

# LE DROIT ET LA LOI – UNE DISTINCTION FONDAMENTALE DANS LA BIBLE<sup>1</sup>

## *Justice and law, a fundamental distinction in the Bible*

JEAN-LOUIS SKA S.I.\*.

### **Resumen:**

El autor se ocupa de la diferencia existente entre el derecho y la ley en la Biblia. Parte para ello del análisis de algunas perícopas donde es evidente la superposición de ambos conceptos: Ex 1, 15-22; 2, 1-10; 2Sm 21, 1-14. Esta diferenciación que se establece también en los ámbitos jurídicos contemporáneos pone en evidencia la necesidad de afirmar ciertos derechos que se ubican por encima de la Ley de los Estados. La Biblia que es un corpus creyente, apela a Dios como fundamento suyo, conoce claramente esta distinción y nos ayuda a identificar y denunciar los momentos en que, también hoy, resulta necesario poner por encima el derecho frente a la ley.

Palabras Clave: Biblia - Teología - Ley - Justicia.

<sup>1</sup> El artículo fue presentado en versión italiana, «Il diritto e la legge. Una distinzione fondamentale nella bibbia», en *La Civiltà Cattolica*, año 157, n. 3737 (marzo, 2006) 468-479. Se publica aquí con permiso expreso del autor y del director de la Revista Don GIANPAOLO SALVINI, SJ. A ellos agradecemos esta deferencia con «Cuestiones Teológicas».

\* Jesuita Belga. Doctor en Sagrada Escritura del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Actualmente es docente de Antiguo Testamento en la misma institución y profesor invitado a numerosas universidades del mundo. Ha escrito muchos libros y artículos en revistas especializadas. Entre sus libros se destacan en castellano: *Introducción a la lectura del Pentateuco*; *Cosas nuevas y viejas, El camino y la casa*; *Abraham y sus huéspedes*; *Los enigmas del pasado*. Y en colaboración: *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, Cuaderno Bíblico, 107.

Artículo recibido el día 16 de febrero de 2007 y aprobado por el Consejo Editorial el día 12 de marzo de 2007.

Dirección del autor: pibsegr@pib.urbe.it

## Abstract:

The author deals with the difference between justice and law in the Bible. His starting point are some verses whose analysis show clearly the overlapping of both concepts: Ex 1, 15-22; 2, 1-10; 2 Sam 21, 1-14. This same difference, still in force in our judiciary system today, implies clearly that is necessary to affirm certain rights that are above the Law of the States. The Bible considered the Book of the believers claims God as its own foundation, knows quite well this difference and helps us to identify and denunciate those moments when, even today, it is necessary to put justice above the law.

Key words: Bible – Theology - Law - Justice.

Les lois défendues par Créon, selon G. Zagrebelsky, ont une portée limitée parce qu'elles sont valables uniquement pour une nation ou un groupe déterminé. Si elles sont limitées dans l'espace, elles le sont aussi dans le temps du fait qu'elles entrent en vigueur une fois proclamée et restent en vigueur tant qu'elles ne sont pas modifiées, mises à jour ou abrogées par l'autorité qui les a promulguées. Les lois sont donc loin d'être immuables.

Ce sont les nécessités de l'ordre public qui justifie l'existence des lois. Comme le reconnaît Créon lui-même, il faut obéir aux lois, quelles qu'elles soit, sous peine de retomber dans l'anarchie : «Mais à qui la cité à choisi comme chef il faut obéir jusque dans les plus petites choses, qu'elles soient justes ou non [...]. [En effet], il n'existe pas de plus grand mal que l'anarchie : elle détruit la cité, elle ruine les familles, elle rompt l'ordre et met en fuite l'armée durant la bataille alors que, chez les vainqueurs, c'est la discipline qui sauve la plus grande partie des vies. C'est pourquoi il faut défendre l'ordre et il ne faut absolument pas se laisser vaincre par une femme [...]» (*Antigone*, 666-678). Les lois, enfin, et toujours selon G. Zagrebelsky, sont pour la plupart l'œuvre des hommes et le principe se vérifie surtout dans l'Antiquité puisque le pouvoir y était exercé dans la grande majorité des cas par les hommes.

Le droit, au contraire des lois, ne doit pas être proclamé et il ne dépend en aucune manière d'une autorité humaine. Pour Antigone, le droit fait partie des «lois non écrites et indestructibles des dieux», des lois «qui ne sont ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais qui existent depuis toujours et personne ne sait quand elles sont apparues» (*Antigone*, 454-457). Le droit est universel, et en principe il n'est limité ni dans

l'espace ni dans le temps<sup>2</sup>. Il est également immuable ; il ne peut être modifié, ajusté et encore moins abrogé. Le droit est ancré dans les structures fondamentales de la société, surtout dans la famille, et il est lié aux événements les plus importants de la vie de famille comme la naissance, le mariage et la mort. Le droit est certes supérieur aux lois parce qu'il est plus ancien et plus fondamental. Enfin, ce sont très souvent les femmes qui, dans la société, défendent les droits contre les abus ou les décisions injustes. Elles le paient parfois de leur vie comme c'est le cas d'Antigone.

Il vaudrait sans doute la peine de discuter certains aspects essentiels de cette intéressante théorie. Par exemple, le Socrate du *Criton*, autre écrit célèbre qui nous a été transmis par la littérature grecque, offre une théorie assez différente de la «loi». Socrate ne se rebelle en aucune manière contre la sentence injuste qui le condamne à mort. Il refuse même de s'évader comme le lui propose son ami Criton et cela uniquement pour obéir aux lois d'Athènes auxquelles il doit tout, dit-il. Il refuse donc de désobéir lorsque ces lois lui sont contraires alors qu'il a toujours accepté de bénéficier des avantages qu'elles lui procuraient.

La problématique du *Criton* est sans doute différente de celle d'*Antigone*, mais il n'en reste pas moins vrai que Platon et Sophocle ne réagissent pas de la même manière devant un conflit entre une décision humaine et le sens de la justice. Socrate, certes, est seul en cause et c'est sa propre vie qui est en jeu, tandis qu'Antigone défend le droit d'un frère à la sépulture et elle risque sa vie pour cette cause. Elle est donc plus désintéressée que Socrate et son cas est plus clair. Dans le *Criton* de Platon, il serait au contraire beaucoup plus difficile de montrer que Socrate veut défendre la juste cause d'un innocent et qu'il ne cherche pas avant tout à «sauver sa peau». Mais notre propos n'est pas tant de vouloir dirimer cette question en imaginant un débat entre Sophocle et Platon. Nous voudrions montrer que la Bible, en particulier l'Ancien Testament, peut fournir quelques intéressantes illustrations de l'idée brillamment défendue par G. Zagrebelsky.

---

<sup>2</sup> Il est certes impossible de discuter ici l'existence d'un «droit universel» qu'il faudrait certainement distinguer de ses expressions historiques et culturelles. Le «droit» dont il est question ici est sans doute assez proche du «droit naturel», même si la définition de ce «droit naturel» est aujourd'hui assez problématique. Il faut aussi le distinguer du «droit constitutionnel» proclamé par de nombreuses démocraties parce que ce «droit constitutionnel», bien qu'il cherche avant tout à exprimer les fondements du droit, n'en reste pas moins marqué par la culture et l'histoire du peuple qui le proclame. Aucun droit constitutionnel ne prétend être valable pour tous les peuples et pour tous les temps. Par contre, la «déclaration universelle des droits de la personne» est certainement une tentative de définir ces «droits fondamentaux» qui ont une valeur universelle qui n'ont nul besoin d'être promulgués pour être respectés et que nul gouvernement ne peut modifier sans porter atteinte à la dignité humaine comme telle. Le «droit» dont il est question ici est antérieur à toute codification et toute expression orale ou écrite.

## I. LES SAGES-FEMMES D'EX 1,15-22<sup>3</sup>

Le premier exemple que je voudrais citer fait partie des quelques récits bien connus qui décrivent, au début du livre de l'Exode, l'oppression des Hébreux en Égypte. Après avoir vainement tenté de limiter la croissance du peuple en lui imposant de construire des cités entrepôts (Ex 1,8-12 ; cf. 1,13-14), Pharaon, toujours aussi inquiet pour la «sécurité» de son pays, convoque les sages-femmes des Hébreux et leur demande de supprimer à la naissance tous les enfants mâles<sup>4</sup>. Comment réagissent les accoucheuses ? Le récit biblique, avec la sobriété qui le caractérise, dit simplement ceci : «les sages-femmes craignirent Dieu, elles n'agirent pas comme le leur avait ordonné Pharaon et elles laissèrent vivre les garçons» (Ex 1,17). La langue hébraïque aime beaucoup jouer sur les mots et dans le cas précis qui nous occupe, le récit joue sur une assonance entre deux verbes, «regarder», «voir» d'une part et «craindre» de l'autre qui, en hébreu, sont très semblables<sup>5</sup>. Pharaon avait demandé aux sages-femmes de bien «regarder» l'enfant au moment de la naissance pour éliminer les indésirables, mais celles-ci «craignent» Dieu et désobéissent. Si les deux formes verbales sont presque identiques et faciles à confondre, les deux attitudes sont aux antipodes l'une de l'autre. Nous assistons en effet à un exemple typique de «désobéissance civique». Selon la mentalité de l'époque il était pourtant à peu près impensable qu'une personne puisse ne pas obtempérer à un ordre de Pharaon. Or, contre toute attente, c'est bien ce qui se passe.

<sup>3</sup> Les exégètes discutent depuis longtemps sur la nationalité des sages-femmes. Pour les uns, elles sont égyptiennes, pour les autres elles sont hébraïques. Pour un résumé sur la question voir entre autres HOUTMAN, C. *Exodus*. Vol. 1 (HCOT) Kok Pharos, Kampen 1993, 251-252; W.H.C. PROPP. *Exodus. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A) Doubleday, New York 1998, 137; J.Ch. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 373, n. 103; NEPI, A. *Esodo (Capitoli 1-15). Introduzione e commento* (Dabar – Logos – Parola), Il Messaggero, Padova 2002, 49. Le texte hébreu reste ambigu, même si la traduction la plus naturelle est: «les sages-femmes hébraïques». À mon avis, il est aussi plus raisonnable de penser qu'elles sont hébraïques, comme le suggère le texte. Qu'un tyran demande à des accoucheuses de massacrer des enfants de leur propre peuple n'a rien d'étonnant. De toute manière, la description du pharaon est caricaturale. La réponse du v. 19 est ironique et ne permet donc pas de dire que cette réflexion ne peut être faite que par des sages-femmes égyptiennes. L'ordre du pharaon au v. 23 qui ordonne à tout son peuple de jeter dans le Nil les enfants mâles des Hébreux ne permet pas de dire qu'il a précédemment donné un ordre semblable uniquement à ces femmes de son peuple. Enfin, il est difficile de dire que les Hébreux n'avaient pas de sages-femmes, mais devaient recourir aux Égyptiens. Le métier de sage-femme est un des plus anciens métiers au monde et on recourrait en général à des membres expérimentés de la même famille ou du même clan.

<sup>4</sup> Un second problème concerne la traduction d'un mot hébreu qui signifie, littéralement, «les deux pierres» (1,16). Diverses interprétations ont été proposées : le sexe de l'enfant, ou bien le siège utilisé pour l'accouchement et qui était constitué de deux pierres. Ces problèmes n'affectent cependant pas le sens général du texte puisqu'il est clair que Pharaon veut supprimer les enfants mâles d'Israël. Pour la discussion, voir Propp, *Exodus*, 139.

<sup>5</sup> En hébreu, les deux racines sont *yr'* et *r'h*. Certaines formes de ces deux verbes sont presque identiques et c'est le cas de notre texte où la différence est minime. La chose a été notée par les commentateurs depuis l'époque des rabbins. Voir Propp, *Exodus*, 140.

Quel motif a pu pousser les sages-femmes à désobéir? Selon Ex 1,18, c'est la «crainte de Dieu». Le texte suggère que les sages-femmes reconnaissent un principe supérieur à l'autorité de Pharaon. Concrètement, elles affirment par leur comportement que Pharaon n'a pas autorité sur la vie et la mort des nouveaux-nés. Il y a donc des domaines qui échappent à son autorité bien qu'il soit dans la Bible la personnification du pouvoir absolu. Il est en effet difficile d'imaginer dans la Bible un homme plus puissant que Pharaon. Contester Pharaon sur ce point signifie donc contester tout pouvoir politique dans le même domaine.

La preuve en est donnée dans les versets suivants. Pharaon convoque en effet les sages-femmes et leur demande compte de leurs agissements. Celles-ci répliquent qu'elles n'ont pu agir parce que les femmes hébraïques sont plus vigoureuses que les Égyptiennes et qu'elles, les sages-femmes, arrivent toujours trop tard. Il leur est donc impossible de mettre les ordres du souverain à exécution. Il est inutile de se demander si les sages-femmes disent la vérité ou bien si elles se moquent de Pharaon<sup>6</sup>. La réponse est certainement ironique et on peut même y déceler une pointe de chauvinisme dans cette réflexion sur la supériorité des femmes hébraïques sur leurs compagnes égyptiennes qui étaient certainement d'une culture beaucoup plus raffinée. Par ailleurs, et c'est sans doute plus important, il faut remarquer que Pharaon reste muet après la réponse des sages-femmes. Il n'a rien à répliquer. Pourquoi? Une réponse très simple à cette question nous est fournie par les coutumes de l'époque. En effet, aucun homme n'assistait jamais à un accouchement dans le monde antique. Pharaon est donc dans l'impossibilité de vérifier les dires des sages-femmes, ce qui est une autre manière de lui faire comprendre que son pouvoir est limité.

Le récit d'Ex 1,15-22 met bien en relief le contraste entre «droit» et «loi» dont parle G. Zagrebelsky. Les sages-femmes remettent en question une décision de Pharaon qui représente le pouvoir légitime et incontesté au nom d'un principe supérieur, la «crainte de Dieu». Ce principe biblique correspond à ce que Antigone appelle la «loi non écrite» de sa conscience ou les lois non écrites et infaillibles des dieux. Dans le cas particulier d'Ex 1, il s'agit du droit à la vie des nouveaux-nés.

La «crainte de Dieu» est une expression biblique qui revêt certainement plus d'une signification<sup>7</sup>. Mais dans un autre récit au moins il y a équivalence entre l'idée de «crainte de Dieu» et celle du respect des droits fondamentaux de la personne et de

---

<sup>6</sup> Voir CHILDS, B.S. *Exodus. A Commentary* (OTL) SCM, London 1974, 16; WEEMS, J.B. «The Hebrew Women are not like the Egyptian Women: The Ideology of Race, Gender and Sexual Reproduction in Exodus 1», *Ideological Criticism of Biblical Texts. Semeia* 59 (1992) 25-34.

<sup>7</sup> Voir sur ce sujet, COSTACURTA, B. *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (AnBib 119) Pontifical Biblical Institute Press, Roma 1988, <sup>2</sup>1997. Sur le thème de la crainte de Dieu comme sentiment universel équivalent au respect des normes fondamentales de l'éthique, voir BECKER, J. *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25) Pontificio Istituto Biblico, Roma 1965, 194-196.

la famille. Il s'agit de Gn 20,1-18, une des trois versions de l'épisode où un patriarche fait passer son épouse pour sa sœur parce qu'il craint pour sa propre vie<sup>8</sup>. Abraham, dans le récit de Gn 20 cherche à justifier sa conduite en affirmant ceci: «Je me suis dit: 'Il n'y a certainement aucune crainte de Dieu en cet endroit et on va me tuer à cause de ma femme'» (20,11). «Crainte de Dieu» est synonyme de respect de la vie des personnes et des liens du mariage. Il s'agit bien de droits fondamentaux non écrits car Abraham ne fait appel à aucun décret et aucun code de lois. Il existe donc bien, pour ces récits, une sorte de «code moral» international et universel, au moins en principe. Le récit confirme d'ailleurs qu'Abimélek, contrairement à ce que pense Abraham, respecte ce code et surtout que Dieu fait en sorte qu'il soit respecté où que soient le patriarche et sa famille<sup>9</sup>.

## 2. LA NAISSANCE DE MOÏSE (EX 2,1-10)<sup>10</sup>

Le récit de la naissance de Moïse offre un autre bel exemple de «respect du droit» contre la volonté d'un monarque qui émet un décret injuste. La scène est bien connue et il n'est pas nécessaire de la résumer. Il est un point cependant qui mérite d'être souligné. Le récit met en scène la fille de Pharaon. Il s'agit là d'une stratégie narrative très intéressante de notre point de vue puisque, parmi tous les personnages du royaume d'Égypte, la fille de Pharaon devait, la première entre toutes, appliquer le décret promulgué par son père. Va-t-elle obéir à la loi ou respecter le droit? Est-ce la voix de sa conscience qui va parler ou celle de son devoir? Le récit montre que devant le nouveau-né qui pleure dans sa corbeille de

<sup>8</sup> Voir Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11. Dans les deux premiers cas, les acteurs sont Abraham et Sara, dans le troisième Isaac et Rébecca. Dans le premier cas, la scène se déroule en Égypte, et Pharaon prend Sara dans son harem; dans les deux autres nous sommes à Gêrar, au pays des Philistins et c'est Abimélek, roi de Gêrar qui joue le rôle du «rival» potentiel.

<sup>9</sup> Voir aussi Gn 42,18; Ex 18,21; Dt 25,18; Ps 55,19. Le principe de la «crainte de Dieu» est également invoqué dans certaines lois de comportement social, en particulier dans la «loi de sainteté» (Lv 17-26). Voir par exemple la loi qui demande de respecter les sourds et les aveugles (Lv 19,14); celle qui demande de respecter les vieillards (19,32) ou encore de ne pas exploiter ses frères, de ne pas leur prêter à intérêt ou de ne pas les traiter avec brutalité (25,17.36.43) (voir BECKER, *Gottesfurcht*, 205-206). La «crainte de Dieu» est également mentionnée parmi les principes fondamentaux d'un bon exercice du pouvoir (2 Sam 23,3; 2 Ch 26,5; Ne 5,15). Ne 5,9 invoque la «crainte de Dieu» pour demander aux Israélites de ne pas vendre comme esclaves des débiteurs insolvables. Dans chacun de ces cas, l'expression «crainte de Dieu» correspond assez bien à ce que nous entendons aujourd'hui par «droits fondamentaux de la personne».

<sup>10</sup> Le motif de l'enfant destiné à un futur glorieux et menacé de mort dès sa naissance est connu dans le folklore universel. Il suffit de penser à l'histoire de Rea Silvia et des ses jumeaux, Romulus et Remus. Il est se retrouvera, par exemple, dans l'évangile de Matthieu, dans le récit du massacre des innocents qui s'inspire du début de l'exode (Mt 2,1-19). Pour les parallèles antiques (une trentaine), voir entre autres REDFORD, D.B. «The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex ii 1-10)», *Numen* 14 (1967) 209-228; COHEN, J. *The Origins and Evolution of the Moses Narrative Story* (Studies in the History of Religion 58) Brill, Leiden 1993.

joncs, la voix profonde de la nature humaine parle plus fort que celle du devoir et la fille de Pharaon sauve l'enfant : «[La fille de Pharaon] ouvrit [la corbeille] et vit l'enfant: c'était un garçon qui pleurait. Elle fut touchée de compassion et dit : 'C'est un des petits Hébreux'» (Ex 2,6).

En réalité, la fille de Pharaon réagit exactement comme la mère de l'enfant avait réagi au début du récit : elle aussi avait aussitôt cherché à le sauver. Elle l'avait caché pour le soustraire aux sbires du Pharaon qui pouvaient surgir à tout moment pour le supprimer (Ex 2,1). Puis, lorsqu'il est devenu impossible de la cacher, elle invente le stratagème pour tenter de le sauver par d'autres moyens. Lorsque la fille de Pharaon découvre l'enfant, elle se comporte exactement de la même manière et elle prend immédiatement l'enfant sous sa protection. C'est sa nature la plus profonde qui lui dicte sa conduite et la pousse à enfreindre l'ordre de son père. Le récit montre à suffisance que cet ordre du Pharaon est *contra naturam* puisque même sa fille lui désobéit.

Il était difficile de trouver un exemple plus parlant : même la fille de Pharaon obéit à une loi supérieure, celle qui est inscrite dans sa conscience, et pour sauver la vie d'un enfant menacé de mort. Le récit illustre de manière frappante la supériorité du «droit» sur la «loi», en particulier sur les lois injustes. Et comme dans le récit précédent, ce n'est certes pas par hasard que le protagoniste du récit est une femme<sup>11</sup>.

### 3. RIÇPA, EPOUSE DE SAÛL (2 SAM 21,1-14)<sup>12</sup>

Il existe dans la Bible un épisode assez semblable à celui qui fournit à Sophocle la trame de la tragédie *Antigone*<sup>13</sup>. L'épisode est peu connu et il fait d'ailleurs partie de ces récits qui heurte la sensibilité moderne. Le point de départ de cet étrange récit est une famine qui eut lieu au temps du roi David. Selon la mentalité de l'époque, il n'y a pas de calamité sans cause. Le roi David fait donc une enquête et Dieu lui répond que le motif de cette famine est un crime commis par le roi Saül

<sup>11</sup> S'il est vrai que la Bible dans son ensemble reflète très souvent la mentalité d'une société patriarcale, il existe un certain nombre de récits qui accorde les premiers rôles aux femmes. Celui-ci en est un et ceci nous obligerait certes à nuancer le jugement global sur la place des femmes dans les Écritures.

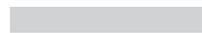
<sup>12</sup> Pour plus de détails sur ce chapitre difficile, voir entre autres STOEBE, H.J., *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII, 1-2) G. Mohn, Gütersloh 1994, 452-461, en particulier, sur le rôle de Riçpa, 460-461.

<sup>13</sup> ALTER, R. *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, Norton, New York – London, 1999, 332, appelle Riçpa «the Hebrew Antigone».

contre les Gabaonites<sup>14</sup>. Le premier roi d'Israël avait cherché à exterminer cette population non israélite alors qu'Israël, au temps de Josué, lui avait promis la vie sauve (Jos 9,3-27). Il ne reste aucune trace de ce crime de Saül dans la Bible. Le récit de 2 Sam 21 ne dit pas non plus comment David obtient une réponse divine.

Toujours est-il que le roi David convoque ensuite les Gabaonites et leur demande ce qu'il doit faire pour éliminer le mal et mettre fin à la famine qui afflige Israël. La réponse des Gabaonites est claire : ils veulent que sept membres de la famille de Saül soient suppliciés<sup>15</sup> devant le Seigneur à Gibeon de Saül<sup>16</sup>. Dans ce récit transparaît une conception assez primitive et «matérielle», pourrait-on dire, de la justice. Pour rétablir l'équilibre qui a été rompu lorsque Saül a massacré une partie des Gabaonites, il faut que des membres de la famille de Saül versent leur sang en compensation. Leurs vies «paieront» pour la vie des Gabaonites massacrés. Le récit suppose aussi une idée de responsabilité plus collective qu'individuelle. Saül est mort et il ne peut donc plus être inculpé et encore moins puni pour son crime. Ce sont des membres de sa famille qui paieront pour lui.

David livre alors aux Gabaonites sept descendants de Saül, deux fils de sa concubine Riçpa et cinq fils de sa fille Mikal<sup>17</sup>. Les sept descendants de Saül sont écartelés «sur la montagne, devant le Seigneur» comme dit le texte de 1 Sam 21,9, au début de la moisson de l'orge, ce qui veut dire plus ou moins au début d'avril<sup>18</sup>. C'est à ce moment que se situe l'épisode qui nous intéresse de plus près. Le texte nous informe de la présence d'une des deux épouses de Saül, Riçpa, la moins connue, alors que Mikal, protagoniste de divers épisodes, n'apparaît pas dans le récit<sup>19</sup>. Riçpa



<sup>14</sup> Sur les Gabaonites, voir BLENKINSOPP, J. *Gibeon and Israel. The role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel* (SOTSMS 2) Cambridge University Press, Cambridge, 1972. Sur 2 Sam 21,1-14, voir 89-94.

<sup>15</sup> Il est difficile de dire de quel genre de supplice il s'agit. Les commentateurs hésitent entre la pendaison, l'empalement, le démembrement, l'écartèlement et la crucifixion. Une chose est claire: les corps doivent restés exposés. Sur cette question, voir entre autres McCarter, P.K. *II Samuel. A New Translation with Notes and Commentary* (AB 9) Doubleday, Garden City, NY, 1984, 442.

<sup>16</sup> Il s'agit bien, d'après le texte hébreu, de la ville de Saül. Voir 1 Sam 11,4; 13,2; 14,2.16; 15,34; 22,6; 23,19; 26,1; Is 10,29.

<sup>17</sup> Riçpa est mentionnée une seule fois auparavant (2 Sam 3,7). Il s'agit d'une «concubine» de Saül que le général Abner avait pris pour lui après la mort de son souverain pour manifester ses prétentions à la succession au trône. Mikal est la fille que Saül avait donnée comme épouse à David (1 Sam 18,27), mais qui n'avait pas eu d'enfants selon 2 Sam 6,23. 2 Sam 21 appartient sans doute d'une autre tradition. Toujours est-il que les versions parlent de Mérab plutôt que de Mikal en 2 Sam 21,8. Mérab était la fille aînée de Saül que celui-ci avait en un premier temps destiné à David (1 Sam 18,19), mais qui fut donnée en fait à un certain Adriel de Méhola (1 Sam 18,19) qui devient le mari de Mikal selon 2 Sam 21,8. Les récits doivent combiner plusieurs traditions différentes ou bien il y a confusion entre les noms des deux filles de Saül.

<sup>18</sup> La fête de la Pâque coïncide en fait avec le début de la moisson des orges.

<sup>19</sup> Pour d'autres épisodes sur Mikal, voir 1 Sam 14,49; 18,20-28; 19,11-17; 25,44; 2 Sam 3,12-16; 6,16-23.

accomplit un geste qui rappelle celui d'Antigone, bien que les circonstances soient différentes. Elle reste près des dépouilles de ses deux enfants, elle se couvre d'un sac en signe de deuil et «empêche que les oiseaux du ciel s'abattent sur eux durant le jour et que les bêtes des champs [ne les dévorent] durant la nuit» (21,10). Elle reste fidèle à son poste, nous dit le narrateur, depuis le début de la moisson des orges jusqu'au retour de la saison des pluies, en automne. Elle est donc restée plus de six mois au même endroit pour protéger les corps de ses enfants. Le retour de la saison des pluies signifie que Dieu se montre à nouveau propice, que la terre produira une nouvelle récolte et que la famine touche donc à sa fin. L'écartèlement des sept descendants de Saül peut d'ailleurs appartenir à un rite archaïque qui cherchait à apitoyer la divinité ou à attirer son attention durant un temps de sécheresse<sup>20</sup>.

Lorsque David est informé de la chose (21,11), il réagit d'une manière assez surprenante à première vue du moins. Il ne cherche en aucune manière à consoler Riçpa et ne lui prête aucune attention. Mais il fait le nécessaire pour retrouver les dépouilles de Saül, son vieux rival, de Jonathan, son fils qui fut aussi son ami<sup>21</sup>, dépouilles qui avaient été emportées par les Philistins après la bataille de Gelboé (1 Sam 31 ; cf. 2 Sam 21,12), il les réunit aux ossements des suppliciés et les fait ensevelir dans la tombe de famille de Qish, père de Saül (2 Sam 21,12-14). David accomplit un geste que Créon avait interdit dans *Antigone* et il donne une sépulture décente aux membres de la famille de Saül morts de manière violente.

Pour notre propos, il vaut la peine de s'arrêter une fois de plus sur le comportement d'une femme, Riçpa, une inconnue, qui défend envers et contre tout le droit à la sépulture de ses enfants. Le récit reste elliptique à propos des motifs qui ont poussé David à recueillir tous les ossements des membres de la famille de Saül. Mais il est assez clair que le narrateur de ce récit établit un lien de cause à effet entre le geste de Riçpa et la réaction de David qui suit immédiatement le v. 11 où il est dit que le roi a été informé de ce qu'avait fait la «concubine de Saül». Par ailleurs, la conclusion du récit nous apprend que «Dieu eut pitié du pays» après que David eut procédé à l'inhumation des dépouilles. Le narrateur fait donc comprendre que David a agi correctement et que Dieu lui en a su gré. Dans le contexte, il s'agit moins du supplice des descendants de Saül que de la sépulture que David procure à Saül

---

<sup>20</sup> Sur ce point, voir l'article de KAPELRUD, A.S. «King and Fertility. A Discussion of II Samuel 21: 1-14», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 56 (1955) 113-122.

<sup>21</sup> Voir 1 Sam 18,1-4; 19,1-7; 20,1-42.

lui-même, à son fils Jonathan et aux sept autres membres de sa famille qui furent suppliciés<sup>22</sup>. Riçpa obtient que les dépouilles de membres de la famille de Saül soient inhumées dans la terre d'Israël, dans la tombe de famille, et c'est un grand mérite à mettre à son actif<sup>23</sup>.

Le récit se contente d'un compte rendu d'allure froide et objective et il s'abstient de porter un jugement sur les événements rapportés, si ce n'est dans la mention de la mansuétude de Dieu après la décision de David (21,14b). Ce récit utilise cependant une technique narrative très efficace qui consiste à juxtaposer deux attitudes opposées : celle de David d'une part et celle de Riçpa de l'autre. Et ceci nous ramène à notre thème, celui de la distinction entre «droit» et «loi». David, dans ce bref épisode, incarne la «raison d'état» tandis que Riçpa personnifie les droits les plus fondamentaux et les plus imprescriptibles d'une mère. David est dans l'obligation d'agir pour faire face à la crise provoquée par la famine. Il le fait en respectant le droit et les coutumes de l'époque. La décision prise est particulièrement cruelle, comme nous l'avons vu, mais elle n'est pas en contradiction avec les idées de justice et de responsabilité communes à cette époque. La mention de Dieu, consulté au début du texte (21,1) est là pour confirmer la «rectitude» de la décision de David. Le supplice a lieu «devant le Seigneur» (21,6.9), ce qui rend évidemment la scène encore plus insupportable, mais qui prouve aussi que la décision est conforme aux règles de comportement acceptées à cette époque. Enfin, il est inutile de répéter que la conclusion – «après cela, Dieu se montra propice au pays» (21,14b) – indique que ce qui a été fait se justifie dans le cadre du système de valeurs partagé par le narrateurs et les premiers destinataires de ce récit. David, en un mot, représente la «loi» et sa décision est «légitime».

Il faut toutefois ajouter que David trouve certainement son avantage dans le supplice de deux fils et cinq petits-fils de Saül. Il parvenait de la sorte à éliminer des membres d'une famille rivale qui pouvait prétendre au trône. Les motivations politiques de sa décision n'enlèvent sans doute rien à sa «légitimité», mais elles jettent une ombre sur son comportement. David, nous dit le texte, a épargné Meribbaal, fils de Jonathan, en vertu du serment qui le liait au fils de Saül, son allié et son ami (21,7). Mais sa noblesse d'âme s'arrête là, il semble satisfait de la proposition des Gabaonites, il ne cherche pas d'autres solutions et il ne sort pas grandi de cet épisode, surtout en raison de la présence de Riçpa qui est d'une tout autre trempe<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Les ossements des suppliciés ne sont pas mentionnés au v. 14, du moins dans le texte hébreu. La version grecque des Septante, au contraire, les mentionne explicitement. Le texte hébreu est elliptique puisqu'il ne parle que de Saül et de Jonathan, les deux personnages les plus importants. Mais il n'est pas dit qu'il exclue de la sépulture les sept suppliciés anonymes dont il vient de parler au v. 13. Il aurait été inutile de réunir tous les ossements si ce n'était pas pour les inhumer ensemble.

<sup>23</sup> Chacun en Israël, comme dans le monde antique, voulait être enseveli dans sa terre et dans la tombe de ses ancêtres. Voir, par exemple, Gn 47,30; 50,25; 2 Sam 19,38.

<sup>24</sup> À ce propos, voir CAZELLES, H. «David's Monarchy and the Gibeonite Claim», *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1955) 165-175 et les commentaires.

Riçpa, en effet, personnifie dans ce récit la victime de décisions sans doute légitimes, peut-être même nécessaires, mais qui vont à l'encontre du «droit» inscrit dans son être de mère. Elle ne proteste pas, il est vrai, elle ne se rebelle pas et elle ne peut en aucune manière s'opposer à l'arrêt du roi. Elle ne peut empêcher la mort affreuse de ses enfants et ne peut même pas leur procurer une sépulture décente. Les corps doivent rester exposés jusqu'à ce que la pluie revienne, c'est-à-dire jusqu'à ce que la famine cesse, puisque c'est pour cette raison que le supplice a lieu. Mais Riçpa trouve quelque chose à faire dans son impuissance et nul lecteur, à aucune époque, ne peut rester indifférent devant la noblesse d'âme d'une mère qui doit vivre l'épreuve la plus cruelle qui puisse lui être infligée. Riçpa veut empêcher que les corps de ses enfants subissent une ultime ignominie et qu'ils soient dévorés par les oiseaux du ciel et les bêtes des champs<sup>25</sup>. À la raison d'état et à la «loi» s'oppose le droit d'une mère d'assurer à ses enfants un minimum de respect et de dignité dans la mort. Et, comme tous les lecteurs de ce récit, David lui non plus ne peut rester indifférent devant la ténacité de Riçpa qui veille pendant des mois sur les corps de ses enfants, même si le roi attend le retour de la pluie pour agir, c'est-à-dire le moment où sa décision porte ses effets (2 I, 11-12). Une fois encore le calcul politique fait partie des décisions du roi.

Il est certain que le récit exalte à sa manière, dans un style sobre et concis à l'extrême, le «droit» d'une mère victime innocente des décisions royales. Il est vrai, comme nous l'avons vu, que la décision du roi peut se justifier. Mais il faut aussi remarquer que, loin de vouloir légitimer à tout prix cette mesure et de glorifier une politique efficace, le récit biblique ne reste pas insensible à l'aspect humain de l'épisode et qu'il trouve au contraire indispensable de décrire en détail la réaction de la mère, personnage qui peut par ailleurs paraître insignifiant aux yeux d'une mentalité purement pragmatique.

Ce bref récit devrait montrer à suffisance que la Bible est un livre aux nombreuses dimensions et qu'il est toujours dangereux de vouloir en faire un écrit unilatéralement au service d'une idéologie nationaliste ou autre. De brèves notations, comme celle de la présence de Riçpa dans notre récit, sont d'efficaces antidotes à une exaltation simpliste du pouvoir.

## CONCLUSION

Les trois exemples choisis illustrent de manière indiscutable que la Bible connaît la distinction entre «loi» et «droit» et qu'elle sait pertinemment bien faire la différence entre les deux. Nous avons aussi choisi à dessein trois récits où le «droit» est défendu

---

<sup>25</sup> C'était par exemple le sort que Goliath voulait infliger à David: «Viens ici, que je donne ta chair aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs» (I Sam 17,44).

par des femmes face à un pouvoir représenté par des hommes, Pharaon ou David selon le cas. Mais il existe d'autres exemples où ce sont les prophètes qui prennent la défense du droit face à la «loi» édictée par le pouvoir légitime. On pensera par exemple à Nathan qui fait comprendre à David qu'il a outrepassé ses droits en faisant éliminer Urie (2 Sam 12)<sup>26</sup>, à Élie qui reproche à Achab le meurtre de Naboth (1 Rois 21), à Isaïe ou Amos qui défendent le droit des pauvres contre la loi des grands propriétaires. Plus loin encore, et après la période du prophétisme, un Néhémie se fait le héraut du droit en prenant le parti des débiteurs insolubles qui doivent vendre leurs enfants pour payer leurs dettes (Ne 5,1-13). La liberté en Israël est un droit sacré qui pose une limite à la «loi» des créditeurs.

Il valait la peine, pensons-nous, d'interroger la Bible sur un thème actuel puisqu'il existe encore aujourd'hui, malheureusement, des Créon, des pharaons ou des David qui, pour le bien de leur pays et l'honneur de leurs nations, décident de passer outre les droits les plus fondamentaux des personnes et des sociétés. Mais ces récits bibliques nous enseignent aussi qu'Antigone n'est pas seule et qu'il y aura à côté d'elle des sages-femmes qui «craignent Dieu» plus que le pouvoir en place, des filles de Pharaon qui désobéissent à leurs pères pour sauver la vie des nouveaux-nés et des prophètes qui défendent «les pauvres vendus pour une paire de sandales<sup>27</sup>». Enfin, il y aura toujours quelques narrateurs pour recueillir dans une outre<sup>28</sup> les larmes silencieuses de Rigpa qui pleure ses enfants et empêche que leurs corps soient dévorés par l'oubli.

<sup>26</sup> La parabole du riche et du pauvre racontée par Nathan à David et qui se termine par les mots célèbres : «Cet homme, c'est toi» a pour but de montrer que le roi David est lui-même soumis aux règles qu'il entend faire respecter dans son royaume. La chose n'allait certainement pas de soi à cette époque où les monarques pensaient et affirmaient plutôt qu'ils étaient différents du commun des mortels. On connaît bien les théories antiques sur l'origine divine des rois.

<sup>27</sup> Voir Amos 2,6.

<sup>28</sup> Voir Ps 56,9.