

2m11.2886.6

Université de Montréal

L'ajustement structurel et l'adaptation au temps de l'exil
selon le prophète Jérémie

par

María Laura Pereda

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

Décembre 2000

© María Laura Pereda, 2000



1985-1986

Université de Montréal

Le présent document est l'apanage de l'Université de Montréal
selon le projet de loi

BL
25
U54
2001
N. 008

Mention présentée à la Faculté des études supérieures
de l'Université de Montréal en vue de
l'obtention du grade de



L'ombrographiste

© Marie-Jane Gauthier

Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

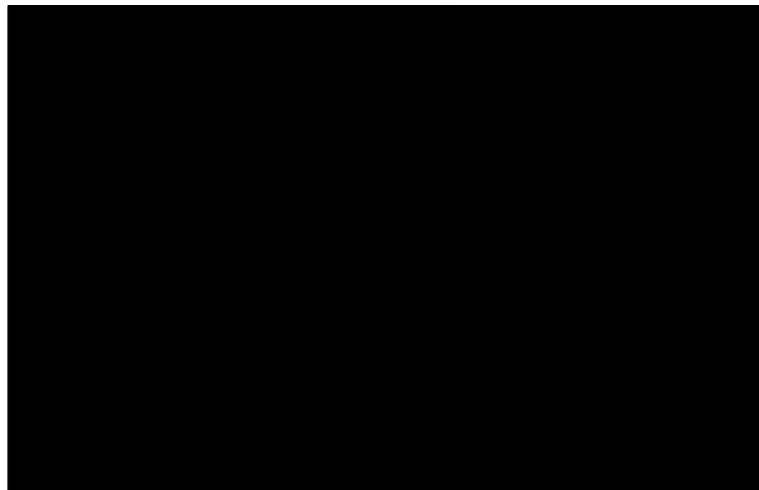
Ce mémoire intitulé

L'ajustement structurel et l'adaptation au temps de l'exil
selon le prophète Jérémie

présenté par

María Laura Pereda

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :



Mémoire accepté le 25 mars 2001

SOMMAIRE

Depuis les années 80, les grands systèmes financiers imposent un ajustement structurel aux pays du Tiers-Monde, via la Banque mondiale et le Fond monétaire international et en connivence avec les gouvernements locaux, afin d'assainir les économies des pays incapables de payer la dette extérieure.

Cet ajustement produit des conséquences désastreuses; il entraîne une déstructuration culturelle, effet pervers qui nous questionne sur l'ajustement et son alternative, l'adaptation. En faisant une étude étymologique de ces mots, nous avons compris que le premier mène vers la déstructuration culturelle tandis que le second préserve l'identité du peuple, tout en permettant l'apparition d'une nouvelle structure.

En réfléchissant sur le message des prophètes, nous avons posé comme hypothèse que le peuple d'Israël avait également souffert d'un ajustement à l'époque pré-exilique. Nous avons donc entrepris d'étudier la réponse du prophète Jérémie sur le sujet.

Nous avons commencé par étudier la structure politique d'Israël pendant le règne du roi Josias, puis ce qui survint suite à la pression internationale exercée par le roi babylonien. Cette recherche nous a montré que, à cause d'une vision nationaliste et rigide, la confusion s'installa chez les différents agents des pouvoirs politique, culturel, économique et religieux. Au lieu de préserver leur noyau culturel, l'Alliance avec leur Dieu, le roi Josias et les réformateurs menèrent leur peuple vers la déstructuration culturelle. L'imposition du joug babylonien fit chanceler leur propre image de Dieu. Ils s'étaient ajustés et avaient changé le droit et la justice de Yahvé par ceux de Baal, rompant ainsi le projet commun, l'Alliance. Après le règne de Josias, la confusion s'amplifia et les réponses des dirigeants les menaient directement vers le suicide culturel.

Le prophète Jérémie, à partir d'une image de Dieu, faisait entendre son message politique que nous pourrions traduire en disant : « Ne vous ajustez pas, adaptez-vous et soyez heureux. »

Cette recherche nous a mené à découvrir que ce qui est communément connu comme l'«idolâtrie chez le prophète Jérémie», est un concept beaucoup plus vaste et qui doit être divisé en deux catégories, celle de l'idolâtrie elle-même et celle du fétichisme. Dans la première, nous avons regroupé les péripécies qui correspondent, soit à la « Reine des Cieux », soit aux Dieux étrangers, tandis que dans le fétichisme nous retrouvons les messages qui font référence à l'image de Yahvé vidée de sa *mišpat*, de sa *ṣedaqa* et de son *ḥésed*, ainsi que « les non-Dieux de pierre et de bois ».

Une recherche sur le mot *ḥésed*, appliqué à Yahvé ou aux êtres humains, nous a montré que le *ḥésed* divin est la conséquence de l'amour éternel de Dieu, tandis que l'amour humain découle d'un projet commun qui se concrétise seulement par la solidarité.

Finalement nous avons établi le rapport entre le message du prophète et l'adaptation, en jetant un regard à la carte aux déportés, au rachat du champ et à l'exemple des Rékabites.

Pouvons-nous appliquer à notre situation de peuples ajustés une telle vision politique? La Bible nous invite à pratiquer une lecture de la réalité qui découle de l'expérience acquise par le peuple d'Israël; elle nous enseigne à préserver le noyau culturel qui nous distingue comme peuple et à grandir en nous humanisant, c'est-à-dire en nous laissant interpeller par la vision du monde, de Dieu et de la justice des autres peuples.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
LISTE DES FIGURES	vii
INTRODUCTION	1
1. L'ajustement	2
2. L'adaptation et l'ajustement	4
3. L'autonomie	7
CHAPITRE 1 : Juda et la réforme de Josias : de 640 à 609 av. J.C.	10
1. Contexte international	12
2. Contexte idéologique de la réforme dite de Josias	16
2.1 Le programme de la réforme : Dt 12-26	17
2.2 Les réformateurs	19
2.3 Les principales lignes de la réforme	22
3. Contexte institutionnel	25
3.1 Le roi	25
3.2 Les structures du pouvoir royal	26
3.2.1 Les serviteurs du roi	26
3.2.2 L'administration du royaume	28
3.2.3 L'armée	28
3.2.4 Le culte	29
3.3 Le «peuple de la terre» ('am ha'ares)	33
3.4 Les prophètes	37
3.5 Vue générale des structures du pouvoir	41
CHAPITRE 2 : « Après moi, le déluge ! »	43
1. La déstructuration du Peuple d'Israël : de 609 à 586 av. J.C.	43
1.1 Juda et le panorama international	44
1.2 La situation politique interne	48
1.3 La situation religieuse et culturelle	51
2. L'exil du Peuple d'Israël : après 586 av. J.C.	56
2.1 L'hégémonie babylonienne en Palestine	56
2.2 La situation interne des gens restés sur le territoire de Juda	58

CHAPITRE 3 : Le message du prophète Jérémie	63
1. La vocation du prophète Jérémie	64
1.1 Controverse avec les «prophètes de Baal»	66
2. Le prophète Jérémie, la culture et l'ajustement	68
2.1 L'idolâtrie et le fétichisme chez le prophète Jérémie	70
2.1.1 Le prophète Jérémie et les idoles	71
2.1.2 Le prophète Jérémie et les fétiches	73
2.2 Le manque de <i>ḥésed</i> produit <i>hébel</i> : Jr 2,1-4,4	75
2.3 Le litige continue : Jr 5,1-9.25-29 et 6,13-21	79
2.4 Connaître Yahvé (Jr 30-31)	82
3. Jérémie face aux événements de l'époque de Yoyaquim	85
4. Jérémie et l'adaptation	86
4.1 La lettre aux déportés (Jr 29,1-15.21-25.16-20)	87
4.2 Le rachat du champ (Jr 32)	88
4.3 L'exemple des Rékabites (Jr 35)	89
Conclusion	90
CHAPITRE 4 : Reprise théologique et méthodologique	92
1. La théologie de la libération	93
2. La méthodologie de Pierre Bourdieu	97
3. Médiation herméneutique de la théologie du politique	100
4. Jérémie, agent du pouvoir symbolique	104
5. Le livre de Jérémie	106
5.1 Authenticité des textes	106
5.2 La composition du livre de Jérémie	107
5.3 La rédaction du livre de Jérémie	109
5.4 La structure du livre de Jérémie	110
6. Notre apprentissage et les approfondissements souhaitables	114
CONCLUSION : Jérémie a-t-il un message pour nous, aujourd'hui ?	117
BIBLIOGRAPHIE	I
REMERCIEMENTS	X

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Structure politique et économique du règne de Josias	42
Figure 2 : Approches à un texte biblique (Croatto).....	101
Figure 3 : Écartements d'une (re)lecture (Croatto).....	104

INTRODUCTION

À cause de la dette extérieure de l'Argentine, le Fonds monétaire international et la Banque mondiale imposèrent, à partir des années 80, des ajustements structurels à notre gouvernement. Celui-ci accepta les exigences qui lui étaient prescrites. Rapidement nous avons pu constater la dégradation qui se produisait dans notre société. La pauvreté augmenta, entraînant la hausse du taux de mortalité infantile, de mal nutrition, de décrochage scolaire, de chômage, etc., et nous vîmes la classe moyenne se ranger tranquillement dans les files de la pauvreté. Le rapport cause-effet semblait évident.

Nous nous sommes intéressés aux mesures particulières qui nous étaient imposées, en trouvant qu'elles étaient, quand même, assez logiques. Pourtant, l'effet pervers était clair, bien que la cause ne fut pas évidente de prime abord.

En réfléchissant sur l'ajustement structurel, nous avons décelé que la perversité se trouvait dans le fait même de l'injonction. En vue d'assainir notre économie, le pouvoir financier de la globalisation nous exigeait de ne plus nous référer à nos propres valeurs, à nos paradigmes de justice, mais de les remplacer plutôt par ceux qui appartenaient à des supra-structures financières qui, loin de s'intéresser à nos besoins, cherchaient à résoudre le conflit créé par notre insolvabilité financière. L'*eco-nomos* dictait l'*eco-logos*, c'est-à-dire que la gérance de la maison dictait le sens, le discours, à la maisonnée. Les choses s'étaient renversées, subverties, parce que nous nous étions ajustés. Où mène donc cet ajustement et pourquoi ? Que signifie s'ajuster ?, ont été, ainsi, les premières questions que nous nous sommes posées.

En faisant un lien entre, d'une part, l'Alliance, la loi de Moïse et l'identité du peuple d'Israël et, d'autre part, l'ajustement structurel imposé, nous avons cru comprendre que la Loi de Moïse et l'Alliance avec Yahvé étaient l'expression de l'identité du peuple d'Israël, identité qui chancelait quand une culture différente lui prescrivait une justice qui rentrait en conflit avec celle qui avait forgé cette identité première. En suivant cette ligne de pensée, s'«ajuster» reprit pour nous son sens étymologique premier. Il signifie, donc, se référer à une justice qui n'est pas basée sur nos propres normes de conduite, mais plutôt sur celles d'un autre peuple ou d'un autre groupe de pouvoir qui nous dicte sa propre vision du monde. En remplaçant notre système de valeurs, notre univers se renverse, nous ne reconnaissons plus notre place dans notre espace et dans notre temps.

Notre conception du cosmos, notre insertion dans l'univers selon notre espace et notre temps se trouvent ainsi liées à notre sens de la justice, à ce que nous considérons «juste». Notre univers craque en même temps que nos paradigmes de justice. En ayant toujours comme référence le peuple d'Israël, l'Alliance –qui était la manifestation de leur système particulier de justice et qui

était le résultat de leur vision du monde—, devait avoir craquée, elle aussi, dans une situation d'ajustement.

Voulant identifier un vis-à-vis situationnel dans la Bible, la période de l'exil du peuple d'Israël à Babylone s'imposa par elle-même. Ce qui nous intéressa aussi de l'époque exilique fut le retour des exilés en Palestine. Il y avait eu une déstructuration, mais il y avait eu, par la suite, une reconstruction, avec des signes clairs de changements dans les structures du pouvoir. La nation d'Israël avait disparu et, à sa place, apparut le judaïsme. Pouvons-nous dire que les Babyloniens imposèrent un ajustement au peuple d'Israël? Quelles avaient été les raisons de l'apparition des nouvelles structures? Le discours des prophètes de l'exil, notamment le discours du prophète Jérémie, peut nous donner des pistes de réflexion. Pouvons-nous apprendre quelque chose de nouveau?

Par cette recherche nous voulons, dans un premier temps, découvrir les lignes de force de la structure du peuple d'Israël atteintes par l'ajustement imposé, afin de comprendre le message du prophète Jérémie en ce qui a trait à la menace qui guettait Israël et à la sauvegarde de l'identité du peuple.

Dans un deuxième temps, nous aborderons l'enseignement que nous pouvons tirer de leur expérience, et voir si elle est applicable à la réalité que nous vivons présentement.

Ainsi, le premier pas, nécessaire avant même d'entreprendre la recherche, est celui de définir de façon plus serrée ce que nous entendons par «ajustement», car plus loin, en nous référant au livre de Jérémie, nous confronterons ce concept avec les siens, afin de voir s'ils se correspondent.

1. L'ajustement

Le mot «ajustement» provient du mot latin «iustitia», auquel s'ajoute le suffixe latin «ad». Bien que très sommairement, nous indiquerons ce que signifie «justice» dans ce contexte, puisque nous trouvons que les dimensions culturelle et temporelle manquent dans les dictionnaires que nous avons consultés, bien qu'elles lui soient inhérentes. En effet, «justice» est définie comme «une vertu morale qui inspire le respect absolu des droits d'autrui» (Larousse), ou comme «le caractère de ce qui est juste, équitable, conforme au droit, à la loi morale ou religieuse» (Ibid.). Aussi, comme «the quality of being righteous ; rectitude» et «the quality of being right or correct » (Webster's)¹.

¹ Le mot «juste» appartient à la famille du latin «jūs», «jūris» qui, à l'origine, signifiait «formule religieuse qui a force de loi». Il provient de l'indo-européen «jewes-to-». Le mot apparaît au XII^e siècle —tandis que «ajuster, ajustage, ajustement» sont du XIV^e siècle seulement—, et il signifie «équitable, exact». G. Gómez de Silva, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 et J. Picoche, *Dictionnaire Étymologique du Français*, Paris, Les Usuels du Robert, 1994.

Devant ces définitions, nous pouvons nous demander quelle est la loi, morale ou religieuse, qui nous indique les droits d'autrui, ou quel est le droit conforme par lequel se définit ce qui est juste. Ce ne sont évidemment pas les mêmes dans toutes les circonstances ni pour tous les temps, encore moins pour tous les peuples ou toutes les religions.

Nous pouvons nous demander également qui détermine la rectitude, ce qui est correct. Parce que, ce qui est correct pour quelques-uns ne l'est pas nécessairement pour d'autres. Nous ne pouvons donc pas parler de «justice» sans faire référence à un temps, à un espace et à une culture donnés, puisque ce sont ces principes qui nous indiqueront les modèles et les règles sur lesquels nous appuyer pour juger si une attitude est juste. Nous pourrions dire qu'il n'existe pas de justice universelle, mais que nous avons tous des normes auxquelles nous référer pour dire : «Justice soit faite».

D'autre part, ce que toutes les définitions de justice ont en commun c'est qu'elles attestent les interrelations des membres d'une société ou d'un groupe humain. Dans ce cadre, nous pourrions dire que la «justice» est l'ensemble des normes régulatrices des relations sociales, autant à l'intérieur d'un groupe humain, que en ce qui a trait aux relations que les individus entretiennent avec les membres d'une autre société (les étrangers) et les rapports des sociétés entre elles.

Déterminante des normes de conduite des individus d'une société, la justice ainsi définie est l'un des éléments qui confère une identité aux individus qui l'intègrent. Elle marque des différences et des similitudes essentielles dans la conception qu'un individu a de son rapport à un autre individu, selon qu'il appartienne à la même société ou qu'il soit un étranger. Ces normes de conduite vont permettre à chacun de se reconnaître et de reconnaître l'autre dans son appartenance et son identité, grâce aux paradigmes de justice du groupe.

Le préfixe qui s'y ajoute, «ad», signifie «la direction vers, la destination», «une référence à». L'ajustement indique donc l'action de se rendre conforme ou de se référer à une justice différente de celle du groupe d'appartenance. En d'autres mots, il indique la référence à un système de justice différent de celui qui confère son identité au peuple et qui entre en conflit avec les paradigmes de justice du groupe.

Mais nous avons constaté que le mot ajustement a, dans le langage courant, une acception qui fait de lui un synonyme du mot adaptation. Nous devons donc nous référer au sens étymologique des deux termes car cette confusion n'est pas innocente.

2. L'adaptation et l'ajustement

C'est assez surprenant de vérifier que les dictionnaires aussi présentent les deux mots comme s'il s'agissait de synonymes². Pourtant, du moment que notre approche est culturelle, non seulement nous ne les considérons pas ainsi, mais nous trouvons qu'ils s'opposent même, puisque l'adaptation mène à la vie de la société tandis que l'ajustement mène à sa mort en provoquant la disparition de l'identité du groupe et, en conséquence, sa déstructuration.³

Nous commencerons donc par déterminer ce que signifie «adaptation» afin d'étudier sa portée et pouvoir ainsi découvrir sa différence avec l'«ajustement», tel que nous l'avons déjà défini.

L'«adaptation» est, en général, la qualité qui permet aux individus de toute espèce vivante de continuer à être en vie et/ou de fonctionner quand surviennent certains changements dans leur habitat qui mettent en péril la survie de l'espèce. S'adapter, du latin «ad-aptare»⁴, indique la capacité de produire les aménagements nécessaires à la survie dans des situations environnementales menaçantes. Nous pourrions dire que, quand une «aptitude» ne permet plus la survie ou l'épanouissement d'un individu dans un milieu donné, l'adaptation lui permet de la remplacer par une nouvelle aptitude vitale.

Cette caractéristique permet également l'évolution de l'espèce, car celle-ci s'appropriera, fera siennes les adaptations individuelles. C'est dans ce sens, grâce à la capacité des individus de s'adapter, que nous pouvons dire avec Morin⁵ que la vie des espèces s'alimente de la mort des individus. Ce sont les adaptations individuelles qui leur permettront d'évoluer, de survivre en tant qu'espèce distincte, car ce sont les individus adaptés qui leur permettent de ne pas disparaître d'un environnement qui a changé.

Ceci s'avère juste pour toutes les espèces vivantes sauf pour l'humaine, car «la conscience humaine de la mort –et donc de la vie– suppose (...) une rupture au sein du rapport individu-espèce, une promotion de l'individualité par rapport à l'espèce, une décadence de l'espèce par rapport à l'individualité».⁶

Cette particularité, typique de l'espèce humaine, produit, dans l'adaptation de l'individu humain, un changement radical qui va se manifester dans le sens de son adaptation, qui est presque

² H. Bertrand Chazaud, dans son *Dictionnaire des synonymes*, (Les usuels du Robert), Paris, Robert, 1983, p. 25, leur reconnaît ce caractère.

³ Dans ce cheminement, il ne faudrait pas voir un jugement de valeur ; nous ne faisons que constater ce qui nous semble évident.

⁴ Le verbe latin «aptare», du bas latin «aptitudo-inis», apparaît au XIV^e siècle et signifie «propriété, aptitude». Dictionnaires étymologiques cités.

⁵ É. Morin, *L'homme et la mort*, (Points 77), Paris, Seuil, 1970. Voir surtout le chapitre 3 de son «Introduction générale», *L'individu, l'espèce et la mort*, p. 67-75.

⁶ *Ibid.*, p. 67.

l'inverse de celui que nous venons de décrire. Dans son besoin de survivre et de se rendre apte pour fonctionner dans un environnement rendu menaçant, l'humain ne va pas s'adapter en produisant des aménagements dans son corps, comme le font les autres espèces animales. Il va aménager son environnement de façon à ce que celui-ci s'adapte aux capacités et possibilités humaines de fonctionnement, tout en s'adaptant lui-même aux possibilités matérielles que son habitat lui offre. Il le fera grâce à son intelligence et à sa créativité, c'est-à-dire grâce à sa capacité d'étudier et d'extraire de son environnement les éléments qui lui seront utiles pour produire le nécessaire à sa survie.

C'est ainsi que l'être humain se munira d'outils grâce auxquels il créera des situations nouvelles qui lui permettront l'adaptation. Nous retrouvons ici l'un des points fondamentaux de la différence entre l'espèce humaine et l'animal, car ces créations, ces adaptations seront récupérées par la société et non par l'espèce humaine. Ce sera la tâche de la culture⁷ de les transmettre aux autres membres du groupe, en les perpétuant tant et aussi longtemps qu'elles lui seront utiles. Cette capacité de l'individu de l'espèce humaine d'adapter son habitat en même temps qu'il adopte les possibilités qui lui sont offertes par son environnement se traduit par une progression sociale et il en résulte en une meilleure qualité de vie, un plus de vie.

Le but de notre recherche n'est pas de déterminer les limites de cette capacité d'adaptation, c'est-à-dire les limites que l'environnement a de s'adapter au plus vorace des êtres vivants. Nous n'irons donc pas plus loin dans cette analyse car nous tenons simplement à présenter le vice de langage qui se cache derrière l'identification des termes «adapter» et «ajuster». Il suffira de dire que, par la négation des limites de son habitat, par son avidité et son désir tout-puissant de pouvoir, l'humain détruit en même temps ses créations et son environnement. C'est justement dans cette toute-puissance, dans ce désir illimité de pouvoir que se cache l'ajustement. La recherche humaine de mieux-être se transforme en avidité croissante d'appropriation de son environnement, en ignorant ses limites et en le forçant à s'ajuster à ses propres désirs.

Ainsi l'adaptation, qui est en soi une capacité de vie, se traduit en capacité de mort en ajustant l'habitat au désir humain frénétique, et en mort non seulement de l'habitat, mais aussi, par ricochet, du porteur même du désir. À notre avis, la différence entre l'adaptation et l'ajustement est fondamentale. L'adaptation, comme nous l'avons vu, permet la survie de l'espèce (ou société humaine) tout en lui permettant de conserver son identité. L'ajustement, par contre, qui est spécifique à l'espèce humaine, atteint la culture de la société qui s'ajuste, puisque toutes les

⁷ Nous comprenons par «culture» l'ensemble des structures éducatives, politiques, religieuses, économiques, etc., qui caractérisent une société.

structures sociales qui l'intègrent se sont édifiées et consolidées sur ses propres paradigmes culturels de justice et sur ses propres normes de conduite.

En suivant ce raisonnement, nous pouvons donc dire que l'adaptation mène à la progression d'un groupe humain, tandis que l'ajustement tend à sa régression et, en dernière instance, à sa disparition. Nous pouvons dire également que l'ajustement est l'un des symptômes de la déstructuration sociale, puisque les structures qui la différencient, la déterminent et lui donnent son identité vis-à-vis des autres cultures auront pris leur forme particulière en suivant les normes du groupe et non l'inverse.

En arrière-fond des adaptations et des ajustements des individus, existe le désir de préservation de leur culture ainsi que l'angoisse de sa mort, de sa disparition, ce qui peut se traduire par la peur de la perte de leur identité, puisque c'est par leur culture qu'ils se reconnaissent dans leur identité et leur appartenance. C'est toujours en relation à un autre qu'on est soi-même. L'être humain, comme le montre si bien Morin⁸, est le seul animal à reconnaître son caractère d'individu. Pourtant, cette individualité existe seulement en fonction d'une culture et d'une société données.

Ainsi, quand une société est menacée du dehors par l'action d'une autre société ou d'un changement environnemental, elle cherchera à se préserver en produisant des changements structurels qui lui permettront de retrouver sa capacité de fonctionner ; elle s'adaptera, ce qui lui permettra de préserver sa spécificité. Par contre, quand le groupe qui la menace lui impose, par sa puissance, sa propre conception de la justice en ne lui laissant pas de marge de manœuvre, elle régresse vers l'espèce en sauvant la vie des individus en vue de la survie de l'espèce. Elle s'ajuste. Cette stratégie met les structures sociales en cause, puisque l'ajustement produira des changements à la base même de ses valeurs d'identité, dans ce qu'elle possède de structurant dans son système, dans sa justice.

Chaque conception particulière de la justice n'est pourtant pas figée dans le groupe. Elle est une référence ultime à toute conduite humaine, mais elle est profondément dynamique. C'est justement ce dynamisme qui nous permet de nous adapter. Plus un groupe a une conception rigide des normes de conduite et des paradigmes de justice qui le singularisent, plus sa survie est en cause. Cette rigidité nous parle de mort et non de vie, et elle met déjà en avant-scène le signe avant-coureur de la déstructuration, car elle rend l'adaptation impossible.

Comme nous l'avons déjà dit, chaque peuple élabore, à partir de son histoire particulière, les normes de conduite qui lui donneront, entre autres, son identité vis-à-vis des autres peuples. Il les intègre dans la totalité du sens qu'il donne à son existence. Cette régulation dépasse les relations qu'entretiennent entre eux les individus du groupe, car elle fait référence également à la conception

⁸ É. Morin, *op. cit.*

particulière que chaque groupe a de sa relation avec (ou sans) son (ou ses) dieu(x), la conception qu'il a de la place qu'il occupe dans l'Univers et, en dernière instance, sa conception sur la survie de son groupe et de sa culture à travers sa propre conception sur la vie et sur la mort des individus. Mais, se trouvant intégré dans un contexte, le groupe ré-élabore et ré-organise continuellement le sens de sa justice et de son identité en suivant les expériences qu'il a de son intégration dans son milieu.

À partir de ce point de vue, un peuple qui s'ajuste est un peuple qui ne s'adapte pas, qui accepte de délaissier sa propre vision du monde et ses valeurs de justice pour adopter celles d'un autre groupe d'appartenance ou d'un autre système, soi-disant pour préserver cela même qu'il est en train de détruire. Il a oublié que si le contenant se casse, le contenu se répand.

Mais, y a-t-il une réparation possible une fois que le mal est fait? Y a-t-il une façon de redonner la vie et l'identité au groupe? C'est le message relié au «petit reste» (Is 4,2; 10,20-23; 11,11.16; 28,5)⁹ qui nous est transmis par l'expérience israélite. Comme ce travail de recherche se concentre sur le livre du prophète Jérémie, nous suggérons que la réparation qu'il propose est celle du retour à l'autonomie, qui est à la base, qui provoque même le «pardon de Yahvé». Étudions donc ce que signifie l'«autonomie».

3. L'autonomie

Le mot «autonomie» nous vient du grec. Il signifie, selon A. Bailly : «droit de se régir par ses propres lois»¹⁰. Bailly ajoute : «indépendance, autonomie, en parlant d'États ou de personnes». P. Foulquié¹¹ dit que son sens propre est politique, et définit l'autonomie comme «la condition de la société politique de se diriger elle-même. L'autonomie absolue constitue la souveraineté», dit-il.

«Autonomie» est un terme qui provient de l'ordre de la justice et non de l'économie, bien que nous ayons pris l'habitude de dire de quelqu'un qu'il est autonome quand il est capable de subvenir à ses besoins ; mais, en réalité, il pourra le faire parce qu'il aura accepté les normes de relation de son groupe. Subvenir à nos besoins est une conséquence de notre acceptation des normes du groupe, car c'est à l'intérieur de notre société que nous pouvons nous «prendre en main», en adoptant, entre autres, ses paradigmes de justice et ses circonstances environnementales.

C'est en Grèce qu'apparaît le concept d'autonomie, en même temps que celui de démocratie. Il fait son apparition en 508 av. J.C., à partir de la Constitution de Clisthène, homme d'état athénien qui fut «porté au pouvoir par une révolution populaire et appliqua un programme de

⁹ En effet, nous lisons en Is 10, 22 : «Oui, ton peuple Israël fut-il comme le sable de la mer, c'est un reste qui reviendra. La destruction est décidée, roulant dans ses flots la justice». (Traduction d'Osty; nous soulignons).

¹⁰ A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.

vastes réformes qui constituèrent la démocratie d'Athènes»¹². Le concept inclut en même temps la liberté et la relation, chapeautées par des liens religieux, et place l'individu grec sous la *Nomos agrafos*, la loi non-écrite, autant la sienne que celle de la *polis*. L'autonomie grecque se réfère à une auto-administration, plus près de l'auto-organisation dont parle Morin¹³ que de la souveraineté de la Révolution française.

Le concept d'autonomie signifie la propre détermination des normes auxquelles on se conforme librement, mais dans ce «librement» il faudrait comprendre «librement en relation». Morin dit :

«Cette notion d'autonomie n'est pas en relation avec l'ancienne notion de liberté qui était, d'une certaine façon, immatérielle et déliée des constrictions et des contingences physiques. Au contraire, celle-ci est une notion étroitement liée à la dépendance, et celle de dépendance est inséparable de la notion d'auto-organisation.»¹⁴

C'est une notion dynamique, qui cherche dans l'environnement l'énergie nécessaire à l'auto-organisation ainsi que l'information nécessaire à sa continuelle ré-organisation, puisque cet environnement est en continuel mouvement, ce qui fait que l'autonome a à construire et reconstruire son autonomie. Morin ajoute que le système

«prend l'organisation du monde extérieur, comme l'avait bien signalé Schrödinger. Nous, par exemple, nous portons inscrite dans notre organisme l'organisation chronologique de la Terre, la rotation de la Terre autour du Soleil. (...) D'autre part, nos sociétés se régissent par un calendrier établi en fonction de la Lune et du Soleil, de façon à organiser notre vie collective. Il y a donc, dans l'autonomie, une profonde dépendance énergétique, informative et organisationnelle en rapport avec le monde extérieur.»¹⁵

Chez le peuple d'Israël, l'exigence d'autonomie fait partie de la structuration même du peuple et elle est antérieure à la «coupure» de l'Alliance avec leur Dieu. En effet, dans Ex 24, 3b, nous trouvons l'engagement définitif des tribus, engagement qui fait d'elles un peuple, Israël. Pourtant l'Alliance s'établit seulement après qu'ils ont tous accepté, de plein gré et en toute connaissance, la Loi qui leur est proposée, chapeautée par les mythes fondateurs communs à toutes ces tribus. Dit d'une autre façon, Moïse leur propose de s'auto-organiser, d'être un peuple autonome en vue de rendre possible le projet commun de conquérir la Terre promise, là où Yahvé était entré en relation avec leurs patriarches.

Il est clair dans ce développement, à notre avis, que l'identité du peuple –qui est marquée

¹¹ P. Foulquié, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Madrid, Labor, 1967. Nous traduisons.

¹² P. Robert, dir., *Le Petit Robert 2. Dictionnaire universel des noms propres*, Montréal, Robert, 1987.

¹³ Voir E. Morin, *La méthode. Tome I. La Nature de la Nature*, (Points, Essais 123), Paris, Seuil, 1977, notamment p. 94-236; *La méthode. Tome II. La Vie de la Vie*, (Points, Essais 175), Paris, Seuil, 1980, p. 101-301; «La noción de sujeto» et «Epistemología de la complejidad», dans D. Frit Schnitman, dir., *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 67-85 et p. 421-442.

¹⁴ É. Morin, «La noción de sujeto», p. 69.

¹⁵ *Ibid.*, p. 69-70.

par l'emploi répété du collectif– se bâtit sur l'acceptation des normes que Moïse lui présente comme étant les «paroles» de son Dieu, ses mythes fondateurs et ses normes de conduite, et que cette acceptation est une condition de l'Alliance proposée. Ceci signifie également que la rupture de cette Alliance –qui se manifeste par un manquement à la Loi–, entraîne la perte de son identité culturelle puisque Loi, identité et Alliance sont liées par la foi en Yahvé de tous les membres du peuple. La rupture rend ainsi impraticable le projet commun. Le retour à l'autonomie signifie un retour à l'Alliance, Alliance ré-interprétée par le «petit reste» comme porte d'accès à sa ré-auto-organisation, liée aux nouvelles circonstances. Le «pardon de Yahvé», dans les mots du prophète, doit donc laisser entrevoir le retour d'Israël aux paradigmes de justice qui lui ont conféré son identité première.

Bien que, dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, nous n'ayons pas la possibilité de cerner tous ces points car le texte dépasserait largement l'espace qui nous est alloué, nous avons cru important de montrer aussi les lieux de l'espérance que propose le prophète, comme mouvement social alternatif devant la menace représentée par l'ajustement. Nous présentons simplement, par ce mémoire, la différence entre l'ajustement et l'adaptation, mais en ne perdant pas de vue que le message d'espérance est à la base de la reconstruction d'Israël comme nation avec une identité distincte, bien qu'elle ait dû adopter, pour réussir, une nouvelle structure sociale, politique et culturelle qui résultat dans le judaïsme.

Ce mémoire rend donc compte d'une partie de la recherche. Au chapitre premier nous présentons la structure du royaume de Josias jusqu'en 609 av. J.C., en faisant état des mesures prises par le roi qui avait un évident désir de préserver le système politique par des actions issues d'une conception rigide de la Loi. Cette rigidité ne laissait pas de place à une adaptation.

Après la mort du roi, la pression extérieure exercée sur la structure par les Babyloniens fit chanceler les paradigmes de justice d'Israël par l'ajustement imposé. Mais les signes et le manque de souplesse étaient déjà présents. Il y avait eu des ruptures partielles qui furent fortement dénoncées par le prophète Jérémie. Nous en parlons au chapitre deuxième, pendant que nous suivons les mouvements de déstructuration qui s'approfondirent jusqu'en 586 av. J.C., et qui provoquèrent la fin de Juda.

Au chapitre troisième, nous confrontons notre inquiétude avec le discours du livre de Jérémie en ce qui a trait à l'ajustement et à l'adaptation, par l'étude de quelques exemples. Au chapitre suivant nous prenons position vis-à-vis les théologies contextuelles, notamment la théologie de la libération latino-américaine et nous expliquons les méthodes que nous avons utilisées dans cette recherche.

Finalement, notre conclusion rapproche le discours du prophète Jérémie de la réalité actuelle des peuples qui s'ajustent, en signalant des pistes qui pourraient être exploitées à partir de cette étude et qui donneraient lieu à l'espérance par un retour à nos racines culturelles.

CHAPITRE 1

Juda et la réforme de Josias : de 640 à 609 av. J.C.

Cette analyse se situe au moment où le prophète Jérémie débute son activité, c'est-à-dire à la treizième année du règne de Josias (640-609), selon les informations qui nous sont fournies par le prophète lui-même (Jr 1,2).

Cette section présente la structure politique d'Israël –nous devrions plutôt parler du peuple d'Israël en Juda– pendant le règne du roi Josias. Elle étudie les articulations existant entre les différentes couches institutionnelles de son organisation politico-religieuse et essaie d'identifier les acteurs qui représentaient le pouvoir dans chaque cas et, surtout, leur discours respectif, tout en tenant compte des changements institutionnels produits par la réforme dite de Josias.

En parlant de couches institutionnelles, nous présumons déjà une organisation pyramidale et autoritaire. C'était sans doute la base organisationnelle de Juda, bien que quelques groupes aient été en rapport horizontal en présentant une lutte franche pour le pouvoir. D'autre part, chaque groupe tentait de sauver son petit espace de pouvoir et, autant le roi que le «Seigneur Yahvé» se trouvaient éloignés de la réalité quotidienne du peuple. Le roi était isolé par une bureaucratie servile organisée par un lourd appareil administratif et Yahvé était oublié par une caste sacerdotale qui s'était corrompue et qui avait perverti le sens même de sa mission.

Nous pouvons l'entendre dire par la voix du prophète Jérémie :

*Les prêtres n'ont pas dit : «Où est Yahvé ?»
Ceux qui détiennent la loi ne m'ont pas connu,
les bergers m'ont été infidèles,
les prophètes ont prophétisé par Baal,
ils sont allés à la suite de ceux qui ne servent à rien ! (Jr 2,8)¹*

Ce verset nous met face aux rôles que devaient jouer les différents agents. Il identifie des groupes et montre une confusion quant au rôle qui leur était assigné dans la structure institutionnelle d'Israël, confusion qui les menait, selon le prophète, à un double message. Ils se devaient d'être des hommes religieux s'occupant de la médiation entre le peuple et le divin, mais cette préoccupation était loin d'être prioritaire pour eux. La question qui se trouve à la base de cette recherche nous revient : était-ce un problème de confusion vis-à-vis du rôle à jouer, ou était-ce

¹ Pour ce travail, nous utilisons les traductions de la TOB, d'OSTY, de É. Dhorme (*La Bible. Ancien Testament*, T.II, (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1959), de la BJ (espagnole), ainsi que celle de L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario. I. Isaias * Jeremias*, Madrid, Cristiandad, 1980, en plus de ma propre analyse et traduction, faite à partir des textes de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1987. Dans tous les cas, en vue de ce travail, nous traduisons les textes de l'espagnol.

plutôt le résultat d'un changement dans la compréhension qu'ils avaient de la réalité, à cause de l'adoption d'une cosmovision différente de celle qui avait donné son identité au peuple d'Israël ?

Le prophète les rendait responsables d'un double méfait commis par le peuple. Par la bouche de Jérémie, Yahvé les accuse, collectivement, de l'avoir abandonné, lui qui était *la source d'eau vive*, et de se creuser des citernes fissurées et qui ne retiennent pas l'eau (Jr 2,13), à la recherche de cette eau dans des étangs et des fleuves où elle ne se trouve pas (Jr 2,18). Ceci fait certainement référence à l'idolâtrie. Nous retrouvons cette image de l'eau vive en Jr 17,13. Nous y reviendrons dans un prochain chapitre, quand nous étudierons ce que signifiait l'idolâtrie pour le prophète Jérémie, mais nous pouvons déjà nous demander si cette cosmovision différente, et donc cette confusion quant au rôle à jouer, n'était pas pour lui la conséquence de l'ajustement.

Dans la pratique, les agents des différents pouvoirs, prêtres, détenteurs de la loi, bergers, prophètes, avaient cessé de jouer les rôles qui leur étaient assignés théoriquement dans la structure du royaume. Mais cette théorie, nous dit le livre de Jérémie, était liée à leur histoire et, ce faisant, à la racine traditionnelle même qui avait fait de Yahvé le sauveur de ce peuple en le guidant hors de l'Égypte et hors du désert *où personne ne réside, vers le pays des vergers* (Jr 2,6-7). L'expérience de la réalité les avait éloignés de ce qui avait été leur vision de la réalité, illuminée par cette histoire selon laquelle Yahvé était leur Dieu et qu'ils étaient son peuple. Cette vision nous parle de la pensée deutéronomiste, et le fait que Jr 2,5 soit identique mot à mot à 2 R 17,15 fait dire à bien des auteurs qu'il a été écrit plus tard par eux. La chose est peu plausible car, s'ils ont effacé le nom du prophète de l'histoire qu'ils ont écrite, il n'y a aucune raison de penser qu'ils aient rédigé une partie de son œuvre. Ne l'auraient-ils pas brûlée, en suivant l'exemple du roi Yoyaqim ? (Jr 36, 21-26). Nous verrons que le groupe deutéronomique se scinda, et qu'une faction – connue comme JrD – se rallia au prophète Jérémie, ce qui pourrait être l'une des causes d'un tel parallèle littéraire, tandis que l'autre faction fut responsable de la rédaction des livres des Rois (DtrG). Sans entrer dans des problèmes rédactionnels, il nous semble évident qu'ils se trouvaient en rapport étroit les uns avec les autres. Le premier groupe, JrD, pourrait être à la base de la rédaction finale de l'œuvre du prophète, ce qui expliquerait les phrases identiques. S'il y a eu une aussi grande confrontation entre eux, c'est justement parce qu'ils avaient le même point de départ et le même désir de «sauver» le peuple. C'était dans le «comment» qu'ils divergeaient.

Nous commencerons par nous pencher sur le contexte international qui eu une importante répercussion sur les événements internes qui distinguèrent le règne de Josias. Cette partie de notre travail propose l'étude de l'époque de Josias en essayant de le faire d'un point de vue systémique. À notre avis, rien ne se passe isolément dans un système quelconque, encore moins dans un contexte historique, et si la réforme dite de Josias fut possible, ce fut parce qu'il y eut des

changements au niveau international qui provoquèrent des changements structurels en Juda et qui permirent au groupe qui prit en charge la conception et la réalisation de la réforme, de la réaliser.

Nous jetterons, par la suite, un regard sur l'idéologie de la réforme, sur les auteurs de son programme et sur ses grandes lignes conceptuelles. Puis, nous terminerons cette section par une étude sur la structure institutionnelle de Juda et sur les changements que la réforme a introduit au niveau des divers capitaux présents dans chaque institution. Le livre de Jérémie incarne également une ligne de pensée par rapport à ce vécu. Ces diverses approches pourraient nous permettre de mieux cerner le contexte qui était à la base de sa pensée. Il n'y a pas de pensée possible sans encadrement culturel, puisque la pensée est symbolique. Nous devons donc, nécessairement, connaître ce cadre avant de pouvoir comprendre ce que signifiaient les paroles du prophète Jérémie et de ses disciples.

1. Contexte international

Juda était une petite nation enclavée entre les impérialismes assyriens, chaldéens et égyptiens, et qui prétendait maintenir son indépendance politique. Elle dut se soumettre aux exigences des rois étrangers qui lui imposaient non seulement son roi, mais aussi des hauts tributs qui rongeaient le pouvoir interne du roi, pendant que celui-ci tramait des alliances et nouait des intrigues avec des rois voisins afin de corroder la puissance impérialiste du moment. Devant ces empires, Juda mesurait l'impuissance d'un pouvoir bâti sur une économie pauvre, une armée réduite et une dépendance économique causée par l'imposition de tributs.

La campagne du roi assyrien Sennakérib (704-681 av. J.C.) en Palestine, en 701 av. J.C., mena à une époque de relative tranquillité dans la région, période connue comme la «pax assyriaca». Tout indique que les actions de Sennakérib firent de la Syro-Palestine une zone tampon entre l'Assyrie et l'Égypte. Juda, qui avait été réduite à la ville de Jérusalem et ses alentours, perdit tout pouvoir dans le contexte international. Elle put cependant conserver une certaine indépendance, en grande partie grâce à l'acceptation de la part du roi judéen Manassé (687-642 av. J.C.) de l'état de vassalité vis-à-vis l'Assyrie. Bien que les historiens deutéronomistes nous parlent de ce roi comme ayant été le pire des rois de Juda (2 R 21,1-17), l'histoire et les dernières découvertes de l'archéologie nous montrent que Manassé n'avait guère de marge de manœuvre, puisqu'il avait hérité «a rump state devoid of natural resources and allies»². Le déclin du pouvoir assyrien commença probablement à la fin de son règne, ce qui lui permit de «récupérer quelques territoires incorporés aux provinces philistines et de rétablir quelques symboles de l'identité

nationale de Juda.»³ Il régna pendant 55 ans (2 R 21,1), période sur laquelle nous avons très peu de données. Pourtant, «what is known is that this part of the country had peace until the end of the Assyrian domination»⁴.

Sennakérib fut assassiné en 681 av. J.C. et son fils Asarhaddon (680-669 av. J.C.) lui succéda sur le trône de l'empire assyrien. Pendant son règne et celui de son fils Assourbanipal (668-630/626 av. J.C.), l'empire assyrien atteint le maximum de son expansion territoriale. En effet, il semblerait que l'un des premiers objectifs d'Assourbanipal fut de rétablir l'autorité impériale assyrienne en Égypte.⁵ Cette dernière conquête de l'Égypte fut rendue possible grâce à l'appui que le roi assyrien reçut des tribus arabes qui tenaient sous leur contrôle les routes commerciales. Celles-ci traversaient l'Arabie et la Transjordanie, passaient à travers le Néguev jusqu'à la côte philistine et l'Égypte (2 Chr 21,16s.; 26,7s.). De cette façon, l'empire assyrien s'étendit de la côte méditerranéenne jusqu'au Golfe Persique. Pourtant, Assourbanipal avait surestimé sa possibilité de contrôle sur les territoires conquis. Bien que Psammétique I (664-610 av. J.C.), roi de Saïs, ait proclamé son alliance avec l'Assyrie, il appuyait et encourageait même des insurrections anti-assyriennes. Ainsi, le contrôle assyrien sur l'Égypte se détériorait. On peut considérer que la conquête de l'Égypte fut le commencement de la fin de l'empire assyrien. De tous les coins de l'empire, et même à l'intérieur du royaume, en Babylone, se déclenchèrent des révoltes qui finirent par le détruire.⁶

² G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 730.

³ J.V. Pixley, *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*, San José (Costa Rica), DEI, 1991, p. 65. Cf. également G.W. Ahlström qui dit cependant que "under the circumstances it is hard to believe that the small kingdom of Judah could have expanded to the south in the reign of Esarhaddon [successeur de Sennakérib] or during the early years of Ashurbanipal", (*The History of Ancient Palestine*, p. 748).

⁴ G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 730. Pour le règne de Manassé, voir p. 730-739.

⁵ Déjà son père Asarhaddon avait conquis le Nord égyptien en 671 av. J.C. en l'organisant comme province assyrienne mais, aussitôt que l'armée assyrienne laissa la place, le roi koushite Taharqa (690-664 av. J.C.), qui s'était enfui vers le Sud, se réinstalla en Égypte. Tanwetamani (664-656 av. J.C.), son successeur, attaqua les troupes assyriennes à Memphis et prit la ville. Les princes héritiers du Delta du Nil s'unirent à lui, et il installa sa capitale à Thèbes (No-Amon en hébreu). Assourbanipal mena une seconde campagne, en prenant et saccageant Thèbes, et il nomma Psammétique I (664-610 av. J.C.), qui était pro-assyrien, roi à Saïs, ville du Delta, sur la branche canopique du Nil.

⁶ G.W. Ahlström dit que l'on peut déduire le commencement de la décadence assyrienne pendant les dernières années d'Assourbanipal, du fait qu'il n'y ait plus eu de rapports assyriens de campagnes militaires. En fait, deux décades après la mort de ce roi en 627 av. J.C., l'empire assyrien n'existait plus (*The History of Ancient Palestine*, p. 753). En réalité, la "pax assyriaca" finit au moment de la rébellion du frère d'Assourbanipal, Shamash-shum-ukin, nommé roi de la Babylonie par son père Asarhaddon. Il cherchait l'indépendance de l'empire assyrien et fut appuyé par les Élamites à l'Est, les Chaldéens et les Araméens à l'intérieur de la Mésopotamie, et des chefs de tribus arabes au Sud. Les Annales d'Assourbanipal rapportent l'appui que Shamash-shum-ukin reçut du roi des Goutéens, peuple montagnard du Zagros, au Nord, d'Amourrou de la Haute Syrie et de Meluhha en Égypte. Finalement à l'Ouest-Nord-Ouest les Cimmériens, peuple nomade installé au Nord de la mer Noire, menaçaient la Syrie.

Du côté de la Palestine, Esd 4, 9-10 dit qu'Assourbanipal installa, entre autres, des gens d'Ourouk, de Babylone et de Suse à Samarie. Ceci semble être l'effet provoqué par la révolte d'une partie de la Palestine et de la Phénicie, ce qui permettrait de penser que le roi Assourbanipal se trouvait en Palestine vers 645 av. J.C., à la suite de la guerre contre l'Élam. Ce fait pourrait correspondre à sa campagne contre les Arabes qui se trouvaient en Syro-Transjordanie ; cela aurait été la dernière incursion assyrienne dans la région.

Quant à l'Égypte, comme Assourbanipal considérait Koush⁷ comme son ennemi réel, Psammétique I réussit à régner sans supervision assyrienne. Probablement qu'en tant qu'allié de Psammétique I, qui avait l'appui des principautés du Delta et de la Haute Égypte, il put maintenir les Koushites éloignés de toute prétention de pouvoir sur la région. On peut facilement penser que le Sud de la Palestine, en incluant les villes philistines et Juda, tomba sous l'influence égyptienne (cf. Jr 2,14-18). Cependant, Psammétique I dut intervenir à Ashdod, ville-état phénicienne, qui essaya de se rendre indépendante de l'Assyrie en 635 av. J.C. On peut présumer que son intervention fut due au fait que, si cette ville-état avait réussi son coup, les intérêts des Égyptiens dans la région auraient été fortement ébranlés.

La perte de pouvoir de l'empire assyrien et la guerre civile qui se déclencha à l'intérieur de l'Assyrie à la mort d'Assourbanipal en 627 av. J.C. permirent à Psammétique I de gagner le contrôle sur la Palestine. D'autre part, il déclara la guerre à la Babylonie en tant qu'allié de l'Assyrie en 616 et en 610 av. J.C.⁸ À sa mort, son fils Assour-étil-ilani (639-623 av. J.C.), qui semble avoir fait une co-régence avec lui pendant quelques années, lui succéda. Son frère Sin-shar-ishkun assumait le trône de Babylone, mais le général chaldéen Nabopolassar (626-605 av. J.C.) l'obligea à démissionner et fonda l'empire néo-babylonien. «He [Nabopolassar] managed to unite the anti-Assyrian forces, among them the Aramaeans and the Chaldeans, as well as the Elamites in the East and the Arabs in the West», indique Ahlström.⁹ Sin-shar-ishkun remplaça son frère vers 623 av. J.C. à Ninive et régna jusqu'à sa mort, en 612. En 616, il affronta Nabopolassar et le vainquit, mais en 614 Cyaxare, roi des Mèdes (653-584 av. J.C.), prit la capitale de l'empire assyrien, Ashour, s'allia à Nabopolassar et, en 612, ces forces alliées détruisirent Ninive.

⁷ Koush est le "nom égyptien ancien de la Nubie (appelée Éthiopie par les Grecs), adopté par les Sémites et notamment par la Bible." *Le Petit Robert*.2, Paris, Le Robert, 1987, p. 463. Cf. G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 750.

⁸ Des exégètes ont indiqué que des découvertes archéologiques d'objets israélites dans des forteresses du Néguev démontrent la présence de Judéens et donc la reprise de ces territoires. Il faut tenir compte pourtant du fait que l'une des clauses des alliances entre les peuples du Proche-Orient Ancien obligeait le peuple vassal à fournir des troupes à son allié. Les divers ostraca écrits en hébreu trouvés à Yavneh-Yam (entre Jaffa et Ashdod), ainsi qu'à Meshad Hashvyahu, indiquent bien la présence de soldats judéens, ce qui ne signifie pas que ces lieux appartenaient à Juda, mais plutôt que le roi Josias était l'allié de l'Égypte, et que c'est en cette qualité qu'il y envoya des soldats. (G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 751-3).

La prise et la destruction de Ninive signifièrent la fin de la domination assyrienne. La nouvelle se répandit rapidement, en apportant de l'espoir en Palestine. Pourtant, l'empire assyrien n'était pas totalement défait. Nabopolasar dut renforcer ses positions en Assyrie et dans la Mésopotamie, ce qui permit au roi assyrien Assour-uballit –successeur au trône en 612–, qui comptait sur l'appui de Psammétique I et de son armée, de se réorganiser à Harran. De son côté, Psammétique I avait réussi à appliquer une politique de contrôle sur la côte Sud de la Syrie et sur la Palestine et, apparemment, désirait que l'Assyrie conserve un certain degré de pouvoir sur la Babylonie et sur l'Égypte, probablement pour contrer les menaces arabes et koushites qui cernaient son territoire.

En 610 av. J.C., les Mèdes envahirent l'Assyrie. Nabopolasar s'allia à eux, ce qui pourrait être interprété comme une tentative de limiter leur puissance en Mésopotamie. À ce moment, Néko II (610-595 av. J.C.) parvint au trône de l'Égypte, et il envahit la Palestine en 609 av. J.C. Il rencontre Josias à Meggido, où ce dernier fut tué. Néko II se dirigea alors vers Ribla où il installa son quartier général. Il semble que les Assyriens aient pu reprendre Harran avec l'aide de Néko II, mais ils furent finalement vaincus et durent se replier à Karkemish, où Assour-uballit installa sa nouvelle capitale. Nabopolasar continuait d'avoir des difficultés causées par la coalition égypto-assyrienne, car Néko II, en 606 av. J.C., traversa l'Euphrate, cherchant à étendre son pouvoir à la Syrie. Nabopolasar céda mais, l'année suivante, le prince Nabuchodonosor reçut le commandement des forces babyloniennes à l'Ouest et fit subir une défaite totale à Néko II, détruisant et saccageant Karkemish. Ceci fut non seulement la fin de l'empire assyrien, mais aussi celui de toute prise de pouvoir réel égyptien sur la Syro-Palestine. La nouvelle autorité politique néo-babylonienne s'était installée en Palestine.

L'idéologie de la réforme, qui eut une si grande influence sur le règne de Josias, se situe donc dans ce contexte. Cette idéologie fut à la base d'un profond changement dans la structure institutionnelle de Juda pendant cette période, et nous devrions en tenir compte avant d'étudier le contexte structurel, afin de mieux saisir les mouvements qui se produisirent à l'intérieur du système. Le simple fait qu'elle échoua en partie dès la mort de Josias nous montre qu'elle fut le produit d'une imposition du haut vers le bas de la pyramide et que, ni les institutions intermédiaires ni le peuple, n'adoptèrent cette ligne de pensée. À plus longue échéance elle fut pourtant gagnante, probablement dû à la structure même de l'autorité dans le royaume de Juda, puisque ce sont ses adhérents qui ont écrit l'histoire du peuple d'Israël.

⁹ *Id.*, p. 756.

2. Contexte idéologique de la réforme dite de Josias

Juda était une petite nation qui essayait de maintenir son indépendance face au joug assyrien. «Under King Josiah (640-609 BCE) the little state of Judah was probably the largest nation in western Palestine in the later part of the seventh century BCE. There were no other competitors except the Philistine city states».¹⁰ Nous avons vu que les rapports de force internationaux avaient changé et que l'empire assyrien avait perdu le contrôle de la Syro-Palestine. Ces événements vinrent alimenter les sentiments nationalistes¹¹ de quelques groupes qui virent en cela l'opportunité de revenir à une position internationale de force. D'autre part, à l'intérieur de Juda, le roi Josias parvint au trône après que *les serviteurs d'Amôn (...) tuèrent [Amôn] dans sa maison* (2R 21,23). Rien n'est dit au sujet des raisons de ce «coup d'état», ni au sujet des raisons de l'intervention du «peuple de la terre» qui frappa *tous ceux qui avaient conspiré contre le roi Amôn* (2R 21,24), en matant rapidement et efficacement cette révolte.¹² Ainsi, les pressions de l'extérieur se joignirent aux pressions institutionnelles afin de préparer le terrain, déjà «fertilisé» par le souvenir de la réforme du roi Ezékias, en vue d'un changement structurel. Mais nous ne pouvons ici que faire des suppositions qui découlent de notre clé de lecture et qui nous suggèrent que nous nous trouvons devant une profonde division idéologique enracinée dans une vision différente de la réalité : l'une, dépendant surtout du panorama international, a l'illusion de pouvoir regagner du pouvoir et du territoire¹³ en profitant de la conjoncture internationale ; l'autre désire maintenir l'équilibre acquis à l'intérieur du royaume de Juda grâce à la paix des années du règne de Manassé. Comme nous l'avons vu, Josias parvint au trône après 55 années de relative tranquillité, autant en ce qui a trait aux relations internationales –grâce à la politique de maintien du statu quo du roi Manassé–, qu'aux relations institutionnelles à l'intérieur du royaume de Juda.

¹⁰ *Id.*, p. 763.

¹¹ Trop souvent on confond le nationalisme et le sentiment d'appartenance à une nation. Le premier est un mouvement politique, tandis que l'appartenance à une nation fait référence à l'identité nationale. Le nationalisme présume que l'identité nationale s'appuie sur la culture dominante et qu'une nation est donc monoculturelle; le nationaliste s'efforce ainsi d'imposer les normes de sa propre culture. Le concept d'identité nationale, qui se base sur le sentiment d'appartenance des citoyens, présuppose l'existence du multi-culturalisme à l'intérieur de la nation. En cherchant l'enracinement culturel de chaque groupe, il permet l'articulation vers le dialogue et la vie en commun. L'apport des différences culturelles des groupes et/ou des ethnies qui forment la nation permet un enrichissement culturel.

¹² L'interprétation traditionnelle suppose que ce dernier groupe aurait voulu défendre la dynastie davidique, mais il n'y a pas d'indices certains qui l'indiquent, comme il n'y a pas non plus d'indices qui indiquent que les serviteurs d'Amôn, en tuant le roi, eurent l'idée de le remplacer par un candidat extra-dynastique.

¹³ «Manasseh had recover some –if not all– of the cities that Sennacherib had transferred over to the Philistines, so that geographically Judah could have stretched from the territory of Benjamin down to the northern Negev, 'from Geba to Beer-Sheba', as 2 Kings 23.8 expresses it» (G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 763), pour le temps de Josias. «It is possible, however, that after Nineveh's fall Josiah could have attempted to annex some of the territory that lay immediately to the north of his border» ajoute G.W. Ahlström (*Id.*, p. 765).

Les tensions entre l'empire assyrien et les candidats impériaux égyptien et néo-babylonien qui essayaient de se faire une place dans le concert international du POA, ainsi que les menaces qui pointaient un peu de partout sur l'Assyrie, eurent de fortes répercussions à l'intérieur de la structure institutionnelle de Juda en modifiant «la valeur des jetons» qui se trouvaient entre les mains des divers agents des capitaux qui intégraient ses institutions.

Afin de mieux comprendre la réforme, nous jetterons un regard sur son programme, ses auteurs et ses principales lignes d'action, tout en indiquant les présupposés sur lesquels nous appuyons notre réflexion. De cette façon nous pourrons, bien que rapidement, relever en quoi et comment les divers acteurs bénéficiaient de l'application du programme et, finalement, indiquer en quoi celui-ci ne put se réaliser.

2.1 Le programme de la réforme : Dt 12-26

Nous n'entrerons pas dans les détails du programme de la réforme ni dans les discussions des experts au sujet des auteurs et de la date de rédaction du corpus légal de Dt 12-26. Il suffira de dire que, selon la plupart des auteurs consultés¹⁴, on peut dater une première version de ces textes vers 622 av. J.C. Il y a eu, sans doute, des ajouts postérieurs de la main des rédacteurs deutéronomiques de l'époque de l'exil ou du post-exil, mais apparemment le Code deutéronomique et les lois qui font référence aux relations institutionnelles et aux relations des Israélites entre eux sont, en gros, érigés en programme pour la réforme qui devait avoir lieu pendant le règne du roi Josias. De Wette, en 1805-6, fut le premier à faire le lien entre le 'livre de la Loi' découvert au Temple au temps de Josias et le Deutéronome, fixant ainsi la date de sa première rédaction comme précédant ou suivant immédiatement la réforme.¹⁵ La longue discussion qui s'ensuivit n'a pas encore produit un consensus parmi les exégètes. Nous allons donc présupposer du bien-fondé de la position de R. Albertz quand il dit que Dt 12-26 «was the programmatic document for Josiah's reform»¹⁶, tout en insistant sur le fait

¹⁴ Nous devons pourtant noter que G.W. Ahlström, après une analyse du discours de la prophétesse Houлда, arrive à la conclusion que «the 'law book' of the Josianic period was neither part of the Book of Deuteronomy, nor of any other known biblical book. (...) There are two options for solving this problem : either the scroll was a product of Josiah's own chancellery, written in order to give divine support for the king's actions [rappelons pourtant que Josias parvint au trône à l'âge de 8 ans, c'est-à-dire qu'il serait plus logique de penser à l'influence de sa chancellerie sur le programme du roi que le contraire], or the narrator of the postexilic period used the 'Josianic reform' to argue that his own law code (...) had been anchored in the pre-exilic period.» *Id.*, p. 777.

¹⁵ A. de Pury et Th. Römer, «Le Pentateuque en question : Position du problème et brève histoire de la recherche», dans *Le Pentateuque en question*, (A. de Pury, éd.), Genève, Labor et Fides, 1989, p. 21.

¹⁶ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. (2 tomes), Louisville/Westminster, John Knox Press, 1994, p. 199. Cf. son analyse de l'état de la question, p. 199-201. Il pense même qu'il s'agirait des chapitres 6 à 28, «apart from clearly later revisions» (p. 201).

que «the content of the Josianic ‘law scroll’ is impossible to ascertain», que «the theory that the ‘law scroll’ comprised (part of) Deuteronomy remains unproven», et que «the whole book of Deuteronomy proposes a closed community into which some people, such as Moabites and Ammonites, never could be permitted.»¹⁷ Ce dernier point est justement celui qui nous permet de présupposer qu’un programme a dû être à la base de la violence nécessaire pour rendre possible l’existence de cette ‘closed community’.

Il y a pourtant un accord unanime parmi les auteurs consultés : la découverte du ‘livre de la Loi’ pendant les travaux qui se réalisaient au Temple ne serait qu’une fiction. Il existe également une contradiction quant à la date du commencement de la réforme, car le rapport de 2 R 22-23 précise qu’elle commença après que la prophétesse Houлда encouragea le roi Josias à suivre le programme du livre, ce qui semble «intentional, giving more importance to the find that it perhaps merited»¹⁸, tandis que 2 Chr 34, 3 dit que Josias commença la purification religieuse à la 12^e année de son règne. La controverse se poursuit sur ce point, bien que la plupart des auteurs semblent accorder plus de crédit au rapport du deuxième livre des Chroniques, étant donné que le premier, celui des historiens deutéronomistes, semble répondre à l’idéologie de la réforme qui donne une place importante aux prophètes et à leur parole (Dt 18,15ss). Le roi Josias accéda au trône de Juda à l’âge de 8 ans, et ce sont probablement les années qui vont de 640 jusqu’au moment de la «découverte» du ‘livre de la Loi’ (2 R 22,8.11) ou ‘livre de l’alliance’ (2 R 23,2.21), à la 18^e année de son règne, qui permirent au «groupe D»¹⁹, ou groupe deutéronomique, de préparer son programme.²⁰ Nous allons donc examiner ce groupe qui, comme nous le verrons, était composé ou appuyé par des agents de presque tous les groupes au pouvoir.

¹⁷ G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 775.

¹⁸ *Id.*, p. 772.

¹⁹ Nous faisons référence au groupe à propos duquel R. Albertz dit que «the report in II Kings 22 is indicating the decisive political and intellectual groups behind the reform : a group of influential court officials trained in wisdom, and a large part of the temple priesthood of Jerusalem» (*A History of Israelite Religion*, p. 202) et auquel se réfère également A.D.H. Mayes comme «deriving from a ‘traditionist circle’ to be known as the ‘D circle’» (*The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983, p. 8, note qui cite à I. Engnell, *Critical Essays on the Old Testament*, London, 1970, p. 58ss.).

²⁰ «The eighteen years of his [Josiah’s] reign before 622 under the tutelage of Shaphan and Hilkiah are sufficient ‘prelude’ to the composition of a first version of Deuteronomy. So there are good reasons for dating the formation of the Deuteronomistic tradition in the period from the 630s to the middle of the sixth century», dit R. Albertz (*A History of Israelite Religion*, p. 201).

2.2. Les réformateurs²¹

Les dernières recherches exégétiques mènent à la conclusion que le programme qui a été à la base de la réforme a été l'œuvre d'un groupe composé par «Jerusalem officialdom, the Jerusalem priests, the middle class of Judah, individual prophets and the Davidic royal house.»²²

Du premier groupe se détache le rôle des juges et, selon Albertz, leur «institutional centre. (...) It is no coincidence that this is mentioned for the first time in a legal corpus in Deuteronomy and that its competence as distinct from that of local justice is explicitly prescribed (Dt 17,8-13).»²³ Les cours de justice locales devaient se référer à cette cour supérieure quand le cas était trop difficile pour elles. Cette cour supérieure de justice était composée de *prêtres lévites et du juge*, juge qui faisait partie d'une guilde, car il est dit qu'il fallait consulter *le juge qui sera en fonction ces jours-là* (v.9). Il s'agissait d'Israélites spécialement entraînés dans la justice d'Israël, fortement influencés par la tradition de sagesse, ce qui se perçoit par le style parénétiq, la précision des détails (rien n'échappe à la loi) et la préoccupation pédagogique des textes. Le lieu, un espace spécifiquement désigné pour la cour, semble être lié au Temple de Jérusalem (il y a deux références à *ce lieu que Yahvé ton Dieu aura choisi*, aux versets 8 et 10, et puis au v. 12, une référence au *prêtre qui se tient là, au service de Yahvé ton Dieu*).

Le second groupe, celui des prêtres de Jérusalem, est directement représenté dans 2 R 22,4.8.10. 12.14 par le grand prêtre Hilqiyahou, qui joua un rôle important dans la 'découverte' du livre de la Loi et dans sa justification théologique auprès de la prophétesse Houlda. Ce rôle nous permet de penser qu'il était un représentant du groupe des prêtres sadocides dans le groupe D. La présence et l'influence de ces prêtres dans le groupe se fait sentir par les lois de condamnation de tout culte à des Dieux²⁴ étrangers ainsi que par l'application de Dt

²¹ Nous ne pouvons pas entrer dans la polémique sur la date de rédaction du Deutéronome. Pourtant il semble évident que la réforme corresponde à un programme, que l'on retrouve les grandes lignes de ce programme en Dt 12-26 et qu'il réponde aux intérêts et à l'idéologie qui nous sont transmis par les chapitres 22 et 23 du 2e livre des Rois et par 2 Chr 34-35. Si nous nous occupons surtout de 2 R 22-23 c'est parce que ce livre suit la même ligne idéologique et de pensée que celle qui a été à la base de la réforme.

²² R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 203.

²³ *Ibid.*

²⁴ Bien que nous savons que la majuscule est due, en français courant, au Dieu monothéiste, tandis que la minuscule correspond aux Dieux d'une conception polythéiste, nous croyons que cette habitude nous vient de notre culture chrétienne qui nie toute réalité aux Dieux des autres cultures. Pourtant, noblesse et respect obligent. Nous pensons aussi que, pour le prophète Jérémie, il s'agissait de divinités, bien que ce fussent des Dieux *qui ni eux, ni leurs pères, ni les rois de Juda n'ont connus* (Jr 19,4; 6,9; cf. Dt 13,7), comme nous le verrons dans un autre chapitre.

12,14 au temple de Jérusalem comme le *lieu choisi par Yahvé chez l'une de tes tribus*, entendons ici la tribu de Juda.

Parmi la classe moyenne de Juda, Albertz situe «le peuple de la terre»²⁵. Il s'agissait probablement d'un groupe conservateur de propriétaires terriens qui s'opposaient aux luttes pour le pouvoir royal en appuyant la dynastie davidique, et à qui ne pouvait aucunement convenir un changement dans la politique royale internationale «through a short-term seesaw policy, e.g. reliance on Egypt»²⁶. Mais nous ne trouvons pas d'indices qui indiquent que la réforme leur aurait donné ou permis d'augmenter leur pouvoir, ni non plus qu'ils auraient pu en bénéficier d'un point de vue économique ou financier. Par contre, nous constatons que les exigences fiscales et le contrôle financier augmentèrent par l'imposition de la *š^emitta* (rémision des dettes tous les sept ans – Dt 15,1-3). La *šamat* (obligation de faucher la terre tous les sept ans et laisser le produit de la terre aux pauvres – Ex 23,10) fut remplacée par la *š^emitta*, et la dîme annuelle due aux sanctuaires locaux, décret qui s'adressait bel et bien à ce groupe (Dt 14,22), devint une obligation triennale envers le temple de Jérusalem. C'est donc sur eux que retombe le plus gros de l'amélioration de la situation sociale. Ils devaient partager cette dîme avec le groupe des lévites qui avaient été les plus ébranlés par l'application de la réforme, car ils perdirent autant leur statut que leurs ressources économiques par la destruction des sanctuaires de province, comme nous le verrons ultérieurement.

Vraisemblablement, ce sont eux les paysans libres qui avaient des esclaves par dettes qu'ils auraient dû libérer, bien que dans la pratique ce ne soit pas comme ça que les choses se passèrent (Jr 34, 8ss). Qu'ils se soient permis de rompre l'engagement assumé montre plutôt qu'ils avaient conservé un important pouvoir politique. Pourtant, nous ne pensons pas qu'ils aient été impliqués dans le programme même. Ils auraient dû faire mieux dans ce cas, car ils ne bénéficièrent aucunement de la centralisation du culte, même d'un point de vue économique. Ce furent plutôt les prêtres du temple et le groupe des commerçants de Jérusalem qui en profitèrent. En effet, la centralisation attira vers la ville les surplus de production ainsi que la totalité de l'abattage sacré et des prémices des fruits de la terre, ce qui fit du temple et de la ville de Jérusalem l'un des lieux privilégiés pour le commerce. Par contre, ils durent accepter le programme, guidés par leur idéologie nationaliste centrée sur le Dieu territorial qui leur avait permis de posséder la terre et de bénéficier du pouvoir économique et politique dont ils étaient les détenteurs. De plus, des alliances avec les prêtres ont probablement été à la base de

²⁵ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 201.

²⁶ *Ibid.*

leur appui à la réforme. Mais appuyer la réforme ne veut aucunement dire faire partie du groupe qui fut à la base de son programme.

Le prochain groupe auquel fait référence Albertz est celui des prophètes individuels. Commençons par considérer la prophétesse Houlda. Nous ne savons rien d'elle sauf ce qui nous est dit en 2 R 22,14, dans un verset qui relate que, en suivant l'ordre du roi Josias au grand prêtre, au secrétaire et à son fils Ahiqâm, à Akbor et à son serviteur Asaya d'aller consulter Yahvé pour lui (2 R, 22,13), c'est Houlda qu'ils vont voir.²⁷ Bien que le discours de Houlda ne corresponde certainement pas à la réalité historique «because of the Deuteronomistic over-painting»²⁸, il signale l'importance du rôle prophétique comme intermédiaire de la parole de Dieu, et donc de l'important capital symbolique détenu par ce groupe, ce qui correspondrait à l'idéologie deutéronomique. Des disciples d'Isaïe auraient également donné leur appui au groupe D car ils voyaient en Josias un nouveau David (Is 8, 23-9,6) ; Sophonie, par son soutien au désir d'expansion territorial de Josias (So 2,4ss), semble également donner son appui au groupe. Quant à Jérémie, son discours sur «the cultic annexation of the northern kingdom to Judah»²⁹, pourrait aussi aller de concert avec la politique de réunification d'Israël et de Juda. De même, ses longs discours contre l'idolâtrie paraissent bien correspondre à l'idéologie deutéronomique d'un seul Dieu, d'un seul peuple et d'un seul lieu de culte. Pourtant, comme nous l'avons déjà mentionné, donner son appui est une chose, faire partie du groupe qui mit en place la réforme en est une autre. On peut dire que, même si d'un point de vue idéologique autant les prophètes dits écrivains que le «peuple de la terre» ne se trouvaient éloignés du groupe D, ils ne firent pas partie de ceux qui conceptualisèrent et éventuellement écrivirent une partie importante des lois et de la justification idéologique du programme qui se trouve dans les chapitres du Deutéronome, programme qui sert majoritairement de base à la réforme.

Par contre, la maison royale davidique est l'un des groupes qui participa activement ^(a) dans sa préparation et sa mise en œuvre. Dans les versets de 2 R 22 auxquels nous avons déjà fait allusion, plusieurs personnages de ce groupe sont mis de l'avant : le scribe Shafân, secrétaire du roi, son fils Ahiqâm, Asaya, l'un des serviteurs du roi, appartenant donc à la maison royale, et Akbor, dont nous ne savons rien sauf qu'il fut le fils de Mikaya, ce qui ne nous

²⁷ Bien que le rôle de la prophétesse soit important, nous ne pouvons entrer dans les contradictions que le texte présente au sujet de son discours versus le Deutéronome (cf. G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 775-777). Ceci fait conclure à Ahlström que «the alleged Deuteronomistic character is therefore impossible to establish. The theory that the 'law scroll' comprised (part of) Deuteronomy remains unproven» (*Id.*, p. 775).

²⁸ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 202.

²⁹ *Id.*, p. 203.

avance pas trop. Nous pourrions supposer, étant donné le rôle qui lui est destiné par le roi, qu'il devait appartenir soit au groupe du sacerdoce, soit au groupe des serviteurs du roi. Ils sont donc très bien représentés dans le groupe qui mit sur pied la fiction de la découverte du 'livre de la Loi'.

Nous pourrions donc dire que, parmi les groupes présents dans la conception du programme de la réforme se trouvaient surtout des agents du capital culturel et culturel (prêtres et juges) et du capital politique (la chancellerie dont parle Ahlström) de Juda, bien que nous ne puissions pas ignorer l'appui qu'ils reçurent des agents du capital économique (surtout de la part des commerçants de Jérusalem) et du capital symbolique, représenté par les prophètes et les sages.

Nous allons à présent nous pencher sur les principales lignes que la réforme mit de l'avant afin de promouvoir, chez le peuple d'Israël, la vision particulière de l'état et de la nation de ces réformateurs.

2.3 Les principales lignes de la réforme

Les premières questions que l'on se pose devant la réforme sont : sous l'autorité de qui ses initiateurs ont-ils imaginé de mettre sur pied une réforme aussi radicale, pour ne pas dire brutale, et aussi sanguinaire ? et pourquoi à ce moment particulier de l'histoire d'Israël ? Quel a été le déclencheur qui leur a permis d'imaginer qu'il était opportun de redessiner la structure institutionnelle de Juda ?

On devrait pouvoir répondre à ces questions en analysant les mesures qui ont été mises en branle et les forces internes et internationales qui pouvaient atteindre le pouvoir des groupes en question. Du côté des forces internes, nous pensons que la perte de prestige de Yahvé avait atteint un point tel que des mesures urgentes devaient être prises afin de préserver, d'une part, l'identité du peuple d'Israël basée sur un Dieu qui avait libéré une partie des fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob des mains des Égyptiens *avec une main forte* (Dt 7,8) –dans une situation beaucoup plus désespérante que celle qui se présentait devant eux à ce moment de leur histoire–; d'autre part, le sentiment d'avoir été le peuple choisi par ce Dieu pour devenir un peuple saint, son peuple (Dt 7,6; 14,2; Jr 2,3). La figure de Moïse prit alors une importance particulière.

En même temps, la perte du territoire du royaume du Nord et le fait qu'il ait été repeuplé par des immigrants, les *goyyim*, n'aidaient pas les réformateurs à développer une pensée qui leur permettrait de regagner l'espérance perdue. Leur langue avait changé, leurs Dieux, leurs lois

et leurs mœurs n'étaient plus ceux qui avaient constitué le principe puissant de leur identité nationale –selon la vision particulière des auteurs du programme–, qui s'était structurée, selon eux, autour de l'idée d'avoir été choisis par Yahvé. Ils étaient coupables, ils avaient délaissé Yahvé et celui-ci les avait abandonnés à leur sort –le livre de Jérémie en témoigne largement–, ne les menant plus vers les victoires qui leur avaient permis de conquérir la terre que Yahvé leur avait promise. D'autre part, le panorama international ne pouvait pas être plus prometteur, puisque la disparition de l'empire assyrien laissait un vide de pouvoir qui devait être rempli rapidement. L'idéologie de la 'guerre sainte', ou 'guerre de Yahvé', comme l'appelle Léon-Dufour en cherchant à faire la différence idéologique avec la 'guerre sainte' des autres peuples du POA³⁰, reprit un espace dans l'imaginaire israélite en général, ce qui les autorisa à détruire tout ce qui n'était pas voué à Yahvé, en ne laissant rien sur leur passage. En effet, le récit de 2 R 23 est effrayant par son caractère sanguinaire, mais on peut le comprendre si on le met en rapport avec la conquête de la terre promise et avec l'interdit de faire grâce aux peuples qui habitaient les territoires conquis (Dt 7,2; Jos 6,17; voir également l'interdit en relation au sacré en Lv 27,28s). Le caractère nationaliste et élitiste des auteurs du programme et de leurs associés, basé sur la présomption d'appartenir au seul peuple qu'un Dieu s'était choisi, alimentait le désir de reprendre la terre qui avait été perdue «par le péché» de leurs frères du Nord. La prétention d'annexer le territoire du Nord à Juda et de réunifier les douze tribus dans son territoire reçut ainsi sa justification théologique. Pourtant, bien que le désir du groupe D fut de mettre en place une politique qui leur permettrait de réussir leurs desseins, rien ne s'est passé selon leurs désirs³¹, ce qui pourrait expliquer le découragement qui les envahit à la mort de Josias à Megiddo en 609, les faisant revenir aux habitudes antérieures à la réforme, fait qui est amplement attesté dans le livre de Jérémie.

En outre, le livre de Jérémie montre également, au chapitre 7, les trois grandes lignes maîtresses qui ont été à la base de l'idéologie de la réforme. C'est pendant son discours au temple, – nous ne devons pas oublier que c'est un texte qui a été rédigé beaucoup plus tard, après que le roi Yoyaquim brûla les rouleaux originaux, ce qui permet de penser à un regard en arrière et à un résumé des accusations du prophète à ses contemporains sous le couvert du droit (*mišpat*) de Yahvé–, qu'il dit :

³⁰ X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1993, col. 1, p. 370.

³¹ À ce sujet, il est important de tenir compte du transfert de l'«angoisse de mort» que font les membres d'un groupe sur leur chef. Le désir du chef devient le leur, ce qui leur permet d'adhérer à son programme sans faire une analyse critique de celui-ci. Ceci a été l'objet de beaucoup d'études en relation à l'adhésion du peuple allemand au programme de Hitler. Cf. É. Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.

Ainsi parle Yahvé Šebaot, le Dieu d'Israël : Améliorez votre conduite, votre manière d'agir, pour vous faire habiter en ce lieu³². Vous vous fiez à des paroles fausses en répétant «C'est le Temple de Yahvé! Temple de Yahvé! Temple de Yahvé!» Mais amendez plutôt sérieusement votre conduite, votre manière d'agir, en défendant activement le droit [mišpat] entre un homme et son compagnon : [1] n'exploitez pas l'immigré³³, l'orphelin et la veuve ; [2] ne répandez pas du sang innocent en ce lieu et [3] ne courez pas, pour votre malheur, après d'autres Dieux (Jr 7,3-6).

Nous retrouvons dans ce texte les mêmes trois grandes lignes idéologiques mises de l'avant par Dt 12-26. L'une atteste de la préoccupation du groupe D d'améliorer la situation sociale des frères et sœurs les plus pauvres de Juda, les immigrants (autant les migrants –si l'on considère la totalité du territoire conquis au commencement de leur histoire nationale–, parmi lesquels se trouvaient les lévites, que les immigrants, Israélites qui habitaient «les Îles et les Nations»), l'orphelin et la veuve. La deuxième fait référence au culte (c'est au Temple que Jérémie livre ce message) et à la justice et la troisième ligne idéologique se centre sur l'image de Yahvé, son unicité, qui mena à l'anéantissement de tout autre Dieu ou Déesse, en faisant de Baal et d'Ashéra les boucs émissaires de ce bannissement.

Le bannissement de la Déesse –Astarté ou Ashéra–, qui avait été jusque là annexée à l'image de Yahvé³⁴, a été l'une des conséquences de la nouvelle doctrine sur l'unicité de Yahvé. En étudiant l'importance capitale qu'avait la présence de la Déesse, tant du point de vue de la construction du système symbolique israélite que de celui de l'identité culturelle de ce peuple, nous retrouvons sa présence dans la tradition de sagesse. Nous pouvons pourtant avancer que cette proscription, l'une des plus significatives qui atteste de la violence avec laquelle se concrétisa la réforme, montre l'une des contradictions de l'idéologie du groupe D, car elle a conduit à l'effacement de la femme tant au niveau du culte familial que de la vie publique. Cependant, c'est elle qui, pendant l'exil, prendra en charge le rôle de la transmission de l'alliance en conservant son noyau culturel dans la famille, comme le montre, par le biais de

³² Nous ne suivons pas, dans ce cas, le choix de la TOB et de la Bible de Jérusalem, qui s'appuie sur *Aquila* et sur la *Latina Vulgata*, car nous croyons que dans le changement du mode du verbe qui se traduirait par : *pour que je puisse habiter en ce lieu*, c'est leur idéologie qui se fait présente. Nous pensons que, suivant la pensée du groupe D et de Jérémie sur ce point, Yahvé avait choisi ce lieu pour sa demeure. C'était donc un acquis, et c'était aux Israélites de se faire dignes d'habiter avec lui, ce qui présuppose une pensée religieuse et non politique.

³³ Nous voudrions faire encore une fois le point sur ces «immigrés», car nous ne pensons pas que leur préoccupation se centrât sur les *goyyim* qui venaient éventuellement habiter Juda, mais plutôt sur leurs frères et sœurs migrants du Royaume du Nord, qui s'étaient réfugiés à Juda après la prise de la Samarie et de la Galilée par les Assyriens.

³⁴ Au sujet du syncrétisme religieux d'Israël, cf. G.W. Ahlström (*The History of Ancient Palestine*) en général, et en particulier sur ce point p. 735-37.

Dame Sagesse, le livre des Proverbes (cf. Pr 9,1-6). C'est donc elle qui permet l'accomplissement de la promesse faite par Yahvé à Jérémie d'une nouvelle alliance (Jr 31,31ss).³⁵

Après ce bref aperçu sur la réforme, nous allons considérer ce qui, au sein de la structure générale du système, s'est produit à l'intérieur des différentes institutions. Nous ne prétendons pas épuiser le thème, au contraire; nous ne pourrions que faire un très rapide survol, en suggérant l'intérêt d'une telle étude systémique dans les études contextuelles des textes de la Bible, car elle permet de mieux comprendre certains enjeux institutionnels d'une époque éloignée de la nôtre. Nous regarderons donc, à présent, les différentes instances institutionnelles, pour clore ce chapitre par une vue d'ensemble du système.

3. Contexte institutionnel

Dans cette section nous nous tournerons vers les institutions qui composaient le règne de Josias, pour ainsi obtenir un aperçu plus complet de sa structure générale, en y introduisant à chaque instance les changements apportés par la réforme.

3.1 Le roi

Comme nous l'avons déjà vu, Juda conservait la structure pyramidale héritée du roi David. Le roi Josias, héritier non sans luttes de la dynastie de David et, en tant que tel, de la faveur divine, régnait avec un pouvoir quasi absolu qui lui avait été conféré par Yahvé lui-même. En fait, le roi était considéré comme un sauveur, comme le montre de Vaux.³⁶ Il était le représentant de Yahvé qui avait sauvé les Hébreux de l'esclavage en Égypte.

Autant l'historiographe deutéronomiste (2 R 22,2; 23,25) que le prophète Jérémie (Jr 22,15s) ont loué le roi Josias. On peut se demander par contre si la 'bonté' du roi signifiait la même chose pour ces deux lignes de pensée. Nous croyons que, pour les comprendre, chaque assertion doit être considérée à partir du texte où elle a été insérée ; il est facile sinon de ne pas apercevoir leur différence fondamentale. La DtrG³⁷ dit qu'il *suivit exactement le chemin*

³⁵ À ce sujet, nous voudrions nous référer à notre travail pour le séminaire BBL 6230, où nous montrons cet aspect au sujet de Pr 9,1-6. Ceci m'a été confirmé par un de mes compagnons au séminaire, de religion juive, en me disant que l'une des traditions juives plus anciennes reconnaissait à la femme le mérite du retour de l'exil.

³⁶ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976, p. 164.

³⁷ Appellation donnée à l'historiographie deutéronomiste. Il ne nous est pas possible d'entrer dans l'actuelle controverse, non résolue, sur les auteurs de la DtrG. Il est évident pourtant que cette histoire n'est pas le résultat d'un seul rédacteur à un moment spécifique, mais qu'elle a été composée dans des temps successifs de l'exil et du post-exil. Sans entrer dans des détails, nous pensons, en suivant R. Albertz, qu'une importante

de David, sans s'écarter ni à droite ni à gauche. Il faut mettre cette affirmation en rapport avec 1 R 13,2, verset à propos duquel Oró dit que « finalement, Josias était un roi de Juda, et sa cour pouvait évoquer sans peine les époques de gloire du roi David et de son fils Salomon. Il n'est donc pas étrange que la mention de son nom en 1 R 13,2 serve d'avance au programme de son règne. »³⁸ L'évaluation du deutéronomiste se rapporte au fait que ce roi suivit sans hésitation le programme qui lui fut présenté, et accepta toutes les restrictions à son pouvoir qu'il contenait. Le contexte de l'appréciation de Jérémie est bien différent, et il fait référence à la relation du roi avec ses sujets, défendant *le droit et la justice* (*mišpat et š'edaqa*, Jr 22,15) et prenant *en main la cause de l'humilié et du pauvre* (Jr 22,16).

Du point de vue de la réforme, le fait que le roi demande l'accord de la prophétesse Houлда avant d'entreprendre les changements qui lui sont exposés dans 'le livre de la Loi' nous montre sa dépendance par rapport aux prophètes.³⁹ Une perte de son pouvoir politique s'ajoute à celui de son prestige, car il ne fut plus, comme l'avaient été ses prédécesseurs, un roi absolu, puisque ses sujets sont ses frères : *c'est au milieu de tes frères que tu prendras un roi pour l'établir à ta tête* (Dt 17,14). La stratégie que mit en place Josias pour récupérer le pouvoir perdu fut, selon la DtrG, son acceptation enthousiaste de la 'loi de Moïse', en allant jusqu'à étendre à tout le peuple l'engagement envers cette nouvelle alliance (2 R 23,1-3).

3.2 Les structures du pouvoir royal

Quatre grands secteurs dépendaient du roi : les « serviteurs du roi », l'administration du royaume, l'armée et le culte. Nous regarderons à présent chacun d'entre eux, en étudiant les agents du pouvoir représenté, ses forces et ses dépendances.

3.2.1 Les serviteurs du roi⁴⁰

Ce groupe a joué un rôle important pendant la monarchie. Les exégètes ne sont pas tous d'accord quant au pouvoir qui leur était conféré par le système ; certains pensent à une indépendance de l'administration générale du royaume, mais en dépendance directe et exclusive envers le roi, tandis que d'autres les relient au secteur administratif. Trois d'entre

partie des ch. 22-23 du 2^e livre des Rois a dû être composée dans des années de l'exil proches des événements.

³⁸ O.A. Oró, *Tradiciones antimonárquicas más allá de Samuel*. Thèse de graduation, Buenos Aires, ISEDET, 1982, p. 15.

³⁹ «According to deuteronomic ideology, kings should not be in direct contact with Yahweh; prophets should be the intermediaries.» G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 773.

⁴⁰ Je suis de près dans cette catégorisation R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, ch. viii, p. 184-191.

eux, pourtant, n'appartiennent pas à ce dernier secteur : le majordome du palais, le secrétaire royal et le héraut du roi. De Vaux dit d'eux que, «d'une part, ils sont les 'serviteurs' du roi mais, en relation au peuple, ils sont des chefs.» Ces trois fonctionnaires rappellent à de Vaux la structure du pouvoir du palais royal égyptien. Ils étaient impliqués dans les relations internationales et leur salaire provenait des propriétés du roi.

En tant que groupe, les serviteurs ont été compromis dans plusieurs attentats contre des rois ou en soutenant des candidatures, en alliance avec le «peuple de la terre», groupe que nous étudierons plus loin. À l'époque qui nous occupe, il avait été impliqué dans l'assassinat du roi Amôn, prédécesseur de Josias, qui eut lieu en 640 av. J.C.. 2R 21,23-24, que nous avons déjà vu, nous parle de la conspiration de ce secteur contre le père de Josias, le roi Amôn. Nous trouvons presque le même récit en 2Ch 33,24-25. Ce ne sont donc pas les mêmes personnages que ceux que nous trouvons au moment de la réforme. Nous avons déjà vu le rôle que jouèrent Shafân, le secrétaire, et Asaya (dont nous ne savons pas exactement quel était son mandat), au moment de la 'découverte' du 'livre de la Loi'. C'était un secteur toujours menaçant pour la monarchie et, comme nous l'avons montré, impliqué dans le groupe D et faisant partie de cette chancellerie dont parle Ahlström.

- a) **Le majordome du palais** était le fonctionnaire d'état investi du plus grand pouvoir, un «premier ministre». Le prophète Isaïe dit de lui : *Je mettrai la clé de la maison de David sur son épaule, il ouvrira et nul ne fermera, il fermera et nul n'ouvrira* (Is 22,22). De Vaux compare ses fonctions à celles du vizir égyptien. Il aurait été vraisemblablement en charge de l'administration des grandes propriétés et des trésors du roi, mais nous ne disposons pas d'informations précises à ce sujet.
- b) **Le secrétaire royal** était autant le secrétaire du roi que le secrétaire d'état.⁴¹ Il jouait un rôle important dans les affaires publiques, bien que son pouvoir ait été moindre que celui du majordome du palais. De Vaux dit qu'il était le second en importance parmi les serviteurs du roi (comme on peut le voir en 2R 18,18; cf. Is 36,3ss) et que l'action de ces deux serviteurs mettait en jeu le sort du royaume. Albertz pense que Shafân a été le tuteur de Josias et qu'il l'entraîna dans les idées de la réforme quand, encore enfant, il parvint au trône.⁴²

⁴¹ Shafân, au poste depuis 662, porta le livre de la Loi à Josias et fut chargé par lui et avec d'autres de consulter la prophétesse Houlda (2R 22,8ss). Il ne faisait donc pas partie des «serviteurs» qui tuèrent le roi Amôn puisqu'il était déjà là au moment où le «peuple de la terre» *frappa tous ceux qui avaient conspiré contre le roi Amôn* (2 R 21,24) et qu'il continua d'occuper son poste.

⁴² R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 202.

- c) **Le héraut du roi** était celui qui «annonçait au roi ce qui se rapportait au pays et au peuple et, inversement, il transmettait au peuple les ordres du suzerain, dont il était l'authentique interprète», selon de Vaux.

3.2.2 L'administration du royaume

À l'époque de Salomon, le vaste royaume se divisa en 12 préfectures gérées par des gouverneurs, responsables de recruter des volontaires parmi les jeunes villageois et d'encaisser les impôts pour le roi. Après le schisme, les gouverneurs et leurs fonctionnaires se réfugièrent à Jérusalem et ils grossirent ainsi la lourde administration chargée des registres du royaume. De Vaux pense qu'il y avait des lévites impliqués dans ces tâches, mais il ne serait pas invraisemblable de trouver aussi des scribes parmi eux. Ils étaient des employés administratifs, et l'on attribue au roi David «la création d'une force de police, composée aussi par des lévites; elle prenait soin de toutes les affaires de Yahvé et du roi des deux côtés du Jourdain»⁴³. Ce secteur dépendait économiquement du roi et les administrateurs se trouvaient toujours mécontents, car leur salaire provenait des tributs que le roi imposait aux villages. Les prophètes Isaïe, Amos et Osée avaient déjà dénoncé la forte imposition aux paysans comme étant l'un des péchés de Jérusalem et, dans la structure interne de Juda, c'était ce secteur et celui de l'armée qui étaient la cause de cette imposition, par leur manque de ressources propres.

3.2.3 L'armée

Nous n'avons pas, pour cette période, des informations sur des tentatives menées par l'armée pour renverser le roi. Bien qu'elle ait été responsable à maintes reprises, dans le passé, du renversement d'un roi, elle ne semble pas avoir été impliquée dans l'assassinat du roi Amôn, père de Josias. Il n'y a pas de doute, dit Pixley, que l'«appel à une armée milicienne et la restauration des anciennes règles de 'guerre de Yahvé'»⁴⁴ (Dt 20,1-20;

⁴³ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 192. Cf. 1 Ch 26,29-32.

⁴⁴ R. de Vaux explique que cette «guerre de Yahvé» ne doit pas être comprise comme une «guerre sainte». Elle n'apparaît comme une guerre de religion qu'au temps des Maccabées. «Israël ne combat pas pour sa foi, mais il combat pour son existence» (*Id.*, p. 346), même si les combattants «doivent se trouver en état de pureté rituelle, 'sanctifiés', Jos 3,5; cf. Jr 6,4; 22,7; Jl 4,9. Ils sont obligés de suivre le mandat de continence.» (*Id.*, p. 347). Quand Jérémie fait le récit des guerres de son époque, «il ne fait pas la moindre allusion à la guerre sainte dans sa prédication, contrastant de façon surprenante à Isaïe. Les dernières guerres de Juda, la résistance désespérée contre les Chaldéens (...) ne montre aucun indice d'un caractère religieux. C'est que Yahvé a abandonné le champ de bataille d'Israël, (...) il combat contre lui, Jr 21,5, et donne ses ordres aux Chaldéens pour qu'ils assaillent, prennent et incendient Jérusalem (Jr 34,22). On ne peut imaginer rien de plus contraire à l'ancienne idéologie de la guerre sainte.» (*Id.*, p. 354-355).

21,10-14)»⁴⁵ introduites par la réforme de Josias et appuyées par le groupe nationaliste, aient donné une nouvelle fonction à ce groupe. Cependant il ne semble pas qu'il y ait eu des implications en ce qui a trait à son pouvoir réel.

À cette époque, ce groupe dépendait exclusivement des encaissements venant des propriétés personnelles du roi. Il n'y a pas eu de changement quant à sa dépendance économique, car ce n'était pas une période d'expansion pour Israël, mais plutôt de retraite dans les frontières de Juda. Même si nous le trouvons impliqué dans la destruction des «hauts lieux» du culte dans les provinces assyriennes (621 av. J.C.), il n'y a toutefois pas eu de campagnes militaires qui auraient permis, par des pillages, de résoudre le problème occasionné par le manque de ressources nécessaires à l'entretien de l'armée.

3.2.4 Le culte

Nous avons déjà vu que le roi était investi de la royauté de Yahvé. Le roi était oint, ce qui conférait à sa personne une claire représentativité du pouvoir symbolique. «L'onction donne au roi un caractère sacré et l'habilité pour certains actes religieux.»⁴⁶ La fonction du culte lui était ainsi directement assignée, car il n'était pas un roi-Dieu à la manière égyptienne mais seulement le représentant du vrai roi, Yahvé.

Dans la réforme entreprise par Josias, trois rubriques font référence au culte. Elles sont, selon Pixley, (1) le caractère exclusif de Jérusalem comme lieu de culte à Yahvé (Dt 12,1-14); (2) la violente condamnation de tout culte étranger à Yahvé (Dt 13,2-19) et, (3) en relation aux lévites, plusieurs lois en vue de leur assurer une vie digne, car la destruction des «hauts lieux» de Juda, où ils avaient été des fonctionnaires, les laissaient économiquement démunis et sans protection (Dt 18,1-8)⁴⁷. Il faut pourtant tenir compte que

«in Deuteronomy 'Levite' is used as an overall term for two quite different groups: the Zadokides in Jerusalem (...), who exercise their ancestral priestly service there,⁴⁸ and the priests in the provincial sanctuaries, who had largely lost their work as a result of the centralization of the cult and for whom new provisions had to be made (...). Historically the former demonstrably had no connection whatsoever with genuine levitical families, and the later at most only in individual instances, which for lack of sources we can no longer discover.»⁴⁹

Les trois éléments décrits par Pixley apportèrent d'importants changements dans l'organisation de l'état de Juda et dans les jeux de pouvoir des groupes qui y étaient impliqués.

⁴⁵ J.V. Pixley, *Historia Sagrada*, p. 66.

⁴⁶ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 157.

⁴⁷ J.V. Pixley, *Historia Sagrada*, p. 65-66.

⁴⁸ Voir à ce sujet R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 132-138.

⁴⁹ *Id.*, p. 221.

Les prêtres de Jérusalem étaient des sadocides⁵⁰, et la réforme de Josias leur donna la suprématie sacerdotale au temple. Puisque c'était, dès lors, le seul lieu légitime du culte, ils virent leur pouvoir symbolique s'accroître grandement, ainsi que leur pouvoir économique. Albertz dit que, «belonging as they did to the group which supported the reform, the centralization of the cult offered the practical possibility of a monopoly with marvelous privileges. Now the whole stream of sacrifices from the country flowed to them alone»⁵¹, ce qu'Ahlström confirmerait en disant que «the priests were always interested in power and the revenue they could get; thus, the repair of the Jerusalemite temple during Josiah's reign could have been used to enhance their position at the point when the king started making changes in his administration.»⁵²

Le culte était prioritairement entre les mains du groupe des prêtres sadocides, et le lieu de «culte à Yahvé» n'était pas, en réalité, la «ville de David», c'est-à-dire Jérusalem, mais son temple, ce qui donna un pouvoir énorme à ce groupe sacerdotal. Le second groupe impliqué était celui des lévites.

a) **Les prêtres sadocides** : Le pouvoir du groupe sacerdotal descendant de Sadoq s'est développé sous le règne du roi David. 2S 8,15-18 nous informe que David avait établi deux prêtres pour le service du temple, Sadoq et Abiatar⁵³. Léon-Dufour dit d'eux : «Au commencement, deux prêtres partagent son service. Ébiatar (...) est très probablement un lévite (2S 8,17); mais sa famille serait exclue par Salomon (2R 2,26ss). Sadoq est d'origine méconnue ; mais ses descendants dirigèrent le sacerdoce du temple jusqu'au II^e siècle.»⁵⁴

Pour Pixley, Sadoq représentait «la nouvelle force monarchique, sans engagement avec les tribus. Sadoq aurait pu être un prêtre jébuséen établi par David pour partager la gérance religieuse avec Abiatar»⁵⁵. R. Albertz est catégorique quand il dit :

« Zadoq, (...) whose genealogy, which was laboriously rectified only at a later stage, cannot disguise the fact that he was probably the former Jebusite priest of Jerusalem. By leaving him in office and even putting him above Abiathar, David

⁵⁰ «The Zadokides, who were not Levites, had the priestly privilege in Jerusalem, and apart from Deuteronomy the first evidence that these understood themselves as Levites comes at the earliest from the late exilic period.» *Id.*, p. 220.

⁵¹ *Id.*, p. 207.

⁵² G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 778.

⁵³ Je suis dans ce cas la version Syriacque, appuyée par 1S 23,6; 30,7, ainsi que la plupart des exégètes et des traducteurs consultés. J'adopte également le graphisme du nom de ces prêtres qui nous est donné par la TOB.

⁵⁴ X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teologia biblica*, Barcelona, Herder, 1966, p. 722. Je traduis.

⁵⁵ J.V. Pixley, *Historia Sagrada*, p. 27.

showed that he also wanted to allow the pre-Israelite cultic tradition of Jerusalem to continue in his state cult and to reconcile it with Yahweh religion. »⁵⁶

Le livre de Jérémie nous donne aussi un indice sur une autre fonction que les prêtres sadocides avaient à remplir, celle du service de la parole, car Jérémie leur reproche de ne pas se poser la question : *Où est Dieu?* (Jr 2,8), question qui devait leur être posée par les Judéens. Répondre à cette question présuppose également un rôle théologique. Du point de vue du culte, l'acte essentiel était le sacrifice : «il présente à Dieu l'offrande des fidèles ; il transmet à ceux-ci la bénédiction divine.»⁵⁷ Une fois par an ce groupe présentait le sacrifice de l'expiation et, «secondairement, il est aussi chargé des rites de consécration et de purification»⁵⁸. Parmi d'autres fonctions, au service de la parole «ils sont même des interprètes ordinaires, qui répondent par des instructions pratiques aux consultations des fidèles (Dt 33,10; Jr 18,18; Ez 44,23)», nous renseigne Léon-Dufour. Il semblerait qu'ils aient toujours été loyaux au roi. Apparemment, les seuls groupes sur lesquels ils n'avaient pas d'influence directe étaient l'armée et l'administration.

- b) **Les lévites** : Quand le roi David se fit vieux, deux de ses fils, Adonias et Salomon, s'affrontèrent pour obtenir le trône de Juda. Abiatar, l'un des deux prêtres nommés par David au service du temple (2S 20,25), faisait partie du groupe qui appuyait les prétentions d'Adonias, tandis qu'au sein des partisans de Salomon se trouvait Sadoq. Bethsabée, la mère de Salomon, et le prophète Natan allèrent trouver David et, bien qu'il ne soit pas son fils aîné, le firent sacrer roi ; Natan et Sadoq le consacrèrent (1R,1-40). Le complot d'Adonias ayant échoué, Salomon le fit tuer et démit Abiatar de ses fonctions sacerdotales en l'exilant à Anathot (1R 2,25-27). Celui-ci alla rejoindre les prêtres qui se trouvaient dispersés dans le territoire, s'occupant surtout des sanctuaires et des hauts lieux des villes et des villages de province, sans rapport avec le temple de Jérusalem. C'est à eux que nous faisons référence quand nous utilisons cette appellation.

Quand Josias parvint au trône, en 640 av. J.C., les lévites se trouvaient en province. Ils s'occupaient du service du culte ; ils formaient une sorte de clan fonctionnel, une confrérie. En plus de la fonction du culte, ils étaient maîtres de la loi et de l'histoire du peuple d'Israël, et l'enseignaient aux jeunes. Leurs fonctions incluaient également le jugement, en collaboration avec les anciens, des affaires mineures villageoises. Ils

⁵⁶ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 129.

⁵⁷ X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teologia bíblica*, p. 724.

⁵⁸ *Ibid.*

avaient donc atteint un certain pouvoir symbolique dans leur lieu d'habitation et de travail. D'un point de vue économique, ils recevaient en échange de leur travail une partie des animaux et des prémices des fruits qui étaient offerts en sacrifice à Yahvé (dîme). Bien que théoriquement ils ne possédaient pas de terres, puisqu'ils n'appartenaient pas à une tribu déterminée mais plutôt à une confrérie, quelques-uns d'entre eux avaient des propriétés, comme c'était le cas pour Abiatar qui fut renvoyé par Salomon *dans sa propriété* (1R 2,26), ce qui nous permet de dire qu'il faisait partie de la tribu de Benjamin.

Leurs fonctions de maîtres et de juges leur conféraient un pouvoir culturel, symbolique et politique. Nous pourrions dire qu'ils étaient l'un des échelons de la structure de Juda, économiquement aisés, intermédiaires entre les nantis de Jérusalem, les paysans et les habitants des villages et des villes de province.

La réforme bouleversa ces acquis, car ils furent les grands perdants. Josias, en détruisant les lieux de culte à Yahvé où Salomon les avait confinés, les laissa sans fonction spécifique et sans pouvoir ou presque dans le nouvel Israël. La réduction du pouvoir de ce groupe débuta au temps du roi Asa (911-870), qui le premier commanda la destruction des «hauts lieux» dans toutes les villes de Juda (2Ch 14,4), hauts lieux qui étaient autant des centres de culte que des centres administratifs gouvernementaux. Il ne leur restait que les lieux de culte dans les villages, ces mêmes lieux que Josias détruisit. Les prêtres sadocides exercèrent probablement des pressions sur le roi afin de leur bloquer l'accès au temple sauf pour effectuer des tâches subalternes.

Si nous suivons l'analyse systémique, nous trouvons que la perte de pouvoir se faisait sentir surtout au niveau du pouvoir symbolique, ce qui est illustré par 2R 23,9 : *Toutefois, les prêtres des hauts lieux ne pouvaient monter à l'autel de Yahvé à Jérusalem ; ils ne pouvaient que manger les pains sans levain au milieu des fils d'Israël.*⁵⁹ C'est le même Josias qui *fit venir tous les prêtres des villes de Juda* (2R 23,8) à Jérusalem. Ceci indique que le conflit qui existait entre les prêtres sadocides et les lévites depuis le temps du roi David autour du pouvoir conféré par le poste de prêtre en chef au temple, fut également tranché par le choix que fit Josias au bénéfice des premiers. Les lévites, «who performed religious rites in various high places and village sanctuaries, often became local nobility», nous dit Nakanose⁶⁰. Cet aspect de la réforme

⁵⁹ Cf. Ez 33,10ss. Nous reviendrons plus longuement sur l'opposition entre les prêtres sadocides et les lévites plus loin, quand nous étudierons le contexte idéologique.

⁶⁰ Sh. Nakanose, *Josiah's Passover. Sociology and the Liberating Bible*. (The Bible & Liberation Series), Maryknoll, New York, Orbis, 1993, p. 63.

les toucha donc dans leurs prétentions sur le pouvoir au temple et sur le statut qu'ils avaient pu acquérir en province. Nakanose indique que «the country Levite priests in Judah (...), who maintained a certain degree of independence under the Assyrian hegemony, became less powerful in relation to the ruling elite in Jerusalem»⁶¹. La réforme religieuse de Josias aurait ainsi eu pour but non seulement une réforme administrative et religieuse, mais aussi une réforme sociale.

Les lévites n'étaient pourtant pas démunis d'un point de vue économique, puisque nous savons qu'ils étaient employés à des fonctions reliées au temple de Jérusalem et qu'ils remplissaient des tâches administratives et éducationnelles en Juda, ce qui nous mène à questionner le point de vue traditionnel au sujet des lois du Deutéronome qui auraient eu pour but de les protéger économiquement.

En plus, de tous ces groupes, ce sont eux qui étaient le plus étroitement et directement en contact avec les paysans et les pauvres du pays. Cette constatation nous amène à nous demander si Jérémie, quand il fait dire à Yahvé : *Je vous donnerai des bergers selon mon cœur, qui vous feront paître avec science et avec prudence* (Jr 3,15) ne fait pas référence aux lévites, même si l'interprétation traditionnelle attribue ces paroles aux rois.

Nous avons passé en revue l'administration générale du royaume de Josias. Il nous reste encore à préciser les liens de ces groupes avec le peuple, les habitants des villes et des villages – artisans ou commerçants–, et avec les paysans, où le pouvoir était culturellement représenté par les prêtres et les lévites, et économiquement exploité par les secteurs de l'administration et de l'armée. La pratique du recrutement de travailleurs volontaires ne semble pas avoir été d'usage au temps de Josias, ce qui nous est confirmé par Jr 22,13-16. Nous avons déjà parlé du groupe connu comme le «peuple de la terre», en parlant de l'armée. Nous l'étudierons ensuite, puis nous terminerons l'analyse de cette époque en envisageant le seul groupe indépendant du pouvoir royal, celui des prophètes, qui étaient élus directement par Yahvé.

3.3 Le «peuple de la terre» (*'am ha'ares*)

Les études sur ce groupe font l'objet de controverse. Cette situation nous oblige à étudier ce groupe avec plus de minutie. Qui est-il et quel rôle joue-t-il dans l'organisation politico-institutionnelle d'Israël?

⁶¹ *Id.*, p. 62.

Un grand nombre d'exégètes, entre autres de Vaux, les commentateurs de la BJ, de la TOB, etc., considèrent que le terme *'am ha'areç* fait référence à «l'ensemble des hommes libres du pays qui jouissent de droits civiques»⁶² et qui intervenaient dans les affaires du gouvernement. De Vaux dit tout de même qu'en Israël,

« il faut distinguer trois périodes en relation avec l'usage de cette expression. Avant le retour de la captivité, elle a surtout été utilisée par 2 Rois, Jérémie et Ézéchiel. Le «peuple du pays» est utilisé pour le distinguer ou bien l'opposer au roi et au prince, 2R 16,15 ; Ez 7,27 ; 45, 22 ; au roi et aux serviteurs, Jr 37,2 ; aux chefs et aux prêtres, Jr 1,18 ; 34,19 ; 44,21 ; aux chefs, aux prêtres et aux prophètes, Ez 22,24-29. »⁶³

La deuxième période serait celle du retour de la captivité, où de Vaux trouve une différence dans l'usage qu'en font Ag 2,4 ; Za 7,5, et Dn 9,6 qui donnent à cette expression le même sens général de l'«ensemble des nationaux ou hommes libres», alors que dans Esdras et Néhémie, l'expression est employée au pluriel et désigne les habitants de la Palestine qui ne sont pas juifs et qui s'opposent au «peuple de Juda» en Es 4,4 et au «peuple d'Israël» en Es 9,1. Il distingue finalement une troisième période, celle de l'époque rabbinique, pendant laquelle l'expression désigne tous ceux qui ignorent ou ne pratiquent pas la loi. Ainsi, pendant la première période, cette clé de lecture oppose généralement les paysans judéens, non à ceux qui appartiennent au «peuple de la terre», mais aux citoyens. De Vaux trouve que cette expression «ne s'oppose jamais à une autre catégorie du peuple», et que, pour lui, «le 'peuple du pays' représente l'ensemble des hommes de la nation».

La TOB dit pourtant que le terme peut aussi être traduit par «propriétaires terriens» en Jr 34,17 et 37, 2 et par «bourgeois» en Jr 44,21. Le traducteur interprète donc que, pour le prophète, ils font partie des groupes nantis ayant un pouvoir politique en Juda au temps de Jérémie. Dans la traduction du 2^e livre des Rois, l'expression est traduite par «la population du pays», et l'interprète note que «la fidélité de la tribu de Juda et de sa population à la dynastie davidique s'est manifestée maintes fois au cours de l'histoire du royaume de Juda, cf. 1 R 12,20; 2 R 14,21 et 23,30.»⁶⁴ Il faut aussi remarquer le changement de traduction, et donc d'interprétation, du terme *'areç*. Traduire «population du pays» c'est faire référence à un territoire, tandis que traduire «peuple de la terre» c'est plutôt se référer à un groupe social, celui des travailleurs ou propriétaires de la terre. Si nous tenons compte de la connotation religieuse, «population du pays» se rapporte également à un Dieu national, territorial⁶⁵.

⁶² R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p.112. Cf. TOB, note "y" à Jr 1,18, p. 909.

⁶³ R. de Vaux, *Id.*, p. 113-114.

⁶⁴ TOB, note "j" à 2 R 21,24, p. 738.

⁶⁵ «Like most gods, he [Yahweh] was a territorial god.» G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 681.

L'analyse de Pixley suggère que le peuple de la terre était constitué d'hommes puissants de province qui faisaient des alliances avec l'armée et avec le groupe sacerdotal pour renverser les rois qui ne défendaient pas leur intérêt. La campagne judéenne était sous le contrôle de ces propriétaires terriens et les paysans pauvres ou sans terre dépendaient d'eux pour leur subsistance. Il s'agissait donc selon lui, d'un groupe avec un contrôle beaucoup plus puissant sur le système que celui qu'aurait pu exercer un groupe de paysans ou de villageois du Juda de cette époque.

Alonso Schökel et Sicre Díaz, dans leur commentaire sur Jr 1,18, disent que cette expression «désignait (...) des propriétaires terriens qui jouaient un rôle influent sur la politique civile et militaire»⁶⁶. Ils traduisent également l'expression par propriétaires terriens en Jr 37,2 et, dans leur commentaire, ils disent que «dans ce verset nous trouvons les deux pouvoirs internes qui s'affrontent : d'une part le roi et les personnes influentes ('*am ha'areš* avec une catégorie de dirigeants) ; d'autre part le prophète qui se sert de la parole de Dieu»⁶⁷.

Autant Sh. Nakanose que R. Albertz classent ce groupe parmi les groupes de pouvoir, bien que le premier, qui fait une étude sociologique de 2 R 22-23⁶⁸, place les '*am ha'areš* parmi la classe nantie, tandis qu'Albertz nous dit que «the claim to represent and speak for the whole of society is typical of the mentality of the middle class, to which part of the Deuteronomic group ('*am ha'areš*) has to be assigned»⁶⁹. Il les classe parmi ceux à qui fait référence le prophète en Jr 5,26. Il dit également : «The split which became manifest among the court officials probably ran right through the aristocracy of the city and also the landowners of Judah ('*am ha'areš*)»⁷⁰, et que

« this was a middle class among the land-owning farmers of Judah which became politically active and, in succession to the assembly of arms-bearing men in the period before the state and the early monarchy, allied with the royal house against the destructive upperclass of the capital. (...) However, this political activity of the '*am ha'areš* would hardly have had any prospect of longer-term success had it not been supported by part of the Jerusalem upperclass. »⁷¹

Ahlström, en se référant à 2 R 11,4-16, dit que «of special interest in this case is the text's mention that the 'people of the land', the '*m h'rs*, had actively participated in the revolt against Athaliah. (...) The phrase 'people of the land' may here refer to the most important

⁶⁶ L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas. I. Isaías. Jeremías*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 426.

⁶⁷ *Id.*, p. 588.

⁶⁸ Sh. Nakanose, *Josiah's Passover*, p. 62.

⁶⁹ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 224.

⁷⁰ *Id.*, p. 234.

⁷¹ *Id.*, p. 201-2.

leaders of the gentry, the landowners.»⁷² Il dit aussi, en analysant l'histoire postérieure à l'année 716 av. J.C. et en citant l'étude de B. Otzen⁷³, que ce groupe faisait partie de la tradition nationaliste judéenne «from the time after 660 BCE, most probably from the later part of Josiah's regime.» En étudiant l'époque qui nous occupe, il traduit cette expression par «the [noble] people of the land»⁷⁴, tandis qu'à l'époque de la reconstruction de Juda, il dit que dans les livres d'Esdras et de Néhémie «the phrase 'am ha'areš, 'the people of the land', is used in a tendentious way to denote all those who lived in the country –Judahites or not– and who had never been deported to Babylonia»⁷⁵, en rejoignant ainsi la proposition de de Vaux dont nous avons déjà parlé.

Nous estimons que cette expression pouvait difficilement renfermer le secteur social des paysans ou des villageois pauvres, car ceux-ci n'avaient aucun pouvoir à Jérusalem. Nous avons dit que Juda était organisé de façon pyramidale et autoritaire, ce qui laisse peu de place aux revendications directes des pauvres. Ceux-ci, pour se faire entendre, devaient se faire représenter par des agents des pouvoirs qui géraient les décisions politiques du pays. Ils n'auraient donc pas pu participer au renversement d'un roi pour proclamer un autre roi à sa place, comme c'est le cas en 2 R 14,21; 21,24. Il semblerait donc qu'il s'agissait plutôt de riches propriétaires fonciers qui accomplissaient des fonctions en province. Jr 52,25 nous informe que le chef de la garde babylonienne prit à Jérusalem «soixante hommes du 'am ha'areš qui se trouvaient à l'intérieur de la ville». Ceci nous indique qu'ils n'étaient pas des Jérusalémites. Ils ont peut-être été des intermédiaires entre le pouvoir royal et les villages de paysans à l'époque de la monarchie, qui s'alliaient avec d'autres groupes ou avec l'un des agents du pouvoir, comme c'est le cas dans 2 R 11,17, où ils se sont alliés avec le prêtre Yehoyada afin de démolir la maison du Dieu Baal, ses autels et ses statues, et tuer Mattân, son prêtre.

Le livre du prophète Jérémie fait référence sept fois au «peuple de la terre», dont trois se trouvent dans le chapitre 52 qui est clairement une annexion postérieure et qui ne fait pas partie de cette recherche. Les quatre autres références se trouvent dans Jr 1,18; 34,19; 37,2 et 44,21. Dans les autres cas, nous pensons que le prophète se rapporte clairement aux propriétaires terriens ou bourgeois qui appuient, par leurs actions, les groupes d'idéologie nationaliste de l'époque de Josias, sauf en 34,19, que même Alonso Schökel traduit par «tout le

⁷² G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 601.

⁷³ *Id.*, Note 5, p. 680. B. Otzen pense que le prophète Zacharie faisait partie de ce groupe, *Studien über Deutero-Sacharja*, p. 162.

⁷⁴ *Id.*, p. 767.

⁷⁵ *Id.*, p. 835.

peuple». Nous reviendrons sur ce dernier point dans la section touchant le contexte idéologique.

Il nous reste à considérer le groupe des prophètes. Auparavant, il est intéressant de mentionner un dernier groupe, celui des chefs de famille (*ra'se ha'apot* de 2 Ch 19,8) ou anciens (*z'e qanim* dans la terminologie post-exilique)⁷⁶, qui n'a pas eu une grande influence à cette époque, sinon celle de participer aux jugements dans les affaires mineures des villages. Ils joueront un plus grand rôle après la mort de Josias. Leur importance se manifeste dans l'action et dans la vie du prophète Jérémie. Nous dévisagerons donc ce groupe en analysant la fin du royaume de Juda.

3.4 Les prophètes

Pour avoir un panorama complet des divers groupes de pouvoir, il nous reste à étudier les prophètes et leurs discours. Nous ne ferons pas une étude approfondie du phénomène prophétique, puisque le but de notre recherche porte essentiellement sur le statut social du groupe, sur le pouvoir qui lui est conféré par le type de capital qu'il représente et sur les principaux agents qui détiennent ce pouvoir. Dans le cas des prophètes, il s'agit du capital symbolique qui leur conférait un pouvoir si puissant que nul autre, même pas celui du roi, n'avait prise sur leur parole.

Si nous suivons la catégorisation d'Amos (Am 7,14), nous trouvons trois types de prophètes qui avaient, chacun, son cercle d'influence. L'un d'entre eux était représenté, à l'époque qui nous occupe, par la prophétesse Houlda (2R 22,11ss). Celle-ci appartenait à une certaine corporation de devins et voyants, parmi lesquels se comptaient des femmes : Myriam, sœur d'Aaron (Ex 15, 20), Débora, juge et prophétesse (Jg 4,4-5), la femme d'Isaïe (Is 8,3) et, plus tard, Noadya (Ne 6,14). Amos les nomme «fils de prophètes» et Isaïe se réfère à eux comme «devins» (Is 3,2) en leur reconnaissant un statut différent de celui des prophètes et de lui-même, tout en identifiant leur pouvoir comme l'une des ressources importantes de Jérusalem et de Juda (Is 3,1). Le prophète Jérémie (Jr 27,9; 29,8) ainsi que Michée (Mi 3,5-7) ne les appréciaient guère et les distinguaient également des «prophètes». Bien qu'ils se différencient des «voyants» en Michée, aussi bien les devins que ces derniers appartenaient à une tradition israélite ancienne.⁷⁷ Nous les trouvons également en Mésopotamie où ils étaient connus comme *muhhu* (sorte de professionnel de l'extase) et *baru* (voyant).

⁷⁶ Voir R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, note 51 p. 349.

⁷⁷ L. Monloubou, *Les Prophètes de l'Ancien Testament*, (Cahiers Évangile, 43), Paris, Cerf, 1983, p. 16.

Une deuxième catégorie, celle des «prophètes», est représentée par des prophètes de la cour et du Temple. Ils étaient au service du roi et/ou du sanctuaire, et ils ont été probablement les auteurs des oracles cités par les psaumes (cf. Ps 32,8s ; 35,3c ; 60,8-10 ; 85,9 ; 95, 8-11, etc.)⁷⁸. Le prophète Jérémie les appelait «les prophètes de Baal»⁷⁹. Ils donnaient leur appui aux groupes de pouvoir et au système, ce qui provoqua des confrontations avec les trois prophètes dits «écrivains» (le troisième groupe). Appelés traditionnellement «des faux prophètes», ils possédaient un pouvoir symbolique conféré par le système politique et ils étaient consultés par le roi et les prêtres. Ce thème demanderait un chapitre à lui seul mais compte tenu de notre champ d'intérêt, nous nous en remettons aux nombreux textes des livres prophétiques qui en parlent : Is 28,7-13 ; Jr 2,8 ; 6,13-14 ; 14,13-16 ; 23,9-32 ; 27,9-10.14-15.16 ; ch. 28 ; Ez 13,1-16.17-23 ; 14,9 ; 22,28-31 ; Os 6,5 ; Mi 2,11 ; 3,5-8.11, etc. Comme leur prédication influençait la vision de la réalité du peuple, «le conflit entre vrais et faux prophètes doit être envisagé avec un esprit social ou communautaire», dit Sicre⁸⁰. Leur influence préoccupait grandement Jérémie, car ils confondaient les gens : *Une chose désolante, monstrueuse, se passe dans le pays : les prophètes prophétisent au nom de la Fausseté, les prêtres empochent tout ce qu'ils peuvent et mon peuple en est satisfait* (Jr 5,30-31). Et encore : *Ils [prophètes et prêtres] ont bien vite fait de remédier au désastre de mon peuple en disant : «Tout va bien ! Tout va bien !» Et rien ne va* (Jr 6,14). Leur vision de la réalité était biaisée, selon le prophète. Puisqu'ils sont confondus (Jr. 6,15), ils confondaient les autres, car ils prêchaient soi-disant au nom de Dieu. Comme ils étaient attachés au roi et au temple, pour placer ce groupe de prophètes dans le schéma général des forces internes qui «jouaient le jeu du pouvoir», nous devons les considérer comme des agents qui servaient à augmenter la «valeur des jetons» du roi et des prêtres.

Finalement nous avons le type des «prophètes écrivains», qui étaient indépendants autant politiquement qu'économiquement. Ils ne formaient pas un groupe comme tel car ils avaient des activités individuelles, mais souvent avaient des disciples qui suivaient leur pensée et formaient une école. Leurs discours et leurs oracles présentaient toujours une critique du système de pouvoir et de ses représentants. Ils étaient particulièrement sévères dans leurs critiques face aux rois, aux prêtres et au culte, aux «serviteurs du roi», aux fonctionnaires de l'état et à la justice ; ils essayaient d'épurer le système de façon à mener Israël à l'application de la justice de Yahvé. L'oppression qu'exerçait le système sur les pauvres, due au grand

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cf. Jérémie aux chapitres 27-29 et en 14,13-16 et 23,9ss.

⁸⁰ J.L. Sicre, *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Navarra, Verbo Divino, 1992, p. 145.

coût du système administratif, du système religieux et du système de défense, devenait intolérable pour les prophètes.

Pendant cette période, nous connaissons principalement l'activité de trois d'entre eux : Sophonie, qui dénonçait les crimes des classes dominantes, cherchait à protéger les «humbles de la terre» contre les abus du pouvoir de l'état et des prêtres et s'attaquait au syncrétisme religieux. «Puisque sa prédication attaque le syncrétisme religieux (1,4-5) et menace Ninive de punition (2,13-15), il semble juste de situer son activité pendant les premières années de Josias, entre 639 et 630»⁸¹. Sicre dit que, au moment où Josias consulta la prophétesse Houl-da (cf. 2R 22), il se pourrait que Sophonie fut déjà mort (622), car il semble que le prophète, par son activité, cherchait à encourager la réforme de Josias⁸².

Nahoum (probablement vers 612 av. J.C. jusqu'à la fin de cette période), fit preuve d'un «nationalisme violent» et «alimenta les espérances humaines d'Israël»⁸³. Pourtant, la période d'activité de ce prophète est l'objet de controverses. Sicre pense que l'on pourrait dater son activité du temps de Manassé (698-643), tandis que d'autres exégètes, dont Ahlström, la situent plutôt autour de la chute de Ninive. Les deux positions s'appuient sur des interprétations fondées sur le texte. La première, qui est cependant secondaire pour la TOB, est basée sur la tradition, «dont Tb 14,4 (cf. aussi les vv 12-15) se fait l'écho». Selon cette interprétation Nahoum «était considéré comme un prophète ayant prédit l'avenir à très longue échéance et, d'après le *Seder Olam*, chronique rabbinique de l'époque de la Mishna, lui et Joël auraient exercé leur ministère sous Manassé»⁸⁴. D'autre part Ahlström dit, au sujet de la chute de Ninive (612 av. J.C.), que «this historic event was described by the prophet Nahum in terms of Yahweh's battle against the chaos power (...). However, a detail like the mention of the opened river gates refers to an actual event rather than to a mythological motif»⁸⁵. C'est cette dernière position, ainsi que Ne 1,8 qui parle du *flot impétueux qui rase les assises de la ville*, qui nous pousse à dater l'activité de ce prophète autour de l'époque de Josias, en donnant ainsi crédit à la position d'Ahlström.

Pour terminer, bien que nous étudierons le discours de Jérémie avec attention au chapitre troisième, nous pouvons déjà dire qu'il appartenait, par son origine, à la famille sacerdotale d'Abiatar, celui qui fut exilé au temps de Salomon. Il nous est présenté comme *filis de Hilqiyahou, l'un des prêtres résidant à Anatoth, dans le territoire de Benjamin* (Jr 1,1), à qui

⁸¹ *Id.*, p. 307.

⁸² *Id.*, p. 308.

⁸³ BJ version espagnole, p. 1052. Je traduis.

⁸⁴ TOB, *Introduction à Nahoum*, p. 1196-97.

fut adressée la parole du Seigneur *au temps de Josias, fils d'Amôn, roi de Juda* (cf. So 1,1). Il était particulièrement préoccupé par les discours des prophètes de la cour et du Temple. Puisqu'il s'agissait de contemporains qui revendiquaient, au même titre que lui, le statut de porte-parole du Seigneur, les critères de discernement du faux et du vrai oracle se faisaient poignants pour lui. La controverse de Jérémie avec eux est largement documentée. Son livre nous renseigne autant sur la prédication de prophètes anonymes (Jr 2,8.26.30; 4,9; 5,13.31; 6,13-14; 26,7-16; 27,16-18) que sur quatre d'entre eux que Jérémie nomme expressément : Ouriyahou (Jr 26,20-24) ; Hananya (Jr 28) ; Akhab et Sédécias (Jr 29,21). Nous trouvons également une longue diatribe contre eux en tant que groupe (Jr 23,9-40) par l'intermédiaire de laquelle le Seigneur leur enlève toute autorité et les couvre de mépris.

Le pouvoir que les trois groupes exerçaient sur les rois est indéniable. La lutte ne se centrait pas sur le pouvoir politique mais sur le pouvoir symbolique que Yahvé conférait au roi par l'intermédiaire des prophètes, dès le commencement même de la monarchie. Le fait que la promesse de Nathan dans 2 Sam 7 soit «a deteonomistic application of the liturgical promise that first received its literary expression in the two [oracle] psalms»⁸⁶ (Ps 89 et 132), nous parle de l'influence idéologique que les prophètes conservaient sur les rois et l'institution monarchique elle-même au temps où cette histoire a été écrite, c'est-à-dire au siècle suivant, pendant l'exil. Au temps de Josias encore, les persécutions subies par le prophète Jérémie nous montrent que son pouvoir était redouté par ses adversaires. Les nombreux récits sur l'action des prophètes à la cour et au temple nous indiquent également l'influence qu'ils avaient sur le système en général et sur les paysans et sur les villageois en particulier, sans oublier la lettre aux déportés du ch. 29 qui nous permet de voir que, plus tard, l'influence de Jérémie s'étendrait au-delà des frontières de Juda.

Nous avons passé en revue les principaux agents du pouvoir pendant le règne de Josias. Pour que le panorama soit plus complet à nos yeux, nous devons jeter un coup d'œil à la totalité de la structure du pouvoir, afin de nous permettre de mieux visualiser les luttes et les influences réciproques qui existaient entre les agents des différents capitaux, en Juda et à l'époque de la réforme de Josias.

⁸⁵ G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 758. Il dit que «the imagery used in Zeph. 2.13-15 about the destroyed city is that of the neo-Assyrian inscriptions» (*Ib.*, note 1).

3.5 Vue générale des structures du pouvoir

Comme nous l'avons vu, la structure pyramidale de la nation d'Israël octroyait au roi un pouvoir important mais limité : par ses serviteurs qui intriguaient continuellement pour permettre l'accès au pouvoir de leur protégé ; par le groupe nationaliste qui désirait récupérer un pouvoir qu'il avait perdu aux mains des Assyriens ; par les administrateurs du royaume, qui demandaient l'amélioration de leur condition ; par les prêtres sadocides et leur prétention d'être les possesseurs de la connaissance de Dieu, les contrôleurs de la pureté du peuple et les seuls détenteurs du pouvoir au temple ; par le «peuple de la terre», intrigant et jaloux de son pouvoir ; et finalement par les différents groupes de prophètes qui disaient, tous, «les mots que Dieu avait mis dans leur bouche» en ayant pourtant chacun une vision de la réalité très différente. De tous ces secteurs, ceux dont le système politique se méfiait le plus pendant cette période étaient d'une part les serviteurs du roi et le «peuple de la terre» par leurs alliances, et d'autre part les prophètes dits écrivains qui l'attaquaient dans le but de défendre les pauvres. Ceux-ci ne constituaient pas une classe à part puisqu'ils étaient des judéens libres; il s'agissait plutôt de gens sans défense et isolés, les exclus du système, c'est-à-dire des faibles et des petits qui souffraient les exactions de tous les groupes au pouvoir et à qui nul ne rendait justice.

Nous pourrions illustrer les interrelations entre ces groupes de la façon suivante :

⁸⁶ *Id.*, note 3 de p. 472.

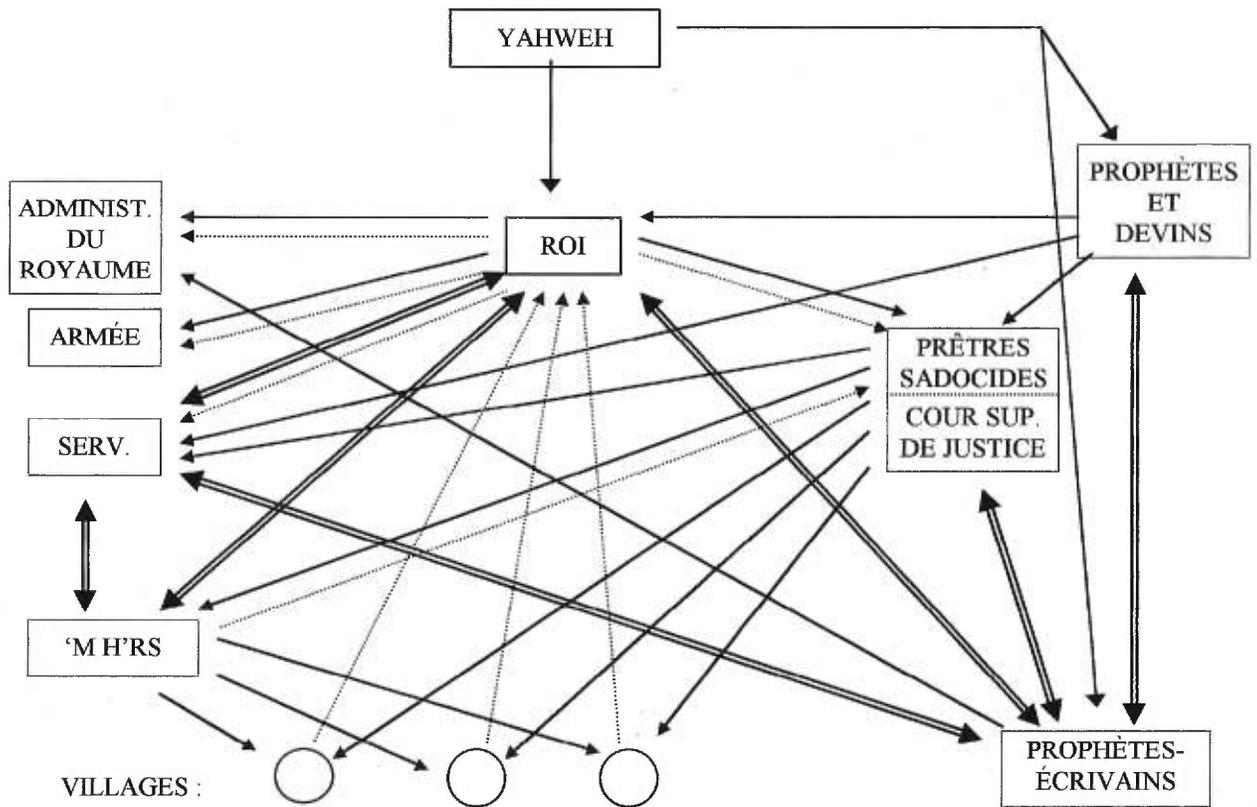


Figure 1 : Structure politique et économique du règne de Josias

Cette illustration nous indique, par les lignes pleines, les interrelations et les jeux de pouvoir entre les groupes et, par les lignes pointillées, les dépendances et redevances économiques. Les lignes pleines doubles indiquent également la légitimation réciproque et les incidences qu'ont ces jeux sur la «valeur des jetons» qui sont dans les mains des différents groupes. Dans le cas des villages, qui inclut les paysans, la ligne qui pointe vers le roi dénote les tributs qu'ils font parvenir au roi, soit sur les produits de la terre, soit par des services.

Cette période se termine par la mort violente de Josias aux mains de Neko II, roi d'Égypte, en 609 av. C.. Au prochain chapitre nous étudierons, en poursuivant l'analyse politique et systémique entreprise, où fut mené le «peuple d'Israël» pendant la période suivante, autant par les événements internationaux que par les mesures prises par le roi et les agents du pouvoir politique.

CHAPITRE 2

« Après moi, le déluge ! »

1. La déstructuration du Peuple d'Israël : de 609 à 586 av. J.C.

La réforme dite de Josias fut le fruit d'un nationalisme despotique, puisque le roi l'imposa de façon arbitraire et qu'elle trouva sa justification idéologique et théologique par des apports des groupes au pouvoir; elle avait aplani les derniers vestiges de la religion tribale et des cultes familiaux. En cherchant la cohésion et la réunification du Peuple d'Israël autour du culte unique, Josias et le groupe D avaient réussi à implanter une société basée sur la rupture du respect pour la différence, faisant glisser ainsi la société vers une crise profonde. «Quand disparaissent les différences, ce qui, d'une certaine façon, s'éclipse, c'est le culturel», dit Girard¹, car cela provoque une inter-relation inter-culturelle qui «uniformise les comportements et provoque une prééminence du 'toujours pareil'». ² L'imposition du culte au seul Dieu Yahvé impliquait l'imposition non seulement d'un seul lieu de culte et d'un seul groupe sacerdotal qui servait Yahvé, mais aussi d'une seule et même «cosmvision». Une nation est le résultat d'un pacte multiculturel, ce qui est particulièrement vrai pour le 'Peuple d'Israël'³. Les traits culturels d'une société «ne sont pas simplement juxtaposés, ils sont liés, ils forment un système, une configuration culturelle, ils ont un sens, et ce sens, quand on l'aura dégagé, définira l'esprit de la culture de cette société.»⁴ Le fait que l'un des groupes qui compose une nation impose aux autres autant sa foi que sa vision du monde et celle de la place que l'humain occupe dans l'Univers –c'est-à-dire tout un système mythique et symbolique qui, en rendant compte de la «vraie histoire» du peuple, le structure intérieurement– est à la base du nationalisme qui se caractérise par l'imposition, dans la nation, d'une seule culture.⁵ «How difficult it must have been to implement the plan for the exclusive worship of Yahweh,

¹ R. Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 24.

² *Idem*, p. 23.

³ “Both, dynamic and determination in the theory, diachronic movement and synchronic relationship, presuppose a differentiated cultural order.” (M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976, p. 5-6.)

⁴ J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 66. Il fait référence à la vision de Ruth Benedict dans *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, 1934.

⁵ Cette recherche nous a menés à croire que le fondamentalisme se nourrit de cette pensée en abolissant 'par décret' toute pensée différente de la sienne. En Amérique Latine nous avons eu, et malheureusement nous continuons à «subir», ce nationalisme à propos duquel Mitterand, avant de mourir, a dit qu'il était à la base de toutes les guerres. «Faire plus clairement et plus souvent la distinction entre ces aspects de la réalité [les processus 'objectifs' qui existent indépendamment de leur accord à nos désirs et les processus 'subjectifs' qui émergent de nos désirs, de nos espoirs, de nos émotions et de nos intentions] nous aiderait, peut-être, à mieux comprendre l'unité réelle de 'la subjectivité' et de 'l'objectivité' et ses interrelations complexes.» (O. Maduro, *Mapas para la Fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1992, p. 64).

which had hitherto been completely unknown in the sphere of family piety, is shown by the rigid regulation in Deut. 13, 7-12.»⁶

La notion de Dieu propre à une culture vient toujours accompagnée d'un système de mythes fondateurs et étiologiques qui façonnent la vision du groupe sur ce qui est «bon» ou ne l'est pas, en somme, d'une vision particulière de la justice interne au groupe et des relations de pouvoir qui régissent les interrelations entre ses membres. Ce sont des paradigmes sociaux par excellence qui provoquent l'acculturation des nouveaux membres et qui se perpétuent par l'intermédiaire des groupes primaires d'appartenance.⁷ Nous y reviendrons au prochain chapitre, car ce thème est en rapport avec celui de l'idolâtrie et celui de la différence entre la conception du prophète Jérémie et celle du groupe D, autant au sujet de l'idolâtrie que de la culture nationale, ce qui fut, à notre avis, la plus importante raison de sa persécution.

C'est au cœur de cette crise culturelle que Juda dut faire face au panorama international qui, encore une fois, ne lui permettait pas de faire des choix.

1.1 Juda et le panorama international

À la fin du royaume de Josias, l'empire assyrien était en pleine décadence. À la mort d'Assurbanipal, roi assyrien, les Mèdes envahirent son territoire, accélérant ainsi la chute de l'empire. En même temps, Nabopolassar (628-605 av. J.C.), roi de Babylone, réussit à obtenir son indépendance du joug assyrien et s'allia aux Mèdes, inaugurant ainsi ce que nous connaissons sous le nom d'empire néo-babylonien.

De son côté, l'Égypte essaya de maintenir un rôle dans le concert international. Alliée de l'Assyrie, elle tâcha d'empêcher l'avancée de Nabopolassar, puisque celui-ci mettait en péril les routes commerciales qui, en traversant la Transjordanie et la Palestine, servaient le commerce entre les Arabes et les Égyptiens. En 616 av. J.C. les troupes égyptiennes pénétrèrent en Mésopotamie, mais les Mèdes réussirent la conquête d'Assur (en 614 av. J.C.) et de Ninive (en 612 av. J.C.), capitale de l'Assyrie. Alors, le pharaon Néko II (609-593), fort de son alliance avec l'Assyrie, réalisa une incursion pour récupérer les anciens domaines assyriens. Le roi Josias sentit probablement Juda menacé ; il essaya donc de les arrêter à Megiddo, mais il fut tué par Néko II en 609 av. J.C.

⁶ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 210.

⁷ L'acculturation «consiste dans une adaptation sociale très fortement motivée, puisque l'individu a des besoins qui sont d'abord bloqués. (...) L'individu perçoit que ses échecs résultent d'inadaptations sociales, ses succès, d'adaptations.» J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, p. 63.

Après la mort de Josias, *le peuple de la terre* ('*am ha'ares*) prit Joachaz, fils de Josias ; on lui donna l'onction et on l'établit roi à la place de son père (2R 23,30; cf. 2 Chr 36,1) mais trois mois plus tard le pharaon Néko II le destitua et le remplaça par Yoyaqim (609-598). Albertz remarque que 'le peuple de la terre' évita la succession d'usage, car il éleva au trône le plus jeune fils de Josias (cf. 1Chr 3,15), Joachaz (2 R 23,30). Selon Albertz, ceci voudrait dire que Joachaz «offered the guarantee of a continuation of the reform policy»⁸, ce qui ne pouvait être accepté par Néko II, dont l'intérêt devait se centrer plutôt sur l'héritage de la Palestine. Juda resta ainsi assujetti à l'Égypte pendant quatre ans et dut lui payer de forts tributs, qui ne furent pas totalement payés avec les trésors du palais et du temple mais aussi par une imposition 'extraordinaire' au 'peuple de la terre'⁹ (2 R 23,35).

En 605 av. J.C., à la quatrième année du royaume de Yoyaqim, Nabuchodonosor, nouveau roi de Babylone, mena une expédition contre l'Égypte qu'il battit à Karkemish. En décembre 604 av. J.C., les forces babyloniennes mirent à sac la ville-état d'Ashkelon et capturèrent son roi, Aga. C'est apparemment l'année pendant laquelle Baruch présenta à Yoyaqim le premier rouleau des 'paroles de Jérémie', rouleau que le roi brûla. L'incursion de Nabuchodonosor à Ashkelon lui fit comprendre le danger qui menaçait Juda ; il se tourna alors vers la Babylonie, et paya le tribut qui lui était imposé.

La rébellion eut lieu pendant l'année 600, quand Yoyaqim n'accepta plus de payer ce tribut (2 R 24,1). Nabuchodonosor, fut obligé de réorganiser son armée après la défaite infligée à ses forces par l'armée égyptienne à la bataille de Magdalos –défaite qui probablement a eu de l'influence sur la révolte du roi de Juda. En outre, la mort de sa mère l'obligea à rentrer au pays. Il reporta donc sa réaction jusqu'en 598, année de la mort du roi Yoyaqim.¹⁰ Trois mois plus tard, Nabuchodonosor plaça Yoyakîn sur le trône et envoya une expédition pour punir

⁸ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 232.

⁹ Nous ne voyons pas de raison qui nous ferait traduire '*am ha'ares* comme population du pays, dans ce cas. Puisqu'ils avaient été les responsables de la privation des droits de succession au trône de Yoyaqim, celui-ci «took a bitter revenge on the reform party by (...) also exacting a levy from the free farmers.» R. Albertz, *Id.*, p. 232-3.

¹⁰ «Yoyaqim mourut dans des circonstances assez mystérieuses, quand l'armée babylonienne se dirigeait vers Jérusalem. Il y a lieu de penser à un crime d'état qui aurait visé à éviter les représailles de Babylone», dit G. Cañelas, "Los profetas de Israel. Incidencia religiosa y socio-política", dans *Biblia y Fe*, (41, 1988), 30-55, p. 49. J.L. Sicre Díaz dit que «selon 2 R 24,6 Yoyaqim semble être mort de mort naturelle à Jérusalem ; selon 2Chr 36,6, Nabuchodonosor l'attacha avec une double chaîne de bronze pour l'emmener à Babylone. D'autre part, Josèphe, *Ant.* X, 6 (96)-7 (102) dit qu'il fut assassiné par Nabuchodonosor. L'idée que Yoyaqim fut assassiné par ses adversaires politiques s'appuie sur Jr 22,19» (Alonso Schökel et Sicre Díaz, *Profetas*, p. 401, note 6), ce qui ne veut pas nécessairement dire, selon d'autres auteurs que, historiquement, les faits correspondirent à l'oracle du prophète.

Juda et l'obliger à payer le tribut.¹¹ Yoyakîn se rendit au roi babylonien (16 mars 597 av. J.C.), mais celui-ci pillait et saccagea Jérusalem et son temple, déporta le roi et sa famille, tous les chefs et notables, les artisans et les soldats, et nomma Sédécias roi de Juda (2 R 24,11-18; Jr 13,18 s.; cf. 52,28); il régnera jusqu'à 586 av. J.C.¹²

Sédécias tomba, lui aussi, dans la tentation de la révolte stérile contre le pouvoir de Nabuchodonosor. Il tenta de s'affranchir de Babylone en s'unissant aux autres rois voisins asservis, comme nous le fait savoir Jérémie (27,2-3). L'Égypte joua un rôle important dans les décisions politiques prises par le roi Sédécias. Au moment de la première déportation, en 597, Yoyakin fut exilé à Babylone avec tous ses fonctionnaires administratifs et son appareil militaire. Comme il y a eu probablement des fonctionnaires babyloniens pour prendre en charge l'administration du royaume, Sédécias resta sans conseillers judéens d'expérience dans les affaires internationales. Il fut donc une proie facile pour le pharaon –qui essayait toujours de former une coalition forte contre le roi babylonien–, car il n'accorda pas de crédit aux conseils de Jérémie qui se montrait clairement pro-babylonien (ch. 37-38).

Psammétique II succéda à son père Néko II en 595, et il régna sur l'Égypte jusqu'en 589. av. J.C. Sa politique était celle de joindre ses forces à celles des villes-état de la Syro-Palestine, afin d'empêcher Nabuchodonosor de concentrer sa puissance et de régner sur ces territoires. Pourtant, chaque fois que les révoltes contre Babylone étaient étouffées, il se repliait vers l'Égypte, laissant ses alliés sans appui. C'est ce qui se passa en 594, quand vinrent des messagers phéniciens (Tyr et Sidon) et des ambassadeurs des rois d'Édom, de Moab et d'Ammon à Jérusalem auprès de Sédécias, roi de Juda, selon le récit de Jérémie qui s'opposait à toute révolte contre la Babylone (Jr 27,1-13). Jr 51,59-64 rapporte que Sédécias, à la quatrième année de son règne, se rendit à Babylone probablement pour rassurer le roi Nabuchodonosor sur sa vassalité. Pourtant, deux ans plus tard, quand Psammétique II se rendit en Phénicie, Sédécias changea à nouveau sa politique et lui demanda appui et protection (Éz 17,15).

Hophra succéda à son père sur le trône d'Égypte en 589, ce qui pourrait être à la base de la décision de Sédécias de rompre le traité qui le liait à Babylone ; en guise de représailles, Nabuchodonosor envahit la Palestine en 588, en commençant par Juda. Il assiégea Jérusalem

¹¹ G.W. Ahlström cite la chronique babylonienne, qui dit que Nabuchodonosor «encamped against the city of Judah, and on the second day of the month of Adar he captured the city [and] seized [its] king. A king of his own choice he appointed in the city» (*The History of Ancient Palestine*, p. 785). 2 R 24,2 nous fait savoir qu'il envoya des troupes de mercenaires en plus des siennes.

¹² Il est intéressant de noter que, autant le pharaon Néko II que le roi de Babylone ont nommé des rois qui appartenaient à la dynastie de David. C'était probablement une manœuvre politique, puisque l'ascendance de

et se dirigea, avec une autre faction de son armée, vers le sud de la ville et la côte philistine, à l'ouest du Néguev.

Après un an et demi de siège, le 9^e jour du mois de la onzième année du règne de Sédécias, quand la famine menaçait les assiégés, le roi, sa famille et son armée réussirent à s'enfuir vers Ammon, probablement allié. Son armée l'abandonna en fuyant et les troupes chaldéennes capturèrent Sédécias, sa famille et sa cour dans les plaines de Jéricho. Ils furent emmenés à Rivla où se trouvait Nabuchodonosor qui fit égorger sa famille devant Sédécias, lui creva les yeux, l'enchaîna et l'emporta à Babylone avec lui.¹³

Nabuchodonosor laissa à la charge de son chef de la garde, Nebouzaradân, la destruction de Jérusalem. Celui-ci mena sa tâche consciencieusement! Il saccagea et incendia le temple, le palais royal et toutes les maisons de Jérusalem ; il détruisit les murailles de la ville et déporta ses habitants, en ne laissant qu'*une partie des petites gens du pays pour cultiver les vergers et les champs* (2 R 25,12). Jérémie nous dit *qu'il leur donna des vergers et des champs* (Jr 39,10).

Le territoire de Benjamin semble ne pas avoir été touché à ce moment, ce que nous pouvons déduire de Jr 41,16. La destruction se concentra surtout sur la ville de Jérusalem où se trouvaient soixante hommes du peuple de la terre (2 R 25, 19) qui furent emprisonnés, avec les hauts fonctionnaires de la cour et de l'armée et les principaux prêtres, et présentés à Nabuchodonosor ; celui-ci les fit mourir. Pour l'administration du territoire, le roi chaldéen nomma cette fois-ci un fonctionnaire, Guedalias, n'ayant aucun lien avec la famille royale.

C'est donc dire que ce roi coupa à sa racine toute la structure politique du royaume, en anéantissant tout pouvoir symbolique et tout lieu de cohésion sociale. «With the capture and destruction of Jerusalem, the kingdom of Judah went out of existence», nous dit Ahlström.¹⁴

Nous jetterons à présent un coup d'œil à la situation interne de Juda pendant ces mêmes années, afin de mieux comprendre la conjoncture politique qui suivit la réforme et la mort de Josias, dans les circonstances internationales que nous venons de voir. Bien que les livres prophétiques aient été clairement influencés par le regard de leurs auteurs, nous n'avons que le livre de Jérémie et le livre d'Ézéchiel pour nous aider à mieux connaître le contexte et la descrip-

David continuait à justifier le pouvoir politique et le pouvoir symbolique du roi. Grâce à cette manœuvre, ils réussissaient à impliquer toutes les instances du pouvoir du royaume de Juda dans le nouveau processus.

¹³ Nous avons le récit de ces événements en 2 R 25,3-7. Le livre de Jérémie y fait allusion à plusieurs reprises, en nous donnant plus de détails sur ce fait et sur la destruction de Jérusalem : Jr 33,4-5 ; 37,21 au sujet de la famine due au siège ; 38,7-8, en parlant de l'emprisonnement de Jérémie ; 39,1-7, où il précise –v. 2 et 52,6– que la fuite eut lieu le 4^e mois, c'est-à-dire vers la fin juin 587 ; cf. 52,4ss.

¹⁴ G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 798.

tion de la 'réalité' dans son ensemble, puisque autant les livres des Rois que ceux des Chroniques visent simplement la royauté. Celui de Jérémie, que nous utilisons essentiellement, est pourtant une source assez fiable à cause des sévices qu'il dut endurer comme conséquence de sa réaction devant cette réalité. Si cette dernière n'avait pas correspondu à sa prédication, sa pensée n'aurait pas survécu à son temps et il n'aurait certainement pas été un danger pour les groupes au pouvoir. Ainsi, bien qu'en soulignant cette limite, nous pouvons nous en servir afin d'étudier la situation que vécut le royaume avant sa disparition.

1.2 La situation politique interne

Nous avons vu que Juda dut, pendant toute cette époque, plier sous les exigences des empires étrangers qui se succédèrent. Les alliances internes et les politiques de limitation du pouvoir royal n'avaient donc plus de place. Chaque groupe luttait pour imposer sa propre cosmovision qui dépendait de et se justifiait par l'idéologie politique, la cupidité et le désir de pouvoir des agents représentant les différents capitaux. La structure politique ne subit pas de grands changements, mais elle ne fut plus opérationnelle car Juda était gouverné par le roi et l'une des factions issues du groupe D qui, pourtant, laissa de côté les idéaux de la réforme.

En effet, à la mort de Josias, en 609 av. J.C., il se produisit une profonde crise marquée, selon Jérémie, par la confusion (5,21; cf. 4,22; 6,15; 8,9, etc.), la rupture de la solidarité (5,26; cf. 9,1-5.7), la non-acceptation des limites, ce qui se manifestait autant par le manque de respect des limites que Yahvé même avait posées (5,22.24) que par le rejet du «joug» (5,5) et la cupidité des groupes au pouvoir (5,27c-28a). Ces aspects indiquent la faillite de la réforme.

Celle-ci s'expliquerait, selon Albertz, par la rupture de la solidarité à l'intérieur des groupes au pouvoir qui intégraient le groupe D. Il en voit une manifestation dans la taxe que le roi Yoyaqim imposa aux «free peasants (2 R 23,3-37)»¹⁵. Nous pensons plutôt qu'elle s'expliquerait par la façon brutale avec laquelle s'imposa la cosmovision d'une faction des groupes qui formaient le «Peuple d'Israël», ce qui nous fait penser à un régime de type policier qui sema la terreur parmi les gens.¹⁶

Nous ne pouvons pas non plus être d'accord avec Albertz quand il dit que «only the cult-political side of the reform, the centralization of the Yahweh cult and the cutting back of syncretism, remained largely undisputed», puisque Albertz même reconnaît que «a problem is posed by the accusations which Ezekiel makes somewhat later against alien religious cult

¹⁵ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 233.

practices in the temple».¹⁷ Il dit aussi que Jérémie critique le syncrétisme seulement «at the level of personal piety, explicitly Jer. 44,15-19». Nous considérons pourtant qu'en Jr 7,30 il y a une claire accusation de syncrétisme au temple, quand il dit : *Les Judéens (...) déposent leurs ordures dans la Maison sur laquelle mon nom a été proclamé, ainsi la rendent-ils impure.*

La confusion dont parle Jérémie se manifestait également dans la difficulté qu'avaient les rois et leurs conseillers à reconnaître la place laissée à Juda dans le concert international, ce qui menait les rois à faire des mauvais choix, autant dans les conseils qui leur étaient proposés que dans les alliances avec les empires, en provoquant des 'révoltes' stériles. L'aspect social de la réforme fut totalement laissé de côté à cause de la cupidité des dirigeants (Jr 5,26-28). «Boundless greed, violence, deception and calumny become maxims of everyday life at all levels (5.8; 6.13f.,28; 7.9; 9.1-5,7).»¹⁸

Le groupe D se scinda en deux et privilégia le «chacun pour soi» ; la structure du royaume s'était dangereusement fêlée. Le roi et sa cour (Jr 22,13-14.17), les prêtres et les prophètes du temple (Jr 8,10-12) s'éloignèrent des limites qui leur étaient imparties par l'idéologie de la réforme en s'adonnant au luxe et au plaisir (Jr 11,9s.). Selon eux, Yahvé ne leur parlait plus (Jr 6,10), ni directement ni par la bouche de ses prophètes, sauf quand ceux-ci leur promettaient le bien-être.

*Ils renient Yahvé
en disant : «Il n'existe pas
le malheur ne viendra pas sur nous ;
nous ne connaissons ni l'épée ni la famine.
Les prophètes seront réduits à un souffle,
la parole n'est pas en eux.» (Jr 5,12-13a)*

Ce mépris pour la parole de Yahvé se fait particulièrement sentir dans l'action de Yoyaqim alors qu'il brûle le rouleau qui lui est présenté par Baruch, le secrétaire de Jérémie : *ils ne furent pas pris de panique, ils ne déchirèrent pas leurs vêtements, ni le roi ni aucun de ses serviteurs qui entendaient toutes ces paroles (Jr 36,24).* Au contraire, *chaque fois que Jehoudi avait lu trois ou quatre colonnes, le roi les découpait avec un canif de scribe et les jetait au feu du brasero, si bien que tout le rouleau finit par disparaître dans le feu du brasero (Jr 36,23).*

Le manque de respect pour la parole de Yahvé qui ne servait pas leurs intérêts est aussi clairement décrit dans le passage du livre de Jérémie qui se réfère à l'épisode du Temple,

¹⁶ *Toi, la belle Sion, la charmante, la coquette, tu es réduite au silence*, dit Jérémie (6,2).

¹⁷ R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, note 2, p. 366.

¹⁸ *Id.*, p. 233.

relaté au chapitre 26. C'est là que nous trouvons l'autre partie issue du groupe D, dont le chef de file semble avoir été Shafanide, groupe qui défendit Jérémie, ou lui rendit service, à plusieurs reprises. En faisaient partie : Ahiqam, fils de Shafân (26,24), le secrétaire Guemaryahou, fils de Shafân (36,10.25), Mikayehou, petit-fils de Shafân (36,11) et Eléasa, un autre fils de Shafân qui porta la lettre de Jérémie aux exilés de la déportation qui eut lieu en 597 (29,3). Appartenait aussi à ce groupe Guemarya, fils de Hilqiya qui est sans doute le prêtre qui, en 622, trouva le *livre de la loi* au Temple (cf. 2 R 22)¹⁹, le Nubien Eved-Mélek, qui appartenait au personnel de la cour (Jr 38,7) et qui le sauva au temps de Sédécias avec l'aide des *autorités de Juda* (dont nous ne connaissons pas les noms, mais dont nous savons qu'elles faisaient partie du palais du roi, 26,10), *tout le peuple* (26,16 ; 42,1) et *quelques anciens du pays* (26,17). Ainsi, nous retrouvons presque tous les secteurs dans ce groupe : des prêtres, des fonctionnaires, des «serviteurs du roi», des anciens et des gens du peuple. Ceux qui n'y figurent pas sont le roi, le «peuple de la terre» et les prophètes du temple. Quant à la cour supérieure de justice, nous ne savons pas si les prêtres et les anciens en font partie. Nous pensons que ses membres s'étaient ou bien divisés eux aussi en deux groupes, ou bien qu'ils faisaient tous partie du groupe qui soutenait le roi. On peut avancer cette dernière hypothèse en voyant comment Jérémie décrit la façon dont on rendait alors la justice.

Les 'anciens' dont il s'agit appartenaient à l'un des groupes qui joua un rôle important pendant ces années. Ils augmentèrent leur influence et furent amenés à trancher dans des affaires locales.²⁰ Les 'anciens' avaient été le produit de la sédentarisation et étaient les représentants des clans, unité qui remplaça la tribu ; ils avaient eu une fonction importante dans la justice locale pendant toute l'époque de la monarchie ainsi que dans l'administration des villes et des villages éloignés de Jérusalem. Comme institution, les 'anciens' survécurent à la ruine de la monarchie et jouèrent un rôle déterminant pendant l'exil et dans la communauté juive des exilés du retour.

La situation des prophètes changea également, comme nous l'avons vu en parlant des poursuites dont Jérémie fut l'objet. Ils furent ignorés, bafoués, car *ils* [les chefs des prêtres et du peuple] *méprisaient ses paroles* [celles de Yahvé], *et ils narguaient ses prophètes, jusqu'à ce que la fureur de Yahvé contre son peuple atteigne un point irrémédiable*, nous dit encore le deuxième livre des Chroniques (2Chr 36,16). Les prophètes étaient des personnages gênants, qu'on pouvait non seulement ignorer, mais aussi poursuivre et tuer, comme ce fut le cas pour Urie (Jr 26, 2-23) et aussi pour Jérémie qui eut à faire face à de multiples menaces

¹⁹ TOB, note «h» de page 967. Les italiques sont de l'auteur.

²⁰ Voir R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 197-199.

de mort.²¹ Cette époque terriblement conflictuelle et chaotique, vit apparaître de nombreux prophètes, comme Nahum (que nous avons déjà mentionné car il commença sa prédication probablement autour de 612 av. J.C.); Habaquq (qui pourrait avoir agi entre 605 et 597) et surtout Ézéchiél, qui aurait prêché parmi les déportés à Babylone entre 593 et 571 av. J.C. Jérémie rend compte de la présence de nombreux prophètes à la cour ; avec quelques-uns d'entre eux il a eu de sérieux affrontements, comme nous l'avons vu en étudiant sa réflexion sur le critère pour déterminer la fausseté ou la véracité de leurs paroles (cf. Jr 23,9ss).

À la fin de cette période, le peuple était divisé quant à sa loyauté envers l'autorité. Un groupe, parmi lequel se trouvait Jérémie (Jr 40,6), appuyait le gouvernement de Guedalias, acceptant ainsi implicitement l'hégémonie babylonienne.²² Un deuxième groupe, constitué par les exilés à Babylone, continuait à être fidèle à Yoyakîn. Et finalement un troisième groupe qui s'était réfugié auprès du roi d'Ammon, impliqué dans la révolte qui mena à la destruction de Jérusalem, poursuivait sa lutte afin de rendre l'indépendance à Juda.

Nous pouvons donc constater jusqu'à quel point la structure du royaume s'était disloquée, ce qui provoqua l'apparition d'un individualisme qui s'approfondit par les événements relatés, jusqu'à l'époque de Sédécias, où *tous les chefs des prêtres et du peuple multiplièrent leurs prévarications selon toutes les abominables pratiques des nations, et ils souillèrent la Maison de Yahvé* (2Chr 36,14), nous dit le récit sacerdotal. Nous dirigerons notre attention à présent vers la situation culturelle et religieuse de Juda pendant cette période.

1.3 La situation religieuse et culturelle

C'était un temps de violence et de changements profonds, non seulement dans la structure politique du royaume, mais aussi dans la conception culturelle et religieuse du peuple. S'agissait-il vraiment d'une réforme religieuse ou était-ce plutôt une lutte acharnée pour le pouvoir ? Nous nous trouvons face à une nouvelle «lutte des Dieux» qui donnait du pouvoir aux idéologies qui s'affrontaient. D'une part, Yahvé S^ebaoth, le Dieu des prophètes qui assurait la victoire sur les ennemis «si le peuple se convertissait», et d'autre part, le Dieu de la connaissance, maître de «la vérité», fétiche des groupes qui, bien qu'au pouvoir à Juda, mesuraient leur impuissance dans le concert international. Cette lutte ne pouvait que mener vers la déstructuration du petit peuple qui plaça son désir et sa résistance dans des alliances

²¹ Sur cet aspect, une lecture des prophètes en tant que «boucs expiatoires» des divers groupes qui voyaient leur pouvoir se réduire est intéressante. Plusieurs «confessions» de Jérémie font penser aux définitions que nous trouvons dans la théorie de R. Girard. À ce sujet, son livre *La route antique des hommes pervers* (Paris, Grasset, 1985) dans lequel il analyse la figure de Job sous cet aspect, est particulièrement important.

avec des Dieux étrangers (*vous m'avez abandonné pour servir les Dieux de l'étranger*, Jr 5,19), ceux que ni toi ni ton père vous ne connaissez (Dt 13,7) et qui ne se sont pas occupés de vous (Jr 6,9), ou même des non-Dieux [fétiches] (Jr 5,7).

«Hear, Israel, Yahweh, your God, Yahweh is one' (Dt 6,4) was the reform slogan which was hammered home to the population time and again in public pronouncements (cf. 20,2).»²³ L'unicité de Yahvé s'imposait dans trois courants de pensée. Dans le premier, Yahvé était le seul Dieu de et pour Israël. «He cannot be combined with the worship of other gods and goddesses or incorporated syncretistically into a pantheon (monolatry).»²⁴ Dans le deuxième, le Dieu d'Israël, le seul Yahvé, était «for all Israel one and the same God»²⁵, ce que Alberty appelle 'mono-Yahwism'. Et dans le troisième enfin, Yahvé, unique pour Israël, exigeait l'unicité culturelle et cultuelle d'Israël. Ce dernier point eut les conséquences que nous avons vues et qui furent appliquées par ce que nous connaissons sous l'appellation de 'réforme de Josias'.

Mais l'image de Yahvé l'unique n'était pas la même pour les différents groupes. Le concept que nous avons de Dieu nous vient de notre expérience du pouvoir. Les membres de l'alliance de Josias et le groupe D appartenaient majoritairement au groupe des prêtres sado-cides, au roi lui-même et au groupe de ses serviteurs ; ils n'avaient pas la même image de Yahvé que celle qu'avaient les lévites ou le peuple. Le fait que le roi Josias ait imposé, par des moyens violents, la vision de Yahvé du groupe auquel il appartenait, ne pouvait que produire peur, douleur et mort chez ceux qui subissaient cette violence.²⁶ Un seul Yahvé, qui était le Dieu d'un seul peuple avec une seule culture, imposé verticalement et par les armes²⁷, ne laissait plus d'espace aux Dieux domestiques, au syncrétisme qui avait été l'une des caractéristiques du Peuple d'Israël, surtout dans le culte et la piété familiaux.

²² Nous verrons plus tard, en analysant ses messages, la signification que ce fait prit pour le prophète.

²³ R. Alberty, *A History of Israelite Religion*, p. 206.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ «Quand une culture, une nation ou un groupe humain se sentent les maîtres de la vérité, surtout s'ils ont le pouvoir militaire pour s'imposer, surgit un grand péril pour l'humanité : le risque que, qui partage cette façon de connaître, arrogants et armés, causent peur, douleur et mort envers ceux qui ont une autre façon de voir et de vivre la vie. (...) Ainsi donc, malheureusement, la connaissance peut aussi augmenter la douleur et l'injustice», écrit O. Maduro, *Mapas para la Fiesta*. p. 18.

²⁷ Un roman vient d'être édité, en espagnol, dont le titre est très suggestif, il s'appelle «La matrice de l'enfer» (M. Aguinis, *La matriz del infierno*, Buenos Aires, 1997). La thèse qui nous est transmise par son auteur, un Argentin, est que l'enfer que nous avons vécu sous le régime militaire commença avec Hitler et la Deuxième Guerre mondiale. Notre sujétion remonte à bien plus loin dans le temps, au moment où un groupe humain qui possédait tout le pouvoir et qui s'était structuré verticalement décida que son image de Dieu et de la réalité devait prévaloir sur toutes les autres «car elle est la seule 'vraie'». Le christianisme est l'un de ses fervents héritiers et défenseurs, mais il n'est pas le seul.

D'autre part, les prêtres sadocides qui depuis toujours avaient servi d'autres Dieux en même temps que Yahvé, perdaient une partie importante de leurs revenus économiques, puisque leur 'salaire' consistait en une partie d'animaux sacrifiés. D'un point de vue économique aussi, la prohibition de toute image représentant le divin, quel que fut son nom mais surtout les *téraphim*²⁸, a vraisemblablement détruit une industrie qui leur était rattachée. Des artisans perdaient ainsi une partie importante de leurs revenus. Ainsi, ce n'était pas d'un cœur allègre que tous ces gens subirent la réforme. L'effet était néfaste pour leur économie et, une fois Josias disparu, cette industrie reprit son essor, revenant ainsi à la situation de syncrétisme antérieure à la réforme. La destruction des *téraphim* eut encore une autre conséquence qui s'ajoutait à l'économique. Pour les abolir (2 R 23,24), il fallut établir un contrôle sévère à l'intérieur des maisons, puisque c'était le lieu où elles étaient adorées, ce qui entraîna une augmentation de la peur chez le peuple.

Ainsi, les lévites, les sadocides et les deutéronomiques luttèrent chacun de leur côté pour la suprématie de leur Dieu. Les rois avaient pris leur parti ; Dieu n'avait rien à faire dans cette lutte, il ne fallait donc pas écouter ses prophètes. Le problème se posait, pour eux, tout simplement du côté des relations internationales : il fallait mettre un frein à la puissance des Babyloniens. Non seulement les alliances avec les peuples voisins étaient souhaitables, mais nécessaires.

De leur côté, les paysans voyaient les symboles de leur espérance réduits à néant. Mais cet espoir était basé sur le discours d'un Dieu de vengeance, Dieu qui cherchait à se faire oppresseur, puisqu'il n'était que la contrepartie du Dieu des oppresseurs. Son discours était violent, créant de nouvelles couches sociales d'opprimés, les victimes des victimes. *Qui changera ma tête en fontaine, mes yeux en source de larmes pour pleurer jour et nuit les victimes de mon peuple ?* s'écrie Jérémie (8,23).

À l'impuissance s'ajouta la dépendance. Dépendance interne envers les rois despotiques et dépendance envers les rois et les Dieux étrangers qui causaient une grande souffrance aux secteurs les moins protégés, car c'était (et ça continue à être) sur les paysans et les pauvres que pesaient le plus lourdement les tributs exigés par l'empire. Impuissance et dépendance produisent des révoltes stériles. La première fausse la réalité; la deuxième éclipse la raison; et le peuple souffrait des erreurs de jugement de ses rois. «Face à une vision suicidaire de l'his-

²⁸ Les *téraphim* étaient des images représentant les divinités domestiques (Gn 31,19.34). Osée ne les condamne pas (Os 3,4; cf. note "b" de la TOB, p. 1117)

toire, Jérémie assume l'engagement prophétique qui le mena à des situations limite, en vue d'écarter ses frères de Juda de l'évidente réaction babylonienne, ce qu'il ne put pas faire.»²⁹

Il y avait de nouvelles questions qui pointaient à l'horizon judaïque. Nous avons déjà parlé du nouvel individualisme, mais nous devons prendre garde à l'extrapolation du concept sur notre époque libérale. Cela signifiait que de vieilles croyances sur le «méchant» et le «juste» étaient remises en question. À la différence de l'ancienne conception, les fautes et les succès étaient assumés individuellement. Les prophètes rendaient compte des nouvelles questions qui surgissaient. Le Judéen commença à se laisser questionner par la souffrance et par sa relation avec Yahvé.

La situation avait changé. La déstructuration s'approfondissait chaque jour et les questions au sujet de Yahvé restaient sans réponse. Yahvé les avait abandonnés. Il ne les défendait plus comme par le passé, ce qui devenait évident par les continuels échecs militaires. L'image du Dieu guerrier qui les menait et les soutenait dans les combats ne correspondait plus à la réalité qu'ils vivaient. C'est ainsi que les prophètes, dans leurs discours, donnèrent corps à la notion du Dieu de la création, celui de la tradition de sagesse, dans leur désir de répondre aux questions angoissantes de leurs contemporains.

La question centrale que le peuple se posait déjà au temps de Josias continuait à être : Où est Dieu ?, car il était le grand absent. «Pas lui!» (Jr 5,12), répondait Juda devant les discours de chaque groupe. Les Judéens le cherchaient, certainement, mais égarés du chemin qui les mènerait vers lui, en s'ajustant au Dieu de leur ennemi. La question rend compte de ce que, ni dans le Yahvé des deutéronomistes ni dans celui des prêtres, les Judéens ne reconnaissaient le Yahvé qui avait construit et s'était construit dans la mémoire historique du peuple. Ce dernier était le Yahvé connu des tribus, le Dieu des pères, Abraham, Isaac et Jacob, qui ne se formalisait pas des Dieux familiaux mais qui devenait implacable face aux injustices, conséquence du manque de solidarité collective.

Devant tant de discours sur Yahvé qui justifiaient des politiques qui ne faisaient qu'accroître les souffrances du peuple, apparut la responsabilité individuelle. Le méchant pouvait se convertir, les péchés des pères ne retombaient plus sur leurs fils ni sur la communauté. Chacun devenait responsable de son propre comportement et de ses fautes ou égarements, puisque *Yahvé ne peut faire ni bien ni mal, disaient les hommes qui se figent sur leur lie* (So 1,12). Les méchants vivaient heureux, ils mangeaient leur pain tous les jours et l'arrosaient de bons vins tandis que les justes souffraient, leurs enfants mouraient et ils étaient à la merci des violents. Déjà s'insinuait fortement la séparation entre cause et effet, entre faute et châtement.

²⁹ G. Cañelas, "Los profetas de Israel", p. 51.

L'image de Yahvé «sauveur», qui avait été transmise à David et à sa descendance tombait en morceaux. Les Judéens constatèrent que le méchant se «sauvait», tandis que le juste périssait dans l'oubli: *que son nom ne soit plus mentionné !* (Jr 11,19). L'un des traits communs aux procès totalitaires «plus spectaculaire, est l'effacement de la mémoire, la volonté d'éliminer non seulement le bouc émissaire lui-même mais tout ce qui pourrait le rappeler, y compris son nom qu'on ne doit plus prononcer», dit Girard.³⁰

« L'ancienne foi patriarcale et la conception patriarcale de l'individu et de la communauté disparues, le regard reste libre pour se pencher sur les impénétrables complications supra-personnelles, où l'individu qui avait pris conscience de son isolement ne trouvait aucune issue. »³¹

Surgit donc la question de savoir quel sens avait le destin individuel et quelle était la part de responsabilité de chacun dans l'ensemble des événements qui se succédaient. Ceci met en évidence le fait que le système mythique ne remplissait plus son rôle de «raconter la vraie histoire» d'Israël. Toutes ces questions allaient être longuement développées par la tradition de sagesse, mais c'est dans ce contexte qu'elles sont nées, restant sans réponse jusqu'au retour de l'exil. Les sages n'avaient pas encore de pouvoir. Si leur fonction était celle d'enseigner «à bien vivre», leurs horizons s'étaient fermés dans une époque où bien vivre était synonyme de «sauver sa peau», quoi qu'il advienne des autres.

Ne trouvant pas de réponse à la question: Où est Yahvé ?, les Judéens cherchaient des explications dans des spiritualités qui ne faisaient que masquer une réalité insupportable qui rendait compte d'une collectivité sans paradigmes avec lesquels enligner sa conduite.

Bien que nous ayons très peu de données à ce sujet, nous essayerons de visualiser les quelques années qui suivirent immédiatement l'exil afin de pouvoir, au chapitre suivant, regarder comment et pourquoi le message de Jérémie fut si important dans la construction de l'espérance d'un retour possible des exilés, et en quoi son discours influença ou même permit de trouver des issues théologiques, ce qui a probablement été à la base de la permanence dans le temps de son message.

³⁰ R. Girard, *El chivo expiatorio*, p. 137. La description que fait cet auteur de la situation sociale dans laquelle apparaît le mimétisme et la culture sacrificielle dans une société est presque identique à celle que nous étudions.

³¹ G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las Tradiciones Históricas de Israel*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1986, p. 481.

2. L'exil du Peuple d'Israël : après 586 av. J.C.

Nous examinerons cette période très rapidement. Nous commencerons par étudier l'hégémonie babylonienne en Palestine, pour nous pencher, ensuite, sur la situation des gens qui sont demeurés dans le territoire de Juda pendant la période qui suivit la destruction de Jérusalem jusqu'à la mort de Guedalias.

Nous ne possédons que très peu de données sur les années qui suivirent immédiatement la destruction de Jérusalem. Quelques versets du 2^e livre des Rois (22-26), des informations éparses dans le livre de Jérémie et le livre des Lamentations à partir duquel nous pouvons surtout extrapoler sur la situation des gens qui restèrent sur le territoire. Les données de sources babyloniennes sont pratiquement inexistantes à ce sujet. Nous ne pouvons donc que faire des suppositions, en sachant qu'aucun des livres nommés n'est objectif ; ce n'était nullement l'intention des auteurs de ces livres, et leur souffrance même ne leur permettait pas de l'être.

2.1 L'hégémonie babylonienne en Palestine

Du point de vue du territoire de Juda dans le contexte international, nous ne pouvons pas ajouter grand-chose à ce que nous avons présenté plus haut. Nous savons que la politique du roi babylonien fut très différente de celle de l'empire assyrien. Nabuchodonosor n'acceptait aucune révolte sans faire sentir son pouvoir absolu. C'est ainsi qu'il tua ou exila toute l'élite judéenne qui essayait de faire des alliances pour limiter son pouvoir. Nous avons vu précédemment que ceci provoqua la fin du royaume de Juda. Il nomma Guedalias, qui était probablement babylonien, gouverneur (ou commissaire) du territoire et des villes de Juda (Jr 40,5). Pourtant, ni le livre des Rois ni Jérémie n'indiquent si ce territoire fut une province babylonienne ou s'il fut annexé administrativement à l'ancienne province assyrienne de Samarie. Nous n'avons pas non plus de données de source babylonienne à ce sujet mais, étant donné la localisation de la ville de Miçpa, nous pouvons nous demander si Guedalias fut seulement commissaire des petites villes non détruites de Juda, comme dit le livre du prophète. Il y avait avec lui, à Miçpa, des Judéens, également pro-babyloniens, et une petite garde militaire (Jr 41,3), ce qui permet de penser que Nabuchodonosor ne s'attendait pas à une rébellion de la part des gens qui étaient restés en Juda.

D'autre part, à la différence des Assyriens, il ne relogea pas dans le territoire des gens d'autres peuples. Après le long siège, la destruction de la ville de Jérusalem et la mort d'une partie de ses habitants, surtout de l'élite gouvernante, il ne restait pratiquement plus, en Judée que des paysans qui n'avaient pas d'autre choix que de travailler la terre dévastée par Nebouzaradân, essayant de faire fructifier le plus rapidement possible leurs vergers et leurs

vignes. Jérémie dit que le chef de la garde personnelle du roi babylonien *déporta à Babylone les bourgeois qui restaient encore dans la ville (...) mais il laissa dans le pays une partie du prolétariat qui ne possédait rien et c'est alors qu'il leur donna des vergers et des champs* (Jr 39,9s.; cf. 52,16). La situation économique était désastreuse, selon ce que décrit le livre des Lamentations. Nous y reviendrons au point suivant.

Pourtant, un groupe qui avait probablement fui avant le début du siège de 588-7 av. J.C., et qui aurait trouvé refuge dans des cavernes du Néguev,³² dirigé par le Judéen Yishmaël (de sang royal), attenta à la vie de Guedalias et le tua. Le récit de cet événement se trouve en Jr 40,13-41,18 et en 2R 25,25. Les deux citations relatent que ce drame eut lieu au *septième mois*, sans préciser l'année. Comme le siège se termina au cinquième mois, la plupart des exégètes ont durant longtemps pensé que Guedalias n'avait gouverné que deux mois. Cependant, Jr 52,30 dit que, *en l'an vingt-trois de Nabuchodonosor, Nebouzaradân, (...) fit déporter 745 Judéens*. Comme aucune explication n'est donnée au sujet de cette déportation, absente du livre des Rois, ce fait laisse présumer qu'il pourrait être la conséquence du meurtre de Guedalias. Comme la vingt-troisième année du règne de Nabuchodonosor correspond à l'année 582-81, si cette hypothèse est vraie, Guedalias aurait gouverné pendant quatre ans. À ce moment, le roi babylonien se serait trouvé à Tyr, ce qui expliquerait également l'envoi de son chef de garde. Le siège de Nabuchodonosor à Tyr dura treize ans, mais la date du siège est difficile à préciser, ce qui ne nous permet pas de faire le rapport avec les événements qui se déroulaient à Miçpa. Mais nous savons qu'il y eut pendant ce temps une expédition menée par Nebouzaradân contre Ammon et Moab.

Entre les 10,000 déportés dont parle le livre des Rois (2 R 25,14) comme résultat de la première déportation en 598 av. J.C., et les 4,600 dont fait état le livre de Jérémie pour les trois déportations (Jr 52,28-30) qui eurent lieu en 598, 586 et 582, ce dernier chiffre semble plus plausible. Si nous tenons compte des gens qui furent tués par Nebouzaradân dans la ville de Jérusalem et considérons que les deux premières déportations se réfèrent seulement à des gens qui se trouvaient à Jérusalem, un chiffre plus modeste semble plus vraisemblable.

De ceci découle qu'il y avait trois groupes distincts de Judéens qui se trouvaient dans des situations différentes à ce moment au POA. Nous avons d'une part les déportés à Babylone (probablement logés dans la région de la rivière Chebar) ; d'autre part, ceux qui avaient réussi à fuir vers l'Égypte³³ où ils s'établirent dans la Haute et la Basse Égypte (Jr 44,1), et finale-

³² «Some could perhaps have taken refuge in caves in the Judean Wilderness. Three inscriptions in a burial cave from Khirbet Beit Lei (c. 8 km east of Tell ed-Duweir) have been associated by F.M. Cross with the year 587 BCE.» dit G.W. Ahlström (*The History of Ancient Palestine*, p. 799, note 4).

³³ Le prophète Jérémie avait été en désaccord avec ce choix, ce qui est clairement montré en Jr 42-44.

ment, les gens qui restèrent au pays. Le désir de réunification du peuple d'Israël prit un nouvel essor, mais les réponses à leurs questionnements, dues aux situations diverses, furent assez distinctes les unes des autres et parfois carrément divergentes.

La fin des livres des Rois et de Jérémie relatent le sort de Yoyakîn à Babylone, en indiquant qu'il fut gracié par Nabuchodonosor, ce qui semble signifier qu'il ne représentait pas une menace pour l'empire ; entendons par là qu'aucune rébellion n'était encouragée par lui, soit en Juda, soit entre les déportés qui, en exil, lui restaient dévoués.

Nous considérerons à présent la situation des gens qui demeurèrent auprès de Guedalias pendant les années (ou bien les mois ?) qui s'écoulèrent entre la destruction de Jérusalem et leur fuite en Égypte, après sa mort. Il s'agit du groupe des pro-babyloniens dont Jérémie fit partie, ainsi que son secrétaire Baruch.

2.2 La situation interne des gens restés sur le territoire de Juda³⁴

Le livre de Jérémie renferme tellement d'informations au sujet, non seulement de la situation des gens qui restèrent en Judée, mais aussi sur le contexte international, que nous nous demandons comment on a pu faire une séparation si nette entre les paroles prophétiques religieuses et leur visée politique. Si nous faisons référence au *Sitz im Leben* de ce livre de l'A.T., nous avons de la difficulté à séparer son contexte éthico-culturel, dans lequel nous plaçons le religieux, du contexte politique de 640 à 582, autant en ce qui a trait à Jérémie, en tant qu'homme religieux, et à son affectivité, qu'aux sentiments et aux actions religieuses et politiques de ses contemporains. Tout était étroitement lié, et c'est de cette imbrication que se faisaient entendre les conseils du prophète et les paroles de jugement de Yahvé.

Le livre de Jérémie rend compte de toute la complexité historique, collective et individuelle, d'un temps de déstructuration et de perte des paradigmes qui avaient maintenu l'identité d'Israël. Nous pouvons dire que les racines culturelles du Peuple d'Israël avaient été livrées aux intempéries des diverses tempêtes qui s'abattirent successivement sur la Judée où, avec ou sans raisons les différents groupes luttèrent pour retrouver la direction, le chemin qui mènerait vers la réunification des dispersés.

La destruction de Jérusalem fut le point culminant de la crise. Mais la crise avait commencé bien avant et les signes étaient déjà présents à la fin du règne de Josias, tant au niveau international qu'à l'intérieur de la structure du royaume. D'autre part, «crise» signifie aussi point à partir duquel apparaît une alternative, lieu où un nouveau sentier commence à se faire

visible. Tous les symboles qui rendaient réelle l'histoire de libération du Peuple d'Israël avaient disparu : le temple, le roi, la terre promise, tout ce qui illuminait le sens de la réalité de ce peuple. Il ne s'agit pas, nous semble-t-il, de juger lequel d'entre tous ceux qui cherchaient une issue avait trouvé la meilleure réponse à cette situation désespérante. Ils cherchaient tous la solution avec plus ou moins de succès. Il ne faut pas oublier que leurs écrits rendaient compte de la réalité à partir de leur regard sur cette réalité et de la place que chacun d'entre eux occupait dans ce qui avait été la structure institutionnelle du royaume de Juda. Les espoirs et les déceptions successifs qu'ils subirent pendant ces quelques années, la chute vertigineuse de l'empire assyrien, la montée aussi rapide de l'empire néo-babylonien, les intrigues égyptiennes et celles des petites villes-état ou petites nations voisines, les informations contradictoires sur ces événements, toujours tardives probablement à cause des difficultés des communications et des distances qui les séparaient des endroits où avaient lieu ces événements, n'ont pas dû les aider à comprendre le panorama général dans toute sa complexité. Il n'est donc pas étonnant que des chemins différents aient été proposés aux gens par les divers agents.

Dans une structure pyramidale par laquelle le roi se trouvait éloigné des gens, non seulement à cause de la place qu'il occupait en haut de la pyramide mais aussi à cause des luttes pour le pouvoir qui se déroulaient dans les divers échelons de la structure, la lecture de la réalité du roi pouvait difficilement coïncider avec celle d'un prophète qui avait les pieds, et donc les yeux, au niveau des petites gens qui luttaient simplement pour survivre. Les agents des couches du centre de la structure (voir le schéma de la page 42), dont la lutte avait pour objectif de maintenir la structure tout en bénéficiant de ce qu'elle pouvait apporter, avaient eux aussi une lecture différente et présentaient donc une issue différente devant cette même réalité. De là l'importance que prend, dans des cas limite, la vérification à laquelle s'adonne le prophète en suivant le mandat qui lui fut donné par Yahvé au moment de son appel (Jr 1,11ss).

«Informal groups of theologians centred on the prophets of judgement and their writings, on the priests and their traditions, and on Deuteronomy and the historical tradition were the typical tradents of official Yahweh religion in the period of the exile.»³⁵ La catastrophe confirma les paroles des 'prophètes de jugement', surtout de Jérémie. La rupture des traditions culturelles autant que celles de la monarchie avait produit un abîme entre la religion et la politique. La réponse donnée par le groupe nationaliste qui avait cru à la possibilité de

³⁴ Nous suivons R. Albertz, *A History of Israelite Religion*, p. 369-411, pour l'étude et le développement de ce point.

sauvegarder les valeurs d'un peuple multiculturel en imposant leur seule cosmovision, ne pouvait qu'agrandir et approfondir la brèche qui séparait les niveaux de la structure.

La confirmation des oracles de Jérémie le mena, lui et le groupe qui le soutenait – issu du groupe D comme nous l'avons vu et que nous appellerons JrD, en suivant Albertz, car ils furent probablement les rédacteurs finaux du livre de Jérémie et des ajouts postérieurs –, à conclure qu'il s'agissait bien du jugement de Yahvé sur les péchés de Juda, péchés qui les avaient conduits vers la situation de crise présente (Jr 37,3-40,6). On se trouve donc devant un nouveau point de départ possible en vue de la libération et donc, de l'espérance. Par contre, pour le groupe nationaliste qui s'attendait à une intervention divine et miraculeuse jusqu'à la fin du royaume, la catastrophe «represented total political failure and the collapse of their theological picture of the world»³⁶, ce qui a été largement décrit dans les Lamentations.

Les mythes fondateurs n'illuminaient plus la réalité. La promesse de la terre que Yahvé avait faite aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, pour leur descendance à jamais (Gn 12,7; 13,15; 15,18, etc.), ainsi que la promesse d'une descendance aussi abondante que les étoiles (Gn 15,5; 17,2.16; etc.), devaient leur paraître des histoires pour enfants face à la perte de la terre, à la famine qui allait jusqu'au cannibalisme (Lm 1,11; 2,12.20; 4,4.10), aux humiliations devant la 'nudité' de leur identité nationale (1,4.6), etc., car «although they still lived in their own land, those who remained behind had to a large degree lost their territorial and social integrity.»³⁷

D'autre part, ceux qui se trouvaient en exil ne pouvaient pas comprendre cette justice de Yahvé qui permettait que les dettes envers eux disparaissent d'un seul coup avec leurs possessions qui furent données par les puissances étrangères à ceux qui n'avaient plus de terres «à cause de leurs péchés ou des péchés de leurs pères.» De quelle justice s'agissait-il ? Tout avait été renversé. Le travail de reconstruction de l'identité nationale dut paraître ardu et complexe aux théologiens, et le groupe D, nationaliste, trouva une voie en faisant le lien entre la possession de la terre et la loi.³⁸

La brèche qui marqua la religion israélite s'approfondit encore plus, et chaque groupe de théologiens essaya de la combler selon sa propre cosmovision. Les prêtres avaient été déportés et aucune nouvelle structure, sauf une petite administration autour de Guedalias, n'était venue remplacer la structure antérieure. C'est alors que la famille et la piété familiale,

³⁵ *Id.*, p. 370.

³⁶ *Id.*, p. 376.

³⁷ *Id.*, p. 373.

³⁸ *Id.*, p. 369.

qui avaient pu se maintenir plus ou moins intactes, «not only made a quite vital contribution to the support of official religion which was now in crisis, but also representatively took over a series of its functions.»³⁹ La disparition de la structure du système judiciaire implantée par la réforme, a dû nécessairement remplir ce vide. Ce fut aux anciens, qui avaient été chargés de rendre la justice, avec les lévites, dans les villes et villages éloignés de Jérusalem, que fut confiée cette fonction vitale au bon fonctionnement des affaires locales. En plus, la famille ou les organisations familiales, principales entités sociales plus ou moins saines, firent revivre les organisations tribales en redonnant ainsi aux anciens des fonctions politiques locales et en faisant retomber également sur eux la tâche de trouver un certain degré d'autonomie locale.

Du côté religieux et culturel, la confession de leur foi devint la garantie de leur appartenance à leur communauté, car le contact avec des membres d'autres nations se fit plus étroit, à cause des besoins des échanges commerciaux. La destruction du principal centre de commerce, Jérusalem, rendit aux villages la tâche de se trouver de nouveaux acheteurs. Avec le commerce, ce contact les mit face à un défi qui devait être relevé d'un point de vue théologique, c'est-à-dire répondre aux questionnements qui leur venaient des autres cultures religieuses. Par conséquent, si au niveau de la religion officielle tout symbole national avait été anéanti, la piété familiale réalimenta le yahvisme, en réintroduisant la déesse aux côtés de Yahvé. Cette piété fut comprise dans le sens de la relation père-fils, même si des éléments qui correspondaient aux traits maternels s'y ajoutèrent car, «in their view a one-sided male image of Yahweh was not capable of clarifying Yahweh's deep creaturely ties to Israel in a way which could make possible a new beginning beyond the collapse of salvation history:»⁴⁰

Les prophètes furent aussi sujets de révision. Il faudrait se demander si le fait que seul Isaïe trouve une place dans les écrits du DtrG est dû à un désir de les méconnaître ou à une confusion dans l'interprétation de leurs discours. Du moment que leurs oracles de jugement et de catastrophe s'étaient concrétisés, leurs avis et leurs discours devraient l'être également. C'est ce que comprit le groupe qui appuya Jérémie. Mais ce n'était pas si facile à admettre pour le groupe nationaliste. C'est surtout sur la compréhension de l'idolâtrie et de la loi qu'apparurent le plus clairement les différences de cosmovision entre eux.

Au chapitre suivant, nous allons nous pencher sur certains concepts chers au prophète Jérémie pour mieux cerner sa pensée. Nous étudierons autant ce que l'idolâtrie signifiait pour lui que sa pensée sur la réunification du Peuple d'Israël, en essayant de faire le rapport entre ses paroles et les concepts d'ajustement et d'adaptation que nous avons proposés. Nous ferons

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Id.*, p. 404.

également état de nos études et de nos réflexions sur l'appel qu'il reçut de Yahvé, appel éminemment politique à notre avis, en essayant d'y trouver une clé de lecture du livre.

CHAPITRE 3

Le message du prophète Jérémie

Nous avons analysé, au chapitre premier, la structure du peuple d'Israël pendant le règne du roi Josias en établissant comment, à partir d'une compréhension nationaliste de la culture, les différents agents faisaient le jeu du désir grandissant de pouvoir des Babyloniens sur le POA, laissant la place à ce que nous appelons, de nos jours, l'ajustement structurel.

Au chapitre deuxième, nous avons pu constater la déstructuration du royaume de Juda, qui aboutit finalement à l'exil.

Nous examinerons à présent le message du prophète Jérémie, qui se détacha de la vision nationaliste, ce qui ne fut pas très bien compris par ses contemporains au pouvoir. Comme nous l'avons déjà mentionné, notre intérêt n'est pas de faire une étude sur le phénomène prophétique mais plutôt de vérifier si les notions d'ajustement et d'adaptation énoncées dans notre introduction ont un lien avec le message du prophète Jérémie, non seulement comme homme religieux et, donc, agent du pouvoir symbolique, mais aussi comme agent du pouvoir politique. Pour ce faire, nous allons considérer les rôles qui lui sont conférés au moment de recevoir son mandat et comment il les interprète, puisque nous avons déjà vu, au chapitre deuxième, la confusion dont faisaient preuve les autres agents des pouvoirs politique, économique, religieux et symbolique. Après avoir établi la compréhension qu'il avait de son propre rôle, nous nous pencherons sur sa préoccupation au sujet des «prophètes de Baal», comme ils les appelait, à cause de l'influence qu'ils avaient sur le système politique en général.

Puis, nous étudierons son point de vue sur la culture et l'ajustement, puisque nous avons fait un lien entre la déstructuration culturelle et l'ajustement structurel. Pour cela, nous devons tenir compte de sa conception de l'idolâtrie et de l'injustice qui régnait en Israël, causée par la confusion des pasteurs, des prêtres et des prophètes.

À travers un bref aperçu de certaines péricopes qui, selon la plupart des exégètes correspondraient à l'époque de Josias, notamment 2,1-4,4; 5,1-9.25-29 et 6,13-21, nous montrerons, par quelques exemples, son approche sur l'ajustement à ce moment. Nous allons donc nous concentrer sur son message sur la source d'eau (Jr 2,14-13) et le joug (Jr 2,20; 5,5; 27,2.8.11.12; ch. 28 et 30,8¹). L'urgence et l'angoisse qu'il ressentait face à la déstructuration dont souffrait son peuple

¹ Nous voudrions faire la remarque que ce symbole a une signification différente quand il l'utilise pendant la première époque de son ministère, où il s'en sert dans un message en vue de sauvegarder sa culture, comme nous le verrons plus loin. Par contre, quand il rencontre le prophète Hananya (Jr 28; 30,8), la déstructuration est déjà un fait. Alors le joug, au lieu de relier les membres de sa culture, se fait tout simplement lourd à porter. Pourtant, s'attacher à un autre joug ne comporte pas de problème. Cela fait partie

sans s'en rendre compte se clarifie par l'exemple de la ceinture de lin (Jr 13,1-11). Si le peuple d'Israël met sa culture «en attente», quand ils voudront l'utiliser elle ne leur servira plus, elle sera pourrie et Yahvé ne pourra plus se l'attacher, *afin qu'ils deviennent, pour moi, un peuple* (v.11).²

Si nous comprenons sa perspective sur la culture qui, pour le peuple d'Israël, était étroitement liée à l'Alliance avec Yahvé et comprenait deux volets : celui voulant que Yahvé était leur Dieu et celui exigeant que la «justice de Yahvé» mène les relations entre eux et avec les autres peuples –c'est-à-dire que les 10 commandements les différenciaient clairement des autres cultures–, nous pourrions faire le lien avec ce que nous appelons l'ajustement structurel.

Finalement, nous verrons si l'adaptation se trouve également dans son message comme alternative à l'ajustement, en tenant compte des définitions que nous avons données à ces mots. Nous croyons que cette notion a été mal comprise et qu'elle a été interprétée très souvent comme une trahison. Nous étudierons, à partir de cet abord, la lettre aux déportés, le rachat du champ et l'exemple des Rékabites.

Nous ne pouvons approfondir notre pensée que par quelques exemples, car l'espace qui nous est alloué ne nous permet pas d'aller plus loin. Pourtant, nous croyons que ces exemples, en suivant cette clé de lecture, peuvent montrer un aspect du message du prophète qui peut être utile à beaucoup de gens qui subissent l'ajustement imposé actuellement aux pays du Tiers Monde et que l'alternative proposée par l'adaptation, qui permet de sauvegarder la culture et donc l'identité culturelle, est aussi une alternative pour aujourd'hui.

Commençons par regarder la vocation du prophète, qui est présentée au chapitre premier de son livre.

1. La vocation du prophète Jérémie

Il n'y a pas de doute, en lisant le premier chapitre du livre de Jérémie, que 1,4ss décrit un appel à parler aux puissants et à dénoncer leurs abus de pouvoir. C'est ainsi que doit être comprise sa résistance : *je ne sais pas parler, je suis jeune* (v. 6)³. Ceci se passait en 627 av. J.C. environ, après que Josias eut entrepris sa réforme (632 av. J.C.) et avant la découverte du livre de la Loi.⁴ Le mandat de Yahvé lui apparut très éprouvant, même si Yahvé le consola en lui donnant la certitude de son appui et de son accompagnement.

de l'adaptation. Ce qui cause problème plutôt, c'est de changer son Dieu en même temps, en adoptant le Dieu d'un autre peuple, ce qui vient de l'ajustement.

² Il faut remarquer que Jérémie n'utilise pas «mon peuple» mais bien «un peuple», différent des autres, c'est-à-dire, avec une culture qui lui est propre.

³ L'objection sur sa jeunesse (na'ar) signifie sans doute qu'il n'a pas encore le droit à la parole à cause de son âge (TOB, note "1", p. 908), mais aussi que son jeune âge le rendait fragile face aux puissants. Elle impliquait également qu'il n'avait pas l'expérience nécessaire pour comprendre les enjeux du pouvoir.

⁴ Toutes les dates sont approximatives, comme l'est la reconstruction de son message jusqu'en 605, ou

Yahvé lui donna, par la suite, autorité sur les nations (*goyyim*) et sur les royaumes pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour reconstruire et pour planter (v.10). Nous pouvons difficilement mettre en doute que l'appel du prophète était d'ordre éminemment politique.⁵ C'était par la parole qu'il devait agir, en s'appuyant sur l'autorité et sur la force que Yahvé même lui avait communiquées (v. 18). Il devait se lever pour dénoncer leurs méfaits : (a) *ils m'abandonnent*, (b) *ils brûlent des offrandes à d'autres Dieux*, et (c) *ils se prosternent devant l'œuvre de leurs mains* (v. 16)⁶. Il devait affronter le pays tout entier, les rois de Juda et leurs ministres, les prêtres et le «peuple de la terre» (v. 18). Un mandat politique plus explicite est-il possible ? La mission était difficile : il s'agissait de parler et d'agir politiquement au centre de l'oppression et des crimes commis par quelques Judéens puissants sur d'autres Judéens dans le besoin. C'était dire la vérité là où tous se taisaient en se rendant complices de la situation politique et de l'injustice régnante. C'était plus qu'évident qu'il serait poursuivi, qu'on lui ferait la guerre, qu'on voudrait le détruire. N'étaient-ils pas les maîtres du pouvoir ? Il serait ridiculisé, on ne l'écouterait pas et on arriverait même à le tuer, comme ce fut le cas pour tant d'autres prophètes. Jérémie connaissait tout cela, mais Yahvé le rassure : *Ils te feront la guerre mais ne pourront rien contre toi, car je suis là pour te libérer* (v. 19).

Cette mission incluait «voir» la parole reçue. Yahvé lui présenta deux visions; nous pourrions dire qu'il l'entraînait à voir.⁷ Cette action de «voir» la parole signifiait la confronter avec la réalité, en analysant et en vérifiant si elle reflétait la réalité «vue». C'était aussi pouvoir constater si ces paroles «qui sortaient de sa bouche» étaient bien les paroles de Yahvé. Ceci nous remet face à l'incertitude. Le palais et le temple étaient pleins de prophètes mensongers. Ce n'était qu'en vérifiant sa vision interne avec la réalité que Jérémie pouvait être certain que ces paroles ne lui venaient pas de ses propres fantasmes mais de Yahvé. Cette analyse de la réalité vérifiée par le prophète le rassurait sur deux points, à savoir que ses oracles étaient vrais et qu'il parlait bien au nom de son Dieu.

Ainsi, imprégné d'autorité *sur les nations et les royaumes* (Jr 1,10), c'est-à-dire sur les pouvoirs politique et économique, le prophète devait savoir comment s'y prendre. Yahvé lui

peut-être 604, moment où Baruch, son secrétaire, dut réécrire ses paroles, car le roi Yoyaqim brûla son manuscrit (ch. 36). En effet, Baruch dit que *d'autres paroles semblables y furent ajoutées* (Jr 36,32), ce qui ne permet pas de mettre des dates exactes à une grande partie de ses messages, surtout jusqu'au ch. 25.

⁵ Voir à ce sujet l'article de G. Cañelas, "Los profetas de Israel. Incidencia religiosa y socio-política", dans *Biblia y Fe* (41, 1988).

⁶ Nous relevons de cet extrait qu'il s'agit de trois accusations différentes et nous y reviendrons quand nous étudierons son message sur l'idolâtrie.

⁷ Nous trouvons deux sens distincts à «voir la parole». Il y a, d'une part, l'interprétation traditionnelle selon laquelle les paroles «se manifestaient dans des visions», comme par exemple, chez von Rad. Mais nous trouvons également dans ce «voir» un mandat de confronter la parole avec la réalité. C'est ce dernier sens qui est relevé dans ce travail. Voir à ce sujet H. de Wit, *Caminando con los profetas. Ruge el león, ¿quién no teme?*, (Biblia desde los pobres), Santiago de Chile, Rehue, 1987.

fit passer un test, celui de l'intuition et de l'affect qui lui permettaient de déceler les symboles capables de relier le peuple (v. 11-14). En le réussissant, Jérémie s'était montré apte à remplir la tâche pour laquelle il avait été choisi *avant d'avoir été façonné dans le sein de sa mère* (v. 5). L'une des caractéristiques de la 'vraie prophétie' en Israël était, justement, l'engagement affectif du prophète, car Yahvé était un Dieu d'affection pour lui.

En effet, les discours prophétiques qui mettaient dans la bouche de Yahvé des mots qui, à leur tour, avaient été mis par celui-ci dans la bouche des prophètes (Jr 1,9)⁸, doivent être interprétés en terme de souffrances, de joies, de désespoirs ou d'espairs humains, puisqu'ils étaient le reflet d'une expérience humaine. Ainsi, par la bouche de Jérémie, Yahvé dénonçait l'oppression insupportable, l'exclusion, le manque d'empathie d'un roi qui édifie son palais au mépris de la justice et ses étages au mépris du droit ; qui fait travailler les autres pour rien, sans leur donner un salaire (Jr 22,13)⁹, ou du projet sacerdotal qui exigeait des sacrifices au prix du désespoir et de la mort des exclus (Jr 7,3-11). Le prophète réalisait ainsi son rôle d'agent du pouvoir politique.

En suivant Jérémie, nous étudierons dans la prochaine section sa préoccupation au sujet de la compréhension qu'avaient les «prophètes de Baal» de leur rôle, car il croyait qu'ils étaient incapables de comprendre les enjeux politiques du moment et se laissaient prendre dans le piège de l'ajustement.

1.1. Controverse avec les «prophètes de Baal»

Comme nous l'avons déjà vu au deuxième chapitre, l'influence des faux prophètes inquiétait grandement Jérémie, car ils confondaient les gens (Jr 5,30-31; 6,14.15).

Par ailleurs, nous trouvons des passages dans lesquels Jérémie manifeste son désarroi : est-ce que Yahvé les confond pour qu'ils confondent les gens (Jr 4, 10), puisque la décision de châtier son peuple était déjà prise et qu'il n'y renonçait pas (Jr 4,28c) ? Qui est fautif ? semble se demander le prophète. Jérémie défend le peuple qui croyait à leurs paroles (Jr 14,13), mais Yahvé se montre implacable. *C'est faux ce que les prophètes prophétisent en mon nom ; je ne les ai pas envoyés, je ne leur ai rien demandé, je ne leur ai pas parlé* (Jr 14,14). *Les gens à qui ils prophétisent ne seront pas épargnés, et ils*

⁸ Dans le cas d'Ezéchiel, Yahvé lui fit même manger le livre qui contenait les paroles (Ez 2,9). Y-a-t-il une façon plus claire de montrer jusqu'à quel point leurs entrailles devaient être compromises ? Dans ce rouleau *on y avait écrit des plaintes, des gémissements, des cris* (v. 10); en somme, des souffrances.

⁹ Ce reproche de Jérémie fait référence au recrutement obligatoire, institution imposée par Salomon qui obligeait des Judéens libres des villages à travailler de façon "volontaire". Cette référence fait penser que ce

n'auront personne pour les ensevelir, eux, leurs femmes, leurs fils, leurs filles. Ainsi je renverserai sur eux leur méchanceté (Jr 14,16). L'avis d'Hananya (Jr 28,2-4) coïncidait avec celui de la majorité, autant du peuple que de ses responsables. Quel était donc le critère qui permettait, sans aucun doute, de reconnaître le vrai prophète afin de pouvoir rejeter le faux? Est-ce que les 'autres' prophètes jouaient le rôle de 'durcir le coeur' du peuple et de ses responsables comme Yahvé même l'avait fait avec le pharaon au temps de Moïse (Ex 4,21; 7,3; 9, 12; etc.) ? Ou bien leur coeur était-il à ce point endurci – comme l'avait été celui du pharaon (Ex 7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.35)–, qu'ils ne pouvaient pas discerner la vraie de la fausse prophétie? Était-ce à eux de savoir ? Jérémie se trouvait profondément troublé face à l'évidente contradiction entre sa vision de la réalité et celle de ceux qui, au nom du même Dieu, rassuraient le peuple. Est-ce que le seul critère de discernement entre un faux et un vrai oracle était celui d'une prédication qui annonçait la guerre, le malheur, la peste (Jr 28,8) ? Il vaudrait la peine de se demander si les époques pendant lesquelles sont apparus les prophètes-écrivains en Israël ne sont pas en relation avec des moments de déstructuration de l'identité du peuple d'Israël. Y aurait-il une quelconque relation de cause à effet ? Jérémie dit qu'il avait «dévoreré» (Jr 15,16) les paroles que Yahvé avait mises dans sa bouche (Jr 1,9b), en impliquant ainsi son ventre et son coeur (Jr 4,19). «For the prophets, the future of Israel as a whole is decided by the question of social justice; in their view, a people whose solidarity has been so shaken no longer has a future unless those responsible immediately accept their unacknowledged guilt and change their behaviour»¹⁰. D'autre part, «à part des critères moraux d'utilisation délicate (23, 14.17.22), il [Jérémie] ne disposait guère de critères objectifs qui lui auraient permis de distinguer le vrai du faux, de privilégier son propre message par rapport à celui de tant d'autres (...). Après tout, lui aussi pouvait se tromper»...¹¹ La seule réponse qu'il avait reçue était sa solitude et son rôle de «bouc émissaire», car Yahvé ne l'a aucunement rassuré. Il «ne vivra pas assez longtemps pour apprendre que la catastrophe qu'il avait annoncée s'étant réalisée, (...) quelques théologiens avertis collectionneront non seulement ses oracles mais aussi les traditions relatives à son ministère, et il sera enfin considéré comme un prophète authentique du Seigneur.»¹²

Nous ne devons pas oublier non plus que le matériel de base sur lequel nous nous

système s'est prolongé (ou réédité) jusqu'à l'époque du roi Yoyaquim (609-597). Voir R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976, p. 204.

¹⁰ R. Albertz, *A History of Israelite religion*, p. 167.

¹¹ TOB, p. 900.

¹² *Id.*, p. 901.

penchons est produit par des personnes religieuses, c'est-à-dire des personnes pour qui la principale préoccupation est la médiation avec le divin. L'époque qui nous occupe était marquée par la perte de foi et de sacré. Ces divers agents du pouvoir symbolique visaient la recherche du sacré et le renouvellement de la foi du peuple. Chacun d'entre eux, «historien», prêtre ou prophète, suivait un chemin différent selon le rôle qu'ils avaient à jouer dans un moment aussi critique que confus. Mais, qu'était-ce le sacré pour eux ?

Une première réponse nous est fournie dans le livre de Jérémie par la négative : le sacré n'était pas *l'œuvre de leurs mains* (Jr 1,16) devant qui *tous les habitants du pays* (1,14) *se prosternent et brûlent des offrandes*. Ce n'étaient pas non plus les symboles des autres cultures qui pouvaient recentrer et réunir le peuple d'Israël en éclairant leur réalité et en lui redonnant du sens et de l'espérance. Nous devons donc nous pencher sur le concept même de l'idolâtrie, ce que nous ferons au point 2.1, en étudiant ce que signifiait ce concept pour le prophète Jérémie.

Nous devons aussi considérer les sujets à qui s'adressaient les paroles du divin, de Yahvé, c'est-à-dire l'autre bout de la médiation. Qui étaient-ils, 'tous les habitants du pays' convoqués par Yahvé ? Ce sont, dans les mots de Jérémie, *tous les clans des royaumes du Nord, qui placent leur trône à l'entrée des portes de Jérusalem et face à toutes les villes de Juda* (Jr 1,15). Il s'agit donc du peuple d'Israël réuni à nouveau au complet. Ainsi, l'important pour lui n'était pas le territoire ni le système politique, pas même les objets du culte, mais la ré-union, la re-liaison (religion) de tous les clans d'Israël.

Devant cette confrontation, nous devons nous demander ce que représentait pour Jérémie la culture et, dans ce contexte, l'ajustement, car c'était dans le cadre culturel qu'il devait insérer sa parole et agir comme agent du pouvoir politique.

2. Le prophète Jérémie, la culture et l'ajustement

Nous pourrions résumer sa pensée au sujet de la culture par le titre de l'ouvrage de Freud, «Malaise dans la civilisation». Il n'existe pas de culture qui ne comporte pas de malaise et, pourtant, ce n'est qu'au sein de notre culture que nous sommes en mesure de nous placer comme sujets agissants, car nos actions et nos pensées répondent de notre cadre culturel. C'est dire également que c'est seulement à l'intérieur de notre culture que nous pouvons être « cohérents » et nous faire « con-fiance », puisque c'est par celle-ci que nous participons du même

héritage et de la même foi.¹³ En effet, l'héritage et la foi qui découlent d'un système mythique et d'une compréhension commune des symboles forment le noyau culturel à préserver quand l'ajustement structurel nous est imposé par une autre culture.

Chez le peuple d'Israël, c'est l'Alliance avec Yahvé qui représente ce pivot central autour duquel ses héritiers savaient qu'ils pouvaient se faire confiance, puisque leurs agissements comme peuple confirmaient leur foi en Yahvé et leur acceptation des normes du jeu, de la Loi. Ainsi, c'est autant leur foi que les normes du jeu qu'ils avaient acceptées au moment de la «coupure» de l'Alliance, ce qui faisait d'eux un peuple distinct.

«L'Alliance est la notion première qu'a reçue Israël; et c'est dans l'expérience singulière qu'il en fait, qu'il réfléchira sur Dieu et ses attributs, sur l'homme et la valeur de ses actes.»¹⁴ Quel que soit le système mythique qui dessine l'univers pour les membres d'une collectivité humaine, cet ensemble de mythes traverse toute la pensée des membres de la collectivité et c'est par la parole et l'affect que la culture les transmet. À une époque d'aussi fortes luttes internes pour le pouvoir ainsi que de conflits internationaux en vue de la suprématie sur le POA, Jérémie devait montrer un chemin qui permettrait la survie de l'Alliance, et donc du noyau même de sa culture, avec tout ce que cela signifiait de relations avec Yahvé et d'interrelations entre ses contemporains.

Nous insistons sur ce point car il est central, à notre avis, pour la compréhension du message politique du prophète. C'est à partir de l'Alliance que le peuple d'Israël s'est donné un projet. Ce n'est que par l'entremise d'un projet qu'un peuple peut se faire solidaire¹⁵. La cohérence et la confiance apparaissent comme les biens précieux à préserver. Mais la solidarité nécessite la responsabilité car c'est en devenant chacun responsable de ces biens que le projet commun pourra être mené à bon terme.

Ainsi, le malaise ressenti ne pouvait aucunement être une excuse pour abandonner leur bien le plus précieux, leur *source d'eau vive*, car ce faisant, les Judéens rendaient impossible la solidarité et laissaient place à la confusion. Si le projet commun disparaissait, les paradigmes culturels disparaissaient aussi, laissant un vide qui serait rempli par les paradigmes culturels du peuple qui, par son pouvoir plus grand, imposait sa façon de voir la réalité, c'est-à-dire ses propres mythes et son propre système symbolique. Bref, sa propre image de Dieu.

¹³ Le mot co-hérence vient du latin "cohaerentia", du préfixe latin "cum" (en union, avec) + "haerere" (être attaché). Le mot héritage appartient à la même famille. D'autre part, con-fiance, du latin "cum" + "fidere", indique à "ceux qui participent de la même foi". Dictionnaires étymologiques cités.

¹⁴ É. Beaucamp, *Les sages d'Israël ou le fruit d'une fidélité*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 1968, p. 13.

¹⁵ Le mot «solidaire» apparaît comme un terme juridique au XV^e siècle. Il dérive de la locution latine *in solidum* et «se dit d'un bien commun à plusieurs personnes, chacune étant responsable du tout». Dictionnaires étymologiques cités.

Nous étudierons donc l'idolâtrie et le fétichisme, tels que présentés par Jérémie, qui sont étroitement liés à la conception qu'il a de Dieu et de son image.

2.1. L'idolâtrie et le fétichisme chez le prophète Jérémie

Aucune lecture des textes bibliques —de même qu'aucune traduction— n'est neutre. Le pouvoir symbolique se trouve compromis, ainsi que le pouvoir politique, quand il s'agit d'institutions religieuses. Quand la lecture que nous faisons de ces textes s'écarte, même légèrement, de la pensée traditionnelle, le simple fait de montrer ce point de vue différent est ardu. Comme nous l'avons déjà expliqué, notre pensée se déploie dans une direction qui n'est pas celle qui a été traditionnellement visée par les exégètes. Est-ce à cause de nos expériences ? Ou bien à cause de notre point de départ ? Nous croyons que les deux faits sont présents dans ce mémoire. Ce ne sont donc pas des conclusions définitives que nous voulons présenter, mais tout simplement une reconstruction possible et plausible qui nous mène à faire la différence entre l'idolâtrie et le fétichisme chez le prophète Jérémie.

C'est dans notre système mythique et à travers notre système symbolique que nous interprétons les théophanies, c'est-à-dire les manifestations du divin. Nous faisons part, quelques fois, de cette expérience à travers des images ou des représentations symboliques et d'autres fois, nous essayons tout simplement d'en parler. De toute façon, nous sommes toujours conscients qu'il s'agit d'une expérience qui nous touche comme personnes religieuses et que, s'il existe une image, elle se divise en deux. La première moitié se situe dans le temps et l'espace contrairement à l'autre moitié qui est intemporelle et sans espace précis. C'est un symbole.

C'est à ce symbole que se réfère le prophète Jérémie quand il parle de l'idole (*péset*). Nous trouvons également dans le Deutéronome cette catégorie (Dt 12,29-13,3; 32,16-17.37-38). Il s'agit de textes dans lesquels les Dieux des autres peuples, particulièrement ceux des Cananéens, sont considérés comme des divinités étrangères, suivant la modalité du Décalogue selon laquelle Yahvé est leur Dieu et toute image (*péset*) de lui est interdite.

Nous incluons dans cette catégorie également, ce que nous, les Chrétiens, appelons l'idolâtrie, c'est-à-dire le détournement ou l'abandon de notre Dieu pour nous attacher à un Dieu qui nous est étranger. Jérémie utilise le verbe *šwb* pour se référer à ce cas.

Cette première catégorie implique nécessairement la reconnaissance de Dieux différents de Yahvé, ce qui est probablement l'une des causes de la haine dont fut l'objet le prophète à un moment où les groupes au pouvoir préconisaient l'existence d'un seul Dieu, le

leur. Cette dernière modalité impliquait aussi une seule vision du monde, un seul roi, une seule vérité.

La deuxième catégorie que nous identifions est proche de ce que nous appelons le «fétiche», ou «objet ou animal auquel sont attribuées des propriétés magiques, bénéfiques pour leur possesseur»¹⁶. Nous la retrouvons également dans le Deutéronome (Dt 4,28) où, comme châtiment au péché d'Israël de délaisser Yahvé pour s'attacher à un Dieu étranger, il leur est dit : *vous servirez des Dieux (élohîm) qui sont l'ouvrage de la main des hommes : du bois, de la pierre, incapables de voir et d'entendre, de manger et de sentir.*

Dans cette dernière catégorie, nous incluons également la méconnaissance de Yahvé qui, pour le prophète, est la cause du courroux de Yahvé car, en méconnaissant ce qu'il représente pour eux, ils font de lui un fétiche. Ce thème est largement développé en Jr 7,1-15 et 22,1-5. Dans les deux cas, le prophète dit que c'est le fétiche qui prend la place du divin *parce qu'ils ont abandonné l'Alliance de Yahvé leur Dieu pour se prosterner devant d'autres Dieux et leur rendre un culte* (Jr 22,9), ce que nous traduisons, en vue de ce travail, par s'être ajustés. Ainsi nous découvrons que l'abandon de leur Dieu exprimait, pour Jérémie, le manque de signification de leurs symboles.

Nous n'avons pas trouvé d'études exégétiques traitant de la différence entre les diverses façons dont le prophète parle de l'«idolâtrie». Nous croyons pourtant que ces différences sont reliées à son message d'espérance, car c'était, dans le langage de Jérémie, l'ouverture du chaudron par où *est attisé le malheur* (Jr 1,13-14).

Nous commencerons donc par examiner rapidement la première catégorie, celle de l'idolâtrie.

2.1.1. Le prophète Jérémie et les idoles

Dans ce travail nous appelons «idolâtrie» le culte et l'adoration rendu à une image symbolique du divin, qu'il s'agisse de Yahvé ou bien d'un Dieu étranger. En hébreu biblique, le mot pour désigner cette image du divin est *pésel*, qui signifie «idole, image», «as likeness of man or animal».¹⁷ Nous le trouvons 5 fois dans le livre de Jérémie : en 8,19 où il est qualifié par *hébel*, (sans substance, vain) ; en 10,14, où il est associé à des statues fausses, sans esprit et au mot *hébel*, (v. 15) ; finalement, en 50,38; 51,47; 51,52, où il s'agit des idoles (statues de la divinité)

¹⁶ *Dictionnaire des noms communs*, Larousse, 1986.

¹⁷ F. Brown, S.R. Driver et Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

des Babyloniens. Ceci est certainement en rapport avec l'interdit de faire des images (Ex 20,4; Dt 4,16 ss; 5,8) d'un Dieu, de le servir, de lui rendre un culte et de l'adorer. Pourtant, bien que Jérémie utilise le même mot, nous pensons que, dans les deux premiers cas, il fait référence au fétiche, puisqu'il le qualifie de *hébel*.

Nous divisons l'idolâtrie, en suivant la caractérisation de Jérémie, en : a) la «Reine des Cieux»¹⁸ et b) les «Dieux étrangers» ou les «autres Dieux»¹⁹.

Depuis très longtemps les Israélites adoraient la «Reine des Cieux»²⁰ et cette Déesse faisait partie du culte familial. Ce qui rebutait Jérémie était, d'une part que le culte comportait la vieille pratique de «passer ses fils et ses filles par le feu», ce qui ne signifiait aucunement les brûler²¹ mais représentait une sorte de baptême, sauf qu'ils utilisaient le symbole du feu et non celui de l'eau.²² D'autre part, bien que nous ne puissions qu'effleurer ce thème, nous tenons à faire la remarque suivante : en 7,18 ainsi qu'au chapitre 44 –où il s'agit bien dans les deux cas de la «Reine des Cieux»–, Jérémie ajoute : *Vous répandez des libations à d'autres Dieux, et ainsi vous m'offensez*, ce qui implique que, pour lui, cette Déesse faisait partie des Dieux étrangers adorés par les Judéens. Les péricopes 19,5 et 32,29-35 parlent de Baal et de la coutume de «faire passer» leur fils et filles par le feu en l'honneur de Molek. Remarquons pourtant que les deux mots signifient et ont les mêmes racines que seigneur, maître ou mari (*B'l*), et roi (*Mlk*). C'est pour cette raison que Yahvé ajoute : *Est-ce bien moi qu'ils offensent ? –oracle du Seigneur. N'est-ce pas plutôt eux-mêmes ?* (Jr 7,19). C'était en effet une idole, une image ou une représentation d'une divinité qu'ils adoraient en lui *préparant des gâteaux qui la représentent et à qui ils versent des libations* (44,19).

Comme nous l'avons déjà mentionné, Jérémie utilise le verbe *šwb* (se détourner et se convertir, apostasier, s'éloigner et revenir) quand il se réfère à l'adoration de ses contemporains vis-à-vis «d'autres Dieux» (Jr 11,10), au détournement de Yahvé lié à la prostitution ou l'adultère (Jr 3,1.6.8; 23,14), à l'action de Yahvé pour les faire revenir (Jr 29,14 [3 fois].10, 30,3.10 [en parallèle avec 46,27]; + 15

¹⁸ Jr 7,18.31; 19,5; 32,35; 44,17-19.25.

¹⁹ Jr 1,16; 5,19; 7,6.9.18; 8,2; 11,10.12-13a; 13,10; 16,11.13; 19,4.13; 22,9; 25,6; 32,29a; 35,15 et 44,3.

²⁰ Elle était aussi appelée Astarté ou Ashéra et était une Déesse de la fécondité. Le Dieu «Molek», associé à cette Déesse, est d'origine phénicienne. Elle fut adorée en Ugarit et faisait partie du panthéon cananéen.

²¹ Voir à ce sujet G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Note 1 de la p. 567 et p. 688.

²² Nous pouvons, à ce sujet, nous poser la question à savoir si le changement de symbole de l'eau par le feu n'était pas à la source du malaise du prophète, considérant ce que l'eau représentait pour le «peuple d'Israël». Nous reviendrons sur ce symbole.

fois), au détournement de Yahvé ou à l'apostasie (2,19; 3,19.22; 5,6; 8,4.6; 9,13; 11,17; 14,7 et 50,6) et à la conversion d'Israël et de Juda (Jr 18,8.11; 31,19; 35,15, etc.).

2.1.2. Le prophète Jérémie et les fétiches

La deuxième caractérisation est proche de ce que nous appelions le «fétiche». Nous la divisons à son tour en : c) «la méconnaissance de Yahvé»²³ et d) «les œuvres de vos mains», les «Baals», les «non-Dieux», l'«adultère»²⁴, la «Honte», etc.²⁵.

La connaissance de Yahvé est d'une importance capitale pour le prophète (Jr 9, 22-23). Ne pas connaître Yahvé (Jr 2,8; 4,22; 9,2; 10,21) est la cause principale du manque de signification de son image et fait de lui un fétiche. Le connaître c'est connaître ses attributs, son *hēsed*, sa *mišpat*, sa *š' daqa* (Jr 9,23) et sa relation avec son peuple (Jr 5,4-5; 6,20; 7,22-23; 9,5.22-23; 10,10.12-13, etc.). C'est à travers nos expériences que nous avons des indices de sa présence (Jr 11,20; 12,3; 17,10; 20,12-13), et cette interrelation nous permet de découvrir quelques facettes de son amour (Jr 2,2-3; 3,4.19).

D'autre part, ce ne sont pas seulement les péchés contre Yahvé qui vident le signifiant de sa signification en faisant de lui un fétiche. L'Alliance n'avait pas seulement marqué l'interrelation du peuple d'Israël avec Yahvé ; elle faisait aussi état des relations qu'ils devaient entretenir avec leurs frères et sœurs. Autrement dit, elle faisait état des règles du jeu, de la Loi qui devait primer entre eux. Jérémie manifeste ces péchés contre la Loi par son désarroi, non seulement en se plaignant du côté des souffrants de son peuple, mais aussi à travers ses propres souffrances.

En effet, connaître Yahvé c'est également prendre en main la cause de l'humilié et du pauvre (22,16). La méfiance règne, signale Jérémie, parce qu'ils *commettent méfait sur méfait* (9,2), chacun doit être sur ses gardes, car *chacun berne son*

²³ Jr 5,12-13; 6,10b.19; 12,4; 23,23 et tous les messages qui nous parlent de la méconnaissance des attributs de Yahvé.

²⁴ Notre proposition est que, quand Jérémie utilise le verbe *na'ap*, il se réfère au fétichisme. (3,8-9; 5,7; 7,9; 9,1; 23,10.14). La seule exception est 29,23, que nous verrons plus loin. Voir à ce sujet surtout 3,9 : *Juda-la Perfide (...) commet l'adultère avec la pierre et le bois*; 5,7-8 : *Tes fils m'abandonnent, ils prêtent serment par les non-Dieux. Je les ai comblés, et pourtant ils commettent l'adultère*; et 23,13-14 où il compare les agissements d'Israël avec ceux de Samarie, en revenant ainsi à l'affrontement qu'il fait entre Israël-l'Apostasie et Juda-la-Perfide.

compagnon (v. 4). *Brutalité sur brutalité, tromperie sur tromperie, et ils refusent de me connaître* (v. 5), s'exclame Yahvé. *Leur langue est trompeuse, leur essor sert le mensonge* (v. 3), *des lèvres on offre la paix à son compagnon, mais dans le cœur, on lui prépare un guet-apens...* (cf. 5,25-28; 6,13-14; 7,5.9; 8,10b-11; etc.), parce que sa *mišpat* et sa *š'edaqa*, son droit et sa justice, ne se manifestent plus.

C'est, assurément, parce qu'ils refusent de le connaître que l'image qu'ils ont de Yahvé devient un «fétiche» qui est, pour nous et selon l'analyse que nous faisons présentement en suivant Jérémie, l'objet symbolique vidé de toute signification et engagement envers le divin et envers les autres membres de la collectivité qui avaient mis leur foi en Lui. C'est la statue à laquelle nous attribuons des propriétés magiques qui nous sont bénéfiques, pour autant que nous lui rendions un culte. Il n'est pas en rapport avec une divinité, mais avec des désirs humains, surtout ceux du pouvoir.

Finalement, nous trouvons que le prophète établit également une distinction quand il s'agit d'*objets faits de main d'homme, de pierre ou de bois*. Dans ce dernier cas, il rejoint le fétiche très clairement (Jr 1,16b; 2,26-27.28; 3,9; 5,7; 10,3-5.8-9.11; 16,20; 25,6-7; 32,30; 44,8). *Ce ne sont même pas des Dieux !* (2,11) s'écrie Yahvé. Prendre un objet pour un Dieu et ne pas avoir honte, ne pas rougir ! (6,15; 7,18; 8,12) Il n'y a même pas de mots pour exprimer ce que ressent le prophète devant tant de bêtises, devant cette horreur. *C'est que son peuple est bête, (...) ce sont des enfants bornés*. En effet, *tous, sans exception, s'abrutissent et perdent le sens. Formé par les absurdités (hébel), on en arrive là* (10,8).

Ce mot, *hébel*, fera partie de notre prochain point, l'étude de la péricope Jr 2,1-4,4, où Yahvé présente ses accusations face à l'acceptation du peuple dans son ensemble de l'ajustement imposé.

²⁵ Jr 1,16; 2,5.8.11.23.26-28; 3,9; 4,1; 5,7; 7,9.10.30; 8,19; 10,3-5.8-9.11.14.15; 11,13b; 14,22; 16,20; 25,6-7.14; 32,30; 44,8; 50,38; 51,17.47.52, etc.

2.2. Le manque de *hésed* produit *hébel*: Jr 2,1-4,4²⁶

En tant qu'unité majeure, nous pouvons considérer que ce texte appartient au genre du plaidoyer (*riḥ*) de Yahvé avec son peuple. Osée avait déjà utilisé ce terme²⁷ et nous le retrouvons en Jérémie 2,9.29. Par lui, Yahvé convoquait Israël en jugement, en démontrant qu'il avait, une fois de plus, brisé l'Alliance. Le jugement fait surtout ressortir les multiples péchés d'Israël, qui avait manqué à son engagement d'«être son peuple».

L'extrait peut se diviser en plusieurs parties, mais il n'y a pas toujours une continuité logique dans les arguments utilisés. Yahvé, qui présente la plainte, répond parfois à des décharges d'Israël qui ne sont pas présentes dans le texte mais qui sont plutôt sous-entendues.

En suivant l'appel au prophète, nous trouvons une parole de Yahvé qui lie le message que Jérémie doit faire parvenir à Jérusalem, avec le prophète Osée, c'est-à-dire, avec la tradition du Nord. Ce qui se passe en Juda est une réédition de ce qui s'est passé en Israël (3,8).

Regardons maintenant avec plus d'attention la péricope 2,2b-13. Dans la première partie, Yahvé présente sa décharge face à une accusation implicite, déduite de l'attitude de Juda: *En quoi vos pères m'ont-ils trouvé en défaut pour qu'ils se soient éloignés de moi? Ils ont couru après des riens et les voilà réduits à rien* (v.5). Le ton change en 2,9. C'est maintenant Yahvé qui accuse, et le conflit se centre sur la réflexion qu'il commande à Juda de faire et sur la question : *Une nation, change-t-elle de Dieux ? Des exemples pour la réflexion ne manquent pas : même des peuples dont l'identité profonde n'est pas enracinée dans une interrelation avec leur Dieu ne le font pas. Il leur signale le cas de Kittim et de Qédar, qui ne l'ont pas fait : ce ne sont pourtant pas des Dieux!* (v. 11). Mais Israël, qui lui est sacrée (c'est-à-dire consacrée) l'a fait, il a échangé *sa gloire contre ce qui ne sert à rien* (v.11). Cette remarque nous mène au fétichisme, puisque *mon peuple a commis un double méfait: (1) ils m'ont abandonné, moi qui suis la source d'eau vive, et (2) ils ont creusé des citernes, des citernes crevassées qui ne retiennent pas l'eau* (v.13).

²⁶ Il n'y a pas de raison majeure qui nous incite à suivre la proposition d'Eissfeldt de considérer 2,1 comme introduisant 7,1-8,3. D'une part, 7,1 est déjà une introduction à cette dernière unité. D'autre part, 2,1 est identique dans sa forme et son contenu à 1,4, ce qui donne de la continuité au message et à la préoccupation du prophète. C'est évident, pourtant, que ceci pourrait également signifier qu'il s'agit d'un ajout postérieur qui voudrait, justement, produire cet effet.

²⁷ Von Rad dit que «de jeune Jérémie dépend de quelque façon (même dans la diction) d'Osée, en surpassant grandement ce qui était normalement commun à la thématique des prophètes, jusqu'au point de nous faire rapprocher étroitement Jérémie du groupe des disciples d'Osée.» *Teologia del Antigo Testamento*, T. II, p. 240-241.

Ce verset est significatif, surtout parce qu'il est placé à la suite du rappel du désert où Israël *du temps de [sa] jeunesse* lui était attaché, avec un *amour de jeune mariée*, en le suivant *au désert, dans une terre inculte* (2,2b), *au pays des steppes et des pièges, pays de la sécheresse et de l'ombre mortelle* (2,6) et où Yahvé fut son guide, en le faisant *entrer au pays des vergers* (2,7). Ce souvenir devait les faire réfléchir sur toute la symbolique de l'eau. Ce n'était pas en cherchant de l'eau ailleurs qu'ils pouvaient retrouver l'espoir, mais en revenant à lui, vraie source d'eau vive pour eux. En plus, nous ne devons pas oublier que la Palestine est un territoire où la pluie a une grande signification à cause du manque de fleuves importants, et c'est Yahvé qui *donne la pluie au bon moment, celle d'automne et celle de printemps* (Jr 5,24; cf. 10,13) et envoie la sécheresse comme châtiment à cause de leurs péchés (3,3; 14,4), au point que Jérémie s'écrie: *Serait-ce le ciel qui donne les averses? N'est-ce pas toi qui es Yahvé notre Dieu?* (14,22)

La péricope 3,6-13 centre le procès sur le problème du Royaume du Nord avec Juda en montrant que, Israël s'étant prostitué, ce fait ne servit pas d'avertissement à Juda, au point *qu'à côté de Juda-la-Perfide, Israël-l'Apostasie peut se déclarer juste* (3,11)²⁸. Par là, pourtant, Yahvé cherche son repentir et sa conversion²⁹, étant toujours disposé au renouvellement de l'Alliance avec Israël et à tenir son engagement envers lui.

Deux mots de la péricope 2,2b-13 attirent l'attention. Le premier, du v. 2, est le mot «*hésed*» ; nous trouvons le deuxième au v.5 ; c'est le mot «*hébel*», terme très utilisé par la tradition de sagesse³⁰.

«*Hésed* ne peut pas être traduit dans ce cas par «loyauté» (...) ; il désigne plutôt la confiance illimitée (...) dont faisait preuve la jeune Israël en suivant Yahvé dans le désert.»³¹. Ce *hésed* d'Israël envers Yahvé est ce qui fait de lui le peuple consacré à Yahvé, les prémices de sa récolte (v.3).

La façon dont Jérémie utilise ce mot le différencie clairement des deutéronomistes, qui

«never use *josed* as a human quality, and when the term is used in reference to God it is always in close relationship to *b^erit*. The nation is

²⁸ Israël avait été idolâtre, mais Juda était allé encore plus loin, il s'était même adonné au fétichisme.

²⁹ En notant que «Jérémie s'est tu pendant la période de la réforme. Pendant ce laps de temps, la parole de Dieu ne vint pas sur lui», Zimmerli se demande s'il n'y a pas lieu «de penser que Dieu attendait, qu'il avait accordé une trêve pour voir si la réforme rejoignait une véritable conversion du peuple à son Dieu». *La ley y los profetas*, p.159.

³⁰ Voir à ce sujet l'article d'Elsa Tamez, «La razón utópica de Qohélet», dans *Pasos* (52, 1994), San José (Costa Rica), 9-23.

³¹ H.J. Stoebe, «Jésed, Bondad», dans E. Jenni, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, T. I, Madrid, Cristiandad, 1978, 832-861. Ajoutons ce que nous dit von Rad : «la marche dans le désert était le temps des relations les plus pures, du premier amour entre Israël et Yahvé. (...) Israël était complètement abandonné dans les bras de Yahvé.» G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, T. I, p. 354.

the recipient of the divine *josed* and the conditions under which Israel can obtain the benefits of this *josed* are stipulated»,

dit Larue en parlant de la vision de Bowen sur ce terme.³² Par contre, dans ce contexte ce *hésed* d'Israël envers Yahvé est celui qui précède l'Alliance, comme on peut le constater par la référence que Jérémie fait, au v. 6, au chemin plein de difficultés sur lequel doit marcher Israël avant que Yahvé ne rende effectif son *hésed* au v. 7.

Jérémie utilise ce mot «as a human quality» et il «does appear in Hos 4, 1; 6,4-6; 10,12 and 12,7 (a non-Hoseanic passage), in Mic 6,8, and Zech 7, 9.»³³ C'est une référence prophétique claire, et une référence à des désirs et à des rêves humains de construction d'une relation car quelle autre chose représente ce *hésed* de la jeunesse, uni à l'amour (*'ahab*) des fiançailles?

Il ne s'agit pas, dans ce passage, d'une interrelation communautaire, mais de la relation de la communauté avec Yahvé. Pourtant, il doit y avoir eu une interrelation qui l'a précédée. L'Alliance est devenue effective quand la communauté, dans son ensemble, l'a acceptée. Ceci ne peut être possible que par une forte interrelation entre ses membres, basée sur la découverte mutuelle d'une identité construite à partir de certains paradigmes qui les lient en les différenciant, en même temps, de ceux des autres tribus et nations voisines. Le sens de l'appartenance et les paradigmes de justice internes au groupe ont construit l'identité et rendu possible d'une part l'Alliance et, d'autre part, le *hésed* humain envers Yahvé.

Que les cieux soient stupéfaits, horrifiés et profondément navrés (v. 12) fait écho à la destruction du bien le plus précieux d'Israël, c'est-à-dire son identité culturelle.³⁴ En quoi cela, d'autre part, affectait-il les cieux ?³⁵ Pourquoi Yahvé en appelle-t-il à ceux-ci ? Dans ce contexte, on peut penser à un rapprochement avec le texte de la création selon lequel l'homme avait été créé parce *qu'il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste des champs, (...) car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre* (Gn 2,5). Ce récit met en évidence le manque de relation entre la création et Yahvé, et voit la création de

³² Boone A. Bowen, "A Study of *Josed*", (Unpublished dissertation, Yale University, 1938), cité par G.A. Larue, "Recent studies in *Josed*", dans N. Glueck, *Josed in the Bible*, Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1967, p. 2-3.

³³ G.A. Larue, "Recent studies in *Josed*", p. 3.

³⁴ Jérémie fait référence à la totalité des tribus qui se reconnaissaient descendantes de Jacob (v.4), ce qui nous renvoie aux tribus confédérées d'avant la monarchie. Cette dernière laissa une partie du peuple d'Israël dans les mains de dirigeants (v. 8, déjà vu dans l'introduction de ce chapitre) qui, au lieu de chercher la construction d'une communauté, cherchaient en Égypte et en Assyrie les *eaux de leurs rivières* (v.18), puisque ses citernes ne retenaient pas l'eau et qu'Israël, dans son ensemble, avait abandonné *la source d'eau vive* (v.13) qu'était Yahvé pour eux.

³⁵ Ce mot n'existe pas au singulier en hébreu biblique. Elle fait plutôt référence à une ancienne croyance cananéenne selon laquelle le firmament était constitué par sept cieux, représentant chacun l'une des cinq

l'homme comme le lien nécessaire pour permettre au Créateur, qui commande la pluie, de rentrer en contact avec les besoins de la terre afin de lui permettre de produire³⁶. C'est ce lien qui était mis en péril par la disparition du *hésed* du peuple envers Yahvé, son Dieu et le roi.

N. Glueck, dans son étude sur le sens de *hésed*, fait la distinction entre le *hésed* qui est sous-jacent à la conduite humaine, de celui qui manifeste une conduite divine. Revenant au premier sens, il le distingue sa signification séculière de sa signification religieuse.

Au verset 2,2 il s'agit sans doute de la conduite humaine dans sa signification religieuse. L'attitude d'Israël est la cause d'un litige avec Yahvé. Le manque de *hésed* d'Israël envers Yahvé se manifeste dans son oubli de Yahvé, puisqu'il s'agit d'un sentiment qui mène à des manifestations concrètes. «As in the human realm the inner feeling must be expressed through action»³⁷, et l'action que révèle la conduite d'Israël, c'est qu'il a suivi la *hébel*. Le peuple a suivi une cochonnerie, la non-valeur, en se faisant ainsi lui-même une cochonnerie, une non-valeur.

Nous savons que l'une des caractéristiques des prophètes est qu'ils ne mâchent pas leurs mots. E. Tamez dit:

«Hébel signifie en hébreu «vide», «souffle». La nuance exacte dépend du contexte, et peut signifier «inconsistant», «passager», «fugace», «ombre», «inutile», «absurde». En Qohélet il est utilisé comme un jugement négatif fondé sur l'expérience. Des acceptions plus triviales de notre milieu et moins abstraites comme «cochonnerie», «saleté», ou «merde», pourraient mieux exprimer le malaise que produit à ce narrateur protagoniste ce qui se passe sous le ciel.»³⁸

Jérémie fait référence à l'idolâtrie qui se manifeste dans le royaume du Nord. Mais Juda est pire encore. Les images de la création se succèdent : la terre en est témoin.³⁹ Ceux de la maison d'Israël seront confondus, eux, leurs rois, leurs chefs, leurs prêtres et leurs prophètes (v. 26).⁴⁰ C'est maintenant en Juda et à Jérusalem, en litige avec Yahvé, à qui le prophète montre où leurs chemins les mènent : *Il y a du sang de pauvres innocents, que*

planètes connues, le soleil et la lune. Voir H. de Wit, *Caminando con los profetas*, p. 63.

³⁶ Encore une fois, nous retrouvons ici l'importance du symbole de l'eau qui rend la terre fertile.

³⁷ G.A. Larue, "Recent studies in *Jesed*", p. 12.

³⁸ E. Tamez, "La razón utópica de Qohélet", p. 10. Apparemment, Jérémie donne ici ce même sens au mot *hébel*, bien qu'il puisse être interprété en fonction d'un syncrétisme religieux ou de l'idolâtrie.

³⁹ Von Rad dit que, dans la théologie des deutéronomistes, «les aberrations sexuelles les plus graves, non seulement rendaient impur le coupable, mais aussi tout le pays.» *Teología del Antiguo Testamento*, T. I, p. 345. Nous retrouvons cette influence dans le traitement que fait Jérémie d'Israël comme femme, dans la succession d'images de prostitution, etc., mais il ne faut pas oublier non plus l'influence de l'école d'Osée, son bas âge et sa descendance sacerdotale.

⁴⁰ On pourrait peut-être voir ici, à la décharge de l'action du royaume du Nord, la recherche deutéronomiste de la poursuite de la reconstruction du peuple de Dieu, nationalisme que le groupe chercha à inculquer en Josias.

*tu n'avais pas surpris en délit d'effraction*⁴¹, qui se trouve sur le pan de ton manteau (v.34).

Yahvé est catégorique. Le *hébel* de sa conduite avait souillé et contaminé la terre et, donc, les pluies tardives ont été suspendues (3,3). Il y a encore une fois dans ce passage une référence au deuxième récit de la création. L'être humain a laissé son être, avec tout ce que cela comporte d'une interrelation capable de construire une communauté : *le cep de choix de franche origine se changea en plant dégénéré, en cépage bâtard (2,21)*⁴² à cause de la disparition du *hésed* d'Israël envers son Dieu. Ceci évoque à nouveau que le manque de *hésed* produit *hébel*.

Yahvé envoie donc son prophète au Nord pour proclamer ses paroles que Juda-la-Perfide n'écoute pas. Ce sont des paroles de réconciliation ainsi qu'un appel à la conversion. *Reviens Israël-l'Apostasie*, dit le message, *car je suis celui qui pratique le hésed (ḥasid 'ani : 3,12)*. Nous reviendrons sur ce point au paragraphe 2.4. Continuons, à présent, avec le procès.

2.3. Le litige continue : Jr 5,1-9.25-29 et 6,13-21

Le litige continue dans ces trois péripécies, mais cette fois-ci Yahvé est formel.⁴³ Une enquête est en cours (v. 1). Les v. 2-5 montrent Jérémie qui obéit à l'ordre de Yahvé et cherche une décharge pour l'accusé. Il n'en trouve point, ni dans les rues de Jérusalem ni sur les places. Il ne trouve même pas, en eux, des désirs de conversion: ils ont durci leur visage plus qu'un roc (5,3; cf. 3,3), ils se défendaient par des faux serments, ne reconnaissant aucune faute. Jérémie, dans son désir de trouver des «justes», s'adresse alors aux chefs, car ils connaissent la voie (*derek*) de Yahvé, le droit (*mišpat*) de Dieu (v. 4). Mais les uns et les autres *ont brisé le joug, ont rompu les liens* (v. 5). Ceci nous ramène à 2,20, où Israël est accusé par Yahvé: *tu as brisé ton joug, tu as rompu tes courroies en disant : «Je ne servirai pas»*.

Quel est donc ce joug et quels sont les liens que brisa Israël, la communauté dans son ensemble? Nous avons déjà vu que le fait de ne pas pratiquer le *hésed* envers Yahvé produit *hébel*, c'est-à-dire une grande confusion, une cochonnerie. Le service se confond à la servilité, la solidarité à la complicité. La Loi de Yahvé et la justice du Royaume sont

⁴¹ C'est-à-dire, quelqu'un qui n'a pas l'intention de voler.

⁴² Sicre Díaz dit: «La nouvelle image a son antécédent illustre en *Is* 5,1-7, bien que *Os* 9,10; 10,1 l'avait déjà mentionnée. Quoique le texte est douteux, l'allitération de *šrq* et *sry* montre clairement le changement de condition (...). Le cépage bâtard est celui qui n'est pas cultivé et les tiges naissent au-dessous de la greffe.» Schökel et Sicre Díaz, *Profetas*, p. 432.

⁴³ Voir de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 217-225.

ressenties par les Judéens comme des jougs et des courroies qui les lient à leur culture, à leur appartenance au peuple de Dieu. Ils croient pouvoir les rompre sans qu'il y ait de conséquences, puisqu'il n'y a personne parmi eux, ni prêtres ni prophètes, qui sachent répondre à la question: *Où est Yahvé?* Il s'est fait pour eux désert, terre aride (2,31). Ils ne sont même pas conscients de ce qu'ils ont fait. Ils ont rompu le joug et détaché les courroies qui les unissaient à leur identité culturelle, celle qui faisait d'eux le peuple de Yahvé, en essayant de s'ajuster à l'Égypte à ce moment, comme ils l'avaient fait auparavant avec l'Assyrie (2,18.36) et comme ils le feraient plus tard avec Babylone. Jérémie s'écrie : *Aïe, mes entrailles, mes entrailles! Frémissent les parois de ma poitrine, j'ai le coeur troublé et je ne peux pas me taire* (4,19). Yahvé se plaint et lui dit: *Mon peuple est fou, ils ne me connaissent pas; ce sont des fils stupides et sans intelligence, habiles pour faire le mal, qui ne savent pas faire le bien* (4,22).

Comment Yahvé peut-il leur pardonner, puisqu'ils ne le reconnaissent pas et qu'ils se disent : *«Ce n'est pas lui»* ? La confusion est telle qu'ils confondent le mal et le bien, leur Dieu avec les choses détestables [fétiches] (4,1). Le juge rend sentence et la justifie (5,6-8); Yahvé parle. Il s'agit du «jugement de Dieu»: «Quand (...) l'accusé ne pouvait pas appeler des témoins à décharge, il y avait un serment pour interjeter l'appel»⁴⁴. *Même quand ils disent: «Par la vie de Yahvé!» ils prêtent un faux témoignage* (5,2), dit Jérémie en résultat de son enquête. Le serment décide de leur culpabilité. *Ne vous tiendrais-je pas compte de ça? –oracle de Yahvé–, d'une nation semblable, ne prendrais-je pas vengeance?* (5,9)

Ce dernier verset est identique au v. 29. En 5,25-29 nous trouvons la justification de la sentence du jugement de Yahvé: *Vos fautes ont bouleversé l'ordre, vos péchés vous ont privé de ce bien* [c'est-à-dire, la pluie] (v. 25). Ce verset nous met à nouveau en lien avec le récit de la création. L'ordre qui a été perturbé est la raison d'être du peuple de Dieu. Ils sont retournés au chaos, au moment où la terre ne fructifiait pas. Nous lisons en Jérémie:

*Je regarde la terre: chaos informe!; vers les cieux: il n'y a plus de lumière;
je regarde les monts: ils tremblent; les collines: elles sont secouées;
Je regarde, et voici qu'il n'y a plus d'hommes; les oiseaux des cieux se sont envolés;
Je regarde: le verger est un désert, les villes sont détruites
par Yahvé, par l'ardeur de sa colère* (4,23-26).

Quelle est la raison de toute cette folie naturelle ? Qu'est-ce qui a produit ce retour au chaos ? La nature le manifeste, mais le chaos est la conséquence de l'absence de *hésed*, de la rupture de l'Alliance. La réflexion de Jérémie le mène vers les puissants qui

⁴⁴ De Vaux, *Id.*, p. 223.

n'assument pas leur responsabilité envers leurs frères les plus démunis. Apparemment ils réussissent, mais le peuple de Yahvé est désuni et la culture israélite s'effrite.

Car il y a dans mon peuple des méchants (...) qui disposent des pièges comme des chasseurs pour attraper des hommes ; (...) leurs maisons sont pleines de fraudes : voilà pourquoi ils prospèrent et deviennent riches, ils engraisent et se développent; (...) ils gouvernent sans justice, sans justice pour l'orphelin, et ils réussissent! et ne rendent pas la justice aux pauvres (5,26-28).

Ils ne le savent même pas, car tous, petits et grands, ne cherchent qu'à prospérer, et prophètes et prêtres pratiquent le mensonge (6,13). Ceux qui auraient dû leur montrer le chemin, les chefs, ont rompu le joug et ont lâché les courroies de la solidarité.

Encore une fois résonnent en nous les mots de Yahvé: *Ne vous tiendrais-je pas compte de ça?* Mais eux, ils n'ont même pas honte, leur visage ne rougit pas (6,15; 7,19; 8,12) car ils ont perdu les paradigmes de justice pour discerner ce qui est juste. Ils confondent le chemin (2,33), ils changent de Dieu (2,11), ils changent de voie (2,36), et même si Yahvé leur dit: *Arrêtez-vous sur les routes pour faire le point, renseignez-vous sur les vieux sentiers, (...), ils répondent : «Nous ne les suivrons pas»* (6,16). Que se passe-t-il donc? Que les prophètes et les prêtres leur disent: *Tout va bien, tout va très bien!* (6,14). N'est-ce pas s'être a-justé ?

Yahvé apporte encore une preuve: *«J'ai posté pour vous des sentinelles» (...). Mais ils disent: «Nous ne ferons pas attention»* (6,17). Yahvé prend alors à témoins les nations (à savoir, les exilés du Nord pour qui Juda représentait l'espoir d'une unification), ainsi que l'assemblée qui s'était réunie pour entendre le jugement et la sentence, et la terre, qui ne reçoit plus de pluie. C'est la sentence du juge qui préside le «jugement de Dieu»: *Je ferai venir sur ce peuple le malheur, résultat de ses machinations, car ils ne font pas attention à mes paroles et méprisent ma Loi* (6,19).

Le peuple en entier, depuis le chef jusqu'au plus petit, se sont ajustés. Comme conséquence du manque de *hésed* ils se sont convertis en *hébel* et ils ne le savent même pas. Ils pensaient qu'avec des sacrifices et des holocaustes ils pouvaient changer le jugement de Dieu: Israël, ne disait-il pas: *Tu es mon père, mon ami de jeunesse, en pensant : «Il ne gardera pas rancune à jamais».* Et ils continuaient à faire le mal, et avec quel succès! (3,4.5)

Il est fini, le temps des appels et des offrandes. Le temps du «jugement de Dieu» est arrivé. *Vos holocaustes ne me plaisent pas, vos sacrifices ne me sont pas agréables,* dit Yahvé (6,20) et il rend la sentence: *Voici que je place des obstacles à ce peuple pour qu'il trébuche* (6, 21). Rien d'autre n'est nécessaire. Le consensus est la caractéristique d'un peuple ajusté. Il n'y a pas de place pour la pluralité ; tous sont disposés à «acheter»

quoi que ce soit de leurs ennemis et de leurs oppresseurs, sans résistance devant l'acculturation à l'empire du moment, sans discernement. À cause de cela tous, *père et fils à la fois, voisins et compagnons périront ensemble* (6,21), chacun étant le miroir de l'autre, sans savoir où ils se sont rendus.

Jérémie cependant ne désespère pas. *Nous entendons des cris d'effroi; c'est la panique* (30,5). *Aïe, grand sera ce jour, aucun ne lui ressemble, temps d'angoisse pour Jacob. Mais il en sera délivré* (30,7), à cause du *hésed* de Yahvé.

2.4. Connaître Yahvé (Jr 30-31)

Le thème central de Jérémie pendant la première étape de sa mission était celui de la restauration d'Israël qui devait se réunir avec Juda et, grâce à la réforme de Josias, reconstituer le peuple de Yahvé à Jérusalem, pour pouvoir reprendre l'exercice du *hésed* envers Yahvé.

Ce n'est donc pas étonnant de retrouver ce mot en 31,3, mis dans la bouche de Yahvé. Cette fois, pourtant, il est inversé avec le mot «amour» qui vient en premier lieu : *Avec un amour éternel envers toi je t'ai attiré avec mon hésed*. En 2,2, Yahvé se plaignait car le *hésed* de jeunesse d'Israël et son «amour de jeune fiancée» envers lui n'étaient qu'un souvenir. Cette inversion est-elle fortuite ? Le hasard n'a pas de sens dans des textes aussi travaillés que ceux-ci où, dans ce cas précis, le premier à intervenir était son secrétaire Baruch que nous ne pouvons pas oublier. Sa figure est très importante dans ce livre. C'est à lui que nous devons, certainement, un grand nombre de paroles⁴⁵, parmi lesquelles probablement sont siennes toutes celles qui, à la troisième personne, nous parlent de Jérémie (voir par exemple 30,1). Cette inversion n'a pu échapper à sa sagacité, ni à celle du rédacteur final.

Il semblerait donc logique de penser que, en Dieu, c'est l'amour qui fait naître le *hésed*, tandis que chez la femme, c'est l'exercice du *hésed* qui permet l'apparition de l'amour. Nous devons donc parler ici de l'institution du mariage en Israël, même si ce n'est que de façon sommaire. On suppose qu'à cette époque, garçons et filles se mariaient très jeunes. «Plus tard, les rabbins ont fixé l'âge minimum des mariages, pour les filles à 12 ans accomplis et à 13 ans pour les garçons».⁴⁶ Ce sont les parents qui intervenaient dans le choix du couple. Le mariage était «une affaire purement civile» et n'était pas sanctionné, en général, par un contrat écrit. Mais nous retrouvons une très ancienne tradition qui voit

⁴⁵ Voir à ce sujet O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction. The History of the Formation of the Old Testament*. New York, Harper & Row, 1976, p. 354-356.

⁴⁶ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 62. Les citations suivantes proviennent aussi de la section du même livre, «Élection de l'épouse», p. 62-65.

l'Alliance de Yahvé avec son peuple dans l'image du couple, tradition qui fut reprise par Osée et, dans ce cas, par Jérémie. Puis Malachie, à l'époque postérieure à l'exil, «appelle l'épouse 'la femme de ton alliance'», *b^erit*, MI 2,14.

Même s'il y avait des cas où les jeunes gens se choisissaient mutuellement, c'était hors de l'ordinaire. Ce qui constituait la coutume c'était le pacte qui, écrit ou non, les unissait. Celui-ci venait en premier lieu ; c'est ainsi que le *hēsed*, comme conduite humaine dans le mariage, permet l'apparition de l'amour des fiançailles qui, comme nous l'avons dit, implique un rêve de futur, un projet commun. Dans le cas de Yahvé, par contre, c'est seulement l'amour éternel qui produisait le désir de *hēsed* envers son peuple. Cette vision de l'«amour éternel» provoque la contrepartie de la gratuité, la jalousie. C'est ainsi que nous trouvons souvent dans des écrits bibliques la mention du Dieu jaloux.

La question de l'«amour des fiançailles» et de l'«amour éternel» ne fait pas référence à une question temporelle. Elle a une grande signification circonstancielle. L'«amour des fiançailles», pris par un rêve, peut disparaître devant une réalité qui s'éloigne de ce rêve ou, au contraire, peut provoquer un changement dans la vision de la réalité, de façon à la faire correspondre au rêve. Dans ce cas, la réalité, les difficultés disparaissent car l'important est la réalisation de ce désir, de cette utopie. Et c'est dans cette étape que, si le *hēsed* est présent, il n'y a pas de confusion possible, celle-là même à laquelle fait référence Jérémie en 2,26-28. C'est la présence de ce *hēsed* qui aurait permis au peuple de découvrir la *hēbel* dans laquelle il s'était converti, afin de prendre en charge sa responsabilité dans le processus et pouvoir, de cette façon, recevoir le pardon de celui pour qui l'amour est au-delà de la circonstance temporelle (3,22-4,4). L'engagement pris par l'humain, basé sur un pacte écrit ou non, est celui qui rend possible le partage d'une utopie, en donnant naissance ainsi à la solidarité, c'est-à-dire, au désir de «tirer ensemble le même chariot» de façon à rendre solide le projet qui, d'utopique, devient réel par l'accomplissement de buts immédiats. Quand cette solidarité se fait duplicité, le rêve de l'un a la primauté sur celui de l'autre et produit un état tel de confusion que, finalement, le projet commun n'est plus qu'un grand chaos, une *hēbel* qui convertit l'amour et le service en dépendance et servilité.

Ce sont des expériences humaines qu'on retrouve dans ces deux versets (2,2 et 31,3) et qui nous rapprochent de la connaissance du savoir-vivre dans l'enseignement traditionnel de la sagesse hébraïque. À travers le *hēsed* humain envers Yahvé, la pensée israélite s'ouvre ainsi à la perspective culturelle de la conduite humaine communautaire et s'engage également dans l'espérance. Si Israël le comprend, *on ne dira plus: «Arche de l'Alliance de Yahvé»*. Elle ne reviendra à la pensée de personne, on ne l'évoquera plus, on

ne remarquera pas son absence, elle ne sera pas refaite (3,16b). Au contraire, Israël reviendra (31,8) du bout du monde, foule immense, il rejoindra Juda, et ils pourront se repentir, réparer et habiter ensemble car *Yahvé conclura une nouvelle Alliance* (v.31). Et alors:

Comme j'ai veillé sur eux pour déraciner et renverser, pour démolir et ruiner, pour faire mal, ensuite je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter – oracle de Yahvé– (31,28), et je déposerai ma Loi au fond d'eux-mêmes, l'inscrivant dans leur coeur; je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple (31,33-34).

Comme on le voit, la grande préoccupation de Jérémie pendant cette période était le syncrétisme religieux qu'il considérait comme la cause du manque de consistance du peuple d'Israël. Il l'oppose à l'appel de Yahvé, toujours présent. Pendant cette étape, Jérémie annonce que le châtement de Yahvé est inévitable si les Israélites continuent à se laisser prendre par la confusion, en défrichant des champs pour y semer des chardons. Le fait d'avoir cessé de manifester leur *ḥésed* envers Yahvé les a menés à ne pas comprendre que le prépuce qu'ils ont dans le coeur rend malade le corps social. Le message s'adressait à Juda et à Jérusalem qui, par leurs mauvaises actions, produisaient la colère de Yahvé qui ne pouvait pas s'éteindre. Mais il y a quand même un juste à Jérusalem, le roi. Et ceci se reconnaît par le fait qu'il a pris en main la cause du pauvre et de l'indigent, *et cela c'est me connaître* (22,16).

C'est sur ce jugement que Jérémie donna son appui à la réforme de Josias. Si celui-ci promouvait le droit et la justice (*mišpat* et *š^edaka*), il promouvait du fait même le *ḥésed* dans le peuple. Sa réforme, selon ce qu'en comprenait Jérémie, venait du désir du roi de promouvoir le *ḥésed* humain en retour du *ḥésed* divin.

Pourtant, la réforme échoua. L'idolâtrie et le fétichisme s'imposèrent à nouveau. Jérémie analysa la raison de cet échec, en concluant que le roi n'y était pour rien. En 8,8 il accuse ceux qui se disent des sages en affirmant : *Nous avons la Loi du Seigneur*. Mais l'accusation, peut-être nuancée par le rédacteur final, leur enlève la charge d'une responsabilité finale, puisque cette Loi avait été altérée par la plume de scribes menteurs. Il y avait donc des scribes qui écrivaient des mensonges et d'autres qui écrivaient la vérité, comme ce semblerait être le cas de Baruch, de même qu'il y avait de faux prophètes et de vrais prophètes.

Nous verrons, au point suivant, que cette position de Jérémie ne peut pas se maintenir si nous tenons compte d'autres catégories. Ce qui semble pourtant évident c'est qu'il ne croyait pas que les responsables étaient des sujets précis, mais plutôt le peuple dans son ensemble ; il pensait que le problème était culturel et non dû aux erreurs de personnes en particulier. Chaque fois qu'il rendait quelqu'un responsable, c'était tout le groupe qu'il

visait, groupe qui était à la recherche d'un pouvoir au lieu d'essayer de trouver des solutions aux injustices comises. C'était donc la structure politique même d'Israël qui était mise en question par lui, ce système qui avait causé la destruction culturelle du peuple de Dieu.

3. Jérémie face aux événements de l'époque de Yoyaquim

Les événements de 598-597 marquèrent profondément le prophète. Bien que tous les symboles du royaume aient été sauvegardés, l'analyse de Jérémie le menait à la conclusion que, autant le peuple que ses dirigeants, loin d'écouter sa voix, intensifiaient les actions détruisant leur identité culturelle. La politique téméraire et nationaliste du roi et de ses ministres s'opposait clairement à l'analyse du prophète qui ne croyait pas à l'inviolabilité de Jérusalem (22,6-9. 20-34; 37,7; 38,3) : *Même si tu es pour moi un Galaad, le sommet du Liban, je jure que je ferai de toi un désert, une ville inhabitée* (22,6) ; ni à celle du temple (7,12-15) : *je traiterai le temple qui porte mon nom et dans lequel vous mettez votre confiance, et le lieu que j'ai donné à vous et à vos pères de la même façon qu'à Silo* (v.14); ni non plus à l'inviolabilité du royaume davidique (21,7; 22,10-12.18-19.30; 37,17) : *Inscrivez cet homme comme stérile, comme homme qui a raté ses jours, car de son lignage nul ne réussira à s'asseoir sur le trône de David et à régner sur Juda* (22,30) ; ni à celle de la terre promise, bien que ce fut pour eux la gloire et même la grande gloire de Yahvé : *Toute cette terre deviendra une désolation* (25,11). Jérémie «choqua par là les nationalistes : il n'y avait pas de place à la fois pour eux et pour Jérémie à Jérusalem».⁴⁷

Le prophète rendait responsables les rois et leurs ministres, autant de Judée que des nations voisines, de ce qui se passait en Israël et de la colère de Yahvé (25,15-38). Leurs désirs impérialistes et l'acceptation de l'imposition des Dieux babyloniens et d'un système de justice étranger –imposition qui venait de l'ajustement–, avaient mené Israël à sa propre destruction par la rupture de l'Alliance :

*Voici qu'un malheur va passer de nation en nation,
une grande tempête surgit des extrémités de la terre.
En ce jour-là, il y aura des victimes de Yahvé d'un bout à l'autre de la terre, et ils ne seront pas pleurés, ni recueillis, ni enterrés ; ils deviendront du fumier sur le sol* (25,32-33).

Pendant le règne de Sédécias, Jérémie fit face au roi, aux ambassadeurs d'Edom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon, aux prêtres et à la partie du peuple qui appartenait au parti nationaliste, car ils voulaient faire une coalition pour affronter le roi de Babylone. Baruch, au chapitre 27, relate que Jérémie était allé les rencontrer avec un joug et des courroies sur les

épaules, pour leur manifester que c'était le «désir de Yahvé» qu'ils se livrent et servent le roi de Babylone. Dans ce cas, Yahvé laisserait la nation tranquille sur sa terre pour qu'elle la cultive et l'habite (27,11). Jérémie conseilla au roi Sédécias de se rendre promptement (38,17).⁴⁸ Puis il fit face au prophète Hananya en discréditant son discours qui servait d'appui à une politique suicidaire (27,12-13.17), disait-il, produit du désir tout-puissant de ses dirigeants et non d'une analyse adéquate de la réalité. «Pour Jérémie, le royaume de Juda ce sont les êtres humains qui le composent et non une idéologie politique qui, comme c'est le cas pour Hananya, l'empêche de voir les signes du moment historique.»⁴⁹

"Il [Jérémie] était si convaincu de ce qui allait se passer, qu'il conseilla le peuple de désertier et de s'unir aux Babyloniens (21,8-10). Dans la mesure où la situation se détériora, beaucoup de Judéens firent ainsi (38,19; 39,9). Il n'est donc pas étrange que les gens voient Jérémie comme un défaitiste et un traître. (...) Mais, à la longue, Jérémie allait avoir raison."⁵⁰

À ce moment apparaît, dans le discours du prophète, la résistance culturelle et l'adaptation comme alternative de survie pour la culture hébraïque. Nous regarderons donc, à présent, Jr 29,1-25 et les chapitres 32 et 35, pour comprendre son nouveau message à la lumière des événements qui suivirent l'époque de Josias.

4. Jérémie et l'adaptation

Nous avons présenté plus haut le symbole du joug. Mais, à notre avis, à ce moment précis de l'histoire d'Israël sa signification n'est plus la même. Il représente plutôt la rupture de l'Alliance et des liens qui attachaient le peuple d'Israël avec son Dieu. Puisque le mal était fait, il fallait trouver une alternative d'espérance pour leur culture, leurs mythes et leur système symbolique particulier, c'est-à-dire leur image de Dieu et leur cosmovision. Yahvé avait promis de s'occuper d'eux, de veiller *sur eux pour bâtir et pour planter*, comme il avait veillé *sur eux pour déraciner et renverser* (31,28). N'avait-il pas aussi annoncé une nouvelle Alliance (31,31) ? Seulement si Yahvé perdait le contrôle cosmique, il leur avait manifesté par le prophète que *la descendance d'Israël cesserait pour toujours d'être une nation devant moi* (31,36). Il faut donc qu'ils résistent, en attendant que Yahvé réalise sa promesse de réunification. Pour ce faire, l'adaptation est le seul moyen possible.

Nous l'étudierons par trois exemples qui deviennent clairs si nous utilisons la clé de lecture qui a mené cette recherche. Nous verrons, en premier lieu, la lettre aux déportés, puis le rachat

⁴⁷ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 259.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ G. Cañelas, *Los profetas de Israel*, p. 51.

⁵⁰ J.A. Thompson, *Jeremías*, p. 89.

du champ qui dérouta autant ses contemporains que bien des exégètes, pour finir par l'exemple des Rékabites que lui-même nous présente.

4.1. La lettre aux déportés (Jr 29,1-15.21-25.16-20)

Cette lettre a été fort probablement envoyée aux déportés par Jérémie en 597 av.J.C. Jérémie veut les rassurer : Yahvé, leur Dieu, ne les délaisse pas (v.10), son amour est éternel et son *hésed* leur est promis pour toujours. Sa décision concernant Jérusalem a été prise, mais eux, les déportés, reviendront habiter la terre qu'il leur avait léguée, pourvu qu'ils ne se découragent point (v. 6).

La lettre cherche, non seulement à les rassurer, mais aussi à leur montrer le chemin pour ne pas décliner, autrement dit, pour résister. *C'est moi qui livre tous ces pays au pouvoir de mon serviteur Nabuchodonosor, roi de Babylone (...) Toutes les nations le serviront, lui, son fils et son petit-fils* (Jr 27,5-7). Jérémie «prévoit» au moins deux générations, 70 ans : *Quand soixante-dix ans se seront écoulés pour Babylone, je m'occuperai de vous et j'accomplirai pour vous mes promesses concernant votre retour en ce lieu* (29,10). Entre-temps, il faut tenir bon, résister. Quelle est la façon que leur propose Jérémie pour ce faire ? Il leur dit :

Ainsi parle Yahvé des Armées, Dieu d'Israël à tous les exilés que j'ai fait déporter de Jérusalem à Babylone : Construisez-vous des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits, prenez femme, ayez des garçons et des filles, occupez-vous de marier vos fils et donnez vos filles en mariage pour qu'elles aient des garçons et des filles : là-bas soyez prolifiques et ne diminuez point (29, 4-6).

Il leur faut chercher le bonheur pour résister, car un peuple risque de disparaître s'il n'est pas heureux bien si longtemps. N'est-ce pas cela, s'adapter ? Nous croyons que le chemin est clair. Il n'y a pas de retour en arrière, Yahvé l'a décidé pour les habitants de Jérusalem, *parce qu'ils n'écoutent pas mes paroles* (29,19). C'est en avant qu'il leur faut mettre leur espoir. L'exil leur changera le cœur, dit Yahvé (v. 13).

Pourtant, à Babylone aussi il y a des prophètes qui *parlent faussement en mon nom, alors que je ne leur ai rien commandé* (29,21.23). Ils ne sont pas crédibles puisqu'ils commettent *une infamie en Israël* (v. 23). Peut-on résister, tenir bon, ne pas disparaître comme peuple dans le vide, dans le mensonge ? Shemaya le Néhlamite *vous berce d'illusions* (v. 31), leur dit-il, puisque ce n'est pas Yahvé qui lui a commandé de parler.

La réaction ne s'est pas fait attendre. Même les déportés, effrayés, écrivirent à ceux qui étaient restés à Jérusalem et au prêtre responsable du Temple, Cefanya, en lui reprochant de *ne pas fulminer contre Jérémie d'Anatoth, cet homme qui divague et qui vaticine* et qui leur dit : *Ce sera long !* (v. 26). Mais Jérémie leur répondit au sujet de Shemaya et de ses

descendants : *Aucun d'eux n'aura sa place au milieu de ce peuple* (v. 32), car ils continueront d'être un peuple⁵¹.

Son message n'étant pas compris Jérémie leur présente un nouvel exemple, dans lequel cette fois il sera le protagoniste, en respectant une ancienne institution du peuple d'Israël. C'est Baruch qui présente le récit de Jérémie au sujet de l'usage qu'il fait du droit de préemption.

4.2. Le rachat du champ (Jr 32)

La plupart des exégètes sont d'accord pour dire que ce geste fait partie du discours d'espoir du prophète. Nous voudrions ajouter un autre aspect qui nous est devenu évident à partir de notre clé de lecture. Car l'espoir n'est pas pour demain! Ne disait-il pas : *si vous essayez de faire la guerre aux Chaldéens, vous n'aboutirez à rien* (32,5) ? Et Yahvé commande à Jérémie de placer les documents *dans un récipient de terre cuite, pour qu'ils se conservent longtemps* (32,14). Il les remet donc à Baruch pour obéir à l'ordre de Yahvé et il le fait en présence de témoins. La situation politique immédiate, l'hégémonie sur le POA, ont été décidées par le Dieu d'Israël et c'est lui qui va s'occuper des exilés et de leur retour en Judée. En attendant, il faut préserver leurs institutions, leurs coutumes les plus anciennes, puisque *dans ce pays, on achètera encore des maisons, des champs et des vergers*, dit Yahvé S^baoth, le Dieu d'Israël (v. 15).

Il s'agit donc d'un espoir à long terme qui prend ses assises sur la connaissance du *hésed* de leur Dieu, résultat de son amour éternel pour Israël et ses enfants (31, 16-17.20).

Cet amour éternel qui se manifeste dans le *hésed* de Yahvé est plus fort que toute action humaine : *Si vous réussissez à rompre mon alliance avec le jour, et mon alliance avec la nuit, en sorte que le jour et la nuit n'arrivent plus au moment voulu, alors mon alliance avec mon serviteur David sera également rompue* (Jr 33,20; cf. 31,35). En attendant que ce jour vienne, le jour où Yahvé rétablira son peuple, il faut garder les anciennes traditions et les documents qui en témoignent *dans un récipient de terre cuite, pour qu'ils se conservent longtemps*, au lieu de les enterrer directement, comme Yahvé le lui a fait faire avec la ceinture de lin.

Encore une fois Yahvé justifie sa décision de détruire Jérusalem : ils se sont livrés au mal, ils l'ont offensé puisqu'ils ont *brûlé des offrandes pour Baal et répandu des libations pour d'autres Dieux* (v. 28-35). Pourtant, il va les rassembler de tous les pays pour

⁵¹ Jérémie utilise trente-neuf fois l'expression «mon peuple», dont une se trouve au v. 32, et vingt-trois

les ramener à Jérusalem et les rétablir en sécurité (v. 37). C'est ainsi qu'ils *deviennent un peuple pour moi et moi je deviens Dieu pour eux* (v. 38), dit le Dieu d'Israël.

Sept fois⁵² Yahvé leur promet qu'ils deviendront un peuple pour lui –et non «mon (ou son ou ton) peuple»–, différent des autres peuples, puisqu'il devient Dieu pour eux. De Moab saccagé il dira, par contre, qu'il *n'est plus un peuple, car il s'est fait plus grand que Yahvé* (48,42). C'est lui qui va changer le cœur d'Israël pour que cela ne se produise pas, pour qu'il soit préservé et qu'il devienne un peuple différent avec sa propre idiosyncrasie, c'est-à-dire avec son «tempérament particulier»⁵³. C'est en écoutant la voix de Yahvé (Jr 7,23), en mettant en pratique ce qu'il leur commande (11,4) et en le connaissant (24,7) qu'ils deviendront un peuple pour lui.

Pourtant, les Judéens continuent à ne pas comprendre. Jérémie leur montrera, par un dernier exemple, ce que Yahvé attend d'eux ; c'est l'exemple des Rékabites.

4.3. L'exemple des Rékabites (Jr 35)

Cette leçon est, en réalité, antérieure aux deux exemples précédentes. En effet, il est dit que cette parole *s'adressa à Jérémie de la part de Yahvé, au temps de Yoyaqim* (35,1) qui fut le roi de Judée entre 609 et 598 av. J.C. Est-ce par un zèle pédagogique que le rédacteur final du livre le plaça à cet endroit ? Cela ne serait pas impossible, puisque, à partir de l'analyse que nous faisons, le rédacteur approfondit le sujet de la résistance et de l'adaptation. C'est la raison qui nous a conduit à respecter la séquence des chapitres.

De plus, l'exemple des Rékabites est placé immédiatement après le récit d'un engagement récent pris par *tout le peuple* (34,8) rassemblé dans *la Maison sur laquelle mon nom a été proclamé* (34,15), c'est-à-dire au Temple de Jérusalem, par le roi Sédécias (597-587), tout juste avant l'exil. Pourtant, même si *chacun de vous avait proclamé l'affranchissement de son compatriote* (34,15), *vous avez fait marche arrière, profanant ainsi mon nom* (34,16), leur dit Yahvé. Puisque le message de Jérémie n'était pas écouté, le rédacteur décida peut-être de placer à cet endroit un nouvel exemple de ce que signifiait pour le prophète résister tout en s'adaptant.

Qui sont-ils ces *fijs de Yonadav, fijs de Rékav* ?

fois il utilise l'expression «ce peuple», dont une fois dans ce même verset. Nous y reviendrons.

⁵² Jr 7,23; 11,4; 13,11; 24,7; 30,22; 31,1 et 32,38.

⁵³ Terme du XVIIe s., il dérive du grec *idiosugkrasia*, de *idios*, «particulier» et *sugkrasis*, «mélange». Dictionnaire étymologique cité.

Le récit dont nous disposons se trouve dans le Deuxième Livre des Rois (10,15-16). Les Deutéronomistes essayaient-ils de justifier le zèle religieux des réformateurs sous Josias ? Car, bien que Yonadav participe de façon solidaire avec Jéhu (841-814 av. C.) au massacre des fils d'Akhab (*Ton cœur est-il loyal avec mon cœur comme le mien l'est avec le tien?* le questionna Jéhu, à ce que Yonadav répondit : *Oui !* (v.15)), ils disent de Jéhu qu'il *n'eut pas soin de marcher de tout son cœur selon la Loi de Yahvé, le Dieu d'Israël* (2 R 10,31).

Le clan des Rékabites existe donc depuis environ deux siècles et demi. Quelle est la raison de cette longévité ? Nous avons la réponse dans le chapitre 35 de Jérémie. Ils disent : *Nous obéissons scrupuleusement aux prescriptions que notre ancêtre Yonadav nous a laissées* (v. 10). Mais c'est aussi leur capacité de s'adapter et leur souplesse qui sont en jeu quand les circonstances changent et qu'ils se voient obligés d'accepter certaines contraintes à leur loi en vue de survivre comme peuple distinct. Ils ajoutent :

Ce n'est qu'au moment où Nabuchodonosor, roi de Babylone, a envahi le pays que nous nous sommes dit : «Il vaut mieux entrer dans Jérusalem face à la marée des forces chaldéennes et araméennes.» Ainsi, nous nous sommes installés à Jérusalem (35,11).

Ils ont donc changé ce qui leur paraissait nécessaire, mais ils ont continué de respecter l'engagement que la loi de Yonadav commandait. *Alors la parole de Yahvé s'adressa à Jérémie* (v. 11) et celui-ci explique : *Les fils de Yonadav, eux, respectent les prescriptions que leur a laissées leur ancêtre* (v. 16). Ils s'étaient réunis au Temple, comme dans le cas de l'affranchissement des esclaves qui n'avait pas été respecté, malgré leur engagement. Alors le prophète dit à ses concitoyens : *Mais vous n'avez pas tendu l'oreille, vous ne m'avez pas écouté* (v. 15). Puis, il ajoute : *Je leur ai parlé sans qu'ils m'écoutent, et que je les ai appelés sans qu'ils me répondent* (v. 17). Par contre, il dira au clan des Rékabites : *Il ne manquera jamais à Yonadav, fils de Rékav, des hommes qui se tiennent tous les jours en ma présence* (v. 19).

Il s'agissait donc de se sauver en tant que peuple, jusqu'au moment que Yahvé seul connaît, et qui sera pourtant beaucoup moins long que la résistance et l'adaptation montrées par les Rékabites.

Conclusion

Pour clore ce chapitre, nous pourrions bien dire que le message du prophète Jérémie, éclairé par cette nouvelle lecture, pourrait se résumer en disant : «Ne vous ajustez pas, adaptez vous. L'ajustement mène à la confusion, la perversion (*hébel*) et le chacun pour soi, ce qui se manifeste

dans le remplacement de l'image de Yahvé par un fétiche. La révolte est également néfaste. C'est l'instinct suicidaire qui prend le dessus. Au contraire, l'adaptation vous permet le bonheur tout en préservant les symboles importants qui maintiennent le peuple uni. En effet, c'est en vous adaptant que la promesse de Yahvé pourra se réaliser et que Yahvé pourra vous reconnaître comme un peuple distinct. Patientez, car Yahvé est le seul à connaître le temps du renouveau où se produira votre ré-auto-organisation.»

*Je te rebâtirai et tu seras rebâtie,
vierge Israël, (...)
De nouveau tu planteras des vignes
sur les monts de Samarie ;
les planteurs planteront et en profiteront (31,4.5).*

Une nouvelle alliance sera ainsi rendue possible :

je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux et ils deviendront un peuple pour moi. Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, (...) car ils me connaîtront tous, petits et grands (Jr 31,33.34).

CHAPITRE 4

Reprise théologique et méthodologique

Les perspectives que présente ce travail de recherche ne sont pas toujours aisées à comprendre pour des chercheurs des pays du Nord-Atlantique, dont la vision est très éloignée de celle que portent les gens des pays dépendants.

Dans l'introduction à cette étude nous avons présenté notre questionnement de départ, celui qui a déclenché cette recherche biblique. Puis nous avons étudié le contexte d'insertion du message du prophète Jérémie, en donnant un aperçu de la structure politique et économique du royaume d'Israël avant l'intervention directe de l'empire néo-babylonien. Nous avons ainsi étudié les interrelations du pouvoir à l'intérieur de la structure générale au temps du roi Josias, tout en regardant les luttes pour l'hégémonie sur ce territoire des empires Perse et Égyptien.

Par la suite, nous avons décrit le temps de la déstructuration du royaume par l'anéantissement de son élite gouvernante. En tenant compte de cette situation, nous avons abordé le livre de Jérémie en cherchant à comprendre les mots du prophète, écho de notre réalité latino-américaine, à la recherche de son message d'espérance en vue d'une reconstruction future.

Un retour en arrière nous semble maintenant nécessaire. C'est l'objet de ce quatrième chapitre, pour tenter de mieux expliciter les mécanismes méthodologiques qui ont guidé notre propre appropriation théologique. En premier lieu, nous verrons sommairement quelques aspects issus de la méthode de la théologie du politique (TdP) mise au point par les penseurs de la théologie de la libération latino-américaine. Nous présenterons également des points qui permettent notre insertion dans la TdP et des points de dissidence, qui nous viennent de nos acquis tant à travers les intuitions de la théologie féministe que de l'adoption de méthodologies issues des sciences humaines, notamment de l'anthropologie grâce à la pensée de P. Bourdieu. Cette dernière nous fit adopter un regard systémique sur l'histoire d'Israël, déterminant ainsi le choix des auteurs majoritairement utilisés dans notre recherche et dans ce mémoire.

La méthode herméneutique, que nous avons mise en œuvre dans cette étude biblique, fera partie du point suivant, en nous servant du livre de J. S. Croatto à ce sujet. Dans cette section, nous expliquerons également le regard que nous portons sur la réalité pour fonder l'analyse que nous faisons sur le contexte du temps de l'exil et la méthode utilisée caractérisant notre choix des textes du message du prophète. Puis nous présenterons le prophète Jérémie dans son rôle d'agent du capital symbolique, ainsi que le livre de Jérémie et ses difficultés rédactionnelles.

Finalement, nous considérerons l'apprentissage que nous avons pu faire à travers cette recherche, autant d'un point de vue épistémologique que méthodologique, en incluant quelques ouvertures qui pourraient donner suite à notre travail.

1. La théologie de la libération

Quand nous nous sommes proposées de faire cette recherche, nous avons pris position à partir de la théologie de la libération latino-américaine. Nous avons déjà eu des rapports avec cette méthode à travers plusieurs approches. Deux aspects nous semblaient spécialement importants. Le premier est celui de ne concevoir la théologie que comme une réponse à l'être humain intégral et non seulement à son appartenance religieuse, cette intégralité comprenant, pour nous, les différents aspects et rôles que nous avons à jouer dans cette difficile lutte pour la vie. Ainsi, les interrelations qui surgissent de ce jeu de rôles eurent, pour nous, une place importante dans notre analyse. À ce titre, la médiation socio-analytique (MSA) de la théologie de la libération, telle que présentée par C. Boff¹, nous a semblé de très grande importance.

Le deuxième aspect, celui de la médiation herméneutique (MH) à laquelle nous dédions la troisième section, détermine et est déterminé par la lecture que nous faisons de la Bible.

Ces deux médiations théoriques qui construisent la méthode de la théologie du politique (TdP) sont aux fondements même de cette étude biblique.

Cependant, pour nous placer à l'intérieur d'une théologie contextuelle comme l'est celle de la libération, nous avons à répondre auparavant à plusieurs questions. Nous constatons que toutes ne nous rejoignent pas. Une des questions importantes qui nous éloignent d'elle se situe dans notre rapport à la société. Voulons-nous changer la société? C'est bien l'une des conditions mises de l'avant par C. Boff qui détermine « le rapport dialectique qu'elle [la théologie du politique] entretient avec la Praxis (de la Foi) »². Nous ne pouvons que répondre « non » de façon catégorique. En effet, nous ne voulons pas changer la société. Nous AVONS BESOIN qu'elle change, ce qui n'est pas du même ordre. Et dans ce besoin nous rejoignons bien des gens qui, dans nos pays du Tiers Monde, ne peuvent pas vivre et ne sont pas en mesure de changer quoique ce soit. Nous rejoignons également toutes³ celles qui ne savent plus comment lutter contre la mort, toutes celles qui meurent carrément à cause de l'abandon, de la faim, du rejet, de l'injustice. Nous n'avons pas le choix. Il n'y a pas, pour nous, d'option possible à faire. Nous ne sommes donc pas

¹ C. M. Boff, *Théorie et Pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990.

² *Idem*, p. 367.

³ C'est évident que le féminin est utilisé globalement et, si nous le mettons de l'avant, ce n'est que par notre qualité d'être des femmes. Nous voudrions faire remarquer que c'est nous, les femmes, qui devons faire face le plus souvent aux conséquences de l'abandon des personnes dont font preuve nos gouvernements du Tiers Monde.

capables non plus de rejoindre l'option pour les pauvres de cette théologie. Même d'un point de vue théorique, cette option implique un choix délibéré de celui qui « regarde du dehors. »

Dans ce sens, nous voulons rapporter deux interventions qui ont été cruciales pour nous. La première a eu lieu pendant le Congrès International des Femmes à Moscou en 1987. Nous, quelques participantes au Congrès, avons rejoint le groupe de femmes africaines, horrifiées que nous étions d'apprendre qu'elles continuaient à subir la clitoridectomie. Notre désir était de les aider dans leur lutte. Nous avons réalisé notre manque de discernement en les écoutant nous répondre : « Laissez nous mener notre lutte à notre façon. Vous ne la comprenez pas et ce n'est pas la vôtre. Allez plutôt mener vos propres luttes qui sont, selon ce que nous avons appris, aussi importantes que les nôtres ». La deuxième intervention nous vient d'une femme autochtone latino-américaine. Elle a répondu à une personne qui s'est approchée d'elle : « Si vous voulez nous aider dans notre lutte, retournez plutôt chez vous. Mais si notre lutte fait partie de votre lutte pour la survie, alors venez car nous pourrions faire quelque chose ensemble. » La position de ces deux femmes nous a aidé à retrouver notre propre place dans la théologie féministe avec laquelle nous avons aussi été en contact. Ainsi, nous retrouvons également dans notre recherche des influences importantes de cette théologie. Entre autres, le fait que nous puissions inscrire cette recherche en réponse au désir de dévoiler quelques mensonges parmi tous ceux qui gouvernent nos vies à partir du religieux sans que nous nous en apercevions.

En effet, l'un des points de départ de la théologie féministe est celui de la déconstruction en vue d'une reconstruction de notre lecture biblique. L'autre est l'analyse de l'« *imago Dei* » qui nous habite et qui, par son caractère masculin et monothéiste, a laissé en nous une empreinte négative sur le rôle de la femme dans la vie même de la société. Bien que ce travail ne puisse pas se classer parmi les interventions de la théologie féministe, nous ne pouvons pas ignorer l'influence que nous avons reçue de celle-ci.

Nous pourrions dire que ces mensonges, dénoncés tant par la TdP de la théologie de la Libération que par la théologie féministe, sont groupés dans ce que nous appellerions les certitudes religieuses qui, il faut le dire tout de suite, n'ont aucun rapport avec la certitude de la foi. Les premières, dont la Vérité, la Réalité et la Normalité, sont en première ligne aux fronts de bataille, nous assurant la possession du savoir, du projet et de l'appui divins. Boff dit :

« Il n'y a donc pas de Savoir total ni de Vérité pure. La théorie la plus scientifique, la spéculation la plus métaphysique ou la parole la plus mystique se trouvent concrètement insérées dans les réseaux des multiples dynamismes socio-historiques et remplissent une fonction objective, autre peut-être que celle qu'on voudrait leur assigner. »⁴

⁴ C. Boff, *Théorie et Pratique*, p. 49.

La lutte contre ces certitudes n'est pourtant pas nouvelle. N'est-ce pas le mandat qu'a reçu Jérémie (Jr 1,10) ? C'est par le biais de ces certitudes qu'un peuple veut et impose (quand il le peut) sa vision du monde à d'autres, le faisant surtout par l'intermédiation de la religion. Si nous possédons la Vérité, comment ne pas vouloir que les autres la connaissent en lui donnant tout le crédit ? Que la Réalité soit une et seulement une et que se soit celle à laquelle nous avons accès, nous empêche de percevoir notre propre réalité toujours changeante et la réalité des autres, résultat d'une culture différente.

Nous prendre finalement pour la Norme du bien et du mal dans notre monde, de ce qui est normal ou anormal, nous empêche de découvrir que « nous ne voyons pas que nous ne voyons pas que nous ne voyons pas. » Prendre conscience du point noir de notre œil, « que nous ne voyons pas » sauf dans certaines circonstances très précises et étant donné que notre cerveau ne nous permet pas non plus de voir que le cercle se ferme comme si ce trou noir n'existait pas, nous permet de croire que nous avons une vision parfaite. La même chose se passe avec notre culture, donnant ainsi lieu aux certitudes.

Qui plus est, une divinité unique et masculine produit des sociétés androcentriques. C'est au nom de ce Dieu, monothéiste et masculin, que bien des hommes et des femmes se sont permis les pires atrocités, certains de lutter au nom de leur Dieu. Comme nous sommes en train de le découvrir, cette image de Dieu se fait aussi présente dans la violence familiale et les abus de toute sorte que subissent majoritairement les femmes et les enfants. C'est une violence sociale également qui s'étend jusqu'à couvrir tous ceux qui n'ont pas de pouvoir.

Par contre, savoir que nous ne savons pas, nous mettre en rapport avec un Dieu duquel nous pouvons seulement dire que si nous étions en mesure de le comprendre, ce ne serait pas Dieu, nous appuyer sur les certitudes de notre Foi tout en reconnaissant son caractère régional et partiel, nous aide tout simplement dans notre intégration culturelle, temporelle et spatiale. C'est l'atout de la certitude de notre Foi, bâti sur les mythes fondateurs de notre culture qui, dans le cas particulier des Chrétiens, se trouvent en bonne partie dans la Bible. Mais, comme nous l'enseignent la TdP et la théologie féministe, c'est une Bible à relire et à réinterpréter si nous ne voulons pas tomber dans des lectures fondamentalistes.

« La Théologie (chrétienne) ne peut se construire sans la Médiation tant de la Révélation qui lui fournit les principes d'intelligibilité que des « sciences auxiliaires » qui enrichissent son objet propre »⁵, dit Boff.

Nous reconnaissons également notre appartenance à la théologie de la libération par l'utilisation que nous faisons de certaines méthodologies traditionnellement étrangères à la

⁵ *Idem*, p. 57.

théologie classique. Le livre de Boff déjà nommé parle largement de cet aspect qu'il appelle « Médiation socio-analytique » ou MSA.

La théologie ne peut pas continuer de nier les apports des sciences sociales, sous peine d'oublier que la plupart de ces sciences ont une influence grandissante –à cause des communications– sur les fidèles qui se voient pris dans un conflit sans issue. Faisant face à cette contradiction, leur réaction est de séparer, scinder leur vie religieuse de leur réalité quotidienne. Le temps où les églises dictaient aux gens ce qu'ils devaient croire et penser est un temps révolu. Les avancées des sciences sont à la portée de tout le monde et ne cessent d'influencer le regard qu'ils jettent sur la réalité. De la même façon, les statistiques qui signalent le creux qui s'approfondit et qui sépare le monde nanti du petit monde travailleur –qui risque à tout moment de perdre son travail–, ainsi que l'incidence de la dette extérieure sur les programmes sociaux des pays dépendant et sur les épaules de chaque enfant qui naît en Amérique Latine, sont à la portée de tous.⁶

Boff dit :

« Ainsi une théologie, soucieuse de son rapport à la société, ne peut faire l'économie de l'effort théorique, car ce rapport lui-même en sortirait perturbé et la Praxis se verrait servie d'un instrument aussi peu sûr qu'inconsistant. (...) Même si elle dégage des théories « vraies » et « orthodoxes », cette théologie « sérieuse » méconnaît les impératifs du moment, occulte les problèmes réels et détourne la pensée des urgences parfois dramatiques de la conjoncture socio-historique. »⁷

Parmi ces « sciences auxiliaires » se trouvent certainement les sciences sociales et humaines. Mais à leur tour, celles-ci reçoivent et incorporent des données à présent fondamentales qui sont l'apport des sciences dites dures.

Suivant cette ligne de pensée, nous nous sommes servi d'une méthodologie qui nous est parvenue à travers un séminaire en anthropologie sur le changement social, notamment par des textes de P. Bourdieu. La méthode de cet auteur est reçue et appliquée par la pensée qui, à présent, est connue comme « la pensée complexe », systématisée par E. Morin et I. Prigogine entre autres. Nous croyons que la théologie doit prendre en considération ses apports. En effet, l'un des aspects les plus importants pour acquérir une lecture libératrice de la Bible est la façon dont les interrelations jouent sur l'histoire d'un peuple.

Selon cette pensée, nous devrions aussi inclure l'incertitude dans notre concept sur le temps, étant donné que le passé n'a pas une relation de causalité immédiate sur l'avenir. Par contre, celui-

⁶ Par exemple, en 1989 la dette extérieure de l'Argentine était de 58.9 millions de dollars américains et le nombre d'habitants s'établissait à 32 millions. La dette prévue par le Fonds monétaire international pour l'année 2002 est de 170 Milliards de dollars de la même monnaie et le nombre d'habitants sera de 39 millions, si le taux de croissance de la population se maintient à 1.5% (moyenne 83-88).

⁷ C. Boff, *Théorie et Pratique*, p. 51.

ci résulte des interrelations autant à l'intérieur d'un système donné que par l'interrelation du système avec tous les autres qui intègrent ce que nous appelons la vie, c'est-à-dire, toutes les forces qui luttent contre la mort⁸, entre lesquelles nous ne pouvons plus ignorer la présence de la nature elle-même.

Nous trouvons que ce regard rejoint celui des prophètes qui plaçaient l'espérance dans l'inconnu et le miraculeux de l'intervention divine dans notre histoire, surtout si nous nous plaçons à l'intérieur de la théologie féministe pour qui Dieu est la vie même.⁹

D'autre part, notre intérêt n'a pas été celui d'étudier le niveau individuel, bien qu'il soit fondamental puisqu'une société est formée par des individus et leurs limites, (c'est-à-dire leur reconnaissance de la qualité d'être des individus qui jouent des rôles –« jouent le jeu »- dans l'ensemble social). Nous avons plutôt choisi d'étudier le niveau structurel et l'incidence de l'ajustement sur la structure sociale. Ainsi, notre recherche porte sur l'ajustement structurel et notre regard se veut systémique. Cette approche a déterminé le choix et la priorité que nous avons donnés à quelques auteurs, notamment au livre de R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Toute notre recherche a été encadrée par cette approche, en vue d'appliquer la méthodologie de P. Bourdieu.

2. La méthodologie de Pierre Bourdieu

Pour montrer le sens des concepts que nous avons utilisés, nous suivons les définitions qui nous sont données par P. Bourdieu¹⁰, en nous plaçant à l'intérieur du système représenté par Israël. Nous pensons qu'il est pourtant important de commencer par citer Bourdieu pour expliquer sa position quand il fait référence à toutes ces notions, car ce n'est pas dans le vide que nous les avons appliquées, mais à partir de la structure d'Israël, ce qui est en accord avec ce que cet auteur suggère de faire. En effet, il dit que:

« (...) les concepts n'ont d'autre définition que systémique et sont conçus pour être mis en oeuvre empiriquement de façon systématique. Des notions telles

⁸ Selon J. Lacan (*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El Reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 16) « la vie (...) est l'ensemble des forces qui résistent à la mort. »

⁹ I. Gebara. Nous avons participé à son atelier de 4 jours sur la théologie féministe en février 95, à Ramos Mejía, Argentine. En 97 nous avons participé également à la rencontre d'une semaine « Un jardin compartido », à Santiago, Chile, où cette auteure, entre autres, nous a présenté cette pensée ainsi que le besoin de changer notre *Imago Dei* afin de développer une théologie crédible, surtout pour les femmes.

¹⁰ Pour la notion de « champ », voir surtout P. Bourdieu, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992. Quant aux principes théoriques et à la notion d'« agent », se référer entre autres, au même auteur dans ses livres *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, et *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

qu'habitus, champ et capital peuvent être définies, mais seulement à l'intérieur du système théorique qu'elles constituent, jamais à l'état isolé. »¹¹

Un champ est, selon Bourdieu, un espace social où interagissent différentes forces ou pouvoirs et qui est, par ce fait, continuellement en mouvement. «Penser en termes de champ, c'est penser relationnellement »,¹² c'est-à-dire « à l'intérieur de systèmes de relations. »

Il définit un champ, en termes analytiques, « comme un réseau, ou une configuration de relations objectives entre des positions. »¹³ Pour donner une première intuition de ce qu'il entend par champ, il utilise souvent l'image du « jeu »: « on peut comparer le champ à un jeu (bien que, à la différence d'un jeu, il ne soit pas le produit d'une création délibérée et qu'il obéisse à des règles ou, mieux, des régularités qui ne sont pas explicitées et codifiées). »¹⁴

Le mouvement caractéristique d'un champ est le résultat des luttes internes entre les différents agents –utilisant les mots de Bourdieu– des grands axes du pouvoir : l'économique, le politique, le culturel et le symbolique¹⁵. En utilisant toujours l'image du jeu, nous pourrions dire que les agents sont « les joueurs » qui détiennent des atouts, représentant les divers capitaux qui leur confèrent le pouvoir –ou la force– relatif qu'ils ont dans le jeu. Il dit encore, qu'« il y a des cartes qui sont valables, efficaces, dans tous les champs –ce sont les espèces fondamentales de capital–, mais leur valeur relative en tant qu'atouts varie selon les champs et même selon les états successifs d'un même champ », car « c'est, à chaque moment, l'état des rapports de force entre les joueurs qui définit la structure du champ. »¹⁶

Ces champs ne sont pas étanches. Il n'existe pas, en fait, de champs étanches. En même temps que se livre la lutte interne à la recherche de l'hégémonie de l'un des pouvoirs, par l'entremise de l'agent qui agit en fonction du capital qui lui confère ce pouvoir, les champs sont à leur tour en relation et en lutte continues avec d'autres champs appartenant à la même société, également par l'entremise de l'agent qui représente le capital régissant dans chacun d'entre eux.

Le capital que chaque champ possède en plus grande quantité, marquera son pouvoir dans cette lutte avec les autres champs. Ainsi qu'il n'existe pas de champs étanches, il n'existe pas non plus de champs qui ne possèdent pas de pouvoir qui leur soit donné par la mesure des capitaux qui l'intègrent. « Un capital n'existe et ne fonctionne qu'en relation avec un champ : il confère un

¹¹ P. Bourdieu, *Réponses*, p 71.

¹² *Id.*, p. 72.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Id.*, p. 73.

¹⁵ À l'intérieur de ces grandes catégories, nous trouvons des pouvoirs plus spécifiques. Par exemple, si nous parlons du pouvoir culturel, il peut être autant représenté à travers une approche académique qu'artistique. Le champ de l'artiste n'est pas imbu exclusivement de pouvoir culturel, puisqu'il possède un important capital symbolique. C'est la raison par laquelle nous ne pouvons qu'appliquer ces notions pour les comprendre, car elles perdent leur sens dans la simple théorie.

¹⁶ P. Bourdieu, *Réponses*, p. 73.

pouvoir sur le champ, sur les instruments matérialisés ou incorporés de production ou de reproduction dont la distribution constitue la structure même du champ », dit Bourdieu.¹⁷ Et il ajoute : « Champ de forces actuelles ou potentielles, le champ est aussi champ de luttes pour la conservation ou la transformation de la configuration de ces forces. »¹⁸ Cette conservation ou transformation est le résultat de la lutte interne menée par les agents pour conserver, augmenter ou changer la valeur relative du capital qui leur donne majoritairement le pouvoir dans le champ.

Mais le meilleur moyen pour saisir tous ces concepts est, nous l'avons vu, de les appliquer. Nous avons donc dû définir les champs et les agents sur lesquels nous concentrer, afin d'étudier les nouvelles prises de position qui menèrent le peuple d'Israël au judaïsme. Car bien que ce travail soit un travail théorique, notre recherche a porté sur l'action concrète de l'un des agents du pouvoir symbolique du peuple d'Israël, Jérémie. En effet, son action avait une charge si forte de pouvoir symbolique qu'il représentait le pouvoir même de Yahvé, le Dieu d'Israël, et que sa parole était une parole divine, puisqu'un prophète était, en Israël, le porte-parole de leur Dieu.

Il nous a fallu donc revenir un peu en arrière, au temps de Josias, afin d'apercevoir la structure du peuple d'Israël avant l'exil, et quel était le rôle du prophète dans cette structure, rôle qui chevauche pourtant le temps.

De notre étude s'ensuit que les principaux champs du pouvoir étaient, en Israël avant l'exil, le politique –représenté par le roi–, l'économique –qui reposait surtout sur la propriété de la terre (la Terre Promise)–, le sacerdotal ou culturel –qui s'appuyait sur le culte, le Temple et l'enseignement de la Loi–, et le prophétique –spécifiquement symbolique, qui émanait de Dieu lui-même et au nom de qui parlaient les prophètes. Si nous poursuivons l'analyse de Bourdieu, nous pouvons voir que tous ces champs étaient fortement chargés du capital symbolique qu'Israël rattachait à l'alliance avec Yahvé. La tâche, et donc le pouvoir qui en découlait, de maintenir la justice en Israël avait été dans les mains du roi. C'était lui qui était chargé de rendre effective la Loi de Yahvé, et les prophètes pré-exiliques s'adressaient au roi, en le rendant responsable quand la justice n'était pas rendue en Israël. Ceci conférait également aux prophètes un important capital politique, en étant conseillers du roi.

Nous pouvons déceler dans le discours des prophètes de l'exil déjà un signe de la nouvelle structure, car Jérémie agissait, pendant l'exil, comme agent du pouvoir symbolique en fonction de la nouvelle structure, et son action, comme celle d'Isaïe¹⁹, tendait à transformer le rapport de forces des différents agents, entre autres celui de Dieu lui-même. C'est ainsi que le Dieu des prophètes

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸ *Ibid.*, p. 77-78.

¹⁹ Quand nous faisons référence à Isaïe ou à Jérémie, c'est dans le but de simplifier. C'est surtout le rôle que chacun d'eux avait à jouer dans la structure d'Israël qui nous intéresse, et non « l'individu, l'auteur ».

tes, le Dieu de l'histoire, laissera la place au Dieu des sages, le Dieu de la création, et que ce sera le peuple d'Israël, de façon collective, qui prendra en main la royauté en Israël, ce qui implique également que le peuple verra à l'établissement de la justice. C'était à ce peuple et de façon collective à qui s'adressaient les prophètes de l'exil. En effet, la royauté avait disparu à jamais, pour laisser la place à tout le peuple, qui se fera donc responsable de gérer les pouvoirs qui avaient été, auparavant, dans les mains du roi.

De cette façon, nous avons passé rapidement à travers la méthode que nous avons appliquée dans notre étude du contexte dans lequel se fit entendre le message de l'un des prophètes qui agirent pendant cette période. Au point suivant nous allons montrer notre approche à l'herméneutique biblique dont se sert la théologie de la libération, en nous inspirant sur le livre de J. Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*.²⁰

3. Médiation herméneutique de la théologie du politique

« Dans le champ théologique, la notion « herméneutique » reçoit trois acceptions distinctes à extension croissante :

1. *Règle de l'interprétation exégétique*. Tel est le sens étymologique du terme *hermèneutikê technê*.
2. *L'interprétation* comme telle, *i.e.* l'*exégèse* comme opération de déchiffrage, avec son résultat. Il s'agit d'une *hermêneia*, par opposition à l'*hermèneutikê technê*.
3. L'Herméneutique considérée comme synonyme de *théologie*, celle-ci ayant pour tâche la compréhension d'un sens originaire pour aujourd'hui. Selon cette acception maximalisante, l'herméneutique théologique correspond à ce que nous avons appelé *théorie théologique*. Il y aurait ainsi une herméneutique des « Signes des Temps », de l'histoire, du politique, etc. »²¹

Nous pouvons dire que ce travail de recherche s'inscrit dans la ligne des points 2 et 3. Il s'agit donc d'une *hermêneia* et non d'un travail d'exégèse biblique au sens strict. Ce n'est clairement pas non plus un mémoire théologique pur. C'est un travail d'interprétation avec son résultat, du message d'un texte prophétique qui fait partie des « sources » chrétiennes de la Révélation.

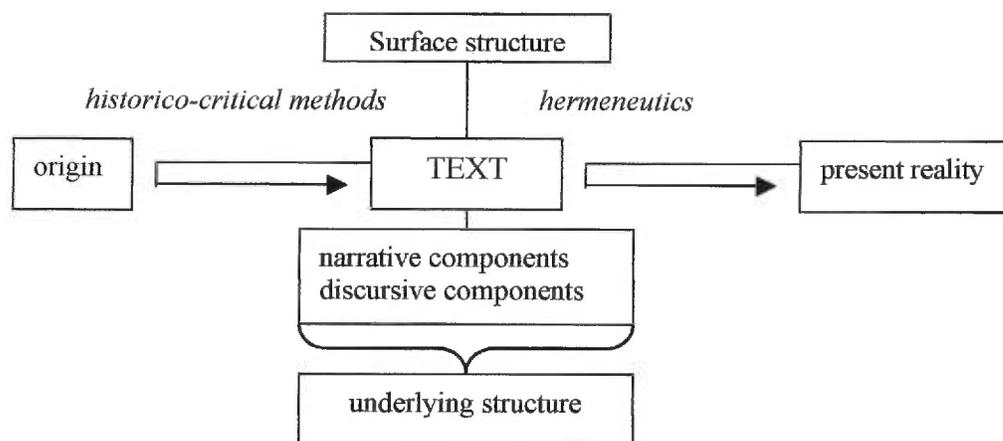
Quand nous avons entrepris cette démarche nous avons pris connaissance du livre de J. S. Croatto au sujet de l'herméneutique biblique, paru à Buenos Aires en 1984. Nous avons, dès lors, essayé de suivre le cheminement qu'il propose. Nous croyons que notre démarche cadre parfaitement dans le diagramme 1²² de cet auteur :

²⁰ Dans sa traduction anglaise, Maryknoll, Orbis Books, 1987.

²¹ C. Boff, *Théorie et Pratique*, p. 224-225.

²² J. S. Croatto, *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, p. 11.

Diagram 1 (Croatto)
Approaches to a (Biblical) Text
structural analysis



« Historical-critical methods : from the text to its origin and back to the text.

Hermeneutics : not only from present reality, but from it to the text, and back to present reality. »

Figure 2 : Approches à un texte biblique

Pour approcher le sujet nous nous sommes placé face à des données régionales, notamment l'Argentine, ce qui ne veut pas dire que cette analyse soit centrée uniquement sur des problématiques argentines. Nous n'avons qu'à regarder ailleurs au Tiers Monde pour percevoir jusqu'à quel point nous pouvons trouver la même problématique dans tous les pays du Tiers Monde aux prises avec la dette extérieure. Dans l'analyse de Boff –qui suit la caractérisation que fait Althusser–, nous trouvons que ce stade est celui de la « Généralité I » ou « G I »²³. Il définit cette instance en disant :

« La G I joue pour la pratique théorique le rôle d'une matière première. Et comme telle c'est « une matière déjà élaborée, transformée tout au long de l'histoire par les diverses pratiques sociales : esthétiques, techniques, idéologiques, scientifiques, etc. » (...) Elle (G I) fait déjà formellement partie des conditions de production du processus de la connaissance. »²⁴

Le stade de la Généralité II (G II) « est l'instance « qui travaille », c'est elle qui définit la pertinence d'une pratique théorique » et celui de la Généralité III (G III) est le « produit », le concret-de-pensée. »²⁵ Plus loin, en revenant à cette classification, Boff reprend ces trois instances et les compare à la méthode de la TdP. Il explique :

« Il faut comprendre la manière dont ces deux médiations [la médiation herméneutique ou MH et la médiation socio-analytique ou MSA] s'articulent. Leur

²³ C. Boff, *Théorie et Pratique*, p. 131. Il cite L. Althusser, *Lire « le Capital »*, Paris, Maspero, 1973, p. 49.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

rapport en effet est régi par une logique, celle de la pratique théorique elle-même : la MSA tient lieu de G I, la MH de G II, la TdP étant considéré comme une G III. Ainsi dans l'expression « théologie du politique », la MSA se charge du côté « politique », la MH du côté « théologie », le « du » étant l'indice de l'articulation de ces deux médiations. »²⁶

Notre point de départ fait partie du G I. C'est une matière déjà élaborée et, qui plus est, un sujet rendu public et facilement vérifiable. Dans notre cas, le livre de Jérémie fait partie de la G II et notre élaboration est le « produit », « le concret-de-pensée », l'instance G III.

Le regard que nous portons sur la Bible et sa relecture nous semble rejoindre également Croatto, puisque la Bible n'est pas pour nous simplement une juxtaposition de textes, « it is not a cumulative sum of a plurality of literary units », comme dit J.S. Croatto²⁷, bien que ce soit la façon dont beaucoup de croyants la perçoivent. « The Bible is a single text » dit cet auteur et il ajoute que « it is the unification of linguistically coded central kerygma » qui est celui de la libération des opprimés. Dès le commencement nous avons voulu faire cette recherche dans le but de trouver le sens libérateur chez les prophètes du temps de l'exil en général, soit le Deuxième Isaïe, Ézéchiel et Jérémie, mais le projet dépassait clairement les limites de la présente étude. Toujours en maintenant cette vision de la Bible, nous nous sommes dit que de toute façon, si la Bible était ce qu'elle représentait pour nous, l'un ou l'autre ne ferait que changer les façons de le dire, mais tous les trois devaient sûrement s'inscrire dans la ligne libératrice. Nous avons donc choisi le livre de Jérémie, plus ou moins certaines que nous allions trouver des éclaircissements de rédaction à nos questionnements. S'il faisait partie de la Bible, nous devions être capables de trouver sa dénonciation sur l'ajustement structurel et sa vision sur le chemin à prendre en vue de notre libération. Bien que faisant partie d'un monde patriarcal, androcentrique et monothéiste, avec un Dieu masculin, le kérygme biblique sera toujours celui de la délivrance des opprimés.

En résumant, nous pouvons dire que notre point de départ pour la lecture de la Bible est que Yahvé est un Dieu qui écoute les cris des opprimés et non les raisons des oppresseurs. Ce n'est qu'en biaisant son kérygme que ceux-ci pourront trouver comment se rassurer.

En partant donc de ces prémisses, nous sommes allées vers le texte avec notre questionnement de départ, en tenant compte que les auteurs du texte nous étaient étrangers, que nous ne pourrions pas les approcher et que nous ne pouvions les connaître qu'à travers le texte lui-même. Ce mouvement est celui que Croatto appelle de « *Eisegesis* », c'est-à-dire « “get into” the text – a matter of *eis-egesis* – with questions that are not always those of its author, from a different horizon of experience, which has significant repercussions on the *production* of meaning that

²⁶ *Id.*, p. 226.

²⁷ J. S. Croatto, *Biblical Hermeneutics*, p. 56-57.

constituées a rereading. »²⁸ Nous cherchions à faire tout simplement une relecture en vue de donner une voix actuelle qui puisse être perçue comme libératrice face à notre situation d'oppression.

Mais les mots qui désignent l'oppression ne sont plus les mêmes. Il nous fallait les relire en utilisant notre grille de lecture afin qu'ils retrouvent un sens pour nous. Les traductions ne servent pas non plus dans des cas comme celui-ci. C'est le sens libérateur qu'il nous fallait retrouver, sans que nous ayons accès ni à l'auteur ni à ses auditeurs. Ces mots ne peuvent pas être ceux de « résignation » ou de promesses pour après la mort, puisqu'il s'agit justement de retrouver les forces qui luttent contre elle. L'horizon de lecture a également changé. Nous sommes en pleine globalisation, chose impensable pour un Judéen. Le concept d'ajustement ou de libre échange n'existaient pas non plus pour Jérémie et les mots qu'il utilise pour dire l'oppression ne se traduisent pas en statistiques. Pourtant le résultat des uns et des autres est le même : il tuait avant et il tue toujours. Croatto dit que « the reservoir of a meaning residing in a text (...) depends on the *text* and on the *life* that gives orientation to the question addressed to that text. »²⁹

La Bible au complet, ainsi que nous l'avons aujourd'hui, est le résultat d'un procès herméneutique de siècles de relectures, résultat de rédacteurs éloignés eux-aussi de l'auteur et des auditeurs par des distances successives. Le diagramme 3 du livre de Croatto que nous montrons à la page suivante, montre ces multiples distances, qui commencent déjà entre la langue du message qui est polysémique et le discours qui clôture le sens de la parole. Puis il s'ouvre à nouveau avec un caractère polysémique dans la rédaction première et se clôture encore une fois quand un nouveau lecteur, un chercheur ou un théologien fait une relecture.³⁰ Nous pouvons donc appliquer aussi à l'herméneutique ce que Boff dit au sujet de la théologie : « Tout en prenant l'Absolu [les Écritures] pour objet théorique, la théologie [l'herméneutique] reste relative. Elle ne peut se placer du point de vue de la totalité que sous un rapport sectoriel. En un mot, la théologie n'est pas le discours absolu, mais le discours *de* l'Absolu. » Chaque relecture des Écritures clôture de façon relative l'interprétation qu'elle fait du texte biblique.

²⁸ J. S. Croatto, *Biblical Hermeneutic*, p. 66.

²⁹ *Idem*, p. 49-50.

³⁰ *Idem*, p. 32.

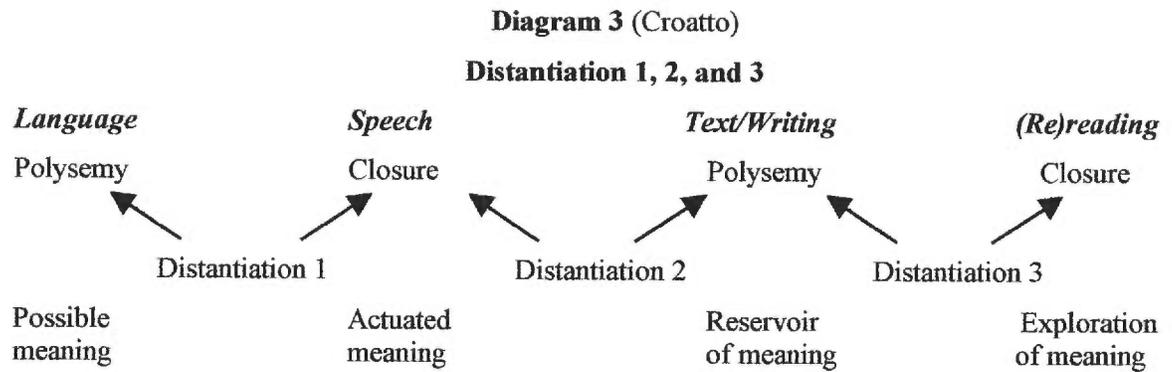


Figure 3: Écartements d'une (re)lecture

Prendre la mesure de la petitesse de Juda et de Jérusalem nous semble également indispensable. C'est à partir de cette réalité que la Bible a été rédigée et maintes fois relue par les générations qui nous ont précédées. Le récit de David et Goliath devrait nous aider à comprendre les siècles de lutte pour la survie qu'a dû mener ce petit groupe de gens qui se mesurait aux géants qui tour à tour les opprimaient. Pourtant cette lecture n'est pas évidente, car dans nos églises prime la vision d'un peuple guerrier, mené à la bataille par son Dieu et qui ne pouvait donc pas subir un échec, et qui était, en plus, le seul peuple appartenant au seul Dieu. Le christianisme a hérité, lui aussi, de cette vision ainsi que de la certitude que c'est seulement par et à travers ses églises que le salut se rend possible.³¹

Comme il ressort de notre application herméneutique, nous avons choisi d'entreprendre l'étude du livre du prophète Jérémie dans sa totalité; ce travail n'est donc pas une exégèse sur le livre de Jérémie, mais une étude sur les perspectives que le livre nous ouvre en réponse à la question que nous lui posons en vue de la libération des opprimés. Nous pouvons dès lors encadrer le prophète –ou son école– en utilisant la méthodologie de P. Bourdieu, car le questionnement de départ était de l'ordre du politique. Les considérations concernant la rédaction même du livre peuvent également être prises en compte dans cette analyse.

4. Jérémie, agent du pouvoir symbolique

Agent du pouvoir symbolique, Jérémie (et en général les prophètes de l'exil) agit en fonction de la justice de Dieu qui, comme nous l'avons vu, se portait garant de la justice du peuple. Mais cette dernière affirmation correspond à l'époque post-exilique. Nous nous trouvons devant

³¹ Cf. A. Myre, *Voir Dieu de Dos*, (Déclat), Montréal, Paulines, 2000. Ce livre nous montre cette contradiction. Parfois un tout court texte peut nous transmettre une plus grande sagesse que bien des travaux d'envergure. Il nous renvoie à notre intériorité qui est la seule qui peut nous donner la mesure de notre propre petitesse.

l'un des prophètes de l'exil qui était déjà en action avant la soumission de Yoyaqim (609-598) à Babylone (605). Son action prophétique commence vraisemblablement vers 626 et va se poursuivre jusqu'en 588, moment de son arrestation. Sa parole et son action émergeront donc à partir des signes avant-coureurs de la déstructuration et vont se poursuivre pendant l'exil. Jérémie, ou plutôt le livre qui porte son nom, chevauche le temps et cherche, pendant l'exil, à redonner aux Israélites le désir d'une nouvelle réunification, tout en lui proposant des outils pour y arriver.

Nous voudrions faire ici deux remarques. Il est peu vraisemblable que ce soit le même individu, Jérémie, qui chevauche un temps aussi prolongé, ce qui fait évidemment penser à l'école de ce prophète, cas semblable à celui d'Isaïe. Cette remarque nous mène à reprendre les définitions de Bourdieu, quand il dit: « Le champ des positions est méthodologiquement inséparable du champ des prises de position, entendu comme le système structuré des pratiques et des expressions des agents. »³² En effet, l'une des propriétés des champs « c'est le fait que ce sont des systèmes de relations indépendants des populations que définissent ces relations » et que « la notion de champ est là pour rappeler que le véritable objet d'une science sociale n'est pas l'individu, l'« auteur », même si on ne peut construire un champ qu'à partir des individus. »³³

C'est la raison pour laquelle « la science les construit comme des agents »³⁴ qui peuvent, en reprenant l'image du « jeu », « jouer pour augmenter ou conserver leur capital, leurs jetons, (...); mais ils peuvent aussi travailler à transformer, partiellement ou totalement, les règles immanentes du jeu, à changer par exemple la valeur relative des jetons »³⁵, car

« ces agents sont socialement constitués comme actifs et agissants dans le champ par le fait qu'ils possèdent les propriétés nécessaires pour y être efficaces, pour y produire des effets. Et c'est même à partir de la connaissance du champ dans lequel ils sont insérés que l'on peut le mieux saisir ce qui fait leur singularité, leur originalité, leur point de vue comme position (dans un champ) à partir de laquelle s'institue leur vision particulière du monde, et du champ lui-même. »³⁶

En résumant nous pouvons dire que le prophète Jérémie (et son école) jouait, en Israël, un rôle d'agent du pouvoir symbolique et que, à plusieurs reprises, il incarna le rôle d'un agent du pouvoir politique, surtout pendant la période qui suivit la mort de Josias.

En tenant compte toujours de cette méthodologie, se clarifie son rapport avec le groupe des Deutéronomistes qui détenaient également un fort pouvoir politique, surtout au temps de Josias. Sa mésentente avec eux venait, à notre avis, surtout de leurs différentes conceptions vis-à-vis la pertinence des actions à prendre. Le groupe des DtrG voulait répondre au contingent et envisageait des actions qui préserveraient les institutions en Israël, tandis que Jérémie et son école avaient une

³² P. Bourdieu, *Réponses*, p. 81.

³³ *Id.*, p. 82.

³⁴ *Id.*, p. 83.

³⁵ *Id.*, p. 75.

vision à plus long terme, selon laquelle l'important était la réunification de toutes les tribus d'Israël. Pour rendre ce fait possible, les seules données importantes étaient Yahvé et l'alliance établie avec Lui. C'est-à-dire leur spécificité qui les rendait différents des autres peuples. Les institutions pouvaient se refaire, de même que le Temple. Mais la disparition de leur culture engloutissait toute possibilité de réunification et de reconstruction.

5. Le livre de Jérémie

Nous avons vu que l'époque pendant laquelle le prophète Jérémie exerça son ministère fut ébranlé autant par des luttes internes que par des pressions internationales. En tant que prophète, il devait montrer un chemin qui permettrait la survie de la culture, dont l'alliance était le point pivot, avec tout ce que cela signifie de relations avec Yahvé et entre ses contemporains.

Ainsi que tous les livres bibliques, le livre du prophète Jérémie est autant composé que rédigé par des personnes religieuses. Par son appartenance au peuple d'Israël et par son rôle prophétique, le point focal du regard de Jérémie se centre sur l'alliance de son Dieu avec son peuple en vue de la libération de celui-ci.

Nous avons déjà vu, aux chapitres 1 et 2, le contexte dans lequel Jérémie exerça son ministère. Nous avons également parlé de sa mission, ainsi que de sa confrontation avec « les prophètes de Baal », comme il nommait « les faux prophètes ». À présent, nous regarderons l'authenticité des oracles; par la suite, la composition du livre et la classification des quatre grands styles littéraires que nous y retrouvons. Puis nous présenterons sa rédaction et les difficultés entraînées par la présence de deux versions très différentes, la MT et la LXX. Finalement, nous montrerons la structure du livre.

Pour ce faire, nous suivons majoritairement les textes de L.Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, ainsi que l'introduction aux commentaires de G.P. Couturier.³⁷

5.1 Authenticité des textes

Déjà en 1901, B. Duhm³⁸ attribua seulement 280 vers à Jérémie, « ceux qui utilisaient la forme poétique de l'élégie (*qinah*). »³⁹ Du reste, selon cet auteur, 220 correspondaient à Baruch et quelques 800 seraient l'œuvre de divers glossateurs qui se seraient succédés jusqu'au II^e siècle av. J.C. S. Mowinckel, en 1914 considéra excessive la position de Duhm,

³⁶ *Id.*, p. 83.

³⁷ L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario. I. Isaías. Jeremias*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 399-421 et G.P. Couturier, *Jeremiah*, dans R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ; Toronto, Prentice-Hall, 1990, p. 265-9.

³⁸ B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. Cité par G.P. Couturier.

³⁹ L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas*, p. 415.

niant pourtant la paternité des ch. 30-31 et 46-51 au prophète. « However, a closer examination of these poems now proves that some of them are certainly Jeremiah's, and an authentic Jeremian nucleus is at the origin of the remaining ones. »⁴⁰

W. Rudolph pour sa part, dans son commentaire au livre de Mowinckel de 1947, estime qu'une importante partie des oracles contre les nations (ch. 46-49) peut être attribuée à Jérémie. Plus modéré, il pense aussi qu'une partie des ch. 30-31 pourrait également appartenir au prophète. Il est pourtant d'accord pour dire que les ch. 50-52 ne lui appartiendraient pas, à l'exception de 50,59-64.

Au stade présent, les sections narratives assignées à Baruch semblent être les plus controversées. Dernièrement, G. Wanke⁴¹ « still believes in a certain historical value »⁴² des textes narratifs attribués à Baruch des ch. 36-45, mais il doute qu'ils soient effectivement issus de sa plume. Il considère également fictive la datation que fait Baruch au ch. 36.

Après lui, K.-F. Pohlmann⁴³ isole deux différents niveaux de fiction, qui font tous les deux référence au rétablissement de Juda à partir de 587 av. J.C. Mais la critique faite à ces deux derniers auteurs expose que beaucoup de détails historiques ne peuvent être expliqués que venant du temps de Jérémie. Le style de ces extraits narratifs est également très proche à celui des discours deutéronomiques.

Ce sont surtout les textes C de la classification de Mowinckel (discours prophétiques deutéronomistes), qui sont sujets à controverse à présent, soulevant d'importants débats.

En résumant, nous pouvons dire que la critique a considérablement modéré sa position et que le livre de Jérémie est bâti sur le message du prophète, bien qu'il a certainement souffert des ajouts dus, pour la plus grande partie, à l'interprétation et à l'adaptation de ses disciples.

5.2 La composition du livre de Jérémie

Les livres prophétiques suscitent généralement des problèmes quant à leur composition et à leur structure. Le livre de Jérémie n'est pas une exception.

Ainsi, nous touchons de prime abord à des textes qui ont un style différent. Quelques-uns sont en prose tandis que d'autres sont poétiques; nous retrouvons des narrations biographi-

⁴⁰ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁴¹ G. Wanke, *Untersuchungen zur sogenannten Buchschrift*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. Cité par G.P. Couturier.

⁴² G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁴³ K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch; ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. Cité par G.P. Couturier.

ques et des témoignages auto-biographiques. À tout cela s'additionnent les problèmes d'authenticité que nous avons déjà vu.

Mowinckel classifia ces textes en 4 catégories, qu'il a dénommés A, B, C et D, en suivant les différentes sources littéraires.

Dans la source A se retrouvent les textes biographiques et les oracles des ch. 1-25. Les exégètes bibliques sont d'accord pour considérer que dans ces chapitres se retrouvent les paroles originaires de Jérémie, dont la plupart sont versifiées. « Ces textes seraient les plus appropriés pour connaître le style et la personnalité du prophète. »⁴⁴

La source B regroupe les récits biographiques ou discours en prose. Ce sont des textes à la 3^e personne et ils ont presque toujours un même schéma, à savoir : (a) une introduction qui signale la date, le lieu et la circonstance historique; (b) le corps du texte, normalement un dialogue et ses conséquences; (c) une note finale qui signale la situation de Jérémie. Font partie de cette section les ch. 26-45, généralement attribués au secrétaire et ami du prophète, Baruch. Celui-ci rapporta les lignes principales des messages du prophète et les plaça dans leur contexte historique. « Moreover, he wrote a detailed history of the prophet's sufferings during the last siege of Jerusalem (588-587) and the following months when Jeremiah lived at the side of Gedaliah in Mizpah. »⁴⁵ Appartiennent ainsi à cette classification les chapitres 37-44 qui sont une voie d'accès importante pour la reconstruction de l'histoire de Juda pendant ces années.

Dans la source C, la plus controversée comme nous l'avons déjà dit, se repèrent les discours prophétiques de claire provenance deutéronomiste. Normalement ils sont introduits par la formule « La parole qui s'adressa à Jérémie de la part du Seigneur ». Bien que Duhm avait établi une classification spéciale pour ces passages du texte, il a été finalement porté à penser qu'il s'agissait d'un « cercle of traditions ». Pour Rudolph il s'agit de paroles de Jérémie qui auraient été retravaillées par le groupe deutéronomiste. Nicholson signale que plusieurs de ces discours ont la même structure que les discours deutéronomistes, c'est-à-dire (a) une introduction, (b) une exhortation à l'obéissance, (c) la description de la désobéissance et (d) un avis d'un châtement. Le style monotone, réitératif et parénétique se retrouve également dans plusieurs autres parties du livre de Jérémie et il refléterait cette même élaboration deutéronomiste.⁴⁶ Appartiennent à cette source C, selon Rudolph, les passages suivants : 7,1-8,3; 11,1-14; 16,1-13; 17,19-27; 18,1-12; 19,1-20,6; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-13b; 32,1-2.6-16.24-44; 34-35.

⁴⁴ L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas*, p. 412.

⁴⁵ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁴⁶ Cf. L. Alonso Schökel et J.L. Sicre Díaz, *Profetas*, p. 414.

Pourtant, cette classification est remise en question :

« This deuteronomic revision or rewriting of Jeremiah's oracles is a view widely held by scholars who differ only in matters of dates and authors assigned to it. (...) Also, if true similarities exist between the passages discussed and the deuteronomic literature, there also exist great differences that cannot be overlooked. »⁴⁷

Avec W. O. E. Oesterley et T. H. Robinson, Couturier se demande s'il ne s'agit pas simplement d'un style d'écriture en prose qui correspondrait à la fin du VII^e siècle et le commencement du VI^e siècle en Judée, dont les discours deutéronomistes et les discours en prose de Jérémie ne seraient que des exemples. Certains passages des écrits de Baruch seraient également un exemple. Cette position a été fortement soutenue par H. Weippert⁴⁸ :

« She has well demonstrated that even though a common list of expressions and formulas is found in both Jer and Deut, one should easily recognize that such a vocabulary has theological implications that are proper to Her and is in full consonance with the theology found in the poetic oracles. »⁴⁹

Le prophète aurait pu donc utiliser deux styles différents pour des discours différents, les poétiques et ceux en prose.

D'autre part, E. W. Nicholson⁵⁰ a présenté une thèse nouvelle : « Mowinkel's sources B and C have one and the same origin, that is, the "deuteronomic" circles of the exilic period. »⁵¹

Sans oublier qu'il y a eu des ajouts importants de la part des deutéronomistes, Couturier conclut :

« In this commentary [celui de R. P. Carroll, 1986], because of all the literary arguments well documented by Bright and others, and the theological similarities between the poetic oracles and the prose sermons, well demonstrated by Weippert, we recognize a solid Jeremian nucleus in these much-discussed parts of the book. »⁵²

La source D finalement est celle qui regroupe les oracles de salut et les oracles contre les nations que nous avons déjà considérés en rapportant la pensée de Rudolph à ce sujet.

5.3. La rédaction du livre de Jérémie

Essayer de retracer la rédaction du livre de Jérémie semble une tâche très difficile. Si nous prenons comme point de départ le chapitre 36, nous pouvons conclure qu'à ce moment, 605

⁴⁷ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁴⁸ H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973. Cité par G.P. Couturier.

⁴⁹ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁵⁰ E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford, Clarendon Press, 1970. Cité par G.P. Couturier.

⁵¹ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

⁵² *Id.*, p. 268.

av. J.C., Jérémie dicta à Baruch les oracles antérieurs à cette date. Ceux-ci se trouvent majoritairement dans les chapitres 1-25 de sa rédaction finale. Pourtant, comme nous avons pu le constater, les ajouts sont si importants qu'il est pratiquement impossible de faire cette étude pour l'ensemble de ces chapitres, de telle façon que chaque cas doit être considéré séparément, comme le notent tant Couturier que Schöckel et Sicre Díaz.

À toutes ces difficultés s'ajoute le fait que le livre de Jérémie est, dans sa version grecque, un huitième plus court que la version hébraïque⁵³ et que, en plus, apparemment, dans les excavations faites à Qumrân, des rouleaux en version hébraïque des deux sortes, une plus courte qui coïncide avec la version grecque, et deux fragments plus longs qui correspondraient à la version sur laquelle ont travaillé les massorètes, base de l'actuelle BHS.

Ces deux versions ne suivent pas le même ordre. La LXX place les oracles contre les nations à la suite du ch. 25, et l'ordre donné aux nations ne correspond pas non plus. Notons également que parfois ce ne sont que quelques vers qui manquent. Mais dans certains cas, ce sont des sections complètes, comme dans le cas de 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a et 52,27b-30.

Puisque ces deux versions étaient déjà présentes à Qumrân, il faudra reconnaître qu'il y a eu deux rédactions différentes du livre de Jérémie. « For both literary and theological reasons, the LXX cannot be understood any longer as an abbreviated form of the MT, and it certainly represents an older form of the text. »⁵⁴

5.4. La structure du livre de Jérémie

Nous présentons la structure du livre en suivant celle de G. P. Couturier [p. 268-269]. Cette structure démontre facilement que les textes ont été lus et relus, travaillés et retravaillés avant d'atteindre leur stade actuel. Ils ne suivent pas un ordre chronologique et les thèmes, qui se répètent, ne sont pas regroupés à travers une seule logique littéraire.

- I. Titre (1,1-3)
- II. Oracles contre Juda et Jérusalem (1,4-25,13b)
 - A. Appel de Jérémie (1,4-19)
 - a. Le dialogue (1,4-10.17-19)

⁵³ G.P. Couturier consigne que ce chiffre répond aux calculs de K. Graff de 1852. *Ibid.*

⁵⁴ G.P. Couturier, *Jeremiah*, p. 267.

- b. Les visions (1,11-16)
- B. Oracles sous Josias (2,1-6,30)
 - a. Une poursuite contre Israël (2,1-37)
 - b. Le retour des apostats (3,1-4,2)
 - i. Le poème sur la conversion (3,1-5.19-25; 4,1-2)
 - ii. Deux ajouts (3,6-18)
 - c. Méchanceté de Juda et malheur de la guerre (4,3-6,30)
 - i. L'invasion (4,3-31)
 - ii. La corruption morale (5,1-31)
 - iii. La correction (6,1-30)
- C. Le ministère sous Yehoyakim (7,1-20,18)
 - a. La méprise de l'alliance (7,1-10,25)
 - i. Le discours au temple (7,1-8,3)
 - 1) Le temple (7,2-15)
 - 2) La Reine des Cieux (7,16-20)
 - 3) Religion et sacrifice (7,21-28)
 - 4) Culte faux et châtement (7,29-8,3)
 - ii. *Nova et vetera* (8,4-10,25)
 - 1) Aliénation universelle (8,4-12)
 - 2) Le vignoble saccagé (8,13-17)
 - 3) Lamentation du prophète (8,18-23)
 - 4) Essai d'évasion (9,1-8)
 - 5) Hymne sur le pays (9,9-21)
 - 6) Vraie sagesse (9,22-23)
 - 7) La circoncision est sans valeur (9,24-25)
 - 8) Une satire sur l'idolâtrie (10,1-16)
 - 9) Tout s'envole! (10,17-22)
 - 10) Prière de Jérémie (10,23-25)
 - b. Infidélité à l'alliance (11,1-13,27)
 - i. Jérémie et l'alliance (11,1-14)
 - ii. Abattage de l'olivier (11,15-17)
 - iii. Complot contre Jérémie (11,18-12,6)
 - iv. Plainte de Yahvé (12,7-13)
 - v. Mort ou vie pour les voisins de Juda (12,14-17)
 - vi. Deux discours paraboliques (13,1-14)
 - 1) La ceinture de lin (13,1-11)
 - 2) Les vases cassés (13,12-14)
 - vii. Des paroles menaçantes (13,15-27)
 - 1) La nuit sombre (13,15-17)
 - 2) L'exil (13,18-19)
 - 3) Maladie incurable (13,20-17)
 - c. Crime et châtement (14,1-17,27)
 - i. La grande sécheresse (14,1-15,9)
 - 1) Sécheresse (14,1-16)
 - 2) Lamentation (14,17-15,4)
 - 3) Tragédie (15,5-9)
 - ii. L'appel renouvelé (15,10-21)
 - iii. Célibat de Jérémie (16,1-13.16-18)
 - iv. *Disjecta membra* (16,14-15.19-21; 17,1-18)
 - 1) Le retour de l'exil (16,14-15)
 - 2) Conversion des païens (16,19-21)

- 3) Le péché de Juda (17,1-4)
- 4) Paroles sapientielles (17,5-11)
- 5) La source de vie (17,12-13)
- 6) Une prière de vengeance (17,14-18)
- v. Observance du sabbat (17,19-27)
- d. Sens symbolique de la vie du prophète (18,1-20,18)
 - i. Une visite chez le potier (18,1-12)
 - ii. Israël oubliée à Yahvé (18,13-17)
 - iii. Encore une prière de vengeance (18,18-23)
 - iv. Le flacon cassé et Tafeth (19,1-20,6)
 - 1) Le flacon cassé (19,1.2bc.10-11a.14-20,6)
 - 2) Tafeth (19,2a.3-9.11b-13)
 - v. Désespoir de Jérémie (20,7-18)
- D. Le ministère au temps de Sédécias (21,1-24,10)
 - a. Consultation de Sédécias (21,1-10)
 - b. Livret sur les rois (21,11-23,8)
 - i. Adresse générale à la maison royale (21,11-22,9)
 - ii. Yoakhaz-Shalloum (22,10-12)
 - iii. Yoyaqim (22,13-19)
 - iv. Yoyakin (22,10-30)
 - v. Le roi de à venir (23,1-8)
 - c. Livret sur les prophètes (23-9-40)
 - d. Les deux paniers de figes (24,1-10)
- E. Préface ou épilogue (25,1-13b)
- F. Jugement aux nations (25,13c-38)
- III. Israël restauré (26,1-35,19)
 - A. Jérémie poursuivi (26,1-24)
 - B. Controverse de Jérémie avec les faux prophètes (27,1-29,32)
 - a. Coalition de l'Ouest (27,1-22)
 - b. Prophétie contre prophétie (28,1-17)
 - c. La lettre aux exilés (29,1-32)
 - i. La lettre (29,1-23)
 - ii. La réaction des exilés (29,24-32)
 - C. La restauration d'Israël (30,1-31-40)
 - a. Israël du Nord sera restauré (30,1-31,22)
 - i. Introduction (30,1-3)
 - ii. La fin de l'angoisse de Jacob (30,4-11)
 - iii. Guérison des blessures d'Israël (30,12-17)
 - iv. La restauration (30,18-24)
 - v. Bonne nouvelle du retour (31,1-6)
 - vi. Le nouvel exode (31,7-14)
 - vii. La fin des lamentations de Rachel (31,15-20)
 - viii. En route (31,21-22)
 - b. Fragments additionnels (31,23-40)
 - i. La restauration de Juda (31,23-26)
 - ii. Israël et Juda (31,27-28)
 - iii. Responsabilités personnelles (31,29-30)
 - iv. L'alliance nouvelle (31,31-34)

- v. Stabilité pour Israël (31,35-17)
 - vi. La reconstruction de Jérusalem (31,38-40)
- D. La restauration de Juda (32,1-33,26)
- a. Un engagement de restauration (32,1-44)
 - i. Le rachat du champ (32,1-15)
 - ii. La prière de Jérémie (32,16-25)
 - iii. La réponse du Seigneur (32,26-44)
 - b. Encore sur la restauration de Jérusalem et de Juda (33,1-26)
 - i. Jérusalem et Juda restaurés (33,1-13)
 - ii. Une anthologie sur le messianisme (33,14-26)
- E. Les conditions pour le salut (34,1-35,19)
- a. Le destin de Sédécias (34,1-7)
 - b. Un contrat malhonnête (34,8-22)
 - c. L'exemple des Rékabites (35,1-19)
- IV. Martyre de Jérémie (36,1-45,5)
- A. Le rouleau de 605-604 (36,1-32)
- B. Sédécias et le prophète (37,1-38,28)
- a. Sédécias consulte Jérémie (37,1-10)
 - b. Jérémie est arrêté (37,11-16)
 - c. Une consultation nouvelle (37,17,21)
 - d. Jérémie dans la citerne boueuse (38,1-13)
 - e. Dernière entrevue de Jérémie et Sédécias (38,14-28a)
- C. La chute de Jérusalem (38,28b-39,18)
- D. Une tragédie à Miçpa (40,1-41,18)
- a. Jérémie à Miçpa (40,1-6)
 - b. La colonie à Miçpa (40,7-12)
 - c. Le meurtre de Guedalias (40,13-41,3)
 - d. Le meurtre des pèlerins (41,4-10)
 - e. Fuite et panique (41,11-18)
- E. Séjour à Égypte (42,1-44,30)
- a. À la recherche d'un chemin (42,1-6)
 - b. La réponse divine (42,7-18)
 - c. Le refus de rester chez eux (42,19-43,7)
 - d. Nabuchodonosor en Égypte (43,8-13)
 - e. Derniers mots de Jérémie (44,1-30)
- F. La consolation de Baruch (45,1-5)
- V. Oracles contre les nations (46,1-51,64)
- A. Contre Égypte (46,1-28)
- a. La bataille de Karkémish (46,2-12)
 - b. L'invasion de l'Égypte (46,13-28)
- B. Contre les Philistins (47,1-7)
- C. Contre Moab (48,1-47)
- D. Contre Ammon (49,1-6)
- E. Contre Edom (49,7-22)

- F. Contre Damas (49,23-27)
 - G. Contre les Arabes (49,28-33)
 - H. Contre Elam (49,34-39)
 - I. Contre Babylone (50,1-51,58)
 - J. L'oracle dans l'Euphrate (51,59-64)
- VI. Appendice historique (52,1-34)

Nous voudrions finalement expliciter quelque peu nos acquis, nos difficultés et quelques-uns des thèmes et approfondissements qu'il faudrait faire et qui n'ont pas trouvé leur place dans ce mémoire.

6. Notre apprentissage et les approfondissements souhaitables

Faire cette recherche n'a pas été une tâche facile. Par contre, nous avons trouvé énormément de plaisir, surtout quand nous avons commencé à percevoir que notre approche et la méthodologie que nous avons appliquée donnaient des résultats probants.

Notre plus grande difficulté a été de déconstruire notre mode de pensée et nous permettre de nous insérer dans l'incertitude. Étudier un système comme celui d'Israël, qui avait un horizon si éloigné du nôtre, ne nous a pas été donné. Mais cela nous a permis de découvrir également ce que le verbe apprendre signifie. Car apprendre n'est pas s'approprier du savoir d'un autre, mais c'est intégrer ce savoir avec tous ceux que nous avons acquis pendant notre vie. C'est la possibilité de la création ou la bêtise de répéter tout simplement ce que nous étudions.

Comprendre la méthode de P. Bourdieu en vue de l'appliquer a été une tâche très difficile. Pourtant, c'est aussi merveilleux de découvrir que le panorama d'un système se déploie devant nous. Chaque protagoniste, chaque agent, prend sa place. Et une nouvelle compréhension s'ouvre à nous. Ainsi, nous avons trouvé aussi le côté ludique dans le travail que nous étions en train de faire.

Intégrer l'incertitude se dit vite mais se fait très lentement. Nous résistons au changement, tout notre univers se trouve ébranlé. Surtout quand nous découvrons qu'il nous faut aussi changer notre conception sur le temps et l'espace. Un temps créateur de l'espace, un temps qui ne nous permet plus de relier notre futur à notre passé de façon certaine, un temps toujours en mouvement. C'est vrai, mais ça fait peur.

Nous avons connu aussi une grande solitude dans cette démarche. Le reste des gens nous regardaient et nous entendaient comme si nous parlions de l'inconnu. Et c'était bien de ça que nous parlions. De donner place à l'inconnu dans notre vie. Mais ils n'étaient pas toujours disposés à nous suivre dans cette voie.

Passer par tout cela pour acquérir une aptitude nouvelle dans la lecture que nous faisons de la Bible! Une fois que le processus se déclenche, nous ne pouvons pas revenir en arrière. La pensée suit son chemin, même à notre insu.

En même temps nous avons eu beaucoup de chance. Des maîtres de pensée merveilleux ont accepté de nous suivre dans ce cheminement, sans relâche, nous encourageant à tout moment, ne nous permettant pas de démissionner. Peut-être sentaient-ils que nous avions quelque chose d'intéressant entre les mains ? Entre tant d'autres, une rencontre avec une théologienne, Alice Winters, nous a relancées quand « nous ne voulions plus rien savoir ». Habitant la Colombie, elle a compris tout de suite notre point de départ.

Faire de la théologie à partir des souffrances n'est pas simple. Il nous faut apprendre aussi à ne pas nous fâcher. La révolte ne mène nulle part, mais quand nous voyons tant de souffrances ne pas se révolter devient presque impossible.

Découvrir le point noir de l'œil, découvrir que nous sommes faits d'une telle façon que nous ignorons que nous ne voyons pas parce que normalement il n'y a rien qui se passe, c'est le premier pas. Le second est de découvrir que non seulement nous l'ignorons, mais que le cerveau s'arrange pour que nous ne le sachions même pas. Qui sommes nous alors pour dire aux autres ce qu'ils doivent faire ? La notion du différent apparaît combler cette lacune. Lui et elle sont en mesure de nous aider, et nous, nous sommes également en mesure de les aider. Nous avons les pieds ailleurs, nous voyons ce qu'ils, les autres, ne peuvent pas voir; ils voient ce que nous ne sommes pas capables de percevoir.

Ainsi, ce travail nous a permis également d'acquérir une ouverture nouvelle en ce qui a trait au dialogue inter religieux.

D'autre part, nous avons dû restreindre ce mémoire et beaucoup de recherches n'ont pas trouvé leur place.

Quelques-unes parce que nous avons choisi de prendre le texte du livre de Jérémie dans sa totalité, sans faire la différence des moments où le rédacteur ajoutait ou insérait des péripécies et même, parfois, corrigeait le texte. Notre choix a été déterminé fondamentalement à cause de la limite du texte à écrire. Nous aurions dû, dans beaucoup de cas, expliquer le contexte de chacune de ces interventions afin de mieux la comprendre mais cela devenait impossible.

Par exemple, c'est très difficile de parler de l'idolâtrie car le sens change selon le contexte. En effet, à l'époque de Josias, seuls les images des Dieux étrangers étaient interdites, tandis qu'à des époques plus tardives du mouvement vers le monothéisme s'ajouta l'interdiction de l'image de Yahvé. Le christianisme n'a pas non plus une vision unique à ce sujet. Certaines confessions chrétiennes interdisent toute image, même celle du Christ. D'autres, comme le catholicisme, remplissent d'images leurs temples. Pour ce dernier, l'idolâtrie fait référence aux dieux étrangers seule-

ment, en niant la capacité des autres peuples et croyances d'élaborer des symboles authentiques, comme nous l'a fait remarquer Croatto. Ainsi, nous croyons qu'il serait important de poursuivre et d'approfondir l'étude présentée au sujet de l'idolâtrie. L'adoration de la Reine des Cieux était-elle le produit d'un syncrétisme ? Que signifie exactement le syncrétisme ? Nous avons choisi de l'insérer dans la catégorie de l'idolâtrie parce que le livre de Jérémie parle d'elle comme d'une Déesse étrangère. Mais, l'était-elle vraiment ? Tout semblerait indiquer qu'elle faisait partie des Dieux adorés par les Judéens et qu'elle était considérée comme une Déesse protectrice. La distinction donc, ne viendrait-elle pas d'un rédacteur de l'époque où s'installa définitivement le monothéisme ? Les dernières découvertes archéologiques, dont fait état un article de S. Croatto à paraître prochainement dans RIBLA⁵⁵, montrent que le nom de Yahvé était étroitement associé à celui de Ashéra dans plusieurs sanctuaires israélites et yahvistes et qu'« elle est désignée spécialement comme “*son Ashéra*” » dit Croatto dans son texte.

Nous croyons qu'une étude systémique qui suivrait la méthodologie proposée par Bourdieu serait également intéressante, si elle s'appliquait à la nation chaldéenne au moment de la réforme, c'est-à-dire avant la prise de pouvoir par Nabuchodonosor. Nous ne croyons pas qu'un peuple devienne impérialiste du jour au lendemain, mais qu'il a dû y avoir des mouvements de la lutte pour le pouvoir qui devaient déjà le laisser présupposer. En plus, ce roi a dû faire ses preuves avant de devenir roi de l'empire néo-babylonien et démontrer sa capacité de gouverner comme général de l'armée de son prédécesseur, Nabopolassar.

Beaucoup d'autres ouvertures sont possibles, ainsi que des approfondissements autant du panorama général du POA que des interventions à l'intérieur du royaume de Juda. Elles pourront ajouter ou corriger des erreurs de perception de ce travail, ce qui serait hautement souhaitable.

⁵⁵ J. S. Croatto, *La Diosa Ashera en el antiguo Israel : el aporte epigráfico de la arqueología*. Nous avons eu accès à cet article par gentillesse de l'auteur qui nous l'a fait parvenir.

CONCLUSION

Jérémie, a-t-il un message pour nous, aujourd'hui ?

Quand nous avons entrepris cette recherche, nous n'avons pas imaginé jusqu'à quel point notre intuition de départ nous serait confirmée. Nous aurions pu nommer ce travail «les effets pervers (*hébel*) de l'ajustement selon Jérémie» et nous aurions visé juste.

Nous trouvons tous les jours, dans les journaux de l'un ou l'autre de nos pays ajustés, un témoignage nouveau sur la confusion, la corruption et l'abandon des citoyens dont font preuve nos gouvernements. Ce qui apparaît comme le désir d'assainir l'économie de nos pays est, en réalité, le résultat de la lutte pour le pouvoir d'un groupe qui désire imposer sa vision du monde aux autres. Au temps de Jérémie, il s'agissait du pouvoir sur les peuples qui habitaient le POA. Aujourd'hui, tous les peuples de la terre sont les cibles du pouvoir financier, bref, le monde au complet.

Notre introduction présente les questionnements de départ. Les grands systèmes financiers imposent un ajustement structurel à nos pays du Tiers-Monde et nos gouvernements obéissants accablent nos peuples de souffrances grandissantes. Nous nous sommes posés des questions au sujet de l'ajustement et nous avons remarqué qu'il était à la base de notre déstructuration. Nous avons constaté également que ce mot était considéré généralement comme un synonyme du mot adaptation. Pourtant, une recherche étymologique nous a montré qu'ils avaient une signification différente et que leurs effets s'opposaient même.

En effet, nous avons compris que s'ajuster signifie se conformer à un système de justice différent de celui qui façonne l'identité d'un peuple. En outre, la justice est l'ensemble des normes qui régulent les relations entre les membres d'une société, c'est-à-dire qu'elle représente les règles du jeu qui déterminent ce que ses participants peuvent faire et ce qu'ils sont sensés de ne pas faire, ce qui est compris à l'intérieur de la culture comme étant bon ou mauvais. Elle se place ainsi aux assises de la construction des relations de chacun envers autrui, qu'il s'agisse d'un concitoyen ou bien d'un étranger.

De son côté, l'adaptation est la qualité qui permet la survie d'un individu ou d'une espèce quand leur environnement a changé. Dans le cas de l'être humain, cette capacité lui permet, non seulement de se conserver en vie, mais aussi de sauvegarder le noyau culturel qui marque son identité et son appartenance.

Ainsi, l'ajustement mène vers la déstructuration culturelle par la disparition des paradigmes de justice qui ont construit son organisation et les rapports entre ses membres, tandis que

l'adaptation fait progresser un groupe humain. Elle lui permet d'intégrer de nouvelles valeurs et de nouveaux regards sur le monde, ce qui résulte en plus de vie.

Il nous semble donc que leur différence est fondamentale et que savoir les distinguer est l'un des atouts des sages. C'est le désir d'acquiescer ce discernement qui a conduit notre démarche. Nous nous sommes demandés si le peuple d'Israël n'avait pas été confronté au même problème. Avait-il subi un ajustement structurel sous le joug de l'empire babylonien? Que pouvait nous apprendre la réflexion faite par les Israélites sur leur réalité? Comment avaient-ils affronté cette situation? Pouvons-nous trouver une réponse à nos inquiétudes dans le discours des prophètes?, ont été les questions qui sont venues à notre esprit. Étant donné que le livre du prophète Jérémie chevauche toute cette période de l'histoire d'Israël, notre recherche s'est tournée vers son message.

Nous avons entrepris une étude sur le contexte judéen de l'époque et débuté notre recherche par l'analyse du contexte international pendant le règne du roi Manassé. Ce roi s'était retrouvé presque sans marge de manœuvre à cause du contrôle exercé par l'Assyrie sur la région. Le petit royaume de Juda se trouvait enclavé entre l'Assyrie au Nord et l'Égypte au Sud. Ce dernier essayait de prendre part au concert international au moyen d'alliances avec Juda et les petites villes-état de la Palestine. L'apparition d'un ennemi nouveau et redoutable rendit la situation encore plus difficile. Nabuchodonosor, en charge de la campagne militaire pendant ces années, domina sur la Palestine en attisant un nationalisme qui renforça et rendit plus rigide l'organisation pyramidale du peuple d'Israël pendant le règne du roi Josias.

C'est dans ce contexte qu'apparaît l'idéologie de la réforme qui a pris le nom de ce roi. Nous avons été frappés en découvrant le fanatisme de la réforme de Josias. Pouvons-nous faire un rapprochement avec celui de nos gouvernements militaires ? Nous pourrions peut-être dire que le pouvoir politique d'une nation est le mieux placé pour sentir une menace d'ajustement qui plane sur son peuple. Existe-t-il un rapport entre ce fanatisme et le désir de sauvegarder l'identité culturelle ? Est-ce la bonne façon de mettre à l'abri le noyau culturel d'une nation ? Ces questions ont guidé notre recherche.

Les gouvernements fanatiques pensent répondre au besoin de résistance culturelle face à la menace extérieure et ne font pourtant que ronger les rapports entre les gens, la confiance qui est à la base de leurs relations. Nous avons déjà souligné que le mot confiance (du latin «con-fidentia»), indique la participation à une foi commune et à des règles du jeu claires, explicites et acceptées par tous. Tous ceux qui partagent la même foi, la même vision du monde et la même image de Dieu participent de cette confiance. Sans elle, une nation ne peut qu'être une proie facile pour des peuples conquérants, ce qui fut le cas de la Judée.

Nous croyons que nous pouvons faire un autre rapprochement avec nos tyrans. Car, comme ces derniers qui publièrent et nous obligèrent à accepter de nouvelles règles du jeu, le groupe D

rédigea son programme, le «livre de la loi». Nous avons vu que celui-ci fut l'œuvre d'une équipe composée par des représentants des divers pouvoirs en place, autant le politique que l'économique, le religieux et le judiciaire. En effet, nous retrouvons leur idéologie dans les chapitres 12-26 du Deutéronome, qui expose l'ensemble des mesures mises de l'avant pour mettre en place la réforme. Dans les deux cas, chez nous en Amérique Latine au XX^e siècle et à Juda au V^e siècle avant notre ère, ceux qui voulurent imposer leur propre image de Dieu au reste de la nation eurent besoin de l'approbation de leur Dieu. Cet acquiescement impliqua d'une part que c'était Dieu que le peuple défiait en se révoltant et, d'autre part, que toute action était permise pour contrer l'opposition, même les méfaits les plus aberrants.

Chez les Judéens, la résistance se manifesta notamment dans le domaine de la piété familiale et fut surtout dirigée par les femmes. Le livre de Jérémie en fait état dans son message aux déportés en Égypte : *Vous m'offensez par vos pratiques ; vous brûlez des offrandes à d'autres Dieux* (Jr 44,8). Dans ce récit, le prophète s'adresse principalement aux femmes qui avaient maintenu la pratique de brûler des offrandes à la Reine des Cieux.

Nous avons, par la suite, fait l'étude de la structure du royaume au temps de Josias, analyse qui confirma la réalité de cette organisation pyramidale et autoritaire, la seule exception étant la place qu'occupaient les prophètes dits écrivains. Ces derniers se détachaient nettement de l'ensemble, se positionnant à côté du peuple et, autant par leurs actions que par leur discours, ils défiaient ouvertement l'ordre établi.

Cette attitude leur valut toutes sortes de représailles et plusieurs d'entre eux furent tués. Nous avons des preuves de ces bannissements grâce au livre de Jérémie. C'est par son entremise que nous connaissons le nom de quatre d'entre eux qui furent rayés de l'histoire officielle écrite par les Deutéronomistes. Jérémie subit également la menace et il en témoigne quand il dit : *J'ignorais que leurs sinistres propos me concernaient, car ceux qui exerçaient le pouvoir absolu disaient : « Détruisons l'arbre en pleine sève, supprimons-le du pays des vivants ; que son nom ne soit plus mentionné ! »* (Jr 11,19). Effectivement, son nom n'apparaît pas dans le deuxième livre des Rois. Ce ne fut que plusieurs siècles plus tard qu'il fût revendiqué par les historiens (2 M 2,1-7; 15,13-15).

L'illustration de la structure générale du royaume au temps du roi Josias (Figure 1, page 42) signale, au moyen de flèches, les interrelations entre le pouvoir politique et les dépendances et redevances économiques. Cette figure montre qu'effectivement les prophètes avaient des relations et une forte influence sur presque toutes les couches stratifiées du pouvoir en Judée.

Pendant toute cette période, l'Égypte, nation puissante qui voulait garder son indépendance vis-à-vis le nouvel empire néo-babylonien, s'allia à l'Assyrie. Le petit royaume de Juda

se trouva ainsi menacé de toutes parts. Son roi Josias essaya d'arrêter la poussée égyptienne à Meggido, mais il y trouva la mort.

La réforme échoua, preuve qu'elle n'était que le résultat d'un nationalisme despotique ; l'idolâtrie et le fétichisme reprirent de plus belle chez le peuple pendant les quelques années qui suivirent la mort de Josias.

La situation internationale devint encore plus tendue après la défaite de l'Assyrie et de l'Égypte sous le poids du pouvoir de Nabuchodonosor, devenu roi de l'empire néo-babylonien. Les Judéens se virent imposer des tributs qui les appauvrirent. Le roi Yoyaquim fit retomber l'exigence sur les villageois et le «peuple de la terre» en leur requérant des impôts «extraordinaires», ce qui entraîna des tensions internes au royaume qui vinrent s'ajouter à celle déjà créée par la réforme. Autant le roi Yoyaquim que, plus tard, le roi Sédécias, cédèrent à la tentation de se révolter contre l'empire. Le premier en refusant de continuer à payer les tributs, et le deuxième en s'unissant aux rois voisins. Mais ce n'était que des actions stériles. Nabuchodonosor, réagissant violemment, exila Yoyaquim et sa cour. La réaction du roi babylonien envers Sédécias fut encore plus brutale. Il voulut faire de cette action un exemple pour les autres rois voisins qui auraient osé contester son pouvoir.

Entre temps, le message du prophète Jérémie se faisait entendre chez le peuple d'Israël ; mais très peu de gens le comprenait. Quelques idées maîtresses peuvent nous aider à comprendre sa pensée.

Nous avons établi que sa réflexion doit être encadrée dans un contexte politique. En effet, non seulement Jérémie est conscient que sa parole doit s'adresser aux puissants, mais son regard et son analyse sur la réalité de son temps vont dans le même sens.

L'important pour le prophète était la survie de son peuple, le peuple d'Israël, à des moments où tout tendait à sa disparition. Autant les signes extérieurs au royaume que ceux qui font référence à son être profond montraient qu'il n'y avait pas d'issue. À l'extérieur, c'était le pouvoir grandissant d'un empire qui prenait lentement toute la place. À l'intérieur, la confusion régnait. Ce qui choquait le plus Jérémie était le manque d'intérêt des puissants vis-à-vis ces chambardements. C'était le «chacun pour soi», la vue d'ensemble n'étant plus intéressante. Pour les représentants des différents pouvoirs, il s'agissait tout simplement de continuer à maintenir les signes extérieurs, la royauté, le temple avec ses objets cultuels, le petit territoire qu'ils avaient pu conserver. Ils se construisirent même des palais comme s'ils avaient pu jouir de leurs richesses avec insouciance. Mais pas un mot dans leurs discours ne faisait allusion à l'alliance qui avait donné naissance à leur peuple.

Cette alliance était le résultat d'un consensus entre toutes les tribus descendantes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'était à la sauvegarde du peuple d'Israël au complet que tendait le

message de Jérémie. Donc, c'est au Nord qu'il s'était d'abord rendu, car l'alliance n'avait pas été acceptée et «coupée» seulement par les tribus de Juda et de Benjamin, mais aussi par tous *les clans des Royaumes du Nord*. Il avait une visée à long terme. Pour le prophète, l'alliance représentait le noyau culturel qu'il fallait préserver. Tout le reste était circonstanciel. Il croyait fermement que Yahvé les réunirait à nouveau aux portes de Jérusalem. Mais pour cela, il fallait qu'ils gardent précieusement les termes de l'alliance, qu'ils retrouvent l'image du Dieu qui les avait convoqués et qu'ils manifestent toujours parmi eux ce *hésed* qui avait marqué leur identité et leur différence envers les autres peuples. Pourtant, de l'image de Yahvé ne restait que la coquille vidée de sa substance faisant de lui un fétiche. Plus encore, Jérémie remarquait qu'ils ne prenaient même pas le goût de le connaître, ce Dieu de leurs patriarches qui, grâce à Moïse, les avait rassemblés.

Jérémie fut consterné de constater que autant les agents des divers pouvoirs que les villageois ne s'intéressaient aucunement aux attributs de leur Dieu et il conclut que le péché d'Israël était moins grave que celui de Juda. Les Judéens s'étaient non seulement adonnés à l'idolâtrie, mais ils avaient aussi succombé au fétichisme. Comment les dirigeants pouvaient-ils donc conduire le peuple vers un retour «au désert», là où l'alliance avait eu lieu ? La confusion avait pris toute la place, cette confusion qui leur venait d'avoir accepté de s'ajuster. Ils croyaient qu'il s'agissait simplement de remettre Yahvé au temple et de vider les sanctuaires des signes des autres Dieux. Ils ne percevaient pas les enjeux en cause.

Puisque les Judéens considéraient les symboles qui leur permettaient de retrouver leurs frères et sœurs des *clans du Nord* comme un joug dont il fallait se défaire, il était hors de question que Yahvé les exauce. Pourtant, ils voyaient bien que toute culture comporte un malaise, mais ils préféraient changer la *charge de Yahvé* par le joug des Babyloniens. C'était la survie même du peuple qui se trouvait ainsi menacée par l'ajustement.

En même temps, une nouvelle conception de Yahvé s'installait chez le peuple d'Israël : Yahvé n'était pas seulement leur Dieu, il était le seul Dieu. La vision du prophète sur l'idolâtrie et le fétichisme devait le questionner beaucoup. Nous pourrions peut-être avancer que, dans son cheminement intérieur, il a dû penser que, si Yahvé était le seul Dieu, le peuple d'Israël avait une conception particulière de lui grâce à laquelle ils s'étaient réunis. Cette idée peut se déduire du changement qu'il fit de la formule traditionnelle «mon peuple» –que nous retrouvons également dans le texte– par la nouvelle, «un peuple pour lui». À partir de la réflexion politique qu'il faisait, l'important était de maintenir la signification de Yahvé qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres. Nous pouvons l'inférer également de l'exemple des Rékabites.

Pour le prophète, c'était évident que toute rébellion était suicidaire. Le pouvoir babylonien le leur avait démontré. Il fallait pourtant résister, mais la résistance devait s'appuyer sur des bases solides, surtout sur le bonheur de chacun. Un peuple dont les concitoyens sont malheureux et ont

perdu tout sens de la solidarité peut difficilement résister. Pour ce faire, les Judéens devaient retrouver le sens profond de leur culture, recherchant les racines que leurs patriarches leur avaient léguées. Il arriva à la conclusion que la seule alternative réelle pour que le peuple d'Israël ne disparaisse pas était que chaque Judéen s'adapte en gardant précieusement l'héritage reçu.

Pourtant, Jérémie voyait que la confusion empêchait les Judéens de toutes les couches sociales de retrouver le bonheur. Cependant, la recherche du bien-être était la clé pour qu'ils comprennent son concept sur l'adaptation. Ils s'étaient égarés et ne reconnaissaient plus le chemin qui les menait vers la vie, pris entre le désir de se rebeller et celui d'accepter l'ajustement. D'une part, lutter contre les pouvoirs impériaux était non seulement du temps perdu, mais aussi un instinct suicidaire ; d'autre part, accepter l'ajustement imposé par l'empire menait vers la confusion et la déstructuration culturelle, comme l'enseignait le prophète.

Il nous semble évident, selon la compréhension que nous avons des mots «ajustement» et «adaptation», que le message du prophète Jérémie porte bien sur ces concepts, et sur la résistance. Il faut résister comme peuple, comme communauté distincte, et non comme individus face à l'ajustement. Mais un peuple ne peut pas résister si les individus qui le composent délaissent leur système mythique, s'ils ne donnent plus de valeur à leurs symboles et s'ils se laissent envahir par ceux de l'autre peuple, celui qui semble avoir un Dieu beaucoup plus puissant que le sien. C'est toujours la même tentation qui guette ; celle de s'approprier la culture de qui, avec sa puissance, impose sa vision du monde. Nous avons pourtant appris de Jérémie que le faire sans discrimination nuit aux relations entre les gens, mine la confiance à laquelle ils participent. En même temps, il faut que chacun soit heureux dans sa quotidienneté. Aucune nation ne peut survivre si les individus qui la composent ne le sont pas. Chacun finit par laisser tomber sa foi et les relations qu'il entretient avec ses frères et sœurs, son système de justice et sa façon d'aimer et de le faire savoir aux autres.

Dieu ne veut pas de notre fanatisme, nous transmet Jérémie. Dieu ne veut pas de nos sacrifices et il n'a rien à faire de nos louanges. *Est-ce bien moi qu'ils offensent ? –oracle de Yahvé. N'est-ce pas plutôt eux-mêmes ?* (Jr 7,19), dit Jérémie. Devant l'imposition de l'ajustement, chaque individu doit trouver le bonheur en s'adaptant et en attendant le moment d'une ré-auto-organisation qui trouvera ses assises sur la vision de la réalité qui a permis à son peuple de se distinguer des autres.

Une nation n'est-elle pas un compromis entre les différents groupes qui la composent ? Ce compromis que le Peuple d'Israël appela l'Alliance se rompt quand l'un des groupes impose sa vision du monde aux autres en ignorant les particularités qui les distinguent. C'est notre histoire, celle de l'Amérique Latine qui a obligé les autochtones à s'ajuster et c'est aussi celle qui a voulu,

par l'entremise des Videla et des Pinochet de nos jours et à la manière des réformateurs –et tout comme eux appuyés par les groupes bourgeois de chaque pays–, essayer de pallier la pression internationale en détruisant la confiance et la cohérence culturelles. Nous écoutons les cris de «guerre sainte» en Yougoslavie et au Proche-Orient et nous pensons que la présence d'un Moïse est encore bien nécessaire dans un monde qui se déchire, à la recherche du pouvoir et de la suprématie des uns sur les autres.

Chaque groupe et chaque nation a quelque chose de particulier à offrir aux autres. Accueillons avec joie nos différences car elles nous permettent de nous humaniser.

BIBLIOGRAPHIE

- ABREGO, J. M., *Jeremías y el final del Reino. Lectura sincrónica de Jr 36-45*. Valencia, San Jerónimo, 1983.
- ACKROYD, P. R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought for the Sixth Century B.C.* (The Old Testament Library), Philadelphia, Westminster Press, 1968.
- AHERN, B., *Libros de Jeremías y Baruc*. (Conoce la Biblia, A.T., 17), Bilbao, Mensajero, et Santander, Sal Terrae, 1972.
- AHLSTRÖM, G.W., *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- ALBERTZ, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Vol. I : *From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Louisville/Westminster, John Knox Press, 1994.
- ALEIXANDRE, D., «Profetas alcanzados y "alterados" por Dios», dans *Sal Terrae* (2, 1990), 93-106.
- ALONSO SCHÖKEL, L., MATEOS, J. et VALVERDE, J.M., *Jeremías*. (Los Libros Sagrados), Madrid, Cristiandad, 1967.
- ALONSO SCHÖKEL, L. et SICRE DIAZ, J. L., *Profetas. I. Isaías. Jeremías*. Madrid, Cristiandad, 1980.
- AMSLER, S., «Les documents de la loi et la formation du Pentateuque», dans A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*. Genève, Labor et Fides, 1989, 235-258.
- ARAYA, V., «El dios de la alianza ... estratégica», dans RICHARD, P. et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3^e éd.) San José (Costa Rica), DEI, 1989, 123-133.
- ASSMAN, H. (ed.), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José (Costa Rica), DEI, 1991.
- AUDET, J.-P., «Le sacré et le profane : leur situation en Christianisme», dans *Nouvelle Revue Théologique*, (79, 1957), 33-61.
- AUDET, J.-P., «La revanche de Prométhée ou le drame de la religion et de la culture», dans *Revue Biblique*, (73, 1966), 5-29.
- AUDET, J.-P., «Nos embarras autour du sacré et du profane», dans *Communauté Chrétienne*, (35, 1967), 341-354.
- AUDET, J.-P., «Les Proverbes et Isaïe dans la tradition juive ancienne», dans *Études et Recherches*, (8, 1952), 23-30.
- BARYLKO, J., *Jeremías. Introducción al profetismo*. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1996.
- BARUCQ, A. et al., *Prières de l'Ancien Orient*. Paris, Cerf, 1989.

- BEAUCAMP, É., *La Bible et le sens religieux de l'Univers*. (Lectio Divina, 25), Paris, Cerf, 1989.
- BEAUCAMP, É., *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance*. (Lire la Bible, 75), Paris, Cerf, 1987; traduction espagnole : *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*. Navarra, Verbo Divino, 1988.
- BEAUCAMP, É., *Les grands thèmes de l'Alliance*. (Lire la Bible, 81), Paris, Cerf, 1988.
- BEAULIEU, M.-C., «Lectures féministes de la Bible : quelques clés d'interprétation», dans *Scriptura*, (10, 1992), 7-24.
- BLENKINSOPP, J., *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*. (Loi et Évangile, 4), Montréal, Fides, 1993.
- BOFF, C. M., *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990.
- BRENEMAN, J. M., «La visión de Israel frente al mundo pagano», dans *Revista Bíblica*, (2, 1975), 97-114.
- BRIEND, J. et SEUX, M.-J., *Israël et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien*. (Cahiers Évangile, Supplément 69), Paris, Cerf, 1989.
- BRUEGGEMANN, W., *To Pluck Up, to Tear Down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25*. (2e édition), Grand Rapids, Eerdmans et Edinburgh, Handsel Press, 1990.
- BRUEGGEMANN, W., *To Build, To Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52*. Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- BRUEGGEMANN, W., *Hopeful Imagination: Prophetic Voice in Exile*. Philadelphia, Fortress Press, 1986; traduction espagnole : *La imaginación profética*. (Presencia teológica, 28), Santander, Sal Terrae, 1986.
- CAHILL, M., «The Oracles Against the Nations. Synthesis and Analysis for Today», dans *Louvain Studies*, (16, 1991), 121-136.
- CAÑELAS, G., «Los Profetas de Israel. Incidencia religiosa y socio-política», dans *Biblia y Fe*, (41, 1988), 182-207.
- CASAÑAS, J., «La tarea de hacer que Dios sea», dans RICHARD, P. et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3e éd.), San José (Costa Rica), DEI, 1989, 135-176.
- CASAS, V., «El Compromiso Profético. Reflexiones desde la revelación bíblica», dans *Biblia y Fe*, (41, 1988), 157-181.
- CELADEC (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana), *El Reino : una conquista*. (Cuadernos de capacitación, 14), Lima, 1982.

- COUTURIER, G. P., «Jeremiah», dans R.E. Brown, Fitzmyer, J.A. et Murphy, R.E. (éd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ; Toronto, Prentice-Hall, 1990, 265-297.
- CROATTO, J. S., *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973.
- CROATTO, J. S., «Comunicación y pertenencia. Dialéctica entre la práctica y el "sentido"», dans *Revista Bíblica*, (1, 1975), Buenos Aires, 21-28.
- CROATTO, J. S., *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Ed. Aurora, 1984. Traduction anglaise : *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, Maryknoll, Orbis Books, 1987.
- CROATTO, J. S., *Isaías I*. Buenos Aires, Ed. Aurora, 1986.
- CROATTO, J. S., «Del juicio a la reconciliación. Una lectura de textos proféticos», dans *Cuadernos de teología*, (1, 1987), 7-16.
- CROATTO, J. S., «Palabra profética y no-conversión», dans *Vox Evangelii*, (1, 1984), 9-20.
- CROATTO, J. S., *Historia de la Salvación. La experiencia religiosa del Pueblo de Dios*. (Buena Nueva, 4), Santiago de Chile, Paulinas, 1988.
- CROATTO, J. S. «Los dioses de la opresión», dans RICHARD, P. et al., *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3^e éd.) San José (Costa Rica), DEI, 1989, 33-56.
- CROATTO, J. S., «Apocalíptica y esperanza de los oprimidos. (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico)», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (7, 1990), 9-24.
- CROATTO, J. S., *Isaías. Comentarios. Vol. II: 40-55. La liberación es posible*. Buenos Aires, Ed. Lumen, 1994.
- DOMINGUEZ MORANO, C., «Sacrificio : Apuntes psicoanalíticos sobre culpa y salvación», dans *Proyección*, (40, 1993), 33-52.
- DUMORTIER, F., *La fin d'une foi tranquille. Bible et changement de civilisation*. Paris, Éd. Ouvrières, 1975.
- EISSFELDT, O., *The Old Testament. An Introduction. The History of the Formation of the Old Testament*. New York, Harper & Row, 1976.
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.

- ELLACURIA, I., «Diez afirmaciones sobre “utopía” y “profetismo”», dans *Sal Terrae*, (12, 1989), 889-893.
- ELLIS, M. H., *Hacia una teología judía de la liberación*. San José (Costa Rica), DEI, 1988.
- EPSZTEIN, L., *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*. Paris, Éditions du Cerf, 1983.
- FINLEY, M.I., *La economía en la antigüedad*. (Serie de Economía), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- FONDO DE LA COMUNIDAD, CROATTO, J. S. (trad.), *Mitos. Atrajasis. Guilgames. Enumā eliš*. Buenos Aires, Apunte Foco, 1986.
- FRETHEIM, T. E., *Deuteronomic History*. Nashville, Abingdon Press, 1983.
- FRIEDMAN, R. E., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. Harvard College, Scholars Press, 1981.
- GALLAZZI, S., «¿Porqué consultaron a Julda?» dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (16, 1993), 35-45.
- GARCIA MARTINEZ, F., «Escatologización de los Escritos proféticos en Qumrán», dans *Estudios bíblicos*, (1-2, 1986), 101-116.
- GÉLIN, A., *Les pauvres de Yahvé*. (Témoins de Dieu, 14), Paris, Cerf, 1953.
- GÉLIN, A., «Expérience et attente du salut dans l'Ancien Testament», dans *Lumière et Vie*, (15, 1954).
- GILBERT, A., «Espérer par temps difficiles en Israël», dans *Communauté chrétienne*, (142, 1985), 341-346.
- GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.-M. Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca, Sígueme, 1982.
- GIRARD, R., *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama, 1982.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*. (Pluriel), Paris, Grasset, 1972. Traduction espagnole : *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983.
- GIRARD, R., *La Route antique des hommes pervers*. (Essais, 4084), Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.
- GLUECK, N., *Hesed in the Bible*. Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1967.
- GRAVES, R. et PATAI, R., *Los mitos hebreos*. Madrid, Alianza, 1986.

- HAM, A., «El Dios que libera y fortalece a su pueblo», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (16, 1993), 41-46.
- HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. (Revised Edition, 2^e éd.), Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- HARRIS, K., *Sex, Ideology and Religion. The Representation of Women in the Bible*. New Jersey, Barnes and Noble, 1984.
- HINKELAMMERT, F.J., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San José (Costa Rica), DEI, 1991.
- HOLLADAY, W., *The Root Šûbh in the Old Testament, With Particular Reference to Its Usage in Covenantal Contexts*. Leiden, Brill, 1958.
- HOLLADAY, W., *Jeremiah. Spokesman out of Time*. Philadelphia, Pilgrim, 1974.
- JENNI, E. et WESTERMANN, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. T. I, Madrid, Cristiandad, 1978.
- LANEY, J. C., *The Concise Bible Atlas. A Geographical Survey of Bible History*. London, Marshall Pickering, 1989.
- LARUE, G. A., «Recent Studies in Heseb», dans Glueck, N., *Heseb in the Bible*. Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1967.
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1966.
- LEVORATTI, A. J., «Sentido de pertenencia y compromiso individual según el Antiguo Testamento», dans *Revista Bíblica*, (1, 1977), Buenos Aires, 5-20.
- LOHFINK, N. *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990.
- LOZA, J., «Las Leyes Humanitarias en los Códigos del Antiguo Testamento», dans *Servir*, (68, 1977), 185-216.
- MADURO, O., *Mapas para la Fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*. Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1992.
- MARINS, J., TREVISAN, T.M., JENSEN, D., *Praxis profética. (Profetas - Cristo - Comunidades Primitivas)*. (Pastoral y Comunidad, 9), Bogotá, Paulinas, 1976.
- MARTINEZ JUAREZ, M. A., «Conciencia étnica. El pueblo de Israel», dans *Biblia y Fe*, (61, 1995), 29-53.
- MAYES, A. D. H., *The Story of Israel Between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*. London, SCM Press, 1983.

- McCURLEY, F. R., *La justicia en el Antiguo Testamento*. (Consulta Luterana sobre Justicia y Justificación), Document interne non publié, México, 1985.
- MIGUEZ BONINO, J., *Las bases bíblicas de la justicia*. (Consulta Luterana sobre Justicia y Justificación), Document interne non publié, México, 1985.
- MONLOUBOU, L., *Les prophètes de l'Ancien Testament*. (Cahiers Évangile, 43), Paris, Cerf, 1983.
- MORIN, E., *L'homme et la mort*. (Points, 77), Paris, Seuil, 1970.
- MORIN, E., *Le paradigme perdu: La nature humaine*. (Points, 109), Paris, Seuil, 1973.
- MORIN, E., *La méthode. 1. La Nature de la Nature*. (Points Essais, 123), Paris, Seuil, 1977.
- MORIN, E., *La méthode. 2. La Vie de la Vie*. (Points Essais, 175), Paris, Seuil, 1980.
- MORIN, E., *La méthode. 3. La Connaissance de la Connaissance*. (Points Essais, 236), Paris, Seuil, 1986.
- NAKANOSE, S., *Josiah's Passover. Sociology and the Liberating Bible*. New York, Orbis, 1993.
- NELSON, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. (JSOT Supplement Series, 18), Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament, 1983.
- NOTH, M., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. (Biblioteca de estudios bíblicos, 44), Salamanca, Sígueme, 1985.
- ORÓ, O. A., *Tradiciones antimonárquicas más allá de Samuel*. (Tesis de Licenciatura), Buenos Aires, ISEDET, 1982.
- OUELLET, J., «Les femmes dans l'Ancien Testament», dans *Scriptura*, (10, 1992), 25-37.
- PAUL, A., *Intertestament*. (Cahiers Évangile, 14), Paris, Cerf, 1975.
- PEINADO, F. L. y CORDERO, M. G., éd., *Poema babilónico de la Creación. Eñuma eliš*. Madrid, Editora Nacional, 1981.
- PETERSEN, D. L., *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and Chronicles*. Missoula, Scholars Press, 1977.
- PIXLEY, J., *Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica*. Buenos Aires, La Aurora, 1971.
- PIXLEY, J., «El trasfondo teológico del discurso moral del Antiguo Testamento», dans *Revista Bíblica*, (3, 1975), 197-221.
- PIXLEY, J., *Reino de Dios*. (Serie Vocabulario Bíblico), Buenos Aires, La Aurora, 1977.

- PIXLEY, J., «¿A qué partido político perteneció Jeremías?» Dans *Revista Bíblica*, (1, 1986), 31-49.
- PIXLEY, J., «Dios enjuicia a los ídólatras en la historia», dans RICHARD, P. et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3^e éd.), San José (Costa Rica), DEI, 1989, 57-78.
- PIXLEY, J., *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d.C.)*. (2^e éd.), (Lectura Popular de la Biblia), San José (Costa Rica), DEI, 1991.
- PIXLEY, J., «La violencia legal, violencia institucionalizada. La que se comete creyendo servir a Dios», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (18, 1994), 7-17.
- PONGUTA H. S., *Por medio de los Profetas. Una presentación. En el Centenario de la presencia de la obra salesiana en Colombia*. Caracas, Asociación Bíblica Salesiana, 1990.
- PONS, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament*. Paris, Letouzey et Ané, 1981.
- PRIGOGINE, I. et STENGERS, I. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. (Folio Essais, 26), Paris, Gallimard, 1979.
- PURY, A. de (éd.), *Le Pentateuque en question*. (2^e éd. corr.), Genève, Labor et Fides, 1989.
- PURY, A. de et RÖMER, Th., «Le Pentateuque en question : Position du problème et brève histoire de la recherche», dans A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*. Genève, Labor et Fides, 1989, 9-80.
- PURY, A. de, «La tradition patriarcale en Genèse 12-35», dans A. de PURY (éd.), *Le Pentateuque en question*. Genève, Labor et Fides, 1989, 259-270
- RAWLS, J., *Théorie de la Justice*. Paris, Seuil, 1987.
- RAITT, T. M., *A Theology of Exile. Judgement/Deliverance in Jeremiah and Ezequiel*. Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- RICHARD, P., *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. San José (Costa Rica), DEI, 1994.
- RICHARD, P., «El Pueblo de Dios contra el Imperio. (Daniel 7 en su contexto literario e histórico)», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (7, 1990), 25-46.
- RICHARD, P., «Nuestra lucha es contra los ídolos. Teología bíblica», dans RICHARD, P. et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3^e éd.), San José (Costa Rica), DEI, 1989, 9-32.
- RIDOUARD, A., *Jérémie l'épreuve de la foi*. (Lire la Bible, 62), Paris, Cerf, 1983.

- ROMAN MARTINEZ, C., «La idolatría en el profeta Jeremías», dans *Mayéutica* (19, 1993), 265-302.
- RUIZ, G., «La ética profética: frente a la pobreza desde la justicia», dans *Moralia. Revista de Ciencias Morales*, (21-22, 1984), 79-101.
- SICRE DÍAZ, J. L., *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*. Madrid, Cristiandad, 1986.
- SICRE DÍAZ, J. L., *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*. Navarra, Verbo Divino, 1992.
- SNOEK, J., «La ética apocalíptica: ¿Esperar o actuar? (Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua)», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (7, 1990), 103-111.
- STEINMANN, J., *Le Prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*. (Lectio Divina, 9), Paris, Cerf, 1952.
- STEINMUELLER, J. E., *Introducción especial al Antiguo Testamento*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.
- STREANE, A.W., *The Book of the Prophet Jeremiah, Together with the Lamentations, with Map, Notes and Introduction*. London, Cambridge University Press, 1982.
- STRUIK, F., «Justicia integral. El mensaje social de los profetas pre-exílicos», dans *Biblia Y Fe*, (50, 1991), 27-49.
- TASSIN, C., *Le judaïsme de l'Exil au temps de Jésus-Christ*. (Cahiers Évangile, 32), Paris, Cerf, 1980.
- THOMPSON, J. A., *Jeremías. Texto de la versión Reina-Valera, revisión 1960. Introducción, comentario y notas*. Buenos Aires, Nueva Creación et Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- UTECH, I., *El Reino de Dios : Utopía de los Pobres*. Universidad Luterana de El Salvador e Iglesia Luterana de Nicaragua, 1983.
- VAN WINKLE, D. W., «The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV», dans *Vetus Testamentum*, (4, 1985), 446-458.
- VAUX, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 1976.
- VIEIRA SAMPAIO, T.M., «El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (15, 1992), 35-45.
- VOGELS, W., *Le prophète, un homme de Dieu. La vie intérieure des prophètes*. (Hier aujourd'hui, 14), Paris, Desclée et Montréal, Bellarmin, 1973.
- VOGELS, W., *Les prophètes*. (L'horizon du croyant), Outremont, Novalis, 1990.

- VOGELS, W., *Nos origines. (L'horizon du croyant)*, Montréal, Novalis, 1992.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel. (Biblioteca de estudios bíblicos 11)*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca, Sígueme, 1972.*
- WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia, Westminster Press, 1967.
- WESTERMANN, C., *Comentario al Profeta Jeremías. (Actualidad bíblica, 27)*, Madrid, Fax, 1972.
- WINTERS, A., «La mujer en el Israel premonárquico», dans *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (16, 1993), 19-33.
- WISSER, L., *Jérémie, critique de la vie sociale. Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*. Genève, Labor et Fides, 1982.
- WIT, H. de., *Caminando con los profetas. Ruge el león, ¿quién no teme?* (Biblia desde los pobres), Santiago de Chile, Rehue, 1987.
- ZIMMERLI, W., *La Ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento. (Estudios Bíblicos, 31)*, Salamanca, Sígueme, 1980.

REMERCIEMENTS

J'ai pu terminer ce travail grâce à l'appui, la persévérance et la patience de deux personnes envers lesquels je suis très reconnaissante : le professeur Robert David, mon directeur de recherche et mon amie Mabel Hayes.

Je remercie également mon ami et professeur André Myre qui a suivi mon parcours depuis que j'ai commencé mes études au Canada et tous mes professeurs et compagnons de parcours.

Je m'en voudrais d'oublier mes amis Marie Toussaints, Ginette Sasia et Jean-Pierre Houle à qui je témoigne toute ma gratitude pour leurs précieux encouragements.

Le travail s'est certainement amélioré grâce à la correction attentive de Marie-Thérèse Guilbault. Je tiens à la remercier spécialement.

Je tiens finalement à remercier mes enfants et leur famille respective, qui m'ont donné tout l'appui qui était à leur portée, autant économique que d'assistance à des besoins spécifiques. Je tiens à faire une mention spéciale pour Marcelo et sa femme, Stella, chez qui j'habite à présent.