

6. Reste la date de la rédaction longue. Entre la datation haute proposée par Goldman et suggérée par Gosse et la datation hasmonéenne proposée par Schenker⁴⁸ et appuyée par Piovanelli, j'avais proposé en 1987 pour la rédaction longue de Jérémie une date autour de 250 avant J.-C.⁴⁹ Si, pour observer le principe d'économie, on vise à s'en tenir à une seule grande refonte conduisant du texte court au texte long – et je m'y tiens par méthode et par conviction –, la datation haute de 4QJer^a (on propose généralement une date autour de 200⁵⁰) doit être révisée. Que je sache, ce rouleau n'a pas encore été soumis à une datation au C₁₄, et l'avis des paléographes reste, lui aussi, soumis à réévaluation.⁵¹ Pour ma part, je suis prêt à me rallier à une datation vers 150, qui conviendrait encore à d'autres particularités du texte long de Jérémie et au 'texte long' d'Ezéchiel. Mais il n'y a en ceci aucune urgence à décider.

⁴⁸ A. SCHENKER, "La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des Hasmonéens ?", *ETL* 70, 1994, 281-293.

⁴⁹ P.-M. BOGAERT, "Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie", in: *La Vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris 1987, 139-150 ; ID., "Le livre de Jérémie en perspective" (n. 6), 399-400.

⁵⁰ E. TOV, in: *Qumran Cave 4. Vol. X: The Prophets* (DJD 15), Oxford 1997, 150.

⁵¹ Apparemment ce manuscrit n'a pas fait l'objet d'un tel examen. E. Tov (1997) n'en fait pas état. – Sur les difficultés des méthodes de datation par la paléographie et par le C₁₄, voir "Report and Discussion Concerning Radiocarbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls", in: M.O. WISE et al., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, 441-453.

Le fils enchevêtré : Absalom, Isaac, Jésus

Philippe Lefebvre

Si j'avais à situer dans un registre particulier la petite étude que je présente ici, je dirais qu'il s'agit d'une méditation chrétienne. Que l'on se rassure immédiatement, si du moins on est alarmé : il ne s'agit pas de projeter d'autorité le Nouveau Testament dans l'Ancien ni d'utiliser de manière partisane les textes bibliques.

Il s'agit de laisser des textes résonner, de s'attacher à certaines images mises en place avec quelque insistance par la Bible, en particulier : le fils ligoté, le buisson qui enchevêtre. La figure dont je voudrais partir est celle d'Absalom, le fils de David, prisonnier d'un chêne où il mourra (2 S 18,9ss). N. Frye – que l'on ne peut accuser d'apologétique débridée – a noté simplement l'importance assez évidente de cette figure pour les représentations du Christ dans le NT : "Les auteurs des Évangiles ont trouvé que, pour raconter l'histoire de Jésus, ils avaient tout autant besoin de l'imagerie des rois exécutés et d'Absalom que de celles des figures de gloire et de triomphe."¹

Dès lors que l'on se propose d'explorer la relation de deux textes entre lesquels on suppose une parenté, on redécouvre chacun de ces textes ; si vraiment des éléments précis permettent de les apparier, ils s'éclairent mutuellement de façon nouvelle. Ils font l'un par l'autre affleurer une vérité dont chacun est porteur, soit d'une manière inchoative, soit d'une façon plus aboutie, et qui apparaît plus difficilement tant que chacun est lu séparément.

Frye et bien d'autres auteurs, biblistes de formation ou pas, ont contribué à rendre à la Bible sa valeur d'œuvre littéraire. Il n'y a pas que les grilles de lecture, par ailleurs très légitimes, que les exégètes ont mises au point qui permettent de rendre compte de la matière biblique.

Par exemple, la geste d'Absalom, sa mort mystérieuse ne relèvent pas seulement, me semble-t-il, de la *Thronnachfolge* sur laquelle on a déjà beaucoup écrit. Je ne vais pas ici argumenter cette idée ; disons simplement qu'une approche historique et politique n'épuise pas le sens des récits concernant Absalom. La découverte de traces dans les textes manifestant une tendance pour ou une tendance contre Absalom, David, Salomon

¹ N. FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature* (1981), trad. française Paris 1984, 249.

ne constitue pas la seule façon de lire ces récits et d'en trouver les processus de formation.²

Bref, voici la méditation sur la mort d'Absalom, plus précisément sur l'enchevêtrement des branches qui le retint prisonnier. Je voudrais d'abord suggérer à quel point ce récit tient sa place dans l'économie générale de 1-2 S. Il ne vient pas uniquement clore une étape de la *Thronnachfolge*, mais il contribue à creuser les profonds sillons thématiques (présents dans nos livres et dans toute la Bible) que sont en particulier l'évocation du corps souffrant et la relation du père au fils. Nous étudierons ensuite un rapport en amont et un autre en aval, établis au moyen des données thématiques et théologiques préalablement mises en lumière, au moyen aussi d'un fil conducteur linguistique, un *Leitwort* : la racine *sabach* (שבך ou סבך), qui évoque l'enchevêtrement dans lequel un fils est placé. Nous serons ainsi conduits au *lieu* (מקום, τόπος) où Isaac est ligoté et où un bélier, empêtré dans un buisson, le *sabek* de la LXX, lui est substitué ; puis au *lieu* (τόπος) appelé Golgotha, où le Fils couronné d'un entrelacs d'épines et cloué sur le bois, demande dans un grand cri pourquoi il se trouve abandonné ou enchevêtré (*sabachtani*).

Nous laisserons donc agir la vertu des images (les fils enserrés), le déroulement des thèmes (le père et le fils) et le pouvoir des mots, qui se font écho dans "la double transmission du texte biblique". Plus qu'à des conclusions sur l'histoire des textes ou sur leur vérité théologique, cette étude voudrait éclairer ce qu'André Neher a nommé "le devenir biblique"³, lentement discerné au fil des textes, fournissant une matière "créatrice et vivante" qui est la matière même de l'Incarnation.

I. LA MORT D'ABSALOM (2 S 18)

L'évocation du trépas d'Absalom demeure un texte très mystérieux. Pourquoi mettre longuement en scène cette mort cruelle et rapporter des 'détails' étranges ? La forêt dévoreuse d'hommes, l'étonnante scène du jeune homme suspendu entre ciel et terre, sa crucifixion par Joab en plein cœur du chêne malgré les ordres de David : le récit montre ici combien il

² Je ne citerai pas l'énorme bibliographie concernant la *Thronnachfolge*. La mention du pour et du contre renvoie aux articles de F. LANGLAMET, "Pour ou contre Salomon ? La rédaction pro-salomonienne de 1 Rois I-II", *RB* 83, 1976, 321-379, 481-528 ; ils sont toujours, dans l'optique propre de cet auteur, des modèles de travaux précis, des études de référence. Plus récemment, cf. les études rassemblées par A. DE PURY & T. RÖMER (éds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg - Göttingen 2000.

³ A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1983, 15 (citation suivante : 14).

s'écarte d'un simple rapport politiquement engagé dans lequel un ou deux versets auraient suffi à signaler l'exécution du fils rebelle.⁴

Profondément, le passage nous ramène à une relation fondamentale que bien des textes bibliques explorent de toutes manières : le rapport du père et du fils.⁵ Cette relation est tout particulièrement évoquée dans les histoires des deux premiers rois, Saül et David. Un messie, c'est d'abord le fils de quelqu'un : Saül est envoyé par Qish, son père, à la recherche d'ânes perdus ; David sera mandé par Jessé du troupeau qu'il garde, puis envoyé par le même Jessé chez Saül et auprès de ses frères. On ne verra jamais les retrouvailles de Saül et de Qish ; jamais non plus David ne reviendra chez son père à Bethléem. Chacun d'eux est pris dans une histoire dont Dieu se révèle le guide.

Que Dieu soit en vérité plus père que le père qui a envoyé son fils, c'est ce qui sera dit explicitement dans le célèbre texte de 2 S 7.⁶ Dieu y affirme à David en parlant de son successeur : "Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils" (2 S 7,14). C'est d'une certaine manière la sanction juridique de ce qui a déjà été effectivement vécu par les deux premiers rois.⁷

Voyons d'abord combien la geste d'Absalom illustre cette méditation multiforme sur le rapport du père au fils dans le cadre précis de la royauté messianique, et dans celui, plus général, de la réflexion biblique concernant paternité et filiation.

1. La relation du père et du fils

Relire l'épisode de la mort d'Absalom, c'est voir se lever un essaim de textes apparentés en 1-2 S.

La traversée funeste de la forêt par Absalom, fils de David, en 2 S 18, peut par exemple être comparée à la traversée de la forêt que fait Jonathan, fils de Saül, en 1 S 14. Dans les deux cas, un fils de messie prend une initiative sans en avoir averti son père. Dans les deux cas, la mort

⁴ Déjà sur le plan formel, CH. CONROY (*Absalom Absalom !* [AnBib 81], Rome 1978, 60-61) souligne les mots et expressions étonnants ou sans parallèle ne serait-ce qu'en 2 S 18,9 : le nom שבך que nous allons étudier, la formule כן, l'article qui spécifie le chêne.

⁵ CONROY en intitulant son ouvrage classique : *Absalom Absalom !* (n. 3) ne fait pas tout à fait justice à la teneur du cri de David apprenant la mort du jeune homme. Le roi insiste en effet dans sa lamentation sur le lien qui les unissait : "Mon fils Absalom ! Mon fils, mon fils Absalom ! (...) Absalom, mon fils, mon fils !" (2 S 19,1).

⁶ Dans le premier récit concernant Saül, Dieu informe son prophète Samuel que c'est lui, Dieu, qui a en fait envoyé le futur roi, lancé sur les chemins par son père Qish : "Demain, à la même heure, je t'enverrai un homme..." (1 S 9,16).

⁷ Voir Ph. LEFEBVRE, *Saül, le fils envoyé par son père* (Connaître la Bible 13), Bruxelles 1999.

plane sur lui. Seulement Jonathan est parti pour accomplir une œuvre de salut qu'il fait d'emblée dépendre de Dieu ; condamné à mort par son père, il est racheté par le *peuple*. Absalom, lui, se fait l'unique maître de son destin en s'auto-proclamant roi par divers actes péremptoires ; il engage une guerre fratricide et parricide. Alors que David avait demandé qu'on l'épargnât (2 S 18,5), il meurt de la main de Joab qui présentera cette mort comme une alternative : c'était Absalom ou le *peuple* fidèle à David (2 S 19,7).

La mort du fils de David suspendu dans un arbre est aussi la fin d'une première affaire chez les enfants de David : le viol de Tamar par Amnon, qu'Absalom vengea durement en faisant mettre à mort le violeur éhonté (2 S 13,23ss). Celui qui fit tuer son demi-frère par ses subalternes est maintenant tué par les subalternes de son cousin Joab.

L'épisode reçoit, trois chapitres suivants, un écho terrible avec le récit de la mort des derniers descendants de Saül. Suppliciés sur les hauteurs de Gabaon, ils meurent injustement, seulement veillés par la mère de deux d'entre eux, Ritzpah, la concubine de Saül (2 S 21,1-14). La mort des fils de messie, saülides ou davidides, qui auraient pu être d'éventuels successeurs de leur père, voilà un des éléments structurants de nos récits.

Dans le détail du texte, on trouve aussi des motifs récurrents, développés dans le cadre de la relation du père et du fils. Jonathan, fils de Saül, est menacé par son père qui veut le transpercer de sa lance (1 S 20,33) ; David, que Saül appellera son "fils", subit semblable menace à deux reprises de la part du roi (1 S 18,11 ; 19,9-10). Saül retournera finalement ce geste contre lui-même, choisissant de mourir transpercé par sa propre épée (1 S 31,4), après avoir reçu, selon la LXX, un coup "aux hypochondres" (1 S 31,3). Absalom est frappé au cœur par Joab, et David, apprenant la terrible nouvelle, voudrait être à la place de son fils (2 S 19,1).⁸

Obéir à son père, c'est donc parfois entrer dans le plan de Dieu : Saül quittant la demeure paternelle, David partant vers ses frères sur l'ordre de Jessé inaugurent leurs destins messianiques. Parfois aussi, prendre une initiative que le père ne sanctionne pas, c'est obéir à Dieu seul, comme le fait Jonathan qui s'explique en disant que son père "jette le trouble dans le pays" (1 S 14,29). Mais en d'autres cas, l'action d'un fils est rébellion et contre le père et contre Dieu – et c'est la geste d'Absalom. La mort d'Absalom illustre donc une pédagogie : une même situation est explorée dans ses tenants et aboutissants variés et permet un discernement : quelles sont les modalités de l'obéissance à Dieu quand on est envoyé par son père ?

⁸ Absalom avait fait frapper Amnon, une fois que le cœur de celui-ci eut été mis en joie par le vin (2 S 13,28).

Car c'est bien la relation à Dieu qui est chaque fois abordée et approfondie, liée à la personne du roi messie, dans des cadres familiaux, politiques, psychologiques.

David semble alors au centre d'un écheveau d'expériences intenses. Il est successivement poursuivi par Saül qui s'intitule son père, puis par son propre fils Absalom. Il vit une situation essentielle pour un messie : la trahison du proche. Il manifeste aussi que la royauté en Israël ne peut jamais être détachée de l'intervention ni du vouloir divins. David a été choisi à la place de Saül : la succession dynastique ne s'est donc pas appliquée pour les Saülides. Et même établi comme fondateur de lignée, il s'aperçoit que le pouvoir n'est pas un acquis qui suivrait désormais sa propre logique soit de légalité, soit de violence. Il faut la rébellion et la mort d'un fils pour constater que celui que Dieu n'a pas choisi ne peut s'imposer.

Dieu a dit à David qu'il serait le père de ses successeurs sur le trône. David va éprouver lui-même intimement ce que Dieu éprouvera souvent : la douleur d'un père devant un fils rebelle qui doit néanmoins être écarté du pouvoir pour lequel il n'a pas été élu. David préfère laisser les choses suivre leur cours. Il ne résiste pas à Absalom ; il prend différentes mesures et s'en remet à Dieu. Il désire que son fils soit épargné sans intervenir lui-même dans le combat décisif.

Comme c'était le cas aux origines mêmes de sa tribu, il vit le drame du père dont les deux premiers fils refusent d'assurer une postérité et que Dieu fait mourir. Juda vit ainsi partir Er et Onan, avant que par une ruse salutaire, Tamar lui donne des enfants et permette de "lancer" la tribu d'où David sortira (Gn 38).

2. Discernement

Nos textes mettent en scène la croissance commune de l'ivraie et du bon grain, la coexistence longtemps cachée des entreprises humaines et du plan divin. Il faut que les choses se brouillent, se confondent d'abord, avant que la volonté de Dieu apparaisse, avant que l'on puisse distinguer et sortir de la fascination des apparences. Absalom a tout pour lui : "De la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête il n'y avait point de défaut en lui" (2 S 14,25). Pourtant, il n'est animé que par l'esprit du monde en se faisant l'origine du pouvoir qu'il s'arroge.

Il y a toujours un choix à faire. Qui va devenir roi ? Amnon, le fils aîné ? Non, c'est un violeur sans scrupule qu'Absalom tuera un jour par vengeance. Est-ce Absalom, alors ? Non : il mourra de la violence qu'il a lui-même suscitée. Il faudra attendre Salomon, en balance avec Adonias, pour que l'on connaisse celui que David et Dieu ont choisi. L'histoire de

la succession est ainsi jalonnée de récits qui la résument en quelque sorte et qui mettent régulièrement en scène deux fils dont l'un vit et l'autre meurt.

En 2 S 12, le premier fils de David et Bethsabée meurt tandis que le second vit : c'est Salomon, appelé Yediyah. En 2 S 14, la femme sage, chargée par Joab de plaider le retour d'Absalom, présente l'affaire comme un cas de rivalité entre deux frères. Le premier acte officiel pour lequel Salomon est requis est la distinction d'un enfant vivant et d'un enfant mort et l'attribution du vivant à sa mère (1 R 3,16-28).

Ce perpétuel discernement de la vie, la distinction continue à faire entre "celui qui est pris et celui qui est laissé" (Mt 24,40-41) me semblent très importants. Quand Jésus attribue en Jn 19,26 un fils à sa mère : "Mère, voici ton fils", il est vraiment dans ce rôle de messie, à l'écoute de Dieu, apte à faire repartir la vie et la succession là où elles semblent impossibles, capable de trouver le fils là où toute postérité semble faire défaut.

La vérité d'un messie davidique n'est pas uniquement de succéder à David ; c'est aussi d'être choisi par Dieu dans les ressources humaines de la postérité, d'une manière parfois inattendue. Absalom semble un excellent successeur, plein d'idées et adulé du peuple ; on apprend même après sa mort que le peuple l'avait oint comme roi (2 S 19,11). Et pourtant, il n'était pas celui qui devait venir après David.

La succession est donc douloureuse. Elle n'est pas seulement affaire de politique : c'est la prise au sérieux de la paternité divine. David n'est pas le seul père de ses enfants ; c'est pourquoi il laisse souvent les choses se dérouler sans intervenir immédiatement. On a parlé parfois de faiblesse du roi qui s'est accentuée dans sa vieillesse⁹ ; il me semble qu'il y a aussi dans son attitude le recul nécessaire à l'action de Dieu dans l'histoire : laisser pousser ensemble l'ivraie et le bon grain jusqu'à ce que le seul juge possible du bien et du mal intervienne.

3. Le corps outragé

Ce qui arrache aussi nos textes au seul domaine historique et politique, c'est l'importance qu'ils accordent au corps ; en tant que tel. On pourrait faire une étude de 1-2 S centrée sur le corps des messies et de leurs proches.

La mort d'Absalom appartient à cette puissante ligne thématique. Absalom, dans sa mâle beauté d'homme vivant a été décrit ; sa chevelure en particulier a fait l'objet d'une mention spéciale. Et puis son corps offert

⁹ Voir les nombreux commentaires sur 1 R 1,1-4.

aux coups et mis à mort est évoqué et cette description s'intègre dans une série d'évocations de corps souffrants. Je ne citerai que deux autres textes.

Tout d'abord, la mort de Saül qui occupe tout 1 S 31. Devant l'approche des Philistins, le roi est "tremblant" selon le TM, "blessé" selon la LXX. Il se jette lui-même sur son épée après avoir demandé en vain à son porteur d'armes de le tuer avant de tomber aux mains des ennemis. Le corps sera le lendemain dépouillé de ses vêtements par les Philistins, puis décapité (la mention n'est cependant pas dans la LXX). Crucifié sur le rempart de Beth-Shéan, il sera finalement recueilli par les hommes de Yabesh de Galaad. Ceux-ci brûleront alors la chair mais conserveront les os qu'ils enterreront dans leur cité. En 2 S 21, on reparlera du corps de Saül. David le fera en effet exhumer pour l'enterrer définitivement dans le tombeau de Qish.¹⁰ C'est d'ailleurs la seule mention d'un retour de Saül auprès de son père qui l'avait envoyé jadis chercher des ânesses : leurs retrouvailles se font par et dans le tombeau.¹¹

L'autre texte (que j'ai mentionné auparavant) évoque l'exécution sur les hauteurs de Gabaon des sept descendants de Saül. Les corps font l'objet d'un supplice cruel et mal identifié, désigné par le verbe *שׁוּר* (2 S 21,6.13) : "empaler", "démembrer" ? La LXX traduit par (ἐξ)ηλιάζειν, "exposer au soleil". Toujours est-il que le verbe hébreu est rare ; on le trouve en particulier pour évoquer la fixation du corps de Saül sur la muraille de Beth-Shéan (1 S 31,10), ce qui établit – étant donné la rareté du vocable – un lien entre le père, Saül, et ses descendants.¹²

Le corps suspendu du messie ou des fils de messie, voilà une autre image insistante de nos passages.¹³ Le récit de la mort d'Absalom relève de ce souci d'évoquer la réalité corporelle : quand un messie ou ses enfants meurent de mort violente, que se passe-t-il ? Que devient le corps ? Que *dit* le corps ?

¹⁰ Ces différentes étapes avant l'inhumation définitive de Saül nous apprennent le respect spécial accordé au corps du messie. Même mort, et mort depuis longtemps, il fait l'objet de soins que le texte souligne. La chair brûlée de Saül (c'est le seul exemple de crémation dans la Bible) signifie que le corps du messie ne doit pas connaître la corruption du tombeau. Son exhumation de Yabesh semble suggérer que la dépouille d'un roi messie peut encore sortir du tombeau.

¹¹ 2 S 1 donnera une autre version des faits. Un jeune Amalécite annoncera à David la mort de Saül en se donnant comme l'homme qui a, sur l'ordre du roi, achevé celui-ci, non sans en rapporter la couronne (כִּוֶּן) et le bracelet.

¹² On peut s'interroger sur le rattachement de la forme *שׁוּר* en 1 S 31,10 au verbe *שׁוּר* ; ce rattachement n'a rien d'impossible. Le contexte (exposition de Saül, exposition de ses descendants, préludant aux deux mises en terre de Saül) contribue à rapprocher les deux passages.

¹³ De même que la dépouille de Saül fait l'objet de soins de la part des Yabeshites, de même les corps des saülides en 2 S 21 sont protégés des prédateurs par Ritzpah.

4. Voir le fils mis à mort

La mort d'Absalom fait l'objet de deux annonces. L'une avant le trépas : un témoin informe Joab que le jeune homme est prisonnier d'un chêne. Après l'exécution par Joab et ses écuyers, viendra la grande scène de la nouvelle portée à David, si bouleversante, qui empiète sur 2 S 19. La mort d'Absalom comme celle de Saül fait donc l'objet d'une annonce dramatisée et à plusieurs épisodes.

Il convient de souligner que la LXX inaugure pour ces deux décès le vocabulaire de l'"évangile". La première occurrence de εὐαγγελίζειν se trouve en effet en 1 S 31,9. Les Philistins envoient des messagers annoncer (εὐαγγελίζοντες) la mort de Saül "à leurs idoles et au peuple" ; sur quoi renchérit David dans son élégie magnifique : "N'en portez pas la bonne nouvelle dans les rues d'Ascalon" (μὴ εὐαγγελίσθηθε, 2 S 1, 20). Le verbe est quatre fois employé en 2 S 18, après la mort d'Absalom, quand les messagers s'interrogent : qui va annoncer la fin tragique à David? Il est encore souligné par cinq occurrences des substantifs εὐαγγελία (2 S 18,20.22.27) et εὐαγγέλιον (2 S 18,22.25) qui trouvent en ce passage l'essentiel de leurs emplois dans la LXX.¹⁴ La mort du messie ou du fils, est-ce une "bonne nouvelle" ? La question est ici premièrement posée.

La mort passe et repasse sur Absalom. Le premier témoin ne porte pas la main sur lui. Absalom sera-t-il épargné ? Non ! Joab informé intervient rudement ; bien plus, le fils de David est tué et 'retué' : transpercé par les trois épieux que brandit son cousin, il est mis à mort, comme s'il ne l'était pas suffisamment, par dix porteurs d'armes. Faut-il voir là la trace de deux documents amalgamant deux versions des faits ?¹⁵ Ce n'est pas l'hypothèse qui s'impose d'emblée. Nos textes nous ont habitués aux carnages superlatifs : en 1 S 14,13, par exemple, le porteur d'armes de Jonathan tue les Philistins qui semblent pourtant avoir déjà été tués par Jonathan.¹⁶ On pense à nouveau aux péripéties de la mort de Saül. Là

¹⁴ Εὐαγγέλιον est une autre fois employé dans la LXX en 2 S 4,10 : David fait référence à la nouvelle qu'il reçut de la mort de Saül. Εὐαγγελία est une autre fois utilisé en 2 R 7,9 : l'annonce que l'on fera au roi de l'abandon du camp araméen.

¹⁵ Voir A. CAQUOT & PH. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (CAT 6), Genève 1994, 552 et l'état de la discussion sur ce point (n. 11, 552).

¹⁶ La mort d'Absalom est donc le fait de onze hommes acharnés. Ne peut-on voir là une scène-type : les onze perdant le douzième, et plus généralement : le groupe contre un de ses membres? Je pense à la vente de Joseph à laquelle semble participer toute la descendance d'Abraham : non seulement les onze frères qui veulent se débarrasser de "l'homme aux songes", mais aussi les Madianites, descendants d'Abraham et de Qetoura, les Ismaélites, postérité d'Ismaël ? Il y aurait là une étude à mener : un homme face

encore la mort plane sans fondre immédiatement sur le roi : son porteur d'armes refuse de le mettre à mort. Saül sera-t-il pris vivant ? Non ! Il s'écroule sur son épée. Puis il est comme à nouveau mis à mort à titre posthume par les Philistins qui n'ont pu de leurs mains l'anéantir. Une seconde version des faits en 2 S 1 faite par le jeune Amalécite relance alors l'évocation de la mise à mort du roi : le messie mis à mort n'était donc pas mort ?

5. Le corps du fils et l'épreuve de la paternité

Comme pour Jonathan en 1 S 14, Absalom connaît une épreuve physique dans laquelle le corps est premier impliqué. Le fils va-t-il être mangé ou pas ? Jonathan passe à travers une ouverture étroite, véritable bouche bordée par deux "dents" sur lesquelles le texte insiste (1 S 14,4-5). Puis il entre dans la forêt et mange le miel ce qui le condamne à mort. Absalom entre dans la forêt "qui dévore les hommes" (2 S 18,8). Il finit englouti dans la bouche ouverte¹⁷ du sol, sous un monceau de pierres (2 S 18,17).

Absalom est arrêté, alors que Jonathan a su passer. Jonathan a quitté son père et son escapade a été fructueuse ; elle marque son entrée dans un monde nouveau, le monde d'une juste position entre lui et son père dont il se désolidarise.¹⁸ Absalom a aussi quitté son père, mais pas pour trouver une juste place par rapport à lui : pour prendre sa place, tout au contraire. Il y a quelque chose de vicié dans son entreprise. Ce n'est pas seulement la guerre civile qu'il entraîne, une démarche politique violente qu'il conduit ; il met à mal la relation du fils et du père.

C'est pourquoi les circonstances de sa mort sont parlantes : elles disent la situation. Absalom reste empêtré dans la confusion. Il a empiété sur le territoire de son père : au point de vue politique, il est entré à Jérusalem, causant le départ de David. Au point de vue familial, il a brouillé le juste partage des générations : il a couché avec les concubines de David restées à Jérusalem, agissant sur le conseil d'Achitophel¹⁹ sous les yeux de tout Israël (2 S 16,21-23).²⁰

Absalom, un moment suspendu entre ce que Dieu a séparé à l'origine, le ciel et la terre, retourne finalement dans le chaos, au sens propre de ce

aux siens, situation plusieurs fois déclinée en termes de 12 contre un, ou 11 contre un (cf. par exemple le meurtre de Guedelyahou par Ismaël et dix hommes en 2 R 25,25).

¹⁷ C'est le grand chêne qui a retenu Absalom, c'est de même dans "la grande fosse" que l'on jette Absalom.

¹⁸ Ce monde nouveau est peut-être évoqué par la terre qui dégotte de miel (1 S 14,26).

¹⁹ Achitophel contribue à la confusion générale. Conseiller de David, il passe du père au fils. Absalom l'envoie chercher, "alors qu'il faisait des sacrifices", sans que l'on sache au juste si c'est Absalom ou Achitophel qui est sujet de l'action ; cela semble en tout cas baigner de sacrilège la trahison politique.

²⁰ C'est ce que fit Ruben en son temps avec Bilha, la concubine de Jacob (Gn 35,22).

mot selon la LXX : un χάσμα, un gouffre, sera son tombeau, et un amoncellement de pierres (un σωρός λίθων μέγαν σφόδρα)²¹ marquera cet emplacement comme un endroit de confusion au lieu du tombeau dûment apprêté qu'il s'était fait construire. Absalom tombe en quelque sorte en dehors du culturel.

La fosse où finit Absalom est appelée חפח en hébreu (אל-הפח הגדול) : "dans le grand trou", 2 S 18,17). Ce vocable est rarement employé en TM, toujours dans des contextes de mort et d'effroi. La LXX offre pour l'expression une double traduction : εἰς χάσμα μέγα (...) εἰς τὸν βόθυνον τὸν μέγαν ("dans le gouffre, dans le grand trou").²²

Bref, plusieurs circonstances de la mort d'Absalom renvoient au thème de l'enchevêtrement et de la confusion. Le moment est venu de regarder de plus près le terme même qui désigne l'enchevêtrement des branches où le jeune homme est retenu.

II. L'ENCHEVÊTREMENT

Voyons d'abord de plus près le verset qui mentionne l'entrelacement des branches où Absalom se prend.

1. Absalom suspendu

2 S 18, 9 : וַיִּקְרָא אֲבִשְׁלֹם לְפָנָי עֲבָדֵי דָוִד וְאֲבִשְׁלֹם רָכַב עַל-הַפָּרָד
וַיִּבֵּא הַפָּרָד פָּתַח שׁוֹבֵךְ הָאֵלֶּה הַגְּדוּלָּה וַיַּחֲזֵק רֹאשׁוֹ בָאֵלֶּה
וַיִּתֵּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וַהֲפָרַד אֲשֶׁר-תַּחְתָּיו עָבַר :

²¹ Le σωρός λίθων a déjà été évoqué pour désigner l'amoncellement de pierres au-dessus d'Acan, autre membre rebelle de la tribu de Juda qui s'est arrogé ce qui appartenait au Seigneur (Jos 7,26) ; il apparaît aussi pour recouvrir le cadavre du roi de Aï, suspendu toute une journée à un arbre avant d'être englouti sous une accumulation minérale (Jos 8,29). Les deux monuments existent "jusqu'à ce jour". Absalom prend donc aussi sa place dans l'histoire des Judéens et des rois rebelles.

²² Χάσμα est un hapax alors que βόθυνος est plus courant. Que la terre ouvre sa bouche (à nouveau le registre de la manducation) quand il y a mort d'homme, on le sait depuis Gn 4,17 : "la terre a ouvert grand la bouche" pour recueillir le sang d'Abel. La LXX donne en ce verset la forme ἔχανεν, du verbe χαίνω, auquel correspond le substantif χάσμα. Il n'y a pas à assimiler Absalom à Abel, mais peut-être à noter la répétition de la violence : la mort du fils, tué par un proche. Le Ps 9, psaume de David, au titre énigmatique (on peut comprendre en hébreu : "Sur la mort du fils") pourrait être un chant du roi sur la mort de son fils Absalom. Il semble faire une allusion à Abel (v. 13 comme cela est souvent noté ; cf. DHORME, note ad hoc), et parle de la fosse où tombent les impies (v. 16). Déjà c'est un récapitulatif de la violence du monde "depuis le sang d'Abel" (Lc 11,51), quelles que soient les victimes de cette violence.

"Absalom se trouva devant les serviteurs de David. Absalom était monté sur le mulet et le mulet arriva sous l'enchevêtrement (sōbek) du grand chêne, et sa tête se prit dans le chêne, et il fut mis entre ciel et terre, et le mulet qui était en dessous de lui passait outre."

καὶ συνήντησεν Αβεσσαλωμ ἐνώπιον τῶν παίδων Δαυιδ, καὶ Αβεσσαλωμ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ τοῦ ἡμίονου αὐτοῦ, καὶ εἰσηλθεν ὁ ἡμίονος ὑπὸ τὸ δάσος τῆς δρυὸς τῆς μεγάλης, καὶ ἐκρεμάσθη ἢ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐν τῇ δρυί, καὶ ἐκρεμάσθη ἀνὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γῆς, καὶ ὁ ἡμίονος ὑποκάτω αὐτοῦ παρήλθεν.

"Absalom rencontra devant lui les serviteurs de David. Absalom était monté sur sa mule ; la mule pénétra sous l'épaisseur (dasos) du grand chêne et sa tête fut suspendue dans le chêne. Il fut suspendu entre le ciel et la terre, et la mule au-dessous de lui passa outre."

On n'a plus en grec la saveur précise du terme שׁוֹבֵךְ qui désigne l'entrelacement des branches. Dans une large partie de la tradition manuscrite, le premier ἐκρεμάσθη est cependant rendu par περιεπλάκη (sa tête "se trouva enchevêtrée")²³, qui permet de retrouver quelque chose du sens de שׁוֹבֵךְ.²⁴

En contrepartie, le grec crée peut-être un jeu d'échos qui lui est particulier : une très large partie de la tradition manuscrite (déjà dans des corrections de B + Ant) parle de "la mule" : ἡ ἡμίονος. Cela rappelle l'entrée de Salomon à Jérusalem sur la mule (ἡ ἡμίονος) de David (1 R 1, 33ss). On peut aussi penser, en grec, puisque la mule est "une demie ânesse", aux ânesses cherchées par Saül (ce qui ferait un nouveau contact, propre à la LXX, entre Saül et Absalom).

2. L'enchevêtrement des branches : שׁוֹבֵךְ

On rattache le terme שׁוֹבֵךְ, hapax utilisé en 2 S 18,9, à la racine שׁבך.²⁵ Il est compris comme un enchevêtrement de branches.²⁶

²³ Le verbe περιεπλέκω est ici plus indiqué que le difficile κρεμάω : la tête est bien "entrelacée" et non pas "suspendue".

²⁴ L'Antiochienne donne pour désigner l'entrelacs des branches : φυτὸν δένδρου μέγα que l'on pourrait rendre par "(sous) la pousse abondante d'un arbre".

²⁵ Je me réfère ici simplement à JOÛON : "Le ש est actuellement prononcé s comme ס, par tous les Juifs, et depuis une époque immémoriale." L'auteur voit en ש une graphie étymologique, marquant une ancienne sifflante apparentée, ayant évolué dans la prononciation en s. Il note plusieurs mots bibliques "écrits tantôt avec ס, tantôt avec ש" (Grammaire de l'hébreu biblique, Paris 1923, 16).

²⁶ CONROY (Absalom Absalom ! [n. 3], 61, n. 59) a signalé que l'hapax שׁוֹבֵךְ pouvait être apparié avec les formes proches que nous citerons et que l'on trouve en Gn 22,13 : Is 9,17 ; 10,34 ; Jr 4,7 ; Ps 74,5.

a) *Le verbe*

Le verbe סבך existe, signifiant "enchevêtrer". On lit en Na 1,10 :

כי עד־סירים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא :

"Car jusqu'aux épines entrelacées et ivres de ce qu'elles ont bu, ils seront dévorés complètement comme de la paille sèche."

Le verset est très difficile.²⁷ La comparaison désigne en tout cas les adversaires qui seront anéantis, bien qu'ils semblent vivaces et inabornables comme des buissons d'épines. La traduction grecque pour ce verset est extrêmement problématique : ὅτι ἕως θεμελίου αὐτῶν χερσωθήσεται καὶ ὡς σμίλαξ περιπλεκόμενη βρωθήσεται καὶ ὡς καλάμη ξηρασίας μεστή ("Car jusqu'à leur fondement, ce sera en friche, comme liseron entortillé ce sera dévoré, et comme chaume rempli de sécheresse").²⁸

Le participe περιπλεκόμενη serait un bon équivalent de סבכים ; mais il semble en fait correspondre à סבואים du deuxième membre de phrase. Plusieurs solutions sont proposées²⁹ qui laissent supposer que d'une manière ou d'une autre περιπλέκειν est bien un équivalent de סבך.³⁰

b) *Le nom*

סבך désigne un buisson, un fourré, un hallier. Le סבך doit son épaisseur à l'intrication de ses branches. Le nom en tant que tel se trouve en Gn 22, 13 ; Is 9,17 ; 10,34.

En Is 9, le prophète dénonce le peuple qui ne revient pas à Celui qui le frappe (v. 12). On lit au v. 17 : "Car la méchanceté a brûlé comme un feu, elle a dévoré épines et broussailles, elle a incendié les halliers de la forêt (היער) ; בַּסִּבְכֵי הַיַּעַר ; ἐν τοῖς δάσεσιν τοῦ δρυμοῦ) et ils se sont dissipés (וַיִּתְאַבְּכוּ)³¹ en colonnes de fumée."

La fin d'Is 10 manifeste la vigueur de Dieu qui renverse les puissants. Selon Is 10,34 : "Il abat les halliers de la forêt (היער) ; בַּסִּבְכֵי הַיַּעַר ; LXX donne un texte différent : καὶ πεσοῦνται οἱ ὑψηλοὶ μαχαίρα) par le fer et le Liban s'écroule sous l'action d'un Dieu puissant."

²⁷ "Un des versets les plus obscurs de la Bible", dit OSTY !

²⁸ Traduction dans M. HARL, C. DOGNIEZ et al., *La Bible d'Alexandrie. T. 23.4-9: Les Douze Prophètes*, Paris 1999, 204.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Le verbe סבך (סבכו) est encore employé en Jb 8,17, à nouveau dans le registre végétal : il s'agit de racines enchevêtrées dans la profondeur du sol. Le grec offre en contrepartie le verbe κοιμᾶται. Il semble que le traducteur ait lu non pas סבך, mais bien שכב (une graphie שכבו plutôt que שכבו a-t-elle provoqué la méprise ?).

³¹ Le verbe אבך est un *hapax* ; il allitère avec סבך ; on le rapproche habituellement de הפך qui signifie "tourner, retourner, renverser", et ce verbe désignerait ici le mouvement des volutes de fumée.

Au substantif סבך, on peut rattacher le très proche סבך. Il apparaît en Jr 4,7. Même ambiance de destruction voulue par Dieu, de feu qui dévore. Mais ce n'est pas ici le hallier qui est dévoré par le feu. Le hallier est le repaire du lion qui va exterminer, symbole de l'ennemi du nord descendant en Juda : "Le lion est monté de son fourré (סִבְכָּיָא ; ἐκ τῆς μάνδρας αὐτοῦ, "de sa tanière") et le destructeur des nations est parti."

Le Ps 74 emploie aussi ce substantif. On est ramené au temple : la colère de Dieu sévit ; les adversaires sont entrés au temple pour le détruire. (4) "Ils ont rugi, tes oppresseurs, au sein de ton rendez-vous, ils ont placé leurs enseignes comme enseignes. (5) Il est connu comme celui qui fait venir au-dessus, dans le hallier de bois (בְּסִבְכֵי עֵץ ; ὡς ἐν δρυμῷ ξύλων "comme dans la forêt des bois"), les haches." יָנַע au début du v. 5 est souvent corrigé. La LXX découpe autrement ces versets difficiles. On retrouve le thème général de la destruction, de la colère de Dieu contre le peuple et le temple.

Dans toutes ces occurrences, la traduction grecque diffère à chaque fois, même si le champ sémantique – mis à part Is 10,34 – est sans cesse respecté : épaisseur, forêt, tanière.

c) *Le nom שִׁבְכָה : filet, treillis*

En lien avec la racine סבך, on trouve le substantif שִׁבְכָה. En 1 R 7,17 (employé à deux reprises) et 18, ainsi qu'en 1 R 7,20 (δίκτυον), il désigne les filets treillisés qui recouvrent les chapiteaux des colonnes du temple. La traduction grecque rend très bien compte du sens du mot hébreu.³² Le mot est repris dans la récapitulation finale des œuvres faites par Hiram de Tyr en 1 R 7,41-42, dans le passage parallèle des *Chroniques* (2 Chr 4, 12-13), puis encore dans l'énumération des objets pillés du temple en 2 R 25,17 (deux fois) et en Jr 52,22. Enfin, en Jb 18,8, le mot apparaît pour désigner un piège sous les pas du méchant.

Le vocable revient en 2 R 1,2 et désigne le treillis de la fenêtre par laquelle Ochozias tombe.

Dans toutes ces occurrences, c'est le mot δίκτυον qui prévaut, avec la variante δικτυωτόν en 2 R (4 Règles) 1,2. En 2 R 25,17 cependant, on trouve la translittération σαβαχα pour la double occurrence de שִׁבְכָה. C'est une chose curieuse, même s'il est vrai que 4 R contient plus de translittérations que les autres Livres des Règles, car c'est un terme partout ailleurs bien repéré.

Les vocables appartenant à la racine שבך-סבך désignent tout à la fois ce qu'il y a de plus naturel (un buisson rendu impénétrable par l'intrication

³² CAQUOT & DE ROBERT rapprochent le terme hébreu de l'arabe *subbak*, "grillage", *Les Livres de Samuel* (n. 15), 552.

de ses branches laissées à leur propre croissance) et ce qu'il y a de plus culturel et cultuel (les ornements des chapiteaux sur les colonnes du temple). Les deux registres sont parfois 'enchevêtrés' ; le buisson hirsute de la forêt peut désigner des réalités parfaitement policées : le pays d'origine des ennemis ou la réalité de la ville sainte et de son temple. Le terme a donc une portée symbolique ou allégorique ; il marque le passage, parfois vertigineux, de l'organisation aux ravages.

III. ISAAC LIGOTÉ ET LE BÉLIER ENCHEVÊTRÉ (GN 22)

On ne peut dire, bien sûr, que les quelques emplois des mots rattachés au *שׁוֹבֵךְ* d'Absalom éclairent davantage l'usage de ce mot en 2 S 18,9 ou influent sur sa portée. On remarquera cependant que les apparitions de halliers, d'entrelacements de branches se font dans des contextes précis : des moments critiques où une intervention décisive va mettre au clair, dramatiquement, une situation embourbée. Que les puissants soient comparés à un entortillement de branches épineuses ou que leurs ennemis soient supposés sortir d'un buisson impénétrable, il est toujours question d'une intrication initiale suivie d'une action nette qui laisse dépouillés les lieux qu'elle touche. Le nœud gordien des entrelacs est tranché par un coup puissant et définitif.

Nous avons constaté qu'Absalom avait instauré une situation de mélange mortifère. Le chêne aux branches enchevêtrées qui le happe se dresse comme le symbole de l'état dans lequel il vit. Il dessine avant la fin brutale du jeune homme le signe de son entreprise chaotique. La mule, monture des rois, continue son chemin : la royauté échappe à Absalom.³³ L'élévation qu'il a désirée est aussi l'occasion de sa chute : son équilibre d'un moment entre ciel et terre sera suivi d'un engloutissement. Absalom qui a vécu dans l'imbroglio de son monde où il n'avait que lui-même pour règle meurt à cause d'un fouillis de ramures. Il n'a pas su, comme Jonathan, sortir du trouble³⁴ et entrer dans une juste perception du rapport à Dieu et à son père.

³³ Cf. CONROY, *op. cit.*, 60 et n. 57 qui cite A. SCHÖKEL, lequel mentionne "la résonance symbolique de plusieurs détails" de ce passage.

³⁴ Jonathan, sans pour autant trahir son père, se met sous l'autorité de Dieu pour accomplir son exploit sauveur. Il comprend que son père "trouble (עכר) le pays" (1 S. 14,29). Le verbe est important et désigne la confusion des rapports entre parents et enfants (cf. Jg 11,35 : le vœu imprudent de Jephté qui entraîne la perte de sa fille), la confusion des rapports entre individu, communauté et Dieu (cf. Akan dont le nom est rapproché du verbe עכר et qui finit comme Absalom, sous les pierres : Jos 7,24-26).

Cette juste place à trouver avec Dieu, au sein de la relation du père et du fils, un des textes les plus forts qui nous y fait entrer, c'est le sacrifice d'Isaac par Abraham. Plusieurs éléments formels nous ont préparés à ce rapprochement : la présence d'un buisson *בְּבֵר* et d'un animal qui s'y trouve empêtré par le sommet de la tête.³⁵

1. Gn 22 : un père et un fils

Après avoir été arrêté dans son élan, Abraham va voir un autre être retenu prisonnier : le bélier qu'il sacrifiera.

Gn 22,13 : *וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְאֵהוּ וְהִנֵּה־אֵילִל אֲחֶרֶת נֹאֲחָז בְּקַרְנָיו וַיִּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאֵילִל וַיַּעֲלֶהוּ לְעֹלָה תַחַת בְּנוֹ:*

"Abraham leva les yeux et il vit : et voici qu'un bélier derrière s'était pris dans le buisson (*sebak*) par les cornes. Abraham alla, il prit le bélier et il l'offrit en holocauste à la place de son fils."

καὶ ἀναβλέψας Ἀβραὰμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν, καὶ ἰδοὺ κριὸς εἷς κατεχόμενος ἐν φυτῷ σαβεκ τῶν κεράτων· καὶ ἐπορεύθη Ἀβραὰμ καὶ ἔλαβεν τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὄλοκάρπωσιν ἀντὶ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

"Et levant les yeux Abraham vit, et voici qu'un bélier était retenu dans un arbre *sabek* par les cornes. Et Abraham s'avança et prit le bélier et l'offrit pour le sacrifice à la place d'Isaac son fils."³⁶

Les remarques sur ce verset sont résumées dans la *Bible d'Alexandrie* (t. 1). Contentons-nous de noter que la LXX donne, pour le terme *בְּבֵר* qui nous intéresse ici une traduction suivie d'une translittération : ἐν φυτῷ σαβεκ.³⁷ Le mot même qui en hébreu désigne le buisson évoque par la translittération comme l'essence de cet arbuste.

Il est hors de propos d'entrer dans la richesse de ce texte et de ses interprétations. Je voudrais seulement mettre en lumière quelques points de contact qu'il possède avec la mort d'Absalom. Il s'agit d'abord de la relation père-fils qui est mise à l'épreuve (c'est un des premiers mots du

³⁵ CONROY (*Absalom Absalom!* [n. 3], 61, n. 60) apparie les textes formellement par ces deux éléments. D'une part, il note les termes *שׁוֹבֵךְ* et *סֶבֶךְ* ; puis, pour souligner l'originalité de l'expression -בְּבֵר qui désigne l'emprisonnement d'Absalom, il donne en contraste la formule de Gn 22,13 qui marque l'enchevêtrement du bélier : -בְּבֵר.

³⁶ La traduction donnée pour ce verset grec est celle de M. HARL et al., *La Bible d'Alexandrie. T. 1: La Genèse*, Paris 1986, 194 ; voir la note *ibid.*, 194-195.

³⁷ La contrepartie *φυτόν* a été notée plus haut : c'est ce que propose Ant pour *שׁוֹבֵךְ* en 2 S 18,9.

texte : $\pi\sigma\iota$, ἐπέριονεν Gn 22,1). La mort plane sur Isaac qui finalement sera préservé. Un bélier prendra sa place.

La volonté d'“épargner” Absalom est manifestée par David ; selon la LXX, le roi emploie le verbe φείδομαι en 2 S 18,5 qui traduit exceptionnellement dans cette occurrence la locution adverbiale מִלֵּב signifiant “doucement”³⁸ : avant le combat décisif, “le roi fit cette recommandation à Joab, Abessa et Etthi : Épargnez-moi le jeune homme, Absalom (φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου τοῦ Αβεσσαλωμ). Et tout le peuple entendit le roi qui faisait cette recommandation à tous les chefs au sujet d'Absalom.”

Le verbe φείδομαι est important en Gn 22,16 : “Par moi-même je l'ai juré, dit le Seigneur, parce que tu as fait cela et que tu n'as pas épargné ton fils bien-aimé (οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου ἀγαπητοῦ) à cause de moi...” Il traduit dans ce cas l'hébreu יָשַׁן .

En 2 S 18,16, l'équivalence entre φείδομαι et יָשַׁן se retrouve. Après la mort d'Absalom, Joab rassemble ses troupes : “Alors Joab sonna du cor et la troupe revint de la poursuite d'Israël, car Joab épargna la troupe” (ὅτι ἐφείδετο Ἰωαβ τοῦ λαοῦ).³⁹

Peut-être aussi est-il permis d'enrichir le jeu d'échos propres à la LXX dont j'avais fait l'hypothèse plus haut. Selon la LXX, Abraham emmène l'ânesse (TM : “l'âne” ; Gn 22,3.5). Il semble que l'ânesse (ἡ ὄνος) souligne quand elle apparaît, elle et sa parente la demie-ânesse (entendons : la mule, ἡ ἡμίονος) les péripéties d'une double quête : la relation père-fils et l'accès à la royauté.⁴⁰

2. Le couteau et le lien

Gn 22 présente deux images de liens : la ligature d'Isaac, désignée par le célèbre terme d'*aqédah*⁴¹ et l'enchevêtrement du bélier dans le buisson.

Quelques motifs importants que nous avons repérés à propos d'Absalom structurent la scène. La mort s'approche d'Isaac et paraît dévorante : le couteau que brandit Abraham porte un nom très rare dans la Bible dont les occurrences sont ici inaugurées ; il s'agit de “la mangeuse”,

³⁸ On a aussi rapproché le mot de מִלֵּב signifiant “envelopper”, d'où : “protéger, préserver”.

³⁹ Il y a sans doute ici l'alternative que je notais au début de cet article : la vie d'un homme ou la vie du peuple. Joab, “l'épargneur d'hommes”, est celui qui met à mort un seul. On est là dans une profonde lignée de textes bibliques dont une des résurgences néotestamentaires est la phrase du grand-prêtre : “Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière.”

⁴⁰ Cf. LEFEBVRE, *Saül* (n. 7), 27-34 (“Les ânesses de Qish”).

⁴¹ Sur ce terme et sa contrepartie grecque, voir M. HARL, “La ‘ligature’ d'Isaac (Gn 22,9) dans la Septante et chez les Pères grecs”, in: *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des Chrétiens*, Paris 1992, 59-76.

הַמַּאכְלָה (Gn 22,6.10).⁴² On pense aux dents entre lesquelles Jonathan passa et à la forêt dévoreuse dont Absalom fut l'hôte tragique.

Isaac est ligoté sur un amoncellement de bois qu'il a lui-même porté. Il est le premier dans la lignée des fils aux liens.⁴³ Les entraves du fils et l'emprisonnement du bélier ont été plusieurs fois étudiés à notre époque, tout particulièrement dans l'enracinement existentiel auquel la psychanalyse nous a habitués.⁴⁴

A. Wénin propose cette hypothèse⁴⁵ : “...cette ‘ligature’, qui a laissé son nom au récit, peut également être le signe d'un lien qu'elle mimerait, en quelque sorte. C'est le lien qui unit étroitement Abraham à ‘son fils’, un lien qui risque d'entraver celui-ci en l'enchaînant à son père, au point qu'il ne puisse pas prendre la distance nécessaire pour sa propre vie. Dans cette ligne, le couteau pourrait être en effet une ‘mangeuse’ qui englutirait Isaac dans la vie de son père.”

Gn 22 me semble bien un mime rituellement déroulé : le fils délivré des liens (l'agneau libéré), le père désincarcéré de sa relation trop étroite avec son fils (le bélier arraché au buisson et sacrifié). A. Wénin, parlant du bélier retenu par les cornes, parle de “l'image d'un ‘père’ empêtré par sa propre puissance”. Abraham tendait à prendre la figure d'“un père dont le pouvoir consiste à posséder son fils au point que la distinction entre les deux n'est pas possible, leurs destinées étant entrelacées, peut-être en raison même de la promesse.”⁴⁶

La portée n'est pas foncièrement psychologique (la nécessaire distance des parents et des enfants), mais concerne la relation à Dieu : Abraham offre “son fils” et le retrouve comme fils (reçu) de Dieu.

Cette scène fondatrice peut certes éclairer la relation de David et d'Absalom, très différente et en même temps si proche. La promesse de Dieu a pris cette fois la forme particulière de la succession dynastique : dans ce cadre, David et son fils successeur ont à trouver leur place.

Nous ne nous engagerons pas dans une analyse plus poussée. Il me semble cependant que la situation initiale d'Abraham et d'Isaac est re-

⁴² Autres occurrences de ce nom en Jg 19,29 et Pr 30,14.

⁴³ Voir encore : Joseph (Ps 105,18), Samson (Jg 16,21), Sédécias et son fils, le second égorgé, le premier lié par une double chaîne (2 R 25,7) ...

⁴⁴ On peut citer bien sûr M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (Le Livre de Poche), Paris 1986, en particulier le chapitre VIII : “Un fils libre” (213-245).

⁴⁵ A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau 8), Bruxelles 1999, 71.

⁴⁶ WÉNIN, *op. cit.*, 78-79. M. BALMARY commente excellemment : “Le fils parlait d'un animal-fils, le père voit un animal-père ; bélier, père de l'agneau. Renversment. Tout aura donc basculé et jusqu'à l'identité symbolique de la victime” (*Le sacrifice interdit* [n. 44], 241). Abraham, dans son rôle de père possédant son fils, était pris “dans la broussaille de l'idolâtrie” ; mais finalement “il a sacrifié le sacrificateur” (*ibid.* 242).

prise et explorée sous d'autres angles. C'était en Gn davantage le rôle du père qui était en lumière ; c'est plus en 2 S l'attitude du fils qui paraît éclairée. Comment trouver sa position devant le père terrestre et devant Dieu ? Comment conjuguer cette espèce de double appartenance ? Absalom a failli devant YHWH et devant David. Il a créé artificiellement un monde inversé en prenant la place de son père et en recevant une onction dont Dieu seul est l'ordonnateur (2 S 19,11). Il a péri de la confusion où il était entré.

On ne peut certes dire à proprement parler qu'il a été sacrifié. Mais les circonstances de sa mort, les éléments symboliques qui se sont alors manifestés donnent à son trépas un caractère sacrificiel.⁴⁷

IV. JÉSUS, LE FILS SUSPENDU ET ENCHEVÊTRÉ (MT 27,46)

C'est comme moment essentiel du "devenir biblique" dont nous avons étudié rapidement deux épisodes essentiels que je voudrais m'arrêter sur l'image du Christ en croix selon Mt 27. Je n'évoquerai surtout que le v. 46 : le dernier cri de Jésus en croix.

1. Relations avec Gn 22 et 2 S 18

Ce moment est à la confluence de bien des textes de l'AT ; le sacrifice d'Isaac et la mort d'Absalom me semblent particulièrement pouvoir l'éclairer. Ils apportent chacun leurs richesses de sens, leur poids thématique et les relations qu'ils nouent ensemble. Ils apportent aussi les éléments des situations qu'ils ont mises en place et par rapport auxquelles Jésus va se situer, soit pour les reprendre dans une continuité, soit pour agir par contraste.

Nous sommes bien avec Jésus dans sa passion dans une relation de Fils à Père : il y a eu, comme c'était le cas en Gn 22, lors des trois jours de marche avant l'arrivée "sur le lieu", une adresse du Fils à son Père, par trois fois (Mt 26,39-44). La mort plane à nouveau sur le Fils : sera-ce un sacrifice ? Ou bien la mort ignominieuse d'un révolté comme le fut la mort d'Absalom ?

Le thème de la dévoration a été dûment abordé. C'est que la question s'est à nouveau posée : le Fils sera-t-il mangé ? Il apparaît que oui. Jésus

⁴⁷ Peut-être peut-on ainsi expliquer l'étonnante forme מָוֶת de 2 S 18,9 : "il fut mis entre ciel et terre". On a l'impression d'une volonté aboutissant sciemment à ses fins. Pour une réflexion sur le sacrifice dans le cadre de la monarchie naissante sans que les termes mêmes du sacrifice soient toujours employés, voir J.G. WILLIAMS, "Sacrifice at the Beginning of Kingship", *Semeia* 67, 1994, 73-92 ; L.D. HAWK, "Saul as Sacrifice? The Tragedy of Israel's First Monarch", *BRev* 12/6, 1996, 20-25 et 56.

a donné le pain et le vin comme son corps et son sang (Mt 26,26-29). Dans le contexte pascal où le repas a lieu, on pense à l'agneau sacrifié, l'agneau de l'Exode et celui qu'Isaac évoquait en montant au Moriya. La manducation à laquelle Jésus invite ses amis n'est pourtant pas ici l'engloutissement dans le désir d'un autre ni le retour à la confusion mortifère.

En Mt 26-27, les thèmes s'entrelaceront sans cesse du fils et de la royauté. Celui qui est entré à Jérusalem sur un ânon et une ânesse est bien celui qui manifeste cette double requête que nous avons notée : Fils (de David : Mt 21,9 ; de Dieu : Mt 26,63-64 ; 27,54)⁴⁸ et roi (Mt 27,11.29.37).

Enfin, comme c'était le cas en 2 S 18 et dans les textes de 1-2 S qui lui sont apparentés, Mt 26-27 centre l'action sur le corps de Jésus, dûment décrit et montré quand il reçoit les outrages.

Mais encore, de très nombreux éléments rappellent les récits de 1-2 S. Comme cadre général, si la montée de David à Jérusalem s'est faite à partir de la mort d'Absalom qui fut suspendu dans son arbre, la montée de Jésus vers la ville sainte se fait pour aboutir à la crucifixion, comme Jésus lui-même l'annonce (Mt 20,17-19). Jésus parcourra donc un chemin qui intègre, en les structurant autrement, les étapes de la montée davidique.

Beaucoup d'exemples de contacts pourraient être cités.⁴⁹ Disons simplement que le thème du sacrifice du Fils (rappelant Isaac) s'y conjugue à celui de la succession royale (rappelant Absalom, avec les implications politiques et religieuses qu'entraîne une telle thématique).

2. Le cri de Jésus : Mt 27,46

Le cri poussé par Jésus en croix résonne avec une force nouvelle dès lors que l'on voit et entend les passages de l'AT centrés sur la mort du fils. Les paroles de ce cri sont translittérées. Selon Mt 27, 46 : $\eta\lambda\iota\ \eta\lambda\iota\ \lambda\epsilon\mu\alpha\ \sigma\alpha\beta\alpha\chi\theta\alpha\nu\iota$; selon Mc 13,34 : $\epsilon\lambda\omega\iota\ \epsilon\lambda\omega\iota\ \lambda\epsilon\mu\alpha\ \sigma\alpha\beta\alpha\chi\theta\alpha\nu\iota$.

Il s'agit bien sûr du début du Ps 22 (v. 2) que Jésus profère ici, en hébreu : $\text{אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לְמַח עֲוֹנָתִי}$. La translittération matthéenne pourrait en être une adaptation. Seulement, le verbe du psaume n'est pas celui que les évangiles reflètent. Il s'agit dans le TM de עָזַב qui signifie "abandonner" et que la LXX rend majoritairement par $\epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\omega$. La traduc-

⁴⁸ Il y a même un choix à faire entre deux fils, élément que nous avons remarqué dès le début de cette étude : Jésus ou Barrabas, "le fils du père" (Mt 27,15-26).

⁴⁹ Signalons entre autres le suicide du traître (Achitophel en 2 S 17,23 : $\alpha\pi\eta\lambda\theta\epsilon\nu$... $\kappa\alpha\iota\ \alpha\pi\eta\gamma\chi\alpha\tau\omicron$; Judas en Mt 27,5 : $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\omega\nu\ \alpha\pi\eta\gamma\chi\alpha\tau\omicron$) ; la foule ondoyante et versatile (2 S 15,13 ; Mt 27,20) ...

tion que propose Mt 27,34 fait usage de ce verbe grec : θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; Notons que Mt ne suit pas exactement la LXX qui possède un texte long et n'use pas d'un vocatif liminaire : Ὁ Θεός ὁ Θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;

Comment comprendre le passage de עֲבַרְתָּ לְסַבְּחָתִי à σαβαχθάνι ? On l'explique habituellement par le fait que Mt translittère en fait une traduction araméenne de l'hébreu du psaume. La forme verbale עֲבַרְתָּ appartient au verbe עָבַר, répertorié dans les parties en araméen de l'AT.⁵⁰

Bonnard⁵¹, après Stendahl, a cependant souligné à juste titre la référence au texte hébraïque de la translittération matthéenne : "seul ce texte hébreu explique le malentendu avec le nom du prophète (הָלִי – 'Ελίαν)." Tout récemment, Mello revient à la thèse d'une translittération de l'araméen, mais hébraïsée par Mt.⁵²

L'argument de la "parole en araméen, avec toute la saveur d'une parole authentique, la parole vraiment conservée de Jésus mourant" serait possible pour le texte de Mc.⁵³ Le texte de Mt correspond moins bien à ce souci de 'vérité historique' par ce qui est au minimum un réaménagement dans le sens de l'hébreu, au maximum une translittération complète d'un texte hébreu.

Sachant que le texte matthéen est au moins retouché sous l'influence de l'hébreu, ne peut-on aller plus loin et penser pour σαβαχθάνι à une translittération de סַבְּחָתִי, ce qui se traduirait : "pourquoi m'as-tu enchevêtré ?", "pourquoi m'as-tu laissé dans l'enchevêtrement ?". La traduction ἐγκατέλιπες demeurerait plausible : et comme traduction (reprise à la LXX) du texte reçu de l'hébreu en Ps 22,2, et comme traduction de ce עָבַר que je propose d'y voir aussi. Le fils cette fois n'a pas été enlevé pour qu'on lui substitue un autre être vivant ; il est *laissé dans* (ἐνκαταλείπω) l'arbre où il est empêtré.

On peut étayer cette proposition par quelques arguments, qui s'ajoutent aux parentés contextuelles avec 2 S et Gn 22 que nous avons notées et qui forment le cadre dans lequel cette discussion prend place.

1. Le texte matthéen ne se réfère pas clairement à l'hébreu ou à l'araméen. Le souci de rendre les *ipsissima verba* ne peut donc être invoqué

⁵⁰ עָבַר signifiant "laisser, garder, préserver" se rencontre en Dn 4,12.20.23 et 2,44 ; Esd 6,7.

⁵¹ P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (CNT 1), Neuchâtel 1963, 405. L'idée est déjà dans le commentaire de LAGRANGE, *L'évangile selon saint Marc*, Paris 1920, 405 : "Je croirais plus volontiers que Mc donne le texte authentique, corrigé dans Mt pour rendre la confusion plus vraisemblable. C'était un pas vers le texte hébreu."

⁵² A. MELLO, *Évangile selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif* (LD 179), Paris 1999, 485.

⁵³ MELLO, *ibid.* L'auteur attribue de fait à Mc ce souci d'authenticité.

ici. Il y a bel et bien une difficulté. Plus qu'un simple problème dans la translittération, n'y a-t-il pas là le signe d'un sens à découvrir ?

2. Les paroles de Jésus sont les derniers mots qu'il profère avant de rendre l'esprit. Elles sont donc particulièrement importantes. Le verset précédent, notant les ténèbres qui se firent de la sixième à la neuvième heures, est habituellement rapporté à Am 8,9, à Jr 15,9, aux ténèbres d'Égypte en Ex 10,21-22. Dans ces moments cruciaux, au sens propre du terme, nous sommes dans l'accomplissement, qui s'exprime par des surcroûts du sens : la moindre notation a des racines multiples.

3. Mt travaille parfois les références bibliques de façon à en faire de véritables 'montages' qui se rapportent à plusieurs textes de l'AT. Que l'on songe à l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21,5). La présence de l'ânesse et de l'ânon trouvés par deux disciples est éclairée par une citation très complexe, issue de Zc 9,9, revisitée au moyen de Is 62,11, avec référence à Gn 49,11 et sans doute à 1 S 9,3-4 : le messie doit trouver une ânesse, alors que le premier messie, Saül, n'avaient jamais trouvé les ânesses qu'il cherchait.

4. Au point de vue des thèmes et de la visualisation, le texte donne à voir un entrelacement buissonneux attaché à la personne de Jésus : la couronne d'épines. On dit, peu avant notre passage, en Mt 27,29 : καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, "ayant tressé une couronne avec des épines, (les soldats) la placèrent sur sa tête avec un roseau dans sa main droite". Le fils est donc environné d'un enchevêtrement épineux, avec lequel il sera crucifié sur le bois de la croix. Cela se passe dans un contexte de royauté, comme on l'a signalé plus haut.

3. "Vertige" et "ténèbres" à la mort de Saül

Mt manifesterait en cette occurrence un rapport bilingue à l'AT. L'allusion à l'enchevêtrement d'Absalom, que σαβαχθάνι selon moi peut suggérer, ne peut être perçu que par un lecteur qui lit l'hébreu. Le rapport à Gn 22 est, lui, possible et pour un hébraïsant et pour un hellénophone qui y lit la translittération σαβεκ en Gn 22,13. Mais le lien avec ces deux textes peut être opéré par l'analyse de leurs contextes et de leur sens profond ; c'est ce qu'évoquait la citation qui ouvre cette étude, extraite de *Le Grand Code* de Frye, qui lit la Bible et procède à des rapprochements sans avoir accès aux langues originales.

L'apport linguistique serait alors un appoint de ce qu'une lecture attentive peut déjà trouver, un repère pour valider une intuition, un gage de l'écriture extrêmement dense des textes bibliques.

Pour terminer, je voudrais signaler un dernier fait textuel qui entre dans cette interrogation sur la relation aux langues de l'AT et du NT. Il s'agit de la seconde version proposée par 2 S 1 de la mort de Saül. Selon l'Amalécite qui en fait récit à David, Saül lui a demandé de le tuer en disant ces mots : "Tiens-toi donc contre moi et donne-moi la mort, car un vertige m'a saisi, bien que toute ma vie soit encore en moi" (2 S 1,9). Le terme traduit par "vertige" est un *hapax* : שִׁבְשִׁב, "que les versions ont rendu diversement et dont la racine signifie ailleurs (Ex 28) 'tisser' ou 'broder'"⁵⁴. Dhorme, *BJ*, Osty traduisent tous par "vertige" que je reprends ici. En Ex 28, la racine apparaît trois fois ; elle est rendue à deux reprises par un mot signifiant "frange" en grec (κοσμηβωτός, κόσμη - βος), qui se réfère à un travail par torsion des fils de lin et peut aussi évoquer un ouvrage en résille.⁵⁵ Une fois, en Ex 28,20, le participe מְשַׁבְּשֵׁב est rendu par περικεκαλυμμένα, "enveloppés".

La racine ressemble donc à la racine שִׁבַּח / שִׁבַּח que nous avons étudiée. Elle est rendue en grec par des mots qui, pour être techniques, n'en évoquent pas moins à leur manière l'idée d'enchevêtrement ou d'enveloppement.

En 2 S 1,9, la phrase de Saül est rendue assez étrangement : ὅτι κατέσχεν με σκότος δεινόν, "parce qu'une terrible obscurité m'a pris". L'expression σκότος δεινόν est sans doute l'altération de σκοτόδινος, le "vertige", le "tourbillon (δίνη) ténébreux"⁵⁶, qui rendrait parfaitement l'idée d'enroulement contenu dans la racine שִׁבַּח. Que l'on s'en tienne au texte grec reçu ou à la forme reconstituée, il est clair que la notion d'obscurité est marquante. Le premier messie qui va mourir sur les hauteurs de Guilboé se sent soudain pris⁵⁷ par une ténèbre qui est évoquée au moyen d'un vocable unique, proche des termes déjà vus qui marquent l'enchevêtrement.

Juste avant le cri de Jésus où figure la forme σαβαχθάνι, la "ténèbre" (σκότος) est mentionnée "sur toute la terre" (Mt 27,45). Peut-être peut-on ajouter aux références à l'AT que l'on propose pour ce verset l'évocation de Saül au moment de sa mort, lui aussi environné de ténèbres. On retrouverait ainsi une forme d'appariement qui ne serait pas sans ex-

⁵⁴ CAQUOT & DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (n. 15), 367. Les auteurs traduisent par "crampe". DHORME qui préfère "vertige" explique qu'il traduit "d'après le sens premier de la racine 'être enchevêtré', qui existe en arabe" (*La Pléiade*, T. 1, 925). La TOB traduit par "malaise".

⁵⁵ On trouve l'adjectif κοσμηβωτός en Ex 28,4 et le nom κόσμηβος en Ex 28,39. Voir la note de A. LE BOULLUEC & P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. T. 2: L'Exode*, Paris 1989, 286-287.

⁵⁶ Cf. CAQUOT & DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (n. 15), 365.

⁵⁷ Le même verbe qu'en Gn 22,13 pour désigner l'enchevêtrement du bélier. La construction n'est pas la même (en -א en Gn).

emple en 1-2 S entre Saül et Absalom, conjuguée elle-même à d'autres figures assumées par le Christ.

CONCLUSION

Nous pourrions continuer à explorer d'autres faits du même genre. Que ce qui a été développé puisse servir d'amorce à qui veut méditer davantage. Je ne tirerai pas de conclusions d'ordre théologique de l'enquête ici menée. Disons qu'elle voudrait contribuer à la pratique de l'approche typologique de l'Écriture et à donner un contenu, par une illustration particulière, à ce que l'on entend par accomplissement.

L'accomplissement est toujours surprenant, parce qu'il plonge ses racines dans une réalité contrastée ; il n'y a pas que les bons côtés de l'histoire, les saints incontestables qui servent de matière à l'Incarnation. Cela ne veut pas dire que tout est pris finalement dans une espèce de conflagration divine où le bien et le mal n'ont plus d'importance ; cela suggère que les situations vécues ont besoin d'être à nouveau visitées afin qu'apparaisse enfin de quoi elles étaient porteuses, même si leurs acteurs se sont fourvoyés. Que Jésus puisse être un Isaac, le fils obéissant offert à Dieu, en prenant les apparences d'un Absalom, le fils révolté contre son père, c'est là une manière étonnante de donner un poids humain, 'historique', à cette visite de Dieu dans notre chair et notre histoire que la personne de Jésus-Christ révèle. "Celui qui n'avait pas connu le péché, (Dieu) l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu" (2 Co 5,21) ; si de telles phrases ont du sens, alors on peut tenter de trouver comment le Sans-péché a été fait péché. L'étude précédente cherchait à en proposer un exemple.

Bien qu'il surprenne par ses références inattendues et apparemment incompatibles, l'accomplissement est aussi un aboutissement. Apparier Absalom, Isaac et Jésus, ce n'est, ma foi, pas si étrange ! Dans tous les cas, une même réflexion vitale se poursuit : faut-il tuer le fils ? Quelle est la juste relation du père au fils ? Qui donne ultimement la vie ? Le fils, le messie meurent-ils vraiment ? Comment leur mort peut-elle être une bonne nouvelle ? etc.

Bien sûr, les textes qui en parlent émanent de milieux et d'époques différentes. Mais l'objet dont ils parlent demeure ; bien plus, il a besoin d'être continuellement repris pour que les questions de vie et de mort qui sont soulevées soient portées à leur extrême et attendent des réponses à la mesure de leur intensité.