

Anthropophanies. Est-il possible de voir un être humain ? Lectures bibliques

Philippe LEFEBVRE
Faculté de théologie de Fribourg

Dans la Bible, la question est posée : peut-on voir Dieu ? Dieu lui-même y répond en s'adressant à Moïse : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et continuer à vivre » (Exode 33, 20). Pourtant, juste avant ce passage, il a été dit que Moïse entrait dans la tente de la rencontre, le lieu où Dieu réside avec son peuple lors de la marche au désert ; en cet endroit, « YHWH parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami » (Exode 33, 11). Peu après, Moïse demeure dans l'intimité de la présence divine sur le Sinaï « pendant quarante jours et quarante nuits » (Exode 33, 28). Quand il redescend parmi les siens, il resplendit et ne le sait pas lui-même : « la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec lui » (Exode 34, 29). Moïse a-t-il vu Dieu ? En tout cas, il lui ressemble, ce qui est peut-être l'accomplissement de la vision : ou bien on ne peut voir Dieu, ou bien il vous conforme à lui. Il n'est en tout cas pas un objet de regard dont on peut rester à distance et que l'on peut observer sans que cela change quoi que ce soit pour soi-même.

La question de voir Dieu ne reçoit donc pas une réponse définitive. Elle est travaillée, reprise, remise en chantier. Personne ne peut le voir, sauf celui qui, au fil d'une relation de longue haleine, s'approche du mystère de la Personne divine. Des expériences de vision sont même fugitivement évoquées qui associent plusieurs participants, comme si le seul qui entre aujourd'hui dans le secret divin était le prototype d'un peuple appelé un jour à la familiarité avec Dieu. On nous dit en effet dès Exode 24 que Moïse est convoqué sur la montagne avec son frère, le prêtre Aaron, lui-même accompagné de ses deux fils, ainsi qu'avec soixante-dix anciens. Et là : phrase inouïe : « Ils virent le Dieu d'Israël [...]. Ils contemplèrent Dieu, ils mangèrent et ils burent » (Exode 24, 10-11).

Si donc il est possible de voir le Dieu qui ne se laisse pas voir, est-on sûr que l'on voit ce qui est sous nos yeux ? Beaucoup de textes bibliques rapatrient dans le champ d'observation toutes sortes de personnes que l'on ne voit pas habituellement, soit parce qu'elles passent pour insignifiantes, soit parce qu'elles semblent aller à l'encontre des modèles que l'on aurait envie de promouvoir. On peut protester à ce moment de notre exposé en disant que nous sommes subrepticement passés d'un sens objectif du mot « voir » (voir la matérialité d'un être) à un sens subjectif ou émotionnel : prendre en considération une personne, comprendre ce dont elle

est porteuse... Mais cette distinction, il n'est pas sûr qu'elle soit tout à fait opératoire quand on parle de personnes, ni même qu'elle soit recommandée. Les prophètes d'Israël le remarquent souvent : ceux qui s'enrichissent inconsidérément et sans vergogne voient de leurs yeux les gens qu'ils appauvrissent autour d'eux, mais cela ne leur fait pas envisager la situation autrement. Leur manque de « subjectivité » à l'égard de ceux qui sont de plus en plus démunis à côté d'eux constitue un problème social objectif. Ils voient sans vraiment voir ; les affamés leur tombent sous les yeux, mais ils ne voient pas ce qui en eux se manifeste de l'injustice générale.

Bref, voir un homme, voir une femme est un véritable enjeu dont la Bible parle souvent. Bien des textes racontent des « anthropophanies », c'est-à-dire les manifestations improbables d'êtres humains que l'on ne voyait pas. Il n'est pas possible de faire une théorie (qu'elle soit textuelle, sociale, philosophique, théologique...) de cette mise en lumière de personnages inaperçus. C'est pourquoi je me contenterai de proposer quatre exemples : quatre extraits de chapitres de l'Ancien Testament qui montrent comment des hommes et des femmes passent de l'« invisibilité » ou de la transparence à la représentation sur la scène biblique.

1. Hagar, la servante manifestée

Le premier texte que je voudrais aborder est un chapitre étonnant de la geste d'Abraham. Le patriarche et sa femme, Sara, déjà avancés en âge, se sont mis en route sur l'ordre de Dieu depuis Harran en Syrie jusqu'à cette fameuse Terre promise dont Dieu a commencé à parler (Genèse 12, 1 *sqq*).

1. 1. Les personnages secondaires et leurs personnages secondaires

Abraham et Sara séjournent avec le statut de résidents temporaires dans ce pays déjà peuplé et organisé. Alors que les habitants qui les entourent vivent dans des demeures en pierre et dans des cités opulentes, le vieux couple loge sous la tente dans la chênaie de Mambré. Pour le lecteur averti, ils sont bien sûr les personnages importants dont il faut suivre l'histoire, mais le texte prend soin de suggérer l'aspect marginal et secondaire de leur présence par rapport à la contrée bien en place où ils campent. Ce décalage permanent, toute la Genèse le cultive ; le Deutéronome (26, 5) préconisera de répéter dans les siècles à venir : « mon père était un Araméen errant », afin de ne pas s'inventer une histoire mythique ou de revendiquer une autochtonie immémoriale.

Quand le lecteur remarque ainsi l'aspect adventice de certains personnages, il est souvent convié par le mouvement du texte à en trouver à proximité de plus adventices encore. Abraham et Sara nous dirigent ainsi vers leur servante égyptienne. La subalterne, issue d'une nation païenne, nous retiendra ici parce que le texte s'ingénie à la faire affleurer à nos regards. Comme nous allons le constater, cette émergence ne relève pas d'une condescendance de bon aloi : on mentionnerait la bonne puisqu'après tout elle a partagé les vicissitudes de ses maîtres. Elle se fait au contraire au cœur des enjeux du récit. La relation à Dieu, le lien à la terre, l'aspiration à une postérité, voilà les grands thèmes qui charpentent l'histoire du couple patriarcal au beau milieu desquels Hagar nous apparaît. Selon un mouvement biblique que maints exemples illustreraient, ce qui est apparemment périphérique finit par arriver au centre. Ce qui pourrait n'être qu'entraperçu est donné à voir à la croisée des lignes essentielles du texte.

1. 2. *Le premier ange de la Bible et la servante étrangère*

Abraham a reçu la promesse d'une postérité et d'une terre (Genèse 15). Sa femme et lui sont âgés, ils ne peuvent plus avoir d'enfant et n'en ont du reste pas eu quand ils en avaient l'âge. Selon une procédure connue dans l'Orient ancien, Sara propose à son époux de susciter une postérité de sa servante Hagar. Abraham n'entre pas en discussion avec sa femme et s'approche d'Hagar qui conçoit de lui. Mais Sara ne supporte finalement pas de voir sa servante toute fière d'être enceinte et lui mène la vie dure. La servante s'enfuit alors.

« L'ange du Seigneur la trouva près d'une source dans le désert, celle qui est sur la chemin de Shour. Il dit : "Hagar, servante de Saraï, d'où viens-tu et où vas-tu ?" Elle répondit : "Je me suis enfuie pour échapper à Saraï, ma maîtresse" » (Genèse 16, 7-8)¹. Le premier être nommé « ange » dans la Bible est donc dépêché par Dieu auprès d'une femme, une servante, égyptienne de surcroît². Coïncidence des opposés : l'ange inaugural est pour la bonne étrangère ! Le terme ange signifie aussi bien en hébreu qu'en grec le messenger ; celui qui accoste Sara ne pourrait-il être un humain envoyé par Dieu ? En fait, ce messenger se trouve au bon endroit, au bon moment : il savait donc où Hagar allait arriver ; d'autre part, il la connaît et lui annonce de manière prophétique qui sera Ismaël, l'enfant qu'elle porte. Il mérite donc bien l'appellation, répétée avec insistance, d'« ange du Seigneur » et nous renvoie à une réalité supra-humaine.

1. 3. *Anges : avant que nous regardions, nous sommes regardés*

Pour mieux revenir à Hagar, disons un mot sur cet ange et sur sa manifestation ; nous restons ce faisant dans notre sujet. Qu'un ange apparaisse dans notre texte est étonnant parce que les récits de création inauguraux n'ont pas parlé explicitement de la venue à l'être des anges³. Ceux-ci font leur apparition peu à peu dans le texte biblique, ce qui nous oblige à porter un regard renouvelé sur les commencements : la création est plus vaste, plus riche que nous ne l'imaginions. Apparemment il y évolue des êtres doués de raison dont nous n'avions pas idée premièrement. Quand nous prenons conscience de leur présence, ils étaient déjà là, comme l'ange que rencontre Hagar, qui sait qui est Hagar.

La création n'est donc pas un pur spectacle qui nous serait offert. Cette création d'emblée nous regarde par les regards de ces anges mystérieux. Le monde que Dieu a fait est une « *oïkoumenè* », un espace déjà habité, avant que les humains n'y aient pris pied. J'aime le titre d'un ouvrage du philosophe de l'art, Georges Didi-Huberman : « Ce que nous voyons, ce qui nous regarde⁴ ». Citons-en la phrase liminaire : « Ce que nous voyons ne vaut – ne vit – à nos

1 Avant Genèse 17, Abraham et Sara s'appellent encore Abram et Sara. Ils modifieront leurs noms à la demande de Dieu (Genèse 17, 5 et 15).

2 On a certes rencontré des chérubins en Genèse 3, 24 qui sont vraisemblablement des êtres angéliques ; armés de glaives tournoyants, ils furent affectés à la garde du chemin qui mène à l'arbre de vie. On en saura un plus sur ce qu'ils sont en Exode 25, 18-20 (les statues des chérubins sur le couvercle de l'arche d'alliance).

3 Certaines lectures patristiques tenteront de décrypter leur présence cachée en Genèse 1, 14-18 : la création des luminaires (soleil, lune et étoiles) pour régir la nuit et le jour désignerait de manière secrète la présence de maîtres de ces luminaires, qui seraient des anges. Genèse 6, 2 évoque aussi de mystérieux « fils de Dieu », interprétés souvent comme étant des anges, qui épousèrent des « filles des hommes ».

4 Didi-Huberman, 1999.

yeux que par ce qui nous regarde » (p. 9). Cette phrase ricoche un peu plus loin en une autre formule : « *Ouvrons les yeux pour éprouver ce que nous ne voyons pas* » (p. 14 ; c'est l'auteur qui souligne). Le monde angélique qui émerge peu à peu de notre lecture des textes bibliques nous fait donc éprouver que nous ne voyons pas tout tout de suite, qu'il faut du temps pour que les yeux s'habituent au réel et à ceux qui l'habitent. Bien plus, on ne voit que si l'on sait – et que l'on accepte – que l'on est d'abord vu. Seul celui qui n'est pas pur spectateur peut y voir⁵ !

1. 4. *Ange et servante tirés de l'invisible*

Notre texte nous fait donc embrasser d'un même regard deux êtres qu'on risquerait de ne jamais voir : l'ange, cette créature mystérieuse qui se tient habituellement dans l'invisible, et la servante qui socialement et textuellement est menacée d'invisibilité. Que cette domestique barbare puisse être l'interlocutrice d'un ange la fait apparaître à nos yeux et lui confère une présence dont on ne peut faire l'économie. Dès la Genèse, un des noms donnés aux anges est « homme » : deux chapitres plus loin par exemple, trois « hommes » se rendent au campement d'Abraham et de Sara pour leur annoncer la naissance d'un fils (Genèse 18, 2). On comprend plus tard que deux d'entre eux sont des anges et que le troisième semble être YHWH lui-même (Genèse 18, 22 ; 19, 1).

Hagar est donc abordée par un ange qui a forme d'homme. Comme leur rencontre a lieu « près d'une source d'eau » (Genèse 16, 7), elle constitue la première attestation dans la Bible d'une scène type promise à un brillant avenir : l'entrevue d'un homme et d'une femme auprès d'un point d'eau. Dans la Genèse déjà, le chapitre 24 nous montre le serviteur d'Abraham trouvant Rébecca près d'un puits, la femme qu'il cherchait précisément pour qu'elle épouse Isaac ; le chapitre 29 met en scène Jacob qui, rencontrant Rachel pour la première fois, roule pour elle une pierre qui couvrait le puits où elle peut dès lors faire boire ses troupeaux. Plusieurs autres illustrations de cette scène fleurissent dans d'autres livres⁶. Je parlais plus haut des processus par lesquels une scène apparemment secondaire acquiert un statut central ; en voici une bonne illustration : le face à face de l'ange et d'Hagar est l'amorce d'une série de scènes apparentées qui traversent la Bible de part en part.

1. 5. « *Tu es Dieu-qui-me-voit* »

L'ange est le seul personnage que l'on entende parler à Hagar. Cette adresse angélique semble déclencher la parole chez la servante égyptienne. Hagar, audacieusement, donne un nom au Seigneur après cette rencontre hors pair : « (Hagar) appela YHWH qui lui parlait du nom de Atta-El-Roï [“Toi (tu es) Dieu qui me voit”] ; car, dit-elle, n'ai-je pas aussi vu ici derrière celui qui me voit ? » (Genèse 16, 13). La forme embarrassée de cette dernière phrase traduit le caractère exceptionnel de l'expérience d'Hagar : elle comprend que, lors de la rencontre avec l'ange,

5 La proposition « être vu » mériterait un long développement ; elle charrie une angoisse spontanée : « être vu » n'est-ce pas vivre l'expérience d'un monde à la Big Brother, autrement dit n'est-ce pas subir le fardeau d'un regard scrutateur et inquisiteur. Toute l'aventure biblique convie à découvrir que le regard de Dieu et des siens ne relève pas de l'intrusion ni de l'abus, mais qu'il constitue l'être regardé.

6 En Exode 2, 15-22, Moïse rencontre près d'un puits les filles de Jéthro dont l'une deviendra sa femme. Saül et son compagnon rencontre des paiseuses d'eau qui leur indiquent où Samuel se trouve (1 Samuel 9, 11-13). En 1 Rois 17, 10-11, Élie demande de l'eau à boire à une veuve de Sarepta. Jésus n'en usera pas autrement avec la Samaritaine venue s'approvisionner en eau à la source de Jacob (Jean 4, 6-15).

Dieu l'a regardée, au point de marquer de cette bouleversante constatation le nom divin qu'elle façonne (« Dieu qui me voit »). Elle suggère aussi qu'elle-même aurait vu Dieu : « n'ai-je pas vu aussi ici derrière... ? ». C'est la première attestation dans la Bible d'un tel événement ; aussi est-elle présentée avec différents modalisateurs qui atténuent ce qu'une affirmation trop claire pourrait avoir d'exorbitant. Il s'agit d'abord d'une question (« ai-je vu ? ») ; le « aussi » met en cause d'une certaine manière la possibilité d'avoir vu : le Dieu qui m'a vu, est-il concevable que je l'ai vu *aussi* en retour ? ; l'adverbe « derrière » n'est pas sans rappeler le terme très proche que Dieu emploie pour indiquer à Moïse qu'il verra, non pas sa face, mais « ses arrières » (Exode 33, 23).

Le lieu où cet échange de regards s'est produit entre YHWH et l'Égyptienne est désormais commémoré par un nom qui rappelle les termes du théonyme qu'Hagar a mis au point : « C'est pourquoi on a appelé ce puits Puits pour le Vivant qui me voit » (Genèse 16, 14). La première fois qu'un lieu est nommé en Terre promise dans la geste d'Abraham, c'est d'après les mots de la servante étrangère. À mesure qu'Hagar est vue par Dieu au long de son entretien avec l'ange, elle nous apparaît.

1. 6. Hagar : nouvelle Ève ?

En Genèse 21, Isaac naît d'Abraham et de Sara : c'est lui qui héritera de la promesse faite par Dieu à son père. Hagar et son fils Ismaël sont alors chassés à l'instigation de Sara. Une fois de plus, Hagar se retrouve à déambuler dans le désert. La gourde d'eau donnée par Abraham est bientôt vide et le fils va mourir de soif. Une nouvelle fois, un ange du Seigneur aborde Hagar et lui redonne confiance : elle voit un puits où elle remplit la gourde et fait boire l'enfant. Dans ces deux scènes conjuguées des chapitres 16 et 21, se rejoue une scène célèbre des commencements : la femme parlant avec le serpent (Genèse 3). Cet étrange serpent doué de la parole semble un personnage surhumain, connaissant Dieu et ayant un avis sur les projets de Dieu à l'égard des hommes ; la tradition chrétienne parlera de lui comme d'un ange déchu. Il convainc la femme de prendre le fruit qu'elle partage alors avec son mari et leurs yeux s'ouvrent ; ils ne voient en fait pas grand chose : « ils connurent qu'ils étaient nus » (Genèse 3, 7).

Ici Hagar entend la parole de l'ange qui lui dit de reprendre courage, puis « Dieu lui ouvrit les yeux et elle vit un puits d'eau ; elle alla remplir l'outre d'eau et fit boire le garçon » (Genèse 21, 19). Il y a chez Hagar une certaine manière d'être en adéquation avec la parole de Dieu et les visites des anges qui font d'elle une sorte d'Ève attentive et diligente. Ses yeux se dessillent non parce qu'un mauvais conseiller lui a parlé, mais parce que Dieu les lui ouvre. Et son regard se porte non sur un fruit à accaparer, mais sur l'eau qui donnera la vie au fils. Hagar en Ève nouvelle : la servante cachée atteint sa pleine stature.

2. Jacob et l'ange (?) : combat de nuit, apparition du matin

L'épisode dit du combat de Jacob avec l'ange, toujours dans le livre de la Genèse, est un bel exemple d'anthropophanie. Il n'est pas tout à fait sûr que l'ange en soit un, Dieu reste caché dans la nuit ; le seul que l'on voit au sortir de cette expérience combattante dans la lumière du matin est Jacob lui-même. Ce n'est plus tout à fait le même homme qui nous apparaît ; il porte d'ailleurs un nouveau nom, Israël, qui exprime celui qu'il est désormais.

2. 1. *Homme, ange, Dieu : on n'y voit rien*

Jacob revient au pays après vingt ans passés chez son oncle Laban en Syrie. Il a épousé successivement ses deux cousines Léa et Rachel la bien-aimée. Il a eu douze enfants de ses deux femmes et des servantes de chacune d'elles. Un fils reste encore à naître : Benjamin, le seul qui sera enfanté en Terre promise. Jacob a capté jadis le droit d'aînesse qui devait revenir à son frère jumeau Ésaü ; c'est pour fuir la colère d'Ésaü qu'il est parti en Syrie. Revenant avec toute sa smala, il va devoir rencontrer son frère et ne sait pas comment celui-ci est désormais disposé à son égard. Avant cette rencontre cruciale, il fait franchir aux siens la rivière du Yabboq, sorte de Rubicon qui, une fois traversé, le mènera sans retour vers le pays de ses pères. Pour l'heure, Jacob demeure en deçà du cours d'eau.

« Jacob resta seul. Un homme combattit avec lui jusqu'à la montée de l'aurore » (Genèse 32, 25). Suit l'évocation de la lutte et du dialogue entre les deux protagonistes. Au matin, Jacob nomme le lieu du combat Peniel [au verset suivant : Penouel] car, dit-il, « j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve⁷ » (Genèse 32, 31). Ainsi donc, l'homme mystérieux serait Dieu lui-même. La tradition voit en lui un ange, à la suite de l'interprétation que fait de cet épisode le prophète Osée : « (Jacob) lutta avec l'ange et l'emporta » (Osée 12, 5). Comme nous l'avons dit, le terme « homme » désigne parfois un ange, et l'on peut parfaitement comprendre que cet être mystérieux qui connaît si bien Jacob soit de nature non humaine. On peut aussi prendre au sérieux cette appellation « homme » : quel que soit le combattant nocturne, c'est en tout cas sous une forme d'homme qu'il a été perçu par Jacob. Que cet homme puisse être Dieu, voici une formulation audacieuse qui n'est pas sans exemple dans la Genèse⁸. Une partie de la tradition chrétienne ancienne verra dans cet homme qui est Dieu une sorte de « pré-incarnation », le Verbe ayant une propension à se manifester sous forme humaine⁹.

2. 2. *Jacob : un partenaire de lutte à la hauteur de Dieu*

Pour brouiller encore les pistes, le dialogue de l'« homme » avec Jacob ne permet pas toujours clairement de savoir qui parle : « (26) Il vit qu'il ne pouvait pas l'emporter sur lui et il toucha à l'intérieur de sa cuisse, et l'intérieur de la cuisse de Jacob se démit pendant qu'il se battait avec lui. (27) Il dit : "Envoie-moi¹⁰ car l'aurore se lève". Il dit : "Je ne t'enverrai pas sans que tu m'aies béni". (28) Il lui dit : "Quel est ton nom ?" Il dit : "Jacob". (29) Il dit : "Ce n'est plus Jacob que sera dit ton nom, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec des hommes, et tu l'as emporté". (30) Jacob demanda et dit : "Annonce-moi ton nom". Il dit : "Pourquoi donc demandes-tu mon nom" et il le bénit ». En lisant la première partie du v. 26, on ne sait d'emblée qui est en train de parler ; il serait probable que le combattant impuissant soit Jacob, or il s'avère que c'est son adversaire. De même, la demande « laisse-moi partir car l'aurore se lève » (v. 27)

7 Penouel ou Peniel signifie « Face de Dieu », de *panim*, un nom pluriel qui désigne le visage (les traits du visage). La Septante, la traduction grecque de la Bible hébraïque, commencée au III^e siècle avant notre ère, rend Penouel par *Eidos (tou) theou*, « Forme-visible-de-Dieu », « ce qui lui permet d'établir un rapprochement étymologique avec le verbe "voir" qui suit immédiatement, « j'ai vu », *eidon* », Harl et alii, 2010, p. 244.

8 En Genèse 18, les trois « hommes » qui se rendent auprès d'Abraham et de Sara s'avèrent être deux anges et le Seigneur lui-même (cf. Genèse 18, 22).

9 Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 125, 3.

10 On traduit à juste titre ce verbe ici par : « laisser aller, laisser partir ».

pourrait être attribuée à Jacob : il a été assailli et demanderait avant que le jour ne pointe que son attaquant le laisse enfin partir ; mais non : là encore, c'est l'homme anonyme qui s'exprime.

Dans cette ambiance nocturne où les êtres demeurent cachés, notre texte organise donc une indistinction : Jacob et son assaillant se confondent l'espace de quelques répliques. Que le lutteur soit un homme, un ange ou Dieu, Jacob s'est mêlé à sa nature par ses gestes – l'empoignade d'une nuit – et par ses mots – l'un a proféré des paroles qu'on pourrait attribuer à l'autre. Il a « lutté avec des hommes et avec Dieu » comme le lui dit le pugiliste du Yabboq (Genèse 32, 29), et dans cette étrange bagarre, il a non seulement été à la hauteur de son adversaire, mais il s'est en quelque manière imprégné de cet être qu'il a agrippé ; il s'est révélé de la même trempe que lui.

2. 3. *De nuit en nuit*¹¹

Les personnages bibliques ont parfois des moments favorisés ou des matières qu'ils affectionnent, et cela contribue à façonner leur physionomie particulière. Jacob est plutôt un « rocheux » (il manie régulièrement des pierres qu'il roule ou qu'il dresse) et il affectionne la nuit : des scènes nocturnes scandent son parcours. Dans l'obscurité, Jacob est rendu plus vulnérable et plus réceptif : il y est trompé ou il y reçoit des révélations. En Genèse 28, à Béthel, il voit dans un songe une échelle que des anges montent et descendent et il rencontre Dieu, présent sur terre à son chevet ; Dieu l'assure de sa présence intime désormais : « Je suis avec toi » (Genèse 28, 15). Lors de sa nuit de noces, pensant accueillir sur sa couche Rachel qu'il aime, il s'aperçoit au matin que c'était Léa, la sœur de Rachel (Genèse 29, 23-25). En Genèse 31, 11 *sqq.*, un ange de Dieu lui apparaît en songe (on peut conjecturer que c'est pendant un sommeil de nuit) ; c'est également dans un songe explicitement dit « de nuit » que Dieu avertit Laban de ne pas « parler avec Jacob en bien ni en mal » (Genèse 31, 24). Dans notre chapitre, la mention de la nuit arrive tôt, dès le v. 14, et elle prépare ainsi la scène du combat nocturne, lui-même annoncé au début du chapitre par les « camps d'anges » que Jacob aperçoit (Genèse 32, 2-3)¹².

De la même façon, le thème de la lutte est constitutif de l'histoire de Jacob. Avant même de naître, Jacob et Ésaü étaient aux prises l'un avec l'autre dans le ventre de leur mère Rébecca (Genèse 25, 21-23). Jacob mène ensuite un combat souterrain pour prendre le droit d'aînesse de son frère et la bénédiction paternelle afférente (Genèse 25 et 27) : son nom n'est-il pas le Talonneur, comme Ésaü le rappelle alors (Genèse 27, 36)¹³ ? Il doit lutter ensuite contre son beau-père Laban ; quand Jacob décide de quitter Laban avec toute sa famille, son beau-père le

11 Je me démarque dans ces réflexions de l'ouvrage de référence de Pury, 1975. L'auteur considère la scène de la lutte de Jacob et de l'homme comme un passage « intrusif » qui vient « interrompre » le récit du retour de Jacob en Terre promise et s'inspire d'autres sources. Il me semble que les notions avancées (intrusion, interruption) ne font l'objet d'aucune explication et ne sont pas critiquées ; elles ont par conséquent quelque chose de très subjectif qui ne prend pas en compte le travail du texte. On montrera ici que cette nuit du Yabboq s'intègre très bien dans le geste de Jacob ; la démonstration pourrait d'ailleurs être développée tant ce passage est riche et disposé avec art.

12 Dieu apparaîtra encore de nuit à Jacob en Genèse 46, 2, une fois que Joseph a été retrouvé. Jacob finit aveugle (Genèse 48, 10) comme cela avait été le cas pour son père Isaac (dans l'obscurité de la tente, Jacob s'était fait passer pour Ésaü : Genèse 27).

13 Comme on l'expliquera plus bas, le nom Jacob signifie Talonneur parce qu'il tenait le talon de son jumeau Ésaü à la naissance.

poursuit de manière menaçante jusqu'à ce que Jacob le prenne violemment à parti et lui impose un pacte de non agression (Genèse 31, 36-51).

2. 4. *Nouveau regard sur Jacob avec Dieu*

Dans le songe de Béthel, Jacob a vu Dieu et ses anges. Le songe désigne souvent dans la Bible un état de conscience inhabituel, une clairvoyance par laquelle un humain reçoit ce qui est à voir sans le susciter lui-même. Notre scène du Yabboq répond en quelque sorte à cette première rencontre nocturne. Jacob s'y trouve face à face avec un homme qui est peut-être un ange qui est peut-être Dieu. Le Dieu qui a promis d'être avec lui le rencontre là où Jacob ne cesse de se démener : le combat. D'une certaine manière, l'homme qui est Dieu retrouve Jacob dans la situation par laquelle il a commencé : aux prises avec son frère dans le ventre de Rébecca. Or – et cela me semble l'enseignement de ce pugilat nocturne – celui qu'il faut d'abord empoigner, c'est Dieu lui-même ; il s'agit en premier lieu de s'imprégner de lui en une mêlée essentielle. Avant tout autre combattant, Dieu est celui qu'il faut colleter, avec qui il faut compter. La lutte avec lui ne constitue pas une rivalité supplémentaire et liminaire ; elle désigne bien plutôt sa présence active, sa participation effective. De fait, le verbe que l'on traduit par « lutter » ou « se battre » en Genèse 32, *'abaq*, n'existe que dans ce chapitre. Il semble devoir être rattaché à un des termes, peu courant, qui signifie « poussière ». Il signifierait alors quelque chose comme : « rouler dans la poussière » ou « faire mordre la poussière ». Ce verbe, dont le sens est surtout conjecturé à partir du contexte, allitère avec le nom de Jacob (*Ya'akov*) et avec le nom de la rivière, le Yabboq – ces deux derniers noms étant presque des anagrammes l'un de l'autre. Au moment où Jacob va changer de nom, on a l'impression que le verbe *'abaq* constitue une sorte d'ultime étymologie du nom qu'il a porté jusque-là.

De fait, « Jacob » a été interprété en Genèse 25, 26 comme « Celui qui talonne », du fait que Jacob tenait en naissant le talon de son frère Ésaü, sorti avant lui du ventre de leur mère. Faire résonner ici le nom Jacob avec *'abaq*, le verbe du « combat » avec Dieu, détache Jacob de la seule référence à son aîné. Le nom Jacob s'éclaire désormais par la rencontre vigoureuse du Yabboq. *'abaq*, Yabboq, Jacob : ce réseau de sonorités signifiantes situe Jacob dans un registre où l'évocation de Dieu tient la première place. Jacob apparaît différemment à nos regards : il n'est plus défini comme celui qui est en combat contre son frère, mais comme celui qui est en débat avec Dieu. J'oserais dire que son « vrai » jumeau dorénavant est Dieu lui-même avec qui il a connu une bataille qui les a appariés.

2. 5. *Israël : nom pour Dieu ou pour Jacob ?*

Il nous faut encore faire une note de vocabulaire avant d'arriver à l'anthropophanie finale dans la lumière du matin. Si le verbe *'abaq* renouvelle notre compréhension du nom Jacob, ce nom va changer : « On ne t'appellera plus du nom de Jacob, dit l'homme de la nuit, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes, et tu l'as emporté » (Genèse 32, 29). Le verbe que nous traduisons ici par « lutter » est *sarah* qui se retrouve dans Israël (*Yisra'el*). Il n'apparaît que deux autres fois dans la Bible : en Osée 12, 4-5, un passage que nous avons déjà mentionné, où le prophète fait allusion à Jacob. On traduit donc ce verbe par « lutter, combattre » parce que c'est le sens que le contexte suggère. Il correspond au nom *sar* qui signifie le « prince », le « dirigeant », le « notable » (le nom Sara que porte l'épouse d'Abraham est probablement

le féminin de *sar*). Le sens du verbe *sarah* serait donc plutôt : « se conduire en *sar* », d'où : « diriger, gouverner ».

Au lieu d'appeler « homme » l'être mystérieux qui combat avec Jacob, l'auteur aurait pu le présenter comme un *sar*, un « prince », un nom qui dans la Bible désigne parfois un être angélique, combattant de l'armée céleste du Seigneur (cf. Josué 5, 14 ; Daniel 10, 20-21 ; 12, 1). Dans ce cas, on aurait mieux compris l'occurrence du verbe *sarah* et son usage pour expliquer le nom Israël ; on retraduirait alors ainsi la phrase du v. 29 citée plus haut : « (tu t'appelleras désormais Israël) parce que tu t'es conduit comme un prince avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté (ou : tu as été puissant) ». En tout cas, même si l'on accepte le sens de « combattre » qui n'est pas impossible, il demeure surprenant qu'Israël soit interprété au v. 29 comme le nom rappelant que Jacob a lutté avec Dieu. *Yisera'el* signifie plutôt : « Dieu combattra », de même qu'Ismaël signifie « Dieu entendra » ou que Raphaël signifie « Dieu guérit ».

2. 6. *Regard sur un homme neuf*

Nous n'avons rien pu voir dans la nuit du Yabboq. Mais l'homme qui nous apparaît dans le soleil levant est un homme neuf. Il s'est « croisé » avec Dieu, il fait désormais corps avec lui. Il est délivré d'un nom qui le rattachait indéfiniment à son frère ; « Jacob » porte maintenant la marque d'un combat vivifiant avec Dieu, et son nouveau nom, Israël, mêle intimement Dieu et Jacob dans une même victoire : Israël veut dire « Dieu combattra », mais il s'entend aussi comme « Jacob a combattu avec Dieu ». Jacob boite parce qu'il a été touché par l'homme au creux de la hanche. Le combat n'était donc ni un rêve ni le fait d'un état mental particulier : il laisse des stigmates dans le corps. Le signe corporel qui définissait Jacob le Talonneur était le talon de son frère ; désormais la marque somatique est rapatriée dans son propre corps : le nouveau Jacob est marqué à la hanche. Quand Jacob rencontrera peu après son frère Ésaü, un vis à vis qu'il redoute, il pourra lui dire : « J'ai vu ta face comme on voit la face de Dieu » (Genèse 33, 10). Puisque Dieu s'est révélé comme son alter ego, comme celui avec qui se mènent d'abord les combats, Jacob n'est plus aux prises immédiatement avec Ésaü ; son jumeau n'est plus sa première référence. Puisqu'il a vu Dieu, Jacob peut maintenant envisager son frère. Arraché à l'imbroglio familial, apparenté en premier lieu avec Dieu lui-même, Jacob est mis au large ; son nouveau nom est aussi le nom de tout un peuple.

3. Premiers regards sur le messie David

Sortons de la Genèse pour aborder ce que l'époque moderne appelle « les livres historiques » ; parmi eux, les livres de Samuel dont nous lirons quelques extraits racontent l'émergence d'une nouvelle figure en Israël : le roi messie¹⁴.

Le roi Saül a été dûment oint par le prophète Samuel sur l'ordre de Dieu (1 Samuel 10, 1). Mais très vite Saül se détourne de Dieu ; au lieu de le craindre et de l'écouter, il préfère évoluer dans un royaume mondain dans lequel il cherche surtout à plaire au peuple et à se conformer à l'image de roi que la foule attend¹⁵. Presque ingénument, Saül dit d'ailleurs à son mentor

14 Le terme *mashiah* en hébreu a été adapté en français dans le mot messie. Sa traduction grecque dans la Septante, *christos*, est aussi passée dans notre langue en christ.

15 En 1 Samuel 8, le peuple d'Israël demande avec insistance au prophète Samuel qu'il leur donne un roi « comme font les autres nations ».

Samuel: « J'ai craint le peuple et j'ai écouté la voix des gens » (1 Samuel 15, 24). Le prophète lui annonce alors ce que du reste il lui avait déjà dit auparavant: « Parce que tu as repoussé la parole du Seigneur, il t'a repoussé de la royauté » (1 Samuel 15, 23). Ce rejet de Saül s'avèrera étrange: le roi restera au pouvoir pendant de longues années, le temps qu'un nouveau roi, David, grandisse et s'affermisse dans son ombre.

3. 1. « J'ai vu pour moi un roi »

Dès qu'il affirme que Saül est bel et bien rejeté, Dieu dit à l'adresse de Samuel son prophète: « Remplis ta corne d'huile et va ! Je t'envoie chez Jessé le Bethléémite, car j'ai vu un roi pour moi parmi ses fils » (1 Samuel 16, 1). Le roi qui va recevoir l'onction est d'abord discerné par le regard divin. On ne peut le déduire sur la base d'un ensemble de critères auxquels il correspondrait. Bien avant notre passage, Samuel avait déjà averti Saül: « Maintenant ta royauté ne tiendra pas. YHWH a cherché pour lui un homme selon son cœur » (1 Samuel 13, 14). D'emblée donc, Dieu inspecte son peuple pour distinguer celui qui règnera sur Israël. On souligne dans les deux derniers exemples qu'il cherche, puis voit « pour lui » un roi; il ne s'agit pas là d'une simple formule, d'un datif éthique qui accentuerait quelque peu l'intérêt que Dieu prend à cette quête. L'expression connote l'idée d'une adéquation profonde. Dieu cherche des gens qui lui sont apparentés, dont les mœurs lui correspondent¹⁶. Cela est de grande importance: si Dieu cherche des personnes qui ont part à ce qu'il est, ces personnes en retour manifesteront en leur chair quelque chose de la nature de Dieu. Le regard divin a donc à terme une portée épiphanique: ceux qu'il a vus donneront à leur tour à voir qui il est.

3. 2. *Le discernement en partage*

D'autre part, le discernement propre à ce regard s'institue comme une mesure, un étalon: quels sont ceux qui voient comme Dieu voit et ceux au contraire dont le regard est tributaire du monde limité où ils se confinent? Dans la seconde partie du chapitre 16, nous sommes ramenés à la cour du roi Saül; celui-ci est tourmenté régulièrement par un esprit mauvais qui le jette dans l'épouvante. Les serviteurs du roi proposent alors à leur maître de « chercher un homme qui sache jouer de la lyre » (1 Samuel 16, 16) afin de calmer les accès de terreur de Saül. Le roi accepte en reprenant à son compte les paroles de son entourage: « Voyez donc un homme pour moi qui soit bon à la lyre et vous me l'amènerez » (v. 17). Or, un des domestiques prend immédiatement la parole: « Voici que j'ai vu un fils de Jessé le Bethléémite qui sait jouer... » (v. 18). Ils sont donc deux ceux qui ont *vu* David comme l'homme de la situation: Dieu et ce serviteur anonyme du roi Saül. Le regard divin est comme disséminé en d'autres regards, tous convergeant vers la même personne.

Les serviteurs de Saül mentionnés au v. 15 sont ses grands officiers, les dignitaires de la maison royale. Celui qui a vu David et qui le recommande à Saül est présenté comme « l'un des garçons », le terme « garçon » désignant volontiers (un peu comme *puer* en latin) un serviteur de rang inférieur; cet homme n'est pas un esclave, mais pas non plus un chambellan du premier cercle. Dans les Livres de Samuel, les subalternes, hommes et femmes, ont régulièrement un rôle essentiel; ils relaient le regard divin, reconnaissent ceux qu'il faut remarquer, mettent en contact

16 Il faudrait une étude complète sur ce type de formule: Dieu voit des gens pour lui, et ces gens ont conscience qu'ils sont pour Dieu. Voir les poèmes du serviteur dans Isaïe (en particulier Isaïe 49, 1-8).

ceux qui doivent se rencontrer. Ils contribuent donc puissamment à l'avancée de l'histoire, mais de manière cachée, modeste, épisodique.

Cette espèce de « démocratisation » de la vision est un fait remarquable des Livres de Samuel : des femmes du terroir, des domestiques, des garçons de ferme¹⁷ voient, perçoivent, comprennent. Le messie est sans cesse sous le feu croisé de ces regards et il reçoit d'eux sa validation. Nous en verrons un exemple dans la quatrième partie de cet article. Remarquons pour l'heure que la réaction de Saül n'est pas à la hauteur de ce qui se joue. Il présente comme un ordre émané de lui-même ce qui est en fait la proposition judicieuse de ses serviteurs : « voyez donc un homme pour moi... ». Le verbe « voir » leur est renvoyé comme s'ils étaient seuls capables de détecter le musicien adéquat. L'expression « pour moi » n'a pas ici le sens participatif que nous avons noté plus haut ; Saül réclame simplement un bon professionnel de la musique qui puisse lui rendre la vie moins pesante.

3. 3. *Les aléas du regard quand on cherche un messie*

Revenons à la scène de la découverte de David qui doit recevoir l'onction. Samuel est donc envoyé à Bethléem. Il est accueilli par les anciens de la cité qui tremblent de peur : le prophète est-il arrivé pour annoncer quelque événement terrible¹⁸ ? Samuel rassure les habitants : il est venu célébrer un sacrifice et participer au repas sacré qui le suivra dans la maison de Jessé. Une fois arrivé chez cet homme, Samuel voit son fils aîné, l'imposant Éliab, et le prend immédiatement pour le messie que Dieu s'est choisi. Mais Dieu le reprend aussitôt : « Ne considère pas son apparence ni la hauteur de sa taille, car je l'ai rejeté. Il ne s'agit pas de ce que l'homme voit, car l'homme regarde aux yeux, mais Dieu regarde au cœur » (1 Samuel 16, 7). L'idée semble limpide et banale, mais la construction de la phrase pose en fait un certain nombre de problèmes. De plus, cette simplicité apparente sera bientôt remise en cause.

Il ressort en tout cas de cette intervention divine que Samuel s'est laissé entraîner par son regard sans un discernement suffisant. Le grand et bel Éliab est évoqué comme le fut Saül à qui Samuel a donné la première onction messianique¹⁹. L'erreur de Samuel est donc de conjecturer le messie à partir d'un précédent exemple ; son regard ne se renouvelle pas devant la réalité sans pareille à envisager. Cela est d'autant plus étonnant que Samuel est appelé au v. 4 par son titre habituel : « voyant ». On sait par une note érudite du texte en 1 Samuel 9, 9 que l'homme appelé prophète aujourd'hui était nommé « voyant » autrefois. Samuel, « celui qui voit », n'a donc pas vu le messie de manière adéquate. Cet effet d'ironie souligne s'il en était besoin

17 Les Livres de Samuel s'ouvrent avec le personnage d'Anne, une femme du terroir, le premier être humain dans la Bible qui annonce qu'un roi messie va venir (1 Samuel 2, 10). Saül qui cherche le troupeau d'ânesses perdu de son père est accompagné dans sa quête par un serviteur de la ferme familiale ; c'est ce serviteur qui aura l'idée d'aller trouver Samuel et qui mettra ainsi en contact le prophète et Saül, selon un plan que Dieu avait ourdi (1 S 9, 6). Quand David vainc Goliath, toutes les femmes d'Israël viennent à sa rencontre et chantent que le jeune David est déjà bien plus que le roi Saül (1 Samuel 18, 6-7) ; bien d'autres exemples seraient encore à citer.

18 Cette ambiance de peur collective est assez remarquable dans nos livres (voir encore l'armée d'Israël devant Goliath : 1 Samuel 17, 11 et 24). Les groupes craignent pour leur survie et cette terreur permanente les empêche de voir d'où vient celui qui peut les sauver.

19 On dit d'emblée en présentant Saül qu'il était beau et d'une taille supérieure à la moyenne (1 Samuel 9, 2 ; 10, 23).

l'importance décisive du regard dans notre texte : le messie est celui qu'on ne voit pas d'emblée, sur lequel on se méprend sans cesse, celui qui ne correspond pas à l'image qu'on s'en fait.

3. 4. *Apparence et apparence*

Jessé fait défiler ses sept fils présents à la maison devant Samuel ; mais aucun d'eux ne convient. Samuel demande au père s'il en reste un et il s'entend répondre : « Il reste encore le petit. Voici qu'il fait paître le troupeau » (1 Samuel 16, 11). Samuel demande qu'on aille le chercher. Il n'y a plus de suspense : Dieu a vu son roi parmi les fils de Jessé, les sept qui ont défilé devant le prophète ne font pas l'affaire, cela ne peut donc être que ce « petit » dont on n'a pas encore donné le nom. Et pourtant, quand ce jeune homme apparaît, Dieu précise à son prophète : « Debout, donne-lui l'onction, car c'est lui » (1 Samuel 16, 12). On ne saurait mieux manifester que le messie n'est jamais le résultat prévisible d'une déduction. Il faut que Dieu le donne explicitement à voir, lui qui est le premier à l'avoir vu.

David survient après avoir été mandé ; le texte nous le présente brièvement : « Il était roux²⁰ avec des beaux yeux et un bon aspect » (1 Samuel 16, 12). Le terme que je traduis par « aspect » (*ro'i*) est formé sur la racine « voir » (*ra'ah*) et il est de la même famille que le mot « apparence » (*mare'eh*), formé aussi sur cette racine, que nous avons rencontré au v. 7 (« Ne considère pas son apparence »). S'il ne faut pas, aux dires de Dieu, s'arrêter à l'apparence, pourquoi décrire l'apparence de David ? C'est qu'il y a apparence et apparence. L'une est pure extériorité : elle est ou bien projection du regardant qui lit le corps qu'il observe selon ce qu'il veut y voir, ou bien sortilège envoyé par le regardé pour insinuer à son entourage ce qu'il faut décrypter de son corps. Mais il y a aussi une apparence qui manifeste quelque chose de l'intériorité d'un être : elle n'est pas miroitement de surface que l'on peut faire percevoir dans un sens ou dans un autre ; elle est expression de la chair profonde, elle relève de l'apparition de l'être. Samuel est d'abord troublé par l'allure d'Éliab ; il croit reconnaître en lui ce qu'il connaît déjà : un nouveau Saül de haute stature. Puis il expérimente en présence de David ce que peut être la révélation d'un corps quand Dieu le donne à voir.

3. 5. *Ceux qui voient sans voir*

Il faut désirer faire cette expérience du voir pour qu'elle ait lieu. Cela suppose alors qu'on accepte d'être démuné en ne comptant pas seulement sur ses « acquis » de regardant chevronné ; on ne voit un être dans sa nouveauté que si l'on renonce peu ou prou aux cadres intangibles dans lesquels la perception s'effectue habituellement. Le messie n'a pas toujours la tête de l'emploi ! Cette désappropriation permet que l'acte de voir ne soit pas seulement une initiative du regardant, mais qu'elle soit une réceptivité à ce que l'on ne connaît pas encore.

Ce que j'explique ici de manière théorique, nos textes le mettent en scène de manière circonstanciée et colorée. Nous avons vu que l'apparition de David nous vaut une brève évocation de sa personne, puis une intervention de Dieu et un geste décisif de la part de Samuel : l'onction messianique. Dans le chapitre suivant, David se présente de la même façon devant Goliath, le champion philistin, afin de l'affronter en combat singulier. Goliath a harangué chaque jour pendant quarante jours les guerriers d'Israël : « Donnez-moi un homme pour que nous nous

20 Je prends l'adjectif *'admoni* dans son sens reçu de roux, même si l'on a émis l'hypothèse que le terme pourrait désigner une roseur particulière de la peau ; voir Caquot, de Robert, 1994, n. 11, p. 189.

battions ensemble » (1 Samuel 17, 10). Or, nombreux sont les hommes dans l'armée de Saül qui n'hésitent pas à l'occasion à faire état de leur force et de leur bonne formation militaire²¹. Pourtant aucun d'eux ne se risque à s'avancer devant Goliath. Seul David qui arrive sur le front de l'armée se confrontera au Philistin. Comme au chapitre 16, la présence de David n'était pas prévue : il arrive, envoyé par son père, pour apporter des victuailles à ses frères soldats et recevoir d'eux leurs gages qu'il remettra leur père. Pour Goliath aussi, David est un adversaire inattendu qui fournit enfin une réponse à sa demande insistante : « Donnez-moi un homme ». On décrit alors David avec les termes qui avaient marqué sa première survenue ; quelle sera la réaction de Goliath ? Intérêt, conscience qu'il se trouve devant un être original ? Lisons le verset : « Le Philistin regarda, vit David et le méprisa, car c'était un garçon, et il était roux avec une belle apparence » (1 Samuel 17, 42). Les mêmes termes évoquent David – c'est bien le même jeune homme arborant la même tournure – mais les conséquences sont bien différentes de celles du chapitre 16. Goliath observe, mais en fait il ne voit rien ; la manifestation de David ne suscite chez lui que du mépris, autrement dit David n'existe pas vraiment. Goliath lui jette d'ailleurs des termes qui l'annihilent d'emblée : « Marche vers moi que je donne ta chair aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs » (1 Samuel 17, 44).

Goliath ne porte pas son regard dans un état de réceptivité ni de sensibilité à ce qui est neuf. David n'est qu'un petit gars qui n'entre en rien dans les catégories du guerrier qui constituent son monde. Dans ce rouquin de belle allure, il n'y a rien à voir sinon un cadavre en puissance au corps bientôt mis en pièces. On sait que Goliath aurait sans doute dû y regarder à deux fois : un caillou bien visé aura raison de lui en un tournemain et sa tête aux yeux si peu avertis lui sera tranchée par David. Les premiers pas du messie David font décidément foisonner les expériences de regard.

4. David et Mikal. Regard méprisant subverti en révélation

Je voudrais clore cet article par l'étude d'un seul verset ; il évoque un regard faux qui est porté sur David, mais dont la fausseté se retourne en révélation. Même la vision dévoyée et méprisante n'échappe pas à la vérité !

Quand David après avoir été poursuivi par Saül pendant des années accède enfin à la royauté, quand il conquiert Jérusalem et s'y installe, il fait venir dans la cité l'arche d'alliance²². Au moment où elle entre dans la ville, il se dépouille de son apparat et, en pagne de lin, se lance devant elle en une danse qu'aucun rituel n'avait prévue. Or, son épouse, Mikal, qui l'observe de sa fenêtre, s'avance bientôt vers lui et le réprimande vertement : « Comme il s'est glorifié aujourd'hui le roi d'Israël, lui qui s'est découvert aujourd'hui aux yeux des servantes de ses serviteurs, comme se

21 Éliab, le frère aîné de David, rabroue durement son jeune frère : David serait venu simplement en spectateur sur le front de l'armée ; le métier de soldat qu'exerce Éliab sort grandi de ses remarques par comparaison avec la tâche de berger qu'exerce David (1 Samuel 17, 28). Plus tard, Saül fait état de la formation militaire nécessaire pour combattre Goliath, une formation que David n'a pas (17, 33).

22 Ce petit coffre dont la première description est donnée en Exode 25, 10-22, contient les tables de la Loi ; elle est recouverte par deux statues de chérubins dont les ailes éployées sont censées fournir un siège au Seigneur invisible. Le « Seigneur Sabaot qui siège sur les chérubins » (1 Samuel 4, 4) pose alors ses pieds sur l'arche et confirme par cette attitude la validité de ce qui est contenu dans l'arche.

découvrirait un rien du tout²³ » (2 Samuel 6, 20). Cette invective méprisante relève, non d'un regard averti sur David et ce qu'il est, mais d'une image toute faite, d'une chimère : un « vrai » roi se devrait d'apparaître revêtu de vêtements pompeux, d'être qualifié seulement par le regard d'une élite, d'être séparé des classes infimes, invisibles, de la société. Le discours de Mikal impose par contraste une effigie royale à laquelle David ne correspond en rien.

Or, l'apostrophe de Mikal peut être reçue, sans qu'un mot doive être modifié, comme une juste vision du messie David. Reprenons la phrase de Mikal concernant son époux : David est bien le roi d'Israël qui est à reconnaître dans « l'homme de rien ». Le mystère du messie réside en ce paradoxe. Et ce sont effectivement les femmes, et les femmes de basse condition (« les servantes des serviteurs »)²⁴, aux yeux desquelles ce mystère est donné à voir. C'est par elle que le roi est en effet glorifié ! Le verbe qui signifie « se découvrir », *galab*, désigne aussi habituellement le fait de « se révéler ». La Septante le traduit par *apokaluptein*. Mikal a beau congédier la réalité qu'elle a sous les yeux au profit de son fantasme monarchique, ce n'est finalement ni elle ni ses propos qui décident de la réalité. Celle-ci s'impose, en la personne du messie, et les mots pour la dire la disent bel et bien : voir le roi, c'est voir l'homme de rien que le regard des humbles du pays valide et glorifie.

Le texte biblique – on en aura eu un petit aperçu – travaille beaucoup la question du voir. Le texte lui-même peut à juste titre être qualifié de visuel : il suscite des images, des scènes, qui ne sont jamais limitées au chapitre où elles sont apparues, mais réapparaissent tôt ou tard. Si l'on reprend l'exemple de Hagar et de l'ange, la scène de leur rencontre est acclimatée à nouveaux frais au début de l'évangile de Luc²⁵. Marie, la vierge, est abordée par un ange qui lui annonce la naissance d'un fils. Un grand nombre de mots et de formules, outre la parenté des scènes, est repris de Genèse 16, manifestant par là une volonté de mettre ces deux scènes en relations. Marie du reste s'intitule elle-même servante (Luc 1, 38 et 48), comme pour parfaire la référence à Hagar. Le vocabulaire du voir est important dans l'évangile : « (le Seigneur) a regardé vers l'humiliation de sa servante », dit Marie, reprenant des expressions de l'histoire d'Hagar²⁶. On savait depuis cette antique histoire que Dieu s'intéressait à la servante et à son fils, au point de se comporter paternellement envers lui (cf. Genèse 21 : Dieu indique le puits d'eau pour que le fils vive). Cette imagerie redevient d'actualité : Dieu s'intéresse à la servante et le fils de celle-ci sera

23 Le *réqîm*, « l'(homme) de rien » est une personne sans aucune consistance sociale. David, au tout début de sa carrière publique, parle de lui-même comme d'« un homme pauvre, qui est peu de chose » (1 Samuel 18, 23).

24 En 1 Samuel 25, 41, la belle Abigaïl déclare aux envoyés de David : « Voici que ta servante est comme une esclave pour laver les pieds des serviteurs de mon seigneur ». Cette servante des serviteurs deviendra aussitôt après l'épouse de David.

25 Luc fait cette reprise de manière ample ; outre Marie qui actualise Hagar, on trouve dans le même chapitre Zacharie et Élisabeth, un vieux couple stérile de sa parenté ; or, ces deux personnages sont décrits avec les formules qui en Genèse servaient à évoquer Abraham et Sara. Comme ces grands ancêtres, Zacharie et sa femme auront un fils dans leur vieillesse : Jean-Baptiste. Voir Lefebvre, 2004b.

26 Le vocabulaire de l'humiliation, en particulier concernant une femme, apparaît en Genèse 16 (v. 6.9.11), en relation avec Hagar. Que le Seigneur regarde sa servante, c'est aussi une expression qu'Hagar avait lancée (Genèse 16, 13).

appelé « fils du Très Haut » (Luc 1, 32). Ce qui a déjà été vu est vu à nouveau, pris au sérieux, accompli.

Bibliographie

ALTER, R., 1996, *Genesis. Translation and Commentary*, New York-London.

ALTER, R., 1999, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York.

CAQUOT, A. et ROBERT (DE), Ph., 1994, *Les Livres de Samuel*, Commentaire de l'Ancien Testament VI, Genève.

DIDI-HUBERMAN, G., 1999, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris.

HARL, M. et alii, 2010, *La Bible d'Alexandrie*, t. 1 : *La Genèse*, Paris (3^e éd.).

LEFEBVRE, Ph., 2004a, *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité "selon les Écritures"*, Paris.

LEFEBVRE, Ph., 2004b, *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, Paris.

PURY (DE), A., 1975, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris.

RAD (VON), G., 1968, *La Genèse*, traduction d'É. de Peyer, Genève (édition originale : *Das erste Buch Mose*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1949).