhension de la responsabilité de la monarchie dans le Proche Orient ancien, et celle qui prévaut en Israël puis en Juda.

Les termes *mishpat us<sup>e</sup>daqah* sont repris par la littérature prophétique pour décrire la mission des dirigeants d’Israël: mettre en œuvre le droit et la justice. Ainsi, Isaïe 9,6 décrit droit et justice comme les fondements du trône: l’institution monarchique n’a de légitimité que dans la mise en œuvre du droit et de la justice sur lesquels Dieu lui-même l’a fondée. C’est cette compréhension de la fonction royale qui est sous-jacente à la présentation des figures de David et de Salomon, mettant en œuvre «droit et justice», selon les récits de 2 Samuel 8,15 et 1 Rois 10,9. En s’attaquant violemment à la société israélite coupable de dévoyer la justice et de mépriser le droit, c’est l’institution royale elle-même que les prophètes visent, ainsi Amos (voir *Amos* 5,7), ou Jérémie (voir *Jérémie* 22,15). La monarchie perd sa légitimité si elle ne parvient pas à maintenir le droit et la justice, au nom de Yhwh lui-même.

### 3.3. La réflexion éthique de la Torah: de la justice à la miséricorde ?

#### 3.3.1. Les lois apodictiques d’Exode 22,20-23,9

De manière assez étonnante, la Torah ne cite jamais «droit» et «justice» – *mishpat us<sup>e</sup>daqah* – comme fondements des lois. Un certain nombre de dispositions législatives apparaissent sans fondements théologiques (ainsi les lois concernant les coups et blessures, voir supra). D’autres sont fondées sur le mémorial de la libération dont a bénéficié le peuple en Égypte (essentiellement dans le Deutéronome); d’autres encore reposent sur l’affirmation

de la proximité particulière de Yhwh avec les plus pauvres: c'est en particulier le cas des lois apodictiques d'Exode 22,20-26:

«Tu ne maltraiteras pas la veuve, ni l'orphelin. Si tu les maltraites, et qu'ils viennent à moi, j'entendrai leurs cris; ma colère s'enflammera, et je vous détruirai par l'épée; vos femmes deviendront veuves, et vos enfants orphelins (*Exode* 22,21-23) »

«Si tu prends en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil; car c'est sa seule couverture, c'est le vêtement dont il s'enveloppe le corps: dans quoi coucherait-il? S'il crie à moi, je l'entendrai, car je suis miséricordieux – *ki hannun 'ani* » (*Exode* 22,26).

Ce ne sont plus «droit» et «justice» qui fondent la loi, mais l'affirmation de la proximité de Yhwh avec les plus pauvres, au nom même de sa miséricorde (*Exode* 22,26). La Torah est donc le témoin d'un déplacement dans la compréhension des lois qui s'imposent à Israël: l'action de Dieu en faveur de son peuple est soigneusement distinguée des catégories de «droit» et de «justice» qui sont communes au Proche-Orient ancien. Yhwh miséricordieux est le garant d'une loi qui prend le parti du pauvre et du faible.

### 3.3.2. *Lévitique 19 et Lévitique 25: la corrélation entre théologie de la création, théologie du salut et éthique de la charité*

Exode 22,21-26 n'élabore pas, au plan théologique, l'affirmation de la proximité de Dieu avec les plus pauvres. Plus tardive, la loi de Sainteté (*Lévitique* 17-26) déploie une réflexion éthique qui cherche à énoncer les conséquences pratiques de la foi en un Dieu créateur et sauveur. L'enjeu de l'éthique, selon *Lévitique* 17-26, est la sainteté, c'est-à-dire, la faculté de demeurer dans la proximité de Dieu, qui est le «Saint» par excellence.

Prenons deux exemples de cette réflexion éthique de la loi de Sainteté:

*Lévitique* 19,33-34 montre le saut qualitatif qu'effectue la loi de sainteté par rapport aux lois préexiliques du code de l'allian-

ce, qui ne déploient pas toutes une réflexion théologique élaborée. Lévitique 19,33 cite le livre de l’Exode, tandis que Lévitique 19,34 énonce la loi nouvelle:

33. Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l’opprimerez pas.

34. Vous traiterez l’étranger séjournant parmi vous comme un indigène du milieu de vous; vous l’aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d’Égypte

Le motif de l’agir gracieux vis-à-vis de l’étranger participe d’une théologie clairement inspirée par le Deutéronome, dont la loi de Sainteté reprend certaines lignes: la mémoire de la libération dont Israël a bénéficié en Égypte fonde le précepte éthique valable pour la vie présente du peuple.

C’est la référence à la théologie de la création qui est sous-jacente à la loi jubilaire, en Lévitique 25<sup>12</sup>: le rythme septénaire qui conduit à célébrer le jubilé au terme de sept septénaires d’années constitue une claire allusion au calendrier de la création. La remise des dettes qui est le corollaire du jubilé rétablit chaque membre de la communauté dans les biens qui lui ont été accordés, conformément à l’ordre créationnel voulu par Dieu. La concomitance du début du jubilé avec la fête de *yom hakkippurim* (Lévitique 25,9) exprime la corrélation entre la miséricorde de Dieu qui pardonne (voir Lévitique 16, spécialement Lévitique 16,21) et la «remise» (*yobel, d’ror*), la «miséricorde financière» dont chacun est invité à faire preuve vis-à-vis de ses frères lors de l’année jubilaire.

#### 4. D’un Dieu qui juge à un Dieu qui pardonne

C’est à partir des intercessions «réussies» de Moïse en Exode 32,7-14, puis en Nombres 14,13-20 que nous allons examiner ce thème du «pardon divin», à l’intérieur du Pentateuque pour commencer. En effet, Exode 32,7-14 et Nombres 14,13-20 rompent, à l’intérieur même du Pentateuque, la logique de rétribution qui y

---

<sup>12</sup> Voir sur ce point O. Artus: «Lévitique 25: Année sabbatique et Jubilé dans le contexte des Traditions bibliques et des Cultures du Proche Orient Ancien», *Transversalités* 129 (2014), pp. 9-27.

prévaut habituellement: à la stricte rétribution des fautes, décrite par exemple par Deutéronome 6 et Deutéronome 30,15ss, se substitue la demande d'un pardon par Moïse, intermédiaire prophétique qualifié entre Dieu et son peuple – pardon qui est finalement accordé par Dieu.

Dans le contexte d'Exode 32, comme dans celui de Nombres 14, l'intercession de Moïse et la réponse divine constituent des «ajouts» apportés à un texte antérieur, qui, lui, décrit la sanction<sup>13</sup>: sanction de la communauté idolâtre qui a construit un veau en or, selon Exode 32,35; sanction du peuple qui refuse de monter en Canaan, selon Nombres 14,21-25.

L'intercession efficace de Moïse qui, dans les deux cas, conduit au pardon divin, s'appuie sur la dimension miséricordieuse, charitable, gracieuse de la personne même de Dieu: c'est le sens de l'usage du mot *hesed* en Exode 34,6, dans le contexte de l'idolâtrie du veau d'or, comme dans l'intercession même de Moïse en Nombres 14,18, faisant suite à la révolte de la communauté à Qadesh:

18. «Yhwh est lent à la colère et riche en bonté, il pardonne l'iniquité et la rébellion; mais il ne tient pas le coupable pour innocent, et il punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. 19 Pardonne l'iniquité de ce peuple, selon la grandeur de ta *hesed*, comme tu as pardonné à ce peuple depuis l'Égypte jusqu'ici.

20. Et Yhwh dit: Je pardonne, comme tu l'as demandé.

Un tel retournement de situation est également retrouvé au chapitre 2 du livre du livre d'Osée. Ici, c'est Dieu lui-même qui revient sur la sanction qui avait frappé Israël, l'idolâtre, et qui renoue une relation avec son peuple:

Osée 2,21: «Je te fiancerai à moi par la *hesed* et tu connaîtras Yhwh»

Miséricorde, amour et charité ont ici partie liée dans la relation de Yhwh avec son peuple.

<sup>13</sup> Voir sur ce point V. Senechal, «Quel horizon d'écriture pour Nb 14,11-25? Essai de sondage des soubassements de cette péricope», *Leviticus and Numbers* (Th. Römer, éd.), BETL 215, Leuven 2008, 609-629.

## 5. La relation entre «charité de Dieu» et «charité de l’Homme» dans le livre de Ruth

Nous avons commencé à mettre au jour le lien qui existe entre l’œuvre que Dieu initie gratuitement, par amour pour son peuple Israël – œuvre de création et de salut – et la loi communiquée à Israël, qui l’invite à faire preuve non seulement de justice mais, bien davantage, de miséricorde.

Le livre de Ruth<sup>14</sup> met en évidence le lien qui peut et doit exister entre miséricorde divine et miséricorde des croyants. La perspective de ce livre est universaliste, puisque son personnage principal – Ruth – est une *nokriyyah*, une étrangère extérieure, qui prétend partager la foi d’Israël (*Ruth* 1,16) et va finalement se trouver autorisée à rejoindre la communauté judéenne de Bethléem (*Ruth* 4,15). Ce qui accrédite le personnage de Ruth est sa décision de mettre en œuvre la Torah, sans que rien ne l’y contraigne: elle accepte ainsi de mettre en œuvre l’institution du lévirat, pour susciter une descendance à son beau-père Elimelek décédé, et l’institution du rachat, pour permettre à sa belle-mère Naomi de retrouver son patrimoine.

Le texte du livre joue sur le mot *hesed*: c’est d’abord la *hesed* de Dieu qui est soulignée. Dieu est fidèle et charitable envers son peuple (*Ruth* 1,8), il ne l’abandonne jamais (*Ruth* 2,20). À cette *hesed* de Dieu doit correspondre la *hesed* des croyants: et c’est parce qu’elle s’est comportée avec *hesed* –avec générosité, en faisant preuve d’une capacité de donner surabondante, et que rien n’exige – que Ruth est agréée comme membre du peuple de Dieu (*Ruth* 3,10).

Le livre est assez atypique, à l’époque tardive à laquelle il est écrit– peut-être le 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère – non seulement parce qu’il met en valeur un femme, mais surtout parce qu’il propose une définition éthique et non pas ethnique du judaïsme, à l’inverse des livres d’Esdras et de Néhémie. Est juif celui qui connaît la Torah et qui est capable de la mettre en œuvre avec *hesed*, c’est-à-dire non pas dans une stricte observance, mais dans un esprit de générosité qui dépasse la lettre, esprit que seul Dieu est capable de communiquer.

---

<sup>14</sup> Pour une présentation détaillée, et une théologie féminine du livre de Ruth voir I. Fischer, *Rut*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2001.

## 6. De l'Ancien au Nouveau Testament

Nous venons de décrire un mouvement interne aux traditions de la bible hébraïque: les relations de Dieu avec son peuple comme les relations entre membres de la communauté d'Israël, d'abord comprises selon les principes du droit, de la justice, de la rétribution, de la proportionnalité, font progressivement l'objet d'une nouvelle approche. Dieu ne propose pas simplement à son peuple la justice, il lui propose davantage que la justice: l'amour, la gratuité, le pardon – et cela dans l'esprit même de la création et du salut qui le révèlent à l'humanité et à son peuple Israël.

De même, dans les relations communautaires et sociales, la justice est certes indispensable, mais ce que les croyants sont invités à vivre est bien davantage que la justice: il s'agit de la fraternité, de la gratuité, de la miséricorde.

Ce mouvement interne à la Bible hébraïque peut également être mis au jour entre Ancien et Nouveau Testament, comme le montrent les antithèses de Matthieu 5.

Prenons de nouveau l'exemple du talion: la citation de la formule du talion en Matthieu 5,38 – «*Vous avez appris qu'il a été dit: 'œil pour œil et dent pour dent'*» – est suivie d'un commentaire qui illustre bien le passage de la justice à la charité, à la grâce, à la miséricorde.

En effet, les prescriptions énoncées par les v. 39b-42 ont en commun d'exhorter à dépasser le principe de proportionnalité. Au régime de la justice instauré par la Torah se substitue celui de l'amour – incluant l'amour des ennemis (*mè antistènai tô ponèrô* v. 39a) – instauré par Jésus lui-même. En cela, et de la même manière que dans les autres antithèses, la loi citée par Matthieu 5,38b n'est pas contredite, mais dépassée.

L'auteur de l'Évangile de Matthieu utilise donc une tradition provenant peut-être de la source des *logia* pour montrer en quoi la justice ancienne, illustrée par la formule du talion (*Matthieu* 5,38b) est nécessaire (voir *Matthieu* 5,17) mais insuffisante. À la règle très mesurée de la proportionnalité dont la formule du talion est l'expression par excellence, le Jésus matthéen substitue l'amour sans mesure comme principe d'une nouvelle justice, et en cela il reprend et il porte à son accomplissement un mouvement déjà initié dans les traditions de la Bible hébraïque.

## 7. Conclusion

Le mot «miséricorde» comme le mot «charité» appartiennent au vocabulaire théologique contemporain. Ils n’ont pas d’équivalent unique dans le vocabulaire de la Bible hébraïque, où trois notions voisines sont mises en relation: l’amour, la miséricorde et le pardon. Trois conclusions peuvent être retenues du parcours que nous avons effectué:

1. Alors que la notion de justice, que l’on trouve en particulier dans la littérature prophétique, est en continuité avec la littérature du Proche orient ancien, la définition de Dieu comme miséricorde en lui-même (*Exode 33,19*), c’est-à-dire source d’amour surabondant est spécifique de la réflexion d’Israël. Cette catégorie, ou ce prédicat attribué à Dieu – la miséricorde ou la charité – ne doivent pas être exclusivement compris dans le champ ontologique. Pour la Bible hébraïque, ce qu’est Dieu en lui-même se manifeste dans l’action divine en faveur de son peuple. Dieu fait miséricorde, il pardonne, il aime, comme le proclame admirablement le prophète Michée (7,18): « *Quel Dieu est semblable à Toi, qui pardonnes l’iniquité, qui oublies les péchés du reste de ton héritage? Il ne garde pas sa colère à toujours, car il prend plaisir à la miséricorde* ».

2. L’étude des traditions d’Israël met au jour un rapport dialectique entre justice et miséricorde: la définition des relations de l’homme avec Dieu en termes juridiques subsiste, mais vient s’y ajouter et entrer en débat avec elle une théologie de la gratuité qui apparaît essentiellement à partir de l’époque perse, et qui peut également être retrouvée dans la littérature de sagesse, que nous avons peu abordée dans cette contribution. Cette évolution de la compréhension des relations qui existent entre Dieu et son peuple a pour corollaire une évolution des relations intracommunautaires: la recherche de la stricte justice est dépassée par l’exhortation à l’amour du prochain (*Lévitique 19,18.34*), et à l’aide des plus pauvres.

3. Enfin, dans certaines traditions tardives, le Dieu-charité ou le Dieu-miséricorde accomplit son œuvre au-delà des frontières d’Israël et prend une dimension universelle, comme en Jonas, ou en Ruth.

**Nota o Autorze:** Olivier Artus, ur. 15 września 1954, prezbiter diecezji Sens we Francji, profesor Pisma Świętego w Instytucie Katolickim w Paryżu; był członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej w latach 2001-2014. Ostatnie publikacje: *Le Pentateuque, Histoire et Théologie*, Paris 2011; *Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient Ancien*, Wiesbaden 2013.

## Streszczenie

Słowa oznaczające „miłosierdzie” (w j. franc. *miséricorde* i *charité*) należą do współczesnego słownika teologicznego i nie mają jednoznacznych odpowiedników w słownictwie Biblii hebrajskiej, gdzie powiązane są ze sobą trzy sąsiadujące pojęcia: miłość, miłosierdzie i przebaczenie. Ich analiza skłania do wniosku, że tradycje Biblii hebrajskiej odzwierciedlają ewolucję w rozumieniu samej istoty Boga.

Izrael stopniowo oddala się od takiego pojmowania Boga, które ma wiele punktów wspólnych z kulturami starożytnego Bliskiego Wschodu, czyniącymi z Boga ostateczny punkt odniesienia ludzkiej sprawiedliwości, na rzecz specyficznej koncepcji Boga, który jest miłosierny sam w sobie (Wj 33,19). Tego przymiotu nie należy pojmować wyłącznie ontologicznie; przejawia się on w dziełach Boga wobec ludu (Mi 7,18). Co więcej, do relacji człowieka z Bogiem wyrażanej – szczególnie w księgach prorockich – w kategoriach sprawiedliwości, należy stopniowo dodawać teologię darmości, która pojawia się w epoce perskiej i którą można znaleźć także w literaturze mądrościowej. Pociąga to za sobą zmiany w relacjach międzyludzkich: jest się wezwanym do przekraczania ścisłej sprawiedliwości w miłości bliźniego i pomocy najbiedniejszym. W końcu, w późnych tradycjach, Bóg miłosierdzia wypełnia swe dzieło także poza granicami Izraela, co nadaje mu wymiar uniwersalny (np. księgi Jon, Rt).

Streszcz. Sławomir Pawłowski

**Słowa kluczowe:** Biblia hebrajska, Bóg, Izrael, miłosierdzie, miłość, przebaczenie, sprawiedliwość, tradycje.