

## LA SENTENCE DE GÉDÉON

À Gédéon-Yerubbaal, leur chef rentrant vainqueur de la guerre de libération contre Midian, les « gens d'Israël » proposent le pouvoir (Jg 8:22), à lui et à ses descendants. L'insolite de sa réponse ne tient pas à son refus. Pour les chroniques des peuples, et pas seulement celles légendaires, le thème du pouvoir offert et décliné est un sujet familier; parfois, et de la façon la plus claire dans la tradition chinoise<sup>1</sup>, on apprend comment un mystérieux renoncement initial prend la forme rituelle d'une apparence de refus, préalable d'une acceptation, et ce uniquement pour amadouer des dieux par essence irascibles. Le refus de Gédéon a ceci de remarquable qu'il n'est pas prononcé simplement pour lui-même et sa postérité, mais fait fi de toute question de personne: la domination sur ce peuple dont les mandataires viennent de l'interpeller, il n'entend pas seulement la tenir éloignée de sa maison, mais encore de tous humains. Fruit des circonstances, son Non doit valoir dans l'absolu, pour tous les temps et toutes les constellations historiques. C'est qu'il introduit à un Oui absolu, celui qui proclame une monarchie *in aeternum*. Moi, Gédéon, je ne régnerai pas sur vous, mon fils ne régnera pas sur vous – par là est arrêté: jamais homme ne régnera sur vous; la suite du texte disant: c'est YHVH, c'est Dieu lui-même et lui seul qui régnera sur vous. La sentence ne craint pas de prendre à la lettre l'idée d'une souveraineté de Dieu.

1. Cf. M. Granet I, p. 268 *sq.*; *id.* 2, p. 87 *sq.*, 293, 3121, 426 *sq.*, 614. Sur le fait même, cf. Wensinck, « The Refused Dignity », in *A Volume of Oriental Studies*, offert à E. G. Browne, Cambridge, the University Press, 1922, p. 491 *sq.*; van Gennepe, « Le rite du refus », AR XI (1908), p. 1 *sq.*

Sur le plan non pas eschatologique mais historique où se place ce qui est non pas prédiction mais message politique, c'est là une audace qui paraît tout simplement contrevenir à l'histoire. Car ce que les historiens connaissent sous le nom de « théocraties » est – par nature<sup>1</sup>, seront-ils tentés d'ajouter – figure d'une forme de domination où le pouvoir d'un homme sur d'autres connaît, de par sa constitution même, le moins de bornes, parce qu'on le dérive des pleins pouvoirs de Dieu ou qu'on le répute lui-même divin<sup>2</sup>. Pour les historiens, « théocratie » semble devoir équivaloir à « hiérocraie », à « domination des Initiés [*Geheiligten*] », que celle-ci prenne la forme du gouvernement direct d'une caste de prêtres, ou<sup>3</sup> celle d'une monarchie légitimée par l'office d'un oracle sacerdotal et dépendant partiellement de lui, ou encore par divinisation du souverain. Il vaut la peine de le noter : la conception dynastique, celle à laquelle s'oppose Gédéon, trouve justement sa garantie pleine et entière dans cette dernière option, en parfaite opposition à l'idée biblique donc<sup>4</sup>. Un exemple caractéristique, en islam, c'est l'option de la *schia* qui, plaidant d'une part pour la légitimité des Alides face au régime héréditaire instauré par les Omeyyades, d'autre part pour l'intégrité du principe théocratique, aboutit à une divinisation d'Ali et de ses successeurs. « Le problème était le suivant : comment rendre concevable que les attributs d'un prophète tel qu'il faut l'imaginer à la tête d'une politique divine, appartiennent en propre à telle famille en particulier ? Eh bien, pour l'expliquer, on dira que cette famille elle-même est de nature divine<sup>5</sup>. »

La sentence de Gédéon est si ostensiblement paradoxale que certains chercheurs<sup>6</sup> ont essayé de l'amputer de sa

dimension religieuse et à y voir le geste de qui en prendrait à son aise avec le fardeau de la dignité royale – comme si cela pouvait expliquer l'antithèse en jeu ! –, d'autres<sup>1</sup> tentant de l'interpréter dans le sens de la notion courante de théocratie ; la sentence serait tout simplement la réponse d'un homme qui ne s'empare du pouvoir qu'en évitant le titre qui lui correspond, à la manière augustéenne : « Soit ; mais ce n'est pas moi qui serai votre maître à tous, c'est YHVH. » Cette interprétation, toutefois, méconnaît l'emphase du phrasé ; il n'y a nulle part dans l'Écriture de contention aussi nette et vigoureuse et qui fasse place à un tel « Qu'il en soit ainsi<sup>2</sup>... »

Devant la bizarrerie de la sentence, la science contemporaine a donc frayé une autre piste : elle a envisagé une autre datation, imaginant désormais un chroniqueur plus éloigné de l'événement qu'il relate et réélabore ; elle y voit en quelque manière une interpolation<sup>3</sup>, ou encore la « modification partielle d'un énoncé dont on ne peut plus reconstituer la lettre<sup>4</sup> » et qui, en tout cas, relatait comment l'offre de la couronne avait été acceptée.

Outre la question d'histoire religieuse et de phase dans l'évolution, phase à laquelle remonte peut-être le passage sous la forme que nous lui connaissons, outre cette question tout à fait essentielle dans les pages du présent essai, c'est aussi la considération de la lettre du contexte qui a fait pencher en faveur d'une rédaction tardive : l'apparente contradiction avec Jg 9:2<sup>5</sup>.

1. Meyer 1 (IX « De la hiérocraie thébaine ») : « En réalité, c'était bien sûr la caste sacerdotale qui exerçait le pouvoir. »  
 2. J. Burckhardt, p. 106 sq. (trad. fr., p. 80 sq.).  
 3. Cf. Max Weber 2, p. 451.  
 4. *Id.*, *ibid.*, p. 446.  
 5. Adalbert Merx, p. 9.  
 6. Reuss et Nowack.

1. Marie-Joseph Lagrange (O. P.) 2, p. 149, note 23.  
 2. Phrase dont la postulation ne peut non plus s'entendre comme expression d'une simple réserve. Les passages cités par Alfons Schulz (p. 52) ne présentent pas de similitude avec celui que nous commentons, où il ne s'agit pas, de fait, d'un refus d'ordre seulement personnel.  
 3. Budde 3, p. 117.  
 4. *Id.*, *ibid.* ; cf. Budde 4, p. 66 ; v. aussi R. Kittel 2, p. 312, et du même, in Kautsch et Bertholet, I, p. 385.  
 5. V. en particulier Wellhausen 5, p. 222.

Après la mort de Gédéon, Abimélekh, le fils qu'il a eu d'un mariage dit matrilocal<sup>1</sup> (l'épouse reste chez ses parents, les enfants, selon la règle matriarcale, appartiendront à son clan) avec une femme de Sichem, s'adresse aux « notables », c'est-à-dire aux maîtres du sol dans sa ville natale, les invitant à le seconder, lui, dans ses efforts pour régner en autocrate ; régime qui, dit-il, les avantagera car « que vaut-il mieux pour vous ? Avoir pour maîtres qui vous régissent soixante-dix personnes, tous les fils de Yerubbaal, ou n'en avoir qu'un seul ? » Ce qu'on entend presque toujours ainsi : Gédéon n'aurait, justement, « en rien dédaigné la dignité royale<sup>2</sup> », laquelle se serait transmise ainsi, par hérédité, à ses soixante-dix fils.

On a conjecturé<sup>3</sup> qu'il s'agissait d'un régime de fratrie, instauré après la mort de Gédéon ; pour fonder cette hypothèse, on a fait valoir<sup>4</sup> de ces quelques cas où les deux fils d'un roi défunt se répartissent le pouvoir. Mais si répandue soit-elle sous de multiples formes historiques et si plausible la dyarchie<sup>5</sup> apparaisse-t-elle (comme chez Hérodote pour Sparte, on la rattache à la domination mythique ou historique d'une fratrie), dans le cas qui est le nôtre où l'on compte bien plus de têtes – que le chiffre de soixante-dix indique sans doute à titre de symbole –, on ne voit vraiment rien dont elle serait l'analogue et qui ne contreviendrait pas aux lois de la psychologie politique. Mais si la tournure « fils de Yerubbaal » se rapporte,

1. Cf. William Robertson Smith 3, p. 198 *sq.*, p. 206 *sq.* ; Morgenstern, « Beena Marriage in Ancient Israel », ZAW, n<sup>le</sup> série VI, 1929, p. 91 *sq.* (sur le mariage de Gédéon, p. 93) ; *id.*, « Additional Notes », ZAW, n<sup>le</sup> série VIII, 1931, p. 46 *sq.* (sur le mariage de Gédéon, p. 49) ; sur le mariage matrilocal en général, v. Robert Briffault I, p. 268 *sq.*, p. 364 *sq.*, p. 372 *sq.* (Sémites), p. 381-382, p. 406 *sq.*, p. 416 *sq.*

2. Gressmann 2, p. 35, note 3.

3. Gallig 3, p. 16.

4. *Id.*, *ibid.*, p. 14.

5. Pour des généralités à ce propos, cf. Wundt, p. 375 *sq.* ; concernant les Sémites et les chartes en vigueur en Arabie Heureuse, cf. M. Hartmann, p. 349.

comme c'est à supposer<sup>1</sup>, à l'ensemble des descendants en vie, s'entrevoit alors une autre intelligence de l'état de fait envisagé. Quand il s'adresse aux gens de Sichem, Abimélekh emploie le terme *machal*, celui que je traduis par « régir » [*walten*], le même qu'emploient « les gens d'Israël » pour démarcher Gédéon. *Malakh*, « être roi », l'etymon sur lequel le Livre des Juges, nous y reviendrons, s'étend longuement (en particulier dans l'épisode d'Abimélekh), n'apparaît dans aucun de ces deux passages. À eux deux, ces éléments, le silence observé à propos de l'idée de roi dans les deux cas où pourtant c'est bien d'elle apparemment qu'il s'agit<sup>2</sup> et la récurrence de la notion de « régent » (*Walter*) – deux fois dans le premier cas, quatre dans le second – ne sauraient passer pour des détails adventices. Et ce à plus forte raison si l'on considère que *machal* ne se trouve sinon que deux fois encore dans le Livre des Juges (14:4 et 15:11), pour dénoter non pas la majesté de qui règne, mais la poigne des Philistins sur Israël. De manière générale, en langage biblique, le terme ne désigne pas le pouvoir dont on est formellement le détenteur, mais son opération factuelle<sup>3</sup>, telle qu'elle peut aussi se prédiquer du « règne d'un roi » ([*Königtum*] Ps 103:19). Ainsi de Joseph qui « régente » (*waltet*) en Égypte (Gn 45:8, 26), ainsi aussi du plus vieux serviteur d'Abraham « administrant » (*verwalten*) sa maison (Gn 24:2). La régence exercée silencieusement par le Soleil et la

1. Elle explique d'ailleurs l'apposition « issus de ses reins » de Jg 8:30 ; cf. les soixante-dix « êtres sortis des reins de Jacob » (Ex 1:5), comme dans Gn 46:26 ; expression qui n'apparaît que dans ces passages. On ne saurait donc y voir une locution juridique pour désigner la légitimité d'une descendance (Burney 1, p. 264 *sq.* ; Eissfeldt 3, p. 56 *sq.*) ; ni s'appuyer sur Robertson Smith 3 qui y voit le lignage du clan paternel, *op. cit.*, p. 38.

2. Cf. p. 56 du Liminaire à la 2<sup>e</sup> édition.

3. Pour Baudissin 1 p. 648, *machal*, pour les Hébreux, aurait été une « manière de confirmation des tâches spécifiques du monarque ainsi distingué des chefs de tribu » ; c'est précisément ce qu'illustrerait Jg 8:23, et pourtant, chez Baudissin, *op. cit.*, p. 617 *sq.*, la démonstration n'est pas apportée.

Lune dans le premier chapitre de la Genèse (et où le rédacteur ne voit assurément rien d'auguste) et la primauté de l'homme sur la femme (Gn 3:16) sont désignées par le même terme. De la postérité de Yerubbaal, en revanche, Abimélekh ne dit pas qu'elle aurait recueilli la souveraineté après la mort de son père, mais qu'elle a fini par donner une maison influente dont les notables de Sichem ne tarderaient pas à sentir la prépondérance leur cuire s'ils n'y pourvoyaient pas<sup>1</sup>.

Le style biblique se sert volontiers de telles récurrences pour pointer ou pour souligner les aspects internes d'une structure<sup>2</sup>. Le narrateur croit savoir que les deux versets, 8:23 et 9:2, sont en rapport. Abimélekh, il lui donnerait presque le rôle tragique d'un adversaire, désavouant son père: « Cet exalté a refusé le pouvoir pour lui-même et ses fils, son Dieu seul y aurait droit – et tout ça pour en arriver où? Cette harde des fils et leurs rejets va raffer le pouvoir si nous ne les doublons pas et n'instaurons pas en ma personne le bon vieux principe monarchique! » Telle est à peu près la note qu'on entend quand le verbe *machal* est repris.

Que 8:22 *sq.* et 9:2 proviennent de la même tradition ou de deux traditions différentes, dans la version dont nous disposons les deux versets forment une unité stylistique, et qui fait sens. Leurs contenus ne se contredisant pas, la solidarité stylistique en est expressément mise en valeur.

1. Cela à l'encontre aussi de Sellin 9, p. 22 *sq.* (Jecheskel Kaufmann, *Kirjath Sepher* X, 1933, p. 65, objecte qu'entre 8:23, si on y lit comme moi un refus inconditionnel, et 9:2 la contradiction n'est alors pas levée. Il me semble pourtant incontestable que même en renonçant complètement au rang de souverain Gédéon peut avoir, du fait de son autorité propre, donné à sa tribu sur l'ensemble des territoires un pouvoir de pression au regard de laquelle Abimélekh n'a pas de peine à présenter aux Sichémistes le pouvoir monarchique comme un moindre mal.)
2. Cf. Buber 6 [et Rosenzweig] *passim*, en particulier, de Buber, les essais: « Die Sprache der Botschaft », « Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs », « Das Leitwort und der Formtypus der Rede »; de Rosenzweig: « Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen », in Rosenzweig 3, p. 131-145.

Plus encore que l'exploration de la structure interne, c'est l'autre argument de la science critique contre l'authenticité de 8:23 qui importe: nous aurions affaire à un « produit de seconde main », « dont l'évolution ultérieure du goût a dénaturé les traits originaires<sup>1</sup> »; la réponse de Gédéon exprimerait le conflit de l'autorité humaine et de l'autorité divine mais tel que conçu seulement à une période bien ultérieure plus apte à l'abstraction<sup>2</sup>; le motif du refus correspondrait au niveau des considérations de 1 S 8, de 10, 17 *sq.*, de 12, passages qu'on ne peut faire remonter en deçà d'Osée dont ils présupposent le verdict antimonarchiste<sup>3</sup>; ils ne dateraient même sans doute que de « l'époque sans rois qui suivit l'exil<sup>4</sup> ». La déclamation théocratique et l'exclusive de son exigence ne seraient donc pas la manifestation candide d'une période lointaine où tout était simple, mais, antidatés, les fruits d'expériences prolongées et sinistres avec la monarchie – séquence non pas d'action, mais de réflexion, « dogme » et non pas intrépidité.

Commençons par prévenir un possible malentendu. C'est Wilhelm Vatke qui a le premier avancé l'argument, il y a quelque 120 ans<sup>5</sup>, selon lequel la position de la sentence de Gédéon dans le temps diminue le crédit qu'on peut lui accorder; il se demandait « s'il convenait de considérer comme historiquement certifiés le discours de Gédéon et son motif ». Il poursuit: « ou comme étant le point de vue du narrateur », et l'on peut donc comprendre que Vatke se demande si Gédéon a bel et bien prononcé les paroles qu'on lui prête. Ce n'est pas mon

1. Wellhausen 2, p. 241.

2. *Id.*, *ibid.*

3. Ainsi, p. ex., G. F. Moore, p. 230 (« remontant aux derniers temps de la royauté, ces années effroyables de despotisme, de révolution et d'anarchie situées entre la mort de Jérôhoam II et la chute de Samarie »); Budde 4, p. 66; voir aussi le signalement des concordances linguistiques chez Budde 3, p. 184 *sq.*; mais elles me semblent attester le développement précoce d'une langue spécifiquement prophétique plutôt qu'une position subalterne d'Osée. Cf. aussi au chapitre II, p. 121.

4. Cf. Gressmann 2, *op. cit.*, p. 212.

5. Vatke, p. 282 *sq.*

intention que d'affirmer dans ce sens-là la réalité historique du propos de Gédéon, et il me paraît même particulièrement douteux qu'en tout état de cause on puisse élucider la question avec les moyens de la science. Un récit comme celui-là, dont le corps (narrant l'appel, le combat, la victoire en 6:11-7, 22) est, par-delà les divergences entre les sources, marqué de part en part et dans sa substance première par une vision religieuse de l'histoire, on ne saurait en filtrer la teneur historique si aucun autre témoignage ne peut lui être opposé; on ne peut réellement identifier les « écarts de la version religieuse par rapport à la version profane<sup>1</sup> », puisque, pour celle-ci, s'agissant des moments clefs, elle fait défaut. Non pas que la légende se serait agrégée au récit historique et qu'ainsi on devrait l'en dissocier<sup>2</sup>; non, c'est que la légende sacrée, pour le rédacteur, est le seul énoncé disponible de ce qu'il « sait » des événements. Bien plus, ce savoir est lui-même un savoir légendaire, *i. e.* il présente ce qu'il tient pour l'intervention agissante du dieu parmi son peuple, et ce dans l'élaboration organique d'une anamnèse procédant à la manière des mythes. C'est que, de fait, ici il y va d'une *vision* historique: ainsi au miracle en vue pour qui table sur lui correspond celui imaginé par qui s'émerveille du miracle narratif, le miracle de la langue des récits<sup>3</sup>. Opère ici non pas l'imagination, mais la mémoire, celle toute pénétrée de foi des âmes et des générations des premiers temps, qui, remuée par l'extrême insolite des circonstances, en fixe le cadre non moins extraordinaire mais sans prendre de licence – une mémoire qui poétise, assurément, mais selon toute la leçon de sa foi; il n'est pas interdit d'appliquer ici la formule

1. Wellhausen 2, p. 245.

2. Les tentatives en ce sens, comme chez Wellhausen 2, p. 245 *sq.*, ne me paraissent pas avoir abouti.

3. « Dès le moment où l'événement est survenu son récit fut légende » (Herzfeld, « Mythos und Geschichte », *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, VI, 1933, p. 109). Cf. aussi Buber 4, chap. 1 (« Légende et histoire ») et VI (« Moïse et le pharaon »).

de Jacob Grimm, « enthousiasme objectif ». Avec quels moyens les sciences de l'histoire pourraient-elles ici recruter un Gédéon plausible, si peu contestable sa réalité historique soit-elle, un personnage dont il faudrait trancher si la formule qu'on lui attribue lui revient de fait ou non? Quiconque plaide pour l'authenticité du personnage ne saurait alors le dire historiquement réel, mais – ce que justement on controverse aujourd'hui – comme historiquement possible, au sens fort du terme. Soit une époque, et soit une parole – leur être intime à chacune permet-elle ou non de penser que celle-là ait pu proférer celle-ci? Voilà tout ce que je me prétends autorisé à soutenir quant à la sentence de Gédéon et quant à l'histoire d'Israël pour l'époque comprise entre la mort de Josué et l'intronisation de Saül. Le mot de Gédéon exprime une disposition d'esprit; à mon oreille, disposition candide, non pas réfléchie, spontanée, non pas littéraire. Contrairement au récit du ban, de la bataille et de la victoire de Gédéon, sa sentence n'a pas en soi valeur de légende; l'enquête des sciences de l'histoire ne concerne que la question de savoir si, à la date que lui attribue la Bible, en regard du niveau d'évolution de la religion et de la situation politique du moment, une telle sentence est envisageable.

Établir la preuve de la possibilité historique de la sentence de Gédéon reviendrait simultanément à prouver sa vérité historique, car l'attribution du possible ne désigne pas, ici, un événement simplement non impossible, mais encore un événement consonant avec une époque de l'histoire du peuple d'Israël. Le mot de Gédéon, il ne s'agit pas d'y pointer l'anomalie atypique d'une époque – idée bien spécieuse –, mais bien plutôt un élément jailli de ses profondeurs et que l'on puisse induire selon son sens. Comment soutiendrait-on la thèse qu'entre la prise de possession du pays et la genèse de la politique d'Israël quelque génie ou quelque toqué, sans être mandaté

1. *Kleine Schriften*, « Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte », IV, p. 74.

ni contredit, aurait, tout seul, proclamé YHWH souverain unique et exclusif! il n'y a pour nous qu'une démarche d'envi-sageable: de nature à la fois religieuse et politique, une volonté à ce stade historiquement bien définissable, une volonté de constitution liée à une foi trouve ici l'organe idoine de son exigence, de même que, par la suite, pendant la crise que traversera le régime de Samuel, elle trouvera celui, discordant, de la résistance et de la résignation.

Volonté de constitution, dis-je, et non constitution. Contre Flavius Josèphe qui, on le sait, a inventé le concept de théocratie, Wellhausen professe que, dans l'Israël antique, il n'a jamais existé de théocratie comme forme de constitution<sup>1</sup>. Pour autant qu'ici par théocratie il faille entendre la théocratie directe que désigne la sentence de Gédéon, et par forme de constitution une institution aussi bien ancrée et aussi nettement définie que n'importe quelles démocraties et aristocraties de l'histoire, la contre-preuve n'est pas possible. En revanche, la thèse consécutive de Wellhausen peut et doit être contestée, selon laquelle la souveraineté de Dieu est, avant l'exil, pure « représentation idéale », n'apparaissant, qui plus est, que chez les prophètes de l'histoire tardive de la politie. Outre l'« idée » et l'« institution » (*Anstalt*) au sens de Wellhausen, il y a une troisième dimension: religieuse et politique, la volonté réelle, militante, d'accomplissement, forçant pan par pan l'inertie variable des périodes historiques à lui concéder que son plan se réalise même sous des formes altérées – et non pas sous les derniers prophètes seulement, mais bien du temps de l'Israël historique dont on ne peut la détacher. La monarchie de Dieu est un paradoxe mais c'est un paradoxe historique: enjeu dans le duel historique de l'obédience et de la dissidence, une lutte inintelligible si l'on en ignore les protoformes peut-être naïves mais, pour cette raison justement, éminemment importantes. Elle est la manifestation la plus visible de la dialectique du Royaume qui enseigne au peuple d'Israël l'histoire dialogue

de la divinité qui interroge et de l'humanité qui récuse toute réponse tout en tentant aussi d'en trouver une – le dialogue dont la question en jeu est un eschaton. Que cette dialectique ait sa figure bien profane, qu'elle s'incarne non à des altitudes théologiques, mais au beau milieu des tourbillons de l'événement politique du jour, et que sans elle l'histoire ininterrompue (*stetige Historie*) d'un peuple d'Israël messenger du Royaume serait inintelligible – voilà qui nous autorise, non, nous enjoint de déchiffrer dans la volonté de constitution, c'est-à-dire dans la volonté de réalisation une composante originaire dans la dynamique de la vie de ce peuple, marquant l'écriture de l'histoire parce qu'elle a marqué l'histoire.

1. Wellhausen, *op. cit.*, p. 417.