

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal



Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction en
République démocratique du Congo

Analyse sociale et herméneutique chrétienne de Néhémie 2—5

par

Pierre-Hilaire Djungandeke Pesse

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en Théologie - études bibliques

Septembre 2008

© Pierre-Hilaire Djungandeke Pesse, 2008

Université de Montréal
Faculté de théologie et de sciences de religions

Cette thèse intitulée :

**Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction en
République démocratique du Congo**

Analyse sociale et herméneutique chrétienne de Néhémie 2—5

présentée par :

Pierre-Hilaire Djungandeké Pesse

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert David
président-rapporteur

Jean Duhaime
directeur de recherche

Olivier Bauer
membre du jury

Carolyn Sharp
examinatrice externe

Robert David
représentant du doyen de la FESP

Résumé

Depuis son accession à l'indépendance politique en 1960, la République démocratique du Congo (RDC) a traversé une grave crise qui a eu un impact aussi bien sur son environnement et son économie que sur son organisation socio-politique et sur sa culture. Cette crise a diverses causes, principalement : le pillage des ressources naturelles, une mauvaise gouvernance, des guerres civiles intenses, des coups d'État conduisant à la prise de pouvoir par des dictateurs, etc. Elle mine la RDC à un point tel qu'elle est aujourd'hui classée parmi les pays plus pauvres du monde.

De l'avis de plusieurs analystes, les Églises chrétiennes de la RDC pourraient apporter une contribution importante pour juguler cette crise et supporter la reconstruction du pays. Pour cela, il leur faut intégrer à leur programme d'évangélisation une éthique communautaire et une pastorale sociale contextuelles qui prendront des formes différentes selon les milieux et les circonstances.

Pour élaborer cette éthique et cette pastorale, la tradition protestante qui est la nôtre puise son inspiration dans la Bible. C'est pourquoi il nous a paru utile d'éclairer la situation actuelle de la RDC par une étude des chapitres 2—5 du livre de Néhémie. Ces chapitres montrent comment, au V^e s. avant notre ère, avec l'appui du roi Artaxerxès, Néhémie a agi pour sortir la communauté juive postexilique d'une crise similaire en mettant en œuvre un véritable programme de reconstruction.

Nous analyserons la crise actuelle de la RDC selon les trois dimensions de la réalité environnementale et économique, de l'organisation socio-politique et de la culture; puis nous examinerons la crise de la communauté de la Judée au temps de Néhémie en suivant la même démarche, ainsi que sa gestion par Néhémie grâce à l'adoption d'un style de leadership transformationnel. L'application d'un cadre d'analyse commun permettra d'établir plus facilement des corrélations entre les deux situations et de dégager, d'une analyse sociale et d'une herméneutique chrétienne de Néhémie 2—5, un paradigme applicable pour la reconstruction en RDC.

Mots clés : Bible (analyse sociale), crise, conflits sociaux, empire perse V^e s. avant notre ère, éthique communautaire, herméneutique chrétienne, Judée V^e s. avant notre ère, leadership transformationnel, Néhémie (livre de-) 2—5, théologie de la reconstruction.

Summary

Since its accession to political independence in 1960, the Democratic Republic of the Congo (DRC) has undergone a serious crisis which has had an impact both on the environment and the economy, as well as on the socio-politic organisation and on the culture. This crisis has several causes, mainly: the looting of natural resources, bad government, intense civil wars, coups leading to the seizure of power by dictators, etc. It has undermined the DRC, up to point that it is, today, among the poorest countries in the world.

According to many analysts, the Christian churches of the DRC could make an important contribution to improve this situation, and to support the country's reconstruction. In order to do so, it would be necessary for them to integrate in their evangelical program a community approach to ethic and a contextualized social program, which will take different forms in various areas and circumstances.

To elaborate this ethic and this social program, the protestant tradition to which I belong draws its inspiration from the Bible. This is why it seemed useful to me to illuminate the current situation of the DRC by a study of chapters 2—5 of the book of Nehemiah. Theses chapters show how in the 5th Century before our era, with the support of king Artaxerxes, Nehemiah has acted to bring the post-exilic Jewish community out of a similar crisis, by putting into effect a true reconstruction program.

We will first analyze the present crisis of the DRC in relation to the three dimensions: the environmental and economic reality, the socio-political organization, and the culture. Following that, we will study the crisis of the Jewish Community during Nehemiah's time with the same process as well as its management by Nehemiah through his adoption of a transformational leadership style. The application of similar grid will facilitate the correlation between these two situations and will allow to bring out from a Social analysis and a Christian hermeneutics of Nehemiah 2—5, a paradigm which could serve as an inspiration for the reconstruction in the DRC.

Keys words: Bible (Social analysis), Christian hermeneutics, Community ethic, crisis, Judea (5th Century before our era), Nehemiah (the book of-) 2—5, Persian Empire (5th Century before our era), Social conflicts, Theology of reconstruction, Transformational leadership.

Table des matières

| | |
|---|----------|
| Sommaire | p. i. |
| Summary | p. iii. |
| Table des matières | p. v. |
| Listes des sigles et des abréviations | p. viii. |
| Dédicace | p. xiv. |
| Remerciements | p. xv. |
| | |
| Chapitre 1 : Introduction | |
| 1.1 Introduction | p. 2. |
| 1.2 Le concept de reconstruction et sa pertinence en RDC | p. 3. |
| 1.3 De la théologie de la libération à la théologie de la reconstruction | p. 4. |
| 1.4 Choix et pertinence de Ne 2—5 pour une théologie congolaise de la reconstruction | p. 11. |
| 1.5 Plan de la thèse | p. 13. |
| | |
| Chapitre 2 : Enjeux méthodologiques et grille d'analyse | |
| 2.1 Introduction | p. 17. |
| 2.2 Herméneutique chrétienne | p. 17. |
| 2.3 Analyse sociale | p. 25. |
| 2.4 La notion de leadership transformationnel | p. 32. |
| 2.5 Conclusion | p. 43. |
| | |
| Chapitre 3 : La problématique et défis de la reconstruction en RDC | |
| 3.1 Introduction | p. 46. |
| 3.2 Une histoire tourmentée : la période postcoloniale en RDC (1960-2006) | p. 46. |
| 3.3 Le pays en crise | p. 66. |
| 3.4 Conclusion | p. 83. |
| | |
| Chapitre 4 : Un modèle biblique: la reconstruction en Judée au temps de Néhémie (Ne 2—5) | |
| 4.1 Introduction | p. 85. |

| | |
|---|---------|
| 4.2 La Judée au temps de Néhémie (445 – 424 a.n.è.) | p. 85. |
| 4.3 Le livre de Néhémie | p. 103. |
| 4.4 Conclusion | p. 111. |
| Chapitre 5 : L'engagement à reconstruire les remparts (Ne 2, 1-20) | |
| 5.1 Introduction | p. 113. |
| 5.2 Analyse exégétique | p. 114. |
| 5.3 Analyse sociale | p. 126. |
| 5.3.1 La Judée : une communauté en crise | p. 126. |
| 5.3.2 L'émergence d'un leader | p. 131. |
| 5.3.3 Défi à relever | p. 134. |
| 5.3.4 Défiances des voisins face au projet de Néhémie | p. 138. |
| 5.3.5 Néhémie : un leader transformationnel | p. 139. |
| 5.3.6 L'action de Néhémie | p. 139. |
| 5.3.7 Conséquences du leadership de Néhémie | p. 150. |
| 5.4 Conclusion | p. 150. |
| Chapitre 6 : L'organisation de la reconstruction (Ne 3, 1-32) | |
| 6.1 Introduction | p. 153. |
| 6.2 Analyse exégétique | p. 153. |
| 6.3 Analyse sociale | p. 160. |
| 6.3.1 Situation sociale | p. 160. |
| 6.3.2 Défi à relever | p. 162. |
| 6.3.3 Style de leadership de Néhémie | p. 162. |
| 6.3.4 Résultat du leadership de Néhémie | p. 171. |
| 6.4 Conclusion | p. 172. |
| Chapitre 7 : Lutte contre l'insécurité (Ne 3, 33—4, 1-17) | |
| 7.1 Introduction | p. 174. |
| 7.2 Analyse exégétique | p. 174. |
| 7.3 Analyse sociale | p. 179. |
| 7.3.1 Situation sociale | p. 179. |
| 7.3.2 Défi à relever | p. 189. |
| 7.3.3 Le style de leadership mis en œuvre par Néhémie | p. 189. |
| 7.3.4 Conséquences de l'action de Néhémie | p. 194. |
| 7.4 Conclusion | p. 194. |

Chapitre 8 : La lutte contre les inégalités sociale (Ne 5, 1-19)

| | |
|--|---------|
| 8.1 Introduction | p. 197. |
| 8.2 Analyse exégétique | p. 197. |
| 8.3 Analyse sociale | p. 203. |
| 8.3.1 Situation sociale | p. 203. |
| 8.3.2 Défi à relever et réaction de Néhémie | p. 207. |
| 8.3.3 Le style de leadership de Néhémie pour relever le défi | p. 208. |
| 8.3.5 Résultat de l'action de Néhémie | p. 212. |
| 8.4 Conclusion | p. 214. |

Chapitre 9 : Synthèse de l'étude de Ne 2—5 et prolongement dans le NT

| | |
|---|---------|
| 9.1 Introduction | p. 216. |
| 9.2 Relevés des caractéristiques et actions du leader transformationnel dans Ne 2—5 | p. 217. |
| 9.3 Les repères éthiques du leadership transformationnel de Néhémie (Ne 2—5) | p. 221. |
| 9.4 Ambiguïté dans le leadership transformationnel de Néhémie | p. 237. |
| 9.5 Les repères éthiques du leadership de Néhémie et leur prolongement dans le NT | p. 239. |
| 9.5 Conclusion | p. 252. |

Chapitre 10 : Quelques pistes éthiques pour la reconstruction en RDC

| | |
|--|---------|
| 10.1 Introduction | p. 255. |
| 10.2 Pour une reconstruction de l'environnement et de l'économie | p. 256. |
| 10.3 Pour une reconstruction de la situation socio-politique | p. 267. |
| 10.4 Pour une reconstruction de la culture et de l'idéologie | p. 273. |
| 10.5 Conclusion | p. 280. |

Chapitre 11 : Conclusion

p. 282.

Bibliographie

| | |
|--|---------|
| 1. Sources et ouvrages généraux | p. 292. |
| 2. Méthodologie | p. 293. |
| 3. Ancien Testament et littérature du Proche-Orient ancien | p. 305. |
| 4. République démocratique du Congo (RDC) | p. 322. |
| 5. Autres études | p. 327. |

Liste des sigles et des abréviations

Bible et littératures anciennes¹

| | |
|-------|--|
| A | Codex Alexandrinus de la LXX (V ^e s.) |
| B | Codex Vaticanus de la LXX (IV ^e s.) |
| AJ | Antiquités juives |
| BB | Baba Batra |
| Ber | Berakhot |
| BJ | Bible de Jérusalem |
| BHK | Biblia Hebraica. Hg. v. Rudolf Kittel |
| BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia |
| CA | Contre Apion |
| DRB | La version Darby de la Bible |
| GJ | La Guerre des Juifs |
| KJV | King James Version |
| L | Codex Leningrad B 19 ^a |
| LXX | La version grecque des Septante |
| Ms(s) | Manuscrits |
| NIV | New International Version |
| NRSV | New Revised Standard Version |
| S | Version Syriaque (Peshitta) |
| Sanh | Sanhédrin (traité) |
| TB | Talmud Babylonien |
| TJ | Talmud de Jérusalem |

¹ Les sigles et abréviations utilisés dans cette thèse ont été tirés de documents suivants : S. M. SCHWERTNER, ITAG² *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/New York, W.de Gruyter, 1992; T. RÖMER et J.-D. MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994; M. , G. WIGODER, (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1996; G. LELAND, J. ALKIRE, et al. (éds), *Periodical title abbreviations : by abbreviation : covering : periodical title abbreviations, database abbreviations, and selected monograph abbreviations in science, the social sciences, the humanities, law, medicine, religion, library science, engineering, education, business, art, and many other fields*, Farmington Hills, vol. 2, 14^e éd., et vol. 1 17^e éd. Thompson / Gale, (2003) 2007.

| | |
|-----|-----------------------------------|
| TM | Texte massorétique |
| TOB | Traduction œcuménique de la Bible |
| Vg | Vulgate |

Périodiques, dictionnaires et collections théologiques

| | |
|---------------|---|
| <i>AAS</i> | <i>Acta Apostolicae Sedis</i> |
| AASOR | Annual of the American Schools of Oriental Research |
| AB | Anchor Bible |
| <i>Aclr</i> | <i>Acta Iranica</i> |
| <i>ADAJ</i> | <i>Annual of the Department of Antiquities of Jordan</i> |
| <i>AJBA</i> | <i>Australian Journal of Biblical Archeology</i> |
| <i>AJSL</i> | <i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> |
| <i>ALAI</i> | <i>Amérique Latine en Mouvement</i> |
| <i>AMI</i> | <i>Archäologische Mitteilungen aus Iran</i> |
| AnBib | Analecta Biblica |
| <i>ArsAs</i> | <i>Ars Asiatica</i> |
| <i>ASSR</i> | <i>Archives de sciences sociales et des religions</i> |
| <i>BA</i> | <i>Biblical Archeologist</i> |
| <i>BASOR</i> | <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> |
| BBC | Broadman Bible Commentary |
| <i>BCH</i> | <i>Bulletin de correspondance hellénique</i> |
| <i>Bib</i> | <i>Biblica</i> |
| <i>BibInt</i> | <i>Biblical Interpretation</i> |
| <i>BTS</i> | <i>Bible et terre sainte</i> |
| <i>BVC</i> | <i>Bible et vie chrétienne</i> |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft |
| <i>CaE</i> | <i>Cahiers Évangile</i> |
| CAH | Cambridge Ancient History |
| <i>Cath</i> | <i>Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain</i> |
| <i>CBQ</i> | <i>Catholic Biblical Quarterly</i> |

| | |
|-----------------|---|
| <i>CHJ</i> | <i>Cambridge Historical Journal</i> |
| <i>CII</i> | <i>Corpus Inscriptionum Iranicarum</i> |
| <i>Conc</i> | <i>Concilium</i> |
| <i>CahRB</i> | <i>Cahiers de la Revue biblique</i> |
| <i>DBS</i> | <i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> |
| <i>DC</i> | Documentation catholique (La) |
| <i>Daed</i> | <i>Daedalus</i> |
| <i>EI</i> | Encyclopaedia of Islam |
| <i>Enchoria</i> | <i>Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie.</i> |
| <i>ErIsr</i> | <i>Eretz Israel</i> |
| <i>ÉtRel</i> | Études religieuses |
| <i>Exp</i> | <i>Expositor</i> |
| <i>FV</i> | <i>Foi et Vie</i> |
| <i>HAT</i> | Handbuch zum Alten Testament |
| <i>HTR</i> | <i>Harvard Theological Review</i> |
| <i>HUCA</i> | <i>Hebrew Union College Annual</i> |
| <i>IBD</i> | <i>International Dictionary of the Bible</i> |
| <i>IEJ</i> | <i>Israel Exploration Journal</i> |
| <i>JA</i> | <i>Journal asiatique</i> |
| <i>JAOS</i> | <i>Journal of the American Oriental Society</i> |
| <i>JBL</i> | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| <i>JNES</i> | <i>Journal of Near Eastern Studies</i> |
| <i>JQR</i> | <i>Jewish Quarterly Review</i> |
| <i>JSI</i> | <i>Journal of Social Issues</i> |
| <i>JSOT Sup</i> | Journal for the Study of the Old Testament, Supplement |
| <i>JTS</i> | <i>Journal of Theological Studies</i> |
| <i>JTSA</i> | <i>Journal of Theology for Southern Africa</i> |
| <i>Klio</i> | <i>Klio</i> |
| <i>NCBC</i> | The New Century Bible Commentary |
| <i>NIB</i> | <i>The New Interpreter's Bible</i> |

*NIDOTTE The New International Dictionary of Old Testament Theology and
Exegesis*

| | |
|----------------|---|
| <i>NumC</i> | <i>Numismatic Chronicle</i> |
| <i>OTE</i> | <i>Old Testament Essays</i> |
| <i>OTG</i> | <i>Old Testament Guide</i> |
| <i>PBSBAT</i> | <i>Petite bibliothèque des sciences bibliques. Ancien Testament</i> |
| <i>PEQ</i> | <i>Palestine Exploration Quarterly</i> |
| <i>PRSt</i> | <i>Perspectives in Religious Studies</i> |
| <i>Qedem</i> | <i>Qedem</i> |
| <i>RA</i> | <i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i> |
| <i>RB</i> | <i>Revue biblique</i> |
| <i>RHDF</i> | <i>Revue historique de droit français et étranger</i> |
| <i>RHPR</i> | <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuse</i> |
| <i>RIBLA</i> | <i>Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana</i> |
| <i>RThLZ</i> | <i>Book review, Theologische Litteraturzeitung</i> |
| <i>StLr</i> | <i>Studie testi di letteratura religiosa</i> |
| <i>Syr</i> | <i>Syria</i> |
| <i>Transeu</i> | <i>Transeuphratène</i> |
| <i>TynBul</i> | <i>Tyndale Bulletin</i> |
| <i>VT</i> | <i>Vetus Testamentum</i> |
| <i>WBC</i> | <i>Word Biblical Commentary</i> |
| <i>ZA</i> | <i>Zeitschrift für Assyriologie</i> |
| <i>ZAH</i> | <i>Zeitschrift für Althebraistik</i> |
| <i>ZAW</i> | <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> |
| <i>Zion</i> | <i>Zion</i> |

Autres périodiques

Afr Contemp Afrique Contemporaine

ASQ Administrative Science Quartely

Can Mi J Canadian Military Journal/Revue militaire canadienne

| | |
|----------------|--|
| <i>HBR</i> | <i>Harvard Business Review</i> |
| <i>HR</i> | <i>Human Relations</i> |
| <i>LOD</i> | <i>Leadership and Organization Development Journal</i> |
| <i>Mil Rev</i> | <i>Military Review</i> |
| <i>Org Dyn</i> | <i>Organizational Dynamics</i> |
| <i>PAQ</i> | <i>Public Administration Quarterly</i> |
| <i>Z-A</i> | <i>Zaire-Afrique</i> |

Organismes

| | |
|--------|---|
| AACC | All Africa Conference of Churches |
| AFDL | Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo |
| AID | Association Internationale pour le Développement |
| ANR | Agence national de renseignements |
| BAD | Banque africaine de développement |
| BCC | Banque Centrale du Congo |
| BCK | Compagnie de Chemin de fer du Bas-Congo au Katanga |
| BM | Banque Mondiale |
| CETA | Conférence des Églises de Toute l'Afrique |
| CIA | Central Intelligence Agency |
| Ciat | Comité d'accompagnement de la transition |
| CNL | Conseil National de Libération |
| CNS | Conférence Nationale Souveraine |
| COMIEX | Commerce d'import / export du Congo |
| EMI | <i>Entraide missionnaire (L')</i> |
| FMI | Fonds Monétaire International |
| FPC | Forces politiques du Conclave |
| IFI | Institution Financière Internationale |
| JOC | Jeunesse Ouvrière Chrétienne |
| MIBA | Société Minière de Bakwanga |
| MLC | Mouvement pour la libération du Congo |

| | |
|----------|---|
| MONUC | Mission de l'Observation des Nations Unies pour le Congo |
| MPR | Mouvement Populaire de la Révolution |
| NEPAD | Nouveau Partenariat pour le Développement en Afrique |
| ONU | Organisation des Nations Unies |
| OTAN | Organisation du Traité de l'Atlantique Nord |
| PNUD | Programme des Nations Unies pour le Développement |
| PPTTE | Pays pauvres très endettés |
| PRGF | Poverty Reduction and Growth Facility |
| RCD-Goma | Rassemblement Congolais pour la démocratie |
| RDC | République démocratique du Congo |
| RODHECIC | Réseau d'Organisations des droits humains et d'éducation civique d'inspiration chrétienne en RDC |
| SOMIGL | Société Minière des Grands Lacs |
| UA | Union Africaine |
| UNESCO | Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture |
| UNICEF | Fonds des Nations Unies pour l'enfance |
| Usoral | Union sacrée de l'opposition radicale et ses alliés |

Autres sigles et abréviations

| | |
|------------|---|
| Comm | Commentaire |
| Disc | Discursif |
| MLQ | Multi questionnaire |
| Narr | Narratif |
| ODQ | Organisational Description Questionnaire |
| PNS | Proposition nominale simple |
| THB | Théologie biblique (sigle de cours de l'UdeM) |
| V | Verset |
| VIH / SIDA | Virus de l'immunodéficience humaine |

Dédicace

À notre très chère mère adoptive June Wislon et son époux Joe Wilson pour qui, sans leur générosité, soutien matériel, financier et moral, nous ne serions pas en mesure d'accomplir ce vœu. Nous leurs exprimons toute notre gratitude et reconnaissance.

À notre très chère épouse Vicky Kabala Tshimbu et à nos enfants Schadrac Senga, Meschac Omba, Jason Shako, Paul Pesse, Dorcas Tshaa, Gracia Ekoko, Joe Djungandeke, Gracia Dikumba, Divin Lulu, et Kestia Feza qui ont accepté de demeurer au pays et d'endurer toutes les peines qui en découlent pendant tout notre séjour d'études à Montréal.

À nos parents, Henriette Tshaa et Paul Pesse qui ont semé sans récolter le fruit de leur semence : que vos âmes reposent en paix.

À vous tous, nous dédions ce travail.

Remerciements

Au terme de cette étude, qu'il nous soit permis de manifester notre loyauté et notre reconnaissance envers l'Éternel, notre Leader incontestable, de son amour sans égal envers nous pour la réalisation de cette thèse (« Si l'Éternel ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain [...] » Ps 127, 1).

Nous exprimons plus spécifiquement notre gratitude à Mme June et M. Joe Wilson, qui sont pour nous plus que parents, ainsi qu'à toute leur famille : Hal Willson, Suzanne Willson, Arthur Willson, Matthew Willson, Don Willson, Carmen Willson, Parker Willson, Kayla Willson, Dr. Byrns Coleman, Virginia Vaughan, Alice Coleman, Billie McLeod, Lois Weeks, Rose Drose, Ruby Livingston, Gloria Holiday, Gayle Brunson, Steve Brunson, Jerry Brunson. À eux nous joignons tous les chrétiens et les chrétiennes de l'Église Méthodiste Unie, Conférence annuelle de Caroline du Sud aux États-Unis pour leur contribution à l'exécution de cette œuvre.

Nous remercions particulièrement notre Évêque Mgr Onema Fama et son épouse maman Ekoko Onema pour leur encouragement et sages conseils qui nous ont permis de prendre une décision positive afin de nous épanouir. À eux, nous joignons d'une part nos tantes et oncles, Mme Marie Kahambwe, Mme Sarah Sheka, Mme Catherine Ekodi et toutes leurs familles, Mme Alebertine Tshaa et M. Michel Kasongo, Mme Henriette Ekomo et M. Michel Othepa, et d'autre part, nos parents maman Louise Okapenge Yema et papa Paul Senga Lunula car sans leur amour, nous ne serions pas ce que nous sommes aujourd'hui.

Nous tenons à exprimer notre plus sincère reconnaissance au professeur Jean Duhaime, notre directeur de thèse, qui face à nos faiblesses et manquements, s'est fait violence en acceptant non seulement la direction de cette thèse, mais surtout en partageant avec nous, dans un esprit fraternel, son savoir-faire et son savoir-être, non pas seulement dans les domaines théologique et sociologique, mais aussi en matière d'informatique. Monsieur Duhaime a su comment nous stimuler à développer nos pensées critiques. La considération particulière qu'il a apporté à cette thèse, sa

disponibilité, ses suggestions, ainsi que ses commentaires ont contribué à nous motiver à accomplir cette recherche dans le respect de l'art. Aussi, lui joignons-nous tous nos professeurs et les autorités administratives de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, ainsi que la Faculté des études supérieures et postdoctorales (FESP) pour leur concours scientifique, moral et matériel par l'attribution des différentes charges et divers prix.

Nous tenons à remercier très chaleureusement le Professeur Russel Richey de l'Université d'Emory (Atlanta, Géorgie aux États-Unis) et toute l'équipe de Task Force on Study on Episcopacy of the United Methodist Church de laquelle nous étions membres de 2004-2008, pour les échanges constructifs que nous avons partagés à maintes reprises avec eux sur le phénomène de leadership dans l'Église.

Nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance à notre belle-famille, Mme Mwadi Wa Kalala Justine et M. Kaballa Tshimbu Damase, Fortuné Kabala, Leonard Kabala, Madeleine Kabala Ilunga et Norbert Ntumoya, Delphin Kabala, Hyde Kabala et Delice Mosha, Joe Ilunga, Michaela Mwadi, Grâce Kabala, ainsi qu'à toute la famille Kabala pour leur encouragement et soutien moral dont nous ne cessons de bénéficier.

Que tous nos frères et sœurs, Ny'okanga Pesse et toute la famille Nondo, Kuhu Pesse, Paul Pesse, Senga Pesse, Ambukawa Pesse, Ongemba Pesse, Sase Pesse, Djulu Pesse, Wuhu Pesse, Ekoko Pesse, Asanga Pesse, Lean Pesse, Kapundja Pesse, Uhutu Pesse, Yema Pesse, Kasongo Pesse, Sarah Sheka, Esther Ulundu, Pesse Senga, Paul Senga, Mamy Okese, Onanu Senga, Owanga Senga, Maama Dihandju Welo, Dodo Onakoy Katehe, Don Onema Omumbu y compris leurs familles, puissent se confier à la promesse du Seigneur « Je ne vous laisserai pas orphelins. Je viendrai vers vous » (Jn 14, 18).

Que tous nos collègues de promotion, ami (es) et tous ceux qui de près ou de loin ont contribué à l'achèvement de cette thèse, trouvent ici notre expression de gratitude.

Chapitre 1

Introduction

1.1 Introduction

La République démocratique du Congo (RDC¹) assiste depuis 1960 à une crise du leadership qui a eu un impact aussi bien sur son environnement et son économie que sur son organisation socio-politique ou sur sa culture. Nous estimons qu'il est nécessaire et urgent pour la RDC de trouver un paradigme pour sa reconstruction dans toutes les dimensions de la vie humaine et sociale. Par ailleurs, les textes bibliques de Ne 2—5 démontrent comment Néhémie a opté pour un style de leadership transformationnel pour sortir la communauté de la Judée d'une crise similaire à celle que connaît la RDC. Dans cette thèse, nous nous proposons d'explorer des pistes d'éthique communautaire et de pastorale sociale pouvant aider la RDC à surmonter la crise qu'elle vit actuellement et à élaborer un programme de reconstruction durable. Compte tenu de l'analogie entre les deux, nous mettrons en corrélation la situation de la RDC et celle de la communauté juive postexilique telle qu'elle se reflète en Ne 2—5. Nous approcherons les deux situations dans une perspective herméneutique chrétienne, à l'aide d'une analyse sociale. Notre visée est de déterminer dans quelle mesure le modèle du leadership de Néhémie tel que décrit en Ne 2—5, pourrait être une source d'inspiration pour enrayer la crise actuelle en RDC et contribuer à la reconstruction du pays. Toutefois, avant d'examiner le phénomène de leadership transformationnel, il est impératif de clarifier le concept de reconstruction et sa pertinence en RDC.

¹ Dans cette étude, différentes appellations seront utilisées pour parler de la RDC. L'appellation République démocratique du Congo a été créée sous le régime du président Kasa-Vubu (Première république). Le pays prit ensuite le nom de République du Zaïre (ou Zaïre) sous la Deuxième république en 1971 (époque de Mobutu). Arrivé au pouvoir en 1997, le président Laurent-Désiré Kabila, revient à l'appellation, République démocratique du Congo. On emploie aussi l'expression Congo-Kinshasa pour différencier la RDC du pays voisin, le Congo-Brazzaville (Voir K. M. MUDINGAY, *Politiciens contre le développement au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 47.).

1.2 Le concept de reconstruction et sa pertinence en RDC

Pour l'organisme *Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique* (NEPAD), la reconstruction est « le processus à long terme consistant à reconstruire les dimensions politiques, sécuritaires, sociales et économiques d'une société sortant d'un conflit, en s'attaquant aux causes profondes du conflit »². La notion implique une destruction massive préalable³ attribuable aux conflits ou à des guerres civiles.

Ce concept revêt toute sa pertinence pour la RDC, plongée depuis un demi-siècle dans un marasme qui perdure. De 1960 à 1997, le pays a connu les pillages de ses ressources, les guerres civiles, les coups d'État et les dictatures. De plus, la guerre *d'agression*⁴, débutée le 2 août 1998 et animée par les troupes rwandaises, ougandaises et burundaises, continue d'exacerber les souffrances de la population congolaise et de ruiner les ressources nationales. Officiellement terminée en 2002, cette guerre a fait près de quatre millions de victimes congolaises⁵. La situation actuelle de la RDC est critique sur tous les plans : environnemental et économique, socio-politique, culturel et idéologique. Nous y reviendrons plus loin dans cette thèse.

Face à toutes ces tragédies, les Églises chrétiennes traditionnellement engagées dans l'action sociale en RDC ne peuvent demeurer indifférentes. En réalité, « [...] les situations changent. L'homme reste acteur mais aussi victime des systèmes économiques et politiques. Le christianisme, religion de l'Incarnation, ne peut rester indifférent aux questions sociales »⁶. R. B. Minani⁷ affirme qu'une réponse urgente

² The New Partnership for African Development (NEPAD), *Cadre politique de reconstruction post-conflit en Afrique*, Secrétariat du NEPAD, Programme pour la gouvernance, la paix et la sécurité, juin 2005, p. iii; document disponible à http://www.nepad.org/2005/aprmforum/PCRPolicyFramework_fr.pdf.

Sur le NEPAD, voir le site <http://www.nepad.org> (sites consultés le 6 janvier 2007).

³ E. BOULAGA, *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, Clé, 1997, p. 77.

⁴ Au sujet de la guerre d'agression, voir aussi J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Michalon, 2006, p. 30-34.

⁵ K.-M. J. KAMANDA, *La stabilité du Congo-Kinshasa. Enjeux et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 221.

⁶ P. CHARENTENAY, (de), (éd.), *Croire aujourd'hui*, n° 81, Paris, éd. Assas, 1991, page couverture.

⁷ R. B. MINANI, « Pour une participation plus engagée des chrétiens à la vie politique en RDC », dans N. N. C. NGWEY et al., (éds), *Les chrétiens interpellés au courage politique*, Kinshasa, RODHECIC, 2000, p. 35.

au grand appauvrissement de la population congolaise exige aujourd'hui un renouvellement de l'approche pastorale des Églises de la RDC. Mais comment pourraient-elles s'y prendre? Selon P. Yancey⁸, les Africains, nommément les Congolais, réagissent positivement aux récits bibliques de la Première Alliance puisqu'ils vivent des expériences socio-politiques semblables, spécialement les injustices sociales et économiques. C'est pourquoi, nous estimons que les Églises chrétiennes, qui ont à cœur le mieux-être de la RDC, peuvent puiser davantage dans leur patrimoine biblique des ressources susceptibles d'inspirer une théologie congolaise de la reconstruction.

1.3 De la théologie de la libération à la théologie de la reconstruction

La théologie africaine s'est souvent définie sur le modèle de la théologie latino-américaine de la libération. Néanmoins, on assiste depuis une quinzaine d'années à l'émergence d'une théologie dite de la reconstruction.

1.3.1 La théologie africaine de la libération

Le terme libération, dans son sens restreint, est perçu selon un rapport colonisateur - colonisé, tel que décrit par Labouerie: « On parle du terme libération qui est soit un rejet d'occupants extérieurs, soit la destruction interne d'un régime politique jugé révolu »⁹, mais aussi dans le cadre d'une éthique du royaume, où le Dieu de la Vie est conçu comme un Dieu qui apporte un secours aux plus démunis, aux marginalisés. C'est dans ce sens que l'expression « théologie de la libération » désigne avant tout « une préoccupation privilégiée, génératrice d'engagement pour la justice, portée aux pauvres et aux victimes de l'oppression »¹⁰. La théologie de la libération est définie par G. Gutiérrez comme

⁸ P. YANCEY, *La Bible que Jésus lisait*, Paris, VIDA, 2002, p. 21-22.

⁹ G. LABOUIERIE. *Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture de la bible*, Paris, Cerf, 1982, p. 35.

¹⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE ET LA FOI, « Instruction sur certains aspects de la 'Théologie de la libération' », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 890-900. Selon ce document, la libération

[...] un essai pour comprendre la foi à partir de la praxis historique, libératrice et subversive, des pauvres de ce monde, des classes exploitées, des races méprisées, des cultures marginalisées. Elle naît de l'espérance inquiétante de libération, des luttes, des échecs et des acquis des opprimés eux-mêmes; d'une manière de se reconnaître fils et filles du Père face à une fraternité profonde et exigeante¹¹.

Elle a comme point de départ la fonction de la foi de la personne dans sa vie quotidienne. Cette libération a autant de significations que de situations concrètes : politique, économique, sociale, culturelle, rituelle et humaine¹². Les partisans de cette théologie trouvent leur appui biblique sur la libération du peuple d'Israël du joug de la servitude égyptienne tel que mentionné dans le livre d'Exode. En théologie de la libération, Dieu agit dans l'histoire de son peuple pour le sauver. Il est le Dieu des pauvres et des opprimés, qui ne peut en aucun cas tolérer l'oppression ni les injustices sociales¹³. En d'autres termes, en cas d'un conflit, Dieu prend parti pour les plus faibles et les opprimés, comme l'illustre la libération du peuple juif de la domination des Égyptiens : Pharaon est l'opresseur et Moïse le libérateur.

La théologie de la libération possède une forte valeur symbolique et n'a d'effets sociaux qu'à condition de rester fidèle au discours sur Dieu et sur le sens global de l'existence¹⁴. Notons que la théologie africaine de la libération se place dans les traces de « théologie latino-américaine de la libération »¹⁵. En Afrique, ce courant serait apparu dans les années 1970 en s'enracinant dans une « spiritualité de

serait le seul objectif de Jésus et de son Église. La théologie n'est rien d'autre que la tentative, de la part de l'Église, de décrypter cet objectif en théorie et en pratique.

¹¹ G. GUTIERREZ, *La force historique des pauvres*, F. GUIBAL, (trad.), Montréal, Cerf / Fides, 1986, p. 12.

¹² E. MVENG et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé / Paris, Clé / Présence Africaine, 1996, p. 50.

¹³ La COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Paulines, 1994, p. 57.

¹⁴ F. HOUTART, « Les théologies de la libération, sources de résistance et d'espérance des peuples », dans *Théologie de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 24.

¹⁵ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE ET LA FOI, « Instruction sur certains aspects de la 'Théologie' », col. 891. Voir aussi : *Id.*, « Itinéraire d'un théologien de la libération, interview du P. Gustavo GUTIERREZ », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 906-909 ; *Id.*, « Cinq observations des PP. Leonardo et Clodovis Boff, commentaire de l'exposé du cardinal Ratzinger », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 909-912 ; *Id.*, « Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération, exposé et interview du P. Juan SEGUNDO », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 912-918.

la solidarité avec le pauvre »¹⁶ et en invitant des théologiens ou théologiennes d'Afrique à « lutter pour la libération totale des opprimés, pour la défense de leur dignité inviolable et de leur droit à la qualité de la vie »¹⁷. De plus, comme l'indique J.-M. Ela, cette libération s'effectue par un auto-développement socio-économique qui exige une vraie conversion à l'Évangile afin que l'homme retrouve sa dignité¹⁸. Les liens communs entre tous ces courants théologiques ont été bien confirmés par l'EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) lors de son premier congrès tenu à Dar Es-Salaam en 1976:

We have reflected from our life experience as belonging to the oppressed men and women of the human race. We seriously take cognizance of cultural and religious heritage of people of the continents of Asia, Africa, and Latin America¹⁹.

En Afrique, ces théologiens ont contribué à la libération des pays du continent des jougs des puissances colonialistes. En dépit de certains obstacles qui restent à surmonter, la majorité des pays africains ont déjà accédé à l'indépendance politique. Ce combat des théologiens africains semblerait s'achever avec l'effondrement de l'apartheid en Afrique du Sud en 1994. Nonobstant l'indépendance politique des nations africaines, l'histoire coloniale a laissé des conséquences néfastes à l'Afrique : la destruction tant de son environnement et de son économie que de ses structures socio-politiques et de ses cultures propres. Que faire donc? Il faudra lutter pour la

¹⁶ Comme l'indique E. MVENG, « c'est la spiritualité des béatitudes qui permet de toucher du doigt le caractère universel de la théologie de la libération » (« La théologie de la libération », *Concilium* 219 (1988), p. 33). Voir aussi M. SCHOYANS, qui mentionne que la tâche qui s'impose dans la théologie de la libération est de « reprendre toute la démarche théologique à partir de la situation d'oppression. Il faut donc relire l'Évangile à partir du pauvre. Celui-ci n'est pas seulement destinataire de l'Évangile, il est par excellence le porteur de la parole de Dieu. Il faut que les absents de l'histoire se 'réapproprient' l'Évangile » (« Genèse et propos de la théologie de la libération », dans *Théologie et libération : Question disputées*, Longueuil, Préambule, 1987, p. 24.).

¹⁷ V. KAMBALE KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », dans F. HOUTART, *Théologie de la libération*, Paris, L'Harmattan, p. 123.

¹⁸ J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain. Question aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 109.

¹⁹ « Nous avons réfléchi à partir de nos expériences de vie en tant qu'homme et femme opprimés de la race humaine. Nous avons sérieusement pris connaissance de l'héritage culturel et religieux des peuples des continents asiatique, africain et latino-américain » (S. TORRES et V. FABELLA (éds), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, New York, Orbis Books, 1978, p. 259).

reconstruction des nouvelles nations africaines. C'est pourquoi, un autre courant a vu le jour, celui de la théologie de la reconstruction.

1.3.2 La théologie de la reconstruction

La théologie africaine de la reconstruction est décrite par Kā Mana²⁰ comme un projet qui vise à élaborer « une théorie de la transformation globale de la vie à la lumière de la Parole de Dieu : une éthique politique »²¹. Née probablement vers les années 1990 au sein de la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA), la théologie de la reconstruction lance un appel aux Églises et à leurs théologiens, dans le but de répondre à la nouvelle priorité qui est celle de la reconstruction des nations africaines.

Fondement biblique

Les théologiens de la reconstruction se servent de différentes figures bibliques et les rapprochent des réalités africaines actuelles pour alimenter la réflexion et orienter l'action. Kā Mana²² se penche sur les textes de la chute et de l'expulsion d'Adam et Ève, du meurtre d'Abel, du déluge, de la tour de Babel, de la sortie d'Égypte et du retour de l'exil, pour inviter les théologiens africains de procéder au passage de la théologie de la libération à celle de la reconstruction, en rappelant les exigences des humains, tout en se conformant à l'idéal fondamental de Dieu. Pour le professeur kenyan Mugambi²³, la théologie de la reconstruction est une théologie qui axe ses réflexions sur les efforts déployés sous le règne du roi Josias (2 Ch 34, 33) qui a formulé à sa manière une théologie de la reconstruction fondée sur la loi de Moïse.

²⁰ Kā Mana est considéré comme le plus important théologien africain de la reconstruction. Pour mieux comprendre les tâches et exigences de cette théologie, nous recourons spécialement à son étude, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

²¹ *Ibid.*, p. 116.

²² *Ibid.*, p. 103.

²³ J. N. K. MUGAMBI, « L'avenir de l'Église et l'Église de l'avenir en Afrique », dans *L'Église d'Afrique pour une théologie de la reconstruction, Conférence des Églises de toute l'Afrique*, Nairobi, Défi Africain n° 1, 1991, p. 36. Mugambi est professeur à l'Université de Nairobi.

Tâches et exigences

Du point de vue théorique, la théologie de la reconstruction est déterminée par une situation de fait désignée comme une crise générale de l’Afrique. D’après Kä Mana, l’une des tâches de la théologie de la reconstruction serait de saisir la crise dans les profondeurs où elle devient problème théologique et philosophique. Le terrain de la théologie de la reconstruction serait celui d’une éthique politique qui fonde le projet de reconstruire les sociétés africaines à partir des normes éthiques enracinées dans les Écritures Saintes²⁴. Sa visée est, selon Kä Mana, de « montrer comment, dans la révélation biblique [...] par la gestion des crises, il [Dieu] définit un ensemble de sillons théoriques qui peuvent orienter notre destinée et permettre aujourd’hui à l’Afrique de penser sa reconstruction de manière féconde »²⁵. Pour Kä Mana, ce style de gestion des crises à travers l’histoire sainte pourrait servir de modèle théorique pour la reconstruction de l’Afrique, mais ces « sillons théoriques » doivent se traduire dans « une pratique et une ecclésiologie active » et conduire au « déploiement des forces concrètes et organisées pour agir sur tous les lieux décisifs pour l’orientation de l’avenir, sur tous les fronts, dans tous les combats de l’homme »²⁶. Cette théologie se base sur la métaphore de la période postexilique à la différence de la théologie de la libération basée plutôt sur le paradigme de l’exode²⁷.

Par ailleurs, certains théologiens africains soulignent que la tâche de la théologie de la reconstruction doit inclure un « oui » générateur de changement sur les plans environnemental et économique, socio-politique et culturel qui se traduit par un renouveau écologique, une justice économique, le droit de vote pour tous, etc. Elle implique la tâche de dissoudre les préjugés associés à la race, de la classe sociale et au sexe d’une personne²⁸. La théologie de la reconstruction est une théologie

²⁴ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 118.

²⁵ *Ibid.*, p. 116.

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁸ C. VILAA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction*, Cape Town, David Philip, 1992, p. 1. 7-8.

inclusive; elle accorde une place centrale au peuple; elle est orientée vers l'action; elle est régénérative; elle se tourne vers le futur; elle est consultative²⁹.

Selon Kā Mana, la théologie de la reconstruction comporte quatre exigences principales³⁰, soit (1) *l'exigence d'incarnation* : vivre et penser l'Évangile au centre des peines et souffrances du continent africain; (2) *l'exigence de remise en question* : promouvoir l'éthique de la lutte contre les atrocités au nom de la dignité humaine; (3) *l'exigence de libération* : libérer l'illusoire par rapport à la mondialisation, aux calamités économiques, aux incapacités politiques dont souffre le continent africain; et (4) *l'exigence de novation* : travailler en vue de faire croître les germes saints dans les secteurs environnemental et économique, socio-politique, culturel et religieux dans le but de construire un avenir meilleur du continent africain.

Bien que le vœu des théologiens africains soit de passer de la théologie de libération à celle de la reconstruction, la théologie de la reconstruction demeure encore pour une large part au niveau du concept. L'une des particularités de la présente thèse est de contribuer au développement d'une théologie africaine de la reconstruction, à partir du cas particulier de la RDC, qui fasse le passage de la conceptualisation vers des orientations concrètes pouvant déboucher sur des initiatives spécifiques inspirées des règles et principes mis en œuvre par Néhémie pour la reconstruction de la Judée.

1.3.3 Le livre de Néhémie dans les œuvres de la théologie de la reconstruction

Quelques théologiens africains ont déjà pris comme point de départ les récits bibliques de la reconstruction postexilique décrits dans les livres d'Esdras, de Néhémie, d'Aggée et de Zacharie en particulier afin d'interpeller leurs compatriotes à reconstruire leur continent³¹.

²⁹J. N. K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, Nairobi, East Africa Educational Publishers, 1995, p. xv.

³⁰KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p.113-119.

³¹J. N. K. MUGAMBI, *L'avenir de l'Église*; *Id.*, *From Liberation*; C. VILAA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction*; KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*; A. KARAMAGA,

Kä Mana mentionne que, dans les recommandations données par les Églises aux chrétiens en ce qui a trait aux plans d'action, une place importante doit revenir au besoin d'une transformation des mentalités qui puisse aider à la création d'une nouvelle forme de société civile et d'une nouvelle forme de culture³². Il note qu'au retour de l'exil (538 a.n.è.), les rescapés de Babylone s'identifient de nouveau comme le peuple de Dieu et reviennent avec l'idée de reconstruire le temple. Il sera le signe visible du réveil de leur foi et de leur volonté de bâtir une société renouvelée dans son principe vital³³. Selon Kä Mana, un siècle plus tard le mot d'ordre de Néhémie « Levons-nous et rebâtissons »³⁴ (Ne 2, 18) porte la même inspiration. En se basant sur la reconstruction des remparts de Jérusalem par Néhémie, l'auteur indique que le rôle décisif des Églises chrétiennes en Afrique est « de changer l'Afrique en profondeur, avec l'Évangile comme fondement d'une vision globale du monde et ferment d'une novation radicale de toute chose³⁵ ».

De même, dans ses enseignements sur la reconstruction du second temple, telle que racontée dans les livres d'Esdras et de Néhémie, S. Ngayihembako affirme qu'il y a nécessité pour le peuple africain d'une réforme profonde de sa mentalité, en tant que peuple de Dieu, afin de retrouver une écoute plus attentive de la Parole de Dieu, comme ce fut le cas du peuple juif à la fin de l'exil, devant le sacrificateur Esdras et le gouverneur Néhémie au V^e s. a.n.è.³⁶

E. Farisani quant à lui, tente d'examiner comment les livres d'Esdras et de Néhémie peuvent être utilisés comme un nouveau paradigme en quête d'une théologie de la reconstruction, du renouveau et de la transformation. Néanmoins, dans ses conclusions, l'auteur adopte une position plus critique et se met en désaccord avec

«A Theology of Reconstruction», dans J. N. K (éd.), Nairobi, AACC, 1997 ; E. FARISANI, «Ideology Biased Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction» , *OTE* 15 (3/2002), p. 628-646; *Id.*, « The Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an Africa Theology of Reconstruction », *JTSA* 116 (7/2003), p. 27-50; F. N. MOUTNGUI, *Monnaie et reconstruction de l'Église africaine : réflexion théologique et éthique à la lumière de Aggée 2:8*, Yaoundé, Clé, 2003, etc.

³² KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 91-110.

³³ *Ibid.*, p. 158.

³⁴ *Ibid.*, p. 103.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ S. NGAYIHEMBAKO, *Conférence sur les étapes et principes de la reconstruction d'après les livres d'Esdras et de Néhémie*, Goma, (Inédit), 2000, p. 7.

les théologiens africains de la libération et de la reconstruction qui estiment que le contenu de ces deux livres peut contribuer en totalité à l'émergence de la théologie de la reconstruction³⁷. Notons que cette réflexion impartiale de Farisani nous invite aussi à lire le texte de Ne 2—5 avec beaucoup plus d'objectivité.

En dépit de leur mérite, aucune de ces études ne constitue une analyse théologique et sociale approfondie de Ne 2—5, élément central de notre étude. Nous constatons également que personne ne s'est attardé à démontrer l'importance du style de leadership transformationnel de Néhémie dans la résolution de la crise et la reconstruction de la Judée selon Ne 2—5, ni l'impact de ce style de leadership sur la reconstruction en RDC, ce que nous illustrerons dans notre travail.

1.4 Choix et pertinence de Ne 2—5 pour une théologie congolaise de la reconstruction

Nous croyons que les récits de Ne 2—5, peuvent servir de paradigme pour les leaders religieux de la RDC dans la quête de reconstruction du pays. En effet, ces chapitres montrent comment, au V^e s. a.n.è. avec l'appui du roi Artaxerxés I^{er}, Néhémie a agi pour sortir la communauté juive postexilique d'une crise similaire à celle de la RDC en faisant preuve de leadership et en mettant en œuvre un véritable programme de reconstruction. Néhémie, personnage influent à la cour perse, reçoit à Suse en 445 a.n.è., une délégation de Judée. L'entretien porte sur le mauvais état des remparts de Jérusalem. Néhémie qui sert d'intermédiaire entre la délégation et le roi, obtient l'autorisation d'aller reconstruire Jérusalem. Arrivé sur place et après avoir inspecté les remparts de la ville de Jérusalem, Néhémie exhorte la communauté en ces termes: « [...] Vous voyez la misère dans laquelle nous sommes, que Jérusalem [est] dévastée et que ses portes sont brûlées par le feu. Venez, afin que nous bâtissions la muraille de Jérusalem et afin que nous ne soyons plus dans l'opprobre » (Ne 2, 17).

³⁷ E. FARISANI, «Ideology Biased Use of Ezra-Nehemiah», p. 628-646; *Id.*, « The Use of Ezra-Nehemiah », p. 27-50

Ces récits racontent également comment la communauté de la Judée est menacée tant par les pressions extérieures que par l'exploitation des pauvres par les mieux nantis. Ils décrivent l'intervention de Néhémie qui pallie à cette situation par la mise en œuvre d'un programme de reconstruction en harmonie avec l'alliance entre le Dieu d'Israël et son peuple. Ainsi, une herméneutique chrétienne de ces récits, analysés d'un point social, permettra, croyons-nous, de dégager des pistes pour l'élaboration d'une éthique communautaire et d'une pastorale sociale pertinentes à la réalité actuelle de la RDC.

Le choix de Ne 2—5 se justifie par le contenu de ces chapitres :

1. Ne 2,1-20 raconte comment Néhémie, ayant constaté l'ampleur des ruines des murailles de la ville, a encouragé le peuple à les reconstruire;
2. Ne 3,1-32 relate comment il a réparti les travaux et comment chaque famille, voire la majorité de la population, s'est appliquée à la tâche;
3. Ne 3,33—4,17 décrit les stratégies des adversaires de Néhémie pour entraver la reconstruction et les contre-mesures du gouverneur pour sécuriser la ville et ses habitants;
4. Ne 5,1-19 expose comment Néhémie lutta contre le système de prêt à intérêt abusif, et remédia aux difficultés internes qui minaient la survie de sa communauté en adoptant des mesures marquées par une éthique de solidarité économique et sociale.

Cette thèse se veut une mise en dialogue de deux sociétés, soit la communauté de la Judée au temps de Néhémie et la société congolaise actuelle et cherche à découvrir comment le style de leadership de Néhémie pourrait servir de paradigme pour la reconstruction en RDC aujourd'hui.

Elle est aussi une interpellation à l'unité et à la cohésion nationale concrète des Congolais. Elle se veut une contribution au peuple congolais pour l'aider à relever les défis de la reconstruction de son pays en s'inspirant des principes dont la mise en œuvre a abouti à la reconstruction de la communauté de la Judée et lui ont permis de retrouver son identité et ses valeurs.

Dans la foulée de ces orientations, l'hypothèse de cette recherche est la suivante : l'exemple de Néhémie suggère que, pour sortir de sa situation de détresse, la RDC a besoin de dirigeants capables d'adopter un style de leadership transformationnel, se traduisant par un engagement mutuel des leaders et de leurs communautés qui repose sur une adhésion à une vision et à des valeurs communes. Ces leaders doivent amener les membres de leurs communautés de transcender leurs propres intérêts au bénéfice de ceux des communautés, et à considérer les besoins de développement à long terme du pays et non seulement les besoins immédiats de leurs milieux.

1.5 Plan de la thèse

Mettre en dialogue deux univers différents, celui de la génération de Néhémie et celui de la génération actuelle des Congolais, afin de dégager un paradigme applicable pour la reconstruction en RDC, tel est le projet de notre étude. Cette thèse est divisée en 11 chapitres.

Le chap. 2 *Enjeux méthodologiques et grille d'analyse* nous aide à préciser la démarche. Nous indiquons ce que nous entendons par l'herméneutique chrétienne et l'analyse sociale. Nous identifions dans une grille d'analyse, des éléments qui nous aideront à décortiquer le style de leadership transformationnel, plus particulièrement pour le cas de Néhémie.

Le chap. 3 *La problématique de la reconstruction en RDC* trace un bref historique des diverses rébellions et soulèvements qui ont marqué la déstabilisation et la fragilisation du pays depuis son accession à l'indépendance politique en 1960 et analyse la crise et les défis de la reconstruction de la société congolaise contemporaine du point de vue de l'environnement et l'économie, de la situation socio-politique, et de la culture.

Le chap. 4 *Un modèle biblique : la reconstruction de la Judée au temps de Néhémie (445-424 a. n.-è.)* présente d'une part, des informations de base sur la communauté de la Judée à l'époque perse (539 – 332 a.n.è.), et d'autre part, constitue une rétrospective des principaux éléments nous permettant de situer le livre de Néhémie comme une interprétation particulière de l'action de celui-ci.

Le chap. 5 *L'engagement à reconstruire les remparts (Ne 2, 1—20)* présente la portée de la mission de Néhémie et la décision du peuple sur la reconstruction de ses remparts. Nous identifions les défis auxquels Néhémie fait face, le style de leadership qu'il adopte, ainsi que le changement social qu'il apporte dans la vie du peuple juif de son temps.

Le chap. 6 *L'organisation de la reconstruction (Ne 3, 1-32)* étudie les stratégies adoptées par Néhémie pour la mise en œuvre de cette décision communautaire de rebâtir les remparts.

Le chap. 7 *La lutte contre l'insécurité (Ne 3, 33—4, 1-17)* est une réflexion sur les conflits socio-politiques et économiques qui opposent la Judée et ses frontières ainsi que les mesures que Néhémie adopte pour bloquer la route aux opposants et sécuriser la population judéenne.

Le chap. 8 *La lutte contre les inégalités sociale (Ne 5, 1-19)* fait état des difficultés internes que connaît Néhémie lors de la reconstruction des murailles, notamment les problèmes socio-politiques et économiques qui nuisaient à la bonne entente entre les Judéens et examine la solution que Néhémie leur apporte.

Le chap. 9 *Synthèse de l'étude de Ne 2—5 et prolongement dans le NT* est un condensé qui vise à regrouper de façon synthétique les données recueillies dans l'étude de Ne 2—5 selon les trois dimensions : de l'environnement et de l'économie de cette province, de son organisation socio-politique et finalement de sa culture. Nous tenterons aussi de vérifier dans quelle mesure le style de leadership de Néhémie

et les principes éthiques qui le fondent peuvent s'apparenter à certains enseignements du NT.

Le chap. 10 *Quelques pistes éthiques pour la reconstruction en RDC* propose des pistes éthiques communautaires aux Églises chrétiennes en RDC dans le but d'une amélioration de la situation environnementale et économique du pays, de son organisation socio-politique, ainsi que d'une régénération des valeurs culturelles et idéologiques congolaises en vue de favoriser la reconstruction durable du pays.

Le chap. 11 constitue la *Conclusion* de la thèse. Il en résume les grandes lignes et ouvre un horizon à d'autres recherches en signalant quelques thèmes que nous n'avons pas approfondis mais dont l'exploration pourra contribuer à développer une théologie de la reconstruction, autant en RDC que dans l'Afrique en général.

Chapitre 2

Enjeux théoriques et méthodologiques

2.1 Introduction

Ce chapitre expose la démarche de notre recherche. Il nous permet, d'une part, de préciser notre méthodologie et de cerner l'approche de recherche appropriée pour l'étude de Ne 2—5, une herméneutique chrétienne et une analyse sociale, et d'autre part, de rassembler des éléments qui nous aideront à explorer le style de leadership transformationnel qui nous intéresse, plus spécialement pour le cas de Néhémie. Ainsi, dans le but de bien saisir la portée et la nature du leadership de Néhémie qui servirait de modèle pour les leaders religieux et politiques de la République démocratique du Congo (RDC), nous aurons recours à des travaux qui témoignent des tendances actuelles dans l'étude du leadership transformationnel : nous nous appuierons sur des études sociologiques et psychosociologiques récentes sur le leadership en général et le leadership transformationnel en particulier, afin d'appréhender les principaux facteurs qui font consensus dans la recherche concernant cette notion.

Ce chapitre est divisé en deux sections : après avoir clarifié l'approche herméneutique chrétienne, ainsi que l'analyse sociale, nous présenterons le phénomène du leadership transformationnel en retenant les données plus pertinentes pour l'analyse du cas de Néhémie.

2.2 Herméneutique chrétienne

Définition

Pour préciser notre approche herméneutique, nous avons retenu deux études de José Severino Croatto¹, considérant que l'auteur, en tant que théologien de la libération, propose une herméneutique à référence socio-politique et culturelle. Pour étayer notre propos, nous recourons également à d'autres auteurs, tels que C. Boff, K. J. Conner et K. Malmin, P. Ricœur, E. Schillebeeckx et S. Schneiders.

¹ J. S. CROATTO, *Biblical Hermeneutics toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, New York, Orbis Books, 1987; *Id.*, « L'importance socio-historique et herméneutique de l'Exode », *Conc* 209 (1987), p. 151-159.

Le mot *herméneutique*, d'après Croatto², provient du mot grec *hermeneuein* et signifie *interpréter*. Ricœur, définit l'herméneutique comme la théorie de la fonction de la compréhension dans sa relation avec l'interprétation du texte³. L'herméneutique biblique en général, est « la science qui interprète la communication de Dieu à l'homme »⁴. Elle est considérée comme une démarche cruciale pour interpréter un texte biblique donné et pour en dégager un sens, afin de *se comprendre devant ce texte*. Mais quel est donc le bien-fondé de l'herméneutique biblique?

Comme l'explique Croatto⁵, un texte biblique est généralement *monosémique* dans sa production, puisque l'auteur (émetteur) veut dire quelque chose (le message) à quelqu'un (le récepteur) sur quelque chose (l'objet) dans un horizon de compréhension qui leur est commun (contexte). La méthode historico-critique est pertinente pour reconstruire le sens du texte biblique pour ses premiers destinataires. Cette approche risque cependant de réduire le texte au sens qu'il pouvait avoir autrefois. Mais la perte de l'émetteur, du destinataire et de leur horizon de compréhension laisse les lecteurs seuls avec le texte, dont le sens doit être déchiffré par les règles du langage qui ont conduit à sa codification. Le texte devient alors *polysémique* et peut être relu à partir d'un nouvel horizon de compréhension celui dans lequel se meut le nouveau lecteur⁶. C'est pourquoi toute lecture donne lieu à une production de sens dans laquelle l'interprète est interpellé par le message et l'objet du texte qu'il met en rapport avec son propre contexte.

² J. S. CROATTO, *Biblical Hermeneutics*, p. 1. Voir aussi, S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995, p. 274.

³ Cité par J. S. CROATTO, *Biblical Hermeneutics*, p. 2.

⁴ K. J. CONNER et K. MALMIN, *Le défi de l'herméneutique. Comment interpréter la Bible*, Longueuil, Les Éditions Ministères Multilingues, 2005, p. 12.

⁵ J. S. CROATTO, « L'importance socio-historique », p. 157-159, *Id.*, *Biblical Hermeneutics*, p. 13-24. Croatto s'appuie principalement sur l'étude de P. RICOEUR : « La fonction herméneutique de la distanciation » dans F. BOVON et G. ROUILLER (éds), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 201-215. Voir aussi R. ANTONCICH et J. M. MUNARRIZ qui définie l'herméneutique comme le fait de « [...] traduire les idées avec des mots pour celui qui ne connaît pas la langue dans laquelle elles ont été exprimées originellement, ou encore, à l'intérieur d'une même langue, clarifier un sens obscur en employant des mots plus compréhensibles » (*La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 1992, p. 53).

⁶ Voir aussi C. GEFFRÉ qui indique que la « tâche de l'herméneutique est de discerner les éléments fondamentaux de l'expérience chrétienne et de les dissocier des langages dans lesquels cette expérience s'est traduite », un travail qui n'est possible qu'à partir de « notre situation historique et de notre expérience actuelle de l'existence humaine » (*Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 17).

Quant à l'*herméneutique chrétienne*, nous entendons par là, à la suite de C. Boff, une interprétation qui repose sur la conviction que l'existence humaine trouve son sens ultime (« *le Sens par excellence* ») dans le Christ : « [...] la communauté chrétienne soutient, dans la Foi, que le Sens est apparu en Jésus Christ, ayant sa révélation historique, gratuite et privilégiée dans sa personne »⁷. Pour ce faire, lorsqu'elle relit les textes de l'Ancien Testament (AT), l'herméneutique chrétienne les met en rapport à la fois avec l'événement Jésus-Christ, tel que transmis et interprété par le Nouveau Testament (NT) et par la tradition, et avec la situation contemporaine des communautés croyantes.

L'herméneutique chrétienne est aussi une interprétation engagée : elle est centrée sur l'amour universel prôné par le christianisme dans une perspective d'éthique « intimement liée à un penchant partisan pour toute existence humaine lésée et humiliée »⁸. Elle est cette « transmission religieuse de sens douée de puissance *novatrice, libératrice* ou *émancipatrice* »⁹. C'est pourquoi les théologiens de la libération et de la reconstruction s'appuient sur ce type d'herméneutique pour proposer une démarche visant la libération totale de la personne et contribuer à la reconstruction entière de sa vie matérielle et spirituelle.

Mais comment alors valider l'interprétation ainsi obtenue? S. Schneiders¹⁰ propose deux critères globaux : le premier est le respect et l'application correcte des méthodes exégétiques appropriées pour le décodage du texte lui-même : que l'on rende compte du texte tel qu'il est; que l'on soit cohérent dans son interprétation; que l'on réussisse à expliquer les anomalies du texte; que l'interprétation du lecteur soit compatible avec ce qui est connu par d'autres sources; que l'on utilise de façon responsable toutes les méthodes qui conviennent au cadre d'interprétation retenu. Le deuxième critère suggéré par Schneiders est la fécondité de l'interprétation : pour le lecteur d'aujourd'hui, une interprétation adéquate devrait normalement « faire parler

⁷ C. BOFF, *Théories et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, p. 202.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 272.

⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰ S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, p. 273-277.

le texte » et exploiter « sa capacité à éclairer la foi de la communauté ». Selon elle, ce critère est particulièrement utile pour discerner la validité « des interprétations de type sociologique, psychologique et libérationniste »¹¹.

Démarches

En termes des démarches, dans une perspective de l'analyse sociale, l'herméneutique chrétienne d'un texte de l'AT commence par l'étude de sa structure littéraire, de son contexte historique et social, se prolonge par l'analyse de sa structure christologique et débouche sur une appropriation ou une recontextualisation contemporaine.

La structure littéraire. La Bible étant un ensemble d'écrits, de formes et de genres divers, l'herméneute doit toujours, pour bien interpréter le texte qu'il étudie et dont il transmet le sens, discerner le genre du dit texte, qu'il s'agisse de prose ou de poésie, de narration, de symboles, de paraboles etc. et en distinguer le sens littéral¹². De plus, il devra savoir que le style particulier de certains textes bibliques doit être éclairé par des documents extra-bibliques et des découvertes archéologiques qui leur sont contemporains.

Le contexte historique et social. L'interprétation d'un passage de l'Écriture doit tenir compte de la situation de ce passage, à tel moment de l'histoire de la révélation. Pour y arriver, l'analyse sociale laquelle sera développée plus loin est plus adaptée. C'est précisément en interprétant la Bible selon son contexte historique et social que l'herméneute pourra avoir ensuite la liberté de passer de telle situation antérieure à la situation présente, et d'appliquer à l'aujourd'hui de l'histoire du monde ce que signifie le texte.

La structure christologique. Pris dans un sens restreint, ce principe se base sur le fait que pour la tradition chrétienne, Christ est la personne centrale de la Bible et

¹¹ S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, p. 275.

¹² K. J. CONNER et K. MALMIN, *Le défi de l'herméneutique*, p. 149.

que toute la Parole tourne autour de lui¹³ ; il est l'incarnation vivante de cette parole (Lc 24, 27, 44 ; Jn 1, 45 ; 5, 39 ; Ac 10, 43). Une herméneutique chrétienne intégrale interprète les textes de l'AT selon la structure christologique qui ne peut être dissociée de ses structures historique et littéraire. Toutefois, l'interprétation christologique ne doit pas déformer ou atténuer les caractères historique et social de la révélation biblique, ainsi que la variété littéraire de l'Écriture. Elle vient de ce que dit le texte lui-même dans sa particularité historique et littéraire.

L'appropriation. Schneiders définit l'appropriation du sens d'un texte comme « l'interprétation menée à son terme avec sa capacité de transformation »¹⁴. Il s'agit donc d'un dialogue permanent entre le lecteur et le texte concernant l'objet dont traite ce dernier. Parce que le texte biblique est *polysémique*, son surplus de sens lui « permet d'engendrer une histoire efficace en action réciproque avec la conscience historique de la communauté croyante »¹⁵. Ce dialogue aboutit à une compréhension existentielle¹⁶. En d'autres termes, l'appropriation est une relecture du texte à partir d'un nouveau contexte qui est la fois semblable à son contexte d'origine et différent de lui.

Éthique chrétienne dans une perspective herméneutique

Du point de vue de la théologie de la reconstruction, l'herméneutique biblique chrétienne a des conséquences directes sur l'éthique. Mais qu'est-ce que donc l'éthique chrétienne? Quelle serait sa tâche?

De façon générale, les termes *éthique* et *morale* sont semblables du point de vue de leur étymologie, comme l'indique É. Weil:

¹³ K. J. CONNER et K. MALMIN, *Le défi de l'herméneutique*, p. 139.

¹⁴ S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, p. 296.

¹⁵ *Ibid.*, p. 296

¹⁶ *Ibid.*

Étymologiquement, « morale » vient du latin (*philosophia*) *moralis*, traduction par Cicéron du grec *èthica*; les deux termes désignent ce qui a trait aux mœurs, au caractère, aux attitudes humaines en général et, en particulier, aux règles de conduite et à leur justification. On réserve parfois, mais sans qu'il y ait accord sur ce point, le terme latin à l'analyse des phénomènes moraux concrets, celui d'origine grecque du fondement de toute morale et à l'étude des concepts fondamentaux, tels que bien et mal, obligation, devoir, etc.¹⁷

Néanmoins, d'autres auteurs distinguent la *morale* de l'*éthique*. P. Ricoeur par exemple préfère réserver le terme éthique pour « la visée d'une vie » et celui de morale pour « l'articulation de cette visée » :

Qu'en est-il maintenant de la distinction proposée entre éthique et morale ? Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes ne l'impose. L'un vient du grec, l'autre du latin ; et les deux renvoient à l'idée intuitive de mœurs, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est *estimé bon* et de ce qui *s'impose* comme obligation. C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte [...]. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l'opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique*, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique*¹⁸.

Ricoeur ajoute que la visée éthique est celle « de la 'vie bonne', avec et pour autrui, dans des institutions justes»¹⁹.

Pour les croyants, l'éthique repose sur ce qui constitue la vie morale à la lumière de la foi au Dieu créateur et rédempteur²⁰. L'éthique s'inscrit « dans une

¹⁷É. WEIL, Art. « Morale », Encyclopædia Universalis (<http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=16923f=M121471>; consulté le 6 avril 2008). Voir aussi M. WAGNER, *Jalons pour une éthique chrétienne face aux défis contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 18-20.

¹⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 200 ; A. COMPTE-SPONVILLE, *Valeur et vérité, Études cyniques*, Paris, PUF, 1994, p. 183 ; G. DURAND, « Morale, éthique, bioéthique, déontologie, Question de vocabulaire », dans *Comités d'éthique à travers le monde*, Paris, Tierce / Inserm, 1986, p. 47.

¹⁹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 200.

²⁰ P. BAELZ, « Ethique », dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 413-416.

logique préventive, c'est-à-dire qu'elle invite le sujet à éviter les conduites qui pourraient avoir des conséquences négatives sur soi-même ou sur les autres »²¹.

Quant à l'éthique chrétienne, selon E. Fuchs, elle n'existe pas en soi mais seulement à travers la pratique des chrétiens: « Formellement, il n'y pas de 'morale (ou d'éthique) chrétienne'. Il y a seulement des chrétiens qui essaient de vivre leur existence à la lumière de l'Évangile »²². La recherche éthique serait donc un travail d'interprétation, ce que Fuchs désigne comme

[...] une herméneutique qui s'efforce de comprendre et d'exprimer comment la foi au Christ a suscité, et suscite encore, une compréhension spécifique de soi, d'autrui, de la société et de Dieu, entraînant à son tour un comportement personnel et communautaire spécifique²³.

Notons aussi que les orientations éthiques proposées par le NT sont variées, mais pas à l'infini; elles présentent certaines tensions entre elles tout en ayant aussi des convergences. Après avoir passé en revue les divers modèles éthiques des écrits néotestamentaires, Fuchs dégage trois éléments qu'ils ont en commun : *la référence christologique, la conversion et l'agapè*²⁴.

L'éthique chrétienne est aussi une forme de réflexion au service d'une communauté et reçoit son caractère de la nature des convictions de celle-ci. Elle commence dans une communauté, qui véhicule l'histoire de Dieu voulant que les croyants soient partie prenante d'un royaume établi en Jésus de Nazareth et par lui²⁵. Étant donné que l'éthique chrétienne comporte des affirmations au sujet du royaume, les premiers mots de la vie chrétienne parlent d'une vie d'ensemble et non pas de l'individu. La nature et la structure de l'éthique chrétienne sont donc déterminées par les particularités de l'histoire d'une communauté et de ses convictions. L'éthique

²¹ Y. BOISVERT et M. JUTRAS, et al.. *Petit manuel d'éthique appliqué à la gestion publique*, Montréal, Liber, 2003, p. 43.

²² É. FUCHS, *L'Éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 11.

²³ É. FUCHS, *L'Éthique chrétienne*, p. 12.

²⁴ *Ibid.*, p. 105-106.

²⁵ S. HAUERWAS, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006, p. 39.

chrétienne est l'expression de la vie du corps du Christ, dans l'interdépendance des membres. Dans ce sens, on pourra mentionner à la suite de G. H. Mead, qu'elle est une éthique sociale :

Nous ne sommes pas des « je » qui décident de s'identifier avec certains « nous »; nous sommes avant tout des « nous » qui découvrent leur « je » en apprenant à reconnaître les autres comme semblables ou différent d'eux-mêmes. Notre individualité n'est possible que parce que nous sommes avant tout des êtres sociaux. Le « Soi » désigne non pas une chose mais une relation. Je ne sais qui je suis qu'en relation avec d'autres, et de fait, ce que je suis est une relation avec d'autres²⁶.

L'éthique chrétienne a pour tâche de libérer les êtres humains afin qu'ils vivent une morale permettant que la moralité ne soit pas façonnée par eux-mêmes, au contraire, qu'elle les façonne. Les chrétiens ne créent pas les valeurs morales, les principes et les vertus; ce sont plutôt ces valeurs, principes et vertus qui constituent un modèle de vie que ceux-ci doivent s'approprier. Cette éthique a aussi pour tâche d'élucider les implications morales des convictions théologiques chrétiennes²⁷.

Les repères éthiques sociaux sont livrés aux croyants non pas comme des normes à appliquer à la lettre, mais comme une source d'inspiration et de réflexion les invitant à élaborer pour aujourd'hui leurs propres orientations et leurs propres conduites et responsabilités face au défi contemporains. Les convictions chrétiennes peuvent offrir une motivation à la moralité comme l'indique Fuchs :

L'élément proprement et spécifiquement chrétien de la morale chrétienne n'est pas à chercher d'abord dans la particularité des valeurs, vertus et normes catégoriales des différents domaines de la vie. Il est bien plus dans la résolution chrétienne fondamentale du croyant, d'accepter et de répondre à l'amour de Dieu dans le Christ, comme croyant et aimant à l'imitation du Christ, et d'assumer la responsabilité de la vie dans ce monde, donc comme quelqu'un qui, dans la foi et le sacrement, est mort et ressuscité avec le Christ et est ainsi devenu une nouvelle création²⁸

²⁶ Cité par S. HAUERWAS, *Le royaume de paix*, p. 178.

²⁷ *Ibid.*, p. 114-115.

²⁸ J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Gembloux, Desclée, 1973, p. 12.

En somme, dans la perspective d'une herméneutique chrétienne et d'une théologie de la reconstruction, l'engagement éthique des chrétiens consiste à construire un univers qui soit le milieu où s'épanouissent les valeurs sociales, telles que la liberté et la dignité des humains, la fraternité universelle, la solidarité, etc. permettant ainsi la reconstruction d'une communauté. C'est la raison pour laquelle, cette thèse débouche sur des pistes éthiques ayant des visées théologiques et sociales.

2.3 Analyse sociale

L'analyse sociale est une méthode qui implique la formule fondamentale « voir-juger-agir »²⁹ du Cardinal Joseph Léon, Cardijn (1882-1967). Ce prélat belge adopta cette méthode lorsqu'il réunit sa première équipe des jeunes ouvriers devenue plus tard « la Jeunesse Ouvrière Chrétienne » (JOC). Grâce à cette méthode, il aidait son équipe à réfléchir sur sa vie ouvrière et surtout à voir comment, ensemble, ils pouvaient remédier aux exactions les plus évidentes dans leur milieu. Cette méthode est reprise ensuite par les théologiens d'Amérique Latine dans leur travail avec les communautés chrétiennes de base³⁰, et que l'on retrouve en grande partie dans la théologie de la libération³¹. Au Québec par exemple, cette approche est celle que privilégie « l'Entraide missionnaire »³². Comme l'indique K. Lévêque, l'un des objectifs de l'Entraide missionnaire (EMI) est celui de « connaître la réalité sociale où se vit l'évangélisation d'aujourd'hui en favorisant une approche critique de la réalité sociale pour une insertion pertinente et une

²⁹ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1990, p. 32.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³¹ G. GUTIÉRREZ, « Théologie et sciences sociales », dans *Théologie de Libération : documents et débats*, Paris, Cerf / Centurion, 1985, p. 187-196. Pour Gutiérrez, « prendre en compte le contexte de pauvreté et de la marginalité, en fonction d'une réflexion théologique nous amène [...] à faire de l'analyse sociale du point de vue social, et pour cela il devient nécessaire de faire appel aux disciplines correspondantes » (« Théologie et sciences », p. 193).

³² *L'Entraide missionnaire* (L'EMI) est un organisme intercommunautaire fondée en 1958. Cet organisme est soutenu par des instituts religieux et des regroupements laïques du Canada. Sur le l'EMI, voir le site <http://www.web.net/~emi/apercu.html#Concertation> (consulté le 15 septembre 2008).

annonce adéquate de l'Évangile »³³. Qu'est ce que donc l'analyse sociale? Quelle est sa visée? Quel est son objet? Quelles sont ses démarches? Quelles sont ses limites? Pour préciser cette méthode, nous avons retenu plus particulièrement l'étude de Holland et Henriot³⁴.

a. Définition et visée

L'analyse sociale est comprise par Holland et Henriot comme « un effort pour obtenir un tableau plus complet d'une situation sociale en explorant ses relations historiques et structurelles »³⁵. C'est un instrument courant et efficace qui nous permet d'étudier les structures de la société: politiques, économiques, culturelles, sociales et religieuses afin de découvrir les racines de l'injustice sociale³⁶. Dans la perspective de la théologie de la libération, G. Gutiérrez comprend l'analyse sociale comme étant « un examen de la réalité sociale, pour mieux comprendre, grâce à l'éclairage que donne la foi, les défis et les possibilités que cette réalité sociale offre à la tâche évangélisatrice de l'Église »³⁷. Du point de vue exégétique, l'analyse sociale s'apparente à la lecture socio-critique que J. Elliott définit comme étant « cette phase du travail exégétique qui analyse les dimensions sociales et culturelles du texte et de son contexte environnemental en utilisant les perspectives, théories, modèles et recherches des sciences sociales »³⁸. R. Rwiza estime que l'analyse sociale peut être d'une grande utilité en contexte africain :

L'analyse sociale se montre comme la meilleure façon d'éclairer la conscience des Africains sur la nature de leurs souffrances mais aussi sur le contexte dans

³³ K. LÉVÊQUE, « Analyse sociale : pour voir au changement », *Relations*, (1982), p. 217. L'auteur indique que « [...] pour évangéliser notre société, il faut la connaître. Pour vivre chrétiennement les conflits, il faut [...] les regarder en face et découvrir la rationalité [...] c'est le dynamique même de la foi qui convainc le croyant de s'atteler à faire la justice, à mener le combat contre les structures de péché qui porte la mort pour ses frères et sœurs » (« Analyse sociale », p. 218).

³⁴ Pour une étude plus détaillée de l'analyse sociale, voir J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1990.

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ G. GUTIÉRREZ, « Théologie et sciences », p. 187.

³⁸ J. ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism?* Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 7. Voir aussi R. WILSON, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, Fortress, 1982, p. 12.

lequel il sera possible de proposer des voies, en partant d'une perspective chrétienne, pour retrouver leur identité et leur dignité³⁹.

L'analyse sociale se nourrit des travaux des disciplines qui étudient les anciens systèmes sociaux et culturels en général, soit la sociologie et l'anthropologie. Elle identifie qui détient le pouvoir, qui décide, qui tire profit dans la société ; elle nous permet de définir les relations réciproques et les influences qui se jouent en tout système social.

Appliquée à la Bible, dans une perspective herméneutique, l'analyse sociale cherche à trouver comment un texte biblique peut être significatif pour un lecteur contemporain dans un nouveau contexte social et culturel. Ainsi utilisée, l'analyse sociale permet d'éclairer une situation contemporaine par une situation similaire repérée dans un texte biblique et de proposer une réponse qui s'en inspire⁴⁰.

b. *Objet*

D'après Lévêque, « l'objet de l'analyse sociale [...] est le conflit social, ce terrible antagonisme des riches et des pauvres qui fait scandale à la conscience de chrétiens »⁴¹. L'analyse sociale exhibe comment voir et faire voir qu'il y a un problème social, comment aller aux causes des inégalités et des injustices qui caractérisent la société humaine afin d'éclairer une action⁴². Elle est orientée au combat pour la justice, pour la revendication des droits bafoués. En lieu et place viennent, non pas des réponses toutes faites, dogmatiques, mais un foisonnement de question qui dessine des pistes d'explications⁴³. En outre, l'objet de l'analyse sociale peut être résumé dans l'exhortation du Pape Paul VI à l'endroit des militants sociaux en ces termes :

³⁹ R. RWIZA, « Laurenti Magesa : un théologien de la libération en contexte africain », dans B. BUJO et J. ILUNGA MUYA (éds), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 2, Fribourg, Academic Press, 2005, p. 229-254.

⁴⁰ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 48. Voir aussi A. TOURAINE, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974, p. 236-237.

⁴¹ K. LÉVÊQUE, « Analyse sociale », p. 218.

⁴² *Ibid.*

⁴³ K. LÉVÊQUE, « Analyse sociale », p. 218.

Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière inaltérable de l'Évangile, de puiser des principes de réflexions, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église⁴⁴.

c. Démarches

Tel que signalé plus haut, l'analyse sociale implique la méthode principale « voir-juger-agir ». En termes des démarches, elle comporte quatre étapes selon Holland et Henriot : conversion, description, réflexion théologique, plan d'action⁴⁵.

1. Conversion

La conversion consiste à expliquer les valeurs que nous portons en nous en faisant une telle étude car, il n'y pas d'analyse sociale neutre par rapport aux valeurs. Elle nous amène à nous ouvrir aux éléments importants de la situation à comprendre et à les situer dans le contexte des principes essentiels qui nous guident⁴⁶. À cet effet, l'analyste social dresse une liste des problèmes à étudier, identifie ceux les plus graves, et décide de s'arrêter sur un problème spécifique surtout celui qui a trait aux injustices sociales, à la pauvreté, à la destruction, etc. Transformer le monde suppose que nous le connaissions quelque peu et que nous sachions ce qui a besoin de transformation. Tout engagement pour la justice doit reconnaître les systèmes injustes qui sont responsables en grande partie de la faim, du fait d'être sans abri, de la crise, de l'oppression, de la violence, de la destruction de l'environnement et de l'économie, etc.

⁴⁴ Citée J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 33.

⁴⁵ Voir aussi G. GUTIÉRREZ qui mentionne que la description d'une situation, l'analyse de ses causes, les tendances et recherches de solution qui s'imposent, nous importent en théologie dans la mesure où elles contiennent des problèmes humains et des défis à l'évangélisation (« Théologie et sciences », p. 193).

⁴⁶ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 141-142.

2. Description

Appliqué à la Bible, l'analyse sociale se préoccupe avant tout de la situation sociale du lecteur et de l'effet qu'a celle-ci sur son interprétation. Ce genre d'interprétation appartient à une approche que l'on appelle « critique de la réception et qui s'occupe d'abord non pas du texte lui-même, mais de l'action réciproque du texte et du lecteur dans le processus d'interprétation »⁴⁷. Dans cette étape, l'analyste décrit généralement la situation qu'il essaie de comprendre, soit un problème social (la guerre, la reconstruction, etc.), soit une entité géographique (une région, un pays, etc.). Cette étape nous aide à entrer dans le paysage, à prendre contact avec la réalité de la situation et à en faire ressortir les éléments les plus importants⁴⁸. Ceci nous conduit aussi à rendre beaucoup plus explicite ce qui, dans la situation donnée, nous avait poussé à l'étudier (destruction du pays dans tout ses aspects). Il faudra donc faire une description du problème : quand le problème est-il apparu? Pourquoi est-il apparu? Quand s'est-on rendu compte que c'était un problème sérieux? Qu'est-ce qui nous a amené à y faire attention?

Selon Holland et Henriot, la description de la réalité sociale à étudier doit se faire en tenant compte des trois dimensions : les structures économiques, politiques, culturelles et religieuses.

(1) *Structures économiques* : qu'est-ce qui est à l'origine du problème? Y a-t-il des sociétés multinationales ou locales qui voudraient que ce problème demeure, ou même empire parce qu'il est, pour elles, source de profit? Y a-t-il des personnes ou des groupes dans ces sociétés qui s'emploient à maintenir ce problème sans chercher de solution parce que ça les arrange financièrement?

(2) *Structures socio-politiques* : qui voit son pouvoir accru en raison du maintien de ce problème? Qui a usé de son autorité ou de son pouvoir pour permettre que ce problème apparaisse? Y a-t-il des responsables locaux qui tiennent à ce que ce problème perdure pour obtenir le pouvoir? Est-ce que ce problème favorise une

⁴⁷ S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, p. 201.

⁴⁸ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 142.

fracture sociale dans la société? Des personnes gagnent-elles quelque importance ou statut social en raison de ce problème?

(3) *Structures culturelles et religieuses* : notre culture et nos traditions favorisent-elles la création et le maintien de ce problème? Quelles valeurs et traditions culturelles qui contribuent à aggraver ce problème? Comment les structures religieuses favorisent-elles la création, l'encouragement ou le maintien de ce problème?

3. Réflexion théologique

L'analyse sociale est en étroite connexion avec la réflexion théologique. En vue de trouver si la Bible et l'enseignement de l'Église peuvent offrir un nouvel éclairage sur le problème, il y a lieu de savoir: que dit la Bible sur ce problème? Pouvons-nous identifier certaines affirmations de l'Église qui peuvent s'appliquer à ce problème? En faisant une véritable analyse sociale dans une situation pastorale, le théologique et le social s'interpénètrent l'un l'autre. On commence une analyse avec certains présupposés théologiques qui modèlent et orientent nos questions⁴⁹. Toutefois, comme l'affirme Gutiérrez:

Il ne s'agit pas d'élaborer une idéologie des positions prises, ni d'une recherche fiévreuse de sécurité devant les questionnements radicaux que pose la foi, ni de forger une théologie de laquelle on réduirait une action politique. Il s'agit de se laisser juger par la parole du Seigneur [...] de reprendre les grands thèmes de la vie chrétienne dans le grand changement de perspective et à l'intérieur de la nouvelle problématique posée par cet engagement⁵⁰.

La réflexion théologique dégagée contient au moins certaines interprétations sociologiques implicites⁵¹. Dans cette étape, on s'efforce d'appréhender l'univers social dans lequel les événements bibliques ont eu lieu, aussi bien que celui dans

⁴⁹ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 148-149.

⁵⁰ G. GUTIÉRREZ, « Théologie et sciences », p. 194. Voir aussi F. HOUTART qui mentionne que les analyses doivent s'adapter au changement, elles ne sont pas des dogmes immuables (« Les théologies de la libération, sources de résistance et d'espérance des peuples », dans, *Théologie de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 18.

⁵¹ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 149.

lequel les textes ont été rédigés, pour permettre à ces situations socio-historiques de retrouver toute leur réalité face à l'interprète moderne.

4. Plan d'action

L'analyse sociale enracinée dans une insertion véritable, approfondie dans une réflexion théologique, n'a de sens que si elle débouche sur une action efficace. Il est évident que « tout programme d'action s'appuiera sur l'analyse sociale des situations concrètes, enrichies par la réflexion théologique; son élaboration et sa mise en œuvre seront en cohérence avec les objectifs poursuivis et les valeurs reconnues »⁵². Pris dans un sens restreint, cette étape de l'analyse essaie dans la mesure du possible de proposer des voies, en partant d'une perspective chrétienne, pour retrouver l'identité et la dignité des marginalisés et des pauvres. Pour reprendre les mots de Gutiérrez, « quelque soit le contexte dans lequel s'inscrit une réflexion théologique, elle devra entreprendre des voies toujours nouvelles [...] »⁵³. Un axe préoccupe l'analyse sociale comme l'indique Lévêque : « le conflit, sa logique et sa résolution. Son approche est plus globale parce qu'orientée à l'action »⁵⁴.

L'analyse est toujours pour l'action. C'est parce qu'elle veut éclairer l'action que l'analyse sociale cherche à enraciner la recherche dans le réel : combat pour la justice, revendication des droits humains, lutte pour une libération des pauvres et des opprimés, option pour la reconstruction de toutes structures sociales dans des pays en voie de développement, lutte pour la revalorisation des cultures des plus faibles, etc.

Le fait de nous impliquer dans une analyse sociale et une réflexion permanente sur nos attitudes et nos actions nous aidera à faire grandir la prise de conscience nécessaire pour apporter notre contribution à la reconstruction en RDC.

⁵² J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 151.

⁵³ G. GUTIÉRREZ, *Théologie et sciences*, p. 195

⁵⁴ K. LÉVÊQUE, « Analyse sociale », p. 219.

d. Limites de l'analyse sociale

Selon Holland et Henriot, l'analyse sociale n'a pas pour but de répondre promptement à la question « Qu'allons-nous faire ? », ou de fournir un plan préfabriqué d'action, mais expose le contexte dans lequel un programme peut être amorcé en vue d'un changement social. Elle suggère des stratégies spécifiques, mais ne les formule pas. Elle est considérée comme le diagnostic constituant un préalable au traitement⁵⁵. Une autre difficulté que l'on éprouve est celui des changements constants qui s'opèrent au sein des sociétés humaines : « une analyse d'hier peut ne pas être valable aujourd'hui »⁵⁶.

En conclusion, pour le cas précis de notre étude, l'analyse sociale nous aidera à mettre en dialogue la société juive de l'époque de Néhémie et la société congolaise contemporaine. Nous ferons la description de la situation sociale de la RDC en tenant compte des trois dimensions de la réalité environnementale et économique, de l'organisation socio-politique et de la culture. Nous examinerons ensuite la crise de la communauté de la Judée au temps de Néhémie (Ne 2—5) en suivant la même démarche, ainsi que sa gestion par Néhémie grâce à l'adoption d'un style de leadership transformationnel. Enfin, l'application d'un cadre d'analyse commun permettra de proposer des voies, des jalons éthiques qui peuvent servir de paradigme pour la reconstruction en RDC.

2.4 La notion de leadership transformationnel

a. Définitions et types de leadership

Les textes de Ne 2—5, montrent comment Néhémie adopte un style de leadership particulier pour sortir la Judée de la crise qui l'envahit au V^e s. av. J.-C. Le terme leadership dérive du mot anglais *lead* : tête, ou du verbe *to lead* : conduire, diriger, mener, être à la tête. Il se rapproche donc de termes ou expressions comme :

⁵⁵ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

fait de diriger, direction, autorité, tête, présidence. Il est passé dans le langage courant de la politique quelques années après la Deuxième guerre, au moment où James Burnham, conseiller du président des États-Unis Harry Truman, publiait le livre-manifeste : *Pour la domination mondiale*⁵⁷. La notion de leadership s'est ensuite pluralisée pour recouvrir de multiples acceptions.

Nous définirons ici le leadership avec B. M. Bass comme « un processus par lequel un individu exerce une influence sur autrui afin d'atteindre un objectif commun »⁵⁸. On parlera d'un vrai leadership lorsque la relation entre un individu et un groupe est constituée autour d'un objectif commun, lequel conduit le groupe à se comporter selon des modalités déterminées par son leader.

La typologie classique du leadership est celle élaborée par M. Weber⁵⁹ dans ses études sur les formes de domination. Il en distingue trois, soit la domination *rationnelle* (ou *légal*), *traditionnelle*, ainsi que *charismatique*. Le *leadership rationnel* est lié à la prééminence de l'État moderne caractérisé par un fort degré d'institutionnalisation du pouvoir politique. Les gouvernés, tout comme les dirigeants, se trouvent portés à adopter un comportement *zweckrational*, c'est-à-dire

⁵⁷ Cité par J. MALIGNON, *Dictionnaire de politique*, Paris, Cujas, 1967, p. 209. Voir aussi J. BURNHAM, *Pour la domination mondiale*, H. CLAIREAU, (trad.), Paris, Calmann, 1947.

⁵⁸ B. M. BASS, *Stogdill's Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research*, New York, Free Press, 1981, p. 10; *Id.*, *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications*, New York / London, Free Press / Collier Macmillan, 1990, p. 13 et 20. Voir à ce sujet K. E. JANDA, « Towards the Explanation of the Concepts of Leadership in Terms of the Power », dans G. D. PAIGE, (éd.), *Political Leadership: Readings for an Emerging Field*, New York / London, The Free Press / Collier-Macmillan, 1972, p. 58; A. E. ETZIONI, *A Comparative Analysis of Complex Organisation*, Glencoe, Free Press, 1975, p. 208; F. E. FIEDLER, « The Contingency Model and the Dynamics of Leadership Process », dans L. BERKOWITZ, (éd.), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 11, New York, Academic Press, 1978, p. 62-112; A. G. ATHOS et H. C. ROBERT, *Behaviour in Organisations: A Multidimensional View*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968, p. 165; P. M. BLAU et W. R. SCOTT, *Formal Organisations*, San Francisco, Chandler, 1962, p. 237; C. ARGYRIS, *Participation et organisation*, Paris, Dunod, 1970, p. 99; P. SELZNICK, *Leadership in Administration*, New York, Harper and Row, 1957, p. 3; P. de BRUYNE, *Esquisse d'une théorie de l'administration des entreprises*, Paris, Dunod, 1963, p. 244; C. I. BARNARD, *The Functions of the Executive*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 281; I. KNICKERBOCKER, « Leadership: A Conception and Some Implication », *JSI*, vol. 4, n° 2 (été / 1948), p. 120; J. M. BURNS, *Leadership*, New York, Harper & Row, 1978, p. 452; C. A. GIBB, « Leadership », dans L. GARDNER, (éd.), *Handbook of Social Psychology*, vol. 4, Cambridge, Addison-Wesley, 1954, p. 882.

⁵⁹ M. WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 219-261; J. FREUND, *Sociologie de Max Weber, Le sociologue*, Paris, PUF, 1966, p. 200-205.

qu'ils chercheront à atteindre leurs objectifs par un calcul rationnel adapté aux règles du jeu effectivement en vigueur⁶⁰. Le leadership *traditionnel* se fonde sur des coutumes, des croyances en la sainteté, des traditions valables de toutes les époques et des croyances en la légitimité de ceux qui sont appelés à diriger en vertu de la coutume⁶¹. Enfin, le leadership *charismatique* se fonde sur « la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore des ordres révélés par celle-ci »⁶². Elle se situe à un niveau de plus forte implication affective. La force de l'emprise des autorités repose sur une communauté émotionnelle.

La typologie de Weber, bien que pertinente, comporte certaines lacunes. Elle se limite à l'origine de l'autorité du leader alors que les études actuelles insistent sur le style du leadership. Plus précisément, au sujet de la domination charismatique, R. Tucker pense aussi que Weber aurait dû insister sur la question ayant trait à l'émergence des mouvements charismatiques et estime que le concept de charisme est utile et indispensable pour l'étude des mouvements sociaux et leurs leaderships⁶³. J.-M. Ouedraogo ajoute qu'il faut également examiner, d'une part la transformation du charisme dans les hommes et les modalités auxquelles cette transformation donne lieu et, d'autre part, la manière dont le pouvoir du leader se transmet après sa mort⁶⁴.

La sociologie récente met l'accent sur le style de gestion du leader quelque soit l'origine de son autorité. Une des typologies les plus courantes en distingue trois : le *laissez-faire*, est un type de leadership désinvolte où le leader abandonne ses responsabilités, reporte des décisions, n'émet aucun commentaire et ne fait pas grand-chose pour répondre aux besoins de sa communauté ; le *leadership transactionnel*, se caractérise par des échanges au cours desquels les dirigeants motivent leurs partisans

⁶⁰ M. WEBER, « Économie », p. 219.

⁶¹ *Ibid.*, p. 222. Voir aussi, J. FREUND, « Sociologie de Max Weber », p. 200.

⁶² M. WEBER, « Économie », p. 222.

⁶³ R. TUCKER, «The Theory of Charismatic Leadership», *Daed* 97 (1968), p. 750-754.

⁶⁴ J.-M. OUEDRAOGO, «La réception de la sociologie du charisme de Max Weber», *ASSR* 83 (7-9 / 1993), p. 151.

en les récompensant de leurs efforts ou en les punissant de leur manque d'efforts⁶⁵; le *leadership transformationnel*, qui implique un engagement mutuel du leader et des partisans, reposant sur une adhésion à une vision et à des valeurs communes.

De toutes ces formes de leadership, le leadership transformationnel nous semble le type le plus approprié pour caractériser l'action de Néhémie pour deux raisons. D'abord, c'est une forme de leadership où les leaders transforment leurs communautés en privilégiant les valeurs et les croyances de ces dernières. Deuxièmement, cette approche tient compte de l'aspect éthique du leader et de sa communauté.

Bass sera notre principale référence pour cette étude⁶⁶. Nous puiserons également chez quelques autres auteurs contemporains des éléments qui préciseront le modèle théorique du leadership transformationnel, en nous limitant à des ouvrages récents de langues française et anglaise parus entre 1978 et 2007. Parmi ceux-ci, nous avons retenu surtout les études de J. M. Burns⁶⁷, A. Dorna⁶⁸, J. Kouzes et B. Posner⁶⁹, G. Trentini⁷⁰. Ce choix se justifie en raison de l'importance que ces auteurs accordent à la notion du leadership transformationnel et de l'originalité de leur contribution.

⁶⁵ P. G. NORTHOUSE, *Leadership: Theory and Practice*, Thousand Oaks, 4^e éd., Sage Publications, 2006, p. 141.

⁶⁶ B. M. BASS, *Leadership Psychology and Organisational Behaviour*, New York, Harper and Row, 1960; *Id.*, *Leadership and Performance Beyond Expectations*, New York, Free Press, 1985; *Id.*, «From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision», *Org Dyn*, vol. 18, n° 3 (1990), 19-31; *Id.*, *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership*; *Id.*, *Transformational Leadership: Industrial, Military, and Educational Impact*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 1998; *Id.*, «The Ethics of Transformational Leadership», dans J. CIULLA (éd.), *Ethics: The Heart of Leadership*, Westport, CT: Praeger, 1998, p. 169-192; *Id.*, «Leading in the Army After Next», *Mil Rev*, vol. 78, n° 1-3 (3-4 / 1998), p. 46-57; B. M. BASS, et B. J. AVOLIO, *Manual for Organisational Description Questionnaire (ODQ)*, Palo Alto, Consulting Psychology Press, 1992; *Id.*, «Transformational Leadership: A Response to Critiques», dans M. M. CHEMERS et R. AYMAN, (éds), *Leadership Theory and Research: Perspectives and Directions*, New York, Academic Press, 1993; *Id.*, «Transformational Leadership and Organisational Culture», *PAQ* 17 (1993), p. 112-122; *Id.*, *Organizational Description Questionnaire*, Redwood City, Mind Garden, 1996; B. M. BASS et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, Mahway, 2^e éd., Lawrence Erlbaum Associates, 2006.

⁶⁷ J. M. BURNS, *Leadership*.

⁶⁸ A. DORNA, *Le Leader charismatique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

⁶⁹ J. KOUZES, et B. POSNER, *Le défi du leadership*, Paris, AFNOR, 1991; *Id.*, *The Leadership Challenge*, San Francisco, 2^e éd., Jossey-Bass, 2002; *Id.*, *Les 10 pratiques des leaders mobilisateurs, le portrait des managers-leaders par leurs collaborateurs*, J. LALANNE, (Trad.), Montréal, Actualisation, 2004.

⁷⁰ G. TRENTINI, *Au delà du pouvoir, Une réflexion sur le leadership*, Montréal, Nouvelle AMS, 2003.

b. Théorie du leadership transformationnel

J. M. Burns formula la première théorie de leadership transformationnel dans son ouvrage intitulé *Leadership*, publié en 1978. Il a forgé l'expression « transforming leadership » et a décrit comment, dans certaines occasions, les relations entre le leader et ses partisans développent la motivation et la moralité de ces derniers⁷¹; il a aussi insisté sur l'importance pour le leader d'amener ses partisans à transcender leurs propres intérêts au bénéfice de ceux de la communauté, à considérer leurs besoins de développement de soi à long terme et non seulement en fonction du besoin présent. Cette étude de Burns sur le leadership et celle de R. House⁷² relative au leadership charismatique, permirent à Bass et son collègue B. J. Avolio, de préciser le concept de leadership transformationnel et de l'intégrer dans la typologie devenue courante en le distinguant du « laisser-faire » et du leadership transactionnel⁷³. Ils ont établi clairement que l'un des points marquants du leadership transformationnel est l'énorme influence que le leader exerce sur les valeurs et les aspirations de ses partisans ainsi que sur la façon dont ceux-ci perçoivent leur travail et interprètent les faits⁷⁴. Pour parvenir à développer ce modèle, Bass et ses collègues ont utilisé un outil d'évaluation du leadership, le *Multifactor Leadership Questionnaire* (MLQ)⁷⁵, qui permet de distinguer le leadership transactionnel du leadership transformationnel et d'identifier le style dominant d'un leader.

Le leadership transformationnel renferme un aspect éthique⁷⁶. Comme l'indiquent Y. Boisvert et M. Jutras, l'éthique est conçue comme « le seul mode de

⁷¹J. M. BURNS, *Leadership*, p. 252-254.

⁷²R. J. HOUSE, «A 1976 Theory of Charismatic Leadership», dans J. G. HUNT & L. L. LARSON (éds), *Leadership: The Cutting Edge*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, p. 189-207.

⁷³B. M. BASS et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, p. 1.

⁷⁴G. A. YUKL, *Leadership in Organisation*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989, p. 211.

⁷⁵Dans cette étude, nous n'allons pas utiliser l'échantillon de MLQ pour déterminer le modèle du leadership de Néhémie étant donné que notre analyse est basée exclusivement sur des textes bibliques faisant mention des mémoires de Néhémie. Toutefois, nous vérifierons notre analyse en tenant compte des caractéristiques et de l'action, que Bass et ses collègues attribuent au leader transformationnel.

⁷⁶P. BRADLEY et D. CHARBONNEAU, «Le leadership transformationnel : au carrefour de l'ancien et du nouveau», *Can Mi J* (printemps / 2004), p. 9.

régulation des comportements qui provient d'abord du jugement personnel de l'individu, tout en se fondant sur des valeurs construites et partagées pour donner un sens à ses décisions et à ses actions »⁷⁷. L'éthique apparaît comme un frein à l'émergence d'un leadership dictatorial et arbitraire⁷⁸.

c. Quelques traits du leader transformationnel

Un leader transformationnel se reconnaît à certaines caractéristiques personnelles et à un style d'action propre.

Ses caractéristiques personnelles

Le leader transformationnel est caractérisé par quatre particularités qui se traduisent dans son comportement personnel: influence idéalisée (charisme), motivation inspirante, stimulation intellectuelle, considération individualisée.

L'influence idéalisée ou *charisme* se réfère aux comportements grâce auxquels le leader fait figure de modèle et suscite la fidélité, la confiance et le respect d'autrui⁷⁹. Le charisme, selon Bass, est un ingrédient nécessaire pour le leadership transformationnel, mais ne justifie pas à lui seul le processus de transformation⁸⁰. Le leader transformationnel adopte un tel comportement lorsqu'il fait ce qui est bien et non ce qui est pratique ou rentable, ou lorsqu'il rend les décisions plus transparentes en expliquant leur motif, par exemple⁸¹. Le rôle exemplaire du leader était déjà considéré par Weber comme une particularité du leader charismatique ; il définit en effet le charisme comme

⁷⁷ Y. BOISVERT et M. JUTRAS, et al.. *Petit manuel d'éthique appliqué*, p. 43.

⁷⁸ Parlant de conséquences, on se poserait la question de savoir quelle est la fin recherchée par l'action: la justice, la liberté, l'égalité, la maximisation du bien individuel ou collectif, de ses propres intérêts ou des intérêts d'autrui? La déontologie concerne la vertu des devoirs et des responsabilités qui obligent tout leader à poser les bonnes actions.

⁷⁹ B. M. BASS et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, p. 6.

⁸⁰ B. M. BASS, *Leadership and Performance*, p. 31.

⁸¹ E. KEVIN, E. KELLOWAY et al. « What We Have Learned about Developing Transformational Leaders », *LOD* vol. 21, n° 7 (2000), p. 355-362.

[...] la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef"⁸².

La motivation inspirante désigne les comportements du leader qui favorise l'esprit d'équipe et l'engagement. Le leader transformationnel met l'accent sur l'importance d'exécuter un travail motivant, offre à ses partisans des défis, leur établit une norme élevée et réussit à les convaincre qu'ils peuvent dépasser les attentes que l'on a envers eux⁸³. Il agit de façon à procurer un sens à leur travail.

La stimulation intellectuelle comprend les actions du leader qui transforment les habitudes, les valeurs et les croyances de sa communauté. Ces actions favorisent la formation des nouveaux leaders, incitent la communauté à se prendre en charge et à adopter de nouvelles façons d'envisager les problèmes⁸⁴. Elles mettent les personnes au défi de trouver des solutions imaginatives pour résoudre les problèmes.

La considération individualisée porte sur les rapports entre le leader et sa communauté. Le leader qui possède cette caractéristique traite équitablement chacun des membres de sa communauté et répond à leurs besoins individuels; il les encadre, en leur prodiguant des conseils et en leur montrant qu'il apprécie leur travail⁸⁵. Par ailleurs, le leader transformationnel joue un rôle de mentor, de boussole ou d'entraîneur et accorde une attention et une écoute particulières à chacun des membres, à leurs besoins; il encourage les interactions et considère l'être humain dans sa globalité et non exclusivement à titre de membre d'une communauté.

⁸² M. WEBER, «Économie», p. 249.

⁸³ B. M. BASS et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, p. 6. Voir aussi B. M. BASS, «From Transactional to Transformational», p. 22.

⁸⁴ B. M. BASS et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, p. 6.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 7.

M. Tremblay et D. Chênevert résument les quatre caractéristiques du leader transformationnel en ces termes :

[Il] fait preuve d'une *influence charismatique* [...] qui incite les employés à s'identifier émotionnellement à lui, à le voir comme un modèle, un exemple à suivre. Il suscite également l'enthousiasme collectif par la *motivation inspirante* [...]. Pour y arriver, il partage ses valeurs et ses objectifs et transmet une vision claire de la mission de l'organisation. Il suscite l'adhésion des employés en raison de sa capacité à leur faire épouser une cause qui leur apporte du sens et des défis. Il est considéré comme une source de *stimulation intellectuelle*, car il encourage les employés à être créatifs et innovateurs, à remettre en question leurs façons de faire. Enfin, il prête attention aux besoins de chacun en manifestant de la *considération individuelle* par des actions de coaching et de mentorat⁸⁶.

Son action

Le leadership transformationnel est une forme de leadership qui contribue à la confiance de la communauté en elle-même et en son leader, à l'engagement des individus envers leur communauté, à la cohésion du groupe et à la satisfaction au travail⁸⁷.

Le leader transformationnel utilise son statut non seulement pour définir, distribuer et faire exécuter les tâches, mais aussi pour former, responsabiliser, voire transformer sa communauté, et constitue de ce fait un véritable agent de changement, capable d'articuler et de transmettre une vision pour l'organisation⁸⁸. Cette capacité d'entraînement n'est pas une fin en soi, elle est la condition d'une coopération entre les individus⁸⁹.

Le leadership transformationnel met l'accent non plus sur le leader, mais sur la « relation » qui l'unit à sa communauté. Le leader transformationnel stimule et

⁸⁶ M. TREMBLAY, D. CHÊNEVERT., et al.. « Agir sur les leviers organisationnels pour mobiliser le personnel : le rôle de la vision, du leadership, des pratiques de GRH et de l'organisation du travail », *Gestion, Dossier : La mobilisation des ressources humaines*, vol 30, n° 2 (2005), p. 71.

⁸⁷ E. KEVIN; E. KELLOWAY et J. BARLING, « What We Have Learned », p. 358.

⁸⁸ M. SASHKIN et W. E. ROSENBACH, « A New Leadership Paradigm », dans W.E. ROSENBACH et R. L. TAYLOR, (édS), *Contemporary Issues in Leadership*, 3e éd. Westview Press, 1993, p. 87-108.

⁸⁹ A. SMITH et C. SORBETS, (éd.), *Les leadership politique et le territoire, Les cadres d'analyse*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 138.

renforce l'intérêt au travail de ses subalternes en leur montrant celui-ci sous de nouvelles perspectives. Il favorise une prise de conscience de la vision, de la mission et des objectifs d'une communauté. Il incite les membres à atteindre le plein développement de leur potentiel et de leurs habiletés. Il prend en compte la réalité de la communauté mais également celle de chaque individu.

Le leader transformationnel fait face à un grand défi lorsqu'il a l'intention de transformer sa communauté. J. P. Kotter fait mention de ses huit actions: il établit un sentiment d'urgence; il constitue une puissante coalition qui guide; il crée une vision; il communique la vision; il habilite les autres à agir sur la base de la vision; il planifie et obtient des victoires à court terme; il consolide les améliorations et effectue d'autres changements; il institutionnalise les nouvelles approches⁹⁰.

1. *Établir un sentiment d'urgence*

Pour assurer une mobilisation suffisante, d'après Kotter, il est essentiel que chacun ressente que le statu quo est inacceptable. A défaut, dès que les premiers obstacles surgiront, beaucoup trouveront rapidement d'excellentes raisons de ne pas faire d'efforts. Il faudra donc créer un sentiment d'urgence, telle la création d'une crise, la fixation des objectifs impossibles à atteindre, etc.

2. *Constituer une coalition*

Aucun leader, aussi brillant soit-il, ne rassemble à lui seul les ressources nécessaires pour mener à bien le changement. Il est donc nécessaire de former une coalition avec d'autres personnes, qui regroupe l'ensemble des talents nécessaires : le pouvoir, l'expertise, le leadership, la crédibilité. Le leader transformationnel rassemble sa communauté en un genre de coalition communautaire dans laquelle

⁹⁰J. P. KOTTER, « Leading Change Why Transformation Efforts Fail », *HBR* (3-4 / 1995), p. 59-67. Voir aussi Y.TELLIER, « Leadership et Gestion » dans *Changement planifié et développement des organisations*, t. 4, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1991.

chacun, tout en conservant ses particularités, est mobilisé pour une visée commune.

3. Créer une vision

Pour mobiliser les hommes et les femmes de sa communauté vers le changement, le leader doit définir une vision, c'est-à-dire une description de l'avenir visé, qui soit ambitieuse, mais réaliste, précise et souple. Cette vision motive chacun à fournir les efforts nécessaires, remplace des centaines d'ordres détaillés en fixant la direction à suivre, et permet de coordonner les actions de tous.

4. Communiquer la vision

Pour produire ses effets, la vision devra être partagée par l'ensemble de la communauté. Le leader doit donc faire d'importants efforts de communication et de dialogue pour capter l'attention de sa communauté, noyée sous une masse de communications internes. Il devra notamment tirer parti de tous les canaux disponibles: grandes réunions, petits comités, journaux, mémos, etc.

5. Habilitier les autres à agir sur la base de la vision

Le leader doit veiller à lever les obstacles les plus importants, pour inciter les équipes opérationnelles à mener à bien les travaux de changement. Il peut ainsi avoir à faire évoluer la structure, si celle-ci s'avère un obstacle au changement, ou encore les systèmes de gestion, comme les modes de rémunération. Et il ne doit pas hésiter à affronter les irréductibles hostiles au changement.

6. Démontrer des résultats à court terme

Pour conserver dans la durée la mobilisation de tous vers le changement, il est essentiel de s'attacher à obtenir des résultats intermédiaires visibles. Un délai de six à dix mois est un maximum pour afficher de premiers résultats tangibles. Diriger est un

art exigeant énormément de tact et réclamant du leader un enthousiasme efficace des activités à sa charge. Le leader transformationnel établit des plans à long comme à court terme et les mène à bien.

7. Consolider les améliorations pour accélérer le changement

Les premiers résultats font souvent apparaître que d'autres évolutions imprévues sont nécessaires. Il est nécessaire d'engager les efforts correspondants pour soutenir la dynamique de changement. Pour cela, le leader devra accélérer le mouvement en lançant de nouveaux projets à un rythme soutenu.

8. Institutionnaliser les nouvelles approches

Pour opérer un changement durable, il faudra établir des nouvelles pratiques dans la culture. Néanmoins, cette évolution ne pourra se faire qu'à la fin du programme de changement : de nouvelles valeurs ne peuvent s'instaurer que si elles reposent sur de nouvelles façons de faire, au succès démontré. Le leader transformationnel envisage de nouvelles façons de travailler, délègue les responsabilités de façon significative, forme sa communauté à prendre des initiatives et surtout, promeut la coopération et le travail en équipe.

En somme, plusieurs actions du leader transformationnel visent à mobiliser les ressources et les aspirations de la personne dans son ensemble pour l'accomplissement de ses objectifs. Les ressources sont tous les moyens psychologiques, émotionnels, relationnels, matériels ou techniques permettant d'atteindre l'objectif souhaité⁹¹ tels les personnes, les choses, l'acquisition de savoir faire, la recherche d'information, etc. Comme l'indique Thévenet, « [...] un des meilleurs signes en est que l'utilisation du concept « ressources humaines » appelle maintenant, presque toujours, la restriction sémantique consistant à dire que les

⁹¹ F. KOURILSKY, *Du Désir au plaisir de changer. Comprendre et provoquer le changement*, Paris, Dunod, 2004, p. 247.

personnes ont des ressources plutôt qu'elles ne le sont»⁹². La gestion de ces ressources est l'ensemble des opérations mises sur pied par le leader, en vue d'obtenir, de maintenir et d'utiliser efficacement les individus exerçant un travail productif⁹³.

2.5 Conclusion

Nous croyons que, dans la perspective d'une herméneutique chrétienne et d'une théologie de la reconstruction, l'analyse sociale nous permettra de saisir comment les récits de Ne 2—5 peuvent être significatifs pour un lecteur contemporain dans un nouveau contexte social et culturel. Les théologiens de la libération et de la reconstruction s'appuient sur ce type d'herméneutique dans le but de libérer l'être humain et de contribuer à la reconstruction de sa vie matérielle et spirituelle. L'éthique chrétienne consiste à construire un univers qui soit le milieu où s'épanouissent les valeurs chrétiennes et sociales.

Quant au phénomène de leadership transformationnel, nous estimons qu'il correspond à celui de Néhémie. Néhémie fit face au défi de reconstruire la communauté judéenne. Les textes qui relatent cette entreprise nous montrent un personnage qui manifeste à sa façon les caractéristiques d'un leader transformationnel, soit le charisme, la motivation inspirante, la stimulation intellectuelle et la considération individualisée. Il a également un mode d'action correspondant à cette forme de leadership.

Mais comment alors nous y prendre ? Comment pourra s'appliquer cette démarche dans cette étude ? Rappelons que dans une perspective d'herméneutique chrétienne, à l'aide de l'analyse sociale, notre visée est de rapprocher la situation de la Judée au temps de Néhémie de celle de la RDC afin de saisir comment le leadership de Néhémie peut servir de paradigme pour la reconstruction en RDC. Pour

⁹²M. THÉVENET, *Le plaisir de travailler. Favoriser l'implication des personnes*, Paris, Éd. d'Organisation, 2004, p. 155.

⁹³J. BOVIN, « Émergence d'une réalité nouvelle en relations industrielles » dans M. AUDET et al., (éds), *La Mobilisation des ressources humaines : tendances et impact*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 17-30.

y arriver, après avoir décrit la situation actuelle en RDC et fourni quelques informations essentielles sur le livre de Néhémie, nous analyserons les chapitres 2—5 de ce livre en proposant d’abord pour chaque chapitre une traduction du texte, quelques notes de critique textuelle, l’examen des limites et la structure du texte, ainsi qu’une explication des points utiles à sa bonne compréhension. Nous ferons essentiellement une analyse sociale dans le but de cerner le style de leadership que Néhémie met en œuvre. Nous étudierons comment Néhémie manifeste les caractéristiques d’un leader transformationnel à travers les principes et méthodes qu’il emploie dans l’exercice de ses fonctions. Nous évaluerons également les conséquences positives pour la communauté juive du style de leadership mis en œuvre par Néhémie. Nous procéderons alors à une synthèse des principales données avec un prolongement dans le NT dans le but de voir comment le leadership de Néhémie et les valeurs éthiques que proposent les textes de Ne 2—5 peuvent être compris en regard de quelques enseignements de Jésus et des premières communautés chrétiennes. Enfin, dans une phase d’*appropriation*, nous montrerons comment les textes de Ne 2—5 pourront être significatifs pour les congolais actuels de la RDC dans leur contexte particulier.

Chapitre 3

La problématique de la reconstruction en RDC

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous tracerons d'abord un historique de principales rébellions et des soulèvements qui ont marqué la déstabilisation et la fragilisation du pays depuis son accession à l'indépendance politique en 1960 jusqu'aux élections de novembre 2006. Nous passerons ensuite en revue les défis de la reconstruction que présente cette situation de crise dans ses dimensions environnementale et économique, socio-politique, ainsi que culturelle et idéologique.

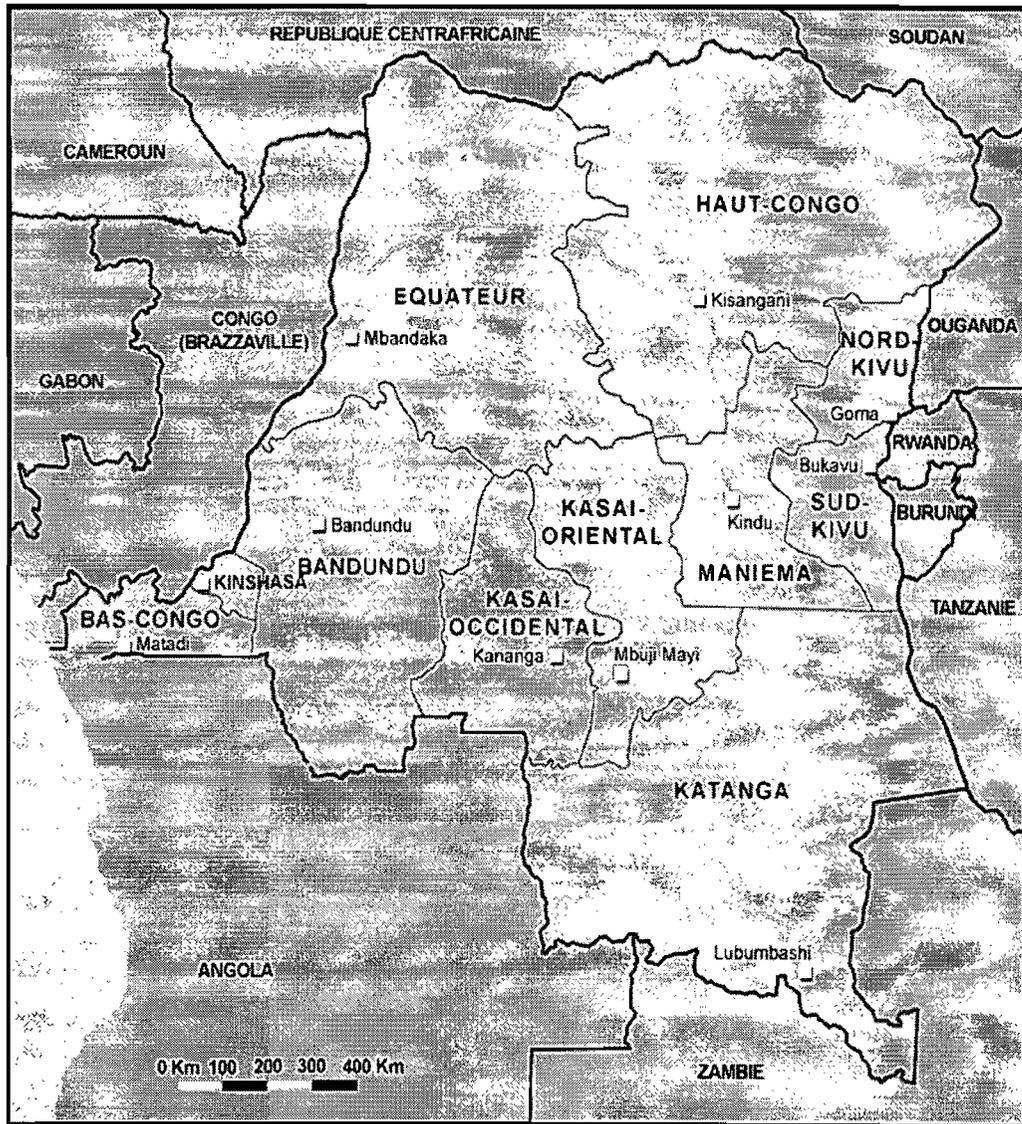
3.2 Une histoire tourmentée : la période postcoloniale en RDC (1960-2006)

Ancienne République du Zaïre, la RDC est indépendante politiquement de la Belgique depuis 1960. Elle partage ses frontières avec la République du Congo à l'ouest, la République centrafricaine et le Soudan au nord, l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi, la Tanzanie à l'est, la Zambie et l'Angola au sud (voir la carte en page suivante).

Située au centre de l'Afrique, la RDC couvre une superficie de 2 344 858 km², occupant de ce fait la 3^e place de par sa superficie et la première en matière de potentialités naturelles. Au cours de l'année 2006, la population de la RDC était estimée à 59 320 millions d'habitants, soit environ « 25,3 habitant par km². Selon la répartition faite en 2005, les femmes seraient légèrement plus nombreuses que les hommes, représentant environ 50,33% de la population totale. Les moins de 15 ans constituent environ 47,5 % de la population¹.

¹ <http://www.universalis-edu.com/atlas.php> consulté le 18 mars 2008.

La RDC et ses voisins¹



¹ http://www.rfi.fr/actufr/articles/079/article_45035.asp consulté le 14 mai 2008

L'histoire de la RDC a été marquée par des rébellions et des troubles majeurs qui ont contribué à sa déstabilisation et à sa fragilisation constante depuis 1960 et en ont fait un pays de tueries, d'assassinats, de coups d'État et de guerres intenses. On peut les étudier selon trois grandes périodes : la Première République (1960-1965), la Deuxième République (1965-1997) et la période de la transition vers la Troisième République (1990-2006). Pour ce faire, nous nous appuyons sur les études de B. Euloge³, A. K. K Kabanda⁴, J.-J. A. Malu-Malu⁵, et de J.-F. Hugo⁶.

3.2.1. La Première République : 1960-1965

L'indépendance du Congo est proclamée le 30 juin 1960 par le roi Baudouin. Patrice Emery Lumumba est désigné comme Premier ministre du Congo indépendant, alors que Kasa-Vubu devient Président de la République. Malgré l'annonce de cette indépendance, les Belges voulaient à tout prix garder le monopole de l'économie du pays⁷. Pour la Belgique, l'indépendance du Congo serait une formalité et non pas une réalité. Ceci apparaît clairement dans les déclarations du commandant en chef belge de fonction publique, le Général Émile Janssens adressée aux militaires : « [...] avant l'indépendance égale après l'indépendance »⁸; et celle des autorités belges : « Dans notre régime, l'indépendance est un fait : les organes du pouvoir sont en Afrique, ils sont aux mains des nationaux [...]. Certes les Belges gardent un rôle prépondérant dans le fonctionnement de la nation, [...] Ce rôle diminuera proportionnellement par l'africanisation des cadres et la formation accélérée des élites. Dans l'immédiat, il restera immense »⁹. Ces discours suscitèrent des réactions farouches des Congolais. C'est pour cette raison que les révoltes se répandent peu de temps après dans la capitale et dans d'autres villes du pays.

³ E. BOISSONNADE, *KABILA clone de MOBUTU*, Paris, Moreux, 1998.

⁴ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines & Conséquences*, Paris, l'Harmattan, 2005.

⁵ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2003.

⁶ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Michalon, 2006.

⁷ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 129.

⁸ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise*, p. 112.

⁹ J. MARRÈS et I. VERMAST *Le Congo assassiné*, Bruxelles, Max Arnold, 1974, p. 67.

La *Première République* connaît plusieurs rébellions qui débutent quelques jours après l'indépendance. Parmi celles-ci, nous ferons particulièrement mention de la *sécession du Katanga par Moïse Tshombe*, de la *proclamation de l'indépendance du Kasai par Albert Kalonji*, de *l'assassinat de Patrice Émery Lumumba*, du *soulèvement de Pierre Mulele au Kwilu* et du *soulèvement des Simba au Kivu avec Laurent-Désiré Kabila*.

Sécession du Katanga par Moïse Tshombe (juillet 1960)

Un mois après la proclamation de l'indépendance du pays, mécontent d'avoir été mis à l'écart des négociations politiques qui ont conduit le Congo à l'indépendance politique, les colons belges du Katanga décident de mettre tout en œuvre pour sauvegarder leurs intérêts miniers¹⁰. La province du Katanga regorge de cuivre, de cobalt, d'uranium, de zinc, de plomb, de cadmium, de germanium, etc. C'est pourquoi les autorités belges ont cherché à créer un état qui regrouperait les riches provinces minières du Congo et de la Zambie, leur permettant d'assurer seules le contrôle des ressources minières. Toutefois, pour y parvenir, les colons belges ont dû utiliser la naïveté de certains jeunes leaders politiques katangais chez qui ils suscitèrent des ambitions. C'est à cette occasion que Moïse Tshombe, exclu du gouvernement de Lumumba et « influencé par les Occidentaux »¹¹, décréta l'indépendance du Katanga et forma son gouvernement autonome, d'une part en

¹⁰ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise*, p. 103.

¹¹ Pour E. BOISSONNADE, les Belges jouaient un double jeu dangereux : ils soutenaient d'une part, que l'indépendance accordée au Congo était irréversible, alors que, d'autre part, ils alimentaient en armes, en instruction la gendarmerie de Tshombe (*KABILA* clone, p. 45). Néanmoins, il faudra noter que la thèse selon laquelle, le gouvernement belge aurait préparé et provoqué la sécession du Katanga n'est pas acceptée à l'unanimité par tous les chercheurs. Certains rejettent l'implication des Belges dans cette affaire par manque des preuves convaincantes. Ils estiment que le gouvernement belge était opposé à la proclamation de l'indépendance du Katanga. Voir à ce sujet, L. VOS (de), et al., *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Racine, 2005, p. 36. J. KESTERGAT pour sa part, note que la Belgique voulant aider le Katanga, réussit à convaincre Moïse Tshombe, que ce serait utopique de persévérer dans une politique désapprouvée par les Nations Unies, les Etats-Unis et le monde entier (*Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Bruxelles, Les Éd. de la Libre Belgique, 1986, p. 63).

raison de l'importance que revêt la province sur le plan minier, et d'autre part, pour se venger du Premier ministre Lumumba¹².

Cette tentative de sécessions échoua après quelques années, grâce aux forces onusiennes déployées dans la région en 1963. Comme l'indique Malu-Malu¹³, elle laissa néanmoins des conséquences très lourdes sur le plan économique, politique et social du Congo indépendant. Elle donna lieu au pillage des ressources minières par les occupants et leurs supporteurs, à l'assassinat présumé du secrétaire général des Nations Unies Dag Hammarskjöld¹⁴ et causa la perte de nombreuses vies humaines dans la population civile congolaise.

Proclamation de l'indépendance du Kasai par Albert Kalonji (août 1960)

La province du Kasai a connu le même genre d'événements catastrophiques deux mois après l'indépendance du pays. Signalons que cette province est la plus riche en diamant de toutes les provinces de la RDC. À l'instar de Moïse Tshombe au Katanga, Albert Kalonji se soulève contre le gouvernement de Lumumba en proclamant lui aussi l'indépendance du Kasai et en s'autoproclamant « Mulopwe »¹⁵ de la province.

Kabanda¹⁶ explique cet acte par le fait que, déçu de sa nomination comme ministre de l'agriculture, Kalonji se croit en droit de s'autoproclamer chef dans son fief. Mû par ses ambitions personnelles, il défie le gouvernement de Lumumba et devient une proie facile pour les responsables belges de la Compagnie de Chemin de

¹² Voir à ce sujet L. VOS (de), et al., *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Racine, 2005, p. 36-39.

¹³ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 139.

¹⁴ Pour ce qui est de la mort du Secrétaire général de l'ONU, certaines sources indiquent qu'il s'agirait d'un accident d'avion survenu le 18 sept. 1961, d'autres par contre mentionnent que tous les détails de l'accident n'ont jamais été connus (voir <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/154384.stm> consulté le 13 février 2008). Voir aussi J. KESTERGAT qui mentionne que l'enquête menée par l'ONU conclue que l'accident est « dû à une défaillance technique ou une erreur humaine » (*Du Congo de Lumumba*, p. 113).

¹⁵ Le Mulompwe est un terme de luba, l'une des quatre langues nationales de la RDC signifiant *souverain, empereur ou chef suprême* (E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 45.).

¹⁶ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise*, p.102-103.

fer du Bas-Congo au Katanga (BCK) qui veulent soustraire cette société au contrôle du gouvernement de Lumumba considéré comme opposé aux intérêts de la Belgique.

Bien qu'éphémère, cet état de chose eut des conséquences néfastes sur le plan économique et social. Économiquement, Albert Kalonji fut utilisé par les Belges pour déstabiliser le jeune gouvernement congolais afin de continuer à piller les richesses du pays. Du point de vue social, les Luba du Kasaï, chassés de Luluabourg, seront massacrés par les troupes de la force publique commanditées par le Général Mobutu sans pour autant être protégés par leur soi-disant Mulopwe.

En dehors de ces deux grandes rébellions, au soir du 14 septembre 1960, le Congo comptait déjà six gouvernements qui tous, à des titres divers, affirmaient leur légitimité: celui de Patrice Lumumba (Léopoldville / Kinshasa); celui de Joseph Iléo (Léopoldville / Kinshasa); celui des étudiants constitué à la demande du général Mobutu, par Justin Bomboko (Léopoldville / Kinshasa); celui d'Antoine Gizenga (Stanleyville / Kisangani); celui de Moïse Tshombe (Elisabethville / Lubumbashi); ainsi que celui d'Albert Kalonji (Luluabourg / Kananga)¹⁷. Ces soulèvements marquent les débuts de la déstabilisation et de la crise qui envahissent la RDC depuis son accession à l'indépendance politique.

Assassinat de Premier ministre, Patrice Emery Lumumba (17 janvier 1961)

Le Congo indépendant connaît une série de crises successives et rébellions. Ces crises empoisonnent aussi le climat entre le président Kasa-Vubu et le Premier ministre Patrice Emery Lumumba. Face à la sécession du Katanga et la proclamation de l'indépendance du Kasaï, Lumumba décide de miser sur ses propres forces pour éteindre les rébellions. Une telle entreprise était délicate en raison des gros problèmes financiers et logistiques auxquels l'Armée nationale congolaise était confrontée¹⁸. Le

¹⁷ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 46.

¹⁸ Le Premier ministre Lumumba, dont le discours inquiète les Occidentaux n'arrive pas à convaincre le Conseil de sécurité de l'ONU de s'impliquer militairement dans l'éradication des nouvelles rébellions. Toutes ses requêtes demeurent sans réponse valable. Ses voyages aux Etats-Unis et ailleurs n'y changent rien. Le Président américain, Dwight Eisenhower refuse même de celui qui, à ses yeux n'est qu'un communiste (J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 131).

5 septembre 1960, les relations entre le président et le Premier ministre se disloquent à telle enseigne que ce dernier est accusé par le président d'être à l'origine du chaos qui règne et annonce son limogeage en nommant Joseph Iléo à sa place. Le Premier ministre à son tour accuse le président de « traître à la solde des Occidentaux » et annonce la destitution de ce dernier¹⁹. Avec toutes ces tensions, c'est l'armée qui met fin aux troubles, lorsque le chef d'état major, le Général Mobutu, organise un coup d'État manqué, s'empare du pouvoir et neutralise les institutions politiques, interdit à Kasa-Vubu, Iléo et Lumumba d'exercer toutes activités politiques et annonce la mise en place d'un collège de commissaires généraux²⁰. Pour calmer la tension, les Nations Unies vont trancher en se prononçant en faveur de la légitimité du seul pouvoir de Kasa-Vubu. Les partisans de Lumumba sont persécutés et Lumumba lui-même est assassiné quelques mois plus tard dans des circonstances inhumaines, près d'Élisabethville (Lubumbashi) au Katanga le 17 janvier 1961 avec ses deux compagnons, Maurice Mpolo et Joseph Okito²¹.

Soulèvement de Pierre Mulele (1963)

En 1963, soit deux ans après la mort de Lumumba, les lumumbistes se regroupent en une coalition dans le but de renverser le gouvernement d'Adoula et de destituer le président Kasa-Vubu. C'est ainsi qu'une assemblée extraordinaire des partis dits nationalistes de l'opposition se réunit en concertation et se conclut le 3

¹⁹ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 131.

²⁰ T. TURNER, *Ethnogenèse et nationalisme en Afrique centrale : aux racines de Patrice Lumumba*, M. CHAJMOWIEZ et al., (trad.), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 297-298.

²¹ Néanmoins, les circonstances qui ont entouré l'assassinat de Lumumba font l'objet de plusieurs spéculations : certaines versions prétendent que l'élimination physique de Lumumba a été décidée par la Maison-Blanche à l'instigation du président Eisenhower (J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 130-133) et y voient l'implication des Nations Unies qui auraient préparé ou planifié sur le terrain même la destitution de Lumumba (T. TURNER, *Ethnogenèse et nationalisme*, p. 130). Voir aussi E. BOISSONNADE qui y voit l'implication des Américain dans l'affaire de Lumumba. Il montre comment « [...] un Américain diplômé en biochimie fut même chargé de préparer une substance biologique toxique : fin septembre 1960 il remit le produit mortel au chef de la station de la C.I.A. à Léopoldville. Il avait été prévu d'injecter ce produit dans un tube de dentifrice dont se servait Lumumba [...] » (*KABILA clone*, p.48-49). D'autres sources par contre, imputent la responsabilité de l'assassinat de Lumumba au seul groupe de Binza : Joseph-Désiré Mobutu, Justin-Marie Bomboko et Victor Nendaka. La responsabilité du Président Kasa-Vubu dans cette affaire n'est pas aussi à écarter (J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 133).

octobre 1963 par la fondation du Conseil National de Libération (CNL) se prétendait apte à parvenir à la décolonisation totale du Congo, dominé par la coalition des puissances étrangères. Suite à ce conseil national, plusieurs rébellions déstabilisèrent le pays de l'intérieur²². La première fut celle de 1963 au Kwilu avec Pierre Mulele, de 1964 au Katanga avec Christophe Gbenye et la même année au Kivu avec Laurent-Désiré Kabila.

Après avoir acquis une formation aux techniques de la guérilla en Chine, Mulele retourne au pays et déclenche une lutte armée au Kwilu, où il bénéficie de l'appui de la population dans le but de renverser le régime en place²³. Néanmoins, quelques années plus tard, Mulele sera arrêté. Il est assassiné dans des circonstances inhumaines par Bomboko sous l'instigation de Mobutu²⁴. Dix ans plus tard, toute la famille de Mulele, en commençant par sa mère, est massacrée par Mobutu²⁵.

Soulèvement des Simba au Katanga et au Kivu (1964)

Tout comme la rébellion de Pierre Mulele, le soulèvement des Simba conduit par Christophe Gbenye au Katanga et Laurent-Désiré Kabila au Kivu se veut une vengeance contre l'assassinat de Lumumba. Ainsi, dès la fin de l'année 1963, les lumumbistes cherchent à se soulever pour venger la mort de Lumumba afin de renverser le gouvernement de Kasa-Vubu. Malu-Malu souligne qu'au moment où les mulelistes gagnent le terrain au Kwilu, en avril 1964, une autre faction des lumumbistes, conduite par Gbenye, conquiert une partie du Katanga et s'installe à Stanleyville. Gbenye s'autoproclame *Président de la République populaire du Congo*. Toutefois, sans appui extérieur et en désespoir de cause, Gbenye prend des centaines d'Européens en otages et promet le désastre en cas de défaite²⁶. Ce

²² J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 140-142. Sur cette question, voir aussi L. de VOS et al., *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Racine, 2005, p. 9.

²³ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 141.

²⁴ B. VERHAEGEN, et al., *Mulele et la révolution populaire au Kwilu (République démocratique du Congo)*, (Cahier africains 72), Paris, L'Harmattan, 2006, p.261-259.

²⁵ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 71.

²⁶ *Ibid.*, p. 141-142.

soulèvement est mis en échec par l'armée gouvernementale appuyée par l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN).

Une autre rébellion dite de « lumumbistes » éclate en avril 1964 dans la plaine de Ruzizi au Kivu avec Laurent-Désiré Kabila. Comme l'indique E. Kennes, à l'exemple « d'autres rébellions, L. Kabila quittera la région à la fin de l'année 1965. Sur le terrain, les combattants se sentent abandonnés et se replient [...] » sur leur région d'origine »²⁷. Cette rébellion a un caractère plus commercial que libérateur. La zone reste sous le contrôle de Kabila jusqu'au milieu des années 1980; il s'y livre à une exploitation économique par l'organisation de la contrebande du café, de l'or et du diamant plutôt qu'à une lutte armée libératrice²⁸.

Somme toute, les années 1960 à 1965 sont très sombres pour le Congo indépendant et sa population. C'est au cours de cette période que le Congo reçoit le titre de « l'homme malade de l'Afrique »²⁹ et que la presse internationale invente le terme « congolisation » pour décrire des situations chaotiques semblables dans d'autres pays.

3.2.2. La Deuxième République : 1965-1997

La Deuxième République est aussi une période obscure par des troubles, des tensions, des guerres et des coups d'État. Nous nous limiterons ici aux trois événements principaux qui ont occasionné la destruction du pays du point de vue environnemental et économique ainsi que sur le plan socio-politique. Il s'agit de : *l'accession de Mobutu au pouvoir, du soulèvement de Jean Schramme à Bukavu, des guerres du Shaba (Katanga)*.

²⁷ E. KENNES, *Essai biographique sur Laurent Désiré KABILA*, (Cahiers Africains 57-59), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 129.

²⁸ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 141-142

²⁹ M. K. MUDINGAY, *Politiciens contre le développement au Congo-Zaïre*, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 61.

L'accession de Mobutu au pouvoir (1965)

Le 24 novembre 1965, Mobutu qui n'avait pas réussi à s'emparer du pouvoir dans le passé, parviendra cette fois-ci à faire sa besogne au moment où le calme régnait dans le pays³⁰ et où deux candidats (Joseph Kasa-Vubu et Moïse Tshombe) se préparaient à s'affronter à l'élection présidentielle, prévue en mars 1966. Subitement, le général Mobutu met fin au mandat du président Kasa-Vubu, et déclare s'approprier le pouvoir pour une durée de cinq ans.

D'après B. Euloge, ce coup d'État de Mobutu aurait été commandité par les Occidentaux qui voulaient voir à la tête du pays un président qui soutiendrait leurs intérêts³¹.

Soulèvement de Jean Schramme à Bukavu (1967)

La Deuxième République fut déstabilisée de façon significative par la rébellion des mercenaires que le régime avait utilisés contre les maquis des rebelles au Kwilu et à l'est du pays. Le 5 juillet 1967, un groupe de mercenaires conduit par Jean Schramme et Bob Denart tentait de s'emparer de la ville de Kisangani. L'unité et la résistance de l'armée congolaise les fit se replier; ils parvinrent à s'emparer de la ville de Bukavu. Une attaque subséquente de l'armée contre cette occupation les obligea à se réfugier au Rwanda³². Cette rébellion eût des conséquences graves pour la population congolaise : le pillage des ressources du sol et du sous-sol du Congo-Kinshasa et la perte en vie humaine.

³⁰ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 59-61.

³¹ *Ibid.* Selon l'auteur, « [...] les États-Unis ont démontré, à diverses reprises, qu'ils n'hésitaient pas à supprimer les personnages qui s'opposaient à leurs intérêts lorsque ceux-ci étaient en danger [...]. Or, le Congo entra dans le schéma qu'ils avaient mis en place pour la défense du continent africain, dans le but de contrer les ambitions de l'U.R.S.S » (*KABILA clone*, p. 41-42).

³² K.-M. J. KAMANANDA, *La stabilité du Congo-Kinshasa*, p 74.

Les guerres du Shaba (1977-1978)

En 1977, une rébellion est déclenchée au sud du pays, sous la direction de Nathanael N'Bumba. L'armée zaïroise appelle à l'aide des troupes d'Hassan II, pour éviter de perdre le contrôle de la province du Shaba (Katanga)³³. En 1978, une deuxième rébellion se propage au Shaba, plus grave que la première. Cette province est alors envahie par les gendarmes katangais. La France de Giscard d'Estaing réussit à rétablir Mobutu sur son trône chancelant. Notons avec M. K. Mudingay³⁴, que les deux attaques étaient menées depuis l'Angola, un pays frère à partir duquel les assaillants bénéficiaient des facilités pour l'entraînement et la logistique. À deux reprises, le régime ne survécut que grâce aux troupes étrangères qui repoussèrent les assaillants.

La Deuxième République fut donc une autre période sombre pour le Congo-Kinshasa. Les trois rebellions indiquées ci-haut ont causé du tort à la population congolaise en marquant la destruction des infrastructures et le pillage des ressources du sol et du sous-sol congolais. De plus, à chaque fois que le gouvernement dû se défendre contre une attaque externe, des fonds importants furent consacrés à l'« effort de guerre » au lieu de servir à sortir le pays de la crise. Ces rebellions ont provoqué la perte de nombreuses vies humaines.

3.2.3. La période de transition (1990-2006)

Entre 1990 et 2006, la RDC a connu une période de transition unique dans l'histoire récente des pays africains. Elle eût des conséquences négatives marquées par des guerres depuis 1996. Pour comprendre cette nouvelle crise, nous divisons cette section en quatre parties : *l'instauration de la démocratie, la guerre dite de libération et fin du règne de Mobutu, la guerre d'agression et le meurtre de Laurent-*

³³ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 90-97.

³⁴ M. K. MUDINGAY, *Politiciens contre le développement*, p. 86.

Désiré Kabila, la désignation de Joseph Kabila et l'instauration d'un gouvernement de belligérants.

L'instauration de la démocratie (1990-1996)

Arrivé au pouvoir en 1965, le président Mobutu fut réélu en 1970, 1977 et 1984. Ces élections, étaient en fait une formalité. Mobutu était déjà proclamé vainqueur pendant que les élections se déroulaient encore dans certains coins du pays. Son dernier mandat de sept ans devait expirer à la fin de juillet 1991.

L'effondrement de l'Union soviétique au début des années 1990 marque un tournant important qui aura des répercussions directes et indirectes sur les pays d'Afrique noire. Le Zaïre n'échappe pas à la règle. C'est ainsi que la grande vague de démocratisation démarre le 24 avril 1990. Elle inaugure une longue période d'environ seize ans, dite de transition, durant laquelle le pays sera secoué par une série de crises tant économiques que socio-politiques³⁵. Le président Mobutu annonce la fin du régime de parti unique, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR); la fièvre démocratique qui s'empare de tout le pays se traduit par la création de quelques trois cents partis politiques. Mobutu annonce sa démission de la présidence du parti unique, l'abandon de sa politique de l'Authenticité³⁶ et la fin du monopole syndical.

Néanmoins, même si cette libéralisation coïncide avec la chute de l'Union soviétique, il convient de préciser que c'est aussi suite aux doléances de la population congolaise, de l'opposition non armée, qui réclame le rejet du parti unique et qui dénonce le népotisme des potentats locaux, la détresse économique et le caractère

³⁵ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 192-194. À ce sujet, voir aussi F. K. KALALA et T. MBIYE, « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : Quel avenir pour l'économie? », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 289, qui indique que c'est à l'issus du vent de la Perestroïka qui a soufflé sur le continent africain que le Président Mobutu proclame le processus de la démocratisation au Congo-Zaïre. M. J.-M. MUTAMBA, « L'engagement politique des chrétiens congolais : De l'époque coloniale à nos jours », dans P. M. MUNTUBA-NGOMA, (éd.), *La Nouvelle Histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bonitinck, c.i.c.m.*, (Cahiers Africains 65-67 série 2003) Paris, L'Harmattan, 2004, p. 396.

³⁶ M. K. MUDINGAY, *Politiciens contre le développement*, p. 87-88.

abominable des forces de sécurité, ainsi que sous la pression de la Communauté internationale, que Mobutu s'engage dans le processus de démocratisation du Zaïre.

L'instauration de la démocratie démarre sur fond de crise. L'acte constitutionnel, qui dépouille Mobutu de ses prérogatives, n'est pas bien appréhendé par le camp présidentiel. Mobutu s'oppose au programme arrêté : il limoge Tshisekedi en mars 1993, pourtant élu par la Conférence Nationale Souveraine (CNS) comme Premier ministre en 1990 et le fait remplacer par Faustin Birindwa; il rétablit l'Assemblée nationale, etc. Deux thèses s'affrontent : la légalité provenant de la CSN et la légalité de fait. Le Zaïre dispose donc de deux gouvernements et deux parlements. Une série de longues négociations, nécessitant la médiation de l'Organisation des Nations Unies (ONU), est alors entamée entre la coalition présidentielle organisée en Forces politiques du Conclave (FPC) et l'Union sacrée de l'opposition radicale et ses alliés (Usoral), qui aboutit à des nouvelles ententes en 1994³⁷. Vers les années 1995, une crise éclate au sein de l'Union sacrée. C'est dans cette confusion que surgit Laurent-Désiré Kabila.

La guerre dite de libération et fin du règne de Mobutu (1996-1997)

Le pays est à nouveau déstabilisé en octobre 1996 par ce qu'on a appelé l'insurrection des Banyamulenge des Tutsi et Hutu rwandais qui ont causé des détresses et des exactions aux populations congolaises. L'objectif principal des Rwandais a été de neutraliser les capacités militaires des Hutu à travers tout le Zaïre, et pour Kampala, il s'agit d'étrangler les bases arrières des rebelles ougandais dans le nord-est³⁸. Devant l'argumentaire rwandais soutenu activement par Washington, selon lequel le problème des réfugiés vient de trouver une solution, la cacophonie onusienne plonge le projet d'intervention dans l'oubli, laissant aux rebelles congolais et à leurs parrains, toute la latitude pour reprendre l'offensive³⁹. Notons que le

³⁷ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 199-201.

³⁸ Banyamulenge : d'après J.-F. HUGO, les banyamulenge sont des populations d'origine tutsi rwandaise implantées au Sud-Kivu depuis le XIXe s. entre Bukavu et Uvira et pratiquant des activités du type pastoral (*La République démocratique du Congo*, p. 16-18).

³⁹ *Ibid.*, p. 23-24.

Rwanda, l'Ouganda et le Burundi sont alliés du mouvement de libération que conduit Laurent-Désiré Kabila. La coalition rwando-ougando-burundaise assiste donc militairement Kabila pour fragiliser le régime de feu le président Mobutu.

Comme l'indique B. Euloge⁴⁰, le 18 octobre 1996, grâce à l'accord de Lemera, Kabila est nommé porte-parole de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL)⁴¹, alors que le colonel Kisase Ngandu est nommé chef de l'armée de l'organisation. Néanmoins, précisons que ces nominations sont plutôt honorifiques, car toutes les décisions importantes devront être prises par l'état-major installé à Kigali. C'est alors qu'une rébellion est déclenchée, à l'est de la RDC en 1996. La première guerre, appelée *guerre de libération*, commence en 1996 et prend fin le 17 mai 1997. Cette guerre met fin au règne de Mobutu et Kabila s'autoproclame Président de la République le 17 mai 1997.

En dehors de l'insurrection des Banyamulenge, G. de Villers⁴² mentionne un grand nombre de facteurs qui rappellent l'entrée du Congo-Zaïre dans un temps de guerre en 1996-1997, notamment : le blocage et le pourrissement du processus de transition démocratique ouvert en 1990, l'enrayement de ce qui subsistait du système de pouvoir mobutiste (en particulier de sa force armée), la révolte des Banyamulenge population tutsi du Kivu, l'existence de formes diverses de guerres civiles dans plusieurs pays voisins, l'attrait des richesses minérales qu'un Congo réduit à l'impuissance apparaît prêt à brader.

⁴⁰ E. BOISSONNADE, *KABILA clone*, p. 226.

⁴¹ AFDL : Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo. D'après les informations recueillies par Odo, l'ex-garde du corps de feu le président Kabila (le 25 juillet 2004 à Kinshasa, RDC), l'AFDL est un mouvement fondé par Kisase Ngandu, qui fut éliminé dans un attentat organisé par Kabila qui voulait prendre la direction du mouvement. Kisase Ngandu fut le président du mouvement de libération et après sa mort, Kabila pris la direction du mouvement qu'il conduisit jusqu'à Kinshasa, pour s'autoproclamer président de la RDC, après la fuite de Mobutu au Maroc en mai 1997.

⁴² G. de VILLERS, « La guerre dans les évolutions de Congo-Kinshasa », *Afr Contemp* 215, (2005-3), p. 48-49.

Les débuts de la guerre d'agression et le meurtre de L.-D. Kabila (1998-2001)

La guerre qui commence en 1998, provoque des conséquences sans précédent dans l'histoire récente de l'Afrique. Cette guerre dite *d'agression*⁴³, débutée le 2 août 1998 et animée par les troupes rwandaises, ougandaises et burundaises, continue à exacerber les souffrances de la population congolaise ainsi qu'à ruiner les ressources nationales. Comme l'indique M. Kalulambi Pongo,

[...] entre 1998 et 2001, la RDC est transformée en un champ de bataille où les insurgés et leurs alliés combattent le régime de Kinshasa et les siens. De la guerre de re-libération, on est passé à une empoignade de plusieurs pays qui, par leurs armées interposées, se combattent pour des intérêts divergents⁴⁴.

Cette situation est une copie conforme de celle de 1960 ayant comme ingrédients, les rébellions, les guerres ouvertes, l'internationalisation du conflit, intervention des troupes de l'ONU, etc.

Arrivés et installés à Kinshasa et dans ses provinces, les Tutsis (alliés de Kabila) maltraitent la population congolaise et pillent ses ressources pour les amener dans leur pays⁴⁵. Suite aux cris de la population et de l'opposition non armée, le président Kabila signe un arrêté proclamant le retour des Tutsis dans leur pays. Pour de Villers, et ses collaborateurs⁴⁶, le 27 juillet 1998, le chef de l'État décide ainsi de mettre fin à la présence des militaires rwandais, burundais et ougandais qui l'avaient assisté pendant la période de la libération du Congo. Le 2 août, la rébellion des soldats bannis se déclenche simultanément à Kinshasa, à Kisangani, à Kindu et au Kivu.

⁴³ Au sujet de la guerre d'agression qui débute le 2 août 1998, voir aussi J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 30-34.

⁴⁴ M. KALULAMBI PONGO, *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001, p.285.

⁴⁵ Pour les Tutsis, la survie d'un bœuf vaut mieux que celle d'un être humain. Ainsi, dès leur arrivée en RDC, les Tutsis tuent les Congolais pour revendiquer des droits ne leur appartenant pas. Les Congolais ont alors été fouettés, brutalisés, puis tabassés et matraqués par les militaires tutsis de la même façon qu'à l'époque coloniale. De surcroît, les Congolais ont été dépouillés de leurs femmes, etc.

⁴⁶ G. de VILLERS, et al., *République démocratique du Congo. Guerre et politique. Les trente derniers mois de L.D. Kabila (août 1998-janvier 2001)*, (Cahiers Africains 47-48), Paris, L'Harmattan, 2001, p.13-15. Voir aussi, S. J. NIEMBA, *État de droit, démocratie, fédérale au Congo-Kinshasa : source de stabilité réelle en Afrique centrale*, (Études Africaines), Paris, L'Harmattan, 2002, p. 157-164.

Cette guerre aurait pour cause, comme l'indiquent de Villers⁴⁷, une rumeur persistante voulant que le protocole ait été accompagné d'un document tenu secret aux termes duquel les Tutsi du Kivu se seraient vu garantir non seulement la nationalité congolaise, mais aussi une sorte de droit éminent sur une importante bande de territoire au Sud-Kivu. Cette rumeur a pris quelques consistances en août 1998 lors de l'éclatement de la rébellion contre Kabila; elle semble être confirmée par cette déclaration confuse de M. Paul Kabongo, le premier patron de la sécurité de l'AFDL :

Il ne faut pas confondre les accords d'intention avec des accords définitifs [...] un mouvement qui mène une guerre peut signer des accords d'intention, mais ceux-ci doivent être ratifiés lorsque ce mouvement exerce effectivement le pouvoir d'État⁴⁸.

Dans le même ordre d'idées, Hugo⁴⁹ indique que le contrôle et l'exploitation des formidables richesses minières et agricoles congolaises constituent l'enjeu majeur de cette guerre, dans la mesure où les Rwandais et les Ougandais considèrent que le retour sur leur investissement de leurs efforts militaires et financiers pour amener Kabila au pouvoir est très insuffisant.

Par ailleurs, Kabila serait retombé dans les erreurs dénoncées par son prédécesseur, notamment : les assassinats (entre autre celui de Kisase Ngandu⁵⁰ en Janvier 1997 par les hommes de Kabila), le harcèlement de représentants de partis politiques et l'interdiction de ces derniers. Le nouveau régime se révèle incapable de résoudre les deux problèmes à l'origine de la première guerre : la sécurité de ses voisins à l'est et le statut des populations rwandophones dans les provinces du Nord

⁴⁷ G. de VILLERS, (éds), *République démocratique du Congo : chronique politique d'un entre-deux-guerres Octobre 1996-Juillet 1998*, (Cahiers Africains 35-36), Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19. Voir aussi O. LANOTTE, *Guerre sans frontières en République démocratique du Congo*, Bruxelles, GRIP, 2003, p. 94-95

⁴⁸ G. de VILLERS, (éds), *République démocratique du Congo*, p. 19.

⁴⁹ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 27-30.

⁵⁰ Ce dernier comme nous l'avons indiqué fut le leader du Mouvement dit de libération pendant que Kabila fut le porte parole du mouvement.

et du Sud-Kivu⁵¹. Sa popularité déclinant, Kabila se rend compte qu'il ne peut prétendre régner sur le peuple congolais tant que la présence de ses parrains étrangers sera visible dans tous les organes de sécurité et dans les activités économiques les plus lucratives. Les divergences s'accroissent dès janvier 1998 et Kabila met en cause le permis d'exploitation que se sont arrogé « Kampala et Kigali »⁵² dans l'est de la RDC; il plonge son régime dans un isolement diplomatique qui mine largement les chances de reprises économiques du pays, soumis à l'aide internationale. Les tracasseries incessantes du pouvoir vont à l'encontre de la mission mandatée par l'ONU pour enquêter sur les massacres perpétrés dans les camps des réfugiés rwandais pendant l'offensive de l'AFDL. Kabila multiplie les diatribes et les provocations à l'égard de la France, de la Belgique et des États-Unis, accusés de visées néocolonialistes⁵³. Il ajoute à son image de chef d'État irresponsable et provocateur en se liant avec des pays figurant sur la liste des États voyous établie par l'administration américaine (Libye, Cuba, Corée du Nord)⁵⁴.

Pour Malu-Malu⁵⁵, lors de sa prestation de serment, Kabila avait annoncé la tenue d'élections générales en avril 1999. Mais force est de constater qu'à l'instar de Mobutu, il s'est plutôt accordé, par une série des décrets, des pouvoirs très étendus.

⁵¹ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 27-30.

⁵² Selon V. MBAVU MUHINDO, « [...] le premier agresseur du Congo, c'est Kigali suivi de Kampala, et accessoirement du faiblard Bujumbura empêtré dans ses querelles meurtrières de 'partage démocratique' du pouvoir entre tutsi et hutu. Le prétexte servi à Kagame et Museveni, et dans une moindre mesure par le militaire Buyoya alors chef du Burundi, c'est 'la lutte contre les rebelles des pays respectifs, établis au Congo' » (*La R-D Congo piégée : de Lusaka à l'AGI (1999-2005)*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 194).

⁵³ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 27-30.

⁵⁴ E. TSHIMANGA BAKADIBABU, *L'Occident pour ou contre la démocratie en Afrique : le cas du Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 145.

⁵⁵ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 217. Sur cette question voir aussi B. T. MWADIANVITA, « Identification des obstacles et causes de la guerre », dans A. M. MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale*, p. 162-163. Pour ce dernier, en ce qui a trait aux causes d'origine interne, il y a d'abord la tendance à acquérir le pouvoir par la force des armes; le manque d'information exacte sur les mobiles du soutien des puissances occidentales aux Tutsis; la présence sur le territoire national des populations diversifiées et des réfugiés non identifiés; la naïveté et l'inhibition des Congolais vis-à-vis de l'homme blanc à qui ils vendent facilement leur conscience; la dissension interne au sein du peuple congolais et le manque de solidarité entre eux; le favoritisme lors des recrutements sur la base des considérations ethniques et régionales; la misère généralisée et la clochardisation des travailleurs, fonctionnaires et paysans du Congo. Pour les causes d'origine externe, il y a la position géographique du Congo; le non-respect de la souveraineté nationale par les puissances impérialistes et la communauté internationale; la convoitise des potentialités économiques du pays par les grandes puissances occidentales, américaines et asiatiques

Malgré des actions positives, le nouveau pouvoir a fait preuve de maladresse et a multiplié les dérapages. Un immense malentendu s'est instauré entre le nouveau pouvoir et la population.

Une chose reste certaine, lors de l'arrivée au pouvoir du Président Kabila, les Occidentaux avaient espéré le voir servir leurs intérêts comme ce fut le cas avec Mobutu; mais les choses ne sont pas passées comme prévu. C'est pourquoi, ils se sont déchaînés contre lui jusqu'à commander son assassinat. De Villers mentionne que le 16 janvier 2001, au moment où le peuple congolais doit célébrer le lendemain le 40^e anniversaire de l'assassinat de Patrice Emery Lumumba, le président Kabila est atteint d'un projectile dans son bureau et en meurt⁵⁶, assassiné par un de ses gardes du corps⁵⁷. Notons que les circonstances de l'assassinat de Kabila n'ont jamais été élucidées en dépit d'un procès-bidon organisé à Kinshasa.

Néanmoins, il y a lieu de noter qu'en RDC, « tous ceux qui à n'importe quel moment de l'histoire, se sont montrés attachés aux intérêts des Congolais ont [...] été étiquetés de communiste [...] anti-occidentaux »,⁵⁸ et donc considérés comme des obstacles à éliminer. C'est pourquoi, les uns trouvent dans cette affaire l'implication des puissances étrangères d'autant plus que ces dernières cherchaient à « éliminer celui qui apparaissait comme un obstacle à leurs intérêts au Congo »⁵⁹

La fin de la guerre d'agression et l'instauration d'un gouvernement de belligérants

La mort inopinée du Président Kabila crée un vide de pouvoir qu'il faut combler immédiatement de peur que le chaos ne s'installe. Les autorités congolaises

⁵⁶ G. de VILLERS, « La guerre dans les évolutions de Congo-Kinshasa », *Afr Contemp* 215 (3/2005), p.64. Voir aussi G. de VILLERS, et al., « République démocratique du Congo », p. 315.

⁵⁷ Ibid., p. 316. Certaines sources indiquent que Kabila serait assassiné par un jeune Kadogo (enfant soldat) n'ayant jamais pardonné au président d'avoir fait exécuter le commandant Masasu (voir J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 40-42 ; VILLERS, (de) G., et al., *République démocratique du Congo*, p. 320). D'autres estiment que la liste des commanditaires est longue : les adversaires rwandais, burundais et ougandais, des anciens mobutistes réfugiés à Brazzaville ou en Europe qui n'ont jamais digéré leur défaite et préparaient leur retour en force (J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 40-41).

⁵⁸ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise*, p. 106.

⁵⁹ E. TSHIMANGA BAKADIBABU, *L'Occident pour ou contre la démocratie*, p. 147.

annoncent que la direction de l'action gouvernementale et le Haut-Commandement militaire seront confiés au général Joseph Kabila jusqu'alors connu comme une personnalité effacée. Selon Hugo⁶⁰, des nombreuses questions se posent au sujet de ce dernier : son origine et sa filiation avec le président assassiné, sa nationalité congolaise et sa capacité à prendre la plus haute fonction de l'État sont tour à tour remises en question. Sa désignation vise à éviter la vacance du pouvoir et à empêcher que les clans constitués pendant le règne de son père ne se déchirent pour la conquête du pouvoir par les armes.

Pour ce qui concerne Joseph Kabila, selon Hugo⁶¹, dès l'âge de 5 ans, celui-ci est envoyé en Tanzanie où il va poursuivre ses études primaires et secondaires ainsi qu'une formation militaire très courte à Mbeya (Tanzanie). En 1996, il est inscrit à la faculté de droit de l'Université de Makerere à Kampala (Ouganda), mais à la même année, il abandonne ses études pour rejoindre l'AFDL au Zaïre. Après la conquête de son père, il est nommé général major. Quelques mois après, il se rend en Chine pour un stage de formation militaire. Il retourne au Congo lors du déclenchement de la guerre d'agression en août 1998 et assume les fonctions de chef de la force terrestre.

Joseph Kabila hérite d'un pays divisé dans lequel le « dialogue inter-congolais » s'éternise faute de consensus sur sa finalité. Selon de Villers, L.-D. Kabila ne laisse pas à son successeur d'autres héritages que le pouvoir :

Il n'a pas entamé la reconstruction et la réagrégation des appareils de l'État. Il n'a pas créé un régime politique au sens d'un ensemble plus ou moins unifié de normes, de principes régissant et légitimant les pratiques du pouvoir, et au sens d'un style défini du gouvernement [...] il n'a pas produit une idéologie politique. Et il n'a pas constitué un groupe de dirigeant. Le président défunt n'a pas réussi, ni d'ailleurs sans doute cherché, à fédérer cet amalgame hétéroclite d'individualités qui l'ont accompagné dans sa conquête du pouvoir⁶².

⁶⁰ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 40-42.

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶² VILLERS, (de) G., et al., *République démocratique du Congo*, p. 336.

En décembre 2002, avec la mise sur pied d'un gouvernement de belligérants sur la base d'un accord dit *global et inclusif*⁶³ signé à Sun City en Afrique du Sud, la RDC instaure un système présidentiel dit « 1+4 »⁶⁴ : le président est flanqué de quatre vice-présidents : un pour chacun des deux principaux mouvements de la rébellion, le Rassemblement Congolais pour la démocratie (RCD-Goma) et le Mouvement pour la libération du Congo (MLC), un pour la composante gouvernementale, un dernier pour l'opposition politique non armée. L'accord prévoit deux années de transition politique, au terme desquelles des élections générales doivent s'organiser⁶⁵ Pour éviter les risques de voir le processus échouer, dès le mois d'avril 2003, la Communauté internationale crée un Comité d'accompagnement de la transition (Ciat)⁶⁶. C'est dans ce contexte que la RDC, avec l'appui de la Communauté internationale, s'est employée à organiser un référendum constitutionnel en 2005 ainsi que des scrutins législatifs et présidentiels tenus le 30 juillet 2006.

Toutes ces stratégies ont été initiées en principe pour remédier à la situation de crise que connaît le pays, mais elles ont été comprises autrement par une partie de la population qui les a perçues comme un moyen pour la Communauté internationale de continuer à asseoir sa domination sur les Congolais et de piller les richesses de la RDC grâce à la mise en place d'un candidat de leur choix à la présidence. Selon M. Tshibangu :

La déception dérive d'abord du fait que le processus électoral était entièrement manipulé de l'extérieur [...] apparemment, la communauté internationale avait déjà choisi son camp. Il n'est un secret pour personne que les milieux occidentaux, pour diverses raisons, ont jeté leur dévolu sur le président sortant Joseph Kabila [...]⁶⁷.

⁶³ À ce sujet, voir G. de VILLERS, « La guerre dans les évolutions », p.64. Voir aussi, P. BOUVIER, et al., *Le Dialogue intercongolais : anatomie d'une négociation à la lisière du chaos*, (Cahiers Africains 63-64), Paris, L'Harmattan, 2004, p. 235-251.

⁶⁴ N. KIBEL'BEL OKA, *République démocratique du Congo : Histoire d'une guerre des frontières avec trois voisins*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 108.

⁶⁵ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 65.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁷ M. TSHIBANGU, *Congo-Kinshasa ou la dictature en série*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 237-238. Voir aussi MWAMBA BAPUWA, *Le défi d'un Congo démocratique, uni, libre prospère : hommage au journaliste*, B. JEWSIEWICKI, (éd.), Paris, L'Harmattan, 2007, p. 369, qui mentionne : « [...] l'attitude de la Communauté internationale accentue cette tendance en donnant l'impression qu'elle

En résumé, les différents troubles qu'a connus le pays depuis son accession à l'indépendance politique en 1960 (les guerres, les coups d'état, etc.) ont donné lieu à la destruction générale de l'environnement du pays, aux pillages des ressources, à des massacres à grande échelle, des actes d'anthropophagie, des viols massifs, en plus de conduire à des déplacements de populations. Cette rétrospective nous permet de mieux situer les défis que présente la reconstruction de la RDC.

3.3 Le pays en crise

L'historique de principales rébellions montre la déstabilisation et la fragilisation du pays depuis son accession à l'indépendance politique en 1960 jusqu'aux élections de juillet 2006. Ces troubles civils et militaires ont des conséquences énormes sur le plan environnemental et économique, socio-politique, ainsi que culturel et idéologique.

3.3.1. La crise environnementale et économique

En dépit de ses multiples richesses, la RDC traverse une crise environnementale et économique jamais égalée. Sa population demeure en état de pauvreté extrême tandis que ses ressources sont pillées, que sa monnaie est instable et que sa dette extérieure s'accroît.

La crise environnementale

La RDC est dotée de nombreux cours d'eau et de lacs immenses. Mais à l'intérieur des villes comme dans ses campagnes, selon J.-J. Malu-Malu⁶⁸, seulement 30% de la population a accès à l'eau potable. Le pays possède des ressources hydroélectriques évaluées à 100 000 MW, soit plus du tiers du potentiel africain et

soutient Joseph Kabila ». C'est la déclaration de Carlo De Philippi, chef de la délégation européenne. C'est article a paru le 6 juillet 2006 au journal Le Phare à Kinshasa.

⁶⁸ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 273-274.

près de 6 % du potentiel hydroélectrique mondial. Paradoxalement, seulement 6,5% de la population, essentiellement en milieu urbain, a le privilège d'avoir l'électricité.

La RDC possède 47 % du massif forestier tropical du continent africain et 6 % des réserves forestières tropicales mondiales; elle abrite la deuxième plus importante forêt tropicale du monde après l'Amazonie⁶⁹. Mais ces réserves sont exploitées de manière abusive et le pays est de plus en plus menacé par une crise du bois.

Une pauvreté extrême

La RDC est un moteur économique potentiel pour le continent africain⁷⁰. Le pays regorge de cuivre, de cobalt, de manganèse, d'or, de houille, de diamant, d'uranium, etc. Paradoxalement, sa population demeure pauvre et le pays dépend de l'assistance extérieure et des crédits octroyés par des organismes internationaux. Le niveau de vie actuel est plus bas qu'en 1960. Selon les observateurs, entre 66% et 90% de la population (estimée à plus de 59 millions d'habitants) vit avec moins d'un dollar américain par jour⁷¹. Selon le *Rapport de 2005 sur le développement humain* du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), la RDC se trouve désormais parmi les pays les plus pauvres du monde, classée au 167^e rang sur 177⁷².

D'après C. André⁷³, dans son rapport sur l'enquête sénatoriale belge sur le pillage en RDC, la pauvreté au Congo croît suite au déclin économique amorcé en 1974-1975 et s'accélère au cours des années 1990, suite à la levée de l'aide internationale. Le secteur économique formel s'est réduit à quelques entreprises, alors que les activités informelles de survie se sont multipliées.

En RDC, les échanges entre les centres de production et les centres de consommation sont réduits à un strict minimum, la production agricole, surtout

⁶⁹ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁰ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 233.

⁷¹ Le chiffre de 66% est avancé par J.-J. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 287.

⁷² Dans son document « Les objectifs du Millénaire pour le Développement en RDC », le Programme des Nations Unies pour le Développement parle de « près de 90% » (site <http://www.undp.org.cd.ws017.alentus.com/News.aspx?newsID=2> consulté le 6 janv. 2007).

⁷³ C. ANDRÉ, « Enquête sénatoriale belge sur le pillage au Congo : constats et enjeux », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 265.

vivrière, est fortement ébranlée et, faute de marchés et d'acheteurs, les centres urbains et ruraux sont aux prises avec la famine⁷⁴. Les Congolais sont généralement mal nourris. Selon Bayolo⁷⁵, certains s'en sortent grâce à un système de repas familial par alternance ou alors par des expédients de vente de leur corps sans une protection, habituellement par des femmes ou des filles. Ce dernier fait pourrait être à l'origine de la prolifération des maladies sexuellement transmissibles ainsi que de mariages précoces des jeunes filles en-dessous de 18 ans. En d'autres mots, les Congolais ne jouissent pas des richesses de leur pays, en matière de denrées alimentaires.

Les fonctionnaires sont impayés ou mal payés, il y a la hausse fréquente des prix des denrées alimentaires sans hausse des salaires. Le chômage est aussi un fléau qui ronge la société congolaise et qui atteint aujourd'hui des proportions considérables. En effet, même plusieurs diplômés universitaires n'arrivent pas à trouver de l'emploi.

Bien que le pays soit riche, il demeure très pauvre en raison de la volatilité de son économie et de la fragilité de sa situation socio-politique. La destruction accélérée du tissu économique condamne la très grande majorité de la population congolaise à vivre dans des conditions de pauvreté et de misère infra-humaine⁷⁶.

Le pillage des ressources et les inégalités économiques

La déstabilisation et la crise de la RDC sont dues en grande partie aux pillages systématiques de ses ressources minières.

⁷⁴ La famine est l'un des grands défis auquel la République démocratique du Congo est confrontée. Les Églises chrétiennes sont peuplées d'affamées et elles luttent pour relever ce défi.

⁷⁵ H. BAYOLO, *L'Église profanée: Chronique des violations des droits du clergé pendant la guerre d'agression 1998-2000*, Kinshasa, Concordia, p. 72-74. Voir aussi E. TOLLENS qui mentionne que « [...] les Kinois ne mangent qu'une fois par jour, quand ce n'est pas une fois tous les deux jours » (Sécurité alimentaire à Kinshasa : un face-à-face quotidien avec l'adversité », T. TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa : réponses populaires à la faillite de l'État*, (Cahiers Africains 61-62 série 2003), Paris, L'Harmattan, 2004, p. 61.

⁷⁶ H. BAYOLO, *L'Église profanée*, p. 72-74.

On parle de pillage économique lorsque « une ressource quitte un territoire sans contrepartie en importation, déduction fatale de la valeur ajoutée qui reste sur place »⁷⁷. Comme l'indique J. F. Hugo,

[...] les errements en matière de gestion financière de l'État et la chute des cours des matières premières depuis le milieu des années 70 contribuent largement à plonger le pays dans une crise économique, amplifiée par des vagues des pillages et la gabegie d'un régime ayant perdu toute notion d'intérêt de la nation [...]⁷⁸.

Depuis 1974-1975, après une phase d'essor économique, le Congo-Zaïre est entré dans une phase de récession, en grande partie déclenchée par la chute des cours du « cuivre »⁷⁹ sur le marché mondial et les effets néfastes de la loi forçant la « zaïrianisation »⁸⁰ des entreprises étrangères. Cette loi eut des conséquences désastreuses qui se sont traduites par la déliquescence des structures politiques et administratives de l'État devenu incapable de répondre aux besoins de la population; il en a résulté une détérioration des voies de communication, un désengagement des services publics, une dégradation des ressources par des détournements massifs aux profits d'intérêts personnels, etc. Par ailleurs, la RDC en tant que pays en voie de développement connaît une extraversion économique en ce sens que ses activités

⁷⁷ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 61. Voir aussi G. de VILLERS, « Les crises chroniques et leurs causes : Le cas du Zaïre », dans *Conflits en Afrique. Analyse des crises et des pistes pour une prévention*, Bruxelles, GRIP, 1997, p. 213.

⁷⁸ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 14.

⁷⁹ Le cuivre selon J.-F. HUGO, serait la première source de devises étrangères pour la RDC (*La République démocratique du Congo*, p. 11). La chute libre des cours de cuivre en 1974, ruina le pays, les cours retombant de 905 zaïres à 530 zaïres la tonne. Voir E. BOISSONNADE *KABILA clone*, p. 82.

⁸⁰ La zaïrianisation : Selon E. BOISSONNADE, l'économie zaïroise a connu une crise profonde non seulement à la suite de la crise pétrolière en 1973, mais surtout en raison de la nationalisation des entreprises étrangères par le président Mobutu (*KABILA clone*, p. 80). C'est au cours des années 1974-1975, que l'on peut situer le début de la crise du système zaïrois (la RDC) avec la chute brutale du cours du cuivre et la loi sur la « zaïrianisation » c'est-à-dire la nationalisation des entreprises étrangères dans le secteur agro-industriel commercial. Cette « opération incite les commerçants étrangers, notamment grecs, pakistanais et portugais, à quitter le pays. Leur départ entraîne la désorganisation du système d'approvisionnement du pays » (J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 172).

économiques sont concentrées vers l'exportation⁸¹. G. de Villers décrit ce phénomène ainsi :

[...] le problème est que le Zaïre, l'Afrique, parce qu'ils sont ouverts au marché mondial, objets de la convoitise des acheteurs et trafiquants de matières précieuses, des réseaux mafieux de la drogue, des marchands d'armes, parce qu'ils sont confrontés à la croissance démographique, aux épidémies [...] n'ont pas le loisir d'aller à leur pas, de progresser au rythme des lentes maturations de l'histoire⁸².

D'après André⁸³, la guerre, l'exploitation et le pillage des ressources de la RDC s'inscrivent sur un fond de vide étatique et de récession économique profonde. Ce vide politique est l'un des facteurs de la guerre en ce sens qu'il permet aux armées étrangères de déployer leurs activités militaires et économiques au Congo :

C'est à cause de l'absence d'institutions étatiques que les réseaux criminels ont pu s'infiltrer et opèrent librement (trafics d'armes, blanchiment d'argent, fabrication de fausse monnaie, etc.). Au niveau des entreprises, l'on assiste à une multiplication de sociétés de sécurité américaines privées qui assurent la fonction de la police et de l'armée pour des privés (IDAS, ...), à l'arrivée de juniors (canadiennes, australiennes, etc.), notamment dans l'exploitation des minerais (or, pétrole au Kivu, cobalt, cuivre au Katanga), qui cherchent à se positionner sur le marché mondial et à réaliser, à terme, une belle opération boursière en revendant le projet à une plus grosse entreprise, une major, capable de réaliser l'exploitation.⁸⁴

La responsabilité des entreprises belges dans l'exploitation des ressources congolaises, telles le coltan, le diamant, l'or, le cobalt et le cuivre ainsi que les armes, n'est pas négligeable. Mais ce pillage n'est pas exclusivement l'apanage des étrangers. Sous le régime de Laurent-Désiré Kabila, les autorités congolaises utilisèrent en effet des méthodes illégales ou illégitimes pour financer la guerre, comme le monopole sur le commerce de diamant par IDI Diamond, l'utilisation

⁸¹ R. NYEMBO, « L'économie zaïroise: une économie extravertie, conséquence d'une politique », dans MOUVANCE PROGRESSISTE DU CONGO (ZAIRE), *Congo (Zaire) : Démocratie néo-coloniale ou deuxième indépendance? Actes du colloque de la mouvance progressiste pour la démocratie au Zaïre*, Bruxelles / Paris, L'Harmattan, 1992, p.17.

⁸² G. de VILLERS, *Les crises chroniques et leurs causes*, p. 223.

⁸³ C. ANDRÉ, « Enquete senatoriale belge sur le pillage au Congo », p. 265.

⁸⁴ *Ibid.*

illicite d'un taux de change surévalué et l'enlèvement des droits d'exploitation du « pipe » de Tchibwe à la Société Minière de Bakwanga (MIBA) pour les donner à une société zimbabwéenne de commerce d'import / export du Congo (Comiex). Les autorités du Rassemblement Congolais pour la démocratie (RCD-Goma) quant à elles accordèrent un monopole d'exportation à la Société Minière des Grands Lacs (SOMIGL) dont le partenaire commercial était une société belge⁸⁵.

Il existe en RDC un déséquilibre dû aux inégalités économiques. Il y a des riches à outrance et des pauvres, ces derniers étant constitués d'enfants de la rue, de gens sans abris, de familles indigentes, etc. Les problèmes sociaux associés à la pauvreté de la population en RDC sont directement liés aux inégalités économiques, à la disparité dans la répartition des ressources⁸⁶. Le Pape Jean Paul II disait qu'une économie libre présuppose une certaine égalité entre les parties d'une manière telle que l'une ne soit pas par rapport à l'autre plus puissante au point de la réduire en esclavage⁸⁷.

Ensuite, depuis plusieurs années, la fraude dans les régions frontalières et autres régions s'est généralisée jusqu'à être tolérée par la Communauté internationale. Le cas de l'or à l'est du pays semble être le plus concret. Depuis des années, dix tonnes passeraient annuellement de façon frauduleuse au Burundi pour être raffinées et réexportées vers la Belgique. Pour le cas du coltan, on estime au 2/3 tonnes la quantité de coltan congolais fraudée vers le Rwanda : sur une production de 150 à 200 tonnes par mois, 45 tonnes sont déclarées et le reste passe en fraude. Quant au diamant de la RDC, il fait l'objet de contrebande et est exporté via des pays voisins, notamment le Congo-Brazzaville et la République centrafricaine⁸⁸.

⁸⁵ C. ANDRÉ, « Enquête sénatoriale belge sur le pillage au Congo », p. 267-270.

⁸⁶ B. ABDOUL KADER, « Problématique de la pauvreté au Zaïre » dans *Plan d'action pour la réinsertion socio-économique des groupes vulnérables au Zaïre*, Kinshasa, 1996, p. 10.

⁸⁷ JEAN-PAUL II, *Centesium Annus*, encyclique à l'occasion du centenaire de *Rerum Novarum*, 1^{er} mai 1991, n° 15.

⁸⁸ C. ANDRÉ, « Enquête sénatoriale belge sur le pillage au Congo », p. 267-270.

Le déséquilibre monétaire

La stabilité d'un pays passe par sa stabilité économique. Le problème le plus urgent qui se pose dans l'économie congolaise est la stabilité de la monnaie, qui conditionne la stabilité des prix. Si la monnaie est instable, les institutions politiques sont incapables de sécuriser les biens de la population et des investisseurs, ni d'opérer des transformations nécessaires à la relance des activités de production. L'implosion du système monétaire constitue une manifestation majeure de la crise structurelle de longue durée dans laquelle est plongé la RDC⁸⁹. La précarité économique de la RDC a incité le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque Mondiale (BM) et tous les pays occidentaux à interrompre leurs activités coopération depuis 1990⁹⁰.

Au fil des ans, la monnaie « zaïre » n'a cessé de perdre du terrain par rapport aux devises étrangères, notamment au dollar américain. Lors de son lancement en 1967, un zaïre équivalait à deux dollars américains. Au début des années 1980, un dollar américain se négociait à cinq cent zaïres. Sous le régime de L.-D. Kabila, entre 1997 et 1998, les efforts engagés par le nouveau gouvernement, qui a adopté une position un peu réaliste, se traduisent par une certaine amélioration de la situation macro-économique du pays. Lors du lancement de la nouvelle monnaie en juin 1998, un dollar valait 2,5 francs congolais⁹¹. Malheureusement, le franc congolais fluctue et connaît des variations à la hausse et à la baisse de sa valeur au fil des années.

De plus, en 2001, la monnaie nationale s'est dépréciée de 96,8 % sur le marché libre et de 91,0 % sur le marché interbancaire, sous l'effet conjugué de la contraction de l'offre de devises et de la pression des émissions monétaires⁹². En 2007 par exemple, un dollar américain s'échangeait à 562,62 francs congolais.

Conformément au rapport publié par la Banque Centrale du Congo (BCC), les prix à la consommation se sont accrus de plus de 52 % provoquant une perte du

⁸⁹ G. VILLERS (de), « Introduction », dans G. VILLERS (de), et al., (éds), *Manière de vivre : économie de la 'débrouille' dans les villes du Congo / Zaïre*, (Cahiers africains 49-50), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 15.

⁹⁰ D. B. LUKUSA, « Les conditions minimales de redressement de l'économie zaïroise », *Z-A* 270 (12, 1992), p. 583.

⁹¹ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 255-266.

⁹² H. BAYOLO, *L'Église profanée*, p. 74.

pouvoir d'achat des consommateurs de 83 %⁹³. Selon l'Union européenne, la hausse annuelle du niveau des prix à la consommation aurait été en moyenne de 14 % entre 1967 et 1973. Entre 1974 et 1989, le taux moyen d'inflation s'est situé autour de 50 % par an. A partir de 1990, les prix augmentent de manière incontrôlée, au rythme moyen de 4 725 % par an. L'inflation atteint son niveau record en 1994, avec un taux de 10 000 %⁹⁴.

Comme l'indique Kabanda⁹⁵, seule une équipe de personnalités compétentes, crédibles et honnêtes, peut régler cette crise monétaire et économique. Aujourd'hui, la RDC offre l'image d'un pays sans administration et sans gouvernance.

La dette extérieure

Le problème de la dette en RDC est l'une des causes de déstabilisation du pays. Pour le pasteur angolais Chipenda⁹⁶, la conférence qui eut lieu à Bretton Woods dans l'État du New Hampshire en 1944, au cours de laquelle on décida d'ouvrir la voie à une coopération plus étendue entre les nations, peut aussi être à l'origine des malheurs du continent africain. Dans les années 1950, la BM créa l'Association internationale pour le développement (AID), pour accorder des prêts aux pays ayant un revenu par tête inférieur à 800 dollars américains par an. C'est au cours des années 1970 que l'Afrique a connu sa première grande crise, lorsque les pays exportateurs du pétrole ont décidé d'augmenter le prix du pétrole à leur guise et même les pays non producteurs du pétrole ont été profondément affectés. Ces banques accordaient alors des prêts aux pays pauvres cherchant un financement dans le but de se procurer du pétrole nécessaire à leur consommation nationale. Du début à la fin de la décennie, « les banques ont prêté environ 3 dollars d'emprunt nouveau aux pays les plus pauvres pour chaque dollar d'intérêt qu'elles recevaient en retour »⁹⁷. Dans les années

⁹³ H. BAYOLO, *L'Église profanée*, p. 74.

⁹⁴ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 255.

⁹⁵ A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 238.

⁹⁶ J. B. CHIPENDA, « Les divers aspects du contexte africain », *L'Église d'Afrique : Pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Défi Africain n° 1, 1991, p. 11.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 11.

1980, ces banques ont accordé de nouveaux prêts aux pays africains endettés en vue de faciliter le remboursement de leurs dettes⁹⁸.

En RDC, à partir de la fin des années 1970, « acculé devant la faillite économique et financière du pays, le régime de Mobutu ne peut échapper aux ajustements structurels préconisés par les institutions de Bretton Woods »⁹⁹. C'est pourquoi entre 1981 et 1986, le Congo-Zaïre signe, avec le FMI, plusieurs programmes d'ajustement structurel, axés sur l'assainissement des finances publiques, la privatisation de certaines entreprises publiques. Néanmoins, en dépit des efforts déployés et des multiples rééchelonnements de la dette extérieure, l'État est resté incapable de réaliser des investissements productifs, de redresser l'économie¹⁰⁰ et surtout de contribuer à la reconstruction du pays.

D'après le rapport général sur la Société civile et la Coopération internationale pour la reconstruction de la RDC¹⁰¹, l'endettement de ce pays comprend la dette du gouvernement et celle de l'administration sociale. Depuis l'indépendance, l'endettement de la RDC ne fait que croître. À titre illustratif, selon ce rapport, il est passé de 330 millions en 1970 à 12 milliards 940 millions en 1980. Cette situation s'est empirée depuis l'embargo de 1990, quoique depuis la reprise de la coopération, la RDC est devenue admissible aux programmes des pays pauvres très endettés (PPTE).

⁹⁸ G. N. K. MUGAMBI, « L'avenir de l'Église et l'Église de l'avenir en Afrique », *L'Église d'Afrique pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Collection Défi Africain n° 1, 1991, p. 30. Relativement à la dette du Zaïre, F. JEAN, dans son ouvrage *La dette catastrophe ou mutation*, note que d'une part, l'endettement africain représente environ 11% de l'endettement total des pays en développement, soit relativement peu. D'autre part, les pays africains, entre autres la RDC, le Nigeria, la Côte d'Ivoire, etc., ne figurent pas parmi ce que la BM appelle les grands débiteurs, les gouvernements qui, à la fin de l'année 1983, avaient une dette à long terme de 15 milliards de dollars (*La dette catastrophe ou mutation*, Paris, Fondation liberté sans frontières, 1987, p. 57). La RDC figure parmi les pays du sud du Sahara les plus endettés. Il s'agit ici de prêts que les pays occidentaux accordent aux pays du tiers monde, mais en exigeant un intérêt calculé en pourcentage. MULAMBA de même évoque la question de la dette de la RDC. Il mentionne que les arriérés de la dette extérieure de la RDC s'élèvent à plus de huit milliards de dollars. Les arriérés envers le FMI, la BM et la Banque africaine de développement (BAD) dépassent 1,5 milliard de dollars (« L'état actuel de l'économie congolaise et les perspectives de croissance », *Démocratie et paix en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Saint-Paul Kinshasa, 1999, p. 181, 186).

⁹⁹ J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 260.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰¹ ANONYME, *La société civile et la coopération internationale pour la reconstruction de la RDC : Quels espaces pour la participation de la population?* Kinshasa, [s. e.], 2003, p. 27.

A partir de 1990, le Congo-Zaïre tente de rembourser sa dette au compte-gouttes. Entre les années 1990 et 1995, selon les estimations du FMI, les paiements versés ne représentaient en moyenne que 4 % des obligations prévues au moment où les arriérés de paiement passent de 1, 1 milliard de dollars à 7, 8 milliards. Fin 1995, la dette extérieure s'élève à 18, 8 milliards de dollars¹⁰².

D'après J.-C. Willame¹⁰³, pour normaliser cette situation de la dette, la BCC, les entreprises publiques, les institutions de sécurité, la Belgique avec d'autres pays, tels la France, la Suède et l'Afrique du Sud, décidèrent d'appuyer pour 299 millions et 170 millions, une somme représentant les arriérés dus par le pays au FMI et la BM. Cela permettait au Congo de se voir octroyer un prêt de 580 millions dans le cadre de ce programme visant à faciliter la réduction de la pauvreté et la croissance (PRGF)¹⁰⁴.

De plus, toujours en 2002, la BM annonçait le déblocage d'un prêt de 454 millions à la RDC pour la réhabilitation des secteurs socio-économiques. En septembre de la même année, les créanciers du Congo-Kinshasa réunis au sein du Club de Paris annonçaient l'annulation d'une dette congolaise de 4,64 milliards et un rééchelonnement de la dette totale à leur égard pour un montant de 8,98 milliards. Le service de la dette congolaise passerait ainsi de 9,09 milliards à 380 millions entre juin 2002 et juin 2005. Au mois de décembre, le Congo-Kinshasa se voyait octroyer un accès au PPTTE pour l'allègement de sa dette. Notons que n'eût été ce règlement de la situation, la RDC serait exclue de la BM et du FMI.

En somme, l'analyse de la situation environnementale et économique de la RDC montre que le pays connaît une crise économique grave en raison de l'exploitation illégale de ses ressources du sol et du sous-sol par des étrangers en complicité avec les autorités congolaises, ainsi que de la mauvaise gouvernance, tandis que la population atteint un niveau de pauvreté sans précédent. Cette crise est causée par la dette du pays contractée depuis des décennies et qui a des répercussions

¹⁰² J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 260-262.

¹⁰³ J.-C. WILLAME, « Le processus de paix en RDC après Lusaka », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, *L'Afrique des Grands Lacs*, p. 163-164.

¹⁰⁴ PRGF: Poverty Reduction and Growth Facility que l'on traduirait par la réduction de la pauvreté et la croissance.

sur la vie de la population locale. Bref, elle est due à l'absence d'un leadership capable de transcender les intérêts privés aux intérêts publics et de lutter contre la pauvreté de la population locale.

3.3.2. La crise socio-politique

La RDC connaît aussi une grave crise du point de vue socio-politique depuis plus de quatre décennies. L'analyse des points suivants nous aidera à mieux saisir cette instabilité d'ordre socio-politique : *l'instabilité due à un style de leadership dictatorial, une crise due à l'insécurité de peuples, un déséquilibre dû aux injustices sociales, une crise due à la dépendance étrangère au niveau socio-politique.*

Un style de leadership dictatorial

La situation socio-politique que connaît la RDC résulte en partie de l'absence de leadership qui prend en compte l'intérêt national. Ce pays est indépendant politiquement de la colonie belge depuis 1960. Toutefois, il n'a jamais vécu dans l'indépendance, voire même dans la démocratie, puisque celle-ci fut confisquée au profit d'une dictature sanguinaire pendant 32 ans, à laquelle succédèrent deux guerres organisées par ses voisins de l'est, notamment le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi. Le jeu politicien a été pratiqué avec un art consommé par une classe dirigeante médiocre, qui a réussi à se maintenir au pouvoir par la duplicité et la machination¹⁰⁵. La RDC entretient une culture politique machiavélique, ce qui se traduit par la recherche effrénée du pouvoir au mépris de l'intérêt de la nation et l'absence de leadership adéquat.

Dès son arrivée au pouvoir en 1997, le président Kabila père, promet l'instauration d'un État de droit et démocratique. Malheureusement, il n'en fait rien et instaure à son tour, une nouvelle dictature. Comme l'indique E. Kennes qui fait une étude sur la biographie de L.-D. Kabila:

¹⁰⁵ K. M. MUDINGAY, *Politiciens contre le développement*, p. 250.

Le bilan de L.-D. Kabila nous laisse une impression d'inachevé et d'essai non aboutis. Ni vrai révolutionnaire, ni véritable bandit, L. Kabila n'a été ni 'seigneur de guerre' (il est arrivé au pouvoir grâce à des forces étrangères), ni un Président réellement responsable. Ses idées, comme des feux d'artifice, n'ont pas été suivies de réalisations durables, à cause de ses limites (son autoritarisme, son caractère obstiné et têtu, son inaptitude à distinguer le souhaitable du réalisable [...])¹⁰⁶.

Ainsi, n'est-il pas paradoxal que la *République démocratique du Congo* ait dans son titre le mot *démocratique*, alors qu'elle vit sous des régimes dictatoriaux.

L'insécurité du peuple

La RDC a connu des violations flagrantes des droits de la personne, de nombreuses pertes en vie humaine. Ces violations sont toujours désastreuses pour la population congolaise qui vit dans l'insécurité depuis de longues années¹⁰⁷. Le pays se trouve confronté à des envahisseurs¹⁰⁸ qui aspirent à s'accaparer une portion de son territoire national pour en piller les richesses, de même qu'à l'avidité de la Communauté internationale¹⁰⁹. Ces genres d'agressions affectent fondamentalement la vie des Congolais et déstructurent leur identité individuelle et collective¹¹⁰.

La RDC est placée au cœur de l'Afrique et partage ses frontières avec la République du Congo à l'ouest, la République centrafricaine et le Soudan au nord, l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi, la Tanzanie à l'est, la Zambie et l'Angola au

¹⁰⁶E. KENNES, *Essai biographique sur Laurent Désiré KABILA*, p. 337

¹⁰⁷F. REYNTJENS, *La guerre des Grands Lacs. Alliances et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 185.

¹⁰⁸Les envahisseurs sont les troupes armées rwandaises, ougandaises et burundaises ainsi que la Communauté internationale qui les supporte.

¹⁰⁹Voir A. K. K. KABANDA qui fait mention du rôle majeur joué par la Communauté internationale avec la Belgique, en ces mots : « la Communauté internationale, avec la Belgique en première ligne, joua un rôle majeur aussi bien à l'origine que dans l'aggravation de cette crise qui déstabilisa dangereusement le jeune État [...] » (*L'Interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 181).

¹¹⁰MINANI, B. R., « Pour une participation plus engagée des chrétiens à la vie politique en RDC », dans N. N. C. NGWEY et al., (éds), *Les chrétiens interpellés au courage politique*, Kinshasa, RODHECIC, 2000, p. 13.

sud¹¹¹. Ces pays qui ne disposent pas du même potentiel que le Congo-Kinshasa, loin d'entretenir des relations de bons voisinages, cherchent toujours à s'introduire par force pour piller ses richesses en utilisant les armes.

Il y a une absence de la culture de renseignement et de sécurité à tous les niveaux de la RDC et le service de renseignements chargé d'assurer la sécurité intérieure et extérieure (l'ANR : Agence nationale de renseignement) est exclusivement au service du pouvoir établi. Ainsi, la sécurisation des frontières, des humains et de leurs biens n'est pas assurée par les dirigeants du pays¹¹².

Par ailleurs, la situation des droits de la personne est toujours désastreuse selon F. Reyntjens¹¹³ pour la population de l'est de la RDC qui vit dans l'insécurité depuis de longues années. Pour J.-F. Hugo¹¹⁴, une fois installé à Kinshasa, le régime de Kabila s'est trouvé incapable de résoudre les deux problèmes à l'origine de la première guerre du Congo-Kinshasa : la sécurité de ses voisins à l'est et le statut des populations rwandophones dans les provinces du nord et du Sud-Kivu. La prolifération des combattants¹¹⁵ compromet aussi la sécurité et l'ordre.

Les injustices sociales

D'après la Commission sur les institutions publiques, citée par A. M. Masiala¹¹⁶ dans les *Actes de la consultation nationale*, la RDC vit la corruption de l'État et la désintégration.

¹¹¹ À ce sujet, voir aussi J.-F. HUGO, qui indique que le phénomène de la prolifération des combattant estimés autour de deux cent quatre-vingt mille, est aussi est défi pour la sécurité des populations au quotidiens et stabilité de la R.D. Congo dans son ensemble (*La République démocratique du Congo*, p. 103).

¹¹² Y. N. ABDOULAY, « Institutions publiques », dans A. M. MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale : Confessions Religieuses en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Enfance et Paix, 2000, p. 111. Sur cette question, voir également M. MWANASALI, « La sécurité à l'Est de la RDC », dans S. K. KATCHELEWA, (éd.), *Rebâtir une paix durable et juste à l'Est du Congo-Zaïre*. Actes du séminaire organisé par Maison Lukula avec la collaboration de Forum Baraza la Kivu à Montréal du 30 au 31 octobre 1998, p. 30-31.

¹¹³ F. REYNTJENS, *La guerre des Grands Lacs*, p. 185.

¹¹⁴ J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 28.

¹¹⁵ Estimés à environ 250 000 selon J.-F. HUGO, *La République démocratique du Congo*, p. 103.

¹¹⁶ À cette question voir aussi B. T. MWADIANVITA, « Identification des obstacles et causes de la guerre », dans A. M. MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale*, p. 162-163.

En RDC un sentiment veut que les nominations aux postes gouvernementaux et administratifs clés se basent davantage sur des considérations ethniques que sur la qualification ou la compétence. C'est qu'en dépit du phénomène de clientélisme, qui assure aux tenants de l'autorité formelle la loyauté inconditionnelle d'une partie des citoyens en contrepartie de libéralités sous forme de postes administratifs ou politiques, de sommes d'argent et d'avantages divers, la loyauté au chef reste superficielle¹¹⁷. Par conséquent, le système politique congolais est caractérisé par l'absence ou la paralysie dans l'administration d'une grande partie du pays, le régionalisme, le tribalisme et le clanisme du pouvoir, le traitement inégal des provinces pour leur développement, la déstabilisation du territoire et du pouvoir en place¹¹⁸. Aujourd'hui, la RDC présente l'image d'un pays sans administration et sans gouvernance dans la manière où sévissent népotisme, corruption et clientélisme.

L. de Saint Moulin¹¹⁹ identifiait deux niveaux de réalité en raison desquels se dressent des obstacles majeurs à l'avènement de la démocratie en RDC. Le premier, qui nous intéresse particulièrement, veut que les conditions minimales d'égalité de tous les humains devant la loi ne soient pas suffisamment respectées en RDC. Le second est celui de la culture ou de la grille de lecture dans laquelle chacun se situe et interprète le monde.

La dépendance étrangère

Du point de vue politique, la RDC se présente toujours devant la Communauté internationale comme un enfant qui veut tout de ses parents. Les élections, la nomination des dirigeants, même l'élaboration de la Constitution doivent être dictées par la Communauté internationale.

¹¹⁷ B.T.-T. MAYOYO, *L'ajustement politique africain pour une démocratie endogène au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 224.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁹ L. de SAINT MOULIN, « Les obstacles majeurs à l'avènement de la démocratie en R.D.C. », *Démocratie et paix*, p. 69.

Et pourtant, comme l'indique de Villers¹²⁰, la Belgique et l'Afrique subsaharienne ont élaboré un rapport en février 1995 indiquant que leur bilan de plus de trente années de coopération avec l'Afrique démontre que ni l'aide étrangère, ni les interventions, ni les pressions, quelle que soit leur importance, ne suffisent à apporter un développement durable, ou à compenser l'absence de stabilité politique du pays. L'Afrique doit élaborer elle-même des modèles de société démocratique au sein desquels un développement durable peut s'établir. Ces modèles de société ne peuvent pas être imposés de l'extérieur et échappent à toutes descriptions détaillées et formalistes. À partir du moment où des pays africains auront fait ce choix, il appartiendra à la communauté internationale de les soutenir.

En somme, sur le plan socio-politique, on note l'absence d'un leadership qui prendrait en compte l'intérêt national, un leadership capable de lutter contre les injustices sociales et de sécuriser la population et ses biens. Tout ceci est attribuable à l'avènement au pouvoir de gens qui ont trahi les intérêts supérieurs de la nation.

3.3.3. La crise culturelle et idéologique

Pour comprendre la situation de crise d'ordre culturelle et idéologique en RDC, nous nous concentrerons sur un deux points : *l'adhésion majoritaire des Congolais à la foi chrétienne* ainsi que la *mondialisation et ses conséquences*. Cela nous permettra de saisir comment les Églises chrétiennes pourraient avoir une certaine influence pour contribuer à relever les défis de la reconstruction en RDC.

L'adhésion majoritaire des Congolais à la foi chrétienne

La RDC est traditionnellement un État laïc. Néanmoins, le pays connaît un véritable essor religieux et on y dénombre des milliers d'Églises¹²¹ et l'adhésion à la

¹²⁰ G. de VILLERS, *Les crises chroniques et leurs causes*, p. 220-221.

¹²¹ S. K. SHOMBA, *Kinshasa, Megalopolis malade des dérives existentielles*, Kinshasa, l'Harmattan, 2004, p. 47.

foi chrétienne atteint des sommets jamais égalés¹²². 75 % de la population de ce pays confesse la foi chrétienne et un autre 20 % s'identifie au moins à une religion. Cette situation résulterait du fait qu'en temps de crise, les sociétés humaines cherchent souvent une solution à leurs problèmes en recourant à Dieu ou à d'autres forces supérieures.

Néanmoins, on constate une exploitation de la population locale par plusieurs Églises naissantes, qui propagent des enseignements fallacieux sur la prospérité, la semence et qui demandent au peuple d'offrir beaucoup à Dieu pour s'enrichir et se débarrasser de la pauvreté. En fait, seuls les leaders de ces confessions religieuses s'enrichissent¹²³. Selon F. de Boeck et M-F. Plissart,

[...] les Églises nouvelles contribuent à redéfinir drastiquement le don lui-même. En se référant à l'Évangile selon saint Mathieu (7 : 7), elles ont lancé le mouvement de la « semence », avec le slogan pesa Nzambe, akopesayo (« Donner à Dieu et Il te le rendra »). En quelque sorte, tous les « dons » faits à L'Église deviennent des investissements à court ou à long terme : on sème dans le but de récolter [...] le phénomène de la semence s'est emparé de la quotidienne de Kin. Dans toutes les rues, sur les enseignements des Églises [...] les références à la semence pullulent : le bon semeur, la semence dans l'âme, la bonne semence dans le monde, la semence divine, la semence de Dieu, la semence de vie¹²⁴.

À cela s'ajoute l'éclatement rencontré dans plusieurs unions conjugales parce que les pasteurs ont dévoilé à un des conjoints que l'autre n'était pas la personne que Dieu lui avait destinée.

¹²² N. N. C. NGWEY, « Pour une participation plus engagée des chrétiens », p. 13.

¹²³ À cette question de l'enrichissement des Pasteurs au détriment de leurs fidèles, voir aussi J.-J. A. MALU-MALU, *Le Congo Kinshasa*, p. 38, où l'auteur indique que plusieurs personnes sont souvent scandalisées par l'apparente opulence de plusieurs de ces leaders religieux qui roulent dans des voitures de luxe et occupent des résidences dispendieuses, ainsi que S. K. SHOMBA, *Kinshasa*, p. 62 qui dégage les effets néfastes de la prolifération des sectes religieuses en RDC sur le plan sanitaire, politique, économique et social.

¹²⁴ F. BOECK (de), et M.-F. PLISSART, *Kinshasa : récits de la ville invisible*, Bruxelles, Luc Pire, 2005, p. 198-203.

La mondialisation et ses conséquences

Au lieu de se confier à la grandeur de Dieu et de penser à son alliance et à sa fidélité en temps de crise, les Congolais, à travers leurs autorités politiques recourent très souvent soit à des forces surnaturelles ou à des éléments de leurs cultures. Ce syncrétisme serait-il le résultat de la mondialisation? Tel que le signale Warnier, « l'humanité aujourd'hui, comme autrefois, reste une machine à fabriquer de la différence, des clivages, du quant-à-soi, de la distinction de clans, de résidences, de classes, de pays, de factions politiques, de régions. Chaque groupe conserve son quant-à-soi et défend son identité en recontextualisant les biens importés¹²⁵ ». Et pourtant, l'humanité fait face à la mondialisation culturelle et idéologique. Ce processus provoque un génocide culturel sur le plan mondial, dans le sens où il véhicule et impose les éléments culturels et idéologiques d'une seule civilisation. La mondialisation fait courir le danger de supprimer la culture¹²⁶ et l'idéologie des faibles pour le bénéfice de celles des plus forts. Aujourd'hui, la RDC n'est pas épargnée par le phénomène de la mondialisation qui entraîne la perte des valeurs culturelles et idéologiques des Congolais. Il y a donc dégradation des mœurs et des mentalités en RDC: il n'y a plus d'hospitalité d'amour, d'amitié et de partage.

Considérant que la majorité des Congolais confessent la foi chrétienne, la question que l'on se pose est celle de savoir quel est le rôle des Églises chrétiennes dans le processus de redressement des défis de la crise et de la reconstruction de la RDC? En d'autres termes, comment les Églises chrétiennes pourront-elles apporter une contribution sur l'enrayement de la crise que connaît la RDC et aider à la reconstruction de ce pays? Doivent-elles aussi piller la population par des messages trompeurs, tel « donner tout ce que vous avez pour être prospère »?

¹²⁵ J-P. WARNIER, *La mondialisation de la culture*, Paris, 3^e éd. La Découverte, 2004, p. 104-105.

¹²⁶ A. DURAND, *La foi chrétienne avec la mondialisation*, Paris, Cerf, 2003, p. 64.

3.4 Conclusion

À notre avis, la situation de détresse de la RDC découle en grande partie du manque de leadership transformationnel, capable d'impliquer un engagement mutuel du leader et de sa communauté, reposant sur une adhésion à une vision et à des valeurs communes ; la RDC n'a pas de leader susceptible d'amener ses partisans à transcender leurs propres intérêts au bénéfice de ceux de la communauté, à considérer leurs besoins de développement de soi à court et à long terme. Cette carence de leadership se manifeste à tous les niveaux : environnemental et économique, socio-politique, culturel et idéologique. Elle se traduit aussi par l'absence d'une éthique qui puisse agir comme un frein pour limiter le caractère arbitraire d'un leadership dictatorial. Face à cette crise qui conduit à la destruction du pays, quel serait donc le rôle des Églises chrétiennes? Le style de leadership de Néhémie pourrait-il servir de paradigme pour la reconstruction en RDC?

Chapitre 4

**Un modèle biblique : la reconstruction de la Judée au temps de
Néhémie (445 – 424 a. n.-è.)**

4.1 Introduction

Longtemps avant la RDC, au V^e s. a.n.è., la province de Judée a traversé une grave crise qu'elle a surmonté grâce à l'action de Néhémie. Dans ce chapitre, nous tenterons d'abord de saisir la situation générale de la Judée au temps de Néhémie. Cette rétrospective nous aidera à comprendre l'époque où Néhémie fait son apparition. Nous indiquerons aussi quelles étaient les divisions administratives de l'Empire perse et nous y situerons la place de la Judée, en décrivant son étendue, sa population, son statut et son organisation socio-religieuse à cette époque.

Ensuite, nous essayerons de saisir dans quel contexte social les textes de Ne 2—5 ont été composés, à qui ils étaient destinés et quelle fonction ils pouvaient avoir au sein de la communauté juive. Cela nous permettra de les lire comme une interprétation particulière de l'action de Néhémie au sein de sa communauté.

4.2 La Judée au temps de Néhémie (445 – 424 a.n.è.)

4.2.1. Sources d'information sur la Judée au temps de Néhémie (465 – 424 a.n.è.)

La Bible est notre principale source d'information sur la situation de la Judée à l'époque perse. Toutefois, elle doit être complétée par les documents extra-bibliques et par les données de l'archéologie. Ces trois sources nous permettront de bien comprendre d'une part, la façon dont la Judée était organisée du point de vue environnemental et économique, socio-politique, culturel et idéologique et d'autre part, comment elle était gérée en tant qu'entité administrative perse.

Textes bibliques

Les textes bibliques présentent Néhémie comme une grande figure de l'époque perse. Pour Ne 1—6, Néhémie a été mandaté par le roi Artaxerxès I^{er}, en tant que « gouverneur de Jérusalem »¹ et responsable de la reconstruction des

¹ Ne 5, 14 : « [...] dès le jour où je fus établi leur gouverneur dans le pays de Juda, depuis la vingtième année jusqu'à la trente-deuxième année du roi Artaxerxés, pendant douze ans, moi et mes frères, ne mangions pas le pain du gouverneur ». P. McNUTT, « The Babylonian and Persian Periods », dans *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox, 1999, p. 183. Esdras

remparts de cette ville². L'intérêt du livre qui porte son nom (livre de Néhémie) est d'être parmi les seuls récits bibliques à décrire avec beaucoup de détails la situation de la Judée à l'époque du retour de l'exil, et principalement pour le milieu du V^e s. a.n.è. (445 – 424 a.n.è.)³.

Néanmoins, notons que la majorité des textes bibliques sur la Judée à l'époque perse (465 – 423 a.n.è.), présentent des difficultés, particulièrement parce qu'ils apparaissent comme des écrits propagandistes. Certains sont des réponses aux stratégies des autorités perses portant sur l'encouragement au développement des religions locales et ethniques, tandis que d'autres rapportent l'état de conflits qui ont surgi en Judée postexilique, entre les exilés et les non exilés.

Littérature extra-biblique

En dehors des sources bibliques, la Judée au temps de Néhémie peut aussi être appréhendée sur la base des sources extra-bibliques. Il existe bon nombre de sources qui documentent l'histoire de cette période, soit des sources babyloniennes et perses, des sources araméennes d'Égypte, des sources grecques, ainsi que des sources juives tardives.

est aussi considéré comme une des grandes figures de la période perse. Selon Esd 7, Esdras reçoit d'Artaxerxès I^{er} la mission de faire connaître et respecter une loi, à travers la mise en place d'un système judiciaire. La question qui se pose alors est de savoir: pourquoi était-il si important pour Artaxerxès d'exiger l'accomplissement de la loi d'une manière si rigide, menaçant ceux qui ne la respecteraient pas d'emprisonnement et de mort (Esd 7, 26 : « Quiconque n'observerait pas la Loi de ton Dieu qui est la Loi du roi, qu'une rigoureuse justice lui soit appliquée mort, bannissement, amende ou emprisonnement »). S. GALLAZZI, « Aspectos de la economia del segundo templo. No abandonaremos mas la casa de nuestro Dios (Ne 10, 40) », *Ribla* 30 (1998), p. 56. Voir aussi, D. L. SMITH, « The Politic of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judean Society », dans P. R. DAVIES, (éd.), *Second Temple Studies, I, Persian Period*, (JSOT Sup 117), Sheffield, JSOT Press, 1991, 73-97.

² Ne 2, 5-6 : « [...] si pour le roi cela paraît bon, et si ton serviteur paraîtra bon devant toi, laisse-moi aller en Juda, vers la ville des tombeaux de mes pères, afin que je la reconstruise [...] il parût bien au roi, et il me laissa aller, à condition que je lui donne un temps ».

³ J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, (AB 14), New York, Doubleday, 1965. Il est admis toutefois que plusieurs autres livres ont été composés et révisés à cette période et qu'on y trouve des traces des problèmes de l'époque. Certaines études récentes soulignent l'apport de plusieurs autres livres de la Première Alliance qui font également référence à la période perse en général (539 – 330 a.n.è.). Voir H. ROUILLARD-BONRAISIN, « Les livres bibliques à l'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, p. 156-188.

Sources babyloniennes et perses. Nous disposons des registres cunéiformes des Empires néo-babylonien et perse qui nous fournissent quelques informations sur la communauté juive de l'époque de Néhémie⁴. Parmi ces registres, des *documents Murasu*⁵ dépeignent le système des taxations de l'Empire perse.

Les sources araméennes d'Égypte. Nous détenons des *inscriptions et papyri araméens*⁶ de la période perse et spécialement au temps de Néhémie, provenant de la colonie militaire juive existant vraisemblablement depuis le VII^e s. a.n.è. Cette colonie était installée dans l'île d'Éléphantine. Ces textes d'Éléphantine renferment des informations utiles sur l'économie de l'Empire perse. Ils nous aident aussi à saisir comment la Judée était gérée dans l'intervalle de la période allant de 515 à 465 a.n.è. Par ailleurs, l'étude comparative de J. Blenkinsopp⁷ sur la mission d'Udjaharrenset et celles d'Esdras et de Néhémie, nous aidera dans notre quête sur le genre littéraire du livre de Néhémie.

⁴ Parmi ces registres, il y a les *Chroniques de Nabonide* (voir A. K. GRAYSON, « The Babylonian Chronicle Series », dans *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley / New York, J. J. Augustin, 1975, p. 8-42) qui décrivent la chute de Babylone et l'élévation de Cyrus; le *cylindre de Cyrus* (voir W. EILLIERS, « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », *Aclr* II, 1^e série (1974), p. 25-34) qui souligne la générosité de l'empereur et son respect à l'égard des peuples conquis et de leurs religions, et qui présente des affinités avec le décret biblique autorisant les Juifs à retourner et à reconstruire leur Temple (Esd 1, 2-4).

⁵G. CARDASCIA, *Les archives des Murashû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse 455-403 av. J.-C.*, Paris, Imprimerie nationale, 1951; E. J. BICKERMAN, « The Generation of Ezra and Nehemiah », *Studies in Jewish and Christian History*, t. 3, Leiden, Brill, 1986, p. 299-326.

⁶ Plusieurs papyri ont été retrouvés à Éléphantine, rédigés pour la plupart en araméen. Parmi ces documents, on note par exemple la correspondance de Phérendatès satrape d'Égypte et de divers personnages avec les prêtres de *Chnum* d'Éléphantine qui révèle comment le satrape nommait divers membres du clergé égyptien. Voir P. GRELOT, « Études sur le Papyrus Pascal d'Éléphantine », *VT* 4 (1954), p. 349-384; *Id.*, « Sur le Papyrus Pascal d'Éléphantine », dans A. CAQUOT et M. DELCOR, (éds), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, (AOAT 212), Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag / Kevelaer, 1981, p. 20-52; B. PORTEN, *Archives From Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony* Berkeley, University of California Press, 1968, p. 265-277; F. JOANNÈS, *Textes économiques de la Palestine récente*, (études des textes de TBER, cahier n° 6), Paris, Recherche sur les civilisations, 1982, p. 1-6; J. A. THOMPSON, « La période Perse en Palestine de 500 à 330 av. J.C. », dans *La Bible à la lumière de l'archéologie*, Paris, Ligue pour la lecture de la Bible, 1975, p. 203; A. BARUCQ, *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, (PBSB AT 2), Paris, Desclée, 1986, p. 243-250; P. SALMON, « Les relations entre la Perse et l'Égypte du VI^e au I^{er} siècle av. J.-C. », dans E. LIPINSKI, (éd.), *The Land of Israel : Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, Peeters, 1985, p. 150.

⁷ J. BLENKINSOPP, « The Mission of Udjaharrenset and Those of Ezra and Nehemiah », *JBL* 106 (1987), p. 409-421; J. H. JOHNSON, « The Demotic Chronicle as an Historical Source », *Enchoria* 4 (1974), p. 1-17.

Les sources grecques. L'histoire de la Judée au temps de Néhémie peut être comprise particulièrement sur la base de l'histoire d'Hérodote⁸. L'Enquête d'Hérodote nous aide à comprendre la *Transeuphratène* comme une unité administrative perse : c'est à travers l'énumération d'Hérodote⁹ que l'on admet unanimement aujourd'hui que la *Transeuphratène* fut la 5^e satrapie de l'Empire perse; c'est aussi grâce à lui que l'on dispose d'informations au sujet du poste d'*échanson* que Néhémie occupa à la cour royale perse.

Les sources juives tardives. Dans la littérature juive, l'historien Flavius Josèphe fournit quelques informations sur la Judée au temps de Néhémie¹⁰. Cependant, de l'avis

⁸ Voir particulièrement HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres I à IV*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1985, p. 319-320. Voir aussi I. J. F. de JONG, « Herodotus », dans I. J. F. de JONG et al., (éds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, vol. 1, Leiden, Brill, 2004, p. 101-114. En dehors d'Hérodote, l'histoire de la Judée peut être saisie sur la base de l'histoire de *Thucydide* et *Xénophon*, qui étaient contemporains d'Esdras et de Néhémie. On peut lire en particulier A.W. GOMME, et al., *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, The Clarendon, 1956, p. 16-20. Voir aussi T. ROOD, « Thucydide », dans I. J. F. de JONG et al. (éds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, vol. 1, Leiden, Brill, 2004, p. 115-128. Voir notamment S. W. HIRSCH, *The Friendship of Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover, UPNE, 1985 (Xénophon servit comme mercenaire dans l'armée du gouverneur d'une des satrapies perse, Cyrus le Jeune, celui-là même qui chercha à s'emparer de la couronne de son frère, le roi Artaxerxès II. Ainsi, entre 401-400, il dirigea la célèbre *Retraite des Dix Mille* mercenaires grecs engagés par Cyrus le Jeune). Voir aussi V. GRAY, « Xenophon » dans I. J. F. de JONG et al. (éds), *Narrators, Narratees*, p. 129-146. K. HOGLUND, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Mission of Ezra and Nehemiah*, Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 53-67

⁹ Hérodote III, 91 : « Cinquième gouvernement : la région qui va de la ville de Posidéion (ville fondée par Amphilochos fils d'Amphiraos aux frontières de la Cilicie et de la Syrie) jusqu'à l'Égypte (sauf la partie occupée par les Arabes, qui n'était pas soumise au tribut); elle versait trois cent cinquante talents. Ce gouvernement comprend toute la Phénicie, la Syrie dite Palestinienne, et Chypre » (HÉRODOTE, *L'Enquête. Livre I à IV*, p. 319-320). Selon J. ÉLAYI et J. SAPIN, même si la Judée n'est pas directement citée par Hérodote dans son *Enquête*, elle l'est indirectement en tant qu'entité de l'Empire perse (« Lire autrement les sources textuelles », dans *Nouveaux regard sur la Transeuphratène*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 113-127). Ces auteurs indiquent que les textes classiques fournissent des données directes ou indirectes importantes pour documenter l'Empire perse, car elles constituaient déjà l'un des axes de l'Enquête d'Hérodote au milieu du V^e s. a.n.è. Voir aussi W. S. McCULLOUGH, « The Age of Nehemiah and Ezra », dans *The History and Literature of the Palestinian Jews From Cyrus to Herod. 550 BC to 4 BC*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, p. 36-49 qui mentionne que dans son *Enquête*, Hérodote ne dit rien au sujet de la Judée, de Jérusalem et du Temple juif, mais se réfère à la partie de la Syrie appelée Palestine (I, 105).

¹⁰ Voir F. JOSEPHUS, *The Works of Josephus: Completed and Unabridged*, WHISTON, W., (trad.), Peabody, Hendrickson, (1888) 2004, p. 296-297; *Id.*, *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, T. REINACH, (Trad.), t. 3, Paris, E. Leroux 1904, p. 30.

de L. L. Grabbe¹¹, les connaissances de Josèphe sur la période perse en général et sur Néhémie en particulier sont très limitées. Il n'indique pas sa datation du règne de Néhémie et ses commentaires sur son œuvre (de Néhémie) ne concordent pas avec les données bibliques : c'est le cas par exemple, pour le dernier paragraphe des *Antiquités Juives* qui indique le rôle joué par Néhémie dans la vie des Juifs au V^e s. a.n.è. dans la reconstruction des remparts de Jérusalem¹².

Toutefois, notons que, comme dans le cas des textes bibliques qui sont à utiliser avec précaution, la plupart des données extra-bibliques aussi semblent être des écrits propagandistes.

Données archéologiques

Du point de vue archéologique, la période qui suit la reconstruction du Temple en 515 a.n.è. est plutôt mal documentée. Elle a été l'une des périodes la plus négligée dans l'archéologie syro-palestinienne de la première moitié du XX^e s. Seulement quelques sites d'époque perse ont été fouillés et revêtent généralement peu d'intérêt pour les archéologues, comparativement à ceux d'autres périodes¹³. Toutefois, depuis la fin des années 1950, plusieurs archéologues se sont intéressés à la période perse, notamment Y. Aharoni, W. F. Albright, N. Avigad, K. M. Kenyon, A. Lemaire, R. de Vaux¹⁴. Leurs travaux ont permis de recueillir des nouvelles

¹¹L. L. GRABBE, « Josephus and the Reconstruction of the Judean Restoration », *JBL* 106 (1987), p. 231-246. Voir aussi, F. M. CROSS, « A Reconstruction of the Judean Restoration », *JBL* 94 (1975), p. 4-18; et H. G. M. WILLIAMSON, « The Historical Value of Josephus' Jewish Antiquities XI. 297-301 », *JTS* 28 (1977), p. 49-66.

¹²A. J. XI, 183. Voir F. JOSEPHUS, *The Works of Josephus*, p. 297.

¹³Pour P. BRIANT, la Syrie-Palestine était classée parmi les nombreuses terres inconnues de l'Empire, pleines de promesses, mais sans possibilité d'exploitation immédiate, les trois supports de la nouvelle histoire achéménide étant la côte d'Asie Mineure, la Babylonie et l'Égypte, sur la base de leurs riches dossiers documentaires (P. BRIANT, « Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'Empire achéménide : le cas de l'Égypte », dans *Achaemenid History III : Method and Theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1988, p. 138.).

¹⁴Y. AHARONI, « The Province-List of Judah », *VT* 9 (1959), p. 225-246; K. M. KENYON., « Excavation in Jerusalem, 1962 », *PEQ* 95 (1963), p. 5-21; R. de VAUX, « Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, p. 83-113; W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1954; N. AVIGAD, *Bullae*

données qui sont présentées de façon synthétique par E. Stern dans son livre *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period* publié en 1982¹⁵.

À partir des inscriptions datant du règne d'Artaxerxès I^{er} (465 – 424 a.n.è.), on peut reconstituer partiellement la vie des Judéens de cette période. Ces données archéologiques sont aussi un complément au témoignage littéraire concernant les fortifications des villes durant cette même période, comme celui de Ne 3 sur la muraille de Jérusalem. Les études archéologiques suggèrent également une certaine instabilité pendant la période perse. Il y a aussi divers indices démontrant que vers la fin du V^e s. a.n.è. (probablement sous le règne d'Artaxerxès I^{er}), il y a eu des destructions massives dans la partie sud de la Samarie et sur le territoire de Benjamin et environ un siècle plus tard, dans la Shephellah et dans le Négeb¹⁶.

En résumé, les sources que nous utilisons pour reconstituer la situation de la Judée au temps de Néhémie sont principalement : les écrits bibliques en particulier les livres d'Esdras et de Néhémie; des inscriptions d'époque perse, des documents

and Seals from a Post-exilic Judean Archive, (Qedem 4), Institute of Archeology, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1976; A. LEMAIRE, et al. (eds), *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, (PBSB AT 2), Paris, Desclée, 1986, p. 243-250.

¹⁵ E. STERN, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period*, vol. 1, Warminster, Aris and Phillips, 1982. Voir aussi, F. M. CROSS, « Judean Stamps », *EI* 9 (1969), p. 20-27; J. MURPHY-O'CONNOR, *Guide archéologique de la Terre Sainte*, Paris, Denoël, 1982, p. 31-41; E. LIPINSKI, "Cellériers" de la province de Juda », *Transeu* 1 (1989), p. 107-109; J. A. THOMPSON, « La période Perse en Palestine », p. 179-180; E.-M. LAPERROUSAZ (éd.), *Archéologie, art et histoire de la Palestine* (Colloque du Centenaire de la Section des Sciences religieuses, École Pratique des Hautes Études), Paris, Cerf, 1986, 143-148; K. G. HOGLUND, « The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period », dans P. R. DAVIES et J. M. HALLIGAN (éds), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture*, (JSOT Sup 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p. 14-18; C. E. CARTER « The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Sounding in the Site Distribution and Demography », dans I. C. ESKANAZI, et K. H. RICHARDS, (éds) *Second Temple Studies 2. Temple Community in the Persian Period*, (JSOT Sup 175), Sheffield, JSOT Press, 1994, p. 106-145, ainsi que E. STERN, « The Persian Period », *Archeology of the Land of the Bible*, v. 2, New York, Doubleday, 2001, p. 351-582. Plusieurs fouilles ont permis de découvrir les inscriptions monumentales, telles les inscriptions officielles, royales ou civiques, ou des inscriptions votives ou funéraires. Ces inscriptions nous permettent de comprendre l'histoire officielle de la société. Il y a aussi les monnaies, datées de manière explicite ou indirecte dont les légendes sont un témoignage précieux sur l'autorité émettrice du moment et sur la représentation qu'elle voulait donner d'elle-même aux utilisateurs lettrés locaux. En outre, la découverte d'empreintes des sceaux et de bulles, de nombreux objets et divers vestiges, de maisons, de poteries, etc., dans les villes de la Palestine habitées à l'époque perse, nous aident à saisir les noms des propriétaires, leur patronyme et leur fonction, voire leur rôle officiel dans l'administration.

¹⁶ P. McNUTT, « The Babylonian and Persian Periods », p.186. Voir aussi J. ÉLAYI et J. SAPIN, « Les approches traditionnelles », dans *Nouveaux regard*, p. 19-33.

grecs, araméens, ou juifs tels que les écrits d'Hérodote, de Flavius Josèphe et finalement, les données recueillies par l'archéologie surtout depuis un demi-siècle.

4.2.2 Contexte environnemental et économique de la Judée

Dans toute recherche sur une société humaine, l'aspect environnemental et économique demeure un point important dans la mesure où il fournit au chercheur des informations de base sur les conditions de vie de cette société et la manière dont elle assure sa subsistance. Ainsi, concernant la Judée à l'époque de Néhémie, il nous est impératif de faire une analyse sur l'étendue de son territoire et sa population, son économie ainsi que son agriculture.

Étendue du territoire et population

La province de la Judée faisait partie de la cinquième satrapie appelée la « Transeuphratène », constituant la plus grande circonscription territoriale et administrative de l'Empire perse. Elle était plus petite, mais mieux centrée que l'ancien royaume de Juda. Son territoire s'étendait à une trentaine de kilomètres autour de sa capitale, Jérusalem, sans inclure ni le sud judéen (Lakish, Hébron), ni le Négev (Arad, Béérshéba)¹⁷. Selon les sources bibliques, au nord, la province englobait Béthel et Mizpah, territoires judéens depuis la fin de l'époque royale, à la suite des conquêtes de Josias (2 R 23, 15-20). Elle s'étendait minimalement à l'est jusqu'à Jéricho (Esd 2, 35; Ne 3, 3; 7, 38). Au sud, le territoire incluait Téqoa et Beth-Zour¹⁸. L'ouest de la province réunissait Lod, Hadid et Ono¹⁹.

¹⁷ Cette indication pourra être comparée aux données des deux listes d'Esd 2 et de Ne 7, 6-72 désignant vraisemblablement un recensement des habitants de la Judée sous le gouvernorat de Néhémie (Ne 7, 5; 11, 1 s.). Voir A. LEMAIRE, « Histoire et administration de la Palestine », p. 19; E.-M. LAPERROUSAZ, « L'étendue de Jérusalem à l'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE (éds), *La Palestine à l'époque perse*, p. 130; J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, D. L. S. CHRISTOPHER, (trad.), (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 34-48.

¹⁸ W. F. ALBRIGHT, « Ostrakon n° 6043 from Ezion-Geber », *BASOR* 82 (1941), p. 11-15. Voir aussi A. LEMAIRE, « Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse », *Transeu* 3 (1990), p. 41.

¹⁹ A. LEMAIRE, « Histoire et administration de la Palestine », p. 20.

Quant à la population de cette province, sur la base de ses études archéologiques sur la Judée entre le VI^e et le V^e s. a.n.è., Albright estimait une population d'environ vingt mille personnes à la fin VI^e s. a.n.è., tandis qu'au temps de Néhémie, il y eut une croissance de la population qu'il évaluait à quarante-deux mille Juifs libres et sept mille travailleurs manuels parmi lesquels, dix à quinze mille vivaient à Jérusalem ou dans ses environs²⁰. J. Weinberg pour sa part, suggère un chiffre de deux cent mille personnes sur la base de l'historiographie deutéronomiste et des listes d'Esd 2 et de Ne 7²¹. Cependant, bien que ces informations soient contradictoires, les données archéologiques récentes estiment une population à dix-sept mille habitants²².

Malgré quelques divergences de vues sur l'étendue de la province de la Judée et de sa population on peut retenir que cette province s'étendait à une trentaine de kilomètres et que sa population était d'environ dix-sept mille personnes.

Économie et agriculture

Les modes de culture n'ont pas varié à travers les siècles²³. Toutefois, la Judée présente d'importants contrastes déterminés par son relief. L'irrigation à partir de puissantes sources ainsi que la pluie dans les plaines, rendaient possible l'agriculture. Le désert stérile du sud et de l'est était pour les paysans comme pour les bergers, un lieu d'effort et la demeure des démons²⁴. Dans les plaines, notamment celles des régions du centre et du nord, on trouvait non seulement l'élevage du gros bétail et la culture des céréales, mais aussi celle des fruits, des figes, de la vigne et des oliviers. On cultivait

²⁰ W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period from Abraham to Ezra: An Historical Survey*, New York, Harper and Row, 1963, p. 87-93. L'estimation de dix à quinze mille habitants vivant à Jérusalem ou dans ses environs au temps de Néhémie est aussi celle que Blenkinsopp confirme dans ses études (J. BLENKINSOPP, « Temple and Society in Achaemeind Judah », dans P. R. DAVIES (éd.), *Second Temple Studies*, I, p. 43.

²¹ J. WEINBERG, « Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda », *Klio* 54 (1972), p. 45-59.

²² C. E. CARTER, « The Province of Yehud in the Post-Exilic Period », p. 108.

²³ H. LIMET, « Les exploitations agricoles en Transeuphratène au I^{er} millénaire à la lumière des pratiques assyriennes », *Transeu* 19 (2000), p. 35-50.

²⁴ M. WEBER, *Le Judaïsme antique*, F. RAPHAËL (trad.), Paris, Librairie Plon, 1970, p. 26.

également les dattes dans les oasis du désert avoisinant et sur le territoire de Jéricho, la ville des palmes.

Quant aux ressources potentielles, à l'intérieur de cette province au relief relativement accidenté en partie désertique, outre les ressources de l'agriculture des collines (vignes, oliviers, vergers) et de l'élevage du petit bétail, l'activité économique semble avoir été, au moins partiellement, centrée autour du temple de Jérusalem, de son trésor et de ses magasins, jouant probablement, comme souvent dans le Proche-Orient ancien, le rôle d'une banque²⁵. Sous l'administration perse, la Judée subit une exploitation à telle enseigne que les petits fermiers étaient dominés par les fonctionnaires et usuriers (Ne 5).

4.2.3 Contexte socio-politique de la Judée au temps de Néhémie

Avant de décrire la place de la Judée dans la division administrative perse ainsi que son statut au temps de Néhémie, il est nécessaire de rappeler brièvement la chronologie des souverains perses de 539 à 330 a.n.è. afin de bien situer l'époque de l'apparition de Néhémie.

Les souverains perses et leur rôle en Judée (de 486 à 359 a.n.è.)

Après la destruction de Jérusalem en 587 a.n.è., une partie de la population juive vécut en diaspora durant près d'un demi-siècle sous la domination babylonienne. Vers 550 a.n.è., le peuple perse²⁶ depuis sa base de l'Iran méridional, se lança dans une conquête prodigieuse conduite par Cyrus le Grand et ses successeurs, qui résulta en la création d'un Empire immense entre l'Asie centrale et la Haute Égypte, entre Indus et Danube, englobant ce qui aujourd'hui constitue le Pakistan, l'Afghanistan et l'Iran. Ce dernier territoire, point de départ de la puissance

²⁵ J. BLENKINSOPP, « Temple and Society », p. 22-53; Voir aussi, D. L. PETERSEN, « The Temple in Persian Period Prophetic Texts », dans P. R. DAVIES (éd.), *Second Temple Studies, I*, p. 125-144; P. E. DION, « The Civic-and-Temple Community of Persian Period Judea : Neglected Insights from Eastern Europe », *JNES* 50 (1991), p. 281-287.

²⁶ Le mot perse se lit en hébreu פֶּרְסִי (2 Chr 36, 22; Ne 12, 22) et en araméen פֶּרְסִיָּא.

perse, constituait donc le cœur de l'Empire avec ses trois capitales : Ecbatane, Suse et Persépolis. Au centre, la Mésopotamie, la région la plus riche, se prolongeait par la Syrie et la Palestine. À l'ouest, les Perses dominèrent l'Égypte, toute l'Asie mineure et, au-delà du Bosphore, la Thrace où ils atteignirent la Macédoine et la Grèce, laquelle fut la première à leur résister²⁷.

Les souverains perses furent appelés achéménides, d'après le nom du roi de la dynastie, comme l'explique Darius I^{er} dans une inscription de Bisitun: « Mon père était Hystaspe, le père d'Hystaspe était Arsamès, [...] le père de Téispès était Achéménès [...] pour cette raison on nous appelle Achéménides »²⁸. Leur généalogie se présente comme suit : Cyrus II le Grand (539-530), Cambyse II (530-522), Darius I^{er} (522-486), Xerxès I^{er} (486-465), Artaxerxès I^{er} Longuemain (465-424), Xerxès II et Sogdianos (424), Darius II (424-404), Artaxerxès II Mnémon (404-359), Artaxerxès III Ochos (359-338), Arsès (338-336), Darius III Codoman (336-330)²⁹.

En 538, Cyrus le Grand entre à Babylone et y fut accueilli en libérateur. Cet événement est évoqué dans le « cylindre de Cyrus ». Il s'agit d'un texte gravé en cunéiforme babylonien sur un cylindre d'argile qui fut retrouvé au cœur de l'ancienne Babylone, dans les ruines de la vieille enceinte du palais. Son style et son vocabulaire se rapprochent de ceux des inscriptions royales néo-babyloniennes et probablement rédigées par les prêtres de Marduk. Il se lit littéralement comme suit :

Je suis Cyrus, roi du monde, grand roi, puissant roi, roi de Babylone, roi du pays de Sumer et d'Akkad, roi des quatre coins du monde, fils du grand roi Cambyse, roi de la ville d'Anšan, arrière-petit-fils du grand roi Teispès, roi d'Anšan, rejeton éternel de la royauté, dont Bel et Nebo aiment le règne, dont ils désiraient la royauté pour la joie de leur cœur. Lorsque je fis pacifiquement mon entrée dans Babylone, et que j'établis avec jubilation le siège de la souveraineté dans le palais du prince, alors Marduk, le grand seigneur, [inclina?] vers moi le cœur large ouvert des Babyloniens, et chaque jour j'ai

²⁷ L'Empire perse a rassemblé en son sein des pays, des peuples, des langues et des cultures d'une grande diversité. Il était gouverné par la dynastie des Achéménides du nom de son fondateur Achéménès. Empire sur lequel se maintint sa domination de 560 à 330 a.n.è. Voir J. POTIN, « La Judée dans l'empire perse : Les missions de Néhémie et d'Esdras », dans *La Bible rendue à l'histoire*, Paris, Bayard, 2000, p. 447-458; D. NOËL, *Au temps des Empires. De l'exil à Antiochos Épiphane (587-175)*, (CaE 121), Paris, Cerf, 2002, p. 27-29.

²⁸ R. G. KENT, *Old Persian Grammar*, New Haven, American Oriental society, 1953, p. 116-120..

²⁹ D. NOËL, *Au temps des Empires*, p. 22.

soin de l'adorer. [...] Dans Babylone et dans toutes ses villes je veillai au salut des habitants de Babylone, dont la demeure n'était pas ...[selon le désir du dieu com]me un joug qui leur eût pas convenu [...] de toutes les régions du monde, depuis la mer d'en haut jusqu'à celle d'en bas (c.à.d. de la Méditerranée au Golfe Persique) habitant [des villes?], tous les rois d'Amurru vivant sous la tente, tous, [...] les dieux qui y habitent, je les ramenai à leur place et fis très grande (leur) demeure pour l'éternité. Je réunis tous les gens et les ramenai à leur séjour³⁰.

Cyrus permit aux Juifs de retourner dans leur patrie plus de 80 ans avant l'arrivée de Néhémie en Judée, pour y rétablir un temple à Yahvé à Jérusalem³¹. Parmi les souverains qui lui succédèrent, nous retiendrons surtout les figures de Xerxès I^{er}, Artaxerxès I^{er} et Artaxerxès II compte tenu de leur importance pour la compréhension de la situation de la Judée au temps de Néhémie.

Xerxès I^{er} (486 – 465 a.n.è.). Xerxès succéda à son père Darius I^{er} en pleine crise marquée par une rébellion de l'Égypte en 486 a.n.è., suivie de deux révoltes à Babylone. Le chapitre 2 du livre d'Esdras rapporte l'interdiction imposée par le roi à toute reconstruction du rempart de Jérusalem et le livre d'Esther le dépeint (sous le nom d'Assuérus) comme un despote oriental³². Sous son règne, une révolte a peut-être éclaté en Judée où l'on constate la destruction d'un grand nombre de villes.

Artaxerxès I^{er} Longuemain (465 – 424 a.n.è.) : On retiendra d'Artaxerxès I^{er} un événement important, celui de l'envoi de Néhémie à Jérusalem en 445 avec la mission de relever les remparts écroulés de la ville. Il s'agit de la période centrale de notre thèse et en conséquence, elle sera approfondie plus loin.

³⁰ W. EILERS, «Le texte cunéiforme», p. 25-34. Voir aussi J. D. PURVIS, « Exile and Return: From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of Jewish State in Ancient Israel », dans J. A. CALLAWAY, et al., (éds.), *Ancient Israel. From Abraham to the Roman destruction of the Temple*, Washington DC, Hershel Shanks, 1999, p. 201-229; A. KUHRT, « The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy », *JSOT* 25 (1983), p. 83-97; B. HADIDI-GUILANI, *À la recherche de la vérité sur la Perse ancienne*, Paris, La pensée universelle, 1992, p. 99-100; G. ISRAËL, *Cyrus le Grand. Fondateur de l'Empire perse*, Paris, Fayard, 1987, p. 267-269; E. STERN, « The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period », *CHJ I* (1984), p. 70.

³¹ Voir Esd. 1, 1-3.

³² J. ÉLAYI J. et J. SAPIN, « La complémentarité de la géo-archéologie », dans *Nouveaux regard*, p. 94-95.

Artaxerxès II Memnon (404 – 359 a.n.è.). Plusieurs chercheurs attribuent à Artaxerxès II l'envoi du prêtre-scribe Esdras, en 398 à Jérusalem dans le but de promulguer « la Loi de ton Dieu qui est la Loi du roi » (Esd 7, 26). D'autres optent plutôt pour Artaxerxès I^{er} (en 458 a.n.è.), roi à l'époque de Néhémie³³.

Place de la Judée dans la division administrative perse

Lorsqu'ils prenaient le pouvoir, les rois perses conservaient à leur compte les divisions administratives générales du Proche-Orient telles que les avaient fixées les Empires assyrien et babylonien³⁴. Sous l'Empire perse, les territoires de la région étaient divisés en *satrapies*³⁵; chaque satrapie était divisée à son tour en provinces administrées par des gouverneurs nommés par l'autorité perse³⁶. Les subdivisions de satrapies s'inspiraient probablement du morcellement assyrien en province.

Durant la période perse, la Palestine fait partie de la satrapie appelée « au-delà du fleuve »³⁷ ou *Transeuphratène*. Cette satrapie était située entre la quatrième,

³³ Nous reviendrons sur cette question plus loin en rapport aux séquences des interventions d'Esdras et de Néhémie.

³⁴ A. F. RAINEY « The Satrapy 'Beyond the River' », *AJBA* 1 (1969), p. 51-78.

³⁵ La plupart des auteurs modernes emploient le concept « satrapie » pour désigner toutes sortes de circonscriptions perses. Or la satrapie est différente de la province qui est une subdivision territoriale de la satrapie correspondant souvent à une entité géographique, ethnique et linguistique, avec des structures politiques parfois héritées des Empires précédents. Cela dit, on ignore le nombre de provinces faisant partie de la satrapie de la *Transeuphratène*. En revanche, le terme satrape existait sous la forme vieux-perse *khsatrapavan* dans l'inscription de Béhistoun et sous des formes sémitisées en araméen d'Empire et en akkadien et pouvait désigner aussi bien le gouverneur d'une grande circonscription comme la *Transeuphratène* que celui d'une de ses subdivisions (J. ÉLAYI et J. SAPIN, « Introduction », dans *Nouveaux regard*, p.11-12). D'autres sources indiquent que la satrapie telle que l'institue Cyrus, est une unité administrative de base; il s'agit d'un royaume : le satrape est un véritable roi dans son domaine, même s'il est soumis au Grand Roi, et est représenté comme tel avec les insignes de sa fonction. La capitale d'une satrapie est le centre administratif du pays, où l'on gère de façon stricte les ressources et la récolte des tributs que l'on expédie au souverain : chacune possède un trésor et une forteresse (J.-C. MARGUERON et L. PFIRSCH, *Le Proche-Orient et l'Égypte antiques*, Paris, Hachette Supérieur, 2005, p. 347). Les divisions de la satrapie étaient régies par des fonctionnaires perses ou indigènes ou par des institutions traditionnelles maintenues par les Achéménides : royauté, tyrannie, conseil de notables. Selon F. M. ABEL, le texte de Da 6, 2 parle improprement des satrapes comme *gouverneurs* à propos de l'institution de 120 ou 127 satrapes. Pour ce dernier, le terme *médina* d'Esther 1,1 est mieux adapté à la subdivision de la satrapie gérée par un *Pihat*, successeur du *bêl-pahati* assyrien par rapport à celui de gouverneur que donne le livre de Daniel (*Géographie de la Palestine II (1933, 1938*, Paris, Gabalda, 1967, p. 115-116).

³⁶ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 115.

³⁷ « Au-delà du fleuve » : c'est-à-dire à l'ouest de l'Euphrate par rapport à un observateur placé à l'est, en Mésopotamie ou sur le plateau iranien.

l'Assyrie, et la sixième, l'Égypte³⁸ et constituait la plus grande circonscription territoriale et administrative de l'Empire. La ville de Damas lui servait de capitale.

La province de la Palestine était à son tour divisée en trois types d'entités politiques soumises aux Perses : au centre, des États nationaux ou ethniques comme Judée, Samarie, Megiddo, Ashdod, Édom, etc.; le long de la côte, des cités commerciales phéniciennes; à l'est et au sud, des tribus nomades arabes, (d'abord les Qédarites et plus tard les Nabatéens). L'ensemble était dirigé par un gouverneur perse³⁹.

Relativement à la Judée (Yehud)⁴⁰, les données territoriales les plus détaillées sur cette province postexilique sont fournies par les textes bibliques des bâtisseurs des remparts de Jérusalem (Ne 3)⁴¹. Nous y reviendrons plus loin.

Le statut de la Judée au temps de Néhémie

On estime généralement qu'à l'époque perse, un régime théocratique fut instauré dans la communauté juive : un même personnage cumulait le pouvoir laïque et le pouvoir religieux. Cependant, la déclaration de Néhémie : « [...] tandis que ceux qui avaient été פְּהָוִת⁴² (gouverneurs) avant moi, avaient pesé sur le peuple en leur

³⁸ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 111.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Yehud* d'après F. M. ABEL est le nom officiel de la province de la Judée (d'après les estampilles de jarre, les monnaies, Esdras et les Papyri) où, après les mandats temporaires à but spécial des restaurateurs de l'autel et de la communauté juive, Néhémie exerça la charge ordinaire de *Pehah* (*Géographie de la Palestine II*, p. 120). Voir aussi A. et R. NEHER, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 617.

⁴¹ I. FINKELSTEIN, et N. A. SILBERMAN, « Les frontières de la province de Yehoud », dans *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 513. À ce sujet, voir aussi, N. K. GOTTWALD, « Jewish Response to Persian Dominion (539-332 B.C.E.) », dans *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 428-439.

⁴² Le titre פְּהָוִת est vraisemblablement un « emprunt au néo-babylonien de la période achéménide, quand *pahātu* / *pihātu* était régulièrement employé au sens de gouverneur ». C'est une abréviation de *bēl pahāti* / *pihāti*, nom de fonction considérablement employé à l'époque néo-assyrienne (E. LIPINSKI, *Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique*, ZAH 1 (1988), p. 71). Ensuite, le mot hébreu פְּהָוִת (Ne 8, 9 et 10, 2) utilisé par Néhémie lui-même a toujours été considéré comme un mot chaldéen, signifiant eunuque. C'est un terme perse signifiant sévère, dur ou qui craint Dieu; ou bien un mot dont le sens serait commandant, gouverneur (Sainte Bible (La) selon la Vulgate, (trad.) J.-B. GLAIRE, « Introduction au premier livre d'Esdras », Appendices par F. Vigouroux Paris, Éd. D.F.T., 2002, p. 884). Ce mot est rendu en français différemment par plusieurs traducteurs. La BJ le traduit par « Son Excellence », tandis que la Nouvelle Bible Segond et la TOB le rendent par « Gouverneur ». La

prélevant le pain et le vin, plus quarante sicles d'argent » (Ne 5, 15) montre qu'il y avait des gouverneurs en Judée à cette époque. Mais l'absence de référence biblique à ces gouverneurs a souvent poussé les chercheurs à douter de la véracité des déclarations de Néhémie. A. Alt⁴³, amorça la théorie selon laquelle la Judée était sous la domination de la Samarie dans l'intervalle qui s'est écoulé entre Zorobabel et Néhémie (515 – 445).

En dehors de Sheshbassar⁴⁴, Zorobabel et de Néhémie mentionnés dans la Bible (Esd 1, 8.9; 5, 14.16; Ag 1, 1.14; Ne 5, 14; 12, 26), les études récentes démontrent que plusieurs gouverneurs ont exercé cette fonction à Jérusalem. Se basant sur la découverte des bulles et des sceaux portant les noms de gouverneurs, N. Avigad⁴⁵ soutient que la province de Judée était une entité autonome dès 530 a.n.è., jusqu'à la fin du règne de Néhémie approximativement. Il a identifié d'abord la figure d'*Elnatan*, mari de la fille de Zorobabel, *Shelomit*, qui a probablement succédé à son beau-père comme gouverneur de la Judée. Son nom peut être ajouté à celui de deux autres gouverneurs du début du V^e siècle avant notre ère : *Yeho'ézer* et *Ahzai* à travers des estampilles de jarres. Ces trois dignitaires permettent de remplir les vides existants dans la chronique de la Judée entre Zorobabel et Néhémie, qui ont respectivement gouverné cette province entre 530 – 517 a.n.è., et environ 445 – 420 a.n.è. De plus, un papyrus d'Éléphantine et des monnaies datées de la fin de l'époque

version Darby le considère comme une fonction particulière en le transcrivant par « Thirshatha ». En Esd 2, 63, ce mot fait référence au gouverneur, probablement Zorobabel (Ne 7, 65.70).

⁴³ A. ALT, « Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums », *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, Beck, 1953, 316-337. Voir aussi « J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, New York, Doubleday, 1965, p. 133; S. McEVENUE, « The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah », *CBQ*, 43 (1981), p. 353-364, qui mentionnent que les Juifs ont dû endurer l'hostilité des Samaritains jusqu'à la nomination de Néhémie au poste de Gouverneur. Suite à la politique de Néhémie, le peuple juif bénéficia d'une autonomie totale.

⁴⁴ Certains chercheurs identifient Shenassar (1 Ch 3, 18) à Sheshbassar (Esd 1, 8.9). Voir F. M. CROSS, « A Reconstruction of the Judean Restoration », *JBL* 94 (1975), p. 4-18; S. JAPHET, « Sheshbassar and Zerubbabel », *ZAW* 94 (1982), p. 66-98.

⁴⁵ N. AVIGAD, « Bullae and Seals from a Post-exilic », p. 30-35. À ce sujet, voir aussi E.-M. LAPERROUSAZ, « Le statut de la province de Judée », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, p. 117-122; A. LEMAIRE, « Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse », *Transeu*, 3 (1990), p.16-18.; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the O.T.*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 147-153; S. JAPHET, « Sheshbassar and Zerubbabel Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah », *ZAW* 94 (1982), p. 80-82, 96-98. Néanmoins, Williamson note que la datation exacte de ces bulles et sceaux portant les noms des gouverneurs est incertaine (H. G. M., WILLIAMSON, « The Governors of Judah under the Persians », *TynBul* 39 (1988), p. 59-82.).

perse, citent *Bagohi*, gouverneur vers 408 av a.n.è. et apparenté à *Bagoas* que mentionne Flavius Josèphe, et *Yehezqiyah* gouverneur vers 330 a.n.è.

Avigad dresse donc la liste des huit gouverneurs suivants:

| | |
|-------------|--------------------------|
| Sheshbaççar | (Esd 1, 8; 5,14) |
| Zorobabel | (Ag 1,1.14; etc.) |
| Elnatan | (bulles et sceau) |
| Yeho'ézer | (estampille de jarre) |
| Ahzaï | (estampille de jarre) |
| Néhémie | (Ne 5,14; 12, 26) |
| Bagohi | (Papyrus d'Éléphantine) |
| Yéhezqiyah | (monnaies) ⁴⁶ |

4.2.4 Organisation socio-religieuse de la Judée à l'époque perse

Avant d'aborder la question de l'organisation religieuse de la Judée, il convient de mentionner brièvement l'attitude des Perses, face aux croyances religieuses des peuples conquis. Les Perses possédaient une religion nationale tout à fait originale, organisée autour d'un panthéon dont le dieu suprême *Ahuramazdā* était tenu pour le créateur du ciel, de la terre et des êtres humains. Ce dieu occupait une place prééminente en tant qu'unique responsable de la mise en ordre du monde. Il est le dieu du ciel, comme le Dieu d'Israël (Ne 1, 4b). Créateur et maître suprême de toutes choses, c'est à *Ahuramazdā* qu'il appartient d'accorder le pouvoir aux rois. La grande inscription de Darius à Bisitun redit sans cesse que le roi occupe ce poste élevé par la volonté d'*Ahuramazdā*⁴⁷.

Toutefois, les Perses évitèrent d'imposer leurs croyances aux peuples conquis; ils encouragèrent au contraire les convictions religieuses de ceux qu'ils gouvernaient, persuadés à juste titre qu'en contrepartie, les populations conquises leur accorderaient plus facilement leur indispensable soutien. Ils permettaient également l'usage des langues locales à côté de l'araméen qui était la langue internationale de l'Empire. Une

⁴⁶N. AVIGAD, «Bullae and Seals from a Post-exilic», p. 30-35.

⁴⁷C. HERRENSMIDT, « Désignation de l'Empire et concepts politiques de Darius I^{er} d'après ses inscriptions en vieux perse », *StIr* 5 (1976), p. 33-65.

telle tolérance était vraisemblablement dictée par la nécessité de gouverner un immense Empire peuplé de multiples ethnies aux religions différentes. Diodore de Sicile illustre bien cette attitude ouverte Perse lorsqu'il écrit à propos de Darius I^{er} :

Il fréquenta les prêtres d'Égypte et fut introduit dans la connaissance de la théologie et des actions consignées dans les livres sacrés. Il y releva la magnanimité des rois antiques et leur dévouement à leurs sujets, et il imita leur conduite; cela lui valut une telle considération qu'il fut le seul de tous les rois à être appelé dieu de son vivant par les Égyptiens et qu'à sa mort, il obtint les honneurs qui l'égalaient aux rois qui avaient gouverné dans l'Antiquité l'Égypte en parfait accord avec les règles⁴⁸.

Selon Hérodote, les Perses montraient autant de retenue à l'égard des sanctuaires des divinités grecques. Il rapporte en effet que Darius aurait donné l'ordre à son général Datis, de ne faire aucun mal aux hommes du pays qui a vu naître les dieux Apollon et Diane :

[...] il leur fit dire ceci par un héraut : 'Peuple saint, pourquoi prendre la fuite sans même savoir au juste mes intentions? Pourquoi me dicter ma conduite, j'ai par moi assez de raison, et les ordres du Grand Roi sont formels : le sol qui vit naître les deux grands dieux ne subira nul dommage, ni ses habitants. Regagnez donc vos demeures maintenant, et habitez en paix votre île.' Voici ce qu'il fit annoncer aux Déliens par son héraut; ensuite il fit amonceler et bruler sur l'autel du dieu trois cents talents d'encens⁴⁹.

L'autorisation de reconstruire le temple de Jérusalem et des temples égyptiens, et plus tard les remparts de Jérusalem par exemple, s'explique par ce respect des traditions religieuses locales. La reconstruction du temple permettra à cette institution de jouer un rôle important dans l'organisation socio-religieuse de la Judée durant la période perse. En effet, au temps de Néhémie d'après Weinberg⁵⁰, la

⁴⁸ DIODORE de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes* (Bibliothèque historique, livres I et II), M. CASEVITZ (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 114.

⁴⁹ *Histoire* VI, 97. Voir HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres V à IX*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1990, p. 147.

⁵⁰ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, p. 24-25. À ce sujet, voir aussi J. AUNEAU, « Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques », dans J. AUNEAU, (éd.), *Les Psaumes et les autres Écrits*, Paris, Desclée, 1990, p. 246. Ce type d'organisation serait assez répandu dans le Proche-Orient ancien entre le V^e et le IV^e s. a.n.è. soit en Mésopotamie (Uruk, Nippur) et en Syrie (Babyke,

Judée était organisée selon le modèle de *Communauté-Temple*. Le temple était un organe administratif dont le maître YHWH était considéré comme le propriétaire de la terre⁵¹. Ce modèle d'une communauté rassemblée autour de son temple assurait la cohésion religieuse et socio-économique. Le temple reconstruit représentait aussi une affirmation de la continuité religieuse avec le passé et consolidait l'identité de la communauté comme le suggère McNutt: « One of the ways in which identity was constructed, at least among the elites was on the basis of establishing and affirming religious continuity with the past »⁵². Étant donné l'importance du temple en Judée postexilique, on comprend facilement que les prêtres aient eu un grand pouvoir au cours de cette période⁵³.

La communauté de la Judée est aussi considérée comme un peuple centré sur la Torah. Elle était préoccupée par le rétablissement des pratiques religieuses fondées sur la Loi de Moïse comme le note T. C. Eskenazi : « The returned exiles were concerned not only with restoring pre-exilic institutions, such as the altar, Temple, and city, but with establishing religious practice that conformed to their understanding of the book of the Torah [...] »⁵⁴.

À cela s'ajoute le fait que la population de la Judée comportait deux groupes : *le peuple du pays* עַם הָאָרֶץ⁵⁵, était une population rurale descendant des Judéens

Emmesse). Voir W. BURKERT, « The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece », dans M.V. FOX, (éd.), *Temple and Society*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1988, p. 44.

⁵¹ Ne 9, 8.36.

⁵² L'un des moyens par lequel, l'identité était construite, du moins parmi les élites, était d'établir et d'affirmer la continuité religieuse avec le passé (P. McNUTT, «The Babylonian and Persian Periods», p. 203-204). Voir aussi J. L. BERQUIST, *Judaism in the Persian's Shadow: A Social and Historical Approach*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 147-159.

⁵³ Les prêtres paraissent avoir été grandement impliqués autant dans les questions politiques et économiques que dans les questions religieuses. Comme toutes les autorités locales, les prêtres et autres fonctionnaires du temple étaient désignés par le gouvernement central perse. Ils étaient comptés parmi l'élite de Jérusalem et recevaient des primes significatives. Ils étaient directement en contact avec les gouverneurs et partageaient le pouvoir avec eux (P. McNUTT, «The Babylonian and Persian Periods», p. 204).

⁵⁴ T. C. ESKENAZI, « Ezra-Nehemiah », dans M. D. COOGAN, (éd.), *The New Oxford Annotated Bible. NRSV with the Apocrypha*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2001, p. 671 « Les exilés rapatriés se sont non seulement préoccupés de reconstruire des institutions préexiliques, telles que l'autel, le temple, et la ville, mais aussi d'établir la pratique religieuse conforme à leur compréhension de la Torah ». Dans ce contexte, le mariage des Juifs avec les femmes non juives de la région devint un problème sérieux. Esdras ne l'avait pas prévu. La convivialité avec les « peuples de la terre » pouvait être tolérée, mais sans aller jusqu'au mariage avec leurs filles.

⁵⁵ A. H. J. GUNNEWEG, « 'm h'rs : A Semantic Revolution », *ZAW* 95 (1983), p. 437-440.

demeurés en place lors de la chute de Jérusalem en 587 a.n.è.(2 R 25, 22)⁵⁶; il se composait surtout de paysans, de vigneron (2 R 25, 12) et de bergers plutôt pauvres. Le second groupe était celui des *rapatriés* de Babylonie, descendants des exilés, ils possédaient une formation intellectuelle scribale, commerciale et technique (2 R 24, 12-16)⁵⁷. L'attitude de la classe dirigeante des rapatriés entraîna une tension *avec le peuple du pays* (Esd 4, 4; 10, 2-11; Ne 10, 31.32)⁵⁸, ainsi qu'avec les ressortissants des provinces voisines : Arabes, Ashdodites, Samaritains⁵⁹ et Ammonites.

En résumé, puisque les Perses évitèrent d'imposer leurs croyances à d'autres et encouragèrent au contraire les convictions religieuses de ceux qu'ils gouvernaient, la Judée semble garder son autonomie sur le plan religieux. La communauté de Judée comme d'autres peuples du Proche-Orient ancien était organisée selon le modèle de *Communauté-Temple*. Les prêtres étaient désignés par le pouvoir central et devaient collaborer avec les autorités politico-administratives probablement dans le but de promouvoir et de maintenir les intérêts de l'Empire perse. En dépit de problèmes de la pureté de la langue hébraïque, de mariage mixte, etc., il y eut des tensions conflictuelles entre *le peuple du pays* et les rapatriés d'une part, et entre la Judée et ses voisins d'autre part.

⁵⁶ P. McNUTT, «The Babylonian and Persian Periods», p. 199.

⁵⁷ Leur séjour en Babylonie les avait obligés à maîtriser l'araméen de l'Empire et ils étaient donc prédisposés à redevenir la classe dirigeante à leur retour en Judée. Ils portaient souvent les noms d'origine akkadienne ou perse, et étaient attachés au particularisme de leur culture hébraïque qu'ils défendaient (H. G. M. WILLIAMSON, « Nehemiah as Cultural Revitalization: An Anthropological Perspective », *JSOT* 56 (1992), 41-68); en luttant pour la pureté de la langue (Ne 13, 24); des lois et coutumes traditionnelles (A. LEMAIRE, « La fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers 400 av. J.-C. », *Transeu* 9 (1995), p. 51-61. Voir aussi M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 29-48) et contre les mariages mixtes (Ne 10, 31; 13, 23-28) (C. PICHON, « La prohibition des mariages mixtes par Néhémie (XIII 23-31) », *VT* 47 (1997), p. 167-199; D. L. SMITH, « The Politic of Ezra », p. 73-97).

⁵⁸ A. LEMAIRE, « Histoire et administration de la Palestine », p. 22-24.

⁵⁹ M. COGAN, « For We, Like You, Worship Your God: Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins », *VT* 38 (1988), p. 286-292.

4.3 Le livre de Néhémie

Le livre de Néhémie auquel appartiennent les péripécies étudiées ici, vient après celui d'Esdras dans les éditions chrétiennes modernes de la Bible. Les questions d'ordre littéraire de ce livre sont débattues par les exégètes. Parmi ces questions, il y a celles relatives à son auteur, son genre littéraire, et son rapport aux livres des Chroniques et d'Esdras⁶⁰. Sur le plan historique, la séquence des interventions d'Esdras et de Néhémie est également discutée. Bien qu'il soit intéressant d'approfondir chacun de ces points, tel n'est pas le propos de la présente étude. Ainsi, nous nous limiterons à dégager un sommaire de quelques études jugées pertinentes, principalement celles de Auneau, Japhet et de Williamson,⁶¹ afin de cerner d'une part, le contexte social dans lequel le livre de Néhémie fut composé et, d'autre part, de situer la section de notre étude (Ne 2—5) dans l'ensemble du livre.

4.3.1 Auteur

Puisque les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie sont souvent conçus comme un seul, de nombreuses études attribuent ces trois œuvres au même auteur, Esdras, ou le *Chroniste*⁶². Elles s'appuient surtout sur le fait qu'on trouve la

⁶⁰ Voir notamment, S. JAPHET, « The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew », *VT* 18 (1968), p. 330-371; *Id.*, « Sheshbazzar and Zerubbabel Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah », *ZAW* 94 (1982), p. 66-98; U. KELLERMAN, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte*, (BZAW 102), Berlin, Töpelmann, 1967 cité par P. ABADIE, « Esdras-Néhémie », dans J.-D. MACCHI, et al., (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 583-593; G. VON RAD, « Die Nehemia-Denkschrift », *ZAW* 76 (1964) p. 176-187; M. A. THRONTVEIT, « Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah », *VT* 82 (1982), p. 210-216; P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, (CaE 95, n° 3), Paris, Cerf, 1996.

⁶¹ J. AUNEAU, « Les livres d'Esdras, Néhémie », p. 221-289; S. JAPHET, « Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah », dans T. C. ESKANAZI and K. H. RICHARDS, (éds), *Temple Community in the Persian Period*, p. 189-216; et H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985, p. xxi-liii.

⁶² T. C. ESKANAZI, « The Chronicler and the Composition of I Esdras », *CBQ* 48, (1986), p. 36-61; J.-L. VESCO, *L'Ancien Testament: cent ans d'exégèse à l'école*, Paris, Gabalda et Cie, 1990, p. 67; C. B. J. DOUGLAS « Chronicles, I and 2 », dans E. M. WASTON, (éd.) *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Mercer University Press, 1992, p. 146-147. Voir aussi B. J. WHITEHEAD, *Ezra Nehemiah and Esther*, (BBC 8), Nashville, Abingdon, 1994, p. 8; E. CHARPENTIER, *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1996, p. 79; S. TALMON, « Esdras et Néhémie », dans R. ALTER et F. KERMODE, *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 438; S. JAPHET, « The Supposed Common Authorship », p. 330-371. D. TALSHIR « A Reinvestigation of the Linguistic

même citation de l'Édit de Cyrus en 2 Ch 36, 22-23 et Esd 1, 1-4, et sur le témoignage de 1 Esdras qui ne semble pas connaître la distinction entre les trois écrits.

Pour notre part, nous estimons qu'il est plus probable que l'auteur du livre de Néhémie soit différent de ceux du livre d'Esdras et des livres des Chroniques comme semble l'indiquer le codex de Leningrad qui le sépare. Toutefois, cette question, n'est pas d'une importance majeure pour notre étude; elle ne retiendra pas notre attention plus longuement.

4.3.2 Les « mémoires de Néhémie »

Les livres d'Esdras et de Néhémie, pris dans leur totalité sont généralement considérés comme une compilation narrative dans laquelle des sources et des documents divers sont insérés grâce à des charnières adéquates. Plusieurs études ont cherché à identifier ces diverses sources⁶³ parmi lesquelles il y aurait : des « sources araméennes »⁶⁴ auxquelles on peut identifier les documents officiels et les listes;

Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah », *VT* 38 (1988), p. 165-193; H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 60-70; M. A. THRONTVEIT, *Ezra-Nehemiah: Interpretation*, Louisville, John Knox, 1992, p. 9; K.T. RICHARDS, « Reshaping Chronicles and Ezra-Nehemiah Interpretation », dans J. L. MAYES, (éds), *Old Testament Interpretation : Past, Present, and Future*, Nashville, Abingdon, 1995, p. 211-224; R. KLEIN, « The Books of Ezra and Nehemiah. Introduction, Commentary, and Reflections », dans N. M. ALEXANDER, (éd.), *A Commentary*, (NIB), vol 3, Nashville, Abingdon, 1999, p. 664 et D. TALSHIR, « A Reinvestigation of the Linguistic Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah », *VT* 38 (1988), p. 192.

⁶³ Voir R. de VAUX, « Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, 83-113; H. L. ALLRIK, « The List of Zerubabel (Nehemiah 7 and Ezra 2) and the Hebrew Numeral Notation », *BASOR* 136 (12, 1954), p. 21-27; E. J. BICKERMAN, « The Edict of Cyrus in Ezra 1 », *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden, Brill, 1976, p. 62-108; D. J. A CLINES, « Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis », *JSOT* 21 (1981), p. 111-117; H. G. M. WILLIAMSON, « The Composition of Ezra I-IV », *JThS* 34 (1983), p. 1-30; H. H. MALLAU, « The Redaction of Ezra 4-6: A Plea for a Theology of Scribes », *PRSt* 15 (1988), p. 67-80.

⁶⁴ L. L. GRABBE, « Reconstructing History from the Book of Ezra », dans P. R. DAVIES, *Second Temple Studies I*, p. 98-106. *La chronique araméenne* (Esd 4, 8—6,18) consiste en un double échange de correspondances : le premier rapporte la plainte adressée à Artaxerxès par ceux qui s'opposent à la reconstruction de Jérusalem (4, 11-17), puis la réponse du roi; le second est celui du satrape et des autorités locales à Darius (voir A. KHURT, « The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy », *JSOT* 24 (1982), p. 83-97. Pour vérifier si les Juifs sont réellement autorisés à reconstruire le Temple (Esd 5, 7-17); dans sa réponse, Darius rappelle l'édit de Cyrus et donne l'ordre de laisser les Juifs poursuivre leur travail (Esd 6, 3-5)

des formulaires d'engagements et de prières⁶⁵; les Mémoires d'Esdras et de Néhémie⁶⁶.

Le genre littéraire de Ne 1—7 est celui de la *Narration* autobiographique. Divers épisodes de ces récits partagent plusieurs caractéristiques communes : emploi de la 1^e personne du singulier, répétition de la formule « souviens-toi », mention régulière des adversaires, présence de brefs dialogues, etc.⁶⁷ L'expression qu'on trouve en tête du livre : *Paroles de Néhémie, fils d'Hakalya* (1,1), recouvre à peu près ses sept premiers chapitres rédigés à la 1^e personne du singulier et qu'on nomme communément « Mémoires de Néhémie ». Ces Mémoires se prolongent cependant aux chap. 12, 27-47 et 13, 4-31 et se terminent par une formule inhabituelle attribuée à Néhémie lui-même (Ne 13,31) : « Souviens-toi de moi en bien, ô mon Dieu! ». C'est pourquoi, Lemaire et plusieurs autres chercheurs proposent de classer tout le livre de Néhémie sous le genre littéraire « Mémoires »⁶⁸.

Selon certains spécialistes⁶⁹, un tel genre littéraire s'apparente à celui des inscriptions royales, votives ou funéraires. Néhémie pourrait l'avoir employé pour

⁶⁵ J. AUNEAU, « Les livres d'Esdras, Néhémie », p. 234-239. Sur cette question, voir aussi, F. C. HOLMGREN, *Israel Alive Again: A Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids, Edinburgh, 1987. Voir aussi J. AUNEAU qui indique que plusieurs critères permettent de les isoler. Par exemple, Ne 9, 36-37 ne cadre pas avec l'attitude favorable aux rois perses dans les livres d'Esdras et Néhémie. Le compilateur de ces livres détenait probablement aussi les *Mémoires d'Esdras et de Néhémie*. (Ne 9, 6) (« Les livres d'Esdras, Néhémie », p. 238)

⁶⁶ En ce qui concerne les Mémoires d'Esdras et de Néhémie, comme l'explique R. de VAUX, la confrontation avec la langue des papyri araméens n'oblige pas à une datation basse. La teneur de ces documents s'accorde bien avec ce que nous savons de la politique religieuse tolérante des souverains perses vis-à-vis des minorités locales (« Les décrets de Cyrus et de Darius », p. 83-113). Voir aussi H. G. M. WILLIAMSON, *The Composition of Ezra*, p. 1-30. Concernant les *Mémoires de Néhémie*, dans son étude sur les sources du livre de Néhémie, U. KELLERMANN, retient comme authentique l'ensemble de Ne 1,1—7,5b tout en discernant quelques gloses de la main du *Chroniste* (Ne 6,10.11ab.13) et d'un rédacteur plus tardif (Ne 3,26a; 7,1) (*Nehemia*, p. 76-88, cité par H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah*, (OTG), Sheffield, Sheffield University Press, 1987, p. 14-36). À cette rédaction post-chronique est aussi attribué Ne 7, 5b—8,1. D'autres indications suggèrent aussi que la composition d'Esdras 16 est plus tardive et aurait été ajoutée comme préface au recueil rassemblant des matériaux d'Esdras et de Néhémie et quelques sources supplémentaires. Le rédacteur aurait eu à sa disposition des documents indépendants, mais aussi des ensembles déjà constitués autour des personnalités d'Esdras et de Néhémie (H. G. M. WILLIAMSON, « The Composition of Ezra », p. 1-30).

⁶⁷ J. AUNEAU, « Les livres d'Esdras, Néhémie », p. 237.

⁶⁸ A. LEMAIRE, « Néhémie le réformateur (445-433) », dans M. QUESNEL et P. GRUSSON (éds), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 350.

⁶⁹ U. KELLERMAN, *Nehemia*, p. 76-88 cité par P. ABADIE, *Esdras-Néhémie*, p. 588.

rédigé un rapport à Artaxerxès en vue de se prémunir contre les récriminations possibles de ses opposants. Notons toutefois que dans sa forme actuelle, le texte s'adresse à Dieu et non au roi.

Dans la littérature du Proche-Orient ancien, ces récits en forme de Mémoires sont assez fréquents. On trouve entre autres des « Mémoires dédicatoires » à but apologétique⁷⁰. J. D. Davis, proposait de considérer l'inscription de Mésha, roi de Moab, qui date du milieu du IX^e s. a.n.è., comme appartenant au même genre d'inscriptions commémoratives « Mémorial Stela »⁷¹. Von Rad, compare les Mémoires de Néhémie à quelques inscriptions des tombes et temples d'Égypte⁷². E. M. Yamauchi a également démontré une similitude entre les Mémoires de Néhémie et les Mémoires de l'athénien Solon du VI^e s. a.n.è.⁷³ qui fut homme d'État et fondateur de la démocratie athénienne prônant un sens élevé de la justice et de la concorde civique, ainsi qu'une vive sympathie pour le peuple accablé par les riches.

Le rédacteur du livre de Néhémie aurait vraisemblablement connu cette tradition des Mémoires dédicatoires et s'en serait inspiré pour que justice soit rendue à Néhémie au sein de sa communauté (Ne 5, 14-19)⁷⁴. Il aurait considéré ce genre

⁷⁰ D. J. A. CLINES, « The Nehemiah Memoir. The Perils of Autobiography », *What Does Eve Do to Help? And Other Readily Questions to the Old Testament*, (JSOT Sup 94), Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 124-164. La caractéristique principale de ces inscriptions est la prière adressée à Dieu pour qu'Il se souvienne de l'auteur à cause des actions qu'il a réalisées.

⁷¹ C'est une inscription royale, gravée en commémoration de la victoire de Mésha, roi de Moab sur le roi d'Israël en vue de l'obtention de l'indépendance de Moab. J. D. DAVIS, « The Moabites Stone and the Hebrew Records », *AJSL* 7 (1891), p. 178-182, cité par M. MILLER, « The Moabites Stone as a Memorial Stella », *PEQ* 106 (1974), p. 9-18. Ensuite, on pourra citer l'exemple d'un haut fonctionnaire de la cour perse en Égypte du nom d'Oudjahorresne, dont les Mémoires précèdent ceux de Néhémie d'environ un siècle. Il joua un rôle important dans la vie politique de l'Égypte sous la domination perse au VI^e s. a.n.è.; sa mission ressemble en plusieurs points à celle de Néhémie, spécialement lorsqu'il énumère ses actions méritoires envers le temple national de la déesse Neith dans la ville de Saïs et envers les habitants éprouvés lors des troubles politiques en Égypte (G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, t. 11, 1936, p. 1-29).

⁷² Cité par H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. xxv. Ces inscriptions sont disponibles dans la traduction allemande en E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden, Brill, 1954. Voir aussi M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 3, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 36-41. Ces inscriptions datent environ de la période de Néhémie. Elles rappellent, dans une narration à la 1^e personne, les qualités d'un chef et ressemblent étroitement aux Mémoires de Néhémie.

⁷³ E. M. YAMAUCHI, « Two Reformers Compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem », dans G. RENDSBURG, et al., (éds), *The Bible World. Essay in Honor of Cyrus H. GORDON*, New York, KTAV Publishing House, 1980, 269-292.

⁷⁴ U. KELLERMAN, *Nehemia*, p. 76-88.

comme plus adapté à sa narration que celui de l'épopée ou des annales qui prédominaient dans les cultures environnantes, en particulier, en Mésopotamie, et que les exilés rapatriés ne devaient guère être tentés d'intégrer à leur héritage culturel⁷⁵.

Certains biblistes estiment que l'auteur du livre de Néhémie aurait aussi puisé dans les traditions de Jérémie, des Psaumes, ou de Malachie. Jérémie et les Psaumes abondent en prière comme « Souviens-toi de moi, ô mon Dieu » (Jr 15, 15; Ps 132, 1)⁷⁶. Malachie évoque le mémoire écrit devant Dieu (סִפְּר זְכוּרֹן Mal 3, 16; voir Ne 5, 19).

Selon H. G. M. Williamson, la difficulté de cerner précisément les Mémoires de Néhémie s'explique par l'histoire de leur formation :

[...] les " mémoires de Néhémie " se seraient développés en deux strates littéraires. Au " compte rendu " bref d'une mission confiée à Néhémie par le roi Artaxerxès (la reconstruction du rempart de Jérusalem) s'est ensuite ajoutée l'écriture d'une " supplique adressée à Dieu " (ainsi, Ne 5, 14-19, qui développe Ne 5, 10) et de Ne 13. Ces mémoires représentent un genre littéraire mélangé [...]⁷⁷.

Notons toutefois que si le verbe « se souvenir » (זָכַר) revient très souvent⁷⁸, il est surtout utilisé dans le cadre des relations avec Dieu. Il est certes possible que le texte actuel ait utilisé un rapport officiel au « roi des rois » sur la première année d'activité de Néhémie en tant que gouverneur de la Judée. Mais il est probable que dans leur état actuel, ces Mémoires n'étaient pas destinés à l'administration perse. Cela pourrait expliquer pourquoi ils sont rédigés en hébreu et non en araméen, langue officielle de l'Empire perse⁷⁹. Néhémie y présente bien une apologie de son action comme gouverneur; elle s'adresse cependant explicitement non pas au roi perse, mais à Dieu, son juge suprême et implicitement à son peuple.

⁷⁵ S. TALMON, *Esdras et Néhémie*, p. 441-442.

⁷⁶ A. LEFÈVRE, « Néhémie et Esdras », *DBS* 6 (1960), p. 393-424.

⁷⁷ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. xxviii.

⁷⁸ Ne 1—7 et 13.

⁷⁹ A. LEMAIRE, *Néhémie le réformateur*, p. 350. Voir aussi L. BOAT, « Life in the Post-exilic Community », dans *Reading the Old Testament. An Introduction*, New York, Paulist Press, 1984, p. 449-471

D'après Ne 5, 14, Néhémie pouvait avoir rédigé l'ensemble de ses mémoires vers 424 a.n.è. Mais, dans leur forme finale, ces mémoires auraient été destinées à la communauté juive postexilique à laquelle un rédacteur plus tardif pourrait s'adresser pour lui proposer l'exemple et l'agir de Néhémie comme modèle de la manière dont le leader doit travailler, en plaçant Dieu au centre de son entreprise. La rédaction de l'ensemble du livre serait à situer dans la première décennie du gouvernorat hellénistique⁸⁰

4.3.3 Rapports entre les missions d'Esdras et de Néhémie

L'ordre chronologique des missions d'Esdras et de Néhémie est une question débattue entre les chercheurs⁸¹. Traditionnellement, on suppose que l'arrivée d'Esdras précède celle de Néhémie; mais une tendance moderne fait précéder Néhémie. Avant de résumer les arguments qui appuient ces deux tendances, il importe de relever les indications chronologiques qui scandent le récit des missions d'Esdras et de Néhémie tel que le propose Abadie⁸² :

| | |
|---------------|---|
| Esd 7,8 | Arrivée d'Esdras à Jérusalem le 15 ^e mois de la 7 ^e année du roi, soit 458 a.n.è. |
| Esd 7,9—8,32 | Durée totale du voyage d'Esdras, du 12 Nisan au 1 ^{er} Ab, soit 108 jours |
| Esd 10,9 | Assemblée reformant les mariages le 9 ^e mois, au 20 ^e jour |
| Esd 10, 16-17 | Début (1 ^{er} jour du 10 ^e mois) et fin (1 ^{er} jour du mois) des travaux de l'assemblée |
| Ne, 1,1 | Ambassade vers Néhémie «au mois de Kislew, la 20 ^e année d'Artaxerxès » (décembre 446 a.n.è). |
| Ne 2, 1 | Entrevue entre Néhémie et le roi « au mois de Nisan » mars / avril |

⁸⁰J. AUNEAU, « Les livres d'Esdras, Néhémie », p. 234-239. À ce sujet, voir aussi H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. xxxv. (R. KLEIN, «The Books of Ezra and Nehemiah », p. 664.).

⁸¹ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. xxxix.

⁸² P. ABADIE, « Esdras-Néhémie », p. 590-591.

| | |
|--------------|---|
| | 445 a.n.è. |
| Ne 5,14 | Durée de la mission de Néhémie « de la 20 ^e à la 32 ^e années d'Artaxerxès », soit de 445 – 433 a.n.è. |
| Ne 7,72b—8,2 | Lecture solennelle de la Loi, « le 1 ^{er} jour du mois du 7 ^e mois » |
| Ne 13,6 | Retour de Néhémie à Suse et seconde mission avant 424 a.n.è. |

Selon l'interprétation traditionnelle, représentée par exemple par J. A. Thompson⁸³, Esdras vient à Jérusalem la 7^e année du règne du roi Artaxerxès et Néhémie au cours de la 20^e année du règne de ce roi (Ne 1, 1; 2, 1). L'histoire perse a connu trois Artaxerxès : I^{er} (465 – 424) II Mnémon (404-359 a.n.è.) et III Ochod (359 – 338 a.n.è.). Esdras vient à Jérusalem (Esd 7, 1) avant Néhémie (Ne 1, 1); et est présent à Jérusalem durant la mission de Néhémie (Ne 8,9; 12, 26.36). Le roi Artaxerxès d'Esdras 7, 7-8 serait le roi Artaxerxès I^{er} (465 – 424 a.n.è.) et la mission d'Esdras doit être datée à l'an 458 a.n.è. Cependant, R. de Vaux⁸⁴ souligne qu'Esdras et Néhémie avaient des missions différentes et qu'il est peu probable qu'ils se soient trouvés ensemble à Jérusalem. Se fiant aux textes d'Éléphantine, de Vaux suppose à cet effet qu'Esdras devait probablement précéder Néhémie :

[...] les textes d'Éléphantine, datant des environs de 400 avant J.-C., font allusion à des personnages signalés dans Ne comme postérieurs à Néhémie et à Sanballat, le gouverneur de Samarie. Quand à Esdras, [...] le plus simple est de le tenir antérieur à Néhémie, donc sous le même roi car l'histoire de la restauration se comprend mieux et présente de la cohésion si Esdras est venu avant Néhémie : l'œuvre administrative et sociale de Néhémie suppose la réforme religieuse et sociale d'Esdras et se fonde sur elle⁸⁵.

Selon Flavius Josèphe, Néhémie n'arriva à Jérusalem que longtemps après la mort d'Esdras⁸⁶. Josèphe présuppose donc l'ordre adopté par le texte massorétique.

⁸³ J. A. THOMPSON, « La période perse en Palestine », p. 183-184.

⁸⁴ R. de VAUX, « Israël », *DBS* 4 (1949), col. 765-766.

⁸⁵ R. de VAUX, « Israël », p. 765.

⁸⁶ A J 11, 120-158 sur Esdras et 11, 159-183 sur Néhémie. Voir F. JOSEPHUS, *The Works of Josephus*, p. 293-297.

Les partisans de la tendance moderne, par contre, datent la mission de Néhémie avant celle d'Esdras. Ils situent donc la mission de Néhémie de la 20^e année d'Artaxerxès I^{er} soit vers 445 a.n.è. et celle d'Esdras de la 7^e année d'Artaxerxès II, soit vers 398 a.n.è.⁸⁷.

La datation de Néhémie sous Artaxerxès I^{er} est confirmée par des données extra-bibliques. Josèphe parle d'un officier perse *Bagohi* (407 a.n.è.) et d'un Souverain Sacrificateur nommé Jean (*Johanan*); d'après lui, *Bagohi* qui vivait à l'époque de *Johanan*, fut en poste après Néhémie. Ce qui veut dire que Néhémie vécut avant 407 a.n.è. et que son arrivée à Jérusalem daterait de 445 a.n.è.⁸⁸.

L'établissement de la séquence des interventions d'Esdras et de Néhémie demeure un point complexe sur lequel les avis des auteurs sont très partagés. Toutefois, sur le plan théologique, les exégètes s'accordent à penser que dans le contexte théocratique, l'arrivée du prêtre-scribe Esdras, « figure sacerdotale », se devait logiquement de précéder celle de Néhémie, « figure laïque »⁸⁹. C'est sur cette visée théologique, plus que sur la reconstitution des événements historiques eux-mêmes, que se fonderait la chronologie des missions d'Esdras et de Néhémie dans les écrits bibliques.

⁸⁷ Cette synthèse s'appuie sur les arguments suivants tirés de l'étude de Whitehead : (1) lorsque Néhémie arrive à Jérusalem, il trouve la cité peu stable (Ne 7, 4), et prend les mesures pour la repeupler (Ne 11, 1-2), tandis qu'au moment où Esdras arrive, Jérusalem est déjà peuplée d'un grand nombre de gens (Esd 10,1); (2) Néhémie reconstruit les murailles de la ville après son arrivée (Ne 2,11-12, 12,16-17), alors qu'au temps d'Esdras, les murailles semblaient déjà élevées (Esd 9,9); (3) Eliashib est présenté comme le grand-prêtre au temps de Néhémie (Ne 3,1, 20), alors que Johanan, le fils d'Eliashib, ou peut-être son petit-fils, (Ne 12 :10-11 et 13 :28) est supposé être le grand prêtre au temps d'Esdras (Esd 10,6); (4) plusieurs personnes retournées avec Esdras (Esd 8,1-20) participaient à la reconstruction des murailles (Ne 3,1-32); (5) Esdras venu de Babylone pour enseigner la Loi au peuple (Esd 7,6.25) ne pouvait pas attendre l'arrivée de Néhémie treize ans plus tard (Ne 8,9) pour la proclamer (B. J. WHITEHEAD, « Ezra Nehemiah », p. 9). À ce sujet, voir aussi D. J. A. CLINES, *Ezra, Nehemiah*, p. 16-24. H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*; P. ABADIE, « Esdras-Néhémie », p. 490; A. et R. NEHER, *Histoire biblique*, p. 634; A. LEMAIRE, « La fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers 400 av. J.-C. », dans *Transeu* 9, (1995), p. 56-58.

⁸⁸ J. A. THOMPSON, « Les Juifs hors de la Palestine au cinquième siècle av. J.-C. », p. 210. Voir aussi, F. MICHAELI, « Une colonie juive en Égypte à l'époque d'Esdras et de Néhémie », dans *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1961, p. 85.

⁸⁹ R. de VAUX, « Israël », *DBS* 4 (1949), col. 766.

4.4 Conclusion

Ce chapitre nous a permis de recueillir des informations générales sur la Judée à l'époque perse. Nous avons noté la pertinence des sources bibliques et extra-bibliques en particulier des papyri qui témoignent de la vie des juifs de cette époque; d'autres sources documentent également la manière dont les Perses géraient les populations conquises. L'Empire perse s'est généralement montré tolérant envers les cultures et religions des peuples sur lesquels s'étendait sa domination, dont la Judée qui faisait partie de la cinquième satrapie. Bien que possédant une religion nationale tout à fait originale, les Perses évitèrent d'imposer leurs croyances, ils encouragèrent au contraire les convictions religieuses de ceux qu'ils gouvernaient. Cette attitude des Perses permis à la Judée de s'organiser en une communauté rassemblée autour de son temple, malgré les tensions entre les populations rurales (les peuples du pays) et l'élite urbaine constitué en bon nombre de rapatriés.

L'aperçu sur le livre de Néhémie nous permet de situer le contexte dans lequel il a pu être composé et la fonction qu'il a pu avoir pour ses destinataires et utilisateurs. Une grande partie du livre de Néhémie correspond au genre littéraire des *narrations autobiographiques* à cause de la place qu'y occupent les *mémoires de Néhémie*.

Chapitre 5

L'engagement à reconstruire les remparts (Ne 2, 1-20)

5.1 Introduction

Ce chapitre porte sur le début de la première mission de Néhémie : (1) sa présence à la cour royale perse et sa demande d'autorisation d'aller à Jérusalem dans le but de reconstruire ses remparts; (2) la genèse de l'hostilité qu'il rencontre à travers les représentants de la Samarie, d'Ammon; (3) l'inspection nocturne des remparts de Jérusalem et les conséquences immédiates de cette inspection par une décision ferme des autorités de la Judée de reconstruire les remparts; (4) enfin, la méfiance manifestée par ses adversaires et l'attitude courageuse de Néhémie envers eux.

Nous chercherons à comprendre la portée de la mission de Néhémie et la décision de reconstruire les remparts de Jérusalem. Nous identifierons les défis que Néhémie doit affronter, le style de leadership qu'il met en œuvre et le changement qu'il apporte dans la vie du peuple juif. Nous essayerons de cerner la signification politique, stratégique et symbolique d'une ville fortifiée au temps de Néhémie.

Ce chapitre comme les trois suivants est divisé en deux sections soit l'analyse exégétique et l'analyse sociale. Pour l'analyse exégétique, nous nous limiterons à la traduction, la critique textuelle, l'examen des limites et de la structure, ainsi qu'à une explication des principaux points utiles à une bonne compréhension du texte. L'analyse sociale portera sur des faits qui déterminent la situation sociale de la Judée vers la première moitié du V^e s. a.n.è., puis sur le défi que représente la reconstruction des remparts et enfin, sur les solutions qu'apporte Néhémie pour relever ce défi.

5.2 Analyse exégétique

Traduction¹

1. Au mois de Nisan, la vingtième année du roi Artaxerxès, le vin étant devant moi*, et je pris le vin et je l'offris au roi. Et je n'avais jamais eu l'air mal devant lui (auparavant).
2. Le roi me dit: « Pourquoi as-tu l'air mal? Et pourtant tu n'es pas malade? Ce n'est rien qu'un malheur de cœur.» Alors j'eus une très grande peur.
3. Et je dis au roi: «Ô roi, vis* à jamais! Pourquoi n'aurais-je pas l'air mal, alors que la ville des tombeaux de mes pères, (est) dévastée, et que ses portes sont consumées par le feu.»
4. Et le roi me dit: « Que demandes-tu? » Et je priai le Dieu des cieux,
5. et je dis au roi: « Si pour le roi (cela paraît) bon, et si ton serviteur (est considéré comme) bon devant toi, laisse-moi aller en Juda, vers la ville des tombeaux de mes pères, afin que je la reconstruise.»
6. Alors le roi me dit, et la reine étant assise à son côté: « Combien de temps durera ton voyage, et quand reviendras-tu? » Et (cela) parut bon au roi, et il me laissa aller, à condition que je lui donne un délai.
7. Et je dis au roi: « Si pour le roi cela (paraît) bon, qu'il me donne des lettres pour les gouverneurs de l'autre côté du fleuve, pour qu'ils me laissent passer jusqu'à ce que j'arrive en Juda;
8. et une lettre pour Asaph, gardien de la forêt du roi, pour qu'il me donne du bois pour faire la charpente des portes de la citadelle, et pour la muraille de la ville, ainsi que pour la maison où j'habiterai.*» Et le roi me les donna, selon que la bonne main de mon Dieu était sur moi.
9. J'arrivai donc chez les gouverneurs de l'autre côté du fleuve, et je leur donnai les lettres du roi; or le roi avait envoyé avec moi des chefs de l'armée et des cavaliers.
10. Et ils apprirent (cela) Sanballat, le Horonite, et Tobiya, le serviteur ammonite, et (cela) leur parut un très grand mal qu'un homme soit venu pour chercher le bonheur des fils d'Israël.
11. Et j'arrivai à Jérusalem, et je fus là trois jours.
12. Et je me levai de nuit, moi et le peu d'hommes qui étaient avec moi; et je n'avais informé personne de ce que mon Dieu m'avait mis au cœur de faire pour Jérusalem, et il n'y avait pas de bête avec moi, sauf la bête que je montais.
13. Et je sortis de nuit, par la porte de la vallée, en face de la source du Chacal, vers la porte du Fumier; je fis l'inspection des murailles de Jérusalem qui étaient en ruine, et dont les portes avaient été consumées par le feu.
14. Et je passai à la porte de la Source, et à l'étang du roi, et ne trouvai pas de place pour faire passer la bête qui était sous moi.
15. Et je montai de nuit par le torrent, je fis l'inspection de la muraille; et je m'en retournai, et j'entrai par la porte de la Vallée, et je m'en retournai.

¹ Les astérisques sont placés à côté des mots où nous avons adopté une correction au TM ainsi que les expressions où le texte semble être problématique.

16. Or les chefs ne savaient pas où j'étais allé, ni ce que je faisais; et jusque-là je n'avais rien communiqué aux Juifs, ni aux sacrificateurs, ni aux nobles, ni aux chefs, ni aux autres, chargés de l'œuvre.

17. Et je leur dis: « Vous voyez le malheur dans lequel nous sommes, (parce) que Jérusalem est dévastée et que ses portes sont brûlées par le feu. Venez, afin que nous bâtissons la muraille de Jérusalem et afin que nous ne soyons plus dans l'opprobre.»

18. Et je leur racontai comment la main de mon Dieu avait été bonne sur moi, et aussi les paroles du roi qu'il m'avait dites. Et ils dirent: « Levons-nous, et bâtissons.» Alors ils fortifièrent leurs mains pour cette bonne affaire.

19. Et quand Sanballat, le Horonite, et Tobiya, le serviteur ammonite, et Guéshem, l'Arabe, l'apprirent, ils se moquèrent de nous et nous méprisèrent, ils dirent: « Qu'est-ce que vous faites là? Voulez-vous vous révolter contre le roi?»

20. Je leur répondis, et leur dis: « le Dieu des cieux, lui, nous fera prospérer, et nous, ses serviteurs, nous nous lèverons et nous bâtirons! Mais vous, vous n'avez ni part, ni droit, ni souvenir à Jérusalem.»

Critique textuelle

Aux versets 1 et 3, nous avons adopté une correction au texte massorétique (TM); au v. 8, le texte semblait être aussi problématique.

Au v.1b, dans l'expression לְפָנָיו, le suffixe de la 3^e personne du singulier paraît poser un problème mineur. Du point de vue syntaxique, ce verset peut être divisé en cinq propositions comme l'indique le tableau ci-après :

| Ne 2,1 | Disc. Comm. Narr | | Racine | | |
|-----------|------------------|--|--------------------|--------|---|
| | | וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִסָּן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתָּא הַמֶּלֶךְ | Wayehi temporel | הָיָה | a |
| | | וַיִּין לְפָנָיו | Pns | | b |
| | | וַאֲשָׂא אֶת־הַיַּיִן | Wayyiqtol | נָשָׂא | c |
| | | וַאֲתַנְּהָ לְמֶלֶךְ | wayyiqtol | נָתַן | d |
| | | וְלֹא־הָיִיתִי רַע לְפָנָיו | x-qatal | הָיָה | e |

Traduction littérale du TM

- a) Et il arriva au mois de Nisan, la vingtième année d'Artaxerxès le roi,
- b) le vin étant devant lui,
- c) et je pris le vin,
- d) et je l'offris au roi.
- e) Et je n'avais jamais eu l'air mal devant lui (auparavant).

La première proposition (a) comporte un *wayehi* temporel², tandis que la proposition nominale suivante (b) est un commentaire (arrière-scène) qui permet de comprendre la présence du terme « vin » dans la proposition (c). Dans celle-ci, un *wayyiqtol* marque le début de la narration (discours narratif). La proposition (d) est un *wayyiqtol*. La dernière proposition (e) est un *x-qatal* ayant une fonction rétrospective³.

La proposition (b) est celle qui pose un problème textuel mineur. En effet, l'expression לְפָנָיו est constituée de la préposition לְ et du substantif masc. plur. construit פָּנָה, avec suffixe à la 3^e pers. du sing. « ו ». Elle se traduirait par « devant lui » (devant le roi). L'éditeur de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) propose de lire le suffixe à la 1^{re} pers. du sing. לְפָנַי « devant moi » au lieu de la 3^e pers. du sing. La suffixation de « ו » à ce substantif, selon la note de la BHS, serait une dittographie. Cette proposition est appuyée par la version grecque des *Septante* (LXX) ainsi que par la *Peshitta* (S)⁴. La liaison avec ce qui précède et ce qui suit devient alors plus cohérente : « Le vin était devant moi, je pris le vin et je l'offris [...] ». Comme le note D. Barthélemy, on s'attend à ce que le vin se trouve d'abord devant Néhémie et non devant le roi, bien que l'expression « le vin étant devant lui » peut avoir pour but de situer ce moment du banquet d'apparat où les serviteurs avaient apporté le vin dans la salle, alors que l'échanson devait servir le roi en lui présentant solennellement la coupe⁵. L'expression « devant moi » signifierait aussi « sous ma supervision »⁶ (Nb 8, 22; I Sam 3, 1). Le vin peut avoir été préparé par d'autres, mais Néhémie est le seul qui doit le donner au roi.

² Ce temps de verbe introduit une proposition temporelle qui vient avant l'action principale. Le *wayehi* + temporel + *wayyiqtol* équivalent à une action simple passée (R. DAVID, *Notes de cours THB 6130 Hébreu avancé*, Université de Montréal, Automne 2005, p. 34).

³ Le *qatal* dans le discursif n'exprime pas l'avant scène et ne fait pas avancer la narration (R. DAVID, *Notes de cours THB 6130 UdeM*, 2005, p. 43.).

⁴ Nous utiliserons le sigle (S) pour désigner la *Peshitta*.

⁵ D. BARTHÉLEMY, « Néhémie », dans *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg, éd. universitaires, 1982, p. 548.

⁶ R. A. BOWMAN et W. GILKEY « The Book of Ezra and The Book of Nehemiah », dans G. A. BUTTRICK, (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 3, Nashville, Abingdon, 1952, p. 671.

Nous adoptons cette correction pour trois raisons principales : elle est appuyée par la LXX et la Peshitta (S), elle rend mieux compte du rôle que joue l'échanson auprès du roi, enfin, il y a une explication logique à la leçon du TM (dittographie).

Au v. 3b, c'est le temps du verbe יִחִיה qui pose un problème textuel mineur. Du point de vue syntaxique, ce verset peut être découpé en quatre propositions:

| Ne 2,3 | Disc. Comm. Narr | | Racine | | |
|-----------|------------------|---|----------------------------|--------|---|
| | | וְאָמַר לְמֶלֶךְ | Wayyiqtol de continuité | אָמַר | A |
| | | הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחִיה | x-yiqtol | יִחִיה | B |
| | | מִדֹּעַ לֹא־רָעוּ פָּנָי אֲשֶׁר הָעִיר בֵּית־קְבֻרוֹת אֲבֹתַי הָרְבָּה | x-lo-yiqtol | רָעַע | C |
| | | וְשַׁעֲרֶיהָ אֲכָלוּ בָּאֵשׁ | x-qatal de reportage | אָכַל | D |

Traduction littérale du TM

- a) Et je dis au roi:
- b) le roi à jamais vivra!
- c) Pourquoi ne serait-il pas triste mon visage alors que la ville, lieu des tombeaux de mes pères (est) dévastée,
- d) et que ses portes sont consumées par le feu.

La proposition (a) est narrative, tandis que la proposition (b) amorce une section discursive. Dans une section discursive, le *x-yiqtol* indique l'anticipation. La TOB traduit *הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחִיה* par « Que le roi vive pour toujours! ». D'après BibleWorks 6, le *יִחִיה* serait un *yiqtol* ayant le sens d'un jussif⁷. Mais selon R. David, une construction *x-yiqtol* peut être appelée jussive uniquement lorsqu'elle est précédée de l'une des formes volitives connues en hébreu, soit le cohortatif, l'impératif ou le jussif⁸. Cette opinion est aussi celle de P. Joüon : il indique que si l'auteur avait employé le jussif, l'ordre des mots serait *יְהִי הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם* avec le verbe en tête, comme dans tous les cas analogues (1 S 10, 24; 2 S 16, 16; 1 R. 1, 25, 31, 34, 39; 2 R 11, 12; 2 Chr 23, 11)⁹. Pour résoudre cette difficulté, Joüon propose

⁷ BIBLEWORKS, *Software for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk (VA), version 6, 2004.

⁸R. DAVID, *Notes de cours THB 6130 UdeM*, 2005, p. 56.

⁹ 1 S 10, 24 : Samuel dit à tout le peuple : " Avez-vous vu celui qu'a choisi Yahvé ? Il n'a pas son pareil dans tout le peuple. " Et tous poussèrent des acclamations et crièrent : *יְהִי הַמֶּלֶךְ*

de voir dans *הַמֶּלֶךְ* un vocatif et de lire le verbe à l'impératif *חַיֵּה* : « Ô roi, vis à jamais! », comme le suggèrent les traductions de la *Peshitta* et la *Vulgate*¹⁰.

Nous adoptons l'interprétation et la correction proposée par Joüon qui correspond à la formule araméenne « Ô roi, vis à jamais! » (*מֶלֶכָא לְעֵלְמִין חַיֵּי*) qu'on trouve en Da 2, 4 et 3, 9.

Enfin, au v. 8, la proposition *וְלַבַּיִת אֲשֶׁר-אָבֹא אֵלָיו* pose un problème textuel mineur pour Joüon¹¹. D'après le TM, Néhémie demande au roi perse l'autorisation de se faire donner des bois de charpente pour les portes de la forteresse du Temple, pour le mur de la ville « ainsi que pour la maison où j'habiterai ». Joüon trouve que la proposition *וְלַבַּיִת אֲשֶׁר-אָבֹא אֵלָיו* est passablement étrange dans la mesure où Néhémie semble prévoir qu'en arrivant à Jérusalem, il entrera dans une maison et que cette maison aura besoin de charpente. Le TM ne pose aucun problème si l'on admet que Néhémie cherche simplement à rénover un bâtiment administratif existant plutôt qu'à construire une résidence de toute pièce. Cela semblerait d'ailleurs plus conforme à l'objectif de sa mission.

Limites et structure

La péricope de Ne 2, 1-20 est introduite de façon classique par une indication du temps : « Au mois de Nisan [...] ». La limite finale du texte est marquée par l'introduction de nombreux personnages en Ne 3, 1 (Éliashib et ses frères) qui amorce la liste des divers groupes et de leur contribution à la reconstruction des remparts.

Quant à la structure de ce chapitre, J. M. Myers¹², H.G.M. Williamson¹³, J. Blenkinsopp¹⁴, et la majorité des exégètes divisent le texte en deux parties égales. La

¹⁰P. JOÛON, « Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie », *Bib* 12 (1931), p. 86.

¹¹P. JOÛON propose de lire *לִי אֲבִנֶהָ* « et pour la maison que je devrai me bâtir ». Cette leçon supposerait que Néhémie ne possède rien en Judée (voir Ne 5, 16). Il peut donc prévoir qu'il lui faudra construire une résidence de gouverneur suffisamment vaste pour accueillir un grand nombre de personnes (voir Ne 5, 18). C'est ainsi que s'expliquerait sa demande (« Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie », *Bib* 12 (1931), p. 85-86). Nous ne voyons aucune raison contraignante pour adopter la correction proposée par Joüon qui repose sur aucun appui documentaire

¹²J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, New York, Doubleday, 1965, p. 97-106.

première, regroupant les v. 1-10, se passe principalement à Suse et raconte l'obtention par Néhémie de l'autorisation de partir pour relever les remparts de Jérusalem. La seconde constituée des v. 11-20, commence avec l'arrivée de Néhémie à Jérusalem et se termine avec la détermination de reconstruire les remparts, malgré le mépris de ses adversaires.

Notes d'exégèse

Le récit de Ne 2, 1-20 comporte quelques points qui demandent une clarification exégétique : (1) *la date de l'entretien entre Néhémie et le roi*; (2) *la forêt du roi*; (3) *l'étang du roi*; (4) *la présence de la reine*; (5) *le contraste entre le bien et le mal*.

(1) *La date de l'entretien entre Néhémie et le roi* נִיְתָר בְּחֹדֶשׁ נִסָּן: Le texte de Ne 2, 1 situe l'entretien de Néhémie et du roi au mois de Nisan (mars / avril), un entretien qui vient après sa rencontre avec son frère Hanani et la délégation juive au mois de Kislev (novembre / décembre) à Suse (Ne 1,1). Les deux événements se passent au cours de la vingtième année du règne du roi Artaxerxès I^{er}. Dans le calendrier juif postexilique emprunté aux Babyloniens, le mois de Nisan est le premier et celui de Kislev est le neuvième comme le montre le tableau suivant¹⁵ :

¹³ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985, p. 177-178.

¹⁴ J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, (OTL), London, SCM Press, 1989, p. 210-227.

¹⁵ R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament I*, Paris, Cerf, 1989, p. 290-293.

| Noms babyloniens | Noms hébreux correspondants | Équivalents du calendrier grégorien |
|------------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| I Nisanu | נִסָּן <i>Nisan</i> | mars/avril |
| II Ayyaru | אֵיָרִי <i>Iyyar</i> | avril/mai |
| III Simanu | סִיָּוֶן <i>Siwan</i> | mai/juin |
| IV Du'uzu/Tammuz | תַּמְמוּז <i>Tammuz</i> | juin/juillet |
| V Abu | אָב <i>Ab</i> | juillet/août |
| VI Elulu | אֶלּוּל <i>Elul</i> | août/septembre |
| VII Tasritu | תִּסְרִי <i>Tisri</i> | septembre/octobre |
| VIII Arahsamna | מַרְחֶשְׁוֶן <i>Marhechwan</i> | octobre/novembre |
| IX Kislimu | כִּסְלִיו <i>Kisleu</i> | novembre/décembre |
| X Tebetu | טֵבֶת <i>Tebet</i> | décembre/janvier |
| XI Sabatu | שֶׁבַת <i>Sebat</i> | janvier/février |
| X Adaru | אָדָר <i>Adar</i> | février/mars |

Cette indication pourrait donc laisser croire que l'entretien de Néhémie avec le roi (Nisan) eu lieu avant sa rencontre avec la délégation judéenne à Suse (Kisleu), ce qui est impossible dans la logique du récit. Plusieurs solutions ont été proposées à ce problème. Certains corrigent le TM et lisent pour Ne 1, 1, « [...] au mois de Kisleu de la dix-neuvième année d'Artaxerxès, [...] »¹⁶. D'autres y voient un désordre chronologique dû au Chroniqueur et rejettent l'authenticité de Ne 1, 1 et 2, 1¹⁷.

¹⁶ W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia*, (HAT 20), Tübingen, Mohr, 1949, p. 130.

¹⁷ G. HÖLSCHER, « Les origines de la communauté juive à l'époque perse », *RHPR* 6 (1927), p. 105. On suggère parfois que la datation est faite selon l'ancien calendrier juif de l'époque monarchique qui faisait commencer l'année au 7^e mois (septembre / octobre) (F. MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, (CAT XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 307). Cette hypothèse s'appuie sur le fait que la Mésopotamie ancienne a aussi connu une année commençant à l'automne au septième mois, celui de *Tešritu*. À l'instar des Cananéens, les Israélites de l'époque pré-exilique suivaient un calendrier lunaire (la nouvelle lune, Gn 1, 14; ou lunaison, Ps 104, 19) dont les mois avaient alternativement 29 et 30 jours. Les récits bibliques relatifs à cette période contiennent quatre mois ayant des noms cananéens en rapport avec les saisons : Abib (1^{er} mois, ou mois des épis, Ex 13, 4; 23, 15; 34, 18; Dt 16, 1) correspondant à mars / avril, le futur mois de Nisan; Ziv (2^e mois ou mois de fleurs, 1 R 6, 37) qui se situe en avril / mai; Etanim (7^e mois ou mois où les cours d'eau sont permanents, 1 R 8, 2) qui équivaut à septembre / octobre; ainsi que Boul (8^e mois ou mois des grandes pluies, 1 R 6, 38) qui se rapporte à octobre / novembre. Cette énumération pourrait indiquer que l'année commençait au printemps, plutôt qu'à l'automne. L'hypothèse de l'usage de l'ancien calendrier juif par Néhémie semble donc à exclure (R. de VAUX, *Les Institutions I*, p. 290). Malgré E. E. R. THIELE qui y voit l'expression d'un nationalisme intense de la part de Néhémie, la solution de l'emprunt se trouve sans doute ailleurs (*The Mysterious Numbers of the Hebrew King*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 30). P. HUYSE indique que « depuis Cyrus, et des siècles durant, les Perses ont [...] daté les événements d'après les années de règne du grand roi au pouvoir » (*La Perse antique*, Paris, Les Belles lettres, 2005, p. 122).

L'hypothèse la plus vraisemblable est celle de E. Bickerman. Il note que l'administration perse, faisait coïncider les années du règne avec les années du calendrier qui commençaient au 1^{er} Nisan¹⁸. Le temps compris entre l'avènement d'un monarque et le 1^{er} Nisan suivant n'entrait pas dans le calcul de ses années de règne. Cependant ce style chronologique est selon Bickerman « artificiel et anormal ». La règle aurait été plutôt de calculer les années royales à partir de la date d'anniversaire de l'avènement du souverain. Le roi Artaxerxès monta sur le trône au mois d'*Abu* (le cinquième mois) de l'année 465. La vingtième année dont parle Néhémie commença donc au mois d'*Abu* (22 juillet au 20 août) 446 a.n.è., Kislev étant le cinquième mois de cette année royale et Nisan le neuvième. La visite de la délégation de Jérusalem aurait eu lieu en novembre du 446 et la conversation entre Néhémie et le roi en mars-avril 445¹⁹.

(2) *La forêt du roi* הַפְּרָדִים אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ: Ne 2, 8, fait allusion à un espace forestier royal. S'agit-il d'une forêt réservée aux rois juifs ou d'une possession du roi perse? Notons d'abord que la localisation de cette forêt divise les exégètes et les archéologues. Les uns la situent au Liban à cause de ses cèdres renommés²⁰. Néanmoins, le nom juif du gardien de la forêt, Asaph (v.8), suggère un lieu en territoire juif. C'est la raison pour laquelle d'autres exégètes pensent que cette forêt se trouvait à peu de distance de Jérusalem, au sud, probablement à l'endroit nommé : les jardins de Salomon (Qo 2, 6-9, Jr 39, 4), ou un site incertain situé tout près de Jérusalem²¹ (Ag 1, 8). La référence au bois ferait allusion à la plaine côtière (1 Ch 27, 28). Certains archéologues se montrent hésitants puisque plusieurs régions de la Palestine étaient boisées comparativement à la situation actuelle²².

¹⁸E. BICKERMAN, « En marge de l'écriture », *RB* 88 (1981), p. 20-21.

¹⁹*Ibid.* Bickerman parle d'avril-mai 446, mais il s'agit manifestement d'une erreur car la logique de son argumentation exige que ce soit en 445 puisque la 20^e année du règne d'Artaxerxès s'étend de juillet-août 446 à juin-juillet 445. Cette interprétation est retenue par la BJ (éd. 1998, p. 639.).

²⁰ À ce sujet, voir H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. 181.

²¹ AJ VIII, 186 (F. JOSÈPHE, F., *The Works of Josephus: Completed and Unabridged*, WHISTON, W., (trad.), Peabody, Hendrickson, (1888) 2004, p. 226).

²² B. S. J. ISSERLIN, B. S. J. ISSERLIN, « Ancient Forests in Palestine: Some Archaeological Indications », *PEQ* 86 (1955), p. 87-88.

Nonobstant les divergences des vues sur la localisation de cette forêt, il est vraisemblable qu'elle se trouvait sur le sol judéen et était du domaine de l'autorité perse. Les Judéens ne devaient pas avoir l'autorisation d'y accéder et d'utiliser son bois puisque Néhémie devait avoir une autorisation royale pour prendre le bois pour la reconstruction.

(3) *L'étang du roi* בְּרִכַּת הַמַּלְךָ: le verset 14, « Et je passai à la porte de la Source [Fontaine] et à l'étang du roi [...] » mérite un éclaircissement. La localisation de cet étang roi divise les chercheurs. Dans ses investigations archéologiques, K. Kenyon pense à la piscine de Siloé (Is 8, 6)²³. Ézéchiass fit remblayer cette piscine lors du percement du canal souterrain qui amena l'eau vers celle-ci au sud de Jérusalem (2 R 20, 20; 2 Ch 32, 3s.) et immortalisa l'exploit des mineurs qui creusèrent ce canal par une inscription paléo-hébraïque datant entre 715-686 a.n.è.²⁴ J. Wilkinson, pour sa part, estime qu'il correspond à l'étang moderne de Birket el Hamra, qui serait le site original de l'étang de Siloé²⁵, probablement la partie du rempart réparée par Shallun : « Shallun, fils de Col-Hozé, chef du district de Mitspa, réparait la porte de la Fontaine [...] aussi la muraille de l'étang de Siloé, près du jardin du roi [...] » (Ne 3, 15)²⁶. D. Adan²⁷ l'identifie quant à lui à la piscine de Salomon et croit que son nom dériverait d'une indication approximative au jardin du roi.

²³ K. M. KENYON, *Digging up Jerusalem*, London & Tonbridge / New York, Benn / Praeger, 1974, p. 181.

²⁴ S'il s'agit de ce lieu, Néhémie devait entrer dans la ville à travers la porte de la Source dans le but d'inspecter la section sud-ouest de la muraille à partir de l'intérieur. Voir à ce sujet H. MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile: Inscription hébraïques et A.T.*, (CAH 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 67-72; E. PUECH, « L'inscription du tunnel de Siloé », *RB* 81 (1974), p. 196.

²⁵ J. WILKINSON, « The Pool of Siloam », *Levant* 10 (1978), p. 116-125.

²⁶ Dans son commentaire sur les livres d'Esdras et de Néhémie, F. MICHAELI traduit בְּרִכַּת הַשְּׁלֵחַ par l'« étang de l'envoyé » parce que le lieu où se trouvait cet étang ne pourrait pas coïncider avec le réservoir de Siloé. Pour l'auteur, cet étang était celui par lequel débouchait un canal amenant l'eau de la vallée du Cédron (*Les livres des Chroniques, d'Esdras*, p. 317). D'autres traduisent l'expression בְּרִכַּת הַשְּׁלֵחַ par le canal. Serait ce parce que le verbe envoyer et le mot canal proviennent de la même racine hébraïque שְׁלַח?

²⁷ D. ADAN, « 'The Fountain of Siloam' and 'Solomon's Pool in First-Century C.E. Jerusalem », *IEJ* 29 (1979), p. 92-100.

En somme, les hypothèses ci-dessus ne nous permettent pas d'affirmer que l'étang du roi désignait une propriété royale perse. Il s'agirait plutôt d'un étang ayant appartenu aux rois d'Israël pré-exiliques.

(4) *La présence de la reine* יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ הַמֶּלֶךְ: le texte de Ne 2, 6 mentionne que Néhémie présente sa demande devant le roi tandis que la reine est à ses côtés. Dans le cadre d'une analyse sociale, il serait pertinent de savoir si l'entretien entre Néhémie et le roi eut lieu d'une façon publique ou privée. De plus, qui était cette reine? À quoi sert cette désignation? La reine avait-elle une influence sur l'envoi de Néhémie en Judée?

Le terme hébreu שֹׁנֵי (Ne 2, 6) serait d'une racine assyrienne signifiant littéralement « celle du palais »²⁸, une femme de harem ou une concubine²⁹ qui n'est pas l'équivalent direct du terme hébreu habituel pour reine מַלְכָּה. Un ancien auteur grec, Ctésias, qui œuvra comme médecin du roi Artaxerxès II l'identifie à Damaspiā³⁰ mère de Xerxès, qui, selon lui, aurait exercé une influence sur Artaxerxès I^{er} pour l'envoi de Néhémie à Jérusalem. De plus, Ctésias indique qu'Artaxerxès était prédisposé au charme féminin³¹. Le Ps 45, 10 utilise un terme semblable pour désigner la première des concubines. Plusieurs auteurs récents pensent à la reine « Esther »³²: ils estiment qu'Artaxerxès n'était autre que le roi Assuérus du

²⁸ E. LIPINSKI, *Emprunts suméro-akkadiens*, p. 72.

²⁹ Pour ce qui est de la reine, pourrions-nous la considérer comme le harem royal, femme mise à la disposition du roi? C'est du moins l'interprétation que fait F. MICHAELI de ce terme bien qu'il indique que l'article devant le mot signifierait qu'il s'agissait de la première femme (*Les livres des Chroniques, d'Esdras*, p. 311).

³⁰ Ctésias, Pers. 15, 44.47 (Voir CTESIAS, *Histoire de l'Orient*, J. AUBERGER (Trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 183.

³¹ Pers. 14, 39. Voir J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, p. 215. Toutefois, chez les Perses, les reines intervenaient dans certains rituels religieux et participaient à des consultations oraculaires. Elles devaient aussi intervenir dans les affaires politiques de l'Empire. L'exemple le plus concret est celui de la reine Naqi'a (VII^e s.a.n.è.), d'origine araméenne, qui gagna la faveur de Sennachérib. Elle exerça une influence directe sur la conduite des affaires tout au long du règne de son fils Esarhaddon, imposa la désignation d'Aššurbanipal, et organisa en sa faveur, une prestation de serment de fidélité (*adê*). Dans le même registre, on peut aussi signaler que le trône de Bethsabée la mère de Salomon était placé à la droite son fils, ce qui souligne son importance et sa participation dans la vie politique de son fils (1 R 2, 19).

³² R. VOELTZEL., *Selon les Écritures, didactique biblique, I, Ancien Testament*, Paris, Les presses de Taizé, 1965, p. 362. Pour A. et R. NEHER, si Assuérus était lui-même Artaxerxès, Esther est devenue reine dans la 7^e année d'Artaxerxès, probablement au départ d'Esdras pour Jérusalem, ce qui

livre d'Esther et que par conséquent, la reine serait de descendance juive. Ainsi s'expliquerait la particulière bienveillance du roi³³.

Pour notre part, nous estimons qu'il est difficile d'admettre cette hypothèse car, d'après le récit d'Est 1, la reine ne mangeait généralement pas en public avec le roi, mais devait manger avec lui en privé. Cette reine serait donc une des concubines du roi. Sa présence dans cette circonstance prouverait que l'entretien de Néhémie avec le roi aurait eu lieu en une occasion privée.

(5) *Le contraste entre le bien et le mal* : les expressions טוב (bien) et le רע (mal), bonheur et malheur sont mentionnées à plusieurs reprises dans ce chapitre. Néhémie dit qu'il n'avait jamais eu l'*air mal* devant le roi (וְלֹא־הָיִיתִי רָע לְפָנָיו) (v.1). Au v. 2, le roi constate que Néhémie a l'*air mal* et suppose qu'il s'agit d'un malheur du cœur (רָע לֵב). Au v. 3, Néhémie souligne la raison qui le pousse à avoir l'*air mal*.

Le v. 10 annonce comment les adversaires de Néhémie considèrent comme un *grand mal* (וַיִּרְעוּ לָהֶם רָעָה גְדוֹלָה) l'arrivée de Néhémie pour la reconstruction des remparts de Jérusalem. Enfin, au v. 17, le discours de Néhémie devant les notables et les chefs de Jérusalem souligne que la ville est dans le malheur à cause de la destruction de ses remparts (אַתֶּם רֵאִים הָרָעָה אֲשֶׁר אָנֹחֶנּוּ בָּהּ).

expliquerait la générosité du roi à l'époque. Par la suite (Est 3, 1), se place l'ascension d'Aman qui occupa le pouvoir quelques temps avant d'éliminer les Juifs. C'est probablement vers cette époque que les autorités politico-administratives de la Palestine et les Samaritains rédigerent leurs lettres au pouvoir central et que les travaux de la reconstruction des remparts furent interrompus. Les Samaritains veillèrent à ce que les remparts ne soient pas reconstruits. Esdras pour sa part n'avait pas un don politique et militaire pour reprendre les travaux; Mardochée ne semble pas avoir d'intérêt pour ce qui se passe à Jérusalem. C'est ainsi que quatre mois après avoir reçu la délégation judéenne, Néhémie reçoit l'appel de Dieu et la mission d'aller reconstruire les remparts. Esther plutôt que Mardochée est celle qui probablement « insista pour qu'Artaxerxès consente à se séparer momentanément d'un haut fonctionnaire comme Néhémie » (*Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 635).

³³ R. et A. NEHER, *Histoire biblique*, p. 362. Sur la base des ces observations, nous retenons que l'entretien de Néhémie avec le roi pourrait avoir eu lieu en une occasion privée en présence de la reine qui ne mangeait pas en public. Il nous paraît peu probable que la reine dont parle le texte fut Esther qui n'est pas appelée שֵׁגֶל, mais plutôt מְלִכָּה (Est 1, 9). L'emploi du terme שֵׁגֶל, porte à croire qu'il s'agissait d'une femme de harem, peut-être Damaspia comme le suggérait Ctésias, plutôt que l'épouse officielle du roi. Enfin, nous ne pouvons pas confirmer que la réponse favorable du roi soit due à la bienveillance de la reine à l'égard de Néhémie puisque le texte reste silencieux à ce propos.

Par ailleurs, en Ne 2, 5, Néhémie introduit sa demande par une formule « Si pour le roi (cela paraît) *bon*, et si ton serviteur (est considéré comme) *bon* devant toi »; au v. 6, la même formule est reprise dans la narration : « Et il parut *bon* au roi » (וַיֵּטֵב לְפָנֵי-הַמֶּלֶךְ). Au v. 7, Néhémie l'utilise à nouveau dans la requête des laissez-passer : « si pour le roi (cela paraît) *bon* » (אִם-עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב), au v. 8, Néhémie attribue à la bienveillance de Dieu l'attitude favorable du roi à son égard « selon que *la bonne* main de mon Dieu était sur moi » (כִּי-יַד-אֱלֹהֵי הַטּוֹבָה עָלַי), il reconnaît ainsi que son succès ne dépend pas de son plan mais de celui de l'Éternel. Le v. 10 rapporte l'inquiétude des adversaires envers cet homme « venu pour chercher le *bonheur* des fils d'Israël » (אֲשֶׁר-בָּא אָדָם לְבַקֵּשׁ טוֹבָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל). Enfin, le v. 18 souligne que les notables et les chefs acceptèrent le projet de reconstruction et se fortifièrent « pour cette *bonne* affaire » (וַיַּחֲזְקוּ יְדֵיהֶם לְטוֹבָה).

Comme l'indique J. G. McConville³⁴, tout au long de ce chapitre il y a un contraste entre le טוב (bon) et le רע (mal). Il y a deux points de vue : celui de Néhémie, le roi et les Juifs, ainsi que celui des opposants.

(1) *Néhémie, le roi et les Juifs* : l'état de Jérusalem dont les remparts sont détruits est un malheur. L'autorisation d'envoyer Néhémie pour reconstruire les remparts est quelque chose de bon, signe de bienveillance de Dieu.

(2) Les opposants : la venue de Néhémie et son projet de reconstruction sont considérés comme quelque chose de mauvais. Ce contraste se rencontre tout au long de l'entreprise de Néhémie par l'opposition externe de ceux qui sont en désaccord avec la reconstruction des remparts.

³⁴ J. G. McCONVILLE, *Ezra, Nehemiah, and Esther*, Philadelphia, Westminster, 1985, p. 82. Ces deux termes sont traduits différemment en français et quelques fois ne permettent pas au lecteur de s'en apercevoir. Certaines versions bibliques à l'instar de la TOB, la Nouvelle Bible Segond et Darby, traduisent le substantif טוב par bon et le רע, par mauvais, tandis que d'autres le traduisent respectivement par « bienveillant » et « triste ». Nous l'avons traduit par bon et mal en fonction du contexte où ces substantifs sont employés.

5.3 Analyse sociale

5.3.1 La Judée : une communauté en crise

L'œuvre sociale de Néhémie se situe près de cent ans après le décret de Cyrus (538 a.n.è.) qui autorisa le retour des juifs de l'exil. Il reçoit deux missions successives à Jérusalem de 445 à 433 et de 430 à 424 a.n.è.³⁵. Le texte de Ne 2, 1-20 énonce la situation de détresse de la communauté juive au cours du siècle suivant le décret de Cyrus. Les Judéens vécurent alors une période difficile qui les plongea dans une crise. Flanagan, définit cette crise comme étant « une situation marquée par un profond mécontentement de l'opinion, ou de profondes craintes découlant de problèmes économiques sérieux, et / ou un degré inhabituel d'agitation sociale, et / ou des menaces contre la sécurité nationale »³⁶. La Judée vit sous la dépendance totale de l'Empire perse; la ville de Jérusalem est dans l'humiliation par manque de remparts protecteurs que les habitants ne peuvent reconstruire sans la permission de l'autorité perse.

Pour mieux comprendre la situation de détresse reflétée par cette péricope, il faut recourir au premier chapitre, qui relate l'entretien entre Néhémie et la délégation de Judée conduite par son frère Hanani au mois de Kislev, à la 20^e année du roi Artaxerxés I^{er} (446 a.n.è.), de même qu'au livre d'Esdras (Esd 4) qui fait allusion à la reconstruction des remparts par les Judéens. Cette situation de détresse sera traitée en trois points, soit *la cour royale perse, les conditions catastrophiques de Jérusalem au temps de Néhémie*, ainsi que *la mainmise du roi perse sur l'environnement de la Judée*.

³⁵ E. STERN, « The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period », *The Cambridge history of Judaism*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 74. À ce sujet, voir aussi D. BODI, « La clémence des Perses envers Néhémie et ses compatriotes : faveur ou opportunisme politique? », *Transeu* 21 (2001), p. 79; I. FINKELSTEIN, et N. A. SILBERMAN, « L'exil et le retour (586-440 av. J.-C.) », dans *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, p. 445; P. ABADIE, « L'Empire perse », dans M. QUESNEL et P. GRUSON, (éds), *La Bible et sa culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 328; C. H. GORDON et G. A. RENDSBURG, « The Passing of Near Eastern Antiquity », dans *The Bible and the Ancient Near East*, New York, Northon & Company, 1997, p. 299; P. TALEC, *Le peuple juif face aux empires. Les six derniers siècles avant J.-C.*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 27-28.

³⁶ Cité par J. T. S. KEELER, *Réformer. Les conditions du changement politique*, Paris, PUF, 1994, p. 21.

La cour royale perse

La cour royale est une unité socio-économique de l'Empire. Comme toute autre cour antique, la cour royale perse comprend un grand nombre de personnages, appartenant à différentes couches sociales, soit : *le harem royal, la reine-mère, la famille royale*, ainsi que *les enfants royaux*. L'Empire tirait sa force principale de l'autorité du roi. Ce pouvoir royal devait s'exercer par le biais d'un système gouvernemental élaboré : une bureaucratie commandée par la noblesse perse, un corps de scribes, un trésor public chargé de la collecte des rentrées fiscales et d'engagement des dépenses; ainsi qu'un excellent réseau de communication³⁷. Ensuite, le roi disposait d'un harem³⁸ qui se composait de ses épouses et de ses concubines triées parmi les plus belles femmes de l'Empire³⁹. Cette catégorie de la cour se remarque aussi en Israël (1 R 2, 3; 2 S 5,16, Dt 17,17). Parmi ces femmes, il y a lieu de mentionner des princesses étrangères 2 S 3, 3, 1 R 3,1, etc.

De plus, la famille royale constituait aussi un autre groupe de la cour. Chez les Perses, la famille du roi comprenait un nombre important de membres. La plupart étaient issus de grandes familles perses ou mèdes. Toutefois, on pouvait aussi trouver des étrangers qui s'attiraient les faveurs du roi⁴⁰, tel est le cas de Néhémie, juif qui fut l'échanson d'Artaxerxès. L'armée faisait partie de la cour royale et les soldats étaient nourris à ses frais⁴¹.

³⁷ J. HICKS et les Rédacteurs des Éditions Time-Life, *Les Origines de l'Homme. Les Perses*, Nederland, Time-Life, 1977, p. 45.

³⁸ Le harem royal renferme des femmes mises à la disposition du roi.

³⁹ J. HICKS et les Rédacteurs des Éditions Time-Life, *Les Origines de l'Homme*, p. 47. De surcroît, chez les Perses, la reine-mère pouvait aussi vivre dans la cour royale. Les textes akkadiens de Râs Shamra du XIV^e au XII^e s. a.n.è. soit plus de 500 ans avant Néhémie, indiquent que la reine-mère intervenait dans la politique, tel est le cas de la Grande Dame d'Amurru. À côté de cette dernière, il y avait d'autres femmes, très souvent des princesses venant de l'étranger (R. de VAUX, *Les Institutions I*, p. 182).

⁴⁰ J. HICKS et les Rédacteurs des Éditions Time-Life, *Les Origines de l'Homme*, p. 46.

⁴¹ R. MÉNARD et C. SAUVAGEOT, *Vie privée des anciens. La Famille dans l'Antiquité*, Paris, Flammarion 1913. p. 64.

Conditions catastrophiques de Jérusalem au temps de Néhémie

La situation désastreuse de Jérusalem est décrite en Ne 1, 3 par la délégation juive venue à Suse pour rencontrer Néhémie : « [...] et la muraille de Jérusalem est en ruine et ses portes sont brûlées par le feu » (וְחוֹמַת יְרוּשָׁלַם מִפְרֻצָת וְשַׁעְרֶיהָ נִצְתוּ בָאֵשׁ) remonte à la destruction des remparts de Jérusalem opérée par Nabuchodonosor en 587 a.n.è. L. H. Vincent et A. M. Steve⁴² notent à ce propos que la dévastation d'un rempart fortifié, au cours des guerres antiques, n'avait jamais les effets catastrophiques produits par les engins destructeurs des armées modernes. Aussi, n'imaginerait-on pas que les Chaldéens avaient rasé jusqu'aux fondements les remparts de la ville de Jérusalem. Leurs béliers y avaient pratiqué de multiples brèches, les crénelures avaient été démantelées et toutes les portes consumées pour laisser béantes les ouvertures disloquées; mais sur des longueurs plus ou moins considérables, le vieux rempart faisait encore bonne figure et n'exigeait que des réparations mineures pour redevenir efficace.

De surcroît, en dehors de cette première destruction, les fouilles archéologiques indiquent que vers la fin du V^e s. a.n.è. (probablement sous le règne d'Artaxerxès I^{er}),

⁴² L.-H. VINCENT et A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire*, I, Paris, Gabalda, 1954, p. 241. À ce sujet, voir aussi E.-M. LAPERROUSAZ, « À propos du 'Premier Mur' et du 'Deuxième Mur' de Jérusalem à l'époque de Néhémie », *REJ* 138 (1979), p. 1-16; *Id.*, « Jérusalem à l'époque perse (étendue et statut) », dans *Transeu* 1 (1989), p. 55-65. De nombreux exégètes, trouvent illogique d'attribuer cette situation à l'an 587 a.n.è., et l'expliquent plutôt par des événements récents auxquels Esd 4, 6-23 fait allusion (H. E. RYLE, *The Book of Ezra and Nehemiah*, (The Bible for Schools and Colleges), Cambridge, Cambridge University Press 1917, p. 68; J. R. DUMMELLOW (éd), *A Commentary on the Holy Bible*, New York, Macmillan 1909, p. 278-279; L. W. BATTEN, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 184-185; B. H. KELLY, *Ezra, Nehemiah, Esther, Job*, Atlanta, John Knox Press 1963, p. 27; L. E. BROWNE, « Ezra and Nehemiah », dans M. BLACK et H. H. ROWLEY, (éds), *Peake's Commentary of the Bible*, London, Nelson, 1962, p. 378; C. MANGAN, *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Wilmington, Michael Glazier, 1982, p. 179; D. J. A. CLINES, *Ezra, Nehemiah*, p. 136; H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. 172; J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, p. 204). En effet, ces versets indiquent comment les Judéens débutèrent la reconstruction des remparts sous Artaxerxès, mais furent arrêtés par le pouvoir central perse avec la complicité de ses représentants locaux. On entrevoit ici les recoupements multiples de la politique égyptienne et des guerres médiques, qui opposaient le colosse perse à la Grèce continentale (C. VIAL, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique XV*, Paris, Collection des Universités de France, 1977; HÉRODOTE d'Halicarnasse, *Histoire I-II*, P. GIGUET, (Trad.), Paris, J. de Bonot, 1975, XI, 74.1 et VII, 7). C'est l'opinion de Vincent et Steve: selon eux, nonobstant que la restauration du Temple réalisait le principal objectif des premiers groupes juifs revenus de la captivité, elle ne comblait pas toutes leurs aspirations (L.-H. VINCENT et A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 668).

il y a eu des destructions massives dans la partie sud de la Samarie et le territoire de Benjamin⁴³.

De toute évidence, au temps d'Artaxerxès I^{er} une série de révoltes causa des problèmes non seulement à l'Empire perse, mais aussi à ses entités administratives, telle la Judée. Certes, les remparts de Jérusalem avaient été démantelés par Nabuchodonosor en 587 a.n.è., cela se passait près d'un siècle et demi avant Néhémie. La situation que connaît la Judée à son époque pourrait avoir été causée plutôt par la jalousie des adversaires des Judéens qui, selon Esd 4, auraient fait interrompre des travaux de reconstruction plus récents. Elle pourrait aussi être attribuée à des troubles qui ont frappé la région quelques années avant l'arrivée de Néhémie.

Mainmise du roi perse sur l'environnement de la Judée

Le texte de Ne 2, 8 témoigne de la mainmise des autorités perses sur l'économie et l'environnement de la Judée. On y lit que Néhémie demande au roi :

⁴³ P. MCNUTT, «The Babylonian and Persian Periods», dans *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999, p.186. Voir aussi J. ÉLAYI et J. SAPIN, «Les approches traditionnelles», dans *Nouveaux regards sur la Transeuphratène*, Belgique, Brepols, 1991, p. 19-33. D'après les témoignages extra-bibliques, l'assassinat de Xerxès I^{er} (485 – 465 a.n.è.), les troubles entraînés par sa succession et la prise de pouvoir par Artaxerxès I^{er} (465 – 424 a.n.è.), incitèrent les Égyptiens à tenter de se libérer du joug perse. Pour mater la révolte, les Perses avaient envoyé une armée sous le commandement d'Achéménès, satrape de l'Égypte. L'armée d'Inaros (chef Lybien) remporta la victoire à Papremis, dans le Delta. En 460 a.n.è., Achéménès périssait en combattant Inaros qui avait le puissant appui d'une flotte grecque et des contingents athéniens⁴³. Au temps de Néhémie, un allié d'Inaros, Amyrtée I de Saïs, se maintint dans le Delta jusqu'à ce que la paix fût signée entre Athènes et les Perses en 449 a.n.è. En 449 a.n.è., Megabyze, retiré dans sa satrapie de Syrie, se révolta contre le Grand Roi. Celui-ci envoya deux expéditions pour réduire le gouverneur rebelle. Megabyze finit par se soumettre. Après un exil de cinq ans sur les rives de la mer Rouge, il rentra en grâce et le roi le garda pour des raisons politiques (P. SALMON, «Les relations entre la Perse et l'Égypte du VI^e au IV^e siècle av. J.-C.», dans E. LIPINSKI, (éd.), *The Land of Israel : Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1985, p. 154). Selon P. Salmon, il est vraisemblable que la Palestine ait souffert durant cette guerre. Il y voit la raison pour laquelle, Néhémie se fait donner la mission d'aller relever les remparts de Jérusalem probablement détruits au cours de la révolte de Megabyze (*Les relations entre la Perse et l'Égypte*, p. 154). Voir aussi J. AUNEAU, qui indique : « Arrivé à Jérusalem en 445 (Ne 1, 1; 2, 1) dans le contexte de la crise provoquée par la révolte de Mégabyse satrape de Transeuphratène vers 448, il en repart en 433 » (*Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques*), dans *Les Psaumes et les autres Écrits*, Paris, Desclée, 1990, p. 242).

[...] une lettre pour Asaph, gardien de la forêt du roi, pour qu'il me donne du bois pour faire la charpente des portes de la citadelle, et pour la muraille de la ville, ainsi que pour la maison où j'habiterai». Et le roi me les donna, selon que la bonne main de mon Dieu était sur moi.

Néhémie sollicite une autorisation pour que le gardien de la forêt du roi lui fournisse du bois pour trois projets spécifiques. Il s'agit d'abord de la charpente des portes de la citadelle que certains commentaires rapprochent de la tour de Hananiel ou à la tour des Cent (Ne 3, 1)⁴⁴. Le bois devait servir aussi pour la construction des remparts de la ville et finalement pour la réfection de la « maison d'habitation de Néhémie ». L'évocation de la forêt du roi dans le territoire juif souligne une exploitation par les Perses des ressources économiques du pays.

L'intérêt économique a toujours été le principal motif des exploitants. Pour le pays dominateur, le pays soumis est une entité dont il exploite certaines ressources utiles à son enrichissement ou au maintien de son pouvoir politique. Selon ses besoins, le pays dominateur exploitera des terres⁴⁵, des mines, des forêts, etc. L'exploitation de la Judée par le pouvoir perse ne fait pas exception à cette règle.

Une crise de leadership

L'analyse des pages précédentes montre la détresse et l'angoisse dans lesquelles la Judée était plongée. Pendant plusieurs années, les Judéens vivaient sans rempart de protection. Pourtant, la Judée ne manquait probablement pas d'autorités locales qui pouvaient défendre la cause de la province. Les Judéens s'encouragèrent probablement dès la première heure à entreprendre quelques améliorations dans les remparts, mais cette aventure connut un échec. Il y aurait une carence de leadership à tous les niveaux des institutions nationales judéennes. Il semblerait que chez les Judéens, chacun s'occupait de ses affaires quotidiennes et privées au détriment des intérêts communautaires. Les prêtres tout comme les dignitaires locaux étaient au

⁴⁴ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. 181.

⁴⁵ G. ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992, p. 574.

service du pouvoir central perse. Les Judéens semblaient être au service de l'Empire perse et soutenir celui-ci dans l'exploitation de leur économie. Cela fait en sorte que les droits économiques des peuples soient bafoués. De plus, le pouvoir serait utilisé contre les intérêts nationaux et comme agent d'assujettissement de la population judéenne, de même qu'au profit des intérêts de l'autorité perse.

5.3.2 L'émergence d'un leader

Un nom significatif

En hébreu, le nom de Néhémie est un nom théophore (נְחֵמְיָהוּ) qui veut dire « Seigneur a consolé », quelque fois en forme abrégée Nehum, Nahamani (Ne 7, 7), Neham (1 Ch 4, 19). Les noms théophores généralement « expriment une idée religieuse, la puissance, la miséricorde de Dieu, le secours qu'on attend de lui, le sentiment de parenté avec lui »⁴⁶. Le nom de Néhémie se retrouve en paléo-hébreu sur quelques scarabées israélites pré-exiliques⁴⁷. Dans la Bible, il apparaît seulement dans des textes postexiliques.

Néhémie serait originaire de la tribu de Juda (Ne 1, 2; 2, 3; 7, 2) et peut-être descendant de la lignée davidique (Ne 1, 4; 1 Ch 3, 19). Il se présente au début de son livre comme « fils de Hakalya » (Ne 1, 1). Ce nom est aussi un nom théophore qui signifie « Espère en Yah »⁴⁸. En dehors de cette référence, nous ne connaissons rien de son père. Néanmoins, nous pourrions imaginer que ses ancêtres furent déportés lorsque la Judée s'écroula sous la force des Babyloniens en 587 a.n.è. En ce sens, il est possible d'imaginer que Néhémie naquit en exil. Toutefois, on pourrait aussi penser que son père vécut à Jérusalem où Néhémie a un frère (Ne 1, 2) à condition que le terme frère soit ici employé au sens propre.

⁴⁶ R. de VAUX, *Les institutions I*, p. 77.

⁴⁷ C. CLERMONT-GANNEAU, « Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites sur divers objets, et de deux intailles chypriotes », *JA*, Ser 8, vol. 1 (1883), p. 156-157.

⁴⁸ O. ODELAIN et R. SÉGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf, 2002, p. 159.

Dans l'Ancien Orient, le nom définit la nature d'une chose. Selon la tradition hébraïque, le choix d'un nom par les parents exprime le sens que ces derniers attribuent à cet événement et la destinée qu'ils entrevoient pour leur enfant. Le fait de nommer comporte quelque chose de connu, mal défini, du pouvoir de créer que Dieu délègue en quelque sorte aux parents⁴⁹. Certains noms sont inspirés par une circonstance particulière de la naissance, en référence soit à la mère, au père, ou à l'enfant lui-même, soit à une situation extérieure, contemporaine de la naissance⁵⁰. Dans ce contexte, le nom de Néhémie pourrait être compris comme une indication selon laquelle, la naissance de Néhémie a été interprétée par ses parents comme une consolation du Seigneur⁵¹. Cette consolation pourrait être liée à la nouvelle naissance après la mort d'un premier enfant, tel est le cas de Salomon. Mais dans l'état actuel du livre de Néhémie, on pourrait penser que la naissance de Néhémie serait une consolation pour la communauté juive.

Dans une vision du monde où l'on croit en l'intervention divine permanente et en la finalité providentielle de tout événement, la conception et la naissance d'un fils sont généralement considérées comme un don de Dieu, une récompense, une grâce. Selon J. Genot-Bismuth, nommer un enfant équivaut à :

[...] adhérer à ce dessein reconnu, marquer que l'on a compris dès l'origine l'intention divine et ce qui est attendu de cette vie à son aurore; mais ce peut être aussi susciter ce destin, attirer sur l'enfant le programme de vie dont le nom est porteur puisque dans tous les cas, il y a dans la manipulation de la nomination une valeur quasi magique, car ces mots et choses sont crus dans un rapport intrinsèque de nécessité⁵².

En somme, la corrélation entre le nom et la personne suggère que Néhémie est une consolation pour la Judée, par sa vie et son œuvre, car il est devenu l'un des grands réformateurs de la communauté juive postexilique.

⁴⁹ J. GENOT-BISMUTH, *Un homme nommé SALUT : genèse d'une hérésie à Jérusalem*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 10.

⁵⁰ R. de VAUX, *Les institutions I*, p. 75.

⁵¹ M. NOTH, *Die israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, Olms, 1966, p. 175.

⁵² J. GENOT-BISMUTH, *Un homme nommé SALUT*, p. 10.

Influence de l'environnement sur la formation de Néhémie et son leadership

L'environnement influence généralement le leader et sa communauté. Néhémie fut l'échanson⁵³ du roi perse, un titre qui le rapproche de grand officier de la cour des monarques orientaux (Assyrie, Égypte, Palestine). C'est donc l'une des charges les plus élevées, laquelle demandait la plus parfaite honnêteté sinon, l'officier risquait de se laisser corrompre et d'offrir au roi du vin empoisonné⁵⁴. À ce titre, « Néhémie devrait s'assurer que tout breuvage présenté au roi eût été goûté par un "cobaye" »⁵⁵. C'est la raison pour laquelle Hérodote indique que ce poste d'échanson du roi était un honneur considérable⁵⁶. Le titre peut donc désigner une personne qui joua un rôle diplomatique important pouvant correspondre au ministre de presse et de l'information. A. Neher⁵⁷ estime qu'en occupant le titre d'échanson du roi, Néhémie était donc un haut administrateur de la cour perse (Ne 1, 11), car il serait anormal qu'un simple maître d'hôtel chargé des boissons du roi soit investi du titre de gouverneur de la province de la Judée.

Certains ont voulu faire de Néhémie un eunuque⁵⁸ en se basant sur le mot οἰνοχόος (eunuque) qu'utilise la LXX. E. M. Yamauchi⁵⁹, après une analyse littéraire

⁵³ Le mot hébreu מְשַׁקֵּה employé en Ne 1, 11b est littéralement traduit par « serveur des boissons ». Il apparaît douze fois dans l'A.T au sens d'échanson (1 R 10, 5; 2 Ch 9, 4; Gn 40, 1.2.5.9.13.20.21.23; 41, 9; Tb 1, 22).

⁵⁴ Fl. Josèphe, AJ XVI, 8, 1 (Voir F. JOSÈPHE, F., *The Works of Josephus*, p. 440).

⁵⁵ J. HICKS et les Rédacteurs des Éditions Time-Life, *Les Origines de l'Homme*, p. 46. La Bible cite celui d'Égypte à propos de l'histoire de Joseph (Gn 40-41), mentionne ceux de Salomon (1 R 10, 5). L'échanson pouvait aussi occuper un grand nombre de fonctions dans le gouvernement. Selon le livre de Tobit 1, 22, Ahika avait été grand échanson, garde du sceau, chef de l'administration et des finances sous Sennacherib, roi d'Assyrie. Ainsi, en 2 R 18, 17 et Is 36, 12, l'échanson du roi assyrien Sennacherib est envoyé au roi Ezechias et joua un rôle diplomatique.

⁵⁶ Histoire, III, 34 : « Voici maintenant comment sa folie le fit agir envers les autres Perses. On raconte qu'un jour, en s'adressant à Préxaspe (qui avait sa faveur et la charge de lui présenter les messages, tandis que son fils était l'échanson du roi, autre honneur considérable) [...] » Voir HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres I à IV*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1985, p. 283.

⁵⁷ A. et R. NEHER, *Histoire biblique*, p. 633. Cyril Barber indique qu'il détenait à la fois les fonctions de premier ministre et de maître de cérémonie. À côté de sa fonction principale qui consistait à goûter le vin du roi, il était également responsable de la surveillance de la résidence royale (C. J. BARBER, *Nehemiah and the Dynamics of Effective Leadership*, New Jersey, Loizeau Brothers, 1976, p. 9). Nous ne sommes pas en mesure d'adopter cette affirmation qui manque d'appuis documentaire.

⁵⁸ L. W. ALBRIGHT, « A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great », BA 9 (1946), p. 11; Voir aussi J. BRIGHT, *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster, 1981, p. 382; Id., *A History of Israel: With an Introduction and Appendix by William P. Brown*, Louisville /

des concepts « échanson » et « eunuque » conclut que bien que n'ayant pas d'indice ne réfutant pas ce titre à Néhémie, cela n'est qu'une possibilité et non une probabilité.

Somme toute, la naissance de Néhémie a probablement été une consolation pour sa famille et sans doute pour son peuple. De plus, la vie de Néhémie à la cour du roi perse, a fait de lui un homme expérimenté, habile, diplomate, organisateur et surtout un leader.

5.3.3 Défi à relever

La fortification de Jérusalem

La clarification des objectifs revêt une importance capitale pour un leader transformationnel. Non seulement elle permet d'interagir dans une relation de coopération bien cadrée, mais aussi d'envisager clairement les étapes à accomplir pour opérer le changement dans la direction souhaitée⁶⁰. Le but principal qui anime Néhémie est de reconstruire les remparts et de fortifier la ville de Jérusalem (Ne 2, 5). Ces observations nous ramènent à quelques interrogations : Pourquoi Néhémie devait-il s'atteler à la reconstruction des remparts? Que pouvait signifier la fortification des remparts qui a servi de programme initial à Néhémie? Quel sens la fortification de Jérusalem pouvait-elle avoir sur le plan matériel, social et politique, ainsi que religieux? Les réponses à ces questions nous aideront à appréhender le grand défi qui attendait Néhémie.

Culture matérielle des remparts

Sur le plan matériel, parler des remparts et de la fortification d'une ville, c'est faire allusion à sa protection. Plusieurs mots hébreux servent à désigner le rempart.

Kentucky, Westminster John Knox, 2000, p. SCHULTZ, *The Old Testament Speaks*, New York, Harper and Row 1960, p. 268.

⁵⁹ E. M. YAMAUCHI, « Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? », *ZAW* 92 (1980), 132-142.

⁶⁰ F. KOURILSKY, *Du désir au plaisir de changer. Comprendre et provoquer le changement*, Paris, Dunod, 2004, p. 237.

Le plus fréquent est חֹמָה utilisé dans Ne 1, 3; 2, 8 et 17⁶¹. La fortification des villes était une construction périodique de remparts solides. La détermination de fortifier les villes était probablement autoritaire plutôt qu'une décision démocratique⁶². Le roi était normalement responsable de diriger les travaux de la fortification (1 R 4, 6; 5, 13-14; 9, 15). Dans les limites des villes, citadelles, temples et maisons des gouverneurs, étaient souvent sécurisés par un système de muraille secondaire⁶³.

Valeur sociale et politique des remparts

Pour mieux saisir la valeur sociale et politique des remparts en Judée, nous tenterons d'examiner aussi la signification de ceux-ci dans le Proche-Orient ancien. Nous nous concentrerons sur la *défense* et la *sécurité* ainsi que l'*autonomie* avant de dégager leur signification religieuse.

Défense et sécurité. La valeur de base de la fortification de la ville reste la protection contre les attaques externes comme le mentionne J.-J. Rapin :

⁶¹ Ce mot est utilisé soit au singulier חֹמָה, soit au pluriel חֻמֹתֵי très souvent pour désigner la construction d'un abri protégé contre les projectiles autour de la בֵּירָה (forteresse, citadelle ou ville fortifiée Dt 3, 5; 2 R 25, 24; Is 22, 11).

⁶² K. N. SCHOVILLE, « Fortification », dans W. A. VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE*, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, p. 648-649. Dans l'Antiquité, il y a lieu de mentionner que l'art et toute la science de l'ingénieur n'allaient qu'à fortifier les villes par un rempart plus élevé, plus ou moins épais. Il existe un certain nombre de règles connues très anciennement dont l'application donne des résultats divers suivant la nature et la portée des armes utilisées, la qualité des matériaux qu'offre le pays, la configuration du sol sur lequel on s'établit, le caractère des troupes chargées de la défense et l'importance des ressources financières dont on dispose. Les remparts plus hauts et plus solides étaient flanqués par de fortes tours au sommet desquelles les défenseurs pouvaient eux-mêmes installer des machines de jet.

⁶³ À Jérusalem, les fouilles de K. Kenyon ont tenté d'identifier une partie du rempart de Néhémie décrit comme un rempart épais de 2,75 m. et dont la finition semble être imparfaite, se présentant comme un travail fait à la hâte (*Jerusalem: Excavating 3000 Years of History, New Aspects of Archeology*, London, Thames and Hudson, 1967, p. 111). À Suse, dans un sondage pratiqué sur la pente nord-est du quartier royal, R. GHIRSHMAN, a mis en évidence l'existence d'un imposant rempart de briques crues d'une épaisseur de 11, 2 m. et doté d'un saillant de 12 m. qu'il attribue à l'époque perse plusieurs années avant Néhémie. À 23 m. en avant, se trouve un second mur épais de 14 m. également en briques crues (« Suse au tournant du IIIe au IIe millénaire avant notre ère », *ArsAs* 17 (1968), p. 14-17).

Si l'on se protège de "quelque chose", mieux vaut savoir "de quoi"! Cette lapalissade est le fondement d'une constante absolue dans l'art de fortifier : la relation directe entre les moyens d'attaque et moyens de défense, liés dès l'origine. À chaque progrès de l'assaillant doivent répondre sans délai et sous peine d'anéantissement une adaptation et une amélioration du système de défense. Toute l'histoire de la fortification illustre ce principe⁶⁴.

Le danger d'un rempart en ruine est qu'on ne peut pas monter sur les brèches pour tenir ferme dans la bataille (Ez 13, 5; 22, 30) et dans ces conditions, le rempart a besoin d'être reconstruit (Am 9, 11; Ne 1, 3; 2, 17; 6, 1). Le rempart de la ville sert d'auto-défense à celle-ci. Les pillages répétés de bandes armées et les luttes seigneuriales constantes contraignent civils et religieux à fortifier leurs demeures⁶⁵.

Or, l'entreprise de Néhémie n'est pas motivée par un danger militaire immédiat. La ville est sans défense et ouverte aux pillards certes, mais il n'est pas question d'une menace précise. C'est seulement lorsque les travaux des remparts sont déjà lancés que les adversaires décident d'attaquer Jérusalem, bien que cette décision n'ait pas été exécutée.

Autonomie. L'aspect politique que revêt la possession d'un rempart d'enceinte est révélé par la déclaration des adversaires des Judéens à l'égard de ceux-ci : « Voulez-vous vous révolter contre le roi? ». Il paraît qu'une ville fortifiée donne à ce qui est à l'intérieur sa stabilité et son indépendance. La fortification d'une ville lui redonnait vie en l'entourant d'une protection⁶⁶. Dans l'Ancien Orient, elle servait à

⁶⁴ J.-J. RAPIN, *L'Esprit des fortifications*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires, 2004, p.13. Au temps préhistorique déjà, l'homme cherchait à se mettre à couvert derrière un pli de terrain, un rocher ou un tronc d'arbre, pour échapper aux projectiles de son ennemi et lancer les siens en toute sécurité. Cet abri constituait pour le primitif une nécessité impérieuse, indispensable à sa survie. Là est, semble-t-il, l'origine de l'art des fortifications (I. V. HOGG, *Forteresses. Histoire illustrée des ouvrages défensifs*, Londres, Vilo, 1975, p. 8). De plus, l'emploi de la terre dans leur édification rendait cette protection plus efficace aussi bien à l'endroit des incessantes incursions des troupes de pillards que contre des armées habituées à la poliorcétique (J. C. MAEGUERON et L. PFIRSCH, *Le Proche-Orient et l'Égypte antique*, Paris, Hachette Supérieur, 2005, p. 175).

⁶⁵ G. (le) HALLÉ, *Précis*, p. 8.

⁶⁶ A. et R. NEHER, *Histoire biblique*, p. 639. Voir aussi, J. VERMEYLEN, « Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie », dans N. CALDUCH-BENAGES et J. VERMEYLEN, (éds), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, Leuven, University Press, 1999, 195-213. L.-H. VINCENT et A.-M. STEVE, tout en soutenant que le rempart serait une protection pour une ville, soulignent pour le cas de la Judée que ses remparts l'était suffisamment contre les entreprises des agresseurs samaritains et ammonites qui ne disposaient pas des puissants engins

doter la communauté de sa sécurité physique. La fortification d'une ville conquise donne probablement droit à celle-ci d'agir de façon indépendante de l'Empire. Cette manifestation d'une volonté d'autonomie pourrait conduire à une rébellion. C'est pourquoi les fortifications des villes conquises n'étaient pas tolérées à l'époque perse⁶⁷.

Signification religieuse

Les remparts en ruine étaient interprétés comme un jugement de Dieu contre son peuple (Ps 80, 12-13). Sans remparts de protection, les Judéens sont dans la honte devant les adversaires. La restauration de la ville de Jérusalem, organisée autour du temple, (Ez 40-48) est une façon pour les Judéens de retrouver leur honneur perdu. Le rempart est à la fois ce qui protégera le corps du peuple juif, mais aussi ce qui fortifiera son âme et le rendra souverain et autonome⁶⁸. La défaite rend la ville ignoble et la conduit à des afflictions (Lam 5, 1-18). Ce déshonneur perdure aussi longtemps que la ville demeure en ruine (Ne 1, 3; 2, 17).

En somme, la reconstruction des remparts de Jérusalem fut un grand défi pour Néhémie. Un défi car la nation était soumise à une insécurité et aux moqueries des étrangers. Toutefois, la tentative de relever ce défi conduira à une méfiance des

d'attaque d'une armée royale étrangère (*Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 672). C'est une affirmation non documentée que nous mentionnons avec réserve.

⁶⁷ À titre d'illustration, lorsque les Babyloniens organisèrent une révolte manquée contre les Perses en 521 a.n.è., Darius I^{er} ordonna la destruction des remparts internes des citadelles afin de rendre impuissante la forteresse de cité de Babylone. Les Babyloniens tentèrent de se révolter une seconde fois en 484 a.n.è., sous Xerxès, mais ce dernier géra cette situation en mettant fin à l'insurrection et le système défensif de la cité entière fut détruit (M. MEULEAU, « Mesopotamia Under Persian Rule », dans *The Greeks and Persians from the Sixth to the Fourth Centuries*, New York, Delacorte, 1968, p. 357-361).

⁶⁸ A. et R. NEHER, *Histoire biblique*, p. 623. La population doit retrouver son honneur perdu par la reconstruction d'une nouvelle Judée, organisée autour du Temple (Ez 40-48). Comme l'indique J. Plevnik, la réclamation de l'honneur pour la communauté judéenne relève aussi de son rapport au Seigneur (Es 43, 1-7), des preuves selon lesquelles Yahvé est de son côté (Ps 44, 1-8) (J. PLEVNIK, « Honor / Shamed », dans J. J. PILCH et B. J. MALINA, (éds), *Biblical Social Values and their Meaning*, Peabody, Hendrickson, 1993, p. 95-104). Par ailleurs, P. F. ESLER note que la référence de Néhémie à l'ignominie de la Judée est commune pour toutes les sociétés méditerranéennes de son époque (Es 5, 7) (« Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Reinvented) Israelite Identity », *BibInt* 1 (3-4/2003), p. 423). Le peuple qui conserve la loi de Dieu s'épargne de ce déshonneur (J. E HARLY, חרף W. A VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE 2*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, p. 280-283).

nations frontalières ou des adversaires de la Judée, soit la Samarie, Ammon et l'Arabie.

5.3.4 Défiances des voisins face au projet de Néhémie

Le leader transformationnel fait face à un grand défi lorsqu'il a l'intention de transformer son organisation. Après avoir pris la décision de reconstruire les remparts de Jérusalem, Néhémie et la population juive ont connu une opposition externe. Informés⁶⁹, Sanballat, Tobiyya et Guéshem contrarièrent (2, 10.19) et cherchèrent à opposer Néhémie à l'autorité perse. À la première annonce des travaux de reconstruction, la coalition samaritaine, ammonite et arabe s'énerve et émet des doutes que Néhémie puisse rechercher le bonheur des Judéens (Ne 2, 10.19). Les adversaires tentèrent de déstabiliser le projet de Néhémie en opposant la Judée au gouvernement perse (2, 19), qui pourrait arrêter à nouveau les travaux de la fortification⁷⁰.

Or, comme l'indique Neher⁷¹, redonner à la Judée son indépendance aurait été une trahison et une folie : une trahison personnelle à l'égard du roi qui avait détaché Néhémie en mission temporaire, une folie car la Perse était infiniment plus puissante que la misérable Judée. La Perse tenait à sa domination sur la Judée; elle l'aurait montré s'il avait fallu, les armes à la main, et les premiers à se joindre à elle auraient été les Sanballat et Tobiya. Les remparts de Néhémie, ne furent pas édifiés dans un but hostile à l'égard du roi perse dont Néhémie resta un fidèle fonctionnaire.

⁶⁹ Signalons que le texte ne mentionne pas la manière dont les adversaires ont été informés de l'arrivée de Néhémie. C'est probablement que Néhémie prit la route habituelle venant de la Mésopotamie en Palestine en passant par Damas et Samarie (F. MICHAËLI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras*, p. 313). Sanballat était le gouverneur de la Samarie. Comme Néhémie dû passer par cette ville, il est normal que les autorités de la Samarie apprennent le passage d'un grand personnage de l'empire qui est muni d'une escorte militaire.

⁷⁰ Comme le suggèrent certains indices, dans le Levant, le système de fortification urbaine était rarement encouragé par les autorités impériales : la ville de Samarie, par exemple, n'avait pas de système de fortification à l'époque perse, alors qu'elle était la capitale la province à part entière (K. G. HOGLUND, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Mission of Ezra and Nehemiah*, (SBL Dissertation Series 125), Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 211).

⁷¹ A. et R. NEHER, *Histoire biblique*, p. 641.

En résumé, lorsque Néhémie décida de reconstruire les remparts et de fortifier la ville de Jérusalem, il fit face à une opposition organisée par la coalition samaritaine ammonite et arabe qui l'accusa de vouloir faire une rébellion contre le roi perse. Étant donné que les fortifications n'étaient probablement pas autorisées sous l'Empire perse, l'argument des adversaires de Néhémie pouvait conduire vraisemblablement à l'arrêt des travaux comme cela avait eu lieu plusieurs années avant l'arrivée de Néhémie (Esd 4).

5.3.5 Néhémie : un leader transformationnel

Néhémie représente, selon nous, une figure de leader transformationnel : il remplit les conditions associées à la définition, aux caractéristiques et à l'action de ce type de leadership. Il exerce une influence idéalisée sur sa communauté afin d'atteindre un objectif commun ; il a une motivation inspirante, une stimulation intellectuelle et une considération individualisée. Il établit un sentiment d'urgence; il constitue une puissante coalition; il crée une vision; il communique sa vision; il habilite les autres à agir sur la base de sa vision; il planifie et obtient des victoires à court terme; il consolide les améliorations et effectue d'autres changements.

Les ambitions de Néhémie sont celles de reconstruire les remparts de Jérusalem afin d'éviter la honte et les insultes des nations étrangères. Pourtant, la Judée est sous la domination perse. Quelles sont les stratégies sur lesquelles Néhémie s'appuie pour atteindre son but?

5.3.6 L'action de Néhémie

Création d'une vision

Le leader transformationnel possède une idéologie et une vision précises de l'avenir de sa communauté. Comme l'indique J. Freund, l'idéologie implique les « dogmes, conceptions, système, doctrines, croyances, programmes, chartes et déclaration de principes que l'esprit invente, soit pour justifier d'une façon désintéressée des intérêts et des besoins, soit pour dissimuler derrière les concepts de

liberté, de justice, de paix et autres [...] »⁷². Néhémie a donc une vision pour l'avenir de la Judée. Mais comment doit-il s'y prendre pour la réaliser. *Il fait usage de loyauté et du tact envers le roi, il présente sa requête comme s'il s'agissait d'un devoir filial envers les tombeaux de ses ancêtres, il demande et obtient les autorisations auprès du roi; arrivé à Jérusalem, il fait une inspection secrète des remparts de Jérusalem avant de communiquer sa vision.*

Relativement à *l'usage de loyauté et du tact envers le roi*, le texte de Ne 2, 3 montre que Néhémie est homme loyal et tactique. La loyauté est conçue comme une fidélité à tenir ses engagements, à obéir aux règles de l'honneur et de la probité⁷³, alors que le tact est une appréciation intuitive, délicate spontanée, de ce qu'il convient de dire, de faire ou d'éviter dans les relations humaines⁷⁴.

Dans son entretien avec le roi, Néhémie veut les autorisations pour aller reconstruire la ville où se trouvent les tombeaux de ses pères (Ne 2, 3). Sachant probablement que très souvent, lors d'un dialogue avec un supérieur les intentions humaines sont souvent mal comprises, il utilise sa loyauté : « Ô roi, vis à jamais ». Cette expression prouve que Néhémie préserve la supériorité du roi. Cette acclamation, comme le signale P. A. H. Boer, n'entraîne aucune « divinisation du roi, car c'est de Dieu que le roi reçoit une plénitude de vie de laquelle il demeure, devant lui, responsable »⁷⁵. À travers cette formule de politesse et de soumission à l'égard du roi perse (Da 2, 4; 3, 9), Néhémie gagnerait la confiance de celui-ci. Ensuite, S. H. Hooke mentionne que dans l'expression *הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יְחִיָּה* « Ô roi, vis à jamais », lorsque le mot *מֶלֶךְ* est précédé d'un article, il est utilisé dans le sens de politesse (2 S 3, 21) et comme une prédication de respect.

⁷² J. FREUND, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 416.

⁷³ J. REY-DEBOVE, et al., (éds), *Nouveau petit Robert de la langue française (Le-) : alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006, p. 1486

⁷⁴ *Ibid*, p. 2496.

⁷⁵ P. A. H. BOER (de), « Vive le roi! », *VT* 5 (1955), p. 230-231.

De plus, à la question du roi à Néhémie « Pourquoi as-tu l'air mal ? » (מִדּוּעַ פְּנִיָּךְ רָעִים)⁷⁶ (Ne 2, 2, une expression qui s'appliquerait aussi bien à une maladie qu'à une épreuve morale), Néhémie répond par « Pourquoi n'aurai-je pas l'air mal ? » (מִדּוּעַ לֹא־יֵרָעוּ פָּנָי) (Ne 2, 3). En effet, la question *pourquoi* incite la personne interrogée à fournir ses intentions sur sa requête alors que pour Néhémie, elle renvoie à une autre interrogation. Généralement, interpréter les paroles de l'autre dans un contexte qui est étranger conduit souvent à l'échec de réels efforts d'ouverture et de sympathie.

En ce qui a trait à sa *requête conçue comme un devoir filial envers les tombeaux de ses ancêtres*, le texte de Ne 2, 5 relate comment Néhémie fait sa demande auprès du roi et s'abstient de citer le nom de la ville où il veut se rendre. Il utilise des périphrases devant le roi: « la ville des tombeaux de mes pères »

(הָעִיר בֵּית־קְבָרוֹת אֲבֹתַי) sans pour autant spécifier de quelle ville il s'agit. Dans la communauté juive jusqu'à l'époque monarchique, des Israelites cherchaient à être enterrés dans la ville des tombeaux des leurs pères (Gn 47, 29-30; 49, 29-31; Jg 8, 32; 16, 31; 2 S 2, 32; 17, 23; 24, 14). Cette coutume continua jusqu'à des périodes postérieures où l'on remarque que les rois juifs construisaient leurs tombes près de celles de leurs ancêtres (2 R 15, 7; 2 Ch 26, 23; 2 R 21, 8)⁷⁷.

Comme l'indique Williamson, le respect envers les tombes ancestrales était commun dans le Proche-Orient ancien, spécialement autour de la noblesse et de la famille royale⁷⁸ et le roi Artaxerxès préparait alors une chambre pour son propre enterrement dans les tombes royales perses à *Naqsh-i-Rustam*⁷⁹. Néhémie n'ignorant probablement pas le respect que l'on vouait aux ancêtres dans tout le Proche-Orient,

⁷⁶ On retrouve ce genre de question en Gn 40, 6 que Joseph pose à ses frères מִדּוּעַ פְּנִיָּכֶם רָעִים. Cette question exige une explication sur la cause de la tristesse.

⁷⁷ T. D. ALEXANDER, קָבֵר, dans W. A. VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, p. 865-868.

⁷⁸ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. 179. Voir aussi, R. BOWMAN et C. W. GILKEY, «The Book of Ezra», p. 672.

⁷⁹ R. BOWMAN et C. W. GILKEY, «The Book of Ezra», p. 672.

évite ainsi la profanation des tombeaux de ses pères⁸⁰, en utilisant un argument qui conduirait à la sensibilité du roi. Il présente sa requête comme s'il s'agissait d'un devoir filial envers les tombeaux de ses ancêtres. Ce motif fondé sur le respect dû aux morts et sur la piété filiale à l'égard des ancêtres ne pouvait qu'être appréhendé positivement par le roi. Certains estiment que le refus de faire mention du nom de Jérusalem pouvait aussi être dû à la mauvaise réputation de la ville à travers l'histoire, considérée comme une ville rebelle (Esd 4). Une telle mention aurait pu compromettre les chances de Néhémie de réussir en rappelant au roi les mauvais souvenirs qu'il avait de cette ville⁸¹. Nous ne pouvons pas souscrire à cette hypothèse. Le roi n'était pas naïf au point de ne pas connaître exactement le lieu d'origine de son employé qui occupait une fonction importante à la cour royale. Ensuite, en lui accordant une lettre pour Asaph, gardien de sa forêt que l'on situerait en Judée, le roi devait savoir où il envoyait son échanson.

Relativement à *sa demande et l'obtention de laissez-passer*, le texte de Ne 2, 6-8, montre comment Néhémie adresse une requête au roi et obtint même des « lettres royales à faire valoir auprès des gouverneurs de Transeuphratène, ainsi qu'auprès d'Asaph »⁸², l'inspecteur de l'espace forestier royal qui devait lui remettre du bois pour la charpente des portes de la citadelle, le rempart de la ville ainsi que pour sa propre demeure. Néhémie était-il conscient des obstacles qu'il pourrait rencontrer pour mener à bien sa mission en cas de manque des documents fiables? Selon C. J.

⁸⁰ C. J. BARBER, *Nehemiah and the Dynamics of Effective Leadership*, New Jersey, Loizeau Brothers, 1976, p. 25.

⁸¹ C. J. BARBER, *Nehemiah*, p. 25.

⁸² Notons que du point de vue administratif, les Achéménides ont pour politique d'autoriser la correspondance entre les régions de l'Empire et le gouvernement central. On y retrouve un grand nombre de langues, notamment l'hébreu, l'araméen. Toutefois, l'araméen de l'Empire devient une langue officielle. C'est en ce sens que l'édit de Cyrus concernant la reconstruction du Temple de Jérusalem (Esd 6, 3-5) s'inscrit dans une série d'ordonnance par lesquelles les Achéménides sous la pression locale réglementaient le maintien ou le rétablissement des institutions religieuses. Or, ni le texte massorétique, ni les données extra-bibliques ne nous permettent d'appréhender le contenu de ces lettres adressées au satrape de Transeuphratène. Il se peut que, dans le but de faciliter la tâche du pouvoir local, les autorités perses utilisaient quelques fois l'hébreu dans leurs correspondances officielles.

Barber⁸³, cette demande d'autorisations suppose que Néhémie connaissait d'une part les mauvais sentiments que pouvaient avoir les satrapes de Transeuphratène pour les Juifs et d'autre part, il savait que ceux-ci pouvaient interrompre son voyage et entraver sa mission s'il n'obtenait pas des lettres influentes.

Néanmoins, si l'on s'en tient au texte, la question que l'on se pose est de savoir en quoi consiste réellement la magnanimité d'Artaxerxès envers Néhémie? Pour comprendre les raisons qu'avait le gouvernement perse de soutenir le travail de son échanson dans la reconstruction d'une citadelle aux confins sud-ouest de son Empire, il faut tenir compte de la grande instabilité du gouvernement à l'ouest du territoire tout au long du V^e s. a.n.è. Le roi avait probablement quelques intérêts pour compter sur l'appui des juifs fidèles à l'administration perse qui se trouvaient à l'extrémité de la frontière occidentale de l'Empire face à l'Égypte rebelle⁸⁴.

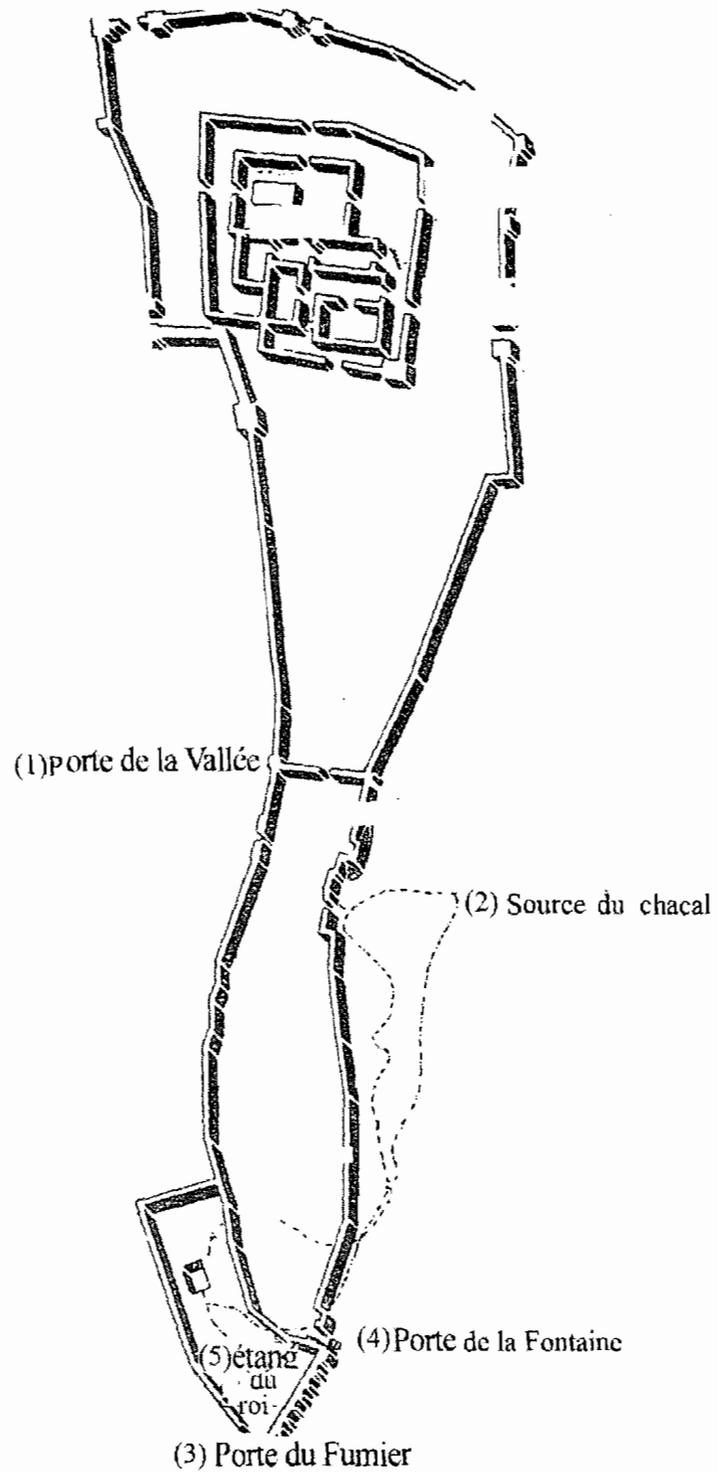
Quant à l'*inspection nocturne des remparts de Jérusalem* le texte de Ne 2, 11-15 indique comment, avant d'entreprendre son œuvre et peut-être pour des raisons de sécurité, Néhémie sort discrètement et passe une nuit à inspecter la ville, pour se rendre compte par lui-même de ce qu'il fallait entreprendre, sans pour autant dévoiler le but de sa mission. Néhémie sort par la porte de la Vallée au sud-ouest de la ville. Il se dirige vers l'est, passe par la Source du Chacal, et arrive à la porte de Fumier. Puis, continuant sa route, il atteint la porte de la Fontaine et l'étang du Roi, se trouvant au

⁸³ C. J. BARBER, *Nehemiah*, p. 27. D'autres chercheurs observent en cette sollicitation une sorte d'assurance que Néhémie voulait obtenir du roi, montrant qu'il avait bien été envoyé, qu'il serait protégé pendant son absence et que l'on pourvoirait à ses besoins. Néhémie obtint l'accord du roi lui permettant d'aller à Jérusalem et d'exécuter des travaux de reconstruction (A. REDPATH, *Victorious Christian Service: Studies in the Book of Nehemiah*, Westwood, Fleming H. Revell Company, 1958, p. 36).

⁸⁴ L'envoi de Néhémie à Jérusalem serait lié aussi au fait que l'administration perse sélectionnait ses fonctionnaires parmi les familles les plus crédibles et les plus aisément contrôlables, c'est-à-dire de préférence dans la diaspora proche du pouvoir central. Elle s'adaptait à des initiatives politico-administratives et socio-religieuses comme celles de Néhémie, dans la mesure où celles-ci renforçaient la cohésion interne et la fidélité de la Judée envers le pouvoir central (J. ÉLAYI J. et J. SAPIN, « Pouvoir central et pouvoirs locaux: questions de perspective », dans *Nouveaux regards sur la Transeuphratène*, Belgique, Brepols, 1991, p. 181). Les Juifs parlaient l'araméen qui était la langue de l'administration perse. Ce facteur linguistique a pu contribuer à l'établissement de bonnes relations et favoriser la communication. Les Juifs étaient intéressants pour les autorités politiques perses, car ils étaient des alliés naturels aux frontières de leur vaste territoire (A. LEMAIRE, « Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, p. 11-53).

sud-est de la ville probablement parce qu'il connaissait les tendances hostiles des adversaires qui ne voudraient pas d'une Judée fortifiée, parmi lesquels on peut citer des opposants juifs (Ne 3, 5). Cette prudence ne visait pas les Samaritains, Ammonites et Arabes parce qu'ils étaient déjà informés dès l'arrivée de Néhémie sur le sol juif que ce dernier vient chercher le bonheur des fils d'Israël (Ne 2, 10). Une inspection sommaire lui permettait de constater l'état lamentable des remparts et l'ampleur du défi à relever.

L'inspection nocturne des remparts de Jérusalem par Néhémie



Communication de la vision

Le leader transformationnel fait toujours d'importants efforts de communication pour capter l'attention de sa communauté. La communication de la vision est un outil des plus efficaces pour amorcer le changement par la persuasion, car le langage affectif est généralement plus stimulant que le langage de la raison.

Les v. 17-18 du chap. 2 décrivent comment Néhémie, après son inspection des murailles, présente clairement aux autorités locales, son projet de reconstruire les remparts de Jérusalem pour ne pas vivre dans la honte, et suscite l'effort collectif pour la réalisation de cette œuvre sociale. Il invite tous ceux qui ont un intérêt dans le relèvement des remparts à s'unir et à se mettre à l'ouvrage. Sur le plan de l'analyse sociale, ces versets sont la clé de la réussite de l'œuvre de Néhémie. Ce dernier est capable d'articuler et de transmettre une vision pour sa communauté. Il motive ses partisans, d'une part en créant un « nous » (אנחנו) inclusif et, d'autre part, en leur lançant un défi et en leur proposant un but :

Et je leur dis: « Vous voyez le malheur dans lequel *nous* sommes, que Jérusalem est dévastée, et que ses portes sont brûlées par le feu » (Ne 2, 17).

En créant un « nous »⁸⁵ collectif, le leader invite ses partisans à s'identifier à lui et à son projet. Il évoque des intérêts communs, une cause commune, et propose une action communautaire pour l'atteinte des objectifs. Que cette idéologie s'adresse à des groupes particuliers ou à une société globale, son but est que les intéressés se retrouvent dans le système d'idées qu'elle propose et qu'une solidarité, une unanimité, se dégage de cette fusion des intérêts et des esprits. Le secret du succès de Néhémie, comme l'indique J. M. Boice, est de s'identifier à la population de Jérusalem dans son entreprise⁸⁶. Néhémie stimule les Judéens en leur rappelant l'intérêt de doter Jérusalem d'un rempart : « Venez, afin que nous bâtissions la muraille

⁸⁵ Lorsqu'il communique sa vision aux membres de sa communauté, le leader transformationnel « fait appel à un *Nous* [...] et invite au regroupement d'un ensemble, auquel les personnes puissent s'identifier et qui leur apporte un sentiment de puissance et de force » (G. ROCHER, *Introduction à la sociologie*, p. 455.).

⁸⁶ J. M. BOICE, *Nehemiah*, Grand Rapids, Baker Books, 2005, p. 36-37.

de Jérusalem, et afin que nous ne soyons plus dans l'opprobre » (Ne 2, 17). Cette exhortation suscite ce que G. Rocher⁸⁷ appelle l'« état collectif de conscience claire ».

L'humiliation et la vexation touchent à des valeurs fondamentales dans certaines cultures. C'est pourquoi Néhémie motive la population à la reconstruction dans le but d'éviter de vivre dans la honte face aux nations voisines. Son appel veut éveiller le patriotisme et le sens de l'honneur de ses compatriotes.

Habiliter les autres à agir sur la base de la vision

Le leadership transformationnel implique un engagement mutuel du leader et de sa communauté. Cela suppose qu'ils adhèrent à une vision et à des valeurs communes. Le rôle des leaders consiste à creuser ce que la communauté devrait faire, à persuader ses membres et à les orienter vers l'action.

Les Judéens ont été présentés comme un peuple rebelle lorsqu'ils ont tenté de relever les remparts de Jérusalem (Esd 4), ce qui a incité le roi Artaxerxés I^{er} à arrêter les travaux. Pour légitimer son pouvoir, Néhémie devait convaincre les dignitaires locaux en leur montrant l'appui qu'il avait du pouvoir perse: « Et je leur racontai [...] aussi les paroles du roi qu'il m'avait dites » (Ne 2, 18). Ces dignitaires pourraient hésiter à s'impliquer dans toute tentative de reconstruction de peur d'être à nouveau considérés comme rebelles. En quelque sorte, Néhémie promet la sécurité au peuple, un espoir de rendre l'avenir de la Judée meilleur. Cet argument donne du courage au peuple afin de soutenir le projet.

Le leadership transformationnel implique que le leader exerce une influence sur sa communauté; l'effet de cette influence consiste à leur donner du pouvoir de façon à ce qu'ils deviennent également des leaders. C'est un peu ce que fait Néhémie. Ses arguments stimulant incitent le peuple à développer un esprit patriotique et à s'impliquer : « [...] levons-nous, et bâtissons [...] » (Ne 2, 18).

⁸⁷G. ROCHER, *Introduction à la sociologie*, p. 457.

En somme, sur le plan de l'analyse sociale, les v. 17 et 18 sont l'expression de la clé de la réussite de l'œuvre de Néhémie. Ce dernier sachant que l'œuvre de la reconstruction n'est pas l'apanage d'un individu, vient exhorter les autorités locales judéennes à s'y impliquer pour que la Judée retrouve sa dignité. Dans son discours envers ces autorités, Néhémie emploie le pronom personnel « nous » dans le but de susciter la conscience de chacun d'eux pour qu'ils fassent de l'œuvre de la reconstruction, une affaire communautaire. Il s'agit cependant d'une tâche que Néhémie propose avec l'accord de l'empereur. La Judée reste une entité perse en dépit de l'engagement de Néhémie dans la reconstruction.

L'influence idéalisée ou charisme

Le leader transformationnel a généralement la volonté de prendre des risques lors de ses engagements à toute forme de changement, il a le charisme. Le texte de Ne 2, 20 mentionne comment Néhémie adopta une attitude courageuse à l'endroit de ceux qui voulaient l'opposer au pouvoir central et contrarier ses projets en ces mots: « [...] vous, vous n'avez ni part, ni droit, ni souvenir à Jérusalem ». Que pouvait signifier ces paroles incendiaires de Néhémie à l'égard de ses adversaires ?

Du point de vue socio-politique, ce texte paraît vouloir insister sur le fait que Sanballat et ses alliés n'étaient pas de purs Judéens et qu'ils n'avaient rien à faire à Jérusalem. De plus, ces trois expressions utilisées par Néhémie pourraient être reliées à des actes juridiques de la Judée. Le démenti d'un חֵלֶק « part, portion, territoire », correspondrait à la formule traditionnelle dénotant la dissociation politique (2 S 20, 1; 1 R 12, 16)⁸⁸. Ces expressions signifieraient que le sentiment et la coutume veillaient à ce que le patrimoine judéen ne soit pas aliéné ou ne sorte pas de la parenté. L'idéal social est que les familles juives aient leur terre et en jouissent paisiblement, qu'elles

⁸⁸ Pour J. BLENKINSOPP, cette réponse de Néhémie à l'égard des opposants conduit certains chercheurs à la considérer comme une proclamation de l'indépendance politique de la province (*Ezra-Nehemiah*, p. 227). Par ailleurs, la déclaration de Néhémie devait être vue dans le sens où son autorité dépendrait de son talent, mais aussi de l'appui et du soutien qu'il reçoit du pouvoir central.

vivent sous leurs vignes et sous leurs figuiers⁸⁹. C'est ainsi que le concept « part » se lirait dans le sens du refus de l'acquisition des propriétés destinées à la population juive sur lesquelles les étrangers n'avaient aucun droit.

Le mot זְרָקָה « droit » se comprendrait dans le sens de l'exercice de la justice⁹⁰ alors que le terme זְכָרוֹן « souvenir, commémoratif ou mémorial », se lirait dans le sens d'avoir droit de participer au culte de Jérusalem (Jos 4, 7; Za 6, 14; Esd 4, 3)⁹¹.

Du point de vue religieux, la communauté juive de l'époque de Néhémie préconiserait la notion de la pureté et de la souillure, comme l'indique M. Douglas en spécifiant que la pureté, l'intégrité et l'unité du peuple juif se traduisent par la crainte des tensions face à son corps politique⁹². La sacralisation du lieu est mise en péril par les adversaires socio-politiques et économiques de Néhémie, cherchant comme des opportunistes à s'appropriier la terre et les biens de Yahvé et détourner l'Alliance à leur profit. Néhémie répond à leurs gestes par une déclaration de foi dans le pouvoir de Dieu⁹³ qui bénira le succès du travail. L'appel de Néhémie doit être vu dans le sens où son autorité dépendrait de la confiance qu'il accordait à Dieu.

⁸⁹ 1 R 5, 5 : « Juda et Israël habitèrent en sécurité chacun sous sa vigne et sous son figuier, depuis Dan jusqu'à Bersabée, pendant toute la vie de Salomon ». R. de VAUX, *Les institutions I*, p. 254.

⁹⁰ J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, p. 226.

⁹¹ Le mot souvenir est orienté vers l'avenir et non vers le passé, tel Abigaïl qui demande à David de se souvenir d'elle dans son temps de bénédiction (1 S 25, 31-32). Sanballat et ses alliés n'ont pas de souvenirs de Jérusalem, mais surtout, dans l'avenir, personne ne se souviendra d'eux parmi les descendants qui évoqueront la restauration de Jérusalem et rappelleront les noms de ceux qui y ont travaillé. Jos 4, 7 « [...] ces pierres sont un mémorial pour les Israélites, pour toujours! ».

⁹² La séparation du pur de l'impur est un principe qui sera pris en considération au temps d'Esdras et de Néhémie. Pour certains, cette séparation doit se faire par le fait « d'enclorre la Ville sainte d'un mur qui, en circonscrivant un espace sacré parce que mitoyen du temenos du Temple (Ne 2, 8; 3; 12, 31-42), permette de " séparer " la " descendance sainte ", définie généalogiquement par Esdras (Esd 10, 16), durant les temps sacrés que sont le sabbat et les fêtes juives ». Voir M. DOUGLAS, *Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 69-76. Voir aussi, J. DUHAIME, « Approches socio-critiques de la Bible », dans O. MAINVILLE, et J. DUHAIME, (éds), *Entendre la voix de Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 206; A. SÉRANDOUR, « Remarques sur les rapports entre guerre et religion dans les textes bibliques d'époque perse et hellénistique », dans L. NEHMÉ (éd.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Maisonneuve, 1999, p. 106-119

⁹³ Dans sa prière pour Jérusalem, Néhémie croit aux promesses de Yahvé qui seul pourra garantir le succès de l'œuvre de la reconstruction. Ne 1, 5 mentionne : « Et je dis : "Ah! Yahvé, Dieu du ciel, toi, le Dieu grand et redoutable qui garde l'alliance et la grâce à ceux qui t'aiment et observent ses commandements ». J. M. MYERS, identifie Sanballat et Tobyah comme des yahvistes et croit qu'ils déclaraient certains droits, des propriétés, lesquels devraient compromettre la foi des Judéens (*Ezra. Nehemiah*, New York, Doubleday, 1965, p. 106).

En résumé, le discours que Néhémie utilise face aux railleries de Sanballat, Tobiyya et Guéshem, spécifiant qu'ils n'ont ni part, ni droit, ni souvenir à Jérusalem, est du type exclusif. Est-ce parce que Néhémie préconisait la notion de la pureté et de souillure qui ne permettait pas aux Judéens de collaborer avec les nations impures? Aurait-il dû collaborer avec ceux qu'il appelle les ennemis pour faire régner la paix? Nous reviendrons plus loin sur la question.

5.3.7 Conséquences du leadership de Néhémie

Le changement social est un phénomène qui implique l'engagement d'une communauté. Il affecte les conditions de vie ou l'univers mental de cette communauté. Il consiste en la transformation observable et vérifiable à long terme. L'analyse sociale de Ne 2, 1-20 montre que l'un des changements sociaux découlant du style de leadership de Néhémie fut la transformation des mentalités qui mène à l'engagement des Judéens dans la reconstruction des remparts. Le leadership de Néhémie permit aux Judéens de redécouvrir leur identité, leur conviction d'appartenir à un même groupe social. Son leadership servit aux Judéens à transcender leurs propres intérêts. Ils s'engagèrent à privilégier les intérêts communautaires pour le développement de leur province. Son leadership a fait des Judéens les vrais agents de la transformation dans la mesure où ils se sont unis pour réaliser l'œuvre qui leur fut proposée.

5.4 Conclusion

Dans ce chapitre, il a été question de saisir, à travers une analyse exégétique et sociale, la portée de la mission de Néhémie à Jérusalem et la décision du peuple concernant la reconstruction des remparts de Jérusalem, en identifiant les défis et le changement social que Néhémie apporte dans la vie du peuple juif.

Retenons qu'à l'époque, la Judée, en tant que colonie perse, est soumise à une exploitation de ses ressources par la métropole. Le contrôle des forêts illustre ce genre d'exploitation. Le texte de Ne 2 montre que les autorités perses exerçaient une

mainmise sur l'environnement et l'économie de la province de Judée. Le but principal qui anime Néhémie est de fortifier la ville de Jérusalem, mais seul, il ne le peut pas et doit susciter l'effort collectif pour que cette œuvre sociale se réalise. Notre analyse nous indique le changement de mentalité de la population qui opte pour un changement de son mode de vie en décidant de reconstruire le rempart.

Le récit de Ne 2, 1-20 nous donne plusieurs des principes que Néhémie mit en œuvre pour la reconstruction des remparts. Parmi ces principes, soulignons : la création d'une vision, la communication de la vision, appel fait à ses subalternes à agir sur la base de sa vision, ainsi que l'influence idéalisée ou charisme. L'analyse sociale de ce chapitre nous montre aussi comment Néhémie use d'une discrétion totale face aux ennemis dans son projet de reconstruction et s'oppose à leur implication. Il y a lieu de se questionner à savoir ce que serait la Judée sans la contribution des autorités perses dans sa reconstruction et ce qu'elle serait sans la présence d'un brave homme, plein de sentiments patriotiques, fidèle aux ancêtres et aux promesses divines? Qu'aurait été la finalité du projet si Néhémie avait craint les adversaires ou s'il n'avait pas obtenu les autorisations nécessaires lui permettant de reconstruire les remparts?

Chapitre 6

L'organisation de la reconstruction (Ne 3, 1-32)

6.1 Introduction

Le chapitre précédent portait sur le début de la mission de Néhémie à Jérusalem et la décision du peuple de rebâtir les remparts de Jérusalem. Le présent se propose, à partir d'une analyse socio-critique de Ne 3, 1-32, de saisir les stratégies adoptées par Néhémie pour la mise en œuvre de cette décision communautaire. Il rapporte comment une partie de la population judéenne s'est impliquée dans le travail de la reconstruction des remparts en dépit de certaines résistances opérées par quelques notables. Ce chapitre démontre comment Néhémie mobilise les ressources humaines pour la reconstruction de ces remparts. Parmi les groupes mis à contribution, on trouve les familles, les religieux, les femmes, les autorités sectorielles, les commerçants, etc.

Ce qui nous intéresse surtout est de savoir le rôle qu'occupe Néhémie en tant que leader ainsi que celui des différents groupes sociaux cités plus haut, dans cette entreprise collective. Comment la communauté est-elle structurée? Pourquoi Néhémie doit-il mobiliser les ressources humaines pour la reconstruction? Pourquoi dans son leadership Néhémie s'intéresse-t-il à des familles pour la reconstruction? Quel est le rôle de la famille dans la société juive de l'époque? Pourquoi Néhémie s'intéresse-t-il aux groupes religieux, aux commerçants? Apparemment, les femmes sont aussi engagées à l'ouvrage. Pourquoi doit-il les inclure dans la reconstruction? Bref, les questions d'ordre socio-politique et religieuses en rapport à la reconstruction font l'objet de ce chapitre.

6.2 Analyse exégétique

Traduction

1. Alors se leva Éliashib, le grand sacrificateur, et avec lui, ses frères, les sacrificateurs, ils bâtirent la porte des Brebis; ils la sanctifièrent, ils fixèrent ses battants; jusqu'à la tour des *Cent, ils la sanctifièrent jusqu'à la tour de Hananéel.
2. Et à côté d'eux bâtirent les hommes de Jéricho; et à côté d'eux bâtit Zaccur, fils d'Imri.
3. Et (c'est) la porte des Poissons (que) bâtirent les fils de Senaa; ils en firent la charpenterie, et posèrent ses verrous, ses verrous et ses barres.

4. Et à côté d'eux réparait Merémoth, fils d'Urie, fils d'Hakkots. Et à côté d'eux réparait Meshullam, fils de Bérékia, fils de Meshézabeël. Et à côté d'eux réparait Tsadok, fils de Baana.
5. Et à côté d'eux réparaient les Thekohites; mais les notables d'entre eux ne se soumettaient au service de leur Seigneur.
6. Et Jehoïada, fils de Paséakh, et Meshullam, fils de Besodia, réparaient la porte du vieux mur, ils posaient la charpente, ils posèrent ses battants, ses verrous et ses barres.
7. Et à côté d'eux réparaient Melatia, le Gabaonite, et Jadon, le Méronothite, les hommes de Gabaon et de Mitspa, vers le siège du gouverneur de la Transeuphratène.
8. À côté d'eux, réparait Uzziel, fils de Harnania, (un) des orfèvres, et à côté de lui, réparait Hanania, fils des parfumeurs, ils renforcèrent Jérusalem jusqu'à la muraille large.
9. Et à côté d'eux réparait Rephaïa, fils de Hur, chef de la moitié du district de Jérusalem.
10. Et à côté d'eux réparait Jedaïa, fils de Harumaph, en face de sa maison. Et à côté de lui réparait Hattush, fils de Hashabnia.
11. Malkija, fils de Harim, et Hashub, fils de Pakhath-Moab, réparaient une seconde portion et la tour des Fours.
12. Et à côté d'eux réparaient Shallum, fils d'Hallokhes, chef de la moitié du district de Jérusalem, lui et ses *filles.
13. Hanun et les habitants de Zanoakh réparaient la porte de la Vallée; ils la bâtirent, et ils posèrent ses battants, ses verrous et ses barres, et [firent] mille coudées de la muraille, jusqu'à la porte du Fumier.
14. Et Malkija, fils de Récab, chef du district de Beth-Hakkérem, répara la porte du Fumier; il la bâtit, et il posa ses battants, ses verrous et ses barres.
15. Shallun, fils de Col-Hozé, chef du district de Mitspa, réparait la porte de la Fontaine; il la bâtit, il la couvrit, et posait ses battants, ses verrous et ses barres; aussi la muraille de l'étang de Siloé, près du jardin du roi, et jusqu'aux degrés qui descendent de la ville de David.
16. Après lui Néhémie, fils d'Azbuk, chef de la moitié du district de Beth-Tsur, réparait jusqu'en face des sépulcres de (la dynastie de) David, et jusqu'à l'étang qui avait été fait, et jusqu'à la maison des (hommes) forts.
17. Après lui réparaient les Lévités: Rehum, fils de Bani. À côté de lui Hashabia, chef de la moitié du district de Kehila, réparait pour son district.
18. Après lui réparaient leurs frères, Bavvaï, fils de Hénadad, chef de la moitié du district de Kehila.
- 19 et, à son côté, travailla Ezèr, fils de Yéshoua, chef de Miçpa, à une seconde portion, à partir de l'endroit qui fait face à la montée de l'arsenal de l'angle.
20. Après lui, Baruc, fils de Zaccai, réparait avec zèle une autre portion, depuis l'angle jusqu'à l'entrée de la maison d'Éliashib, le grand prêtre.
21. Après lui Merémoth, fils d'Urie, fils d'Hakkots, réparait une autre portion, depuis l'entrée de la maison d'Éliashib jusqu'au bout de la maison d'Éliashib.
22. Et après lui réparaient les prêtres, venus des environs.

23. Après eux, Benjamin et Hashub réparaient en face de leur maison. Après eux, Azaria, fils de Maascéïa, fils d'Anania, réparait à côté de sa maison.
24. Après lui, Bavvai fils de Hénadad, réparait une seconde portion, depuis la maison d'Azaria jusqu'à l'angle et jusqu'au coin.
25. Palal, fils de Ouzai, d'en face l'encoignure et la tour saillante de la maison du roi près de la cour de la Prison. Après lui Pedaya, fils de Paréosh.
26. les servants habitant l'Ophel, jusqu'en face de la porte des Eaux à l'est, et de la tour saillante.
27. Après lui, les Thekohites réparaient une seconde portion, en face de la grande tour saillante, et jusqu'au mur d'Ophel.
28. Les sacrificateurs réparaient au-dessus de la porte des Chevaux, chacun en face de sa maison.
29. Après eux, Tsadok, fils d'Immer, réparait en face de sa maison. Et après lui réparait Shemahia, fils de Shecania, gardien de la porte du levant.
30. Après eux, Hanania, fils de Shélémia, et Hanun, sixième fils de Tsalaph, réparaient une seconde portion. Après eux, Meshullam, fils de Bérékia, réparait en face de sa demeure.
31. Après lui, Malkija, (un) des orfèvres, répara jusqu'à la maison des Nethiniens et des commerçants, en face de la porte de Miphkad, et jusqu'à la montée du coin.
32. Et entre la salle haute de l'angle et la porte des Brebis, les orfèvres et les commerçants réparaient.

Critique textuelle

Le récit de Ne 3, 1-32, dans sa forme présente pose quelques problèmes mineurs de critique textuelle. C'est plus spécifiquement le cas des v. 1 et 12.

Au v. 1, l'expression מִגְדַּל הַמֵּאָה que plusieurs traducteurs rendent par *la tour des Cent*¹ et que d'autres traduisent *la tour de Méa*², présente une difficulté de lecture. Dans leur traduction de Ne 12, 39, la *Septante* (LXX) et la *Vulgate* (Vg) regardent הַמֵּאָה comme un nom propre *Mea*, tandis que dans Ne 3, 1, le terme מֵאָה est pris au sens de *cent*. Que peut bien signifier « la tour des Cent »? S'agirait-il de cent coudées ou, par exemple, de cent héros dont cette tour aurait rappelé le souvenir? Pour P. Joüon, dans l'énoncé מִגְדַּל הַמֵּאָה il y a une possibilité grammaticale à laquelle on ne semble pas avoir pensé. Il propose de lire « Centième tour », soulignant que l'hébreu

¹ *Bible de Jérusalem (La)*, Paris, Cerf, 1998, p. 614; *La Bible. Traduction œcuménique*, Paris / Montréal, Cerf / Société biblique canadienne, 1988, p. 1081.

² L. SEGOND, *La Sainte Bible*. Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, Paris, Alliance Biblique Universelle, (1910), 1979, p. 501.

doit se servir des nombres cardinaux à partir de onze pour exprimer l'idée de nombres ordinaux³. Néanmoins, l'argument de Joüon ne tient pas parce qu'on ne verrait pas la différence dans le texte massorétique (TM). Pour notre part, nous adoptons le sens que donnent la LXX et la Vulgate qui offre une solution satisfaisante à cette difficulté.

En ce qui concerne le v. 12, le mot וּבְנוֹתָיו (un substantif commun au féminin pluriel construit, préfixé d'une conjonction de coordination « ו »), qui se traduirait par *et ses filles*, pose des problèmes majeurs de critique textuelle. Plusieurs manuscrits (Mss) et la S préfèrent le lire וּבְנָיו (un substantif commun masculin pluriel construit, avec suffixe à la 3^e pers. du masc. sing., préfixé d'une conjonction « ו »), que l'on traduirait par *et ses fils*. L'éditeur moderne, tout en conservant le même substantif, modifie la vocalisation de la consonne « ב » et propose de le lire וּבְנָיו (et ses fils). Cette correction provient du fait que plusieurs chercheurs croient à une erreur grammaticale puisque dans la tradition juive, les femmes n'auraient pas pu prendre part à la reconstruction de la muraille.

Néanmoins, comme l'indique D. Barthélemy, les filles de *Shallum* en tant qu'héritières du patrimoine auraient profité de la responsabilité dans les largesses de leur père, étant donné que ce dernier n'a peut-être pas eu de fils⁴ (Nb 27, 1-11). Pour notre part, nous supportons l'idée voulant que la leçon du texte massorétique puisse avoir sa raison d'être, comme nous allons le voir dans le cadre de l'analyse sociale.

Structure

La péricope de Ne 3, 1-32 dégage plusieurs stratégies que Néhémie met en œuvre pour assurer la reconstruction des remparts de Jérusalem. La description des remparts et l'énumération des groupes suivent la direction inverse des aiguilles d'une montre (voir le plan à la p.144). Les travaux s'effectuent à partir de la porte de Brebis

³ P. JOÛON, « Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie », *Bib* 12 (1931), p. 87.

⁴ D. BARTHÉLEMY, « Néhémie », dans *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg, éd. universitaires, 1982, p. 552. Voir Nb 27, 1-11.

(Ne 3, 1) jusqu'à la même porte (Ne 3, 32). M. Burrows⁵ qui a effectué une étude topographique sur Jérusalem à partir du texte de Ne 3, 1-32, propose de diviser cette péricope en deux parties, soit les v. 1-15 et 16-32. Les différentes sections des v. 1-15 sont jointes par l'expression « et à côté de lui » וְעַל-יָדוֹ, tandis que celles des v. 16-32 le sont par la préposition אַחֲרָיו après (après *lui*, ou après *eux*).

Pour J. Blenkinsopp, cette péricope est constituée de quatre sections correspondant aux quatre côtés du rempart : au nord, à l'ouest, au sud et à l'est. La section nord (v. 1-5) contient huit renseignements sur le travail; la section de l'ouest (v. 6-13) en a dix; la section sud (v. 14-15) mentionne deux travailleurs ; et enfin la section est (v. 16-32) en dénombre vingt-et-un⁶.

Pour notre part, en nous basant sur l'analyse socio-critique, nous considérons l'ensemble de la section 3, 1-32 comme un tout indivisible dans le sens où le travail s'effectue à la chaîne. Cela démontre l'unité et la cohésion du peuple dans l'ouvrage. L'énumération même des groupes suit la ligne du rempart en décrivant un cercle : l'ouvrage commence à partir de la porte des Brebis et prend fin à cette même porte. Enfin, les expressions « après lui » et « à côté de lui » illustrent bien la liaison existante entre les travailleurs et les portions à construire.

Notes d'exégèse

Le récit de Ne 3, 1-32 fournit au document des informations riches et détaillées en ce qui concerne la topographie de la Jérusalem postexilique. Toutefois, il comporte quelques difficultés : la localisation des sites, la liste des bâtisseurs, la durée de la reconstruction, l'étendue de Jérusalem.

La localisation des sites est souvent incertaine et controversée. Pour cette raison, certains chercheurs comme C. C. Torrey⁷ considèrent cette péricope, ainsi que

⁵M. BURROWS, « Nehemiah 3: 1-32 As a Source for the Topography of Ancient Jerusalem », *AASOR* 14 (1934), p. 115-140.

⁶J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, (OTL), London, SCM Press, 1989, p. 233.

⁷C. C. TORREY, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, (BZAW 2), Giessen, J. Ricker, 1896, 37-38.

la liste des reconstruteurs, comme n'ayant aucune valeur historique. D'autres⁸, par contre, estiment que c'est un document inséré dans les Mémoires de Néhémie, en provenance peut-être des archives du Temple. Dans ses recherches archéologiques sur les remparts de Jérusalem à l'époque perse, K. Kenyon⁹ indique que la longueur maximale de ces remparts ne dépassait pas 3 km. Après la destruction de la ville par Nabuchodonosor au VI^e s. a.n.è., la colline occidentale semble avoir été complètement abandonnée et la ville réduite à la colline orientale. La Jérusalem postexilique serait donc sensiblement plus petite lors de sa reconstruction sous Néhémie et n'occupait que la colline de l'Ophel au sud du Temple reconstruit par Zorobabel. Sur le côté ouest, Néhémie s'est contenté de reprendre l'ancien tracé du rempart et de faire les réparations qui s'imposaient. Par contre, la situation sur la partie orientale est très délicate dans la mesure où l'archéologie et le texte biblique s'accordent sur l'abandon de la plus grande partie de la pente¹⁰.

En dépit de ces considérations, nous nous rangeons avec les chercheurs qui accordent à cette péricope toute sa valeur historique et qui croient que la liste de Ne 3, 1-32, tout comme celle de Ne 7, 6-72, faisaient partie des Mémoires de Néhémie¹¹.

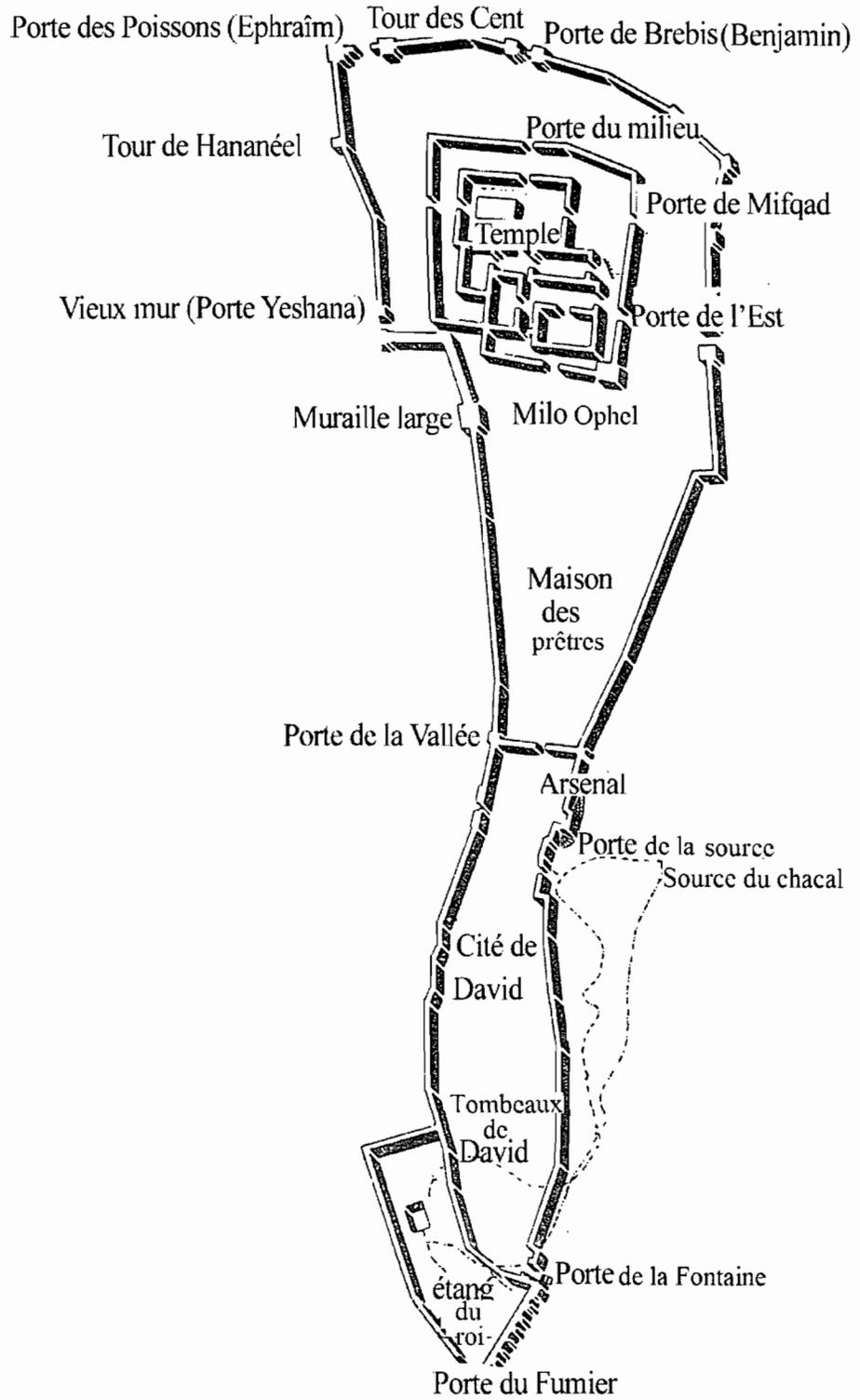
⁸ S. MOWINCKEL, *Studen zu dem Buche Esra-Nehemia*, Oslo, Universitetsforlaget, 1964, 109-116. L'opinion selon laquelle le texte de Ne 3, 1-32 serait un document tiré des archives du Temple est la plus répandue pour le moment.

⁹ Voir K. M. KENYON, «Excavations in Jerusalem, 1965 », *PEQ* 99 (1967), p. 69; *Id.*, «Excavations in Jerusalem», 1967, *PEQ* 100 (1968), p. 104-105. Voir aussi M. AVI-YONAH, « The Thirds and Second Walls of Jerusalem », *IEJ* 18 (1968), p. 98-125, ainsi que J.-B. LIVIO, «Jérusalem à l'époque du premier Temple », *BTS* 173 (1975), p. 4-17.

¹⁰ J. BRIEND, « Jérusalem dans l'Ancien Testament », *BTS* 114 (1969), p. 6-15.

¹¹ W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia*, (HAT 20), Tübingen, Mohr, 1949, p. 113.

Les Murailles de Jérusalem au temps de Néhémie



L'analyse socio-critique du texte de Ne 2, 11-20 indiquait que la première étape de la démarche de Néhémie dans la reconstruction des remparts fut de convaincre le peuple. La péricope de Ne 3, 1-32, est sans doute le résultat de cette persuasion. H.G.M Williamson¹² note que ce chapitre est associé directement au précédent par l'usage de (וַיִּבְנוּ [...] וַיִּקְמוּ 3, 1) qui se traduirait littéralement par « et il se leva [...] et ils bâtirent » suivant le discours du peuple (וַיִּקְמוּ וַיִּבְנוּ) « Levons-nous, et bâtissons » (2, 18). L'analyse sociale de chapitre permet d'identifier les principes mis en œuvre pour la réussite de la reconstruction.

6.3 Analyse sociale

6.3.1 Situations sociale

Le récit de Ne 3, 1-32, a fait l'objet de plusieurs études. Certains ont tenté de tirer des leçons spirituelles des portes et des noms des travailleurs détaillés qu'il renferme¹³. D'autres¹⁴ par contre se sont attardés à établir la topographie de Jérusalem et de la Judée postexilique à partir des noms de lieux qu'on trouve dans le texte, mais rares sont les travaux portant soit sur le style de leadership de Néhémie soit sur la configuration socio-politique et religieuse des groupes affectés à la reconstruction des remparts. C'est ce que nous proposons ici, après avoir brièvement décrit la situation sociale qui se reflète dans ce texte.

La communauté juive, une communauté plurielle

La communauté juive de l'époque de Néhémie est une société composite. Les participants à l'œuvre de la reconstruction témoignent de sa nature hétérogène : elle comporte plusieurs couches sociales et professionnelles en son sein, soit les prêtres,

¹² H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985, p. 202.

¹³ On peut lire à ce sujet l'étude de A. REDPATH, *Victorious Christian Service: Studies in the Book of Nehemiah*, Westwood, Fleming H. Revell Company, 1958.

¹⁴ M. BURROWS, *Nehemiah 3: 1-32*, p. 115-140. À ce sujet, on peut aussi consulter celle de R. HUBBARD, « The Topography of Ancient Jerusalem », *PEQ* 98 (1966), p. 130-154.; R. VOELTZEL, *Selon les Écritures, Didactique biblique, I, Ancien Testament*, Paris, Les presses de Taizé, 1965, p. 363.

les lévites, les portiers et des gardes, les artisans, les commerçants, les dirigeants et les gens du peuple, les serviteurs du temple et les femmes. Dans les limites de l'autonomie qui leur est laissée par l'autorité perse, les Juifs constituent une communauté régie par sa loi religieuse, sous le gouvernement de ses prêtres. Le fait que les prêtres soient mentionnés en premier lieu dans la liste des participants à la reconstruction (Ne 3, 1), indique une importance capitale dans la société juive postexilique.

L'organisation d'une communauté est un système au sein duquel les membres sont interreliés et interdépendants par rapport aux tâches à accomplir, à la personnalité des autres membres¹⁵. La Judée au temps de Néhémie avait une structure organisationnelle particulière. L'unité sociale de base est la famille installée dans une ville ou un village. Cette structure sociale fondée sur la famille s'est maintenue sous la monarchie et jusqu'au retour de l'exil (Ne 4, 7)¹⁶. Les mœurs traditionnelles se perpétuent au plan de la vie municipale. C'est la famille (משפחה Ne 4, 7) et ses anciens (זקני Esd 5, 9; 6, 7) qui représentent le peuple auprès des autorités. Cependant, il n'y a plus la notion de l'État. Les anciens, c'est-à-dire les chefs des familles, forment dans chaque ville une sorte d'assemblée.

En somme, la Judée de l'époque de Néhémie est une communauté hétérogène dont les membres sont partiellement interdépendants par rapport aux tâches à accomplir. Cette situation pouvait générer une opposition interne importante si le leader adoptait un style autocratique ou dictatorial. Néhémie donc fait preuve d'habileté dans la stratégie d'organisation du travail de reconstruction.

¹⁵ P. R. LAWRENCE et J. W. LORDCH, *Organization and Environment*, Homewood, Richard D. Irwin, 1969, p. 6.

¹⁶ Ne 4, 7 : « On se posta donc en contrebas, dans l'espace derrière le rempart, aux endroits découverts; je disposai le peuple par familles, avec ses épées, ses lances et ses arcs ».

6.3.2 Défi à relever

Appliquer la décision des Judéens par une action concrète

La communauté juive, par l'intermédiaire des autorités locales, décide de reconstruire les remparts afin de transformer sa vie et d'éviter le mépris de l'entourage.

6.3.3 Style de leadership de Néhémie

La visée de Néhémie était non seulement d'inciter la population judéenne, à travers les dignitaires locaux, à réaliser une action tangible, mais aussi de mobiliser toutes les couches sociales pour la réussite du projet. Quelles sont les stratégies sur lesquelles Néhémie s'appuie pour atteindre son but? Une analyse de la péricope montre que Néhémie adopte un style de leadership transformationnel qui se traduit par les actions suivantes : *mobilisation des ressources humaines et constitution d'une coalition*.

(1) Mobilisation des ressources humaines

La description détaillée des quarante-deux équipes que donne le texte de Ne 3, 1-32, fait état des ressources humaines que Néhémie mobilise pour la réalisation de sa visée. Pour Néhémie, les êtres humains seraient l'une des ressources les plus efficaces à impliquer dans la reconstruction étant donné que lorsqu'on gagne la confiance de l'humain, c'est aussi ses connaissances qui sont acquises. La considération que Néhémie accorde aux êtres humains se concrétise par la division de l'ouvrage, par l'implication des groupes religieux, la division par famille, l'inclusion des femmes, le choix des artisans et commerçants, ainsi que la sélection des autorités sectorielles dans la reconstruction.

Dans toute œuvre sociale qui demande une implication communautaire, l'unité d'intention est une condition essentielle pour parvenir au succès. La tâche revient au leader de susciter cette unité d'intention auprès de ses membres. L'unité d'intention

implique un esprit communautaire. L'action du leader transformationnel est orientée et motivée par des buts, des intentions. Néanmoins, ces intentions doivent converger vers une même direction dans le but d'apporter un changement quelconque dans la communauté.

La péricope de Ne 3, 1-32, illustre bien l'unité d'intention qui anime Néhémie et sa communauté. Les gens de différents endroits et de différentes couches sociales s'unissent et travaillent pour la réussite de l'ouvrage.

De plus, l'unité d'intention implique qu'on privilégie les intérêts de la communauté. Une communauté est faite à la fois de l'action sociale d'une pluralité d'acteurs et du produit de cette action sociale¹⁷. Elle est formée de personnes qu'unissent des liens naturels, ainsi que des objectifs communs qui transcendent les intérêts particuliers de chaque individu. Elle est donc un tout organique, au sein duquel la vie et l'intérêt des membres s'identifient à la vie et à l'intérêt de l'ensemble¹⁸. L'action de Néhémie amène les Judéens à privilégier les intérêts de la communauté par la reconstruction des remparts qui servent de protection pour ses habitants.

(2) Constitution d'une coalition pour la reconstruction

Le leader transformationnel établit des plans à long comme à court termes; il envisage de nouvelles façons de travailler, promeut la coopération et le travail en équipe. En d'autres termes, il rassemble sa communauté en un genre de coalition communautaire dans laquelle chacun, tout en conservant ses particularités, est mobilisé pour une visée commune.

Jérusalem, comme d'autres villes, était divisée en secteurs. Étant donné que le nombre de ses habitants était probablement réduit, Néhémie fit appel à la main d'œuvre de toute la province¹⁹. Le travail de reconstruction fut réparti en une

¹⁷ G. ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992, p. 437.

¹⁸ *Ibid.*, p. 215-216.

¹⁹ M. NOTH, *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1985, 332.

quarantaine de sections et accompli simultanément par des équipes d'ouvriers groupés sous l'autorité d'un chef, ou appartenant à la même localité.

Cet ouvrage en équipe s'observe aussi par la répétition de l'expression מְרִיבָה (littéralement « portion ») en Ne 3, 11.19-23.24.27.30. Cela ne pourra se faire sans la communication entre le leader et les responsables des sections. Le travail en équipe permet de mettre ensemble des personnes de fonctions différentes qui pourront donc en temps réel, faire coexister les préoccupations légitimes et les expertises nécessaires de chacun. Le succès vient non seulement des compétences des personnes, mais aussi de leur complémentarité. Cette stratégie de constitution de la coalition est démontrée par la façon dont le travail est réparti : *attribution des responsabilités aux groupes religieux, division de l'ouvrage par famille; répartition des gens devant leurs domiciles; inclusion des femmes dans l'ouvrage; implication des artisans et commerçants dans la fortification; sélection des autorités sectorielles dans la reconstruction.*

Attribution des responsabilités aux groupes religieux

Dans la distribution des tâches de la reconstruction, on fait aussi référence à la mobilisation des prêtres (Ne 3, 1.22.28), des lévites (Ne 3, 17) et des servants (Ne 3, 26). Tout un secteur est confié aux prêtres, sous la direction du grand-prêtre Eliashib en personne (v. 1). Ces derniers ont pour mission de reconstruire le rempart nord, le plus proche du temple, qui est en même temps le point le plus vulnérable de la ville, étant donné que la porte des Brebis et la tour de Hananéel étaient l'aboutissement normal des grandes routes venant de Syrie. La porte de Brébis est ainsi nommée parce que c'est par celle-ci que passaient les bêtes destinées au sacrifice²⁰.

La tour des Cent et la tour de Hananéel font probablement partie de la citadelle proche du temple²¹. Bien qu'il s'agissait du rempart et non de l'enceinte du temple

²⁰ M. AVI YONAH, «The Wall of Nehemiah», *IEJ* 4 (1954), p. 239-248.

²¹ La citadelle Antonia à l'époque de Jésus et d'Hérode le Grand se trouvait au même endroit selon Flavius Josèphe, GJ V, 5.8 (F. JOSÈPHE, *The Works of Josephus: Completed and Unabridged*, WHISTON, W., (trad.), Peabody, Hendrickson, (1888) 2004, p. 707-709).

lui-même, la proximité du sanctuaire rendait convenable que la restauration fut exécutée par la classe sacerdotale, sous la direction du grand prêtre²².

Dans la tradition babylonienne, l'une des fonctions des prêtres, selon le poème d'*Adapa* (~XIV^e s. a.n.è.), était de surveiller le verrou de la porte de la ville d'Eridu afin de protéger les habitants d'un quelconque danger²³. Pendant la période perse, les prêtres apparaissent avoir été grandement impliqués dans les questions politiques, économiques ainsi que dans celles associées aux croyances et pratiques religieuses²⁴. Les prêtres et autres fonctionnaires du temple étaient estimés parmi l'élite de Jérusalem pour leurs services au sein de cette institution religieuse. De plus, le pouvoir politique perse amenait le prêtre à être directement en contact avec d'autres leaders politiques de la Judée, tels les gouverneurs et par le fait même, à partager le pouvoir avec eux. Ces indications pourraient expliquer pourquoi Néhémie fait appel aux religieux dans la reconstruction.

Division de l'ouvrage par famille

Le texte de Ne 3, 1-32 montre que, dans son leadership, Néhémie adopte un système de division partielle de l'ouvrage par famille. L'adoption d'un tel système ne serait pas un hasard. La famille constitue en effet une institution sociale de première importance dans la communauté juive.

La famille est l'un des concepts les plus élémentaires de la vie sociale. Elle constitue un phénomène universel et un aspect fondamental de toute société²⁵. L'ethnographie distingue trois types de familles, soit le *fratriarcat*, le *matriarcat* et le *patriarcat*. Le *fratriarcat* est un système de famille où l'autorité est exercée par le

²² A. et R. NEHER, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 636.

²³ S. A. PICCHIONI, *Il Poemetto di Adapa*, (Assyriologia VI), Budapest, Tudományegyetem, 1981, p. 129.

²⁴ T. METTINGER, *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*, Lund, CWK Gleerup, 1971, p. 111-127.

²⁵ CENTRE POUR LE DEVELOPPEMENT SOCIAL ET LES AFFAIRES HUMANITAIRES, *Le rôle de la famille dans le processus de développement*, New York, Nations Unies, 1986, p. 10.

frère aîné et se transmet, ainsi que le patrimoine, de frère en frère (cf. Gn 34; Dt 25, 5-10 sur l'institution du lévirat)²⁶. Dans le *matriarcat*, beaucoup plus répandu dans les sociétés primitives, la parenté se détermine par la mère²⁷. Enfin, il y a le patriarcat où l'autorité est exercée par le père²⁸.

Dans la communauté juive, la famille est clairement patriarcale. Le terme proposé pour la désigner est « maison paternelle » (בֵּית־אָבוֹת Ne 7, 61; 10, 34, etc.)²⁹. La famille se compose de ceux qu'unissent à la fois la communauté de sang et la communauté d'habitation. Fonder une famille se dit construire une maison (Ne 7, 4).

Il se peut que Néhémie ait eu recours aux familles pour la reconstruction des remparts en sachant que cette institution était la seule institution sociale pouvant protéger les intérêts communautaires, liés à la défense et la survie de la Judée.

La réussite d'un projet social tient souvent à la composition du groupe qui doit le réaliser. En général, deux variables sont à considérer, soit la taille et l'homogénéité du groupe. Pour ce qui est de la taille, elle permet une communication interpersonnelle entre les membres. L'homogénéité du groupe est déterminée par le besoin ou intérêt commun qui motive les personnes à y participer; elle assure au groupe sa cohésion et sa stabilité³⁰. La division du travail par famille manifeste de la part de Néhémie, une attention particulière à ces deux variables.

Répartition des gens devant leurs domiciles

Dans la répartition des portions à travailler, Néhémie adopte comme stratégie de faire travailler certaines familles devant leurs maisons. Cela s'observe par la

²⁶ P. KOSCHAKER, « Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten », *ZA* 41 (1933), p. 1-89.

²⁷ R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament I*, Paris, Cerf, 1989, p.38.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh : A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, New York, Orbis Books, 1979, p. 285-292. Voir aussi J. LEWIS, « The Biblical Institution of DERÛR in the Light of Akkadian Documents », *ErIs* 5 (1958), p. 21-31; R. WESTBROOK, « Redemption of Land The Price Factor in the Redemption of Land », *Property and the Family*, 58-68, 90-117; Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel : A Synthesis of Parallaxic Approaches*, New York, Continuum, 2001, p. 614; J. SASSON, « About Mari and the Bible », *RA* 92 (1998), p. 97-123.

³⁰ C. ROBERTIS, (de), et H. PASCAL, *L'intervention collective en travail social : groupes et territoires*, Paris, Centurion, 1987, p. 200.

répétition de l'expression *בְּפָנָיִם* littéralement « vis-à-vis » ou « face » (Ne 3, 16.23.26.29-31). En ce sens, plusieurs familles ou particuliers devront travailler en face de leurs résidences. « Et à côté d'eux réparait Jedaïa, fils de Harumaph, en face de sa maison » (Ne 3, 10). Cinq familles sur quarante-deux équipes étaient chargées de travailler devant leur domicile (Ne 3, 10.23.28-30). En répartissant le travail ainsi, Néhémie ne perd probablement pas de vue que souvent, pour motiver certains individus, il faut faire aussi appel à leur intérêt personnel. Les gens qui œuvrent près de leurs demeures sont doublement motivés.

Inclusion des femmes dans l'ouvrage

En examinant la liste des ouvriers, on remarque en Ne 3, 12 que Shallum était assisté de ses filles pour la reconstruction des remparts. C'est la seule mention de femmes travaillant aux remparts. Il est rare que les femmes soient mentionnées dans un contexte semblable dans le Proche-Orient ancien. Pour cette raison, certains chercheurs se demandent si l'expression « *וּבְנוֹתָיו* » littéralement « ses filles », ne serait pas à prendre au sens figuré (cf. fille de Sion pour désigner les habitants de Jérusalem).

En Israël, comme dans tout le Proche-Orient, les femmes occupaient habituellement des fonctions subalternes. Il est rare qu'il soit fait mention des femmes et lorsque leurs activités sont rapportées dans les récits bibliques, on leur réserve un sens très particulier. Les femmes étaient exclues de la vie religieuse. Elles n'étaient pas tenues d'observer tous les commandements, reléguées dans la trilogie femmes-esclaves-enfants qui les dispensait de certaines prières importantes³¹.

Par ailleurs, la femme appelait son mari « seigneur », (*אָדוֹן*) (Gn 18, 12; Jg 19, 26; Am 4, 1), c'est-à-dire qu'elle lui donnait le titre qu'un esclave donnait à son maître. Le décalogue compte la femme parmi les propriétés du mari avec la maison et le champ, le serviteur et la servante, le bœuf et l'âne, Ex 20, 17; Dt 5, 21. La femme s'occupait des durs travaux de la maison. Bien que plusieurs textes montrent que la

³¹ R. PIERRO et al., *L'autre moitié de l'Église: les femmes*, Paris, Cerf, 1980, p. 12-14.

situation de la femme israélite est bien différente de celle d'une esclave (Ex 21, 7; Dt 21, 14; Jos 15, 19; Jg 1, 15), son rang social et juridique restent inférieurs par rapport à l'homme. Les généalogies sont souvent données suivant la lignée patriarcale et les femmes n'y sont nommées que par exception³².

Pour comprendre l'importance que Néhémie accorde aux femmes, il faut recourir à la position de celles-ci au sein de l'Empire perse et dans certaines communautés sous sa supervision au V^e s. a.n.è. En Babylonie, la femme peut posséder des biens, elle agit en justice, elle est partie contractante, elle a une certaine part dans l'héritage de son mari. Dans la colonie d'Éléphantine, la femme juive avait acquis certains droits civils. Elle pouvait divorcer, être propriétaire et devint de ce fait, assujettie à l'impôt : une longue liste de contribuables contient 32 noms de femmes. Il y a des actes d'échanges, de donation, etc., où des femmes sont contractantes³³.

Néanmoins, Néhémie n'effectue pas un changement social majeur. Il permet aux filles de Shallum de travailler avec leur père. On ne sait rien des autres femmes. Cependant, Néhémie aurait pu accepter de mobiliser les filles de Shallum probablement parce qu'il savait que les femmes avaient un rôle social plus grand dans l'empire perse

Implication des artisans et commerçants dans la fortification

Deux autres groupes sociaux se sont engagés dans la reconstruction des remparts, soit des artisans et des commerçants (Ne 3, 8. 31-32). Ils réparèrent la muraille large (v. 8), celle, d'après Josèphe³⁴, qu'avait construite le roi Ozias pour murer la brèche de quatre cent coudées, « depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle » faite au rempart de Jérusalem par Joas, roi d'Israël vers le milieu du VIII^e s. a.n.è. (2 Ch 25, 23). Ils travaillent aussi à d'autres portions du mur (v. 31-32). Considérant que l'équipe des orfèvres et des parfumeurs travaille sur l'angle oriental,

³² R. de VAUX, *Les institutions I*, p. 67-68.

³³ *Ibid.*, p. 69

³⁴ AJ IX, 10, 3, Voir F. JOSÈPHE, F., *The Works of Josephus*, p. 260.

on serait tenté d'affirmer que cela se rapportait au grand mur de soutènement, un contrefort destiné à soutenir la masse centrale de l'esplanade sur laquelle le temple a été construit. Selon certains chercheurs, le rempart large servait à contenir le poids exceptionnel de la reconstruction du temple³⁵. D'où viennent ces artisans et ces commerçants et pourquoi Néhémie fait-il appel à eux?

En Israël et dans tout le Proche-Orient ancien, le développement de la vie urbaine et l'évolution économique multiplièrent le nombre d'artisans indépendants, spécialement les meuniers, boulangers, tisserands, barbiers, foulons, serruriers, bijoutiers, etc. désignés généralement par le terme *קְרָהָיָה* signifiant l'« ouvrier » en pierre, en métaux, forgeron, fondeur ou ciseleur. Peu à peu, ces artisans travaillant côte à côte s'organisèrent en corporation. Se modelant sur l'organisation familiale dont ils sont d'ailleurs issus, les corps de métiers s'appellent famille *מִשְׁפָּחָה* (Est 9, 28). C'est en ce sens que Ne 3, 8 parle d'un des orfèvres, et Ne 3, 31 de Malkija de la même corporation. Certains exégètes préfèrent traduire cette expression *בְּן־קְרָהָיָה* par guilde des parfumeurs et spéculent que cela pourrait être plus plausible dans la mesure où le terme *בֶּן* « fils » désigne l'appartenance à une catégorie particulière³⁶. Dans le judaïsme, ces groupes recevront un statut social légal, feront des règlements protégeant leurs membres, auront parfois leurs lieux de prières particuliers.

En ce qui concerne les commerçants, d'une manière générale les Israélites se sont mis très tard au négoce. Le commerce avec l'extérieur, le grand commerce était sous le monopole royal.³⁷ Le vrai négoce était entre les mains des étrangers, spécialement des Phéniciens qui étaient les courtiers de tout l'Orient (Is 23, 2.8), mais aussi des Assyriens d'après Ne 13, 16. Après l'exil, on voit les Juifs apporter les produits agricoles à Jérusalem, des Tyriens y vendre les marchandises d'importation (Ne 13, 15-16). Les premiers commerçants israélites de Palestine qui sont mieux connus sont ceux qui, sous Néhémie, travaillent à la reconstruction des remparts, Ne

³⁵ R. GRAFMAN, «Nehemiah's 'Broad Wall'», *IEJ* 24 (1974), p. 50-51.

³⁶ I. MENDELSON, «Guilds in Ancient Palestine », *BASOR* 80 (1940), p. 17-21; *Id.*, «Guilds in Babylon and Assyria», *JAOS* 60 (1940), p. 68-72.

³⁷ M. CLÉVENOT, *Approches matérialistes de la Bible*, Paris, Cerf, 1976, P. 59.

3, 31-32, bien qu'il soit possible qu'ils s'agissent des Tyriens qui, d'après Ne 13, 16, habitent la ville³⁸.

Sélection des chefs des districts dans la reconstruction

La péricope de Ne 3, 1-32 fait aussi allusion aux chefs de districts qui sont impliqués dans la reconstruction des remparts (Ne 3, 9.12.14-18). Ce mot districts est une étendue se rapportant à l'organisation politique de Jérusalem et de la Judée. Les anciennes villes étaient souvent divisées en districts administratifs³⁹. Ainsi, un dirigeant était placé à la tête du secteur, parfois seulement pour la moitié de celui-ci (Ne 3, 9.12).

Par ailleurs, dans le contexte des travaux publics, le terme assyrien *pilku* que l'on traduirait en français par « corvée » dans un texte analogue à la reconstruction des remparts, est fréquemment répété pour unité de corvéable⁴⁰. Ce mot ne peut être interprété que dans le sens d'une division administrative pour la répartition de la charge de la reconstruction⁴¹. Ce mot désignerait une division administrative, un district, qui pouvait lui-même être divisé en deux (חֲצֵי פֶלֶךְ) ayant en tête un officier (חֲצֵי Ne 3, 9, 12, 14, etc.). Certains essaient aussi de le rendre par préfectures et sous-préfectures. Pourquoi Néhémie s'intéresse aux chefs sectoriels pour la reconstruction des remparts?

Dans la tradition juive, le mot חֲצֵי désigne le chef de la famille (Esd 8, 29); des officiers ou fonctionnaires du roi (Esd 7, 28); des officiers militaires (1 R 9, 22) civils (2 R 23, 8). Ils ont des positions privilégiées dans le peuple⁴².

De plus, dans toute organisation sociale comme celle de la Judée, les chefs détiennent une certaine autorité par rapport à la population. Toute organisation reste

³⁸ R. de VAUX, *Les institutions I*, p. 121-123.

³⁹ L. WATERMAN, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1930, p. 358-359.

⁴⁰ L. WATERMAN, *Royal Correspondence*, p. 340-343. Voir aussi A. DEMSKY, « Pelekh in Nehemiah 3 », *IEJ* 33 (1983), p. 242-244.

⁴¹ D. NOËL, *Au temps des Empires. De l'exil à Antiochos Épiphanes (587-175)*, (CaE 121), Paris, Cerf, 2002, p. 30.

⁴² R. de VAUX, *Les institutions I*, p.108-110.

lettre morte si elle n'est pas animée par l'esprit des chefs; si ces derniers ne savent pas engager vers un but commun, les hommes qui leur sont confiés⁴³. L'emploi de l'expression רָבִי , suggère que la liste de Ne 3 donne, entre autre les noms des chefs de chantiers : ils ont sans doute travaillé avec les personnes qu'ils commandaient et non pas seuls.

Pour le reste, les talents de Néhémie peuvent être dans ce domaine reliés au nombre de groupes et à la variété des personnes employées qu'il a su rassembler en une unité. Non seulement il les a fait travailler, mais il a réussi à les faire fonctionner dans l'harmonie malgré leurs différences de statut social, d'origine géographique et de métier.

6.3.4 Résultat du leadership de Néhémie

On considère généralement que la seule finalité du travail, réside dans la réalisation des tâches constituant la raison d'être de la mission de Néhémie. Ainsi, soutenir l'intérêt du groupe, sauvegarder la visée, de façon à la fois énergique et souple, sont quelques traits de pensée du leader transformationnel. Ce qui fait l'essentiel d'une entreprise est sa capacité de réussite et non le caractère sophistiqué de sa technologie, la somme de ses ressources financières et le caractère recherché de sa structure⁴⁴.

L'analyse sociale de ce chapitre montre comment les ressources humaines ont été mobilisées pour reconstruire les remparts. Comme chacun savait ce qu'on attendait de lui, il devait terminer sa portion. Les travaux des remparts furent apparemment achevés en cinquante deux jours. Ce temps relativement court de la reconstruction des remparts fait l'objet de certaines interprétations, telle celle de Flavius Josèphe qui mentionne que la reconstruction dura au moins deux ans et prit

⁴³ A. CARRARD, *Le chef : sa formation et sa tâche*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1945, p. 15.

⁴⁴ V. LAROUCHE, « La mobilisation des ressources humaines, orientations récentes », dans M. AUDET et al., (éds), *La mobilisation des ressources humaines : tendances et impact*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 31-51.

fin en décembre 437 a.n.è.⁴⁵ Mais rien ne permet de privilégier le point de vue de Josèphe sur cette question.

En somme, le leadership de Néhémie fait de la Judée une communauté plus inclusive; une communauté de personnes et groupes complémentaire et orientés vers l'action.

6.4 Conclusion

La place de Ne 3, 1-32, dans les Mémoires de Néhémie fait l'objet de doutes chez plusieurs chercheurs. Nous estimons cependant que cette péripécie a sa place car elle est une réponse à l'engagement du peuple de rebâtir les remparts (Ne 2, 18). Cette péripécie de Ne 3, 1-32 montre en effet quelques principes que Néhémie adopta pour la réussite de son projet. Parmi ces règles, nous avons indiqué la mobilisation des ressources, la décentralisation du pouvoir, la division de l'ouvrage par famille, le choix des groupes religieux dans l'œuvre, etc. Ce chapitre nous amène à quelques réflexions : comment les travaux de la reconstruction auraient-ils pu aboutir sans un leader digne de ce nom? Comment la reconstruction pourrait avoir lieu sans l'implication de toutes les couches sociales, sans la mobilisation des ressources humaines? Comment cela aurait-il pu arriver sans l'implication des groupes religieux, des commerçants, des femmes, des autorités sectorielles, etc.? Ces stratégies, mises en œuvre par Néhémie, pourront inspirer une théologie de la reconstruction et servir de paradigme pour la reconstruction en RDC.

⁴⁵ AJ XI, 179 (Voir F. JOSÈPHE, F., *The Works of Josephus*, p. 297) Cette référence de Flavius Josèphe conduit certains chercheurs à se poser la question de savoir « si le chantier ne dure que 52 jours il faut encore se demander pourquoi Néhémie reste en Judée pendant 12 ans » (D. NOËL, *Au temps des Empires*, p. 39.). Toutefois, on remarquera aussi que les Athéniens contemporains de Néhémie ont aussi reconstruit le rempart d'Athènes, deux fois plus longs que celui de Jérusalem, avec une plus grande rapidité. Thémistocle, général athénien qui supervisa ces travaux, termina sa vie en Perse auprès du roi Artaxerxès I à cause de la malveillance de ses adversaires politiques et des intrigues de Sparte. Selon l'historien (Thucydide I, 93 : THUCYDIDE, *Ouvres complètes*, A. D. ROUSSEL, (trad.), Paris, Galimard, 1971, p. 751-752). E. LÉVY note qu'en hiver 479-478, les murailles d'Athènes furent rebâties en peu de temps, voire en un seul mois (*La Grèce au V^e siècle de Clithène à Socrate*, (Nouvelle histoire de l'Antiquité 2), Paris, Seuil, 1995, p. 46-48).

Chapitre 7

La lutte contre l'insécurité (Ne 3, 33—4, 17)

7.1 Introduction

Au chapitre précédent, nous avons examiné les principes adoptés par Néhémie pour l'organisation de la communauté juive et la mise en œuvre de la décision communautaire de rebâtir les remparts. Le présent chapitre sur le texte de Ne 3, 33—4, 17, relate l'opposition des quatre provinces frontalières de la Judée, soit la Samarie, Ammon, Arabie et Ashdod, face à la Judée et envers les travaux de reconstruction des remparts. Ensuite, il expose les convictions de Néhémie et comment ce dernier fait appel à l'aide de Yahvé sachant probablement que ses moyens humains sont limités. En terminant, ce chapitre rapporte comment les adversaires qui menacent d'attaquer la Judée et démoralisent les travailleurs sont contrés par les mesures défensives prises par Néhémie pour résister à cette opposition farouche et permettre le progrès et la finalité de la reconstruction.

L'analyse de la situation sociale de cette péricope nous permettra d'appréhender le rapport entre la communauté juive et ses voisins, de détecter les causes de l'insécurité grandissante en Judée et de saisir le rapport de bon voisinage selon Néhémie. L'analyse sociale concerne ici la situation de la Judée, le défi à relever, le style de leadership de Néhémie ainsi que les conséquences de son leadership.

7.2 Analyse exégétique

Traduction

3, 33 [4, 1]¹. Et quand Sâballat apprit que nous reconstruisions le rempart, il se mit en colère et se montra très irrité. Il se moqua des Juifs,

3, 34 [4, 2]. Et il parla devant ses frères et devant l'armée de Samarie, et dit: Que font ces faibles Juifs? Les laissera-t-on faire? Offriront-ils des sacrifices? Achèveront-ils en un jour? Feront-ils revivre les pierres des monceaux de poussière, quand elles sont brûlées?

3, 35 [4, 3]. Tobiyya l'Ammonite se tenait à ses côtés; il dit : « Pour ce qu'ils construisent, si un chacal y montait, il démolirait leur muraille de pierres! »

¹ La numérotation des versets de ce chapitre diffère dans les textes hébreu et grec ou latin. Voir les notes d'exégèse.

3, 36 [4, 4]. Écoute, ô notre Dieu, comme nous voilà méprisés! Fais retomber leurs insultes sur leur tête. Livre-les au mépris en un pays de captivité!

3, 37 [4, 5]. Ne pardonne point leur iniquité et que leur péché ne soit pas effacé devant toi : car ils ont offensé les bâtisseurs!

3, 38 [4, 6]. Or nous rebâtissions le rempart qui fut réparé tout entier jusqu'à mi-hauteur. Le peuple avait le cœur à l'ouvrage.

4, 1 [4, 7]. Et quand Sâballat, Tobiyya, les Arabes, les Ammonites et les Ashdodites apprirent que les réparations du rempart de Jérusalem avançaient que les brèches commençaient à être comblées, ils se mirent fort en colère;

4, 2 [4, 8]. et ils se liguèrent tous ensemble pour venir faire la guerre contre Jérusalem et pour lui causer du dommage.

4, 3 [4, 9]. Nous invoquâmes alors notre Dieu et, pour protéger (la ville), nous établîmes contre eux une garde de jour et de nuit devant eux.

4, 4 [4, 10]. Juda disait néanmoins : « Les forces des porteurs fléchissent, il y a trop de décombres : nous n'arriverons pas à relever le rempart! »

4, 5 [4, 11]. Et nos ennemis déclaraient « Avant qu'ils ne sachent et ne voient rien, nous surgirons au milieu d'eux : alors nous les massacrerons et mettrons fin à l'entreprise! »

4, 6 [4, 12]. Et quand les Juifs qui vivaient près d'eux arrivèrent, « ils nous ont dit dix fois, de tous les lieux: (il faut) que vous reveniez vers nous'.»

4, 7 [4, 13]. On se posta donc en contrebas, dans l'espace derrière le rempart, aux endroits découverts; je disposai le peuple par familles, avec ses épées, ses lances et ses arcs.

4, 8 [4, 14]. Voyant (leur peur), je me levai et fis aux grands, aux magistrats et au reste du peuple cette déclaration : « Ne les craignez pas! Souvenez-vous du Seigneur, grand et redoutable, et combattez pour vos frères, vos fils, vos filles, vos femmes et vos maisons! »

4, 9 [4, 15]. Quand nos ennemis apprirent que nous étions renseignés et que Dieu avait déjoué leur plan, ils se retirèrent et nous retournâmes tous au rempart, chacun à son travail.

4, 10 [4, 16]. Mais, à partir de ce jour, la moitié de mes hommes participaient au travail, et l'autre, muni, de lances, de boucliers, d'arcs et de cuirasses, (étaient) derrière toute la maison de Juda

4, 11 [4, 17]. qui bâtissait le rempart. Les porteurs aussi étaient armés : d'une main chacun assurait son travail, l'autre serrant un javelot.

4, 12 [4, 18]. Chacun des bâtisseurs, tandis qu'il travaillait, portait son épée attachée aux reins. Un sonneur de cor se tenait à mon côté.

4, 13 [4, 19]. Je dis aux grands, aux magistrats et au reste du peuple : « Le chantier est important et étendu et nous sommes dispersés sur le rempart, loin les uns des autres.

4, 14 [4, 20]. Rassemblez-vous autour de nous à l'endroit d'où vous entendrez le son du chofar, et notre Dieu combattra pour nous. »

4, 15 [4, 21]. Ainsi nous faisons l'ouvrage; et la moitié d'entre eux tenait les lances depuis le lever de l'aurore jusqu'à l'apparition des étoiles.

4, 16 [4, 22]. En ce temps-là, je dis encore au peuple : « Chacun, avec son serviteur, devra passer la nuit à Jérusalem. *La nuit et le jour furent pour nous (la première un temps de) garde et (la seconde un temps de) travail.

4, 17 [4, 23]. Mais ni moi, ni mes frères, ni mes gens, ni les hommes de garde qui me suivaient ne quittions nos vêtements; chacun gardait son arme à sa droite *.

Critique textuelle

La péricope de Ne 3, 33—4, 17, dans sa forme actuelle, comporte quelques problèmes mineurs de critique textuelle. Nous nous limitons ici aux v. 6. 16-17 où nous avons corrigé le texte massorétique (TM).

Au v. 6, le texte עָשָׂר פְּעָמִים מִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר־תָּשׁוּבוּ עָלֵינוּ pose un problème de critique textuelle mineure. On le traduirait littéralement par « Ils nous disaient dix fois, de tous les lieux : *Que vous reveniez près de nous* ». Selon F. Michaéli², on pourrait comprendre la phrase comme suit : des Juifs demeuraient dans la campagne, parmi les adversaires; les Jérusalémites leur dirent dix fois de revenir de tous les lieux près d’eux. Mais, dans ce cas, il n’y aurait aucune raison de changer le sujet comme le fait le TM qu’on traduirait littéralement : Quand les Juifs venaient, ils nous disaient : *Revenez près de nous*. Cette traduction respecte la 2^e pers. du verbe שׁוּב, serait à interpréter comme suit selon D. Barthélemy³ : « Ils nous ont fait dire dix fois, à partir de tous les lieux [ou ils résident] : ‘il faut que vous reveniez vers nous’ ». Craignant probablement une attaque sur Jérusalem, les familles des reconSTRUCTEURS des remparts voudraient les voir abandonner la reconstruction et revenir parmi elles. Nous adoptons cette interprétation qui nous semble adéquate.

Quant au v. 16, le TM se lit וְהָיָה־לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמַר וְהַיּוֹם מִלְּאָכָה. On traduit généralement le TM par : « [afin qu’] ils nous soient de nuit une garde, et (que) de jour (ils fassent) le travail ». Or, selon P. Joüon, le groupe de mots הַיּוֹם, הַלַּיְלָה avec

² F. MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d’Esdras et de Néhémie*, (CAT XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 323.

³ D. BARTHÉLEMY, « Néhémie », dans *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, Fribourg, éd. universitaires, 1982, p. 555.

l'article, ne peut pas signifier « durant la nuit, durant le jour »; il faudrait לַיּוֹמָם לַלַּיְלָה⁴. La Septante (LXX) considère ces substantifs comme des sujets. Quelques manuscrits lisent וְהַיּוֹם donnant le sens de : « et la nuit était pour nous une garde, et la journée un travail ». On pourrait comprendre la phrase sans corriger le TM en considérant הַיּוֹם et הַלַּיְלָה comme deux sujets du verbe הָיָה, c'est pourquoi il serait au pluriel. On retiendrait un sens satisfaisant : La nuit et le jour furent pour nous (la première un temps de) garde et (la seconde un temps de) travail.

Enfin, au v. 17, la phrase אִישׁ שְׁלַחַו הַמַּיִם pose un problème de critique textuelle mineure. On la traduirait littéralement par : « [...] et chacun son arme, l'eau ». Les traductions varient selon que שְׁלַחַו est considéré comme un verbe : (envoyer, laisser, retirer) ou comme un substantif (arme). La LXX omet carrément ce membre de phrase. La traduction de Lucien paraphrase le texte : « [...] et les hommes qu'on envoyait à l'eau allaient chacun à l'eau avec son arme ». La Vulgate comprend le שְׁלַחַו au sens de se dépouiller de ses vêtements : « Nous n'enlevons nos vêtements que pour nous laver » (Lv 1, 16 ; 1 S 19, 24). Plusieurs exégètes estiment que le mot הַמַּיִם (l'eau) est une erreur et corrigent en בְּיַמִּינָו (dans sa droite)⁵. Nous adoptons cette correction qui donne un sens satisfaisant dans ce contexte.

Structure

Pour la structure de la péricope de 3, 33—4, 17, les opinions des exégètes divergent. Blenkinsopp⁶ la divise en trois parties. La première partie comprend les v. 33-38 [4, 1-6] et mentionne le renouvellement de l'opposition externe. Le thème de l'opposition est bien évident dans la première partie des Mémoires de Néhémie, ponctuant la progression de l'histoire dès son arrivée à Jérusalem (Ne 2, 10) jusqu'à l'achèvement de l'ouvrage (6, 16). Le verset 33 commence par « Lorsque Sanballat apprit [...] », suivi de paroles hostiles et de la contre-réaction de Néhémie, exprimée

⁴ P. JOÜON, « Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie », *Bib* 12 (1931), p. 87.

⁵ D. BARTHÉLEMY, *Néhémie*, p. 557.

⁶ J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, (OTL), London, SCM Press, 1989, p. 242-2-53.

sous forme de prière. La seconde section est liée à une opposition intense et renferme les v. 4, 1-8 [4, 7-14]. Le peuple fait appel à l'aide de Yahvé car ses ressources humaines sont limitées. La troisième partie qui regroupe les v. 9-17, montre d'une part, comment les adversaires menacent et démoralisent les travailleurs des remparts, et d'autre part, la ténacité ferme de Néhémie, ainsi que les mesures prises par ce dernier pour lutter contre l'opposition et permettre le progrès et la finalité de la reconstruction.

H.G.M. Williamson⁷ quant à lui divise cette péricope en deux sections. La première section regroupe les v. 33-37 [4, 1-5] et traite du renouvellement de l'opposition. La seconde section comprend les v. 3, 38—4, 17 [4, 6-23] et dégage les stratégies qu'adopte Néhémie pour lutter contre cette opposition et sécuriser la population judéenne.

Nous adoptons le point de vue de Williamson. Cette division dans le cadre d'une analyse sociale, nous aide à lire les récits selon quelques étapes de l'analyse sociale : description de la situation sociale puis le style de leadership de Néhémie et ses conséquences.

Notes d'exégèse

Deux questions demandent à être clarifiées : la numérotation des versets, ainsi que la place du chap. 4 par rapport aux chap. 3 et 5 de Néhémie. La numérotation des versets de ce chapitre diffère dans les textes hébreu et latin. Plusieurs traductions françaises⁸ et anglaises considèrent comme les v. 1—6 du chap. 4 les v. 33-38 du chap. 3 du TM. C'est du moins la numérotation que réservent certaines éditions grecques et la Vulgate. Nous suivons la numérotation de la Bible hébraïque tout en ajoutant entre crochets l'indication des traductions qui suivent certains manuscrits de la LXX et la Vulgate pour rendre la tâche facile à nos lecteurs.

⁷ H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985, p. 215-224.

⁸ C'est le cas en français de la Nouvelle Bible Segond et de la traduction Darby (DRB) et anglais de KJV, de NRSV, etc.

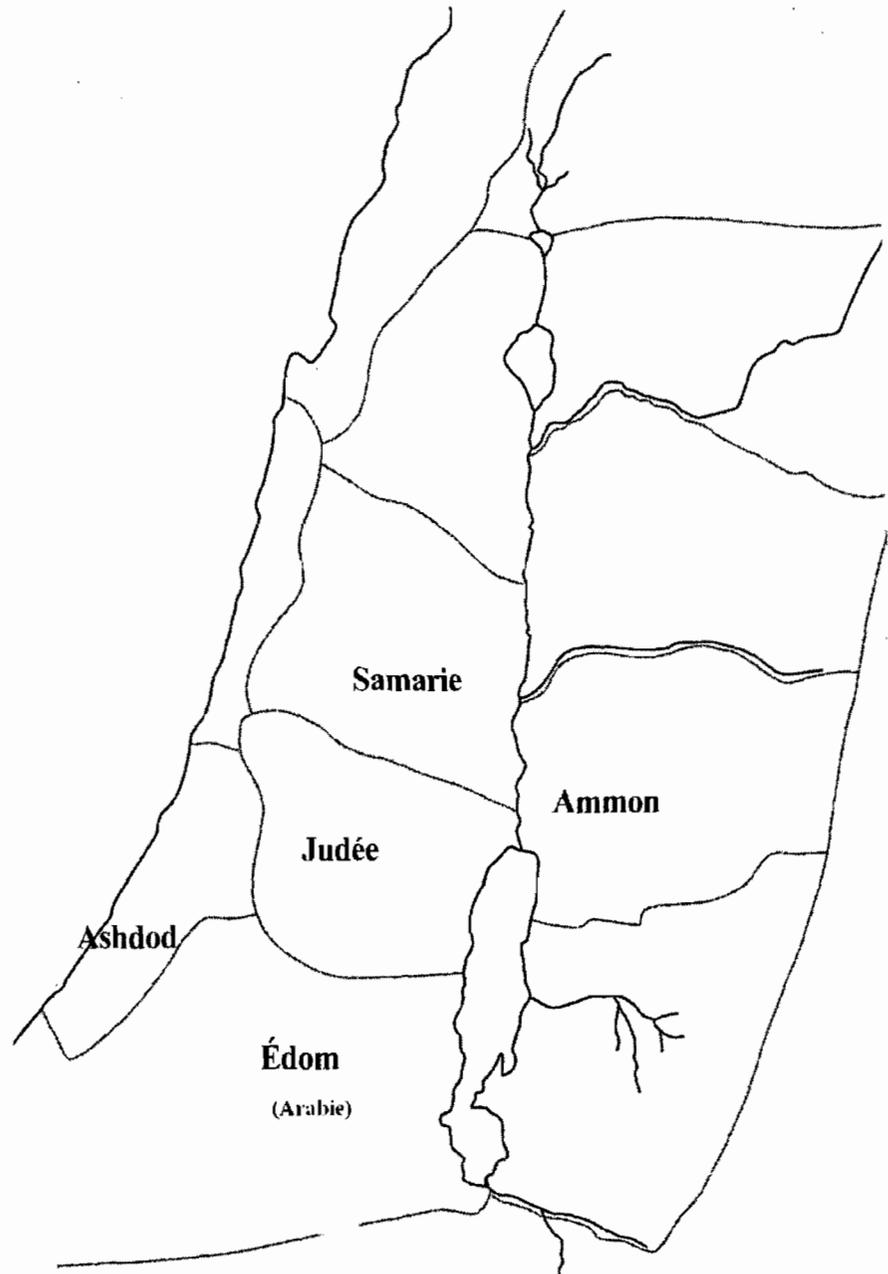
Faisant référence à la péricope précédente (Ne 3, 1-32), ainsi qu'à celle de Ne 3, 33—4, 17 et au chap. 5, nous remarquons que dans la première péricope (3, 1-32), Néhémie raconte aux lecteurs la façon dont les remparts ont été reconstruits, alors que la péricope de 3, 33—4, 17 explique comment il a réagi face à l'opposition grandissante. Au chapitre 5, Néhémie relate les difficultés internes qu'il connaît pendant son gouvernement, notamment les problèmes socio-politiques et économiques qui nuisaient à la bonne entente entre les Judéens.

7.3 Analyse sociale

7.3.1 Situation sociale

Au moment où les Judéens s'engagent et concrétisent leur engagement par l'acte de reconstruire les remparts de Jérusalem, surgit une opposition des quatre provinces voisines de la Judée, soit la Samarie, Ammon, Arabie et Ashdod. Cette situation crée une insécurité grandissante et un découragement auprès des bâtisseurs. Bien que le texte biblique nomme d'abord les personnages avant de désigner leur origine, du point de vue socio-critique nous préférons parler des sociétés ou des territoires frontaliers de la Judée dont les autorités se sont ligüées pour entraver la reconstruction de Jérusalem. Notre tâche ici n'est pas de faire une analyse détaillée des personnages ou de leurs territoires d'origine, mais plutôt de saisir les causes de l'opposition, les techniques qu'utilisent les opposants pour entraver les travaux de la reconstruction ainsi que les mesures que Néhémie entreprend pour contourner les obstacles et arriver à ses objectifs.

La Judée et ses frontières au temps de Néhémie



D'après J. D. PURVIS, "Exile and Return: From the Babylonian to the Reconstruction of Jewish State in Ancient Israel", dans J. A. CALLAWAY, et al., (éds), *Ancient Israel. From Abraham to the Destruction of the Temple*, Washington DC, Hershel Shanks, 1999, p. 206.

Opposition de quatre provinces perses à la reconstruction de Jérusalem

À l'époque perse, la Judée était entourée de quatre provinces perses nommées expressément en Ne 4, soit les provinces de Samarie, d'Ammon, d'Arabie et d'Ashdod. Au nord, se trouve la Samarie administrée par un des gouverneurs de la Transeuphratène (Ne 2, 7; Esd 8, 36), au sud-est, elle touchait la frontière des Ammonites et s'étendait le long de la bordure ouest (rive gauche) du fleuve Jourdain⁹, tandis qu'au sud se trouvait l'Arabie considérée comme le voisin immédiat. À l'ouest, se trouvait l'Ashdod.

L'existence de la province de Samarie est attestée depuis l'époque néo-assyrienne, après 722 a.n.è. À l'époque perse, elle s'appelait שַׁמְרֹן en araméen (Esd 4, 10)¹⁰, ou שַׁמְרוֹן en hébreu (Ne 3, 34) et avait la ville forte de Samarie comme capitale. Cette province compta Sanballat parmi ses gouverneurs¹¹. Pour F. M Abel, Sanballat est appelé de façon inappropriée satrape par Josèphe¹². On l'appelle Horonite (2, 10 et 19), peut-être parce qu'il est originaire de la ville de Bet-Horon, sur l'ancien territoire d'Éphraïm, c'est-à-dire l'actuelle province de Samarie¹³. Il en est question pour le nom de Sinuballit dans une lettre écrite par Yédonyah, chef de la communauté juive d'Éléphantine, datée du le 26 novembre 407 a.n.è. et adressée à Bagohi, gouverneur de Judée. En effet, Yédonyah écrit : « Nous avons envoyé une lettre en notre propre nom à Dalayah et Sèlèmyah, les fils de Sinuballit, le gouverneur

⁹ A. ALT, « Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias », *PJB* 31 (1935), p. 94-111.

¹⁰ Esd 4, 10 : « et les autres peuples que le grand et illustre Assurbanipal a déportés et établis dans les villes de Samarie et dans le reste de la Transeuphratène ». S. STERN, « New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period », dans H. SANCISI-WEERDENBURG et A. KUERT, (éds), *Achaemenid History*, IV, 1990, p. 221-226. On pourra à ce sujet, voir aussi les manuscrits du Wadi Dâliyeh et les monnaies.

¹¹ A. LEMAIRE, et H. LOZACHMEUR, « Birāh-bitā' en araméen », *Syr* 64 (1987), p. 263.

¹² F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II (1933, 1938)*, Paris, Gabalda, 1967, p. 120. Voir AJ XI, 7, 2 (F. JOSÈPHE, F., *The Works of Josephus: Completed and Unabridged*, WHISTON, W., (trad.), Peabody, Hendrickson, (1888) 2004, p. 305).

¹³ A. et R. NEHER, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 641.

de Samarie ». Selon A. Lemaire, cette province « était probablement plus riche et plus peuplée que la Judée »¹⁴.

La province d'Ammon est apparue à l'époque perse, d'une part en raison de l'existence du royaume ammonite jusqu'à l'an 583 a.n.è., d'où mention d'Ammon dans la liste des hiérodoules¹⁵; et d'autre part, par la découverte de deux morceaux de jarre estampillés « Shuba, Ammon » datant de la fin du VI^e ou du V^e s. a.n.è. et des premiers cas de sceaux des provinces perses pour celle d'Ammon¹⁶. Le territoire des Ammonites touchait celui de Juda le long du Bas Jourdain à l'est, sans parler de quelques dépassements à l'ouest du fleuve¹⁷. Quant à son étendue, elle ne peut être délimitée avec certitude mais correspondait probablement à celle du royaume ammonite du VII^e s. a.n.è. qui incluait la moyenne vallée du Jourdain. L'un des hauts fonctionnaires de cette province s'appelait « Tobiyya le serviteur ammonite » (Ne 2, 10.19; 3, 35)¹⁸. Il aurait été le gouverneur de la province ammonite contemporain de Néhémie considérant qu'il fut nommé aux côtés de Sanballat et de Géschem. Quant à son qualificatif עֶבֶר « serviteur », certains chercheurs estiment que ce titre pouvait s'appliquer à n'importe quel haut fonctionnaire¹⁹. Abel souligne que le qualificatif serviteur עֶבֶר indiquerait un rang subalterne avec un rôle de premier plan²⁰.

En ce qui concerne l'Arabie au temps de Néhémie, J. M. Myers précise qu'il s'agissait d'un territoire frontalier au sud de la Judée²¹. Le Chroniste mentionne que l'Arabie occupait au préalable la région entre Beer-Shéba et Gérar. Étant donné que

¹⁴ A. LEMAIRE, « Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, 42.

¹⁵ A. LEMAIRE, « Histoire et administration », p. 48.

¹⁶ L. G. HERR, « Two Stamped Jar Impressions of the Persian Province of Ammon from Tell el-'Umeiri », *ADAJ* 36 (1992), p. 163-166.

¹⁷ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 123.

¹⁸ Y. AHARON, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, Philadelphia, Westminster Press 1974, p. 360; C. ORRIEUX, *Les papyrus de Zénon : l'horizon d'un Grec en Egypte au III^e siècle avant J.C.*, Paris, Macula, 1983, p. 43; *Id.*, « Les papyrus de Zénon et la préhistoire du mouvement maccabéen », dans A. CAQUOT et al. (éds), *Hellenica et Judaica, Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris, 1986, p. 321-333; B. MAZAR, « The Tobiads », *IEJ* 7 (1957), p. 137-146.

¹⁹ Plusieurs chercheurs pensent que Tobyah serait le gouverneur de la province de l'Arabie au temps de Néhémie. Voir à ce sujet A. LEMAIRE, « Histoire et administration », p. 49-50.

²⁰ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 123.

²¹ J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, New York, Doubleday, 1965, p. 125.

Néhémie ne mentionne pas Édom et les Édomites, il semblerait que le texte biblique se réfère à la région devenue plus tard Idumée avec la province perse d'Arabie²². Le nom Arabe prend ici une valeur administrative plutôt qu'ethnique. Xénophon indique que l'Arabie avait Megabyze pour satrape au temps de Cyrus I^{er}²³. Selon Hérodote²⁴, de Gaza à Iénysos, les comptoirs du bord de mer appartenaient aux Arabes et ceux-ci jouissaient d'un statut spécial d'alliés des Perses car le roi des Arabes avait aidé Cambyse à attaquer l'Égypte²⁵. Le nom de Géshem l'Arabe apparaît dans un grand nombre d'inscriptions araméennes sur des pots en argent en provenance de Tell el-Maskhūta datés de 400 a.n.è. selon la paléographie²⁶. On peut rapprocher la mention de Geshem / Gashmu l'Arabe comme adversaire de Néhémie (Ne 2, 19) de l'inscription araméenne suivante : « [...] ce que Qāinu fils de Geshem, roi de Qédar, a offert à Han-Ilay »²⁷. W. F. Albright²⁸, dans ses recherches archéologiques sur la Palestine, mentionne que l'Arabie, gouvernée par Géshem, comprenait l'Arabie du Nord, l'ancienne Édom, la région du Sinaï et une partie du delta du Nil et vraisemblablement une partie du sud de Juda où l'on a pu découvrir de petits autels identiques à ceux de l'Arabie du Sud.

Ashdod fut une des cinq cités philistines, devenue capitale d'une province assyrienne correspondant à l'ancien pays des Philistins. Une tablette comportant la liste des gouverneurs des provinces assyriennes et dans laquelle figure la mention du gouverneur de la province *As-du* ou Ashdod, a été identifiée lors des fouilles des

²² J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, p. 125.

²³ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 122-123. Voir Cyrop, VIII, 6, 7.

²⁴ Hérodote, III, 5. Voir A. LEMAIRE, « Un nouveau roi arabe de Qédar dans l'inscription de l'autel à encens de Lakish », *RB* 81 (1974), p. 63-72

²⁵ Hérodote, III, 5. 88: « L'Arabie est la seule voie qui donne aux Perses accès en Égypte. Depuis la Phénicie jusqu'aux frontières de la ville de Cadytis, le pays appartient aux Syriens appelés Syriens de Palestine; de Cadytis [...] jusqu'à la ville d'Iénysos, les comptoirs maritimes appartiennent au roi [...] les Arabes ne furent jamais réduits en esclavage par les Perses, mais ils devinrent leurs alliés pour avoir laissé passer Cambyse quand il marchait sur l'Égypte ». Voir HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres I à IV*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1985, p. 267.318.

²⁶ A. LEMAIRE, « Un nouveau roi arabe », p. 63-72. Voir aussi C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 139.

²⁷ W. J. DUMBRELL, « The Tell El-Maskhuta Bowls and the "Kingdom" of Qedar in Persian Period », *BASOR* 203 (1971), p. 33-44. Voir aussi I. RABINOWITZ, « Aramaic Inscriptions of the Fifth Century BCE from a North-Arab Shrine in Egypt », *JNES* 15 (1956), p. 1-9.

²⁸ W. F. ALBRIGHT, *Archeology of Palestine and the Bible*, Cambridge, American Schools of Oriental Research, 1956, p. 143

archives assyriennes d'Assur. La tradition de désigner toute une province par le nom de son chef-lieu, tel Ashdod pour la Philistie, daterait de cette époque²⁹. Cette province aurait survécu comme entité administrative sous les régimes babylonien et perse; la ville sera encore un centre important à l'époque hellénistique.

Selon Ne 4, 1³⁰, ces quatre provinces perses se sont liguées pour empêcher la reconstruction des remparts de Jérusalem. Les adversaires appliquèrent des techniques diverses pour entraver la reconstruction des remparts de Jérusalem, soit les quolibets, les railleries, les sarcasmes, les menaces d'attaque, etc. Plutôt que de réaliser une analyse détaillée de ces techniques, nous nous limiterons à deux d'entre elles : les railleries et les menaces d'attaque, qui sont les principales manifestations utilisées par les adversaires pour déstabiliser une province.

La Judée comme cible des railleries des adversaires

Les adversaires méprisent et font preuve d'ironie à l'endroit des Judéens qui construisent leurs remparts en ressuscitant des tas de poussières et de décombres, et qui verront de nouveau s'écrouler leur œuvre qu'un simple chacal démolirait (Ne 3, 35). Or, devant toute œuvre humaine, les railleries créent le découragement, la paresse, voire même l'abandon. Cette impuissance prêtée aux Judéens serait due à l'insuffisance des moyens disponibles leur permettant de réaliser l'ouvrage³¹. En sous-estimant les Judéens, la visée des adversaires était de les affaiblir et de créer une division parmi les bâtisseurs et conséquemment, les objectifs assignés par le leader et sa communauté ne pourraient être atteints.

²⁹ F. M. CROSS et D. N. FREEDMAN, « The Name of Ashdod », *BASOR* 175 (1964), p. 48-50.

³⁰ J. M. MYERS, *Ezra. Nehemiah*, p. 125.

³¹ A. SÉNRANDOUR, « Remarques sur les rapports entre guerre et religion dans les textes bibliques d'époque perse et hellénistique », dans L. NEHMÉ, (éd.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, (Antiquités sémitiques IV), Paris, Maisonneuve, 1999, p. 112.

La Judée face à une menace d'attaque: insécurité grandissante

Dans toutes sortes de conflits, comme l'indique A. Dahrendorf³², on parle de l'intensité du conflit et de sa violence. L'intensité d'un conflit réfère à la somme d'énergie que l'on engage dans celui-ci, aux passions et aux émotions qu'il soulève et surtout à l'importance que chaque partie attache à la victoire ou à la défaite. La violence d'un conflit quant à elle fait référence aux moyens employés, aux armes utilisées pour exprimer son hostilité et combattre l'adversaire. Devant la fermeté de Néhémie et des bâtisseurs des remparts, l'hostilité s'intensifie. Ainsi, la deuxième méthode que les opposants appliquent pour entraver la reconstruction des murailles est de recourir à la violence par une attaque armée contre la Judée afin de terrifier les bâtisseurs des remparts.

De plus, lorsqu'ils virent les brèches colmatées et l'enceinte réparée jusqu'à mi-hauteur (Ne 3, 38), les adversaires complotèrent de tout ruiner par un coup de force. Avec des troupes levées chez les Samaritains, les Arabes, les Ammonites et les Ashdodiens, ils songèrent à s'introduire sur le sol judéen afin de déclencher une guerre qui anéantirait les bâtisseurs et les remparts (Ne 4, 2). Cette situation ne créa pas seulement une insécurité grandissante chez les habitants de Jérusalem, mais conduisit aussi au découragement des bâtisseurs. Cela pourrait empêcher la continuité de l'œuvre de la reconstruction comme l'indique le texte de Ne 4, 4 : Juda disait néanmoins : « Les forces des porteurs fléchissent, il y a trop de décombres : nous n'arriverons pas à relever le rempart! ».

Quelques causes des rivalités envers la Judée

Les causes des rivalités entre la Judée et ses voisins sont multiples. Nous les classons ici selon l'ordre environnemental et économique, socio-politique, ainsi que dans l'ordre culturel et idéologique.

³² Cité par G. ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992, p. 478.

Du point de vue environnemental et économique. Dans toute société, tout conflit d'intérêts se ramène en définitive à une opposition entre ceux qui ont privilège à ce que se maintienne et se perpétue une situation dont ils bénéficient, et ceux qui ont ou croient au changement de la situation sociale³³. Il y a lieu de se demander pourquoi les Samaritains et leurs alliés ont manifesté une forte opposition contre la reconstruction de Jérusalem. En réponse à cette interrogation, mentionnons que la fortification de Jérusalem rendrait la Samarie économiquement faible. L'une des grandes routes commerciales internationales qui reliaient l'Asie mineure et la Mésopotamie avec l'Égypte passait par la Palestine³⁴. Or, comme l'indique Abel,

[...] les routes sont les artères de la vie sociale et économique d'un pays, le lieu de ce pays avec ses voisins, l'objet aussi de litiges entre des empires rivaux, surtout si le pays en question, comme la Palestine, est [...] un lieu de passage entre deux vallées riches et puissantes, comme le Nil et l'Euphrate³⁵.

Dans ces conditions, si Jérusalem devient une ville fortifiée, sa situation même sera favorable au commerce et pourrait donc affecter la suprématie économique de la Samarie en particulier et de la Transeuphratène en général.

Du point de vue socio-politique. L'organisation sociale d'après Faris est considérée comme un ensemble relativement stable d'interrelations fonctionnelles entre les éléments la composant (personnes ou groupes), d'où résultent des caractéristiques qu'on ne trouve pas dans ces éléments, ce qui produit une entité *sui generis*³⁶. D'après G. Rocher, à l'origine, l'organisation sociale des villes antiques est essentiellement militaire et la guerre serait le seul moyen de s'approprier les terres. La propriété de la terre est nationale; « la terre appartient à la communauté nationale à l'État, et seuls les citoyens membres de cette communauté peuvent participer à la

³³ G. ROCHER, *Introduction à la sociologie*, p. 469.

³⁴ G.V. ALEM, « Route, voie », dans A. MAREDSOUS, et al., (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Bruxelles, Brepols, (1987) 2002, p. 1132. Voir aussi P. J. KING et L. E. STAGER qui mentionnent qu'« un troisième itinéraire au nord-sud passant au travers des crêtes de la Samarie et de la Judée allait de Jérusalem à Bethlehem, Hébron, et se dirigea vers le sud [...] » (*Life in Biblical Israel*, Louisville, Westminster, 2001, p. 177).

³⁵ F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 208.

³⁶ J. GOULD et L. WILLIAM, (éds), *A Dictionary of the Social Sciences*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964, p 661.

propriété commune »³⁷. Cette division de la propriété va de pair avec la division du travail étant donné que la ville dans les cités antiques est une société de classe, dans laquelle les principaux rapports s'établissent entre citoyens et esclaves³⁸. Par ailleurs, on y trouve aussi d'autres oppositions : rivalité entre les États qui se concurrencent et se font la guerre; opposition entre la ville et la campagne qui s'affirme pour la première fois dans ce type de société, etc.

Relativement aux Arabes, certains chercheurs supposent que Géssem (Ne 2, 19) serait originaire des tribus arabes nabatéennes qui avaient envahi le territoire d'Édom au cours du VI^e s. à l'époque de l'exil babylonien. C'est au début de ce siècle que les tribus arabes, venues du sud, déferlent sur Édom et contraignent celui-ci à se replier vers le nord. Les Édomites occuperont le Néguev (le sud de l'ancien royaume de Juda Ez 25, 12; 36, 5)³⁹. Cela peut nous aider à comprendre aisément que les Nabatéens aient été mécontents d'une restauration réelle de la Judée, puisque c'est grâce au départ des Judéens en 586 a.n.è. qu'ils avaient pu se sédentariser en occupant le territoire d'Édom. Si la Judée redevenait fortifiée, elle allait inmanquablement vouloir reconquérir tout son ancien territoire.

Quant aux Ammonites, leur politique consiste à s'ingérer dans les affaires de la Judée pour s'approprier les prérogatives du pouvoir. C'est un peuple qui n'entretient pas de relations de bon voisinage avec la Judée depuis l'époque des Juges (Jg 3, 13; 10, 6; 11, 4-40) et qui est considéré comme un ennemi d'Israël (2 Ch 20, 1-30; 24, 26; 26, 8; Ps 83, 8)⁴⁰. C'est pour cela que l'animosité des Ammonites envers la Judée est toujours constante à l'époque postexilique lorsque Tobiyaa se joint à Sanballat et

³⁷ G. ROCHER, *Introduction à la sociologie*, p. 206-207.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ En rapport à l'animosité des Arabes, voir en particulier H. B. Jr. HUNT, « Arabia », dans E. M. WASTON, (éd.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Mercer University Press, 1992, p. 51.

⁴⁰ A. V. D. LINGEN, *Les guerres de Yahvé, Implication de Yahvé dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1990, p. 156. Voir aussi G. L. MATTINGLY, « Ammon/Ammonites », dans E. M. WASTON, (éd.) *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Mercer University Press, 1992, 23-24. 2 Ch 24, 26 cite les Ammonites parmi les opposants d'Israël en ces mots: « Et ce sont ici ceux qui conspirèrent contre lui: Zabad, fils de Shimhath, l'Ammonite, et Jozabad, fils de Shimrith, la Moabite ». Il y a aussi probablement lieu de voir en cette opposition, une jalousie de la part des voisins envers Néhémie. L'arrivée de ce dernier, porteur d'un ordre royal, a pu être vue comme une humiliation pour les leaders de ces provinces qui auraient souhaité être chargés de cette entreprise de la reconstruction et en avoir le contrôle.

autres ennemis de la Judée qui se sont opposés au projet de la reconstruction des remparts de Jérusalem.

Du point de vue culturel et idéologique. L'une des causes de l'hostilité à l'égard de Néhémie proviendrait d'une part, de l'exclusion des territoires frontaliers du projet de reconstruction telle que mentionnée en Ne 2, 20 : « [...] le Dieu des cieux, lui, nous fera prospérer, et nous, ses serviteurs, nous nous lèverons, et nous bâtirons. Mais vous, vous n'avez ni part, ni droit, ni souvenir à Jérusalem »⁴¹; et d'autre part, des railleries des adversaires envers les Juifs (Ne 3, 33-35). Les préoccupations pour le maintien des frontières font partie des tensions manifestées à travers ce verset. Or, une lutte verbale peut être violente selon les termes qu'utilisent les parties en cause et elle augmente en violence si on en vient aux coups et si finalement on recourt aux armes⁴².

En outre,⁴³ les adversaires de Néhémie ne voulaient pas voir renaître une Jérusalem fortifiée (Ne 4) alors qu'ils auraient peut-être accepté une Jérusalem ouverte, religieuse et pacifique.

Somme toute, l'hostilité envers la Judée s'expliquerait sur la base de l'environnement et de l'économie de cette province, de sa situation socio-politique: la possession de la terre et les tentatives répétées des autorités des quatre territoires voisins à s'approprier les prérogatives du pouvoir, ainsi que de sa situation culturelle et idéologique qui interdisait de profaner la reconstruction des remparts en laissant les païens y participer.

⁴¹ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, D. S. L. CHRISTOPHER, (trad.), (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOTS Press, 1992, p. 23-25.

⁴² G. ROCHER, *Introduction à la sociologie*, p. 478.

⁴³ G. LABOUÉRIE, *Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture biblique*, Paris, Cerf, 1982, p.79.

7.3.2 Défi à relever

Lutte contre l'insécurité

Le voisinage est souvent une source de conflit d'autant plus difficile à aborder puisque fréquemment, chacun croit avoir raison et ne voit pas la violence que son action peut exercer sur l'autre⁴⁴. Les problèmes socio-politiques décrits ci-dessus peuvent générer une insécurité grandissante qui risque de nuire à l'atteinte de l'objectif du groupe. Lorsque la population construisait les remparts de la ville, elle s'est heurtée à une opposition organisée par la coalition des quatre provinces frontalières de Samarie, d'Ammon, d'Arabie et d'Ashdod. Cette opposition créait de la peur et du découragement. Le défi à relever fut donc de lutter contre l'insécurité afin de protéger la population judéenne et ses biens et arriver à atteindre son objectif. Face à cette crise, Néhémie devait s'employer à défendre sa population contre la violence externe.

7.3.3 Le style de leadership mis en œuvre par Néhémie

Quelles sont alors les tactiques sur lesquelles Néhémie s'appuie pour neutraliser la menace des voisins et permettre la poursuite de la reconstruction malgré cette opposition? Il adopte un type de leadership transformationnel en posant les actions ci-après : il sait *créer et communiquer une vision ainsi que statuer sur un cas d'urgence*, il *emploie une stimulation intellectuelle*, il a une *influence idéalisée* ou le *charisme* en encourageant sa communauté à considérer les problèmes selon différentes perspectives et à envisager de nouvelles solutions.

⁴⁴ P. BRETON, *Argumenter en situation difficile*, Paris, La Découverte, 2004, p. 34.

Etablissement d'un sentiment d'urgence, création et communication d'une vision

Le leader transformationnel propose une vision ou un idéal séduisant auquel peuvent aspirer ses partisans, établit une norme élevée et réussit à convaincre les autres qu'ils peuvent dépasser les attentes que l'on a d'eux. Le leader mobilise sa communauté contre les ennemis de l'extérieur qui menacent d'attaquer.

Le texte de Ne 4 raconte comment Néhémie, habité par un sentiment d'urgence, prend des mesures défensives pour sécuriser la communauté judéenne contre les menaces externes. Parmi celles-ci, il y a la prière, l'organisation des équipes de surveillance et des services de garde de nuit, l'exhortation à la bravoure devant les adversaires, le rappel de l'objectif de lutte des Judéens, l'interdiction formelle aux gens des campagnes de retourner vers leurs demeures aux heures plus tardives, des consignes de rassemblement dès la moindre alerte annoncée par le son du chofar.

L'organisation se fait par moitié (Ne 4, 10-17); la moitié des gens fait l'ouvrage, tandis que l'autre porte les lances. La distribution des armes à tous les travailleurs implique une autodéfense populaire. Cette distribution d'armes aux bâtisseurs indiquerait que tous les Juifs devaient avoir un minimum de formation militaire leur permettant de défendre leur pays en cas de danger ou d'une attaque adverse. Les gens travaillent d'une main et de l'autre, tiennent l'arme (Ne 4, 12).

Le leader transformationnel est énergique: il est capable de résister à la pression des groupes internes et externes. L'autodéfense populaire est une notion centrée non pas sur l'agression extérieure mais sur la protection des citoyens contre toute forme de menaces⁴⁵ auxquelles ils sont confrontés. C'est en ce sens que Néhémie répartit des armes clan par clan en suivant l'exemple du rituel de deuil décrit en Za 12, 11-14⁴⁶. Le combat est mené au son du « chofar »⁴⁷ (Ne 4, 12b-14). Ce combat aurait un

⁴⁵ F. VANDERSCHOOT (trad.), *Rapport de la Commission sur la sécurité humaine*, Paris, Presses de Sciences, 2003, p. 21.

⁴⁶ Za 12, 11-14 « En ce jour-là grandira la lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation de Hadad Rimmôn, dans la plaine de Megiddôn. Et il se lamentera, le pays, clan par clan. Le clan de la maison de David à part, avec leurs femmes à part. Le clan de la maison de Nathan à part, avec leurs femmes à part. Le clan de la maison de Lévi à part, avec leurs femmes à part. Le clan de la maison de Shiméï à part, avec leurs femmes à part. Et tous les clans, ceux qui restent, clan par clan à part, avec leurs femmes à part ».

caractère liturgique car on retrouve l'expression « Notre Dieu combattra pour nous » (Ne 4, 14)⁴⁸.

Avoir une motivation inspirante

Fixer des objectifs pour l'accomplissement d'une œuvre est une chose, mais persévérer dans le sens de cet objectif et inspirer les autres afin qu'ils aient les mêmes intentions, en est une autre. Le leader transformationnel favorise une prise de conscience. Le leader et sa communauté sont tous moralement engagés envers une cause dépassant les intérêts personnels de chacun. La péricope de Ne 3, 33—4, 17, montre la détermination de Néhémie alors que les bâtisseurs sont découragés. Néhémie les stimule alors au courage (Ne 4, 4) et à la persévérance; il les exhorte à ne pas craindre les adversaires et surtout, il leur rappelle qu'ils combattent pour leurs familles et leurs maisons.

En s'appuyant sur des convictions fermes et des valeurs morales et spirituelles, Néhémie incite ses compatriotes à assumer leur part de responsabilité pour la restauration des murs de Jérusalem et l'avènement d'une Judée nouvelle.

On retiendra dans cet épisode que la reconstruction des remparts ne pouvait avoir lieu sans la persévérance de Néhémie et de la population juive. Pourvu d'un optimisme débordant et déterminé à persévérer malgré les difficultés, Néhémie inspire la confiance, croit que les ressources, les principes éthiques et l'appui du Seigneur vont le mener au succès.

⁴⁷ Le chofar est une corne d'animal, instrument d'origine militaire devenu caractéristique de la liturgie juive où il est surtout mis en relation avec les commémorations les plus importantes du calendrier religieux.

⁴⁸ L'expression fait penser à ce que les textes anciens disent à propos de la guerre sainte en Israël: au son de la trompette, le peuple entier doit se lever, mais c'est Yahvé qui combat pour lui. Certains chercheurs voient définitivement la guerre sainte dans ce récit qui rappelle les vieilles traditions israélites de l'époque de la conquête et des juges : le peuple est invité à prendre ses armes en cas de besoin, l'Éternel combattra pour lui (F. MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, (CAT XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 324). Comme l'indique J.-M. ABD-EL-JALIL, « [...] la guerre dans le vieil Israël est une institution sacrale, qui se rattache à l'expérience vécue de l'Alliance. Elle est la réaction de la fédération des tribus devant les dangers inhérents à la conquête de Canaan » (« Guerre », *Cath* 5 (1962), p. 355). En tout état de cause, on ne doit pas pousser la comparaison trop loin car il n'y avait pas eu de guerre.

L'influence idéalisée ou charisme

Le leader transformationnel communique des attentes élevées, se sert des symboles pour canaliser les efforts, exprime les objectifs importants en termes simples. L'un des moyens que Néhémie met en œuvre pour se prémunir contre les menaces d'une attaque des adversaires est la prière de vengeance : « Fais retomber leurs insultes sur leur tête. Livre-les au mépris en un pays de captivité! Ne pardonne point leur iniquité et que leur péché ne soit pas effacé devant toi : car ils ont offensé les bâtisseurs!» (Ne 3, 36-37). À première vue, ce genre de prière est étonnant venant d'un homme si soucieux de la vie humaine car c'est une forme de malédiction que l'on lance à l'égard de l'autre.

Au sujet de cette prière de Néhémie, un grand nombre d'interprétations ont été proposées. Certains chercheurs indiquent que : les populations du Proche-Orient ancien en général s'emportent facilement et qu'elles sont prêtes à invoquer la malédiction d'un dieu sur quiconque les méprisent⁴⁹.

D'autres⁵⁰, par contre, essaient de rapprocher le sarcasme de Tobiyah (Ne 3, 35) de ce que les Arabes entendaient par *hija*⁵¹ (combat) et les Hébreux מַחֲרָה (reproche, insulte, raillerie, défi), un mot désignant à l'origine un sarcasme d'un homme fort, annonçant ce qui frapperait ses ennemis. Ils pensent que les Hébreux n'ont jamais réussi à éliminer l'ancienne superstition selon laquelle les malédictions adressées à un homme, apportent à ce dernier la misère, la honte et la mort. C'est pourquoi cette raillerie de Tobiyah, est appréhendée par Néhémie comme une sorte de malédiction portée à son égard.

⁴⁹ C. J. BARBER, *Nehemiah and the Dynamics of Effective Leadership*, New Jersey, Loizeau Brothers, 1976, p. 57. Cette affirmation que peut-être l'auteur ne partage pas, est à considérer avec beaucoup de réserve lorsqu'on remarque que dans ses enseignements, Moïse prêche une éthique de l'amour du prochain. Ceci pourra être appréhendé en Lv 19, 18: « Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé».

⁵⁰ A. GUILLAUME, *Prophétie et divination chez les sémites*, Paris, Payot, 1950, p. 305.

⁵¹ Goldziher, cité par Guillaume, mentionne que si les relations hostiles persistaient entre Israël et tous ses frontaliers, la tradition des malédictions et incantations lancées aux ennemis sur le type du *hija* ne se rencontre qu'avec les Moabites : « Viens donc, je te prie, et maudis-moi ce peuple, car il est plus puissant que moi. Ainsi pourrons-nous le battre et le chasser du pays. Car je le sais : celui que tu bénis est béni, celui que tu maudis est maudit » (A. GUILLAUME, *Prophétie et divination*, p. 306).

Cette réponse à l'opposition présente des ressemblances avec certains Psaumes de lamentation (Ps 28, 4)⁵². Ce genre de prière est aussi utilisé par le prophète Jérémie : « [...] ne pardonne pas leur iniquité, et n'efface pas leur péché de devant ta face; mais qu'ils tombent devant toi [...] » (Jer 18, 23).

En définitive, Néhémie est un patriote dont les sentiments, excités par les railleries des ennemis, expriment de l'enthousiasme. Cela est illustré par sa prière de vengeance. Il s'identifie au peuple de Yahvé et toute insulte portée contre le peuple est adressée à Yahvé, raison pour laquelle il demande à Dieu de punir et de ne pas pardonner le péché de ses adversaires. De plus, cette prière montre comment Néhémie s'identifie à l'œuvre de la reconstruction et sa résistance à tous ceux qui étaient prêts à « décourager les bâtisseurs » (Ne 4,4) en paroles et en actes, en les démoralisant et en détruisant leur esprit d'équipe.

En résumé, le conflit avec les voisins permet de mobiliser les ressources matérielles ainsi que les forces spirituelles de membres de la communauté juive. Le leadership et l'enthousiasme de Néhémie l'aidèrent à transformer une situation qui pouvait être désastreuse pour l'unité de la population pour la défense d'une cause commune. Ces mesures que mit en place Néhémie en tant que leader devaient contribuer à la sécurité et à la protection du peuple.

⁵² Voir aussi les Ps 5, 10; 10, 15; 7; 35; 31,17; 58; 59; 40, 14-15; 109, 6-19; 149, 5,7; C. WESTERMANN, « The Structure and History of the Lament in the Old Testament », dans K. R. CRIM et R. N. SOULEN, (Trad.), *Praise and Lament in the Psalms*, Edinburgh, T & T Clark, 1981, p. 165-213.

7.3.4 Conséquences de l'action de Néhémie

Le style de leadership de Néhémie devant l'opposition de ses adversaires permit à la Judée de retrouver sa confiance et de poursuivre l'entreprise de la reconstruction.

Le retour à la paix et la continuité du travail

Il ne pouvait y avoir une reconstruction durable des remparts de Jérusalem si la province et ses habitants étaient plongés dans l'insécurité et menacés par leurs voisins immédiats. Bien que la guerre annoncée par les adversaires n'ait pas eu lieu, la violence transforme plusieurs relations frontalières en zone de conflit. L'action de Néhémie ressort de ce récit : son ardeur, son intelligence, sa stratégie pour la défense de la population, sa foi en son Dieu permirent le retour à la paix et à l'ordre. La sécurité est un élément capital dans toute société humaine. Les États qui le peuvent se dotent de puissantes structures de sécurité pour défendre leurs frontières, leurs institutions, leurs valeurs et leur population. Néhémie sécurise la population judéenne et ses biens contre les menaces auxquelles elle est soumise et lui permet de poursuivre le travail de reconstruction en dépit de la menace des provinces voisines.

Enfin, le style de leadership de Néhémie crée un climat de fermeté parmi les Judéens, les amenant à se prendre en main. Son leadership engendre une responsabilité mutuelle parmi les Judéens : chacun devient responsable de l'autre. Cette nouvelle fraternité est capable de les faire sortir d'un état de crise, afin de relancer la reconstruction.

7.4 Conclusion

Ce chapitre fut une réflexion sur les conflits socio-politique et économique qui opposent la Judée et ses frontaliers. Ces conflits étaient causés, d'une part, par les opposants qui n'avaient aucun intérêt à voir en la Judée un état puissant et autonome, et, d'autre part, par l'attitude des Judéens qui avaient rejeté l'œuvre de collaboration

de leurs voisins. Cette opposition menaçait les travaux de reconstruction des remparts.

Les mesures que Néhémie adopte pour parer la route aux opposants donnent matière à réflexion. Il rejette toute négociation avec les adversaires et choisit l'autodéfense populaire et la confiance placée en Dieu dans le but d'arriver à la fin de son œuvre. L'analyse sociale de cette péripécie montre que Néhémie ne cherche pas à dialoguer avec ses voisins afin de résoudre les conflits qui les opposent, une attitude qui n'est certes pas appréciée par les pays frontaliers

Certaines stratégies qu'adopte Néhémie mériteraient une réflexion. Aurait-il dû négocier avec les adversaires? La prise des armes pour l'autodéfense populaire était-elle une bonne décision? Les travaux de la reconstruction des remparts auraient-ils pu être complétés si les adversaires avaient été associés? Ces interrogations sans réponse pour l'instant nous aideront à comparer cet épisode et les situations conflictuelles qui opposent les Congolais à leurs voisins depuis plus d'une quarantaine d'années.

Chapitre 8

Lutte contre les inégalités sociales en Judée (Ne 5, 1-19)

8.1 Introduction

Ce chapitre sur Ne 5, 1-19, fait état des difficultés internes que connaît Néhémie pendant son gouvernorat, notamment les problèmes socio-politiques et économiques qui nuisaient à la bonne entente entre les Judéens. Ce chapitre explore les conditions de vie de la population pauvre de la Judée : elle subissait l'exploitation des riches qui pratiquaient le prêt à intérêt et la pression du système d'impôt impérial, en plus de la famine qui la rongait. La fin de cette péricope relate comment Néhémie administrait et gérait la communauté juive en sa qualité de gouverneur de province.

Notre tâche ici sera principalement d'expliquer les causes des inégalités sociales au sein de la communauté juive : comment fonctionnait le système perse d'impôt qui a conduit les Judéens à une pauvreté extrême? En quoi consistait la réforme sociale de Néhémie? Dans ce chapitre l'analyse sociale portera sur la situation de la Judée, le défi à relever et la réaction de Néhémie, le style de leadership de Néhémie et les résultats obtenus grâce à son leadership.

8.2 Analyse exégétique

Traduction

1. Et il y eut un grand cri du peuple et de leurs femmes contre leurs frères les Judéens.
2. Il y en avait qui disaient : Nos fils et nos filles nous les avons engagés* afin d'obtenir du blé, afin que nous mangions et afin que nous vivions.
3. Et il y en avait qui disaient : nos champs, nos vignes et nos maisons, nous les avons engagés afin d'obtenir du blé dans la famine.
4. Et il y en avait qui disaient: Nous avons emprunté de l'argent pour payer le tribut du roi sur nos champs et nos vignes.
5. En conséquence : comme la chair de nos frères, telle est notre chair, comme leurs fils, tels sont nos fils : voici, nous asservissons nos fils et nos filles à l'esclavage, et il y a de nos filles qui sont déjà asservies; sans la force de nos mains, nos champs et nos vignes sont à d'autres.
6. Je fus très irrité, lorsque j'entendis leur cri et ces paroles.

7. Et mon cœur délibéra sur cela, afin de plaider contre les nobles et les chefs, et je leur dis : « Vous exigez de l'intérêt, chacun envers son frère! » Et je convoquai contre eux une grande assemblée,

8. et je leur dis : « Nous avons rachetés nos frères, les Judéens, vendus aux nations selon nos moyens; mais vous, vous vendez vos frères? Et ils sont vendus à nous? » Ils se turent donc, ils ne trouvaient pas de réponse.

9. Et je dis : « Ce n'est pas bon ce que vous faites. N'est-ce pas dans la crainte de notre Dieu que vous devez marcher, (pour éviter) des insultes des nations, nos ennemies?

10. Moi aussi, mes frères et mes jeunes gens, nous leur avons prêté de l'argent et du blé. Nous voulons pouvoir abandonner cette dette.

11. « Rendez-leur donc dès aujourd'hui, leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers et leurs maisons, la dette* de l'argent et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt. »

12. Ils dirent : « Nous les rendrons, et nous ne leur demanderons rien; certainement, nous devons faire comme tu l'as dit ». Alors j'appelai les sacrificateurs, je leur fis jurer de faire selon cette parole.

13. Je secouais aussi le pan de ma robe, et je dis : « Que Dieu secoue ainsi tout homme qui n'accomplira pas cette parole, hors de sa maison et de ses biens. C'est ainsi qu'il sera secoué et vidé! » Et toute l'assemblée dit: « Amen! » Ils louèrent l'Éternel. Et le peuple fit selon cette parole.

14. En outre, dès le jour où je fus établi leur gouverneur dans le pays de Juda, depuis la vingtième année jusqu'à la trente-deuxième année du roi Artaxerxés, (pendant) douze ans, moi et mes frères, le pain du gouverneur, nous n'(n'en) avons pas mangé; 15. mais (ceux qui avaient été) les gouverneurs avant moi avaient pesé sur le peuple en leur prélevant le pain et le vin, plus quarante sicles d'argent. En outre, leurs jeunes gens dominaient sur le peuple. Mais moi, je n'ai fait ainsi, par crainte de Dieu.

16. En outre, j'ai tenu ferme dans le travail de cette muraille, et nous n'avons pas acheté aucun champ, et tous mes jeunes gens étaient rassemblés à l'ouvrage.

17. Et les Judéens et les chefs, cent cinquante hommes, et ceux qui nous venaient des nations environnantes (étaient) à ma table.

18. Or ce qui était apprêté quotidiennement était : un bœuf, six moutons choisis, et de la volaille, à mes frais; tous les dix jours, du vin de toutes sortes, en abondance. En dépit de cela, le pain du gouverneur, je n'ai pas réclamé, parce que la tâche pesait lourdement sur ce peuple.

19. Souviens-toi pour moi, mon Dieu en bien, de tout ce que j'ai fait pour ce peuple!

Critique textuelle

Dans ce récit de Ne 5, 1-19, les v. 2 et 11 sont ceux qui posent d'importants problèmes de critique textuelle.

Au v. 2, l'apparat critique de ce verset indique que le mot du texte רַבִּים est un adjectif masculin pluriel absolu qui se traduirait par *nombreux*. Contrairement au texte massorétique, l'éditeur de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) propose de le lire עַרְבִים, un verbe au *Qal*, participe masc. plur., qui équivaut à *engagés* à la place de רַבִּים. Pour saisir la pertinence de cette correction, commençons par une analyse syntaxique. Ce verset peut être divisé en cinq propositions comme l'indique le tableau ci-après :

| Ne | Disc. Comm. Narr | | Racine | |
|--------|------------------|--|---------------------|---------|
| 5,2 | | וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אָמְרִים | Pns | a |
| | | בְּנֵינוּ וּבָנֹתֵינוּ אֲנַחְנוּ רַבִּים / עַרְבִים | Pns | b |
| | | וְנִקְחָהּ דָּגָן | we-cohortatif | לָקַח c |
| | | וְנֹאכְלָהּ | we-cohortatif | אָכַל d |
| | | וְנַחֲיָהּ | we-cohortatif III-ה | הָיָה e |
| Ne 5,3 | | וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אָמְרִים | Pns | a |
| | | שְׂדֵתֵינוּ וּכְרָמֵינוּ וּבְתֵינוּ אֲנַחְנוּ עַרְבִים | Pns | b |
| | | וְנִקְחָהּ דָּגָן בְּרָעַב | we-cohortatif | לָקַח c |

Traduction littérale du texte massorétique (TM)

(2) Il y en avait qui disaient : Nos fils et nos filles (sont) nombreux* que nous obtenions du blé, afin que nous mangions et afin que nous vivions.

(3) Et il y en avait qui disaient : nos champs, nos vignes et nos maisons, nous les avons engagés afin d'obtenir du blé dans la famine.

La proposition (a) du v. 2 fait partie de la narration, tandis que les autres sont discursives. La proposition (c) וְנִקְחָהּ דָּגָן est un cohortatif indirect qui traduit la conséquence de la proposition précédente et qui signifie « afin de nous procurer ».

Le verbe נִאֲכָלָה (ו) qui suit est également au cohortatif. Le verbe וְנִקְחָה est repris au v.3 où il est identifié comme cohortatif indirect, car il est précédé du participe עֲרָבִים. La proposition (b) du v. 2 ne peut être adjectivale; elle est plutôt verbale. La traduction sera alors : (v. 2) « Nos fils et nos filles nous les avons engagés afin d'obtenir du blé, afin que nous mangions et afin que nous vivions ». (v.3) « Et il y en avait qui disaient : nos champs, nos vignes et nos maisons, nous les avons engagés afin d'obtenir du blé dans la famine ». La correction est faite d'après le v. 3 où l'on a עֲרָבִים. Pour résoudre cette difficulté, la BJ adopte une correction en utilisant le participe עֲרָבִים à la proposition (b) du v. 2 au lieu de l'adjectif רָבִים. L'idée de l'auteur ne serait pas d'indiquer la multitude des Juifs, mais vraisemblablement de montrer leur inquiétude relativement à la crise qui les a envahis et qui les a conduit à donner en gage leurs fils et filles en échange de nourriture¹. Voilà pourquoi comme la BJ, nous préférons la leçon proposée par l'éditeur de la BHS à celle du texte massorétique.

Au v. 11, le problème porte sur le sens du mot וְמֵאָה que l'on traduirait par « et le centième ». Cette indication pourrait être une allusion à un taux d'intérêt de 1% mais il s'agirait d'un taux infime, qui n'existait pas; certains pensent qu'il s'agit de 1% par mois, soit 12% par an. Mais même 1% d'intérêt par mois ne rendrait pas la population pauvre au point de se vendre. L'éditeur de la BHS propose de lire וְמֵשָׂאָה (et la dette) d'après Dt 24, 10 : « Si tu prêtes sur gages à ton prochain, tu n'entreras pas dans sa maison pour saisir le gage, quel qu'il soit ». La BJ a adopté cette correction et traduit : « Remettez-leur la dette de l'argent [...] ». Plusieurs manuscrits de la LXX lisent וְמֵאָה (וּ + מֵן + אָה) « et de ».

¹ Voir à ce sujet: R. A. BOWMAN, W. GILKEY « The Book of Ezra and the Book of Nehemiah », dans G. A. BUTTRICK, (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 3, Nashville, Abingdon, 1952, p. 706; J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, (OTL), London, SCM Press, 1989, p. 254; J. M. MYERS, « Ezra-Nehemiah », p. 128; H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985, p. 232, qui, tous adoptent la suggestion de Rudolph, soit de lire עֲרָבִים au lieu de רָבִים que propose le texte massorétique (W. RUDOLPH, *Ezra und Nehemia*, (HAT 20), Tübingen, Mohr, 1949).

Nous adoptons la correction proposée par l'éditeur de la BHS pour deux raisons. Il est possible que le scribe ait sauté la lettre ψ . Il substituerait au mot rare רַמְשָׂאָה au terme plus familier רַמְאָה . Le taux d'intérêt sous l'Empire perse pourrait atteindre 60 %; le fait de demander aux usuriers de remettre aux pauvres juste un centième même par mois, paraîtrait dérisoire. La leçon « dette » offre une solution satisfaisante à cette difficulté.

Structure

J. Blenkinsopp² et H.G.M. Williamson³ divisent Ne 5, 1-19 en deux parties. La première partie regroupe les v. 1-13, et traite des problèmes sociaux et économiques de la Judée, tandis que la seconde, rassemblant les v. 14-19, traite du rapport du gouvernement de Néhémie.

Pour notre part, sur la base de son contenu, nous reconnaissons trois parties distinctes dans ce chapitre: la première (v. 1-5) fournit une description globale des inégalités sociales et économiques rencontrées au sein de la communauté de la Judée; la seconde (v. 6-13) décrit les mesures adoptées par Néhémie pour remédier aux injustices sociales et à la douleur du peuple; la troisième (v.14-19), donne une apologie du gouvernement de Néhémie, pendant les douze années de sa première mission. Cette division tient compte de l'analyse sociale que nous adoptons, soit la description de la situation sociale, le défi à relever ainsi que les stratégies mises en œuvre par Néhémie pour la résolution du défi.

Notes d'exégèse

La péricope de Ne 5, 1-9 constitue un document très riche pour appréhender la situation de crise que connaît la Judée sous l'Empire perse et spécialement au temps de Néhémie. Toutefois, du point de vue rédactionnel, les événements décrits en Ne 5

² J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, p. 253-265.

³ H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, p. 234-246.

n'ont pas de rapport étroit avec ceux décrits aux chapitres 4 et 6 qui témoignent plutôt de la coopération entre les travailleurs. Par ailleurs, il n'est pas aisé de déterminer si les événements décrits en Ne 5, 1-13 ont eu lieu durant l'époque de la reconstruction des murailles, puisque dans ce même chapitre (v. 14-19), Néhémie relate aussi les événements qui concernent les douze années d'administration de sa première mission. En conséquence, plusieurs chercheurs estiment que le contenu de ce chapitre ne coïncide pas avec la reconstruction des remparts, mais pourrait faire référence à une période ultérieure⁴ et pourrait donc être hors contexte, antidaté ou postdaté et inséré dans le but de démontrer les obstacles liés à la reconstruction dus aux difficultés internes⁵. L'événement décrit est postérieur et n'aurait pas eu lieu lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, mais vraisemblablement vers la fin de ce séjour. Pour F. Michaéli, s'il est vrai que les travaux de la reconstruction des remparts n'ont duré que cinquante-deux jours, il faut beaucoup plus de temps pour qu'une communauté se trouve dans des situations comme celles qui sont décrites en Ne 1-5, à la suite d'emprunts onéreux, d'hypothèques des champs, des vignes, des maisons, ou de l'asservissement des fils et filles vendus en esclavage. Ces inégalités existeraient bien avant l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, ou alors, elles aboutiraient à ces résultats plusieurs années après la reconstruction des remparts. La seconde hypothèse serait vraisemblable⁶.

Or, ce chapitre est le seul qui rapporte avec précision la situation économique et environnementale, socio-politique et religieuse de la Judée au temps de Néhémie. Bien qu'il soit considéré hors contexte, dans le cadre d'une analyse socio-critique, nous observons une suite logique entre ce chapitre, ce qui le suit et ce qui le précède. Les chapitres 4 et 6 font état des difficultés provoquées par les provinces frontalières à la Judée, alors que ce chapitre relate des problèmes sociaux intrinsèques de la communauté judéenne auxquels Néhémie a dû trouver une solution.

⁴ L. W. BATTEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh, T & T. Clark, (1913) 1961, p. 237.

⁵ R. A. BOWMAN, W. GILKEY, *The Book of Ezra*, p. 705.

⁶ F. MICHAÉLI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, (CAT XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 327.

De plus, d'après P. Abadie⁷, du point de vue littéraire, utiliser des contrastes pour communiquer un message particulier est pratique courante de la narration hébraïque. Le narrateur des *Mémoires de Néhémie* ne désire pas laisser à son lecteur l'impression que tout était en harmonie, mais exprime plutôt l'ampleur et la gravité des problèmes rencontrés au sein de la communauté de la Judée. Par ailleurs, aux yeux du narrateur, la communauté restaurée dans ses remparts se devait d'être d'abord réconciliée en elle-même.

8.3 Analyse sociale

8.3.1 Situation sociale

La situation sociale décrite en Ne 5, fait état de la crise sociale dont souffrait la communauté judéenne plus de quatre-vingt ans après l'édit de Cyrus. Hormis les difficultés provoquées par les ennemis externes, Néhémie fera face à des problèmes sociaux au sein de la communauté de la Judée. Il s'agit d'une plainte de la population la plus pauvre contre les riches qui l'exploitaient. Pour avoir du blé, les pauvres étaient obligés, faute de moyens, de donner en gage leurs biens (terres, maisons, voire même leurs enfants) (v. 2-3). L'accent principal de ces doléances porte sur le fait que ces obligations étaient imposées par des Judéens à leurs compatriotes. Enfin, pour s'acquitter de l'impôt dû au roi, il leur fallait encore emprunter de l'argent (v. 4).

D'une manière générale, le cri que fait surgir un état de crise provient des trois groupes de « protagonistes »⁸, conçus comme trois classes sociales affectées: *les ouvriers et leurs femmes* qui étaient en carence de nourriture; *les fermiers* qui, pour subvenir à leurs besoins et ceux de leurs familles, devaient emprunter de l'argent sur leurs champs alors que le taux d'intérêt était exorbitant; *les gens* ayant des difficultés à payer des taxes impériales qui, pour s'acquitter de ces obligations, devaient vendre leurs enfants ou les soumettre à l'esclavage. À ces groupes, s'ajoutent les cris des

⁷ P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, (CaE 95), Paris, Cerf, 1996, p. 53-58.

⁸ Les personnages protagonistes sont ceux-là qui jouent toujours un rôle important dans le développement de l'intrigue (D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 2002, p. 78).

femmes qui se lamentent du fait que leurs filles soient soumises à l'esclavage. Face à cette crise, Néhémie a dû trouver une solution pour rétablir une certaine égalité sociale.

La Judée sous un système rigide perse de taxation et d'impôt

L'une des préoccupations principales des rois achéménides était la perception du tribut et des taxes diverses des peuples assujettis. Le texte de Ne 5, 4 fait allusion au système fiscal de l'Empire Perse. Il souligne comment la population judéenne a dû hypothéquer ses biens dans le but d'acquitter le « tribut du roi ». En effet, dans le but de réaliser le programme très étendu du gouvernement, les Perses mirent au point une fiscalité perfectionnée et perçurent des impôts dans tout l'Empire⁹.

Plusieurs données des fouilles diverses en rapport à cette époque montrent l'immensité des biens que les rois perses accumulaient¹⁰. C'est à Cyrus le Grand que Xénophon fait remonter cette fiscalité perse¹¹. Vers 520 a.n.è., les Perses introduisirent « une monnaie pour l'ensemble de l'Empire »¹² pour permettre aux pays conquis à percevoir un impôt. Le nouveau système de taxes d'État inauguré par Darius 1^{er} (522 – 485 a.n.è.) à tous les satrapes, les obligeait à s'acquitter d'un impôt, évalué à partir de la quantité de terres arables et de leur rendement.

Bien que la valeur du tribut perse fût évaluée par Hérodote en argent, il devait être au moins en partie payé en nature comme sous la domination néo-babylonienne, par exemple en bois de cèdre destiné à la construction du palais de Darius à Suse. La Judée apportait des impôts en nature לֶחֶם הַמֶּלֶךְ (Ne 5, 14) « pain du gouverneur »,

⁹ J. A. THOMPSON, « La période Perse en Palestine de 500 à 330 av. J.C. [sic] », dans *La Bible à la lumière de l'archéologie*, Paris, Ligue pour la lecture de la Bible, 1975, p. 192.

¹⁰ A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago, University of Chicago Press 1948, p. 193.

¹¹ Cyrrhophage 8. 6. 17. (Voir A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian*, p. 193).

¹² Bien que la Judée était tributaire de l'Empire perse, les empereurs perses avaient accordé aux Juifs une certaine autonomie qui leur donnait le droit de frapper leur propre monnaie. Ainsi, les autorités émettrices semblent avoir été aussi variées que celles des athéniennes : gouvernants des dynasties locales et représentants officiels de l'autorité perse. Les monnaies portant le nom *Yehud* sont les mieux connues : elles auraient été frappées au IV^e s. à Jérusalem par le gouverneur de la Judée. Celles qui portent le nom d'Ezechias ont sans doute été émises par le grand-prêtre de ce nom lorsqu'il était gouverneur de Judée (L. MILDENBERG, « Gaza Mint Authorities in Persian Time: Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy. Part 4 », *Transeu* 2 (1990), 137-146).

que l'on recueillait sous forme de dîme¹³. Il fallait de même fournir le bois nécessaire à la construction de flottes puissantes au service des Perses, ce qui représentait une fourniture considérable dans un État militaire comme l'Empire achéménide¹⁴. Ils devaient payer ces impôts au roi, par le truchement des gouverneurs פְּקִידִים. Néanmoins, on pouvait grâce à des pots de vin, des cadeaux et des flatteries, obtenir une dispense d'impôt.

Les gouverneurs provinciaux évaluaient donc les populations locales de leurs provinces pour lever les impôts¹⁵. Le temple de Jérusalem servait de lieu de prélèvement des taxes destinées à l'Empire. Néanmoins, d'après Hérodote¹⁶, la cinquième satrapie incluant la Syrie et la Palestine, payait 350 talents, ce qui était un petit montant payé par les satrapies de l'ouest. Ceci représente 2,5 % des revenus annuels de 14, 460 talents¹⁷. En somme, les taxes et les impôts que l'autorité perse exigeait à ses entités administratives, étaient une des causes de la pauvreté extrême de la population locale.

Les pratiques usuraires en Judée

A. et R. Neher expliquent historiquement les causes de la crise judéenne comme suit : certains Judéens ont amené des richesses de Perse. À leur arrivée en Judée, les rapatriés devaient tous être dans une même situation sociale. C'est progressivement que les uns se sont enrichis par des pratiques diverses. La spoliation des biens de non rapatriés a pu être une source d'enrichissement pour des familles sans scrupules. Étant donné qu'après la déportation de 587 a.n.è. la Judée n'a pas été repeuplée, plusieurs terres étaient abandonnées. Les Judéens rapatriés auraient repris les leurs; mais beaucoup ont dû s'adjuger les terres des familles non rapatriées et

¹³ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, D. S. L. CHRISTOPHER, (trad.), (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOTS Press, 1992, p. 21.

¹⁴ J. ÉLAYI et J. SAPIN, « Pouvoir central et pouvoirs locaux : question de perspective », dans *Nouveaux regard sur la Transeuphratène*, Belgique, Brepols, 1991, p. 175-176.

¹⁵ G. R. DRIVER, *Aramaic Document of the Fifth Century BCE*, Oxford, Clarendon, 1957, p. 88-90.

¹⁶ Hérodote III, 91: « Cinquième gouvernement: la région qui va de la ville de Posidéon (ville fondée par Amphilochos fils d'Amphiaraos aux frontières de la Cilicie et de la Syrie) jusqu'à l'Égypte [...] elle versait trois cent cinquante talents [...] » p. 51-78.

¹⁷ Voir A. F. RAINEY, « The Satrapy Beyond the River », *AJBA* 1 (1969), p. 51-78.

accroître ainsi considérablement leurs biens. Les riches prêtaient aux pauvres de l'argent à des taux usuraires, ou alors contre des gages : ces gages étant un champ, une vigne, la propre maison du pauvre ou même ses enfants, qui tombaient ainsi en esclavage¹⁸. Bien que la loi autorisait le pauvre à entrer en possession de ses biens dès qu'il remboursait la somme empruntée augmentée de son intérêt, il est évident que plusieurs ne parvenaient plus à se dégager de leurs obligations.

Comment se pratiquait l'usure et quelle a été la part royale dans cette affaire? Parmi les prélèvements opérés par l'administration centrale, on noterait à partir du règne de Darius I^{er}, la mise en place d'une taxe sur la vente d'esclaves, des terres agricoles et des terres bâties perçus par un bureau royal des enregistrements¹⁹. Ainsi, les petits fermiers étaient exploités par le pouvoir central et par des banquiers sans scrupules. Selon les fouilles américaines de 1889 dirigées par l'Université de Pennsylvanie faites sur le site antique de Nippur²⁰, au sud de l'ancienne Babylone, la famille de « *Murašû* »²¹ dirigeait une sorte de banque pour le change des monnaies et les paiements, à une époque où un nouveau système fiscal a été introduit dans les territoires perses. C'est un système qui a été expérimenté par Xerxès puis par Artaxerxès I^{er}, le roi de l'époque de Néhémie. Les pauvres durent souvent emprunter à 40 %²² d'intérêt par an à des profiteurs, comme la famille *Murašû*. Les terres

¹⁸ A. et R. NEHER, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 645-646.

¹⁹ F. JOANNÈS, *La Mésopotamie au I^{er} millénaire avant J.-C.*, Paris, Armand Collin, 2000, p. 153.

²⁰ Voir A. T. CLAY, *Legal and Commercial Transactions Dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods Chiefly from Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1908; H.V. HILPRECHT, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1898.

²¹ Les archives de *Murašû* présentent un intérêt particulier dans le sens où elles constituent l'ensemble d'écrits pertinents qui nous soit parvenu du règne d'Artaxerxès I^{er} voire même de Darius II. La maison de *Murašû* était à la fois une banque et une entreprise de gérance foncière et une entreprise commerciale. Les *Murašû* étaient des intermédiaires actifs entre les propriétaires terriens et les exploitants. La firme de *Murašû* reçoit donc à bail des domaines entiers, elle gère des troupeaux, des canaux, des étangs. Elle verse un revenu aux propriétaires et assume toutes les charges d'exploitation ou d'impôts. Les *Murašû* sont donc des entrepreneurs agricoles. Voir spécialement l'étude de G. CARDASCIA, *Les archives des Murashû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse 455-403 av. J.-C.*, Paris, Imprimerie nationale, 1951.

²² E. NEUFELD, « Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws », *HUCA* 26 (1955), 355, 412; *Id.*, « The Rate Interest and the Test of Nehemiah 5, 11 », *JQR* 44 (1953 / 1954), 203-204; R. P. MALONEY, « Usury and Restriction on Interest-Taking in the Ancient Near East », *CBQ* 36 (1974), p. 1-20; *Id.*, « Usury in the Greek, Roman and Rabbinic Thought », *Tradition* 27

hypothéquées étaient alors exploitées par ces gens malhonnêtes pour leur propre profit, jusqu'à ce que le titre passe entièrement entre leurs mains. Quand de nouvelles terres devenaient propriétés de l'État parce que les fermiers ne pouvaient en payer les taxes, il se trouvait toujours quelques fonctionnaires véreux qui les cédaient aux mêmes usuriers.

Tandis qu'au VI^e s. a.n.è., sous les rois Cyrus I^{er} et Cambyse, les intérêts étaient de 20 %²³, ils atteignaient entre 40 et 50 % à la fin du Ve s. a.n.è. D'après les textes araméens d'Éléphantine, les taux d'intérêt annuels étaient très élevés, jusqu'à 60 % dans certains cas avec menace que si la somme n'était pas rendue, l'intérêt s'ajoutait au capital en conservant le même taux. Lorsque Néhémie arrive à Jérusalem, il doit décharger les pauvres de ces intérêts :

« Rendez-leur, (וְיָמַתְתָּ הַכֶּסֶף) « la dette de l'argent » et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt ».

En somme, le bien-être économique de la population juive durant la période perse semble avoir décliné progressivement, comme en témoigne le développement d'un grand degré de pauvreté, en particulier dans les zones rurales, résultant dans certains cas de l'incapacité de rembourser les dettes et en conséquence, de la nécessité de revendre les terres aux plus opulents. Les pauvres forment une masse d'autant plus ulcérée qu'il s'agit d'un esclavage dont les maîtres sont leurs frères judéens. Un fossé plus profond se creuse entre la classe des riches et celle des pauvres.

8.3.2 Défis à relever et réaction de Néhémie

Lutte contre les inégalités sociales

Les problèmes socio-politique et économique décrits ci-dessus sont manifestement à la base des grandes inégalités sociales. Il devenait nécessaire de

(1971), p. 79-109. À ce sujet, voir aussi S. GALLAZZI qui estime que les intérêts pouvaient aller jusqu'à 60% par an (« Aspectos de la economía del segundo templo. No abandonaremos mas la casa de nuestro Dios (Ne 10, 40) », *Ribla* 30 (1998), p. 70).

²³ A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian*, p. 84-85.

trouver une solution qui pourrait recréer des relations internes stables, mais remettre en question le tribut destiné à l'empereur. Le grand défi à relever pour Néhémie fut celui de lutter contre les inégalités sociales au sein de la communauté de la Judée afin de retrouver la paix sociale.

Comme nous l'avons mentionné, l'un des objectifs du leadership transformationnel est de satisfaire les besoins des membres dans un groupe de travail²⁴. Face à la crise décrite ci-dessus, en sa qualité de gouverneur, Néhémie devait s'employer à construire une communauté plus juste et plus fraternelle afin de lui garantir des conditions de vie plus humaines.

8.3.3 Le style de leadership de Néhémie pour relever le défi

Quelles stratégies Néhémie emploie-t-il pour atteindre sa visée? Pour relever ce défi, Néhémie adopte un style de « leadership transformationnel ». Ce leadership de Néhémie s'exerce par : *l'établissement d'un sentiment d'urgence; la création et communication d'une vision; ainsi que l'acquisition d'une considération individualisée.*

Établissement d'un sentiment d'urgence pour maintenir l'ordre

Le leader transformationnel se montre capable de statuer sur des cas d'urgence. Selon Ne 5, 6-11, après avoir été informé de la façon dont les pauvres étaient traités par les riches, Néhémie s'emporte contre ces derniers; il statue sur ce cas d'urgence en convoquant une « grande assemblée »²⁵ (קְהֵלָה גְדוֹלָה) contre les

²⁴ Voir A. P. FILLEY et R. J. HOUSE, *Managerial Process and Organization Behavior*, Glenview, Ill., Scott Foreman and C^o., 1969, p. 304. Voir aussi D. CARTWRIGHT et A. ZANDER, *Group Dynamics*, New York, Harper and Row, 1968, p. 304.

²⁵ L'expression קְהֵלָה גְדוֹלָה (Grande assemblée) de Ne 5, 7 désignerait l'assemblée sainte du désert (Ex 19). Dans le Judaïsme rabbinique, cette assemblée désignera la Synagogue (P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 58.). Pour A. et R. NEHER, plusieurs assemblées qui ont existées avant l'arrivée de Néhémie ou chez d'autres peuples du Proche-Orient ancien avaient toujours eut un but politique et religieux. Celle de Néhémie a pour but de résoudre un problème social (*Histoire biblique*, p. 646).

exploitants usuriers où il exige d'eux qu'ils remettent au petit peuple ce qui lui a été enlevé en ces termes :

« Rendez-leur donc dès aujourd'hui, leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers et leurs maisons, la dette de l'argent et du blé, du moût et de l'huile, que vous avez exigé d'eux comme intérêt. » (Ne 5, 11)

Le verbe שׁוּב, conjugué dans ce verset à l'impératif, marque l'urgence et la pertinence de retourner aux pauvres les biens que les riches avaient exigés d'eux comme intérêt. L'action de Néhémie pour supprimer la pratique ayant trait aux usures est réconfortante puisqu'il adresse des reproches aux riches en convoquant une assemblée afin de leur demander la restitution aux pauvres. Néhémie essaya de mettre fin au trafic juif d'esclaves²⁶. Cette qualité du leader permit à Néhémie de prendre une décision rapide et ferme dans le but d'arriver à une amélioration de la situation sociale qui nuisait à la bonne entente entre les membres de la communauté.

Par ailleurs, anticipant que cette décision provoquerait des réticences de la part des créanciers, Néhémie confirme celle-ci par deux actes solennels de telle sorte que toute transgression ait pour conséquence l'exclusion hors de la communauté de la Judée (v.13). Les mesures radicales qu'impose Néhémie sont humanitaires et sociales, mais elles sont surtout religieuses. L'un de ses efforts dans son entreprise serait de régénérer les valeurs culturelles et idéologiques juives. C'est par crainte de Yahvé que Néhémie exige le rétablissement d'une justice sociale et aussi pour éviter la honte d'être méprisé par les païens.

Création et communication d'une vision

Le leader transformationnel est préoccupé par des buts et des valeurs, de la morale et de l'éthique. Il a une vision et la communique à ses partisans afin de capter leur attention. La suppression de la pratique d'usure se conçoit comme une réforme des mentalités de la classe des riches exploitants. Comme l'indique Auguste Comte,

²⁶ H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 54-77.

« la réforme sociale a pour condition fondamentale une réforme intellectuelle »²⁷. Néhémie cherche à amener le changement culturel en influençant les valeurs, les priorités, de sa communauté et en incitant ses partisans à adopter des comportements le plus sociaux et à marcher sur la voie divine.

Néhémie devait s'assigner un objectif de régénération des valeurs sociales dans le but d'assurer le bien-être de la population judéenne de son temps et des générations futures. Il pouvait s'appuyer sur les lois qui défendent l'impudence des pauvres contre l'égoïsme des riches, tel Ex 22, 25 (« Si tu prêtes de l'argent à un compatriote, à l'indigent qui est chez toi, tu ne te comporteras pas envers lui comme un prêteur à gages, vous ne lui imposerez pas d'intérêts »), Dt 15, 1-2 (« [...] tout détenteur d'un gage personnel qui aura obtenu de son prochain, lui en fera remise; il n'exploitera pas son prochain ni son frère [...] ») (voir Lv 25, 35-37, 39-41; Dt 23, 20)²⁸. Dans les papyri d'Éléphantine, la lettre de Makkibanit qui parle de prêt sans intérêt²⁹, offre un parallèle intéressant à la décision de Néhémie.

En somme, l'action de Néhémie tient compte des nécessités vitales de ses compatriotes. Il pose des valeurs sociales sur un terrain vrai : non pas celui des lois abstraites et rigides, mais celui des actes spontanés de la fidélité en Yahvé et d'amour fraternel.

Acquisition d'une considération individualisée

Les v. 14-18 font l'apologie du leadership de Néhémie et soulignent l'égoïsme des gouverneurs qui l'ont précédé³⁰ qui s'enrichissaient au détriment du petit peuple. Néhémie par contre, n'a pas voulu faire valoir ses droits de gouverneur, soit de pouvoir bénéficier des ressources prélevées sur le peuple dans le but d'assurer sa subsistance et celle du nombreux personnel qu'il devait nourrir

²⁷ Cité par R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 80.

²⁸ Voir à ce sujet, BARROIS, G. A., « Debt, Debtor », *IBD* 1 (1962), 809-810.

²⁹ B. PORTEN, *Archives from Elephantine: The Life of Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, University of California Press, 1968, p. 271.

³⁰ Les avis sur le lieu d'origine et les noms de ces gouverneurs sont partagés. Nous l'avons expliqué plus haut au point ayant trait au statut de la Judée à l'époque perse, spécialement au temps de l'intervalle allant des années 515 à 445.

quotidiennement. La première mesure qu'il prendra est d'adopter pour lui-même une position personnelle essentiellement exemplaire. Il va, pendant les douze années de son premier mandat, essayer de gouverner sans chercher à étendre son pouvoir économique par l'usurpation de terrains et sans abuser de son pouvoir politique. Néhémie adopte un comportement qui l'invite à éviter les conduites qui pourraient avoir des conséquences négatives sur lui-même ou sur les autres. À cause de l'aspect éthique que renferme son leadership, il évita d'opter pour un caractère arbitraire d'un leadership dictatorial. Il cherchera à impliquer toute les autorités locales dans les grandes décisions à prendre.

Le leader transformationnel développe les capacités de diriger des partisans à travers un entraînement, des conseils pratiques, le financement de défi et le support. La section de Ne 5, 17-19 souligne comment Néhémie déchargeait le peuple en mettant ses propres moyens au service de la communauté. Néhémie se vante d'avoir fait manger 150 hommes quotidiennement à sa table (v. 17-19). Sa maison et sa table étaient donc largement ouvertes. Il soutient qu'il n'a pas tiré avantage de sa situation privilégiée pour s'enrichir, acheter des propriétés et exploiter ou dépouiller les pauvres, Néhémie a voulu servir et non se servir. Comme l'indique A. Carrard :

Un chef qui travaille avec le désir de servir et qui joint à cela le sens psychologique nécessaire pour conduire ses hommes obtiendra d'eux le maximum de ce que l'on peut obtenir, tout en créant en eux le vrai esprit de collaboration, d'estime réciproque et de dévouement pour la tâche commune³¹.

Néhémie ne se laissa pas détourner de sa mission par des ambitions personnelles. Néhémie jouissait de la confiance de son peuple, car il priorisait les intérêts de ce dernier et non les siens. Ce n'est pas avec un sentiment d'orgueil que Néhémie parle de son attitude désintéressée³², mais probablement avec un sentiment de reconnaissance

³¹ A. CARRARD, *Le Chef: sa formation et sa tâche*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945, p. 62.

³² C. E. CARTER, « The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Sounding in the Site Distribution and Demography », dans I. C. ESKANAZI et K.H. RICHARDS, (éds), *Second Temple Studies 2. Temple Community in the Persian Period* 106-45, (JSOT Sup 175), Sheffield, JSOT Press, 1994, p. 111.

envers son Dieu, qui lui permit de faire tout, comme il le dit dans la brève prière qui termine le chapitre « Souviens-toi de moi, [mon] Dieu [...] » (Ne 5, 19).

En résumé, la communauté juive, comme toute autre communauté, existe par ses croyances, ses idéaux et ses traditions qui doivent motiver les membres. Ces valeurs se sont détériorées avec le temps et, dans son leadership, Néhémie tenta de les régénérer afin qu'elles servent de références pour la Judée. La défense de ces valeurs augmentait la détermination de Néhémie et des Judéens à poursuivre leur objectif d'avoir un rempart afin d'éviter de vivre dans la honte. Néhémie fait de la Judée une société où règnent la justice, l'égalité et le partage équitable des biens communautaires. Dans son leadership, Néhémie évite les conduites qui pourraient avoir des conséquences négatives sur lui-même ou sur les Judéens. Les peuples recherchent toujours dans son leader un type de comportement sur lequel calquer le leur. En se montrant généreux, il invite les mieux nantis et la communauté à faire de même.

8.3.4 Résultat de l'action de Néhémie

Comme tout leader transformationnel, le leadership de Néhémie démontre des résultats à court terme. Il fit de la Judée une communauté renouvelée. Il a opéré une transformation structurelle dans les relations entre les membres. Cette transformation se concrétise par le rétablissement de la justice sociale, le retour à la paix et à la concorde au sein de la communauté déchirée par les injustices et les inégalités sociales.

Rétablissement de la justice sociale

La justice peut se définir comme une valeur positive d'ordre moral et social qui fait appel à la volonté en vue d'une régulation des rapports entre les personnes déchirées par des tensions conflictuelles. La justice sociale promue par Néhémie se traduit par une recherche de stabilité et de concorde communautaire, car il ne peut y

avoir de reconstruction efficace d'un pays où se perpétuent les inégalités et les injustices sociales. Le style de leadership de Néhémie conduit au retour à la justice et à l'équité. À sa demande de retourner aux pauvres tout ce qui leur avait été retiré, Néhémie obtint une réponse immédiate; les riches s'engagèrent par un serment solennel, devant les prêtres, à cesser leur trafic et restituer aux pauvres ce qu'ils avaient pris en gage. Le résultat de ce leadership fut une amélioration importante de la situation de la population pauvre de la Judée.

Néhémie contribua donc à instaurer un nouvel ordre économique qui redonna une certaine valeur aux pauvres, aux opprimés et aux hommes sans-pouvoir. L'annulation de la dette fit de la Judée une communauté plus égalitaire. Néhémie concourut au rétablissement de l'équité, mit fin aux conflits et aux tensions et fit accéder la communauté de la Judée à une entente harmonieuse.

Ensuite, il y eut abolition de la discrimination à l'égard des femmes ou des filles qui étaient livrées probablement à l'esclavage sexuel. Hommes et femmes, riches et pauvres, seraient traités de la façon plus humaine et plus juste.

Retour de la paix sociale et de la concorde en Judée

Le leadership de Néhémie et sa méthode de gestion conduisent au retour à la paix et à la concorde sociale en Judée. Ce genre d'intervention pourrait être considéré comme une éthique de renouvellement de la solidarité dans la communauté : « [...] la société où domine la solidarité organique permet à l'individualisme de s'épanouir en fonction d'une nécessité collective et d'un impératif moral »³³. La vie en communauté est possible dans la mesure où les citoyens peuvent vivre aisément et en paix.

Le leadership de Néhémie entraînera d'autres conséquences déterminantes pour le peuple : le retour de l'espoir de vivre des jours heureux et de la confiance en Dieu. La décision de Néhémie de remettre la dette est à la fois sociale et religieuse, puisque

³³ R. ARON, *Les étapes de la pensée*, p. 374.

la communauté était menacée par la disparition de « l'être » au profit de « l'avoir », et par la trahison de son identité en tant que peuple de Dieu.

En résumé, la paix et la concorde sont une condition *sine qua non* de la vie en communauté. Un leader avisé doit donc travailler à promouvoir ces valeurs sociales. De ce point de vue, Néhémie s'avère un leader modèle.

8.4 Conclusion

Dans la société judéenne où Néhémie arrive, il y avait une séparation exacerbée entre les riches et les pauvres. Une partie de la population était en carence de nourriture; les pauvres, pour s'acquitter des taxes impériales devaient donner en gage leurs enfants; les fermiers devaient emprunter de l'argent sur leurs champs alors que le taux d'intérêt était exorbitant. À ces groupes s'ajoutaient les cris des femmes qui se lamentaient au sujet de leurs filles soumises en esclavage. Face à ces injustices sociales, Néhémie a mis en œuvre une stratégie qui visait à faire régner la paix, l'amour et la solidarité parmi les Judéens. Il imposa l'annulation des dettes des pauvres, tout en maintenant le tribut à l'empereur. Néhémie rompit avec les pratiques des anciens gouverneurs qui vivaient aux dépens du peuple en optant pour le principe de servir le peuple et non de se servir. Ce style de leadership serait-il bénéfiques pour la société congolaise? Comment les leaders congolais pourraient-ils agir face aux inégalités sociales qui se perpétuent et comment devraient-ils œuvrer pour promouvoir la paix sociale et contribuer à la reconstruction de leur pays?

Chapitre 9

**Synthèse de l'étude de Ne 2—5 et prolongement dans le
Nouveau Testament**

9.1 Introduction

L'observation de la situation sociale du texte de Ne 2—5, démontre comment la province de la Judée a traversé une grave crise qui a eu des répercussions aussi bien sur son environnement et son économie que sur son organisation socio-politique ou sur sa culture. Ce chapitre propose une vue synthétique sur l'analyse sociale de Ne 2—5. Il vise à vérifier comment les quatre caractéristiques et les huit actions attribuées à un leader transformationnel peuvent être appliquées pour le cas de Néhémie. L'éthique telle que nous l'avons indiqué, apparaît comme un frein à l'émergence d'un leadership dictatorial et arbitraire. Ce chapitre cherche aussi à faire ressortir les principales stratégies et les pistes éthiques sur lesquelles Néhémie s'est appuyé tout au long de son leadership pour sortir la communauté juive de cette crise généralisée qui l'envahissait. Nous allons aussi dégager certains aspects du leadership de Néhémie qui nous semblent problématiques.

Enfin, nous tenterons à saisir de quelle manière le style de leadership de Néhémie et les principes éthiques qu'il met en œuvre pourraient être compris au regard de quelques enseignements de Jésus et des premières communautés chrétiennes. Cette lecture permet d'entrevoir au delà du sens premier que le texte a porté dès son origine et celui que l'on perçoit seulement à un moment ultérieur.

9.2 Relevés des caractéristiques et actions du leader transformationnel dans Ne 2—5

9.2.1 Tableau synthèse n° 1 : Les relevés des quatre caractéristiques du leader transformationnel dans Ne 2—5 peuvent être schématisés comme suit :

| | Ne 2, 1-20 | Ne 3, 1-32 | Ne 3, 33—4, 17 | Ne 5, 1-19 |
|-------------------------------------|---|-------------------|--|--|
| Charisme | <p>Adopter une attitude courageuse à l'égard des ennemis (v. 19-20).</p> <p>Inciter des Judéens à le prendre comme un modèle (v. 18).</p> | | <p>Se servir de ses valeurs pour exprimer les objectifs à atteindre (v. 36. 4, 3.8).</p> | |
| Motivation inspirante | <p>Mettre l'accent sur l'importance de reconstruire les remparts (v. 17-18).</p> <p>Offrir un défi à ses partisans (v. 17-18)</p> <p>Réussir à convaincre ses partisans (v. 17-18).</p> <p>Partager ses valeurs et transmettre une vision (v. 17-18).</p> | | <p>Inciter ses partisans à une prise de conscience (v. 8).</p> <p>Encourager ses partisans (v. 8).</p> | <p>Partager ses valeurs et transmettre une vision (v. 7-11.14-19).</p> |
| Stimulation intellectuelle | <p>Conduire des actions l'aidant à transformer les comportements de ses partisans (v. 18).</p> <p>Offrir un défi à ses partisans (v. 17-18).</p> | | <p>Inciter ses partisans à une prise de conscience (4, 4).</p> <p>Offrir un défi à ses partisans (v. 8).</p> | |
| Considération individualisée | | | <p>Répondre aux besoins de la population (v. 7-12).</p> | <p>Répondre aux besoins des pauvres (v. 11).</p> <p>Prêter l'attention aux besoins de chacun de sa communauté (v. 6-11).</p> <p>Manifester une attitude généreuse envers ses partisans (11.14-18).</p> |

● *Le charisme.* Notre analyse a démontré comment Néhémie régénère les valeurs culturelles et idéologiques judéennes afin d’inciter ses partisans à reconstruire les remparts de Jérusalem. Il est donc considéré comme un instrument que Dieu utilise d’une part, pour reconstruire les remparts et d’autre part, pour rappeler aux Judéens sa fidélité et son alliance avec leurs pères.

● *Motivation inspirante.* Dans son entreprise, Néhémie offre à ses partisans des défis, favorise l’esprit d’équipe (Ne 3, 1-32), met l’accent sur la pertinence d’exécuter un travail motivant et de procurer un sens à celui-ci (Ne 4, 4).

● *Stimulation intellectuelle.* Néhémie réussit à transformer les habitudes, les valeurs et les croyances de sa communauté. Bien qu’il ne forme pas d’autres leaders, il incite ses partisans à se prendre en charge (Ne 4), adopte de nouvelles façons d’envisager les problèmes (Ne 2, 17), met ses partisans au défi de trouver des solutions habiles pour résoudre les problèmes (la reconstruction 2, 17-18, l’insécurité 3, 33—4, 17, les inégalités sociales Ne 5, 1-19).

● *Considération individualisée.* Néhémie adopte des rapports nobles avec ses partisans (Ne 5, 14-19). Il traite équitablement chacun des membres de sa communauté et répond à leurs besoins individuels (Ne 5, 11, 14-19). Il joue un rôle de mentor.

9.2.2 Tableau synthèse n° 1 : Les relevés des huit actions du leader transformationnel dans Ne 2—5 peuvent être schématisés comme suit

| | Ne 2, 1-20 | Ne 3, 1-32 | Ne 3, 33—4, 17 | Ne 5, 1-19 |
|---|---|------------------------------------|---|--|
| Établissement d’un sentiment d’urgence | Se fixer un objectif: la reconstruction des remparts (v. 17). | | Prendre des mesures défensives pour sécuriser la population (v. 12-17). | Convoquer une grande assemblée pour répondre au cri des pauvres (v. 9-11). |
| Constitution d’une coalition | | Mobiliser des ressources (v. 1-32) | | Laisser la liberté à l’assemblée de |

| | | | | |
|--|---|--|--|---|
| | | Constituer une coalition pour la reconstruction : (religieux, familles, femmes, artisans et commerçants, autorités sectoriels, v. 1-32). | | prendre la décision (v. 12). |
| Création de la vision | Reconstruire les remparts (v. 2-18). | Promouvoir le principe de l'unité dans l'action (v. 1-32). | Promouvoir la paix et la concorde sociale | Lutter contre les inégalités sociales. Supprimer la dette et les pratiques usuraires. |
| Communication de la vision | Présenter son projet devant l'assemblée (v. 17-18). Participer à un « nous » collectif et proposer une action communautaire (v. 17). | Faire participer toutes les couches sociales à la reconstruction (v. 1-32). | | Convoquer une grande assemblée pour communiquer sa vision (v. 10-11). |
| Exécution de la vision | Promouvoir la sécurité du peuple (v. 18.19-20). | | Opter pour la sécurité du peuple afin de les aider à mener à bien les travaux (v. 7-8). | |
| Obtention des résultats à court terme | Transformer les mentalités de la population (v. 17-18). | Achever les travaux de la reconstruction. Faire de la Judée une communauté inclusive, complémentaire, orientée vers l'action (v. 12). | Retrouver la paix pour la continuité de l'ouvrage (v. 17). | Rétablir la justice sociale (v. 11). Retrouver la paix et la concorde (v. 12). Supprimer la dette et les pratiques usuraires (v. 11). |
| Consolidation des améliorations | | Abolir la discrimination à l'égard de la femme (v. 12). Promouvoir le travail en équipe (v. 1-32). | Encourager des bâtisseurs et les inciter à une détermination (v. 8). Revaloriser les valeurs culturelles Juives (v. 3.8). | Consolider des améliorations: lutter contre les inégalités sociales, annuler la dette, mettre fin aux conflits et tensions (v. 9-12). |

| | | | | |
|--|--|--|---|---|
| | | | | Revaloriser les valeurs culturelles de la Judée (v. 9.14-19). |
| Établissement des nouvelles approches | | | Adopter un système d'auto-défense populaire pour la protection des citoyens (v. 12-17). | Établir des nouvelles pratiques dans la culture (v. 9.14-19). |

● *Établissement d'un sentiment d'urgence.* Voyant l'état lamentable des remparts de Jérusalem et de la crise qui envahit la communauté juive de son temps, Néhémie crée un sentiment d'urgence : il se fixe un objectif, celui de reconstruire les remparts et la ville de tombeaux de ses pères.

● *Constitution d'une coalition.* Néhémie trouve que seul, il ne pourra pas parvenir à son but, il forme donc une coalition avec les autorités locales de la Judée : chacun, tout en conservant ses particularités, est mobilisé pour une visée commune.

● *Création de la vision.* Néhémie définit sa vision clairement : la reconstruction des remparts de Jérusalem.

● *Communication de la vision.* Néhémie convoque une réunion et communique sa vision à la communauté. Sa vision motive chacun à fournir les efforts nécessaires.

● *Exécution de la vision.* Néhémie lève des obstacles les plus importants, pour inciter Judéens à mener à bien les travaux de la reconstruction (l'insécurité provoquée par une opposition des quatre provinces voisines) ainsi que les inégalités sociales à travers lesquelles, la communauté de la Judée est menacée par la disparition de « l'être » au profit de « l'avoir », et par la trahison de son identité.

● *Obtention des résultats à court terme.* Néhémie obtient des résultats intermédiaires visibles : les travaux des remparts sont achevés dans cinquante-deux jours. Il établit

des plans à long comme à court terme et les mène à bien par la revalorisation des valeurs culturelles et idéologiques de la communauté juive.

- *Consolidation des améliorations pour accélérer le changement.* Lorsque Néhémie et la population s'engagent pour la reconstruction des remparts, surviennent d'autres obstacles tels l'insécurité, les inégalités sociales, etc., Néhémie sécurise la population, annule la dette et met fin aux conflits et tensions.

- *Établissement des nouvelles approches.* Pour opérer un changement durable, Néhémie s'appuie sur des valeurs culturelles et idéologiques de la Judée. Néanmoins, cette évolution ne pourra se faire qu'à la fin du programme de changement : de nouvelles valeurs ne peuvent s'instaurer que si elles reposent sur de nouvelles façons de faire, au succès démontré.

9.3 Les repères éthiques du leadership transformationnel de Néhémie (Ne 2—5)

9.3.1 Sur le plan environnemental et économique

En rapport à la situation environnementale et économique, notre attention tournera surtout autour des quatre stratégies principales sur lesquelles Néhémie s'est appuyé pour résoudre la crise, soit la (1) *lutte pour la protection du patrimoine et de la richesse de la Judée*, (2), *lutte contre la pauvreté et défense des pauvres et des opprimés*, (2) *la lutte contre la pratique des prêtres à intérêts et l'annulation de la dette* et (3) *le passage de l'individualisme à l'esprit communautaire*.

Néhémie face au patrimoine et de la richesse de la Judée

Néhémie est l'échanson du roi perse. À ce titre, il peut aussi occuper un grand nombre de fonctions au sein du gouvernement. Il fait une demande auprès du roi dans le but de rebâtir les remparts de Jérusalem. On ne perdra pas de vue qu'une ville fortifiée donne à ce qui est à l'intérieur sa stabilité et son indépendance. L'envoi de Néhémie à Jérusalem serait lié au fait que l'administration perse sélectionnait ses

fonctionnaires parmi les familles les plus crédibles et les plus aisément contrôlables, c'est-à-dire de préférence dans la diaspora proche du pouvoir central. C'est la raison pour laquelle Néhémie ne va pas résoudre le problème des impôts du roi dont la population judéenne était victime.

Néanmoins, tout au long de son leadership, Néhémie essaie de protéger le patrimoine et la richesse de la Judée contre toute forme d'ingérence étrangère. À titre d'illustration, à la première annonce des travaux de reconstruction, la coalition samaritaine, ammonite et arabe émet des doutes qu'un tiers puisse rechercher le bonheur des Judéens (Ne 2, 10.19). Néhémie adopte une attitude courageuse et s'oppose à ceux qui veulent continuer à profiter des richesses de la Judée : « [...] vous, vous n'avez ni part (פֶּלֶא), ni droit, ni souvenir à Jérusalem ». Dans la tradition biblique, cette formule énonce une dissociation politique (2 S 20, 1; 1 R 12, 16). Elle signifierait que l'on veille à ce que le patrimoine juif ne soit pas aliéné ou ne sorte pas de la parenté. L'idéal social est que les familles juives aient leur terre et en jouissent paisiblement (Mi 4, 4; Is 36, 16; Za 3, 10).

Ensuite, rappelons que Néhémie sollicite une autorisation pour que le gardien de la forêt du roi lui fournisse le bois pour la construction des remparts de la ville et pour la réfection de sa « maison d'habitation ». La construction des remparts ainsi que des maisons en Judée prouve que Néhémie avait le souci de protéger le patrimoine judéen.

Néhémie face à la pauvreté et aux pauvres

Désigner le pauvre, selon F. Lienhard, c'est établir un pont : « [...] l'acte de désignation du pauvre a pour but de recréer la cohésion de la société [...] en affirmant la volonté sociale de lutter contre la pauvreté [...] »¹. La marginalisation est la caractéristique la plus profonde de la pauvreté, elle est l'absence de ce qui fait la vie de l'homme dans ce qu'elle a de plus profond².

¹ F. LIENHARD, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000, p. 28.

² *Ibid.*, p. 27.

À l'époque de Néhémie, la population vit des ressources de l'agriculture des collines (vignes, oliviers, vergers) et de l'élevage du petit bétail. Son activité économique semble avoir été, au moins partiellement, centrée autour du Temple de Jérusalem, de son trésor et de ses magasins, jouant probablement, comme souvent dans le Proche-Orient ancien, le rôle d'une banque³. Or, en dépit des richesses de la province, la majorité de sa population semble être frappée par la paupérisation. La communauté subit une pénurie de nourriture. En d'autres termes, les populations ouvrières ne sont pas arrivées à un stade d'autosuffisance alimentaire et se vendent dans le dessein de se procurer des denrées pour survivre. Les travailleurs ne sont pas capables de gagner la subsistance salariale pouvant couvrir les besoins mensuels de leurs familles. Cette pauvreté a ses racines notamment dans les taxes et impôts de l'Empire perse, dans la pratique de l'usure et dans l'instabilité de la région. À titre de rappel, le système de taxes d'État inauguré par Darius 1^{er} (522 / 485 a.n.è.) obligeait tous les satrapes à s'acquitter d'un impôt, évalué à partir de la quantité de terres cultivables et de son rendement, soit en nature comme, par exemple en bois de cèdre destiné à la construction du palais, la construction de flottes puissantes au service des Perses, le pain du gouverneur (Ne 5, 14), que l'on recueillait sous forme de dîme⁴. Les pauvres forment donc la masse de plus en plus malheureuse et d'autant plus ulcérée qu'il s'agit d'un esclavage à travers lequel les maîtres sont leurs frères judéens eux-mêmes.

Ensuite, la pauvreté de la population judéenne est causée par le fait que le pouvoir de la communauté judéenne était utilisé contre les intérêts économiques de la population locale, comme sources d'assujettissement de cette dernière et au profit des intérêts des pouvoirs qui la dominent; l'augmentation fréquente du prix des vivres sans qu'il n'y ait une amélioration de la situation économique (Ne 5, 2-5), etc.

Face à cette pauvreté, à la misère des pauvres et à la discrimination d'ordre économique dont ceux-ci sont victimes, Néhémie défend énergiquement la cause des pauvres et des opprimés et lutte pour l'amélioration de leurs conditions de vie (Ne 5,

³ J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, D.S.L. CHRISTOPHER, (trad.), (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 22-53.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

10-11). Sous l'Empire perse, les gouverneurs provinciaux prélèvent sur le peuple ce qu'il faut pour subvenir à leurs besoins. Néhémie, par contre, ne veut pas faire valoir ses droits pour s'enrichir, acheter des propriétés, exploiter les pauvres ou les dépouiller.

Néhémie face à la dette et aux usuriers

Dans les relations d'ordre environnemental et économique entre un pays exploitant et un pays opprimé, le premier peut exploiter soit des terres, des forêts, etc., appartenant au second. Rappelons que la dette ne produit ni justice sociale pour les humains, ni solidarité, encore moins la paix. Elle crée plus d'agressivité entre exploitants auxquels profitent les bénéficiaires. Cela a comme conséquences la destruction de l'environnement, l'aggravation de la pauvreté des peuples exploités et leur surendettement, la marginalisation des moins nantis, etc. Le texte de Ne 5, 11 montre comment les droits économiques de la population pauvre sont bafoués par une exploitation de leurs ressources économiques par les Perses, des actions souvent soutenues par les peuples autochtones. Or, bien avant l'arrivée de Néhémie, les Perses visaient, par le biais de leurs rois, à assurer un équilibre entre les intérêts économiques de la puissance impériale et ceux des peuples dominés⁵. Cela peut être perçu dans l'attitude du roi Artaxerxès face à la reconstruction des remparts de Jérusalem. Possédant un espace forestier sur le sol judéen, le roi de Perse autorise Néhémie à profiter de son bois dans le but de couvrir les besoins du projet de la reconstruction.

L'un des problèmes qui contribue à la pauvreté exacerbée de la population est l'usure, ou le prêt à intérêts (Ne 5, 3). Les taux d'intérêt annuels sont très élevés, ils atteignent entre 40 et 50 % à la fin du V^e s. a.n.è., dans certains cas avec menace d'avoir l'intérêt ajouté au capital en conservant le même taux si la somme n'est pas rendue. Le principe de la souveraineté permanente des peuples sur leurs ressources qui servent l'intérêt communautaire est outragé. Les riches mettent de l'argent à la

⁵ R. G. KRATZ, « Cyrus Messie de Dieu », *FV* 93, n° 5-6 (1994), p. 51-65.

disposition des pauvres, mais ils ne prêtent cet argent qu'à des taux usuraires, ou, en échange de gages : ces gages étant un champ, une vigne, la propre maison du pauvre ou même ses enfants, qui tombent ainsi en esclavage⁶. Bien que la loi autorise le pauvre à entrer en possession de ses biens dès qu'il verse la somme empruntée augmentée de son intérêt, il est évident que le pauvre ne parvient plus à se dégager de ses obligations. Il a par ailleurs d'autant moins de chances qu'ayant dû donner son champ en gage, sa vigne ou ses enfants, il n'avait plus aucun moyen de subsistance.

Face à cet acte incompatible avec l'identité des Judéens, Néhémie désavoue la pratique de l'usure, s'enflamme contre les Judéens qui infligent des prêts à intérêts à leurs frères judéens : il exige de leur part la rémission des dettes et la suppression de la pratique, qui serait incompatible à leur propre identité. Les prêteurs s'engagent dorénavant à la rémission de la dette (Ne 5, 11-12) afin de faire valoir la justice sociale et l'équité.

Néhémie face à l'individualisme des judéens

L'individualisme est une conception sociale tendant à privilégier les intérêts et la valeur d'un individu par rapport à ceux de la communauté. L'individualisme évoque pour nous un ensemble de maux tels qu'égoïsme, intérêt personnel, etc., Au sein de la communauté judéenne, l'individualisme a remplacé l'esprit communautaire ou l'économie de partage, dans la mesure où la classe supérieure a été dissociée de la classe inférieure.

Face à cette pratique, le récit de Ne 2—5 indique de quelle manière Néhémie, tout en luttant contre la séparation entre les riches et pauvres, fait un appel à une sorte d'économie de partage ou à l'esprit communautaire qui implique la solidarité entre les fils et filles de la Judée. L'économie de partage demande à ce que l'homme soit responsable de son prochain⁷ et elle exige l'interdépendance. Néhémie décharge le

⁶ A. et R. NEHER, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, p. 645-646.

⁷ F. N. MOUTNGUI, *Monnaie et reconstruction de l'Église africaine : Réflexion théologique et éthique à la lumière de Aggée 2:8*, Yaoundé, Clé, 2003, p. 165.

peuple de ses « obligations »⁸ menaçantes, tels les impôts recueillis de la population pour être destinés au gouverneur. Il met à cet effet ses propres moyens au service de la communauté; il fait manger 150 hommes quotidiennement à sa table (Ne 5, 15-19). Il évite donc d'être éveillé par des grandeurs personnelles, pour partager sa fortune avec les autres.

De plus, c'est dans le sens d'une économie de partage que les artisans et les commerçants s'engagent librement dans la reconstruction des remparts, sans rémunération et qu'ils ont probablement mobilisé leurs ressources pour soutenir Néhémie dans la reconstruction. Néhémie fit en sorte qu'il y ait transcendance des intérêts individuels au bénéfice de ceux de la communauté et que les Judéens aient une vie communautaire mieux organisée, solidaire et interdépendante (Ne 2, 18 ; 3, 1-32 ; 4, 1-17 ; 5, 6-19).

Au demeurant, la position de Néhémie face à la pauvreté, aux pauvres, à l'usure et à l'individualisme des judéens pourrait se comprendre car il a le souci de revaloriser une éthique de l'amour et de la solidarité, une éthique d'interdépendance entre les fils et les filles d'une communauté. Bref, une éthique communautaire. Bien que Néhémie bénéficie de l'assistance des Perses en ce qui concerne le bois, il ne dépend pas exclusivement de l'aide extérieure; mais il essaye de stimuler, de motiver chacun à offrir ce qu'il a, dans le but de relever le défi d'ordre environnemental et économique de la Judée. Néhémie contribue aussi à un nouvel ordre économique qui donne priorité aux pauvres, aux opprimés et aux hommes sans-pouvoir.

9.3.2 Sur le plan socio-politique

La Judée connaît une situation de détresse sur le plan socio-politique (Ne 2, 3). Elle vit sous la dépendance totale de l'Empire perse. L'instabilité politique au temps de Nabuchodonosor en 587 a.n.è d'une part, et d'autre part l'instabilité socio-politique au temps d'Artaxerxès I^{er}, à travers une chaîne de révoltes, causent des

⁸ Les gouverneurs provinciaux prélevaient des supports sur le peuple. Néhémie au contraire trouverait cela incohérent par rapport à sa foi et déchargea la population de ces devoirs en dépit de leur légitimité.

troubles non pas seulement à l'Empire perse, mais aussi à ses entités administratives, telle la Judée. Ceci expliquerait la destruction des remparts de Jérusalem. Ces situations font de la Judée une communauté humiliée (Ne 1, 3; 2, 3). Le récit de Ne 2— 5 illustre comment Néhémie apporte un changement considérable en Judée quant à sa situation socio-politique. Il lutte *pour la promotion de la paix et de la concorde sociale, pour l'unité et le travail d'équipe, et contre l'exclusion de la femme.*

Néhémie face aux conflits et à l'insécurité de la Judée : promotion de la paix

La paix est un élément d'importance capitale pour le développement d'une communauté. En d'autres termes, la vie en communauté n'est avantageuse que si, et seulement si, les citoyens de celle-ci vivent en paix. Plusieurs situations sont très déplaisantes pour les humains : les guerres, les sinistres, des destructions du tissu économique, politique et religieux d'un pays. Au temps de Néhémie, sous Artaxerxès I^{er}, une chaîne de révoltes, cause des troubles dans l'ensemble de l'Empire perse, incluant ses entités administratives.

Au moment où les Judéens s'engagent dans la reconstruction des remparts de Jérusalem, surgit une opposition des quatre provinces voisines de la Judée, soit la Samarie, Ammon, Arabie et Ashdod. Les opposant font usage des railleries, des sarcasmes, l'attribution des intentions subversives, des menaces aux attaques armées, etc. (Ne 2, 19; 3, 33-4, 17) pour déstabiliser les bâtisseurs. Cette situation non seulement crée une insécurité grandissante sur la population, mais elle conduit aussi au découragement des Judéens face à la reconstruction en place (Ne 4, 4).

Enfin, les Judéens vivent de grandes inégalités sociales : manque de sentiments communs aux individus grâce auxquels les conflits sociaux sont atténués, les égoïsmes sont refoulés et la paix est maintenue, et un manque de volonté politique pour la lutte contre ces déséquilibres sociaux (Ne 5, 1-5).

Devant cette crise socio-politique, Néhémie s'avère un leader transformationnel. Il réussit à susciter l'engagement de sa communauté et l'adhésion de celle-ci à sa vision et aux valeurs communautaires. Il s'identifie à sa communauté et exerce une influence sur celle-ci afin d'atteindre un objectif commun. Toutefois, on ne perdra

pas de vue que le roi Artaxerxès, en acceptant d'envoyer Néhémie en Judée, a probablement quelques intérêts pour compter sur l'appui des juifs fidèles à l'administration perse.

Néanmoins, le but principal qui anime Néhémie est de reconstruire les remparts et ainsi de fortifier la ville de Jérusalem (Ne 2, 5). Rappelons que le rempart sert à la *défense* et la *sécurité*. Il sert à affirmer une certaine *autonomie* si l'on croit à la déclaration des adversaires des Judéens: « Voulez-vous vous révolter contre le roi ? » (Ne 2, 19). De plus, la communauté judéenne souhaite retrouver son honneur perdu par la reconstruction d'une nouvelle Judée, organisée autour du temple (Ez 40-48). Pour y arriver, Néhémie fait d'abord preuve de loyauté à l'égard du roi : lors de son entretien, il affirme son respect pour l'autorité de ce dernier, emploie des formules de politesse et de soumission à son endroit, probablement dans le but de gagner sa confiance (Ne 2, 2-3). Il fait sa requête et obtient des « lettres royales » à faire valoir auprès des gouverneurs de Transeuphratène (Ne 2, 6-8). Il se présente comme un Judéen patriotique incontestable et fidèle aux ancêtres (Ne 2, 5) en même temps qu'un leader sage (Ne 2, 11-15).

Par ailleurs, Néhémie fait usage de certaines stratégies lui permettant d'atteindre ses objectifs : ainsi, il a une vision et la communique à sa communauté, il incite les Judéens à la reconstruction par une motivation inspirante; il fait des Judéens des instruments de la transformation, ce qui favorise la réussite de son projet.

Devant les menaces et l'insécurité des adversaires, Néhémie se présente comme un homme énergique et croyant : il adopte une attitude courageuse à l'endroit des adversaires (Ne 2, 20). Habité par un sentiment d'urgence, Néhémie prend des mesures défensives pour lutter contre l'opposition et sécuriser la communauté judéenne vis-à-vis des menaces externes. Bien qu'il ait confiance en Dieu, comme l'indique l'affirmation « [...] notre Dieu combattra pour nous » (Ne 4, 14), il fait une distribution d'armes pour une autodéfense populaire lorsque la Judée a été menacée d'une attaque armée par les quatre provinces frontalières.

Enfin, pour assurer l'amélioration continue des valeurs sociales, Néhémie doit s'assigner un objectif majeur soit celui de la régénération de ces valeurs, dans le but

d'assurer le bien-être de la population judéenne de son temps et des générations suivantes. Néhémie met fin aux conflits et aux tensions et fait accéder la communauté de la Judée à une entente harmonieuse.

Néhémie face à la destruction de la Judée : unité dans l'action

L'éthique du travail est comme l'indique E. Dussel, le point de départ d'une éthique communautaire, de partage et de solidarité⁹. Sans ce genre d'éthique, toute entreprise reste irréaliste et abstraite. Le travail joue, un rôle primordial sur l'amélioration ou la détérioration du bien-être de la communauté, procure aux individus un lien d'appartenance à la société et un sentiment de pouvoir, donne accès à la viabilité économique, à la consommation et à l'autonomie et permet de s'accomplir en créant des occasions de se mesurer à des défis et d'entretenir des idéaux personnels et communautaires. Le sens du travail pour l'humain, est de faire le bien et de rechercher ce qui peut être utile en soi et à la communauté. Le travail est une base de solidarité, permettant de réagir contre les injustices sociales.

En tant que leader transformationnel, pour parvenir à reconstruire la Judée, Néhémie motive sa communauté et participe lui-même à un « nous » collectif, une forme d'idéologie qui évoque des intérêts communs, une cause commune, et qui propose une action communautaire pour l'atteinte des objectifs.

Les êtres humains sont l'une des ressources les plus efficaces à mobiliser dans la reconstruction. En effet, lorsqu'on gagne la confiance de l'humain, ce sont aussi ses connaissances et ses avoirs que l'on acquiert. Néhémie opte donc pour le travail en équipe et fait donc appel à la main-d'œuvre de toute la province¹⁰. Il fait en sorte que chaque membre de la communauté judéenne (les prêtres, les lévites, les portiers et des gardes, les artisans, les commerçants, les dirigeants et les gens du peuple, les serviteurs du temple et les femmes, etc.), avec ses capacités, ses faiblesses et ses expériences, contribue à la reconstruction des remparts.

⁹ E. DUSSEL, *Éthique communautaire*, (trad.), F. GUIBAL, Paris, Cerf, 1991, p. 117.

¹⁰ M. NOTH, *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1985, p. 332.

Néhémie face à l'exclusion de la femme

Dans le monde hébraïque, comme dans tout le Proche-Orient, les femmes occupaient des situations subalternes; elles subissaient toutes formes de discrimination. Cela peut être illustré par le texte de Ne 5, 1-5 où des femmes se plaignent que leurs filles sont probablement soumises à une exploitation sexuelle, dans le but de se procurer des vivres. Néhémie semble rompre avec la tradition de marginalisation des femmes, d'une part en écoutant les cris de celles-ci (Ne 5, 6-11) et d'autre part, en les acceptant comme bâtisseuses des remparts (Ne 3, 12) au même titre que les hommes. Il trouve probablement qu'il ne pouvait y avoir de reconstruction sans l'implication de tous les hommes et femmes.

9.3.3 Sur le plan culturel et idéologique

La communauté judéenne existe par ses croyances, ses idéaux et ses traditions qui doivent motiver les membres, soit l'amour, la solidarité parmi les Judéens, etc. Ces valeurs se sont détériorées avec le temps. Il y a un sérieux manque de solidarité et d'amour du prochain entre les Judéens, partage entre les riches et les pauvres (Ne 5, 5). De plus, au lieu d'être au service de la population locale, les prêtres seraient aussi au service du gouvernement perse. L'autorité perse amène les prêtres à être directement en contact avec des leaders politiques de la Judée, tels les gouverneurs et par le fait même, à partager le pouvoir avec ces derniers. Dans son leadership, Néhémie tente de les régénérer afin qu'elles servent de références sociales pour la Judée (Ne 5, 9-13). L'analyse de Ne 2—5 illustre bien comment Néhémie se fonde sur les idées et les croyances et sur quelques valeurs idéologiques telles *l'alliance et à la fidélité de Dieu, la crainte de Dieu, ainsi que la prière* pour amener ses compatriotes à se mobiliser afin de reconstruire les remparts de Jérusalem.

Appel à l'alliance et à la fidélité de Dieu

Les textes de Ne 2, 9.19-20 et 3, 33—4, 17 montrent comment Néhémie s'appuie sur l'alliance et la fidélité de Dieu comme valeurs idéologiques pour stimuler ses compatriotes à reconstruire les remparts. La situation désastreuse de Jérusalem telle qu'elle est décrite en Ne 1, 3 souligne l'état lamentable dans lequel se trouve Jérusalem, avec ses remparts en ruines et ses portes incendiées. Face à cette situation et spécialement lorsque la nouvelle lui parvient, Néhémie commence par une affirmation de foi, confesse les péchés du peuple et surtout reconnaît la grandeur de Dieu, qui selon lui, garde l'alliance et la fidélité envers son peuple : « À ces mots, je m'assis et pleurai; je fus plusieurs jours dans le deuil, jeûnant et priant devant le Dieu du ciel. Et je dis : "Ah! Yahvé, Dieu du ciel, toi, le Dieu grand et redoutable Qui garde l'alliance et la fidélité envers ceux qui l'aime et qui gardent ses commandements "» (Ne 1, 4-5). Que signifient ces notions d'alliance et de fidélité de Dieu? Comment la régénération de ces valeurs pouvait-elle modifier les attitudes et comportements des Judéens? Pour mieux répondre à ces interrogations, précisons le concept d'alliance.

Le sens du mot hébreu בְּרִית (alliance) est celui de lien, d'obligation. La relation humaine par exemple, scellée par la בְּרִית, est avant tout un lien de fidélité et de paix, ressenti comme attache parentale. On est dit frère, père, fils de celui avec lequel on fait alliance. On lui doit fidélité et amour. Bien que les lois d'Israël soient souvent dictées dans le cadre de traités d'alliances, on ne doit pas en toute rigueur parler de lois, mais plutôt d'obligations contractuelles¹¹. C'est probablement pour cette raison que Néhémie exhorte ses compatriotes à se reconnaître comme le peuple d'un Dieu fidèle à son alliance.

Lorsque les bâtisseurs sont découragés devant les menaces et des adversaires, Néhémie les stimule au courage et à la persévérance et leur rappela la fidélité du Seigneur, grand et redoutable : « Voyant leur peur, je me levai et fis aux grands, aux magistrats et au reste du peuple cette déclaration : « Ne craignez pas ces gens! Pensez

¹¹ N. LOHFINK, « Alliance », dans J.-Y. LACOSTE (éd), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, p. 1998, p. 16.

au Seigneur, grand et redoutable, et combattez pour vos frères, vos fils, vos filles, vos femmes et vos maisons! » (Ne 4, 8). Grâce à ses convictions fermes, la régénération de ces valeurs changea l'attitude des Judéens et permit la continuité de l'œuvre de la reconstruction.

On se rappellera que lorsque la sacralité du lieu fut mise en péril par les adversaires de Néhémie qui cherchaient à s'approprier la terre et les biens de Yahvé et détourner l'Alliance à leur profit, Néhémie répondit à leurs gestes par une déclaration de foi dans le pouvoir de Dieu qui bénira le travail de reconstruction (Ne 2, 20). Cette déclaration contribua à raffermir la détermination des Judéens dans leur tâche de reconstruction des remparts.

En somme, l'appel à l'alliance et à la fidélité de Dieu sont des valeurs idéologiques sur lesquelles Néhémie se base pour convaincre ses compatriotes afin de rebâtir les remparts de Jérusalem, de se situer aussi en continuité avec les prophètes qui avaient annoncé la reprise d'une alliance désormais éternelle (Ez 16, 60; 34, 25; 37, 26; Is 55, 3), au-delà de la crise de l'exil, alliance nouvelle, inscrite dans les cœurs et non sur les tables de pierre (Jr 31, 31-34). En reconnaissant mieux sa faiblesse et son péché, la communauté a progressé dans l'intelligence de son Dieu qui se révèle juste en pardonnant et en sauvant. Ainsi, le rappel de cette alliance contribue à faire de la Judée une communauté nouvelle.

Appel à la crainte de Dieu

Au temps de Néhémie, il y a une séparation exacerbée entre les riches et les pauvres. Le texte de Ne 5, 1-3 relate le cri de la population exploitée. Certains ne mangent pas à leur faim (Ne 5 2), d'autres, suite à une pauvreté extrême, sont obligés d'hypothéquer leurs avoirs et de se vendre dans le but de se procurer du blé (Ne 5, 3). Face à cette situation, Néhémie désavoue la pratique de l'usure, s'enflamme contre ses compatriotes qui exploitent leurs frères et exige de leur part la rémission des dettes et surtout les exhorte à marcher « dans la crainte de l'Éternel » בִּירְאָת אֱלֹהֵינוּ (Ne 5, 9 et 15).

La notion de la *crainte de l'Éternel*, que Néhémie emploie, n'est pas précisée. Peut-on déterminer ce qu'elle signifie pour la Judée et ses compatriotes? Serait-elle une crainte qui fait trembler l'homme devant Dieu ou celle qui exige à l'homme d'aimer son semblable comme soi-même? Comment la mise en pratique de ce concept pouvait-elle modifier l'agir et les mauvais comportements des usuriers? Quelle attitude religieuse pouvait-elle susciter?

Pour saisir le sens que l'expression « crainte de l'Éternel » peut avoir chez Néhémie, nous aurons recours aux autres textes vétérotestamentaires et certaines études qui s'y rapportent. Cette notion comporte divers sens.

De prime abord, la crainte de l'Éternel pourrait signifier la crainte qu'éprouve l'homme devant la sainteté de Dieu marquant ainsi la distance entre Dieu et l'homme : « Qui est comme toi parmi les dieux, Yahvé ? Qui est comme toi illustre en sainteté, redoutable en exploits, artisan de merveilles ? » (Ex 15, 11) ; « Je suis Dieu et non pas homme » (Os 11, 9) ; etc. Cette crainte de Dieu est un sentiment particulier que l'anglais exprime par le mot « awe »¹² qui équivaut au respect (Ml 1, 6); un sentiment de respect sacré, de vénération devant le Dieu grand et très saint. Se référant à Saint Augustin, Derousseau¹³ mentionne que l'AT témoigne d'une relation de l'homme à Dieu, d'une profondeur caractérisée par une religion de la crainte et de l'amour ou comme une authentique religion du père. Le père est d'abord perçu comme un trouble-fête menaçant et dangereux, mais il parle et dit qui il est et ce qu'il veut, car il veut éduquer son enfant, l'éveiller à la conscience et à la responsabilité. C'est plus tard qu'il sera perçu comme le père plein d'amour qui a conduit son enfant par la Loi jusqu'à l'âge adulte, loin d'une jouissance inconsciente et de la recherche

¹² W. O. BORROWS, « Fear », dans J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, vol. 1, Edinburgh, T.T. Clark, 1963 (1909), p. 858-859. Dans son étude sur la crainte de Dieu « Fear », Burrows distinguait deux sortes de crainte : la crainte de Dieu comme commencement de la sagesse, ainsi qu'une autre crainte, la crainte du mal, de la mort, etc. qui serait une crainte servile et réprouvée par l'Écriture. Il y a un autre genre de crainte qui est le sentiment de la proximité d'un être qui l'emporte en grandeur et en sainteté : les animaux craignent l'Homme tandis que celui-ci craint les anges et surtout Dieu. Ce qui l'inspire, c'est que Dieu est, plutôt que ce qu'il peut faire. Ainsi, la crainte ne se limite pas à l'angoisse, elle est accompagnée du désir et de l'amour de Dieu. Craindre Dieu, c'est le reconnaître dans sa révélation morale avec ses exigences et ses menaces, c'est avoir le désir du bien et l'horreur du mal. De plus, à l'idée que l'Éternel est un roi inspirant la crainte, les Judéens joignent celle qu'il est aussi un père aimant. La crainte n'est pas loin de l'amour (Dt 10, 12).

¹³ L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1970, p. 364.

stérile de soi, jusqu'au dialogue vrai et responsable. Si donc l'homme est appelé à craindre, c'est qu'il est en d'autres termes invité à aimer et à servir Dieu, reconnu comme père.

Ensuite, la crainte de l'Éternel peut prendre le sens d'une crainte de l'homme devant la proximité de Dieu : C'est une crainte effrayante qui fait trembler l'homme devant Dieu. L'Éternel est un Dieu grand, qui sait révéler sa force de façon effrayante à ses ennemis :

Les peuples ont entendu, ils frémissent, des douleurs poignent les habitants de Philistie. Alors sont bouleversés les chefs d'Édom, les princes de Moab, la terreur s'en empare, ils titubent, tous ceux qui habitent Canaan. Sur eux s'abattent terreur et crainte, la puissance de ton bras les laisse pétrifiés, tant que passe ton peuple, Yahvé, tant que passe ce peuple que tu t'es acheté (Ex 15, 1-21).

Devant la vision de la gloire de Dieu qui remplissait le temple, Isaïe éprouve un sentiment de crainte et cherche à s'échapper de la présence de Dieu (Is 6, 15). « Toute la terre tremble devant l'Éternel et tous ses habitants sont invités à le craindre » (Ps 33, 8).

Becker mentionne que la crainte de l'Éternel a souvent une acception *nomiste*, c'est-à-dire qu'elle finit par désigner non seulement l'observation de la loi mais aussi la loi elle-même¹⁴ (Ps 19, 10 ; 1, 2a ; 111, 10 ; 112, 1).

Cette expression « crainte de l'Éternel » peut aussi avoir le sens d'une crainte morale. En d'autres termes, elle est une crainte qui commande un certain comportement moral. C'est pourquoi l'impiété et la pratique de mœurs perverses sont désignées comme l'absence de crainte de Dieu : « Mais je sais, dit Moïse au Pharaon, que toi et tes serviteurs vous ne craignez pas encore Yahvé » (Ex 9, 30); « Abraham répondit : Je me suis dit : pour sûr, il n'y a aucune crainte de Dieu dans cet endroit, et on va me tuer à cause de ma femme » (Gn 20, 11). Craindre Dieu c'est en vérité, avoir le désir du bien et l'horreur du mal.

¹⁴ J. BECKER *Gottesfurcht im Alten Testament*, (AnBib 25), Rome, Institut Biblique, 1965 p. 263-276) cite par L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1970, p. 364.

Lorsque Néhémie emploie cette expression « marcher dans la crainte de l'Éternel », il ne fait pas mention d'une quelconque manifestation de Dieu qui fait trembler l'homme¹⁵, mais exhorte plutôt ses compatriotes à s'aimer mutuellement. Il s'agit donc d'une crainte morale, une intériorisation ou moralisation de la religion comme le notait B. Olivier¹⁶. La crainte de Dieu chez Néhémie conduit à la droiture du cœur (Pr 8, 13).

La crainte de Dieu qu'évoque Néhémie se vit dans la rectitude éthique et le refus du mal (Ps 34, 12-15 ; Pr 3, 7 ; 14, 2). Cette valeur religieuse s'était apparemment détériorée et devait être régénérée pour la survie de la communauté judéenne. C'est la crainte de Dieu qui fait de Néhémie un homme généreux, soucieux de la misère des démunis: il s'attaquait à ceux qui maltraitent les autres; il exige le rétablissement d'une justice sociale dans le but d'éviter la honte d'être méprisé par les nations païennes; il évite de s'enrichir au détriment des pauvres, etc.: « Tandis que ceux qui avaient été gouverneurs avant moi, avaient pesé sur le peuple, et en leur prélevant le pain et le vin, plus quarante sicles d'argent. De plus, leurs jeunes hommes dominaient sur le peuple. Mais moi, je n'ai fait ainsi, à cause de la crainte de Dieu » (Ne 5, 15). En ce sens, il réalise l'idéal proposé par Is 11, 1-3 :

Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et *de crainte de Yahvé* : son inspiration est dans la crainte de Yahvé. Il jugera mais non sur l'apparence. Il se prononcera mais non sur le ouï-dire. Il jugera les faibles avec justice, il rendra une sentence équitable pour les humbles du pays.

La régénération de cette valeur permit à Néhémie de lutter contre la séparation entre les riches et pauvres et de promouvoir une économie de partage, un esprit communautaire impliquant la solidarité entre les fils et filles de la Judée. Celle-ci modifie les mauvais comportements des usuriers, qui acceptent la rémission de la dette et optent pour un amour fraternel. La mise en pratique de la crainte de l'Éternel

¹⁵ La Bible conserve plusieurs références de ce genre de crainte, telles, Ex 20, 18-19 ; Nb 16, 34-35 ; Jr 5, 22, etc.

¹⁶ B. OLIVIER, *La Crainte de Dieu comme valeur religieuse de l'Ancien Testament*, (EtRel 745), Bruxelles / Paris, La Pensée Catholique / Office Général du Livre, 1960, p. 80.

contribue au changement des mentalités des Judéens et concourent à la reconstruction de la Judée.

La prière comme une force pour l'action de Néhémie

L'analyse de Ne 2—5 montre de quelle manière Néhémie se présente comme un homme de prière et comment cette notion lui permet de clarifier ses objectifs et d'orienter son action. Avant même de demander les autorisations royales pour aller en Judée et reconstruire les remparts de Jérusalem, il s'adresse à l'Éternel en qui il a espoir. Lorsqu'il arrive sur le sol judéen, Néhémie ne cesse d'évoquer le nom de Dieu et de se fier à la toute puissance de ce dernier : « [...] le Dieu des cieux, lui, nous fera prospérer [...] » (Ne 2, 20); « Écoute, ô mon Dieu! » (Ne 3, 36); « Pensez au Seigneur, grand et redoutable » (Ne 4, 8); « Souviens-toi de moi, mon Dieu [...] » (5, 19). Que signifierait le recours à la prière selon Néhémie? Comment cette valeur religieuse pouvait orienter et fortifier Néhémie dans son action?

Notons d'abord que la prière sert de demande ou de requête, adressée en général à l'Éternel. Aussi, la prière apparaît comme une communion ou une union avec Dieu. Prier c'est reconnaître sa fragilité et sa dépendance et le besoin qu'on a de l'aide ou de la grâce de Dieu; prier suppose le repentir et la confession des péchés tout en entraînant les actions réelles¹⁷. L'acte de la prière suppose d'ordinaire la conscience d'une grande distance entre la créature et le créateur¹⁸.

En outre, par l'alliance, Dieu fait d'Israël son peuple (Dt 7, 6-11). Le maintien de l'alliance dépend de l'accomplissement par le peuple d'obligations morales et elle serait abrogée, selon les prophètes (Am 7—9), si le peuple manque à ses devoirs moraux. La prière va de soi dans l'alliance : c'est dans la prière que le peuple reconnaît qu'il dépend de Dieu, qu'il a besoin de sa grâce et qu'il célèbre sa gloire et ses merveilles (1 Ch 6, 14-42).

¹⁷ A. LOUTH, « Prière », dans J.-Y. LACOSTE (éd), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, p. 1998, p. 928.

¹⁸ I. de la POTTERIE, *La prière de Jésus*, Paris, Desclée, 1990, p. 34.

La prière d'un individu peut avoir beaucoup d'importance, surtout quand il s'agit de rappeler le peuple de la fidélité et de l'alliance de Dieu ainsi que d'intercéder pour celui-ci. On pourra citer à cet effet la prière d'Abraham pour Sodome (Gn 18, 22-33), le songe de Jacob (Gn 28, 11-17), etc. C'est dans la prière que Néhémie puise ses forces pour le combat qu'il mène. Prenant la forme de l'imprécation, la prière donne une arme spirituelle contres les adversaires : « Fais retomber leurs insultes sur leur tête. Livre-les au mépris en un pays de captivité ! Ne pardonne point leur iniquité et que leur péché ne soit pas effacé devant toi : car ils ont offensé les bâtisseurs ! » (Ne 3, 36-37). Ce genre de prière étonne cependant de la part d'un homme aussi soucieux de la vie de ses semblables.

En somme, Néhémie est animé par sa foi : il se fonde sur les notions de l'alliance et de la fidélité de Dieu, de la crainte, ainsi que sur la prière. Néhémie change les mentalités de ses collaborateurs judéens et fait d'eux des croyants fidèles en l'Éternel et en ses promesses. Néanmoins, il rejette toute négociation avec ses voisins pour régler les conflits qui les opposent et il opte pour l'autodéfense populaire. Cette réaction nous paraît problématique car elle contribue à l'alourdissement des conflits et non à leurs résolutions.

9.4 Ambiguïté dans le leadership transformationnel de Néhémie

Certains aspects du leadership de Néhémie, sont cependant problématiques. C'est le cas pour la politique d'exclusion, ainsi que la prise de décision de façon autocratique. Nous nous joignons donc à E. Farisani¹⁹, qui estime que le contenu du livre de Néhémie ne peut contribuer en totalité à l'émergence de la théologie de la reconstruction.

¹⁹ E. FARISANI, « Ideology Biased Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction », *OTE* 15 (3/2002), p. 628-646; *Id.*, « The Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an Africa Theology of Reconstruction », *JTSA* 116 (7/2003), p. 27-50.

La politique d'exclusion

Dans son leadership, Néhémie affiche une attitude d'exclusion à l'égard de ses adversaires (Ne 2, 19-20; 3, 33—4, 17). Le discours qu'il utilise face aux railleries de la coalition samaritaine, ammonite, arabe et ashdodite, spécifiant qu'ils n'ont ni part, ni droit, ni souvenir à Jérusalem, est du type exclusif. Nonobstant que ces expressions expriment la volonté que le patrimoine juif ne soit pas aliéné ou ne sorte pas de la parenté, les mesures que Néhémie adopte posent la question de l'aménagement de rapport satisfaisant entre la communauté juive et ses voisins frontaliers. Il rejette toute négociation avec ses voisins et opte plutôt pour l'autodéfense populaire et la confiance placée en l'Éternel. Or, ce genre de position ne peut que contribuer à l'amplification des conflits et non à leur résolution.

Résolution de conflit par voix autocratique

Néhémie prend des mesures pour résoudre le problème des inégalités et des injustices sociales de façon autocratique (Ne 5, 11). On ne connaît pas le résultat de son action. Le texte ne signale nulle part que les débiteurs ont remboursé le capital aux créanciers. Cette action est loin d'être celle attribuée au leader transformationnel. Toutefois, fallait-il négocier avec les usuriers pour résoudre l'affaire? Ceux-ci annuleraient les dettes si Néhémie leur demandait de le faire d'une façon volontaire?

En conclusion, à l'issue de notre analyse, nous sommes en mesure de confirmer que le style de leadership de Néhémie s'apparente au leadership transformationnel. Le texte de Ne 2—5 nous montre un personnage qui manifeste à sa façon les caractéristiques d'un leader transformationnel, soit le charisme, la motivation inspirante, la stimulation intellectuelle et la considération individualisée. De surcroît, Néhémie a un mode d'action correspondant à cette forme de leadership : il établit un sentiment d'urgence; il constitue une puissante coalition qui guide; il crée une vision; il communique la vision; il habilite les autres à agir sur la base de la vision; il planifie

et obtient des victoires à court terme; il consolide les améliorations et effectue d'autres changements; il institutionnalise les nouvelles approches.

9.5 Les repères éthiques du leadership de Néhémie et leur prolongement dans le NT

Dans les limites de cette thèse, notre souci n'est pas de mettre en parallèle toutes les valeurs éthiques sur lesquelles Néhémie s'est appuyé pour relever les défis de la crise et de la reconstruction en Judée avec l'ensemble des principes éthiques que propose le NT. Notre tâche consiste plutôt à esquisser ce parallélisme. C'est pourquoi nous mettons en dialogue quelques repères éthiques de Néhémie et quelques enseignements de Jésus et certaines pratiques des premières communautés chrétiennes sans pour autant les approfondir.

9.5.1 La position néotestamentaire face à l'environnement et l'économique

En rapport avec la dimension environnement et l'économique, notre attention se portera sur trois notions d'éthique à la place des quatre stratégies sur lesquelles Néhémie s'est appuyé pour résoudre la crise, soit la (1) *une éthique de la libération des pauvres et des opprimés*, (2) *une éthique de l'argent*, (3) *une éthique de partage et de solidarité*.

Une éthique de la libération des pauvres et des opprimés

Le « pauvre » au sens biblique, est la personne dominée, humiliée, réduite à l'état d'instrument. Les pauvres sont surtout ceux qui sont dépourvus de biens matériels, de toutes ressources leur permettant de vivre (Mt 19, 2-21; 26, 9-11). La lutte pour le changement des conditions économiques des pauvres faisait partie de la mission de Jésus. Ce dernier enseigne une éthique de la libération des pauvres et des opprimés en se proclamant lui-même comme défenseur de ceux-ci en ces termes:

L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres, il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, pour envoyer les opprimés en liberté, pour proclamer une année favorable de la part du Seigneur (Lc 4, 18).

L'identification de Jésus aux victimes se manifeste aussi dans l'affirmation que le royaume de Dieu est destiné aux personnes défavorisées (Lc 6, 16-21)²⁰. En raison de leur détresse « économique »²¹, ils ne pouvaient probablement compter que sur l'aide de l'Éternel, d'où l'accueil qu'ils ont souvent dans l'Évangile (Mt 11, 5). Le principe absolu de cette éthique est fondé sur le respect dû à la dignité de la personne humaine en tout lieu et en tout temps.

La compassion de Jésus envers les pauvres et les opprimés invite les humains à la reconnaissance radicale de la dignité et de la valeur de tout homme et surtout des pauvres et des opprimés. Avec l'autorité conférée par Dieu lui-même, le défenseur des pauvres, Jésus a guéri les malades, mangé avec les pécheurs et proclamé bienheureux les pauvres²². Il a eu de la générosité envers la foule qui n'avait rien à manger et l'a nourrie; avec les disciples qui le suivaient, il a pratiqué l'aumône (Mt 8, 16; 14, 13-21; Jn 13, 2-9).

Une éthique de l'argent

Le NT proclame une éthique de l'argent. L'ultimatum de Néhémie envers les riches pratiquant l'usure, ainsi que le geste social de ces derniers de s'engager pour la rémission de la dette, ont leur analogie dans le NT. Le désaveu des riches par Néhémie (Ne 5, 11) pourrait être rapproché du discours de Jean Baptiste qui exige de l'honnêteté et de l'intégrité de la part des publicains ainsi que des militaires.

²⁰ A. DURAND, *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, Paris, Cerf, 2003, p. 46.

²¹ S. LÉGASSE, et al. *Pauvreté chrétienne*, (D.S. 13), Paris, Beauchesne, 1985, p. 22. D'après les auteurs, « La situation économique de la Palestine au temps de Jésus était nettement injuste. Le gros domaine foncier, en particulier celui de la famille hérodiennne, s'étendait au détriment des petits propriétaires, souvent acculés au fermage [...] ou à se louer comme journaliers, sans compter les chômeurs en quête d'emploi [...] le poids des taxes : tribut romain, taxes hérodiennes, octrois, redevances religieuses (dîmes, prémices, les cinq sicles pour le rachat du premier-né, [...]). C'est dans ce cadre social que découle la prédication de Jésus » (cf. Marc 12, 1-19 ; Mt 20, 1-16).

²² A. DUMAS, *Prospective et prophétie*, Paris, Cerf, 1972, p. 54.

Concrètement, aux percepteurs d'impôts, il demanda de ne rien exiger au-delà de ce qui leur était prescrit. Il exhorta les soldats à ne jamais molester personne, à ne rien extorquer et à se contenter de leur salaire (Lc 3, 12-14).

Par ailleurs, Jésus, n'a pas condamné les impôts. Lorsque quelques-uns des Pharisiens et des Hérodiens, pour le prendre au piège dans sa parole, l'interrogent sur l'impôt, Jésus n'hésite pas à leur offrir une solution pure et simple : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12, 13-17). Pour Jésus, l'essentiel est ailleurs. L'argent se confond avec « Mamon »²³ conçu comme une « personnification par opposition à Dieu, comme une puissance occulte en laquelle l'homme est tenté de mettre sa confiance pour atteindre la sécurité »²⁴(Mt 6, 24; Lc 16, 13). Jésus condamne le service de Mamon comme recherche idolâtre d'une fausse sécurité, et il exhorte en même temps ceux qui veulent le suivre à renoncer à leurs biens pour s'acquitter de leurs obligations réelles (Mt 5, 42; Mc 10, 17-31, Lc 6, 32-35).

Dans ses enseignements sur l'amour des ennemis, Jésus exhorte ses disciples à faire du bien et à prêter sans rien attendre en retour, en ces mots : « Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Même des pécheurs prêtent à des pécheurs afin de recevoir l'équivalent [...] faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour [...] » (Lc 6, 34-35). Les Actes des Apôtres vont dans le même sens lorsqu'ils mentionnent qu'« il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Ac 20, 35).

Néanmoins, certains épisodes néotestamentaires se prononcent aussi sur la question de prêt à intérêt. À l'époque, le phénomène était apparemment entré dans les mœurs : « Eh bien ! Tu aurais dû placer mon argent chez les banquiers, et à mon retour j'aurais recouvré mon bien avec un intérêt » (Mt 25, 27 ; Lc 19, 23)²⁵.

²³ Mamon : ce mot est une expression juive désignant à la fois la richesse et la richesse mal acquise. Il vient de la racine hébraïque 'aman, qui indique l'idée de stabilité, de fermeté ou de confiance. D'où l'idée que l'argent est Mamon en tant qu'il procure à l'homme stabilité et force (E. FUCHS, *L'exigence et le don. Un parcours éthique (1978-1997)*, Genève, Labors et Fides, 2000, p.191).

²⁴ F. N. MOUTNGUI, *Monnaie et reconstruction de l'Église africaine : réflexion théologique et éthique à la lumière de Aggée 2:8*, Yaoundé, Clé, 2003, p. 146.

²⁵ La référence de Mt 25, 27 et Lc 19, 23 ferait probablement allusion à un individu qui place son argent dans une banque pour avoir un certain intérêt et non pas l'inverse.

À l'instar des riches propriétaires qui renoncent aux dettes (Ne 5, 12), Zachée, le percepteur d'impôt converti, accepte de rembourser seul, aux pauvres, sans pression extérieure, tout ce qui leur ont été retiré: « Voici, Seigneur, je vais donner la moitié de mes biens aux pauvres, et si j'ai extorqué quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple » (Lc 19, 8). Comme on le sait, l'acquisition illicite des biens était une transgression de la Loi divine (Ex 20, 24 ; Lv 25, 35-37 ; Dt 23, 20).

Une éthique de partage et de solidarité

Dans plusieurs sociétés humaines, celui qui est privé des ressources est aussi privé de participation sociale; et celui qui est privé de revenu autonome, est aussi privé de la reconnaissance sociale et de l'accès aux biens qui assurent une vie dans la dignité²⁶. C'est pour cela que l'éthique de partage et de solidarité est un des principes que prône le NT. Ce partage ressort d'un peuple qui a la foi en Christ, une foi qui conduit l'homme à faire de l'autre son prochain, son frère, sa sœur. Il devient le cœur de toute lutte contre la misère²⁷. C'est dans cette optique que Jésus exhorte ceux qui veulent le suivre à renoncer à leurs biens pour s'acquitter de leur obligation réelle, aimer Dieu et le prochain et d'être solidaire l'un à l'égard de l'autre (Mt 5, 42; Mc 10, 17-31, Lc 6, 32-35).

Ce principe de partage était à la base du développement même du christianisme naissant, au moment où les premières communautés partageaient leurs biens et où ceux qui en avaient le moyen venaient en aide aux nécessiteux. À l'instar de Néhémie, les premières communautés apostoliques enseignaient et vivaient ce genre d'économie. Le malheur des uns était le malheur des autres, le bonheur des uns était le bonheur des autres, tous les membres de la communauté mettaient tout en commun, vendaient leurs propriétés et leurs effets tout en partageant le prix entre tous selon le besoin de chacun (Ac 2, 43-47). En d'autres termes, les fidèles de la

²⁶ I. BERTEN, *Figures bibliques et sens du travail*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1998, p. 51.

²⁷ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, p. 164.

communauté possédaient tout en commun, chacun abandonnait ses biens pour subvenir aux besoins de son frère tout en manifestant leur communion dans la foi et l'amour. L'exhortation de Jacques: « Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : "Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous", sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? » va dans le même sens (Jc 2, 15, 16). C'est une éthique de responsabilité, conçue comme le message central du NT²⁸.

Pour Paul, il importe aux chrétiens de renoncer à ce qu'ils considèrent comme leurs droits, ceci au profit de la population souffrante (1 Co 8, 9-13). Ils doivent éviter d'être mus par des désirs personnels, de grandeurs ou d'enrichissement, pour plutôt partager leurs richesses avec les autres. Ils ne devraient pas chercher leurs propres intérêts, mais ceux du groupe (1 Co 10, 24.33) comme l'apôtre Paul le précise dans son exhortation aux Philippiens :

[...] ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment ; n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par l'humilité estime les autres ; ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres (Phil 2, 2-4).

C'est pour cette raison qu'en Macédoine (2, Co 8, 2-4), « les Églises vivaient dans une 'profonde indigence' et durent se priver pour secourir la communauté de Jérusalem, elle-même en difficulté économique »²⁹.

De plus, comme Néhémie, Saint Jean exhorte les convertis à être solidaires les uns envers les autres, afin de mener une vie de partage : « Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (1 Jn 3, 17). Pour paraphraser E. Dussel, « [...] l'éthique obéit à ce que le pauvre réclame, prête attention aux besoins

²⁸ K. R. MELCHIN, *L'art de vivre ensemble, Introduction à une éthique chrétienne*, Montréal, Novalis, 2006, p. 156.

²⁹ S. LÉGASSE « Écriture Sainte », dans A. SOLIGNAC et al., (éds), *Pauvreté chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 26.

de l'opprimé, lutte contre la domination, les structures et les relations établies par le "prince de ce monde" »³⁰.

Une éthique du travail

La condition humaine est donc une condition laborieuse. Bien qu'il n'ait pas de références abondantes sur la notion du travail, mentionnons que le NT proclame aussi une éthique du travail. Le travail permet à l'humain de se procurer de quoi vivre et faire vivre sa communauté³¹. C'est en ce sens que Jésus proclame que « [...] l'ouvrier mérite son salaire » (Lc 10, 7). Le travail contribue à l'estime de soi ou de toute la communauté. L'apôtre Paul condamne la paresse et encourage le travail lorsqu'il écrit aux chrétiens de Thessalonique en ces termes : « [...] nous vous donnions cette règle: si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (2 Th 3, 10).

Par l'hommage de son travail à l'Éternel, l'être humain « est aussi associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus qui a donné au travail une dignité éminente en œuvrant de ses propres mains à Nazareth »³².

En somme, sur le plan environnemental et économique, le NT proclame une éthique centrée sur la libération des pauvres et des plus démunis, le prêt sans intérêt et le partage désintéressé, une solidarité sans précédent et une éthique du travail.

9.5.2 Le regard néotestamentaire sur la crise socio-politique

Dans le domaine socio-politique, nous retrouvons les trois principes d'éthique sur lesquels Néhémie s'est appuyé pour résoudre la crise, soit (1) *une éthique de la paix* (2) *une éthique de l'unité dans la diversité* et (3) *une éthique d'inclusion*.

³⁰ E. DUSSEL, *Éthique communautaire*, p. 57.

³¹ R. SOMERVILLE, *L'éthique du travail*, Québec, Sator, 1989, p. 39.

³² J.-Y. CALVEZ, *Une éthique pour nos sociétés : vues actuelles de l'Église sur la vie, la famille, le travail et l'économie, la culture, l'État, la paix, le tiers monde*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, p. 50.

Une éthique de la paix

Le NT cherche à promouvoir l'éthique de la paix et de la concorde. La paix y apparaît comme un don personnel de Jésus. Il est l'artisan de la paix, il exhorte ses disciples à vivre en paix les uns avec les autres (Mc 9, 70). L'annonce du Royaume commence par l'appel de la paix (Lc 10, 5-6). Les béatitudes désignent les artisans de la paix comme des fils de Dieu (Mt 5, 9).

Selon Paul, la bonne nouvelle qu'annonce Jésus est celle de paix (Ac 10, 36). De plus, l'apôtre Paul exhorte les Romains à poursuivre ce qui favorise la paix et l'édification mutuelle (Rm 14, 19) et dans la lettre aux Hébreux, l'auteur demande aux peuples de rechercher la paix avec tous (Hé 12, 14).

Pour assurer la sécurité et la protection des humains, l'apôtre Paul dans sa lettre aux Éphésiens, souligne que la lutte des citoyens ne serait pas « contre des adversaires de sang et de chair » [...] mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (Ep 6, 12).

Une éthique de l'unité

Le NT abonde en appel à une éthique de l'unité. Jésus insiste sur ce principe lorsqu'il se lamente à propos de Jérusalem, dont il voulait rassembler ses enfants à la manière dont une poule rassemble ses poussins (Mt 23, 37).

Dans la littérature johannique, ce principe est mentionné dans la prière même de Jésus : « [...] afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi [...] » (Jn 17, 21). Dans la littérature lucanienne, on souligne comment les premières communautés s'édifiaient mutuellement et vivaient cette unité (Ac 9, 31).

Par ailleurs, le style de leadership de Néhémie rejoint ce que l'apôtre Paul enseigne sur la liberté chrétienne : examiner ce qui est propice pour édifier les autres; faire tout pour la gloire du Seigneur (Rm 15, 1-13). À l'instar de Néhémie, l'apôtre Paul exhorte aussi les Corinthiens à l'unité fraternelle, à avoir le même langage, la même intention et à éviter toutes formes de pensées pouvant provoquer la division au

sein du groupe (1Co 1, 10). Les premières communautés chrétiennes rassemblaient en leur sein, une unité de familles prêtes à bâtir la maison du Seigneur. Ce genre d'unité est indiqué par Paul lorsqu'il mentionne :

C'est lui encore qui "a donné" aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ (Ep 4, 11-13).

Une éthique d'inclusion

Le NT proclame une éthique d'inclusion. Les exclus et les haïs ne sont-ils pas appelés les bienheureux selon la théologie lucanienne ? (Lc 6, 22). Il n'était pas enfermer dans les limites ethniques et religieuses. Comme l'indique G. Theissen, à la différence des « Esséniens »³³ qui prônaient la haine des étrangers, le mouvement de Jésus accueillait des collecteurs d'impôt et des gens qui probablement collaboraient avec les Romains, une attitude prouvant que son mouvement était pour l'inclusion et la réconciliation qui transcende les frontières et culmine dans l'amour des ennemis³⁴. C'est dans ce sens que J.-Y. Calvez mentionne :

C'est à l'évidence qu'il [Jésus] n'admet pas les barrières dont les communautés humaines tendent à s'entourer et qu'elles dressent jusqu'à l'intérieur d'elles-mêmes. C'est l'évidence encore qu'il invite à une reconnaissance mutuelle entre les hommes et entre les groupes, souvent antagonistes, parfois même ennemis invétérés. Or c'est là le geste politique fondamental, celui par lequel on dépasse la violence pour commencer à se rencontrer et amorcer une communauté³⁵.

Par ailleurs, cette éthique d'inclusion se manifeste dans l'attitude de Jésus à l'égard des femmes. Il semble s'écarter des pratiques de la marginalisation des

³³ Cf. 1 QS 1, 10.

³⁴ G. THEISSEN, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1978, p. 64.

³⁵ J.-Y. CALVEZ, *Une éthique pour nos sociétés*, p. 121.

femmes en traitant ces dernières comme égales aux hommes. Certains épisodes du NT témoignent de la place des femmes dans l'entourage de Jésus et leur promotion (Mt 27, 19 : épisode de la femme de Pilate; Lc 8, 2 : épisode de Marthe et Marie; Lc 23, 27-28 : épisode de la passion; Jn 12, 3-4 : onction de Béthanie; etc.). Les repas de Jésus avec les réprouvés et les femmes de mauvaise vie offrent le signe le plus cinglant de ce refus (Mc 2, 15-16). Il résiste aux Pharisiens qui veulent s'en prendre à la femme adultère (Jn 8, 1-13) : Il met en lumière l'hypocrisie d'une loi la condamnant à la lapidation en épargnant l'homme qui commet le même péché.

En dehors de quelques textes qui imposent aux femmes le silence dans les assemblées (Col 3, 18), la femme est vue de façon positive chez Paul, par exemple 1 Co 11, 12 : « car, de même que la femme a été tirée de l'homme, ainsi l'homme naît par la femme, et tout vient de Dieu ». L'apôtre, dans sa lettre aux Galates, affirme l'égalité des humains devant le Seigneur : « [...] il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous, vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28), et tous sont appelés à reconstruire la communauté de Jésus.

Ces indications néotestamentaires montrent que Jésus et les premières communautés chrétiennes ont promu une éthique de la paix, de l'unité et celle d'inclusion. Ces principes prennent une place importante dans l'Église et dans la vie communautaire. Il n'existe pas de discrimination dans une communauté où il y a l'unité; et cela favorise la paix et la sécurité de ses membres.

9.5.3 La position néotestamentaire face à la culture et à l'idéologie

Nous nous limiterons aux trois notions d'éthique sur lesquelles Néhémie s'est appuyé pour résoudre la crise, soit la (1) *une éthique de l'alliance et de la fidélité de Dieu* (2) *une éthique de l'amour de Dieu et du prochain* et (3) *une éthique de la prière*.

Une éthique de l'alliance et de la fidélité de Dieu

Sur la notion de l'alliance et de la fidélité de Dieu avec son peuple, les écrits du NT se situent dans une perspective d'accomplissement. En d'autres termes, l'attention des auteurs néotestamentaires se tourne vers Jésus. L'alliance est établie sur un fondement nouveau, la personne et l'œuvre du Christ.

Les évangiles synoptiques et les Actes des Apôtres parlent peu d'alliance. Le Cantique de Zacharie (Lc 1, 72) proclame l'accomplissement de l'alliance comme promesse donnée par Dieu à Abraham pour sa descendance visant ainsi l'établissement d'une relation réciproque entre Dieu et celle-ci (Lc 1, 73-74). Les traditions transmises dans le NT concernent essentiellement Jésus (Mt 1-2)³⁶. Les disciples se disent témoins de toute sa vie et de sa mort (Ac 1, 21-22), de sa résurrection (Ac 1, 3; 10, 42). Mais alors, que signifieraient les notions de l'alliance et la fidélité de Dieu selon le NT?

À cette question, il y a lieu de mentionner d'abord que le NT proclame que l'éthique de l'alliance par laquelle Dieu se lie aux hommes (Lc 1, 72), est établie par la venue de Jésus et par sa mort (Lc 22, 20). Cette notion de l'éthique de l'alliance et de la fidélité de Dieu selon le NT aide les chrétiens à reconnaître d'une part la bonté et l'amour universel de Dieu à l'égard de quiconque, et d'autre part, à participer à la grandeur et à la puissance de Dieu qui s'est uni au monde à travers son fils Jésus : « [...] Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit mais en celui qui m'a envoyé » (Jn 12, 44); « [...] tout est possible à celui qui croit » (Mc 9, 23).

Les lettres de Paul traitent aussi de la question de l'alliance : « la nouvelle alliance fondée dans le sang du Christ [...] a une dimension verticale d'union au Seigneur par la communion du sang du Christ [...] et une dimension horizontale d'union de tous les chrétiens en un corps unique »³⁷ (1 Co 10, 16-17; 11, 25). La validité de la promesse de la nouvelle alliance trouve son accomplissement dans le Christ (Rm 1, 16). C'est en ce sens que l'épître aux Hébreux fait une distinction entre

³⁶L. MONLOUBOU, *Le dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 746.

³⁷ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001, p. 98.

première alliance et nouvelle alliance; alliance imparfaite et alliance parfaite; alliance provisoire et alliance éternelle. Il s'agit ici d'une typologie d'ordre culturel, de sorte que la première alliance ne désigne peut-être que les rites instaurés sur le Sinaï, tandis que le Christ est garant (He 7, 22) et le médiateur de la nouvelle alliance. Par la vertu de son sacrifice, cette alliance annule les péchés pour toujours, elle sanctifie et donne à quiconque accès à Dieu et à l'héritage promis (He 7, 22.25; 8, 6-9.14-18; 9, 11-15, 25-26; 10, 11-18. 12-22; 12, 24).

Une éthique de l'amour de Dieu et du prochain

Les auteurs néotestamentaires utilisent rarement l'expression « crainte de l'Éternel », mais prônent par contre l'éthique de l'amour de Dieu et du prochain. En quoi consiste cette notion de la crainte pour eux?

La théologie du NT est une théologie centrée sur l'éthique de l'amour du prochain. Le commandement de l'amour de Dieu est le premier, mais Jésus lui associe immédiatement, comme son semblable, celui de l'amour de son prochain (Mt 22, 36-40; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28), car il serait aberrant de prétendre aimer Dieu sans pour autant faire le même pour son prochain. L'amour envers Dieu n'a de sens que s'il se traduit dans l'amour de son prochain. C'est par le secours apporté à l'homme dans le besoin que l'on honore Dieu (Mt 12, 1-8). L'homme sera jugé sur la base de l'amour qu'il porte envers son prochain (Mt 26, 31-46).

Dans ses enseignements, Jésus insiste sur l'amour des ennemis et la prière pour ceux qui persécutent les autres (Mt 5, 44-45; Lc 6, 36; Ep 5, 1) à la place de la haine. Dans la littérature johannique, Jésus est venu sur terre pour témoigner de l'amour du Père envers lui (Jn 3, 35; 10, 17) et envers les humains (Jn 3, 16). Jésus donne à ses disciples un nouveau commandement d'amour : « vous aimer les uns les autres; comme je vous ai aimé, aimez-vous les uns les autres ». C'est pour l'éthique de l'amour envers son prochain que Paul, dans son épître aux Romains, écrit : « N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi » (Rm 13, 8).

Toutefois, en dépit de l'amour du prochain que Jésus proclame, il semblerait tout de même privilégier l'amour pour les siens : lorsqu'il envoie ses apôtres en mission, Jésus leur donne les instructions suivantes : « [...] "Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël" » (Mt 10, 5-6).

Cet amour des siens pourrait aussi être éclairé par l'échange entre Jésus et la femme cananéenne :

Et voici qu'une femme cananéenne, étant sortie de ce territoire, criait en disant : " Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David : ma fille est fort malmenée par un démon. " Mais il ne lui répondit pas un mot. Ses disciples, s'approchant, le priaient : " Fais-lui grâce, car elle nous poursuit de ses cris. " À quoi il répondit : " Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. " Mais la femme était arrivée et se tenait prosternée devant lui en disant : " Seigneur, viens à mon secours ! " Il lui répondit : " Il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. Mais la femme était arrivée et se tenait prosternée devant lui en disant : " Seigneur, viens à mon secours ! " Il lui répondit : " Il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. " - " Oui, Seigneur ! dit-elle, et justement les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres ! " Alors Jésus lui répondit : " O femme, grande est ta foi ! Qu'il t'advienne selon ton désir ! " Et de ce moment sa fille fut guérie (Mt 15, 25).

La première réaction de Jésus face à la demande de la femme cananéenne suggère qu'il s'attache particulièrement à sa nation. Toutefois, dans la dernière partie de la péricope, Jésus accepte de guérir la fille de la femme cananéenne. Pour Lui, l'amour des siens n'exclut pas l'amour des autres.

La crainte donne à l'amour sa légitimité et sa pertinence. Elle se vit dans la rectitude éthique et le refus du mal, d'où l'expression « craignant-Dieu » que conserve le NT en parlant des païens proches du Judaïsme (Ac 10, 2 ; 13, 16).

Selon Paul, Dieu abolit la crainte servile en apportant le salut et la réconciliation par Jésus (Rm 8, 15). Mais il laisse dans le cœur du fidèle la crainte filiale inspirée par le respect de Dieu et la conscience qu'a l'homme de sa propre faiblesse. La crainte servile disparaît et s'absorbe dans l'amour. En d'autres termes, la crainte qui fait trembler l'homme pour lui-même, ne doit pas exister chez un être raisonnable qui sait que Dieu est son père et que l'on peut se fier à lui, car l'amour bannit la crainte (1

Jn 4, 17-18). Jésus met en lumière l'image du Dieu Père, source de tout amour. Jésus est le Fils : il vit de façon unique la vie filiale qui convient à l'homme devant Dieu, l'adhésion de tout son être à la volonté du père : « Mais tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (He 5, 8). Délivrés par le Christ du péché et de la colère de Dieu, les humains ont, par l'Esprit, accès au Père, confiants comme des enfants, sans crainte (Ep 3, 12).

En somme, cette analyse montre que le NT préconise l'amour du prochain et des ennemis à la place de l'amour des siens exclusivement. L'amour de Dieu et du prochain que Jésus place en tête de son éthique n'est pas quelque chose d'abstrait, mais de concret. Il porte à l'obéissance, à la piété, à la justice, aux différentes orientations que Jésus a données³⁸.

Une éthique de la prière et de l'action

Le NT proclame une éthique de la prière et de l'action. Celle-ci est l'activité par excellence de l'Église, communauté de ceux qui sont dans le Christ à la suite du baptême. Elle permet de faire connaître à Dieu tous leurs besoins et révèle leur soif de communion avec Lui (Ph 4,6).

Dans les évangiles, principalement chez Luc, Jésus passe un temps considérable en prière (Lc 5, 16; 6, 12). Tout en donnant à ses disciples l'exemple de la prière, Jésus leur apprend à prier (Mt 6, 9-13; Lc 11, 1-4). Toutefois, Jésus souligne que le règlement des conflits ou le pardon à l'égard de l'autre est un préalable à la prière :

Et quand vous êtes debout en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, remettez-lui, afin que votre Père qui est aux cieux vous remette aussi vos offenses. Mais si vous ne pardonnez pas, votre Père qui est dans les cieux ne vous pardonnera pas non plus vos offenses (Mc 11, 25-26)

³⁸ J. L. ESPINEL, « Une position d'éthique chrétienne fondamentale: le témoignage des évangiles synoptiques », dans J.-L. LEUBA, (dir), *L'éthique. Perspectives proposées par la foi*, Paris, Beauchesne, 1993, p.114.

De plus, l'éthique de la prière ne doit pas se dissocier de l'action sociale : « Vous le voyez: c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule » (Jc 2, 14-17). L'action sociale est conséquence de la prière et l'un des buts de celle-ci, car les gens sont sauvés pour accomplir les bonnes œuvres que Dieu a préparées pour eux (Ep 2, 10). L'éthique de la prière renforce l'action sociale, transforme les attitudes et les comportements des gens. La prière et l'action sont donc comme deux ailes d'un oiseau ou deux lames d'une paire de ciseaux. Elles sont inséparables l'une de l'autre : « Ayez au milieu des nations une belle conduite afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, la vue de vos bonnes œuvres les amène à glorifier Dieu, au jour de sa Visite » (1 Pi 2, 12). La prière sans les œuvres est une prière morte.

9.6 Conclusion

Cet aperçu sur la crise de la Judée au temps de Néhémie que dégage l'analyse des récits de Ne 2—5 et les solutions que Néhémie apporte pour la résoudre, démontre comment ce dernier restaure la communauté judéenne par un style de leadership transformationnel. Néhémie fait de la Judée une communauté renouvelée, capable de se prendre en charge, une communauté où peuvent régner l'amour et la solidarité, la paix et la concorde, la justice et l'équité. Il change les mentalités de ses collaborateurs judéens et fait de la Judée une communauté fidèle à l'Éternel et à ses promesses, une communauté où règnent la crainte de l'Éternel, l'entraide et le respect des humains, une communauté plus fraternelle où ses citoyens sont solidaires les uns des autres. La compréhension de ces valeurs permet d'affirmer la signification et la portée du texte de Ne 2— 5 : ce qu'il a exprimé dès son origine et comment il se perçoit par un lecteur congolais contemporain. Ces repères éthiques que dégage le texte de Ne 2— 5 sont une source d'inspiration pour les congolais, les invitant à élaborer pour aujourd'hui leurs propres conduites et responsabilités face au défi de la crise et de la reconstruction de leur pays.

En dehors de certaines façons de faire plus discutables, nous estimons que le leadership de Néhémie tel que décrit en Ne 2—5 pourrait inspirer celles et ceux qui tentent de remédier à la situation de crise actuelle que connaît la RDC.

Chapitre 10

Quelques pistes éthiques pour la reconstruction en RDC

10.1 Introduction

Dans la perspective adoptée dans cette thèse, l'interprétation est un dialogue permanent entre le lecteur et le texte dont il traite. Comme nous l'avons indiqué ci haut, le terrain de la théologie de la reconstruction serait celui d'une éthique politique qui fonde le projet de reconstruire les sociétés à partir des normes éthiques enracinées dans les Écritures Saintes. Ce chapitre cherche à vérifier d'une part, comment le texte de Ne 2— 5 peut être relu par un lecteur contemporain congolais dans un contexte qui est le sien, et d'autre part, de quelle manière le leadership de Néhémie, des jalons éthiques que ce dernier trace pour sa communauté, peuvent servir de paradigme pour la reconstruction en RDC.

Il ressort que le récit de Ne 2— 5 illustre comment Néhémie apporte un changement considérable en Judée : il lutte contre la pauvreté et promeut la défense des pauvres et des opprimés, il lutte contre la pratique des prêtres à intérêts et propose l'annulation de la dette, il contribue au passage de l'individualisme à l'esprit communautaire, il relève le défi de la reconstruction de Jérusalem en dotant cette dernière d'un rempart, il contribue à la sécurisation et à la protection de la population judéenne, il promeut la paix et la concorde sociale dans toute la province et concourt au changement social de celle-ci, il mobilise ses compatriotes en s'appuyant sur des valeurs religieuses, telles l'alliance et à la fidélité de Dieu, la crainte de Dieu, et la prière. De quelle manière la relecture de ce style de leadership de Néhémie pourrait-elle inspirer les leaders religieux de la RDC dans leur effort de résoudre la crise de leur pays dans leurs propres contextes social et culturel?

Sur le plan de l'environnement et de l'économie, nous nous concentrerons sur quatre pistes éthiques : la conservation de l'environnement congolais, la défense de la cause des pauvres et des opprimés, la lutte contre la pratique de l'usure, la promotion de l'économie de partage. Du point de vue socio-politique, notre attention tournera vers trois points : la promotion de la paix, la lutte pour l'unité, la promotion de la femme. Sur le plan culturel et idéologique, nous nous pencherons sur trois principes : la promotion de la théologie de l'alliance et de la fidélité de Dieu, la promotion de la théologie de l'amour de Dieu, la promotion de la théologie de prière-action.

10.2 Pour une reconstruction de l'environnement et de l'économie

Lutter pour la conservation de l'environnement congolais

Depuis l'accession de la RDC à l'indépendance, malgré les changements des gouvernants, la situation misérable de la population ne s'est pas améliorée. En dehors de Laurent-Désiré Kabila (de 1997 à 2001), les dirigeants congolais ont généralement été désignés indirectement par les Occidentaux et ont facilité l'exploitation des ressources minières. L'exemple le plus typique est celui de Mobutu qui dirigea le pays pendant trois décennies¹. On observe la dégradation des infrastructures sociales et économiques de base dans les centres-villes, tout comme à l'intérieur du pays : voies de communication, écoles, hôpitaux, chemins de fer, pistes d'atterrissage, etc. Il n'y a probablement pas eu un seul régime au sein duquel le leader aurait tenté de protéger le patrimoine congolais et les richesses du pays.

Ensuite, la RDC connaît une déliquescence des structures administratives d'un État incapable de répondre aux besoins de la population tels, les systèmes éducatifs, le désengagement des services publics, etc.

La crise économique de la RDC s'aggrave en raison de l'exploitation des richesses du pays par des étrangers² en complicité avec les autorités congolaises, tandis que la population atteint un niveau de pauvreté sans précédent. En effet, la responsabilité des entreprises belges dans l'exploitation des ressources congolaises n'est pas négligeable. Ensuite, à chaque fois que le gouvernement tente de se défendre contre une agression armée, des milliers de dollars des fonds destinés à la population sont consacrés pour ce que l'on appelait souvent « l'effort de guerre ». Le secteur économique formel s'est réduit à quelques entreprises, alors que les activités informelles de survie se sont multipliées. De plus, les dirigeants de la RDC préfèrent

¹ Voir à ce sujet, l'extrait du message de Mobutu à L.-D. Kabila : « [...] les pays occidentaux qui m'avaient placé au pouvoir, sont les mêmes qui me chassent aujourd'hui de ce pouvoir pour vous le confier. Mais demain, ce sera votre tour quand ils auront assez de vous » (E. TSHIMANGA BAKADIBABU, *L'Occident pour ou contre la démocratie en Afrique : le cas du Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2005, 144).

² A. K. K. KABANDA, *L'Interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 195.

investir en Occident plutôt que dans leur propre pays : ils se font construire des villas à l'étranger, placent leurs épargnes dans des banques étrangères, etc.

En somme, il y a manque de leadership transformationnel en RDC. Un leadership qui découle de l'importance pour le leader de transcender ses propres intérêts au bénéfice de ceux de la communauté, de considérer les besoins de la population pour son développement à long terme et non seulement en fonction de ses besoins immédiats. Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à la dégradation de l'environnement de leur pays?

Les biens environnementaux tels l'air, l'eau et le climat sont considérés comme des biens publics mondiaux. Néanmoins, les Églises chrétiennes en RDC pourraient lutter pour la préservation de l'environnement, car tout État a le droit souverain d'exploiter ses richesses au profit du bien être de sa population et de la satisfaction des besoins des générations présentes. Il est tout aussi évident qu'il convient de ne pas compromettre la possibilité des générations futures de satisfaire également les leurs. Comme le mentionne A. Rich en traitant la question de l'éthique écologique :

De même que je suis responsable des relations directes que j'entretiens avec moi-même et avec les gens avec lesquels je vis, de même le suis-je de mes relations immédiates avec l'environnement naturel, base de vie élémentaire de toute créature. C'est le troisième aspect fondamental de la responsabilité éthique³.

La responsabilité éthique envers l'environnement commence par la conscience que l'humain, ne doit pas adopter une attitude d'exploitation envers la nature, mais doit plutôt rencontrer l'environnement comme un partenaire, la respecter et la ménager⁴.

³ A. RICH, *Éthique économique*, Geneve, Labors et Fides, 1994, p.79. Pour l'auteur, les deux premiers aspects fondamentaux de la responsabilité éthique sont : l'éthique individuelle qui concerne le rapport de l'homme à lui-même et l'éthique personnelle qui se rapporte au devoir d'une relation interpersonnelle d'humanité. Il y a aussi un quatrième aspect qu'il nomme l'éthique sociale qui traite de « Nous » communautaire, institutionnel et politique.

⁴ *Ibid.*, p. 80.

Défendre les pauvres et les opprimés

La pauvreté est un phénomène multidimensionnel sur lequel influe un large ensemble de facteurs :

[...] le manque d'accès des pauvres d'une part, aux activités rémunératrices et de production, et d'autre part, aux services sociaux essentiels (santé, éducation et eau salubre). Leur faible niveau de participation aux processus politiques et leur manque d'influence sur la vie politique de leur pays constituerait des entraves bien réelles [...]. La pauvreté se manifeste sous divers aspects : « absence de revenu et de ressources productives suffisantes pour assurer des moyens d'existence viables ; faim et malnutrition, mauvaise santé, morbidité et mortalité accrues du fait des maladies ; absence ou insuffisance de logements, environnement insalubre ; discrimination sociale et exclusion [...]»⁵.

Ce phénomène constitue l'un des grands défis pour la reconstruction en RDC. Comme nous l'avons mentionné, malgré les immenses et abondantes richesses dont regorge la RDC, sa population est frappée par la pauvreté. Celle-ci est due à la mauvaise gouvernance, à la précarité de l'économie, aux pillages des ressources par les étrangers complices des gouvernants, aux guerres intenses, etc. Elle est aussi due au fait que la majorité de la population travaille dans le monde rural et vit de l'agriculture. La pauvreté est aussi l'une des causes de la dégradation de l'environnement : « [...] la population rurale qui forme la majorité de pauvres, dégrade et épuise davantage les ressources naturelles de l'environnement rural qui assurent leur propre survie⁶ ».

Rappelons, comme le mentionnait C. André dans son rapport sur l'enquête sénatoriale belge sur le pillage en RDC⁷, la pauvreté croît au Congo suite au déclin économique amorcé en 1975 et s'accélère au cours des années 1990, suite à la levée

⁵ M. KANKWENDA *et al*, *La Lutte contre la pauvreté en Afrique subsaharienne*, Paris, Economica, 1999, p.3, 70.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ C. ANDRÉ, « Enquête sénatoriale belge sur le pillage au Congo : constats et enjeux », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 265.

de l'aide internationale. Les Congolais ne jouissent pas des richesses de leur pays, en matière de denrées alimentaires.

De plus, les échanges entre les centres de production et les centres de consommation sont réduits au strict minimum, la production agricole, surtout vivrière, est fortement secouée et faute de marchés et d'acheteurs, les centres urbains sont livrés à la famine. Le chômage est aussi un fléau qui ronge la société congolaise et qui atteint aujourd'hui des proportions considérables. En effet, même plusieurs diplômés universitaires n'arrivent pas à trouver de l'emploi.

La RDC est conduite à la mendicité. Or, généralement le pays qui aide connaît l'utilisation future de cette assistance et alloue des sommes en conséquence. Le fait de compter sur l'appui étranger pour le développement économique sous-tend une forme de dépendance, et l'aide contribue rarement à sortir de cette dépendance. De plus, les gens ne mangent pas à leur faim. À ceci s'ajoute la hausse des prix des denrées alimentaires sans hausse des salaires. Étant donné que la stabilité d'un pays passe par sa stabilité économique, le problème le plus urgent qui se pose dans l'économie congolaise est sans conteste la stabilité de la monnaie, qui conditionne la stabilité de prix. Les questions qui se posent sont celles de savoir quelle pourrait être la contribution de l'Église chrétienne en RDC dans la lutte contre ce fléau et dans la stabilisation de l'économie de ce pays ? Quelles sont les stratégies sur lesquelles les leaders ecclésiastiques pourraient s'appuyer pour apporter des solutions quant aux conditions inhumaines dans lesquelles vivent les Congolais ?

Nous estimons que pour favoriser le redressement économique de la RDC et contribuer à l'anéantissement de la pauvreté, à l'exemple de Néhémie, les Églises pourraient mener une lutte contre les inégalités économiques de même qu'encourager une ecclésiologie de l'Église-famille peuple de Dieu, qui encadre et éduque chacun à exercer la justice et le droit en faveur de ses frères. Les pasteurs pourraient, dans leurs sermons, insister sur le style de leadership de Néhémie, un leader sauveur et compatissant, qui proclame la libération aux pauvres, aux affamés, et aux opprimés. En aimant les pauvres, les Églises témoignent de la dignité de la personne : elles affirment clairement que l'homme vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il possède;

elles témoignent que cette dignité ne peut être détruite, quelle que soit la situation de misère, de mépris, de rejet, d'impuissance à laquelle un être humain est réduit. L'option préférentielle pour les pauvres, loin d'être un signe de particularisme ou de sectarisme, manifeste l'universalité de l'être et de la mission des Églises⁸.

L'un des objectifs que la Banque Mondiale (BM) prône depuis l'an 2000 est de lutter contre la misère et de renforcer les capacités des pauvres d'Afrique en abordant les questions des inégalités économiques, politiques et sociales qui maintiennent les populations démunies dans l'indigence⁹. Et pourtant, récemment en 2005, la même institution bancaire restait opposée à l'annulation de la dette au moment où, dans les pays de l'Afrique sub-saharienne dont la RDC fait partie, « le nombre de pauvres qui vivent avec moins d'un dollar américain par jour a augmenté d'un tiers entre 1987 et 1998 passant de 217 à 291 millions »¹⁰. Les propos de F. Houtart sonnent justes :

[...] on propose des programmes de lutte contre la pauvreté en même temps que l'on poursuit des politiques qui fabriquent la pauvreté. C'est la contradiction fondamentale, car en tout ce qu'ils [les pays riches] font et proposent, il y a un dogme qu'on ne peut pas mettre en cause : c'est le dogme de l'économie capitaliste¹¹.

Par ailleurs, face à la famine qui ronge la communauté congolaise, les Églises, pourraient collaborer à trouver une solution aux problèmes de la faim. Nous estimons que la mission des Églises pourrait être celle d'éclairer ceux qui luttent contre la servitude économique, tout en exerçant les fonctions de vigilance ainsi qu'une présence prophétique. En effet, si une communauté est atteinte par la famine, les leaders religieux en tant que protecteurs des troupeaux du Christ pourraient participer à l'élimination de cette cause et à assurer la sécurité alimentaire pour tous. De même, ils pourraient accroître l'accès des pauvres et des indigents à une alimentation équilibrée, tout en les intégrant à l'économie du marché.

⁸ *Congrégation pour la doctrine de la foi : liberté chrétienne et libération*, Montréal, Paulines, 1986, p. 48-49.

⁹ E. HARSCH, « Quelle place pour l'Afrique au XXI^e siècle ? », *Afrique Relance*, vol. 14, n°3 (10 / 2000), p. 20-24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ E. TAMAYO, « Las salidas del final de túnel, entrevista con Francois Houtart », *ALAI*, 8 (8 / 2000), p. 23.

Lutter contre la pratique de l'usure

La population congolaise vit une crise économique extrême que provient aussi de la persistance de la pratique de l'usure, de l'absence quasi-totale de l'annulation de la dette et du maintien des dettes publiques et privées de la part des créanciers, ce qui leur permet de s'enrichir au détriment du peuple. Les programmes des prêts d'ajustements initiés par les pays riches et la Banque Mondiale (BM) concourent toujours à la crise économique de la RDC.

Rappelons, comme l'a expliqué le pasteur J. Chipenda, que les pays africains étaient en crise de la dette au moment de la conférence de New Hampshire, en 1944, lors de laquelle on décida de permettre des échanges entre les nations. Les banques ont prêté environ 3 dollars d'emprunt nouveau aux pays les plus pauvres pour chaque dollar d'intérêt qu'elles recevaient en retour. B. Morton et R. Culpeper indiquent la façon dont les banques font peser des lourds fardeaux sur les pays pauvres lorsqu'ils écrivent:

Pour les pays pauvres, une dette excessive constitue un gros problème en matière de développement. En effet, ces pays doivent rembourser des dettes bilatérales à d'autres gouvernements, une dette multilatérale à des institutions financières internationales (IFI) telles que la Banque mondiale, le Fonds monétaire international (FMI) et les banques de développement régionales, ainsi qu'une dette commerciale aux prêteurs privés. Toutes ces obligations engloutissent une quantité considérable de ressources nationales qui pourraient autrement servir à promouvoir le développement et à aborder directement la réduction de la pauvreté [...] ¹².

L'annulation de la dette de la RDC demeure une des étapes essentielles de la reconstruction du pays. Que pourrait donc être la position des leaders ecclésiastiques de la RDC face à la pratique des prêts à intérêts qui semblerait appauvrir davantage la population locale ?

¹² B. MORTON et R. CULPEPER, « L'Objectif 8 et les efforts du Canada en matière d'allègement de la dette », *Vers 2015 : Respecter nos engagements du millénaire*, Ottawa, l'Institut Nord-Sud, 2005, p.75.

Il est évident que la question de la dette ne se pose pas de la même manière dans la communauté de la Judée qu'en RDC. En Judée, ce sont les Judéens qui infligent l'usure à leurs frères judéens (Ne 5, 1-5). En RDC, ce sont les gouvernants qui sollicitent des prêts des banques étrangères au nom du peuple, qui s'accaparent la part du lion, tout en faisant peser d'immenses dettes sur un peuple dont le niveau de pauvreté ne fait que s'accroître. Dans la communauté judéenne, à travers le leadership de Néhémie, les usuriers s'engagent à la rémission de la dette, afin de rétablir la justice sociale et l'équité. Au contraire, en RDC, les créanciers et les leaders politiques persistent à s'enrichir au détriment du peuple et ignorent le principe de partage équitable des biens.

Néanmoins, face à la question de la dette, les Églises chrétiennes en RDC pourraient se constituer en un groupe de pression pour mener un combat avec les victimes de la mondialisation de l'économie et de la finance, de l'endettement, de la mauvaise gouvernance, pour qu'enfin triomphent la justice sociale et l'égalité qui permettront une reconstruction solide du pays. Sans la rémission de la dette extérieure qui appauvrit la population, on ne peut parler de reconstruction. Nous estimons que l'économie de la RDC ne sera probablement rétablie que si, et seulement si, leurs créanciers admettent la rémission de la dette à l'instar des usuriers judéens envers leurs frères judéens.

Lors de la réunion des ministres des finances du G-8 en 2005, les pays les plus riches sont parvenus à un accord de principe visant l'annulation, jusqu'à 100 %, de la dette des pays les plus pauvres. En dépit de cette décision¹³, les obligations ne font qu'augmenter lorsque de nouvelles sommes sont empruntées pour financer des programmes de développement de base, comme l'indique le chef de la branche exécutive de l'Union Africaine (UA) M. Alpha O. Konaré: « L'Afrique a besoin de plus de financement, en plus de la réduction normale de la dette. Ce qu'il faut, c'est une annulation intégrale de la dette et en même temps, une hausse considérable de l'aide publique au développement¹⁴ ». Nonobstant le souhait des pays les plus riches

¹³ G. MUTUME, « Dette de l'Afrique : une nouvelle urgence, Le G-8 envisage l'annulation intégrale des obligations multilatérales », *Afrique Renouveau*, vol. 19, n°1 (4 / 2005), p. 5-7.

¹⁴. MUTUME, « Dette de l'Afrique », p. 6.

de voir l'annulation de la dette, la BM et le FMI y restent opposés. Pour le FMI, l'annulation de la dette encouragerait les pays riches à ne plus accorder des prêts et à réduire les budgets de l'aide tandis que pour la BM, cette annulation causerait des effets potentiellement négatifs sur sa cote de crédit¹⁵. Or, l'annulation de la dette demeure l'une des étapes essentielles sur la voie de la reconstruction de la RDC.

Les Églises pourraient aussi créer des projets d'autofinancement, octroyer des micro-crédits aux petits peuples selon leurs moyens, etc. dans le but de contribuer à l'édification du pays du point de vue environnemental et économique .

Promouvoir une économie de partage et de solidarité

La RDC est un pays désuni. Cette situation conduit à l'incapacité des citoyens de s'impliquer dans la reconstruction de leur pays. L'individualisme a remplacé l'esprit communautaire. Pour paraphraser M. Maffesoli, « il est fréquent d'entendre que l'individu et l'individualisme seraient la marque essentielle de notre temps »¹⁶. Le recul du sentiment collectif devant la montée de l'individualisme est perceptible. Les valeurs de partage, de solidarité ou d'interdépendance n'existent plus. Comme l'indiquent F. de Boeck et M-F. Plissart,

[...] alors que le vieux discours et pratique de sorcellerie ruraux finissaient donc par renforcer la solidarité familiale et agissaient comme des formes locales de prévention et résolution des conflits, les formations discursives nouvellement émergentes, entourant la sorcellerie dans le contexte urbain, contribue, au contraire, à l'affaiblissement des liens familiaux [...] dans beaucoup de nouvelles églises charismatiques et de nouveaux mouvements de prière [...] les membres de la famille étendue sont presque toujours désignés comme [...] sorciers[...]. Fondamentalement, tous ceux qui sortent du cadre de la famille nucléaire se voient à présent refuser le droit de s'insérer dans ce système de dons¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ M. MAFFESOLI, « Tribalisme postmoderne », dans P. RASSE, N. MIDOL, et F. TRIKI (dir), *Unité-diversité. Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, 2001, p. 152.

¹⁷ F. BOECK (de), et M.-F. PLISSART, *Kinshasa : récits de la ville invisible*, Bruxelles, Luc Pire, 2005, p. 197-198.

Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à l'individualisme qui crée la désunion au sein de la population congolaise ?

Comme l'indique le Pape Jean Paul II, « [...] plus que jamais, l'Église sait que son message social sera rendu crédible par le témoignage des œuvres plus encore que par sa cohérence et sa logique internes »¹⁸. Nous trouvons qu'il est plus que temps pour les Églises chrétiennes en RDC, à l'exemple de Néhémie, de soutenir par leur prédication et leurs actes concrets, une solidarité active au sein des communautés. Pour cela, il leur faut intégrer à leur programme d'évangélisation une éthique communautaire. Les Églises pourraient lutter pour que l'action de chacun de leurs membres ne vise pas exclusivement son salut personnel, mais aussi celui de la communauté.

Il s'agit aussi, pour reprendre les mots célèbres de M. Weber, de passer d'une éthique de conviction à une éthique de responsabilité. En d'autres termes, si le royaume de Dieu s'est approché, les humains y vivent dès maintenant. Le dynamisme des chrétiens, à travers l'histoire qu'ils contribuent à façonner, doit être de bâtir cette anticipation du royaume avec ses deux aspects indissociables de personnalisation (une vision de la personne qui, sans doute, a besoin des ressources pour survivre et pour se développer) et de communion (les personnes ne sont pleinement elles-mêmes que dans l'amour accueilli et donné, avec ce que cela signifie en exigences de partage, de solidarité, d'attention aux autres et notamment aux plus démunis¹⁹).

Les Églises devraient lutter donc pour faire prévaloir l'économie de partage, au niveau de la famille, du groupe social, des régions, du pays et, à la limite, du monde. Les Églises pourraient faire en sorte que le partage et la solidarité soient visibles entre les fils et filles de la RDC; entre la RDC ses voisins, entre la RDC et le reste des pays du globe. La solidarité et l'esprit communautaire ainsi instaurés contribueront à la reconstruction de la RDC, voire même à la réduction de la pauvreté. En effet, l'expérience montre que les nations ont de meilleures chances de se développer si elles ont acquis une culture de mise en commun de leurs biens pour l'édification

¹⁸ JEAN PAUL II, *Centesimus annus*, n° 57 cité par A. K. RUKWATA, *Pour une théologie sociale en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 131

¹⁹ Cité par M. FALISE, *Une pratique chrétienne de l'économie*, Paris, Le Centurion, 1985, p.171-172.

mutuelle, à l'instar des premières communautés chrétiennes. Suivant le modèle de Néhémie, les Églises pourraient lutter pour le rétablissement d'esprit communautaire au lieu de l'individualisme qui nuit aujourd'hui à la culture congolaise. Ces propos de Mgr L. Monsengwo Pasinya vont dans le même sens :

Les valeurs de la solidarité et de partage chères à l'Afrique appellent l'examen à frais nouveaux de l'épineuse mais passionnante question de l'instauration d'un nouvel ordre économique mondial, qui promeuve le développement intégral, solidaire et pacifique de l'humanité. Il est en effet impérieux que soit institué un ordre mondial nouveau, dans lequel l'éradication de la pauvreté ne soit plus simplement humanitaire [...]²⁰.

La déclaration de l'Organisation des Nations Unies (ONU) sur le droit au développement (A/RES/41/128) du 4 décembre 1986, disait déjà dans son article deux :

L'être humain est le sujet central du développement et doit donc être le participant actif et le bénéficiaire du droit au développement. Tous les êtres ont la responsabilité du développement individuellement et collectivement, compte tenu des exigences du plein respect de leurs droits de l'homme et de leurs libertés fondamentales et eut égard à leurs devoirs envers la communauté, qui seule peut assurer l'entier et libre épanouissement de l'être humain et qui doit promouvoir et protéger un ordre politique social et économique propre à favoriser le développement²¹.

Les biens communs à tous ne pourront atteindre leur destination universelle que sur la base d'un consensus éthique à l'intérieur de l'humanité. Les exigences éthiques en faveur d'une mondialisation permettent de mieux répartir les richesses dans le respect de la dignité humaine²². L'appel à la solidarité, à l'amour fraternel et à l'économie du partage est l'une des stratégies qui favoriseraient la transformation sociale et culturelle de la RDC et l'édification des structures économiques et sociales de ce pays.

²⁰ L. MONSENGWO PASINYA, « L'Afrique résiste et refuse de mourir », *Allocution au Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe*, Rome, 10 au 13 novembre 2004, Kisangani, 1^{er} novembre 2004, n° 3.13.

²¹ *Nations Unies et les droits de l'homme 1945-1995*(Les -). Avec une introduction de Boutros Boutros-Ghali, Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, New York, Serie Livres bleus des Nations Unies, 1995, p. 324.

²² A. DURAND, *La foi chrétienne*, p. 56.

Promouvoir la théologie du travail

Il ne peut jamais y avoir de reconstruction sans l'amour du travail, parce que la reconstruction se réalise par le travail. Or, parler du travail aujourd'hui en RDC paraît être une perte de temps, car les gens, sont emportés par la misère qui enlève au travail toute sa raison d'être. Avec la crise matérielle et culturelle dominante que ronge la population congolaise, le travail a perdu sa vraie valeur. Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à la paresse des congolais?

Nous pensons que la contribution de la population d'apporter à une œuvre commune, dépassant ses intérêts personnels constituerait l'un des axes principaux du développement de l'identité au travail. Le travail façonne l'identité et la vie de la communauté en même temps que les membres transforment, par leur travail, la société dans laquelle ils vivent ainsi que l'héritage qu'ils laisseront aux générations futures.

De toute évidence, l'attitude des autorités congolaises face au patrimoine et aux richesses du pays, la pratique de l'usure, des prêts à intérêts, l'esprit individualiste, sont des aspects inhumains qui concourent à la pauvreté extrême de la population congolaise. L'intervention des Églises chrétiennes sur leurs membres pourrait avoir des effets positifs sur la reconstruction de l'environnement et de l'économie de la RDC.

10.3 Pour une reconstruction de la situation socio-politique

Promouvoir la paix

La RDC est un pays qui subit des conflits incessants depuis son accession à l'indépendance politique en 1960, lesquels empêchent la population civile de vivre en paix et de vaquer à ses occupations. La RDC n'a pas vraiment vécu dans l'indépendance, puisqu'elle a connu une dictature sanguinaire pendant 32 ans, à laquelle succédèrent deux guerres organisées par ses voisins de l'est, notamment le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi. Le pays a connu plusieurs rébellions, lesquelles débutèrent quelques jours après son indépendance, et une succession de conflits armés qui se sont soldés par des milliers de morts. Ces rébellions entraînèrent de graves conséquences sur le plan socio-politique avec des pertes en vies humaines au niveau de la population innocente²³.

Il y a aussi une absence de la sécurité à tous les niveaux de la RDC et son petit service de renseignement l'Agence nationale de renseignement (ANR), est exclusivement au service du pouvoir établi. Ainsi, la sécurisation des frontières, des humains et de leurs biens ne s'avère pas indispensable pour les dirigeants du pays. La situation des droits de la personne est toujours désastreuse pour la population de l'est de la RDC, qui vit dans l'insécurité depuis de longues années²⁴.

Depuis 1999, la Mission de l'Observation des Nations Unies pour le Congo (MONUC) est installée en RDC dans le but d'aider le pays à retrouver la paix²⁵, alors que les populations résidentes continuent à vivre dans les troubles et les tensions. C'est du moins le point faible de l'Organisation des Nations Unies (ONU), comme l'indiquent certains chercheurs en estimant que jusqu'à présent, l'ONU ne s'est « préoccupée des peuples opprimés que par des groupes politiques qui violent ouvertement et systématiquement les droits et les libertés fondamentales, et qui

²³ K.-M. J. KAMANDA, *La stabilité du Congo-Kinshasa*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 73.

²⁴ F. REYNTJENS, *La guerre des grands lacs. Alliances et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, Paris / Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 185.

²⁵ P.-É. DELDIQUE, *Fin de Partie à l'ONU, Les réformes de la dernière chance*, Paris, JC Lattès, 2005, p. 118.

œuvrent en faveur des intérêts économiques et sociaux d'une oligarchie avec l'appui d'États ou de groupes étrangers²⁶ ».

Et pourtant, l'ex-président Zambien Frederick Chiluba déclarait, dans une interview accordée à l'*Afrique Relance*, que l'heure est venue de faire la paix en RDC. Les Congolais ont souffert, ajoutait-il :

Ils veulent la paix. Je n'ai pas oublié l'accueil qu'ils m'ont fait lors d'un de mes voyages. Il y avait des millions de personnes rassemblées dans les rues, venues à ma rencontre pour me dire clairement, 'Nous voulons la paix, nous voulons la paix' [...] ²⁷.

Prise dans un sens global, la notion de paix est liée au respect des droits de la personne. Ainsi, tout processus ayant pour but de maintenir la paix doit tenir compte de la situation des droits de la personne et viser la promotion de même que la protection effective²⁸. Il ne peut y avoir une reconstruction durable si le pays et ses habitants vivent dans une insécurité et s'ils sont sans protection, dans un manque de paix. Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à l'insécurité que vit la population congolaise depuis de longues années?

Nous pensons que les Églises pourraient veiller sur le maintien et la consolidation de la paix car celle-ci est un atout pour la réussite de la reconstruction. Elles pourraient, comme le mentionne le Nouveau Partenariat pour le Développement en Afrique (NÉPAD), initier des actions, identifier et soutenir les mesures et les structures qui renforceront et consolideront la paix afin d'éviter de retomber dans le conflit²⁹ et freiner ainsi le processus de reconstruction nationale. Les propos de Pie XII allaient déjà dans le même sens en 1941:

[...] en raison de la supériorité de leurs ressources et de leur influence, les grandes puissances définissent en général par priorité le statut des unions économiques qu'elles forment avec des nations plus petites et plus faibles. Mais

²⁶ A. CASESE, « Le droit des peuples à l'autodétermination de la Charte de l'ONU à la Déclaration d'Alger de 1976 », *Le Mois en Afrique*, n° 190-191 (10-11 / 1981), p. 99-106.

²⁷ « Entretien avec le président zambien Frederick Chiluba », *Afrique Relance*, vol. 14 n° 1 (avril 2000), p. 22.

²⁸ *Nations Unies et les droits de l'homme 1945-1995*(Les -), p. 120.

²⁹ NEPAD, *Cadre politique de reconstruction post-conflit en Afrique*, juin 2006, p. 5.

à celles-ci non moins qu'aux autres, dans le domaine de l'intérêt général, on doit laisser leur indépendance politique et la faculté réelle de rester neutres lors des conflits internationaux, conformément au droit de défendre leur développement économique propre. Moyennant ces conditions, elles pourront concourir au bien commun de l'humanité et assurer le progrès matériel et spirituel de leur peuple³⁰.

De plus, il serait admirable que les autorités religieuses et politiques de la RDC se rassemblent autour de l'Évangile de paix, dans une relation d'alliance centrée sur cette valeur sociale et qu'elles puissent s'investir pour la promotion de ce fait social afin de mettre en œuvre les solutions nécessaires à la résolution des conflits actuels. Il serait aberrant de tenter une reconstruction dans un pays où les tensions sociales, les guerres et les injustices sociales se perpétuent.

Comme le mentionne D. David dans son étude sur la sécurité, les philosophes du XVIII^e s., de Hobbes à Rousseau, ont souligné que « le besoin d'assurer collectivement la sécurité des individus constituait la première légitimité pour la formation d'un État [...] il ne s'agit pas de transformer le monde mais de l'assurer³¹ », la sécurité et la protection de la personne seront des éléments non négligeables dans le processus de la reconstruction de la RDC. L'article 22 de la déclaration universelle des droits de la personne du 10 décembre 1948, abordant les droits économiques, sociaux et culturels indique:

Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays³².

Aucune démarche pour la reconstruction n'aura d'effets positifs sans la promotion de la sécurité et la protection de la population. En dehors de la sécurité humaine, la reconstruction nationale congolaise demeure utopique. Les Églises

³⁰ Radiomessage de Noël 1941 : AAS 34 (1942), p. 17-18 (traduit du latin par G. FILIBECK, (éd), *Le droit au développement, textes conciliaires et pontificaux (1960-1990)*, Cité du Vatican, Conseil pontifical Justice et Paix, 1991, p. 25.

³¹ D. DAVID, *La sécurité : l'après-New York*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 9-10.

³² *Nations Unies et les droits de l'homme 1945-1995*(Les -), p. 162.

pourraient faire en sorte que les Congolais s'unissent dans le but de créer une relation d'alliance qui va promouvoir la sécurité et la protection des citoyens. Les Églises pourraient inviter les leaders politiques congolais à offrir une formation physique et militaire aux jeunes et aux adultes, qui pourront ainsi défendre le pays en cas d'agression étrangère et ceci, sans dépendance externe.

Lutter pour l'unité

La situation socio-politique de la RDC résulte à notre avis de l'absence de leadership transformationnel qui prend en compte l'intérêt national. La perpétuation de la domination, la perte de la souveraineté réelle, l'instabilité politique conduisant souvent à des rébellions armées, est attribuable à l'avènement des régimes qui ont trahi les intérêts supérieurs de la nation. Le système politique congolais est caractérisé par l'absence ou la paralysie dans l'administration d'une grande partie du pays, le régionalisme, le tribalisme et le clanisme du pouvoir, le traitement inégal des provinces pour leur développement, la déstabilisation du territoire et du pouvoir en place. Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à la dislocation de la population congolaise?

Nous estimons qu'une communauté sans unité ne peut lutter pour la promotion de ses intérêts. C'est en favorisant le principe de l'unité que les Églises pourraient faire des exploits, comme la reconstruction physique et morale du pays. L'unité aiderait les Congolais à renoncer à toute recherche d'intérêts particuliers, ethniques et claniques, qui serait un frein à la reconstruction intégrale du pays. La manière dont le livre de discipline de l'Église Méthodiste-Unie traite le problème du tribalisme pourrait servir de guide à cet égard :

Le tribalisme est un mal qui continue à causer beaucoup de misère sur le continent de l'Afrique. Son influence se fait sentir sur les phases de notre vie — notre façon de voter, nos affiliations politiques, nos tendances sociales et nos institutions économiques. Nous sommes conscients du fait que le monde n'écouterait pas notre enseignement concernant la fraternité de tous les hommes et femmes sous un seul Dieu pour autant que nous, les chrétiens, n'ayons pas pu faire de cette fraternité une réalité parmi nous-mêmes. Nous sommes conscients

de la grandeur de ce problème et par conséquent implorons chaque conférence à prendre toutes les mesures nécessaires pour enseigner et vivre la fraternité et pour combattre, par tous les moyens possibles, le fléau du tribalisme³³.

Les Églises pourraient soutenir les populations de manière à permettre à chacun de cultiver ses dons particuliers et de les mettre au service de la communauté³⁴. À l'instar de Néhémie, les leaders religieux de la RDC pourraient ainsi mobiliser des ressources humaines diversifiées pour la réussite de l'œuvre de la reconstruction.

La reconstruction la RDC devrait également s'enraciner dans un recentrage christologique de la foi de chacun et de toute la communauté. En d'autres termes, les Églises pourraient contribuer à la reconstruction de la RDC en invitant cette nation chrétienne à 75 % à une rencontre avec son Dieu, afin de promouvoir le principe de l'unité. De plus, les Églises pourraient encourager la participation des familles chrétiennes, des chefs coutumiers, des commerçants et de toutes les couches sociales dans la reconstruction car, sans l'implication de toute la communauté, cette reconstruction est vouée à l'échec.

Encourager la promotion de la femme

Dans son analyse sur la femme de la RDC face aux viols, M. Kimani indique que la tragédie des femmes violées met un visage féminin sur les dix ans de guerre dans ce pays qui ont fait plus de 3 millions de morts et déplacé 3,5 millions de personnes. Les victimes du conflit ont été principalement des civils. Le viol et la torture de la femme sont devenus pratiques courantes chez les combattants. En 2004-2005, l'ONU et les organisations non gouvernementales estimaient que jusqu'à 100 000 femmes avaient subi des viols dans des provinces de l'Est de la RDC³⁵.

³³ R. K. FEASTER (éd.), *Le Livre de Discipline de l'Église Méthodiste-Unie, Édition de la Conférence Centrale de l'Afrique*, C. OESCH (trad.), Nashville, Conseil de Publication et de Communication de la Conférence Central de l'Afrique, 1990, p.41.

³⁴ R. ET P. DE CHELLE, « Efficacité et vérité dans le monde du travail », *CO 53* (1966), p.45.

³⁵ M. KIMANI, « Les femmes du Congo face aux séquelles des viols », *Afrique Renouveau*, vol. 20, n° 4 (1 / 2007), p. 4-6.

De plus, la femme de la RDC est presque toujours été exclue des négociations en dépit des efforts que plusieurs femmes ont résolument déployés afin de participer aux initiatives diplomatiques visant à mettre fin aux conflits qui ravagent le pays. Ces négociations ont débouché sur l'accord de Lusaka de 1999 et amené d'autres pourparlers. Ce n'est qu'en janvier 2002, au moment où le dialogue inter-congolais allait débiter à Sun City en Afrique du Sud, que le gouvernement congolais et les belligérants ont accepté, à la demande de l'ONU et du médiateur Ketumile Masire, ancien président du Botswana, d'augmenter le nombre de femmes faisant partie de leurs délégations³⁶. Ceci montre à quel point les femmes congolaises sont loin d'être considérées au même titre que les hommes.

Sans pour autant nier les efforts consentis dans le domaine de l'inclusion de la femme, nous pensons que ce qui est fait est bien peu par rapport à ce qui pourrait se faire. La femme congolaise est aujourd'hui en train de vivre la souffrance aiguë en raison des guerres, de la pauvreté, du VIH / SIDA³⁷, etc. Que pourrait donc être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à la situation de la femme?

Les Églises sont essentiellement, par leur nature, des sociétés universelles où il ne devrait pas y avoir une discrimination en termes de sexe. Cela suggère que l'homme et la femme se mettent ensemble et œuvrent pour la reconstruction de la communauté. Ne serait-il pas important que les Églises fassent pression sur les leaders politiques de la RDC afin qu'ils luttent contre la discrimination à l'égard de la femme, comme le stipule la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, du 18 décembre 1979, dans son Article deuxième:

[...] Les États parties condamnent la discrimination à l'égard des femmes sous toutes ses formes, conviennent de poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes et, à cette fin, s'engagent à : [...] prendre toutes les mesures

³⁶ M. FLESHMAN, « Les femmes africaines peinent à obtenir une place à la table des négociations de la paix », *Afrique Relance*, vol. 16, n° 4 (2 / 2003), p.15.

³⁷ « Le virus d'immunodéficience humaine (VIH) est le virus qui cause le syndrome d'immunodéficience acquise (sida). Le VIH attaque le système immunitaire, causant ainsi une maladie chronique progressive, rendant les gens atteints vulnérables aux infections opportunistes et aux cancers » (:<http://www.termiumplus.com/tpv2Show/termiumplus?lang=f2>).

appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une organisation ou une entreprises quelconque³⁸.

Les Églises pourraient comme les y invite J. N. K. Mugambi, s'organiser de façon à ce que « les femmes jouent un rôle plus actif dans les affaires ecclésiastiques³⁹ », économiques et socio-politiques. Les Églises pourraient faire en sorte que les leaders politiques congolais fassent également jouer aux femmes un rôle plus important dans la reconstruction du pays.

10.4 Pour une reconstruction de la culture et de l'idéologie

Les Églises et la théologie de l'alliance et de la fidélité de Dieu

La RDC connaît un véritable essor religieux : dans sa capitale comme dans ses coins les plus reculés, on dénombre des milliers d'églises. De plus, les gouvernants se disent eux aussi chrétiens et ont souvent à leur côté des conseillers spirituels. Que peuvent signifier la notion de l'alliance et de la fidélité de Dieu pour les Congolais? Ceux qui confessent la foi chrétienne reconnaissent-ils la grandeur de Dieu, un Dieu fidele en son alliance?

Néanmoins, il y a lieu de noter que le syncrétisme religieux est monnaie courante en RDC. Au lieu de se confier à la grandeur de Dieu et de penser à son alliance et à sa fidélité en temps de crise, les Congolais recourent aussi souvent à des forces surnaturelles ou à des éléments de leurs cultures. À cela s'ajoute le culte de la personnalité. L'extrait du discours sur le recours à l'authenticité, prononcé le 4 décembre 1974 par Léon Engulu, le commissaire d'État aux affaires politique au Zaïre peut en servir d'illustration.

Dans toute religion et de tout temps il y a des prophètes. Pourquoi n'y en aurait-il plus aujourd'hui? Dieu a envoyé un grand prophète : c'est notre guide prestigieux Mobutu Sese Seko [...]. Ce prophète est notre libérateur, notre

³⁸ Nations Unies et les droits de l'homme 1945-1995(Les -), p. 280.

³⁹ J. N. K. MUGAMBI, « L'avenir de l'Église et l'Église de l'avenir en Afrique », *l'Église d'Afrique pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Défi Africain n° 1, 1991, p. 49.

messie [...]. Jésus est le prophète des juifs, il est mort. Le Christ ne vit plus. Lui, il se dit Dieu. Mobutu n'est pas Dieu, il ne se dit pas, il mourra aussi. Mais il conduit son peuple vers une vie meilleure. Comment ne pas honorer, vénérer celui qui fonde la nouvelle Église du Zaïre? Notre Église est le Mouvement Populaire de la Révolution. Notre chef est Mobutu. Nous le respectons comme on respecte le pape. Notre loi est l'authenticité [...]. Notre Évangile, c'est le mobutisme, le manifeste de la N'sele [...]. Que vient faire le crucifix dans nos édifices publics? Il doit être remplacé par l'image de notre messie. Et les militants auront à cœur de placer à ses côtés sa mère glorieuse : Mama Yemo [...]⁴⁰.

De plus au cours de la même année, l'État décide l'interdiction de l'enseignement religieux dans les écoles.

Par ailleurs, en cas de guerre, les militaires consultent les féticheurs dans le but de se protéger contre les balles des ennemis, tout en se confiant à Dieu. Pourquoi alors les Congolais font-ils appel à des idéologies et des éléments des cultures ancestrales au lieu de se fier à l'alliance et à la fidélité de Dieu? Que pourrait être le rôle des Églises chrétiennes congolaises face au syncrétisme religieux?

Nous pensons que les Églises sont invitées à repenser l'image de Dieu qu'elles présentent au monde. S'agit-il d'un Dieu du ciel qui serait indifférent aux réalités de la vie humaine? D'un Dieu gendarme toujours prêt à traquer les pécheurs? D'un Dieu tolérant? Ou d'un Sauveur, Compatissant, fidèle à son alliance avec l'humanité? Nous estimons que les Églises pourraient insister constamment, dans leurs homélies, sur la théologie de l'alliance. En d'autres termes, elles accentueraient l'image d'un Dieu qui se rattache à l'humanité par l'entremise de son Fils Jésus, un Dieu de l'incarnation, qui est, de par sa nature, un Dieu Sauveur et Compatissant, attentif au cri de détresse, qui proclame la Bonne nouvelle de libération aux pauvres, aux aveugles, aux captifs et aux opprimés (Lc 4, 18-19). Elles sont invitées à libérer

⁴⁰ W. OYATAMBWE, *Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre : la quête démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 43-44. Voir aussi J. KESTERGAT qui accentue à ce sujet lorsqu'il écrit : « [...] Nous procédons par étapes pour supprimer toute espèce d'aliénation mais surtout l'aliénation religieuse. Nous avons déjà supprimé les noms des saints, supprimé les fêtes, aboli certaines coutumes étrangères et maintenant, nous entrons dans une nouvelle phase. Le mobutisme est la seule religion acceptable au Zaïre. Qu'avons-nous à faire du culte d'un enfant juif? Mobutu est le seul sauveur envoyé de Dieu par l'entremise de ses ancêtres. Et puisque les chrétiens honorent la Vierge comme mère du Messie, nous déclarons honorer Mama Yemo, la mère du seul Messie au Zaïre : Mobutu » (*Du Congo de Lumumba*, p. 260).

l'illusoire par rapport à la mondialisation, aux calamités économiques et écologiques, aux incapacités socio-politiques dont souffre le la RDC.

Promouvoir la théologie de la crainte et de l'amour de Dieu

La crainte de Dieu telle que nous l'avons définie selon Ne 5, 9 n'est pas celle qui fait trembler l'homme devant un être supérieur, mais plutôt celle qui fait fuir le mal et qui commande un comportement. En quoi consisterait aujourd'hui la crainte de Dieu pour les Congolais? La population chrétienne congolaise craint-elle Dieu? Si tel n'est pas le cas, quel genre de foi les Congolais confessent-ils?

Craindre l'Éternel c'est aimer son prochain comme soi-même. C'est faire la paix avec les autres, être solidaire l'un à l'endroit de l'autre, c'est pratiquer la justice sociale, etc. Et pourtant, il existe toujours des riches à outrance et des misérables en RDC, ces derniers étant constitués d'enfants de la rue, de gens sans abris, de familles indigentes, etc. Les dirigeants qui sont aussi chrétiens consacrent une bonne partie de leurs ressources à des politiques allant à l'encontre des intérêts des pauvres, ils ne contribuent pas à l'amélioration des niveaux de vie de ceux-ci, etc. La notion de l'amour du prochain prêchée n'est probablement pas mise en pratique ; l'esprit de solidarité et de partage mutuel n'a pas sa raison d'être. Ces faits ne permettent pas de corréler la foi chrétienne en RDC avec le pourcentage élevé de ses fidèles. Bref, il y a une opposition entre la qualité et la quantité.

Le mot *patriotisme* qui est l'amour de son pays et de ses ancêtres, un amour des siens sans négation de l'autre ni exclusion de celui-ci, n'a plus cours. Les expressions *patriotisme* et *nationalisme* servent des couvertures aux dictateurs en RDC. Comme l'indique. J. Kamanda, en RDC,

[...] le concept nationalisme a servi de couverture à toutes les dérives de la dictature du maréchal Mobutu. C'est encore au nom du nationalisme que le pouvoir de Laurent-Désiré Kabila a voulu légitimer son assise populaire. Ce pseudo concept risque de demeurer pour longtemps l'outil hypnotiseur de

masses au service des aventures politiques ruineuses de l'avenir du pays [...] ⁴¹.

Ces valeurs se sont détériorées alors qu'elles devaient servir de références sociales pour les générations futures de la RDC et surtout servir de base pour la reconstruction du pays.

L'œuvre de la reconstruction d'une nation ne peut se limiter à une simple restauration des infrastructures matérielles, immobilières, sanitaires, scolaires, routières, etc. Elle doit en effet aboutir à la reconstruction des valeurs idéologiques et culturelles de cette nation, telle la crainte de l'Éternel qui commande un amour de son semblable, la réforme des mentalités, la prière-action, etc. Que pourrait être le rôle des leaders ecclésiastiques congolais face à la détérioration des valeurs religieuses de la crainte et de l'amour de Dieu?

Nous estimons que les Églises ne devraient pas seulement se contenter de statistiques sur le grand nombre de Chrétiens en RDC, mais devraient chercher à faire de leurs fidèles des vrais pratiquants de l'amour de Dieu et du prochain. En d'autres termes, les Églises pourraient tenir compte de la qualité et non de la quantité de leurs fidèles. Dans leurs sermons et homélies, les Églises pourraient privilégier l'aspect de la crainte de Dieu qui demande à chacun un amour réciproque, incluant l'entraide et le respect de la dignité humaine. Sans la régénération des valeurs religieuses de la crainte de l'Éternel, de respect mutuel, il n'y aura pas de reconstruction durable de la RDC. Dans son message à l'Afrique du 29 octobre 1967, le Pape Paul VI ⁴² insiste, en présentant l'antique héritage du continent africain, sur les valeurs traditionnelles que sont la vision spirituelle de la vie, le respect de la dignité humaine, le sens de la famille, le respect envers le père de la famille et la participation active à la vie communautaire. Il a appelé tous les membres des Églises en Afrique à rendre vivante et efficace la rencontre du christianisme avec l'antique tradition africaine. Les Églises pourraient promouvoir le principe de l'amour fraternel, de la solidarité sociale et de la

⁴¹ K.-M. J. KAMANDA, *La stabilité du Congo-Kinshasa*, p. 283.

⁴² DC, t. LXIV, 1967, coll. 1937-1956, cité par le Cardinal P. POUPARD, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et Évangélisation*, Paris, Desclée, 1989, p. 147.

réconciliation comme stratégies qui favoriseraient la transformation sociale et culturelle de la RDC.

Les Églises chrétiennes pourraient aussi développer en chaque membre les valeurs de la conscience de la responsabilité morale, la tolérance, la volonté de coopération, ainsi que la réconciliation, dans le but d'atteindre l'objectif de reconstruire en RDC et de faire de ce pays un Congo nouveau. Les Lois internationales actuelles ne prônent-elles pas la justice et la réconciliation dans les situations post-confliktuelles en privilégiant deux stratégies : l'établissement de la vérité sur ce qui s'est passé, pour permettre de rendre justice aux victimes et de punir les auteurs des crimes ainsi que la mise en place d'un régime de défense des droits de l'homme et le renforcement du système judiciaire ? Ces stratégies sont à la base des « commissions vérité et réconciliation⁴³ ». Les Églises pourraient mettre en place et vivre le dialogue et la réconciliation, qui sont un atout pour le maintien de la paix entre les hommes et entre les communautés humaines. Le dialogue ne serait-il pas « une grande priorité pour l'Union africaine »⁴⁴ comme l'a déclaré le président sud-africain, Thabo Mbeki pour le règlement de conflit au lieu d'un impératif ? Les Églises pourraient lutter contre l'exclusion qui risque d'enfermer le pays dans une sorte d'isolement difficile à justifier dans un monde qui se globalise.

À travers la théologie de l'amour, les Églises pourraient inviter leurs membres au patriotisme qui est une vertu que chacun devrait posséder dans la lutte pour la reconstruction de la RDC. Revenant spécifiquement sur cette notion du patriotisme, il y a lieu de mentionner que sans un esprit patriotique, les autorités congolaises tout comme la population congolaise en général ne sauront jamais protéger le territoire congolais, préserver le patrimoine et les richesses du pays, voire même défendre l'intégrité de leurs habitants. Un vrai patriote honore la mémoire de ses aïeux pour mieux servir des générations futures. Les Églises pourraient insister sur le fait que l'amour de sa patrie veille aux intérêts, à la survie et l'autonomie de celle-ci et de sa population.

⁴³ *Rapport de la Commission sur la sécurité humaine*, p. 134-135.

⁴⁴ E. HARSCH, « L'Afrique se dote de forces de maintien de la paix », *Afrique Relance*, vol. 17, 3 (10 / 2003), p. 15.

L'amour n'a pas à être protégé par des législations, ou affirmé par des politiques, ou des dogmes ecclésiastiques. Il doit aller de soi. À travers la théologie de l'amour, les Églises pourraient inviter leurs membres à un esprit communautaire et d'interdépendance, à une économie de partage et au patriotisme qui est une vertu que chacun devrait posséder dans la lutte pour la reconstruction de la RDC.

Promouvoir la théologie de prière-action

La RDC regroupe plusieurs Églises chrétiennes, pour lesquelles, la prière est un élément capital. Mais en quoi consiste cette notion pour les Églises chrétiennes en RDC? Remarquons d'abord qu'en période de crise, les sociétés humaines ont tendance à recourir, plus qu'en temps normal, à Dieu dans le but de trouver des solutions à leurs problèmes : conflits politiques, crises économiques, maladies ou épidémies de tout genre, guerres, calamité naturelles, etc.

Mais la prière des Congolais ressemble parfois à une demande hors de la foi, qui met Dieu à l'épreuve : « Si tu m'aimes, prouve-le moi » ; ou encore à une forme de manipulation de l'homme qui demande à Dieu de faire sa volonté⁴⁵ tout en laissant de côté les actions réelles : aide aux nécessiteux, secourir les faibles, vivre dans la solidarité, avoir un esprit de partage, etc.

De surcroît, il y a une exploitation de la population locale par plusieurs Églises naissantes, par des enseignements fallacieux sur la prospérité, la semence, ainsi que la prière de délivrance qui est cautionnée par une somme colossale.

En dépit de leur esprit de prière, des Chrétiens congolais ne marchent pas sur les pas des enseignements de Jésus sur la prière : « Et quand vous êtes debout en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, remettez-lui, afin que votre Père qui est aux cieux vous remette aussi vos offenses » (Mc 11, 25), à telle enseigne qu'ils optent très souvent pour la guerre à la place de la réconciliation avec les adversaires. Néanmoins, face à l'agression dont la RDC est victime depuis plusieurs années, faudrait-il promouvoir la prière et se laisser envahir par l'ennemi? Voilà

⁴⁵ O. DU ROY, « La prière dans un monde sécularisé », *BVC* 93 (1970), 54-55.

autant de préoccupations qui demeurent souvent sans réponse forçant ainsi les Congolais aujourd'hui à se lancer dans la logique de guerre et les rapprochant de l'attitude de Néhémie plutôt que du NT. Comment les Églises chrétiennes pourraient-elles réagir face à la perte des valeurs culturelles et idéologiques de la RDC ?

La prière est une pratique courante en RDC. Néanmoins, elle reste une forme de prière de dépendance infantile vis-à-vis d'une toute puissance de suppléance et s'évade dans la contemplation imaginaire en laissant de côté l'essentiel : l'action concrète. C'est en ce sens que nous estimons que les Églises pourraient promouvoir une théologie de prière-action. Comme le mentionnait Olivier du Roy dans son étude « la prière dans un monde sécularisé », la prière cesse d'être une bonne œuvre méritoire, ou elle se perd dans la gratuité de la foi, elle s'achève dans l'action. La prière est efficace lorsqu'en elle, Dieu transforme l'Homme, le rend docile à sa volonté, le fait entrer en ses desseins et le fait œuvrer sous l'inspiration de sa charité⁴⁶. Dans un culte par exemple, la prière pourrait prendre une heure et le reste du temps pourrait aller dans les actions concrètes, construction des orphelinats, des écoles, de centres de santé, etc. Un engagement social implique des projets mais surtout des Chrétiens engagés et compatissants. En d'autres termes, la prière-action aiderait les Églises dans leur lutte pour des actions communautaires, à la revalorisation des valeurs culturelles et idéologiques mises en cause, à la promotion de la justice et de la paix parmi les hommes.

De plus, la prière-action contribuerait à l'inclusion des exclus, la prise en compte de la situation des pauvres, des affamés et des opprimés. Bref, elle aiderait les Congolais à vivre dans la solidarité et dans l'amour du prochain. Il faudra que des communautés chrétiennes deviennent des lieux accueillants où les gens se sentiront intégrés.

⁴⁶ O. DU ROY, «La prière», p. 56.

10.5 Conclusion

Cet exercice montre que les stratégies adoptées par Néhémie dans son leadership pour résoudre la crise que subissait la communauté judéenne dans ses dimensions environnementale et économique, socio-politique, ainsi que culturelle et idéologique, pourraient être significatives pour un lecteur contemporain de la RDC dans un nouveau contexte social et culturel. Les Églises chrétiennes en RDC pourraient apporter une contribution importante pour juguler cette crise et supporter la reconstruction du pays. Ainsi, sur le plan de l'environnement et de l'économie, elles peuvent opter pour la conservation de l'environnement congolais, la défense de la cause des pauvres et des opprimés, la lutte contre la pratique de l'usure, la promotion l'économie de partage. Du point de vue social, les Églises peuvent s'orienter vers la promotion de la paix, la lutte pour l'unité, la promotion de la femme. Sur le plan culturel et idéologique, elles peuvent lutter pour la promotion de la théologie de l'alliance et de la fidélité de Dieu, la promotion de la théologie de la crainte et de l'amour de Dieu, la promotion de la théologie de prière-action.

Toutefois, certains aspects du style de leadership de Néhémie, comme la prière de vengeance à l'égard des ennemis, la politique d'exclusion, ne seront pas bénéfiques pour la RDC au sein de laquelle les Églises doivent lutter pour l'amour, la solidarité et la réconciliation.

Chapitre 11

Conclusion

Cette étude visait à élucider l'impact du leadership de Néhémie face à la situation de détresse que connaissait la Judée vers le milieu du V^e s. a.n.è. en nous appuyant sur l'analyse sociale et une herméneutique chrétienne de Ne 2—5. Le but était de savoir dans quelle mesure le style de leadership transformationnel de Néhémie, qui a permis aux Judéens de s'unir pour reconstruire leur province, pourrait servir de paradigme pour la RDC, perçue comme un pays où il y a une absence quasi totale d'un leadership capable de transformer le pays par un processus de reconstruction solide. De plus, elle cherchait à explorer des pistes d'éthique communautaire et de pastorale sociale pouvant aider la RDC à surmonter la crise et à élaborer un programme de reconstruction durable d'une part; et d'autre part, à déterminer comment une herméneutique de Ne 2—5, dans une perspective sociale, pourra concourir au développement de la théologie de la reconstruction en RDC.

À l'issue de notre analyse, nous sommes en mesure de confirmer que le style de leadership de Néhémie s'apparente au leadership transformationnel. Le texte de Ne 2—5 nous montre un personnage qui manifeste à sa façon les caractéristiques d'un leader transformationnel, soit le charisme, la motivation inspirante, la stimulation intellectuelle et la considération individualisée. De plus, Néhémie a un mode d'action similaire à cette forme de leadership : il établit un sentiment d'urgence; il constitue une puissante coalition qui guide; il crée une vision; il communique la vision; il habilite les autres à agir sur la base de la vision; il planifie et obtient des victoires à court terme; il consolide les améliorations et effectue d'autres changements; il institutionnalise les nouvelles approches. Nous sommes persuadé que ces stratégies, mises en œuvre par Néhémie, pourront inspirer une théologie de la reconstruction et servir de paradigme pour la reconstruction en RDC. De surcroît, si les leaders religieux de la RDC suivaient un tel exemple dans leur contexte particulier, ils pourraient sans doute obtenir des résultats analogues dans la reconstruction de leur pays.

Notre étude a démontré comment la province de la Judée a traversé une grave crise qui a eu des répercussions aussi bien sur son environnement et son économie que sur son organisation socio-politique et sur sa culture. Pour parvenir à bien saisir ce genre de crise, sa genèse et ses causes, nous avons procédé à une analyse sociale de Ne 2—5 en nous efforçant d'identifier les stratégies mises en œuvre par Néhémie dans les différentes dimensions de son entreprise pour relever le défi de la crise et de la reconstruction de la Judée en son temps. Cette étude s'est appuyée sur les données bibliques, sur les résultats de la recherche archéologique et sur la documentation extrabiblique concernant cette période dans le but de saisir l'impact de leadership de Néhémie dans la vie des Judéens du V^e s. a.n.è.

Les Judéens vécurent une période difficile qui les plongea dans une crise généralisée : la destruction de son tissu économique à travers la mainmise du roi perse sur l'environnement et l'économie, la primauté de l'individualisme sur l'esprit communautaire; une instabilité socio-politique dans le sens où la province vit sous la dépendance totale de l'Empire perse, la ville de Jérusalem est dans l'humiliation par manque de remparts protecteurs que les habitants ne peuvent reconstruire sans la permission de l'autorité perse, une carence de leadership à tous les niveaux des institutions nationales judéennes, une opposition des populations voisines; ainsi qu'une destruction de la culture et de l'idéologie (Ne 2, 1-20). Le style de leadership de Néhémie a contribué à enrayer la crise et a conduit à la reconstruction de la province. Néhémie crée une vision et pour la concrétiser, il se dote d'un sentiment patriotique et d'une fidélité aux ancêtres, il use de la loyauté et de tact envers le roi Artaxerxès non seulement pour être mandaté à Jérusalem pour reconstruire ses remparts, mais aussi pour obtenir des lettres officielles pour faciliter sa mission. Arrivé à Jérusalem, il communique sa vision à ses compatriotes et les amène à s'unifier et à se mobiliser pour reconstruire les remparts de Jérusalem. En s'appuyant sur les valeurs idéologiques et sociales juives, Néhémie laisse la latitude à ses partisans d'agir sur la base de sa vision. Il opère un changement considérable des mentalités de la population qui adhère à sa propre vision de reconstruire les murailles de la ville de Jérusalem.

Pour mener à bien la reconstruction des remparts (Ne 3, 1-32), Néhémie s'appuie également sur des stratégies de leadership transformationnel, principalement *la mobilisation des ressources humaines* et *la constitution d'une coalition* pour la reconstruction : attribution des responsabilités aux groupes religieux; division de l'ouvrage par famille; répartition des gens devant leurs domiciles; inclusion des femmes dans l'ouvrage; implication des artisans et commerçants dans la fortification; ainsi que sélection des autorités sectorielles dans la reconstruction. Cette manière d'organiser le travail a permis de tirer un maximum d'efficacité de l'ensemble des ressources disponibles et d'achever la reconstruction très rapidement.

L'opposition de la coalition des quatre provinces frontalières à la Judée, soit Samarie, Ammon, Arabie et Ashdod (Ne 3, 33—4, 17) créa de l'insécurité grandissante en raison de la menace d'une attaque armée. Néhémie a su créer et communiquer une vision, a statué sur un cas d'urgence par l'usage d'une stimulation intellectuelle, une influence idéalisée en encourageant ses partisans à envisager de nouvelles solutions. Il n'a pas lutté seulement pour la sécurité et la protection de la population, mais a stimulé les Judéens à combattre pour la survie de leurs familles et de leur province. Néhémie s'est alors révélé comme un leader déterminé, prêt à verser son sang pour la cause de sa communauté.

Lorsque Néhémie et la population s'engagent pour la reconstruction des remparts, surviennent d'autres obstacles qui demandent les efforts analogues pour soutenir la dynamique de changement, tels l'insécurité, les inégalités sociales, la famine, la pratique du prêt à intérêt ainsi que les taxes et impôts imposés par le gouvernement perse qui ont conduit une partie de la population à une pauvreté extrême, poussant les paysans à se vendre, à hypothéquer leur maison et leurs champs dans le but de se procurer des vivres et de payer les taxes et les impôts de l'empire (Ne 5, 1-5). Il eut donc une perte des valeurs culturelles et idéologiques juives (Ne 5, 9.15.17). Devant cette situation, Néhémie a mis en œuvre des stratégies qui visaient à faire régner la solidarité, l'amour et la paix parmi les Judéens. Il a renforcé les

améliorations à travers sa lutte contre les inégalités sociales, l'annulation de la dette et sa lutte contre les conflits et tensions au sein de la communauté. Son leadership s'est exercé par l'établissement d'un sentiment d'urgence, la création et communication d'une vision, ainsi que l'acquisition d'une considération individualisée.

Du point de vue environnemental et économique, Néhémie a lutté pour la conservation du patrimoine et de la richesse de la Judée en plus de défendre la cause des pauvres et des opprimés. Il a lutté contre l'usure et pour la rémission de la dette. Il a fait la promotion de l'économie de partage et la solidarité. *Sur le plan socio-politique*, Néhémie a lutté contre les conflits et sécurisé la population juive de son époque, il a fait la promotion du principe de l'unité dans l'action pour pouvoir réaliser l'œuvre de la reconstruction; il a lutté pour l'inclusion de la femme. *Du point de vue religieux*, Néhémie a fait appel à l'alliance et à la fidélité de Dieu, à la crainte de Dieu et a opté pour la prière comme une force d'action lui permettant de réaliser sa vision. Nous avons noté que certaines valeurs éthiques de Ne 2—5 sont généralement celles prônées par Jésus et les premières communautés chrétienne.

Nous sommes convaincus que le style et les résultats du leadership de Néhémie, pourront concourir au développement de la théologie de la reconstruction en RDC. Sur la base de cette étude, nous estimons qu'il ne peut y avoir une reconstruction durable sans une libération absolue de l'illusoire par rapport à la mondialisation, aux calamités économiques, aux incapacités socio-politiques dont souffre la RDC. Ainsi, *sur le plan environnemental et économique*, les Églises chrétiennes en RDC pourraient lutter pour la conservation de l'environnement congolais, défendre la cause des pauvres et des opprimés, lutter contre la pratique de la dette et pour la suppression totale de celle-ci, promouvoir l'économie de partage, la solidarité et l'esprit communautaire ainsi que la théologie du travail.

- À l'instar de Néhémie qui exige la rémission de la dette, les théologiens de la reconstruction pourraient soutenir la lutte contre les engagements financiers de la

RDC envers la Communauté internationale, la Banque Mondiale (BM), le Fond Monétaire International (FMI) et d'autres créanciers qui font peser d'énormes charges sur la population congolaise et réclamer l'annulation totale de la dette qui constitue un gros problème en matière de la reconstruction et qui fait peser des lourds fardeaux sur la population la plus pauvre.

- La théologie de la reconstruction en RDC pourrait changer la vision des Églises et des leaders politiques qui est toujours orientée vers l'extérieur, contribuer à l'unification du peuple, à son autonomie et à sa capacité de reconstruire seul son territoire, avec ses ressources du sol et du sous-sol. Néanmoins, les théologiens de la reconstruction pourraient aussi conscientiser les leaders politiques pour demander la contribution de la Belgique et d'autres puissances occidentales qui se sont beaucoup et longtemps servis des richesses de la RDC.

Du point de vue socio- politique, les Églises chrétiennes en RDC sont invitées à lutter pour la paix et la sécurité du peuple, promouvoir le principe de l'unité dans l'action ainsi que la théologie d'inclusion.

- Inspirés par l'action de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient lutter contre toute forme de discrimination et de sexisme et faire en sorte que les leaders politiques congolais découvrent le rôle important que peuvent jouer les femmes dans la reconstruction du pays.

- La théologie de la reconstruction de la RDC pourrait encourager les leaders politiques congolais dans leur projet de constitution d'une véritable armée nationale capable de lutter contre les ennemis, les dominateurs, les envahisseurs et les instigateurs. Elle pourrait en même temps inviter les leaders politiques congolais à offrir une formation physique et militaire aux jeunes et aux adultes, qui pourront ainsi défendre le pays en cas d'agression étrangère et ceci, sans dépendance externe.

● La théologie de la reconstruction pourrait lutter pour l'abolition du tribalisme, de clanisme, de régionalisme et faire à ce que les leaders politiques traitent équitablement chacun des citoyens et répondent à leurs besoins individuels : *considération individualisée*.

● Guidés par le modèle de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient lutter pour la création d'un sentiment d'urgence, se fixer des objectifs si cela est nécessaire pour la transformation : *établissement d'un sentiment d'urgence*.

● À l'image du style de leadership de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient inviter les leaders politiques à former toujours des coalitions avec d'autres personnes qui regroupent l'ensemble des talents nécessaires car, ils ne rassemblent à eux seuls les ressources nécessaires pour mener à bien le changement : *constitution d'une coalition*.

● À l'instar de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient stimuler les leaders politiques à lever les obstacles les plus importants (l'insécurité, la faim, la pauvreté accrue, les inégalités sociales, le chômage, etc.), afin inciter la population à mener à bien les travaux de la reconstruction : *la communauté agit sur la base de la vision du leader*.

● Inspirés par Néhémie qui achève les travaux des remparts dans cinquante-deux jours, les théologiens de la reconstruction pourraient inciter les leaders politiques à établir des plans à court et à long terme et démontrer des résultats intermédiaires visibles: *démontrer des résultats à court terme*.

● À l'imitation du style de leadership de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient inviter les leaders politiques à favoriser toujours l'esprit d'équipe et l'engagement, à mettre l'accent sur l'importance d'exécuter le travail de la

reconstruction nationale et procurer un sens même à cette reconstruction : *motivation inspirante*.

- Instigués par le style de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient lutter pour la formation d'autres leaders, inciter les Congolais à se prendre en charge, à adopter de nouvelles façons d'envisager les problèmes et de trouver des solutions habiles pour résoudre les problèmes ayant trait à la reconstruction du pays.

Quant à la dimension *culturelle et idéologique*, les Églises chrétiennes pourraient promouvoir la théologie de l'alliance et de la fidélité de Dieu, la théologie de la crainte et de l'amour de Dieu, de même que la théologie de prière-action.

- Inspirés par Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient inciter les leaders politiques à faire preuve d'une influence charismatique qui suscite la fidélité, la confiance et le respect d'autrui : *influence idéalisée* ou *charisme*.

- À l'exemple de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient lutter pour que les leaders politiques puissent bien définir leurs visions, c'est-à-dire faire la description de l'avenir visé qui soit ambitieuse, mais réaliste et précise: *création d'une vision*. C'est cette vision qui motive chacun à fournir les efforts nécessaires et qui permet de coordonner les actions. Ils pourraient en même temps inviter les leaders politiques à communiquer leurs visions à leurs communautés: *communication de la vision*.

- Inspirés par le leadership de Néhémie, la théologie de la reconstruction pourrait être une théologie de lutte contre les inégalités sociales et économiques, qui encouragerait l'ecclésiologie de l'Église–famille peuple de Dieu, éduquant chaque membre à exercer la justice et le droit en faveur de ses frères.

- La théologie de la reconstruction ne se limiterait pas exclusivement à la simple restauration des infrastructures matérielles, immobilières, sanitaires, scolaires,

routières, etc. Elle favoriserait la reconstruction des valeurs idéologiques et culturelles de la nation congolaise, soit la conscience de la responsabilité morale, la tolérance, la volonté de coopération, le patriotisme, la paix, ainsi que la réconciliation afin de faire de ce pays un Congo nouveau.

- Instigués par le style de Néhémie, les théologiens de la reconstruction pourraient lutter pour la transformant des habitudes, des mentalités, des valeurs et des croyances congolaises : *stimulation intellectuelle*.

- La reconstruction exige plutôt des actions que des discours. Une théologie dite de la reconstruction pourrait susciter la prière débouchant sur des gestes sociaux concrets et sur la manifestation d'une solidarité active au sein des communautés. Elle pourrait promouvoir des actions communautaires concrètes : construction des hôpitaux, des écoles, des orphelinats, des ponts, des routes, etc.

- Très souvent, au moment où le leader s'engage pour effectuer un changement, d'autres obstacles exigeant des efforts correspondants pour soutenir la dynamique de changement surviennent. Les théologiens de la reconstruction pourraient inviter les leaders politiques à renforcer des améliorations dans tous les domaines: lutter contre les inégalités sociales, mettre fin aux conflits et tensions, favoriser l'annulation de la dette, lutter contre la pauvreté, etc. : *consolider les améliorations pour accélérer le changement*.

- On se rappellera que tout au long de son leadership, Néhémie s'est appuyé sur des valeurs culturelles et idéologiques juives pour sortir la Judée de la crise généralisée qui l'envahissait. À l'instar de Néhémie, les théologiens africains de la reconstruction pourraient inviter les leaders politiques à s'appuyer constamment sur des valeurs culturelles et idéologiques de la RDC dans le but d'opérer un changement solide : *institutionnaliser les nouvelles approches*.

- La théologie de la reconstruction de la RDC pourrait susciter l'unité dans l'action et l'unité d'intention qui aideront les leaders politiques et la population congolaise à renoncer à toute recherche d'intérêts particuliers, ethniques ou claniques et travailler au contraire dans le sens d'intérêts communautaires.

Nonobstant son indéniable intérêt pour une théologie de la reconstruction de la RDC, quelques aspects du leadership de Néhémie, font difficultés et par conséquent, ne peuvent pas être bénéfiques pour cette théologie. C'est le cas pour la politique d'exclusion et le rejet de toute négociation avec ses voisins pour la résolution des conflits qui les opposent (Ne 2, 19-20; 3, 33—4, 17). Ce genre d'attitude envers les pays frontaliers contribue à l'alourdissement des conflits et non à leur résolution. Ensuite, la prise de certaines décisions de façon autocratique, telle la résolution des conflits sociaux entre riches et pauvres. En dépit de ses résultats satisfaisants (retour à la paix, la justice, l'équité —Ne 5, 12), cet aspect de son leadership ne serait probablement pas bénéfique pour la théologie de la reconstruction de la RDC.

De surcroît, l'un des moyens dont Néhémie se sert pour défendre la population contre les menaces d'une attaque des adversaires est la prière de vengeance (Ne 3, 36-37) : ce genre de prière nous semble incohérent pour une théologie chrétienne de la reconstruction fondée sur l'amour du prochain et des ennemis.

Néhémie, voulant peut-être protéger les intérêts du pouvoir central perse, ne touche pas à l'impôt impérial qui affligeait davantage les plus démunis : cette manière de faire prévaloir les intérêts des étrangers au détriment de la population locale ne serait sans doute guère profitable pour une théologie de la reconstruction qui prône une indépendance économique et politique vis-à-vis des puissances étrangères.

Plusieurs thèmes importants qui n'ont pas été abordés dans cette thèse ouvrent la porte à d'autres recherches. Il s'agit par exemple du rapport que l'on pourrait établir entre le rôle du roi Artaxerxés I^{er} et la métropole perse dans la reconstruction

de la Judée et celui de la Communauté internationale, en particulier de la Belgique, dans la résolution de la crise en RDC. Nous n'avons pas étudié non plus la dissolution des mariages mixtes et son impact dans la communauté juive du temps de Néhémie (Ne 13); cela pourrait donner lieu à une réflexion sur la question de l'ethnicité et le maintien de l'identité nationale congolaise. Nous espérons pouvoir nous consacrer à ces questions et à d'autres semblables dans un proche avenir.

Bibliographie

1. Sources et ouvrages généraux

Sources bibliques et apparentées

BIBLEWORKS, *Software for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk (VA), version 6, 2004.

Bible (la), Traduction œcuménique, Paris / Montréal, Cerf / Société biblique canadienne, 1988.

Bible de Jérusalem (La-), Paris, Cerf, 2000.

COOGAN, M. D., (éd.), *The New Oxford Annotated Bible: NRSV with the Apocrypha*, 3rd éd., Oxford New York, Oxford University Press, 2001.

DUPONT-SOMMER, A. et M. PHILONENKO, (éds), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.

DARBY, J. N., *La Sainte Bible*, Bibles et Publ. chrétiennes, 1885.

DUMMELOW, J. R., (éd), *A Commentary on the Holy Bible*, New York, Macmillan, 1909.

ELLIGER, R. et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

KENNETH, L. B., *New International Version: NIV Study Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 2002.

KITTEL, R., et al., *Biblia Hebraica*, Stuttgart, Württ. Bibelanstalt Stuttgart, 1937.

Nouvelle Bible Segond (La-), Paris, Alliance biblique universelle, 2002.

ROBERT, A. et A. FEUILLET, (éds), *Introduction à la Bible*, t. 1, Tournai, 2^e éd. Desclé et Cie, (1957) 1959.

Sainte Bible selon la Vulgate (La-), « Introduction au premier livre d'Esdras » (trad.) J.-B. Glaire. Appendices par F. Vigouroux, Paris, éd. D.F.T., (1882) 2002, 899-901.

SEGOND, L., *La Sainte Bible*. Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, Paris, Alliance Biblique Universelle, (1910) 1979.

Dictionnaires et encyclopédies

GISEL, P., (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, 1995.

GOULD, J. et L. WILLIAM, (éds). *A Dictionary of the Social Sciences*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964.

HASTINGS, J., *A Dictionary of the Bible*, vol. 1, Edinburgh, T & T. Clark, (1909) 1963.

KENT, R.G., *Old Persian Grammar*, New Haven, American Oriental Society, 1953.

MALIGNON, J., *Dictionnaire de politique*, Paris, Cujas, 1967.

MONLOUBOU, L. et F. M. DU BUIT, *Le dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984.

REY-DEBOVE, J. et al., (éds), *Nouveau petit Robert de la langue française (Le-) : alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006.

ODELAIN, O. et R. SÉGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf, 2002.

POSWICK, R.-F. et G. RAINOTTE, (éds), *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre Judaïsme / Christianisme / Islam*, Turnhout, Brepols, 1985.

SCHWERTNER, S. M., *Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1992.

2. Méthodologie

L'herméneutique et l'éthique chrétiennes

BAELZ, P., «Éthique», dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 413-416

BERTEN, I., *Figures bibliques et sens du travail*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1998.

- BICKERMAN, E., « En marge de l'écriture », *RB* 88 (1981), 19-41.
- BOFF, C., *Théories et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990.
- BOISVERT, Y. et M. JUTRAS, et al., *Petit manuel d'éthique appliqué à la gestion publique*, Montréal, Liber, 2003.
- CALVEZ, J.-Y., *Une éthique pour nos sociétés : vues actuelles de l'Église sur la vie, la famille, le travail et l'économie, la culture, l'État, la paix, le tiers monde*, Paris, Nouvelle Cité, 1988.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Paulines, 1994.
- _____, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001.
- COMPTE-SPONVILLE, A., *Valeur et vérité, Études cyniques*, Paris, PUF, 1994.
- Congrégation pour la doctrine de la foi : liberté chrétienne et libération*, Montréal, Paulines, 1986.
- CONNER, K. J. et K. MALMIN, *Le défi de l'herméneutique. Comment interpréter la Bible*, Longueuil, Les Éditions Ministères Multilingues, 2005.
- COSMAO, V., « Exigences évangéliques présentes », O. HÖFFE, *L'Église et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1984.
- CROATTO, J. S., *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, New York, Orbis Books, 1987.
- DE LA POTTERIE, I., *La prière de Jésus*, Paris, Desclée, 1990.
- DU ROY, O., « La prière dans un monde sécularisé », *BVC* 93 (1970), 54-55.
- DURAND, A., *La foi chrétienne avec la mondialisation*, Paris, Cerf, 2003.
- DURAND, G., « Morale, éthique, bioéthique, déontologie, Question de vocabulaire », dans *Comités d'éthique à travers le monde*, Paris, Tierce / Inserm, 1986.
- DUSSEL, E., *Éthique communautaire*, (trad.), F. GUIBAL, Paris, Cerf, 1991.

- ESPINEL, J. L., « Une position d'éthique chrétienne fondamentale: le témoignage des évangiles synoptiques », dans J.-L. LEUBA, (dir), *L'éthique. Perspectives proposées par la foi*, Paris, Beauchesne, 1993.
- EVOELTZEL, R., *Selon les Écritures. Didactique biblique, I. Ancien Testament*, Paris, Les presses de Taizé, 1965.
- FALISE, M., *Une pratique chrétienne de l'économie*, Paris, le Centurion, 1985.
- FEASTER, R. K., (éd.), *Le Livre de Discipline de l'Église Méthodiste-Unie, Édition de la Conférence Centrale de l'Afrique*, C. OESCH, (trad.), Nashville, Conseil de Publication et de Communication de la Conférence Central de l'Afrique, 1990.
- FUCHS, E., *L'exigence et le don. Un parcours éthique (1978-1997)*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- _____, *L'Éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- FUCHS, J., *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Gembloux, Desclée, 1973.
- GEFFRÉ, C., *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
- GENOT-BISMUTH, J., *Un homme nommé SALUT. Genèse d'une hérésie à Jérusalem*, Paris, O.E.I.L., 1986.
- HAUERWAS, S., *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006.
- LABOUERIE, G., *Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture de la Bible*, Paris, Cerf, 1982.
- LÉGASSE, S. et al. *Pauvreté chrétienne*, (D.S. 13), Paris, Beauchesne, 1985.
- LIENHARD, F., *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000.
- MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 2002.
- MELCHIN, K. R., *L'art de vivre ensemble, Introduction à une éthique chrétienne*, Montréal, Novalis, 2006.

- OLIVIER, B., *La Crainte de Dieu comme valeur religieuse de l'Ancien Testament*, (Études religieuses 745), Bruxelles / Paris, La Pensée Catholique / Office Général du Livre, 1960.
- Pie XII (Pape), « Radiomessage de Noël 1941 », *AAS* 34 (1942), 17-18, traduit du latin par G. FILIBECK, *Le droit au développement. Textes conciliaires et pontificaux (1960-1990)*, Cité du Vatican, Conseil pontifical Justice et Paix, 1991.
- POUPART, P., *L'Église au défi des cultures. Inculturation et évangélisation*, Paris, Desclée, 1989.
- RICH, A., *Éthique économique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- RICOEUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » dans F. BOVON et G. ROUILLER, (éds), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, 201-215.
- _____, « Qu'est ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action. Essais de l'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 153-178.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- SCHNEIDERS, S., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995.
- SOMERVILLE, R., *L'éthique du travail*, Québec, Sator, 1989.
- WAGNER, M., *Jalons pour une éthique chrétienne face aux défis contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- WEIL, E., Art. « Morale », *Encyclopedia Universalis* (<http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=16923f=M121471>, consulté le 6 avril 2008).
- WOLF, H. W., *Ancien Testament. Les livres qui le composent et les méthodes pour l'étudier*, E. de PEYER, (trad.), Genève, Labor et Fides, 1973.

La théologie africaine de la libération et théologie de la reconstruction

BOULAGA, E., *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, Clé, 1997.

Congrégation pour la doctrine de la foi : liberté chrétienne et libération, Montréal, Paulines, 1986.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Instruction sur certains aspects de la 'Théologie de la libération' », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 890-900.

_____, « Itinéraire d'un théologien de la libération, interview du P. Gustavo GUTIERREZ », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 906-909.

_____, « Cinq observation des PP. Leonardo et Clodovis Boff, commentaire de l'exposé du cardinal Ratzinger », DC 1881 (7 oct. / 1984), col. 909-912.

_____, « Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération, exposé et interview du P. Juan SEGUNDO » 1881 (7 oct. / 1984), col. 912-918.

ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain. Question aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980.

FARISANI, E., «The Ideology Biased Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction», *OTE* 15 (3/2000), 628-646.

_____, « The Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an Africa Theology of Reconstruction », *JTSA* 116 (July 2003), 27-50.

GUTIÉRREZ, G., *La force historique des pauvres*, F. GUIBAL, (trad.), Montréal, Cerf/ Fides, 1986

HOUTART, F., « Les théologies de la libération, sources de résistance et d'espérance des peuples », dans, *Théologie de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2000, 5-25.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

KAMBALE KANDIKI, V., « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », dans F. HOUTART, (éd.), *Théologie de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2000, 101-126.

- KARAMAGA, A., «A Theology of Reconstruction», dans J. N. K MUGAMBI, (éd.), Nairobi, AACC, 1997, 132-136.
- MOUTNGUI, F. N., *Monnaie et reconstruction de l'Église africaine : réflexion théologique et éthique à la lumière de Aggée 2:8*, Yaoundé, Clé, 2003.
- MUGAMBI, J. N. K., « L'avenir de l'Église et l'Église de l'avenir en Afrique », *L'Église d'Afrique : pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Le Défi Africain n° 1, 1991.
- _____, *From Liberation to Reconstruction*, Nairobi, East Africa Educational Publishers, 1995.
- MVENG, E., « La théologie de la libération », *Concilium* 219 (1988), 31-51.
- MVENG, E et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé / Paris, Clé / Présence Africaine, 1996.
- PERIS, A., *Une théologie asiatique de la libération*, J. FEISHAUER, (trad.), Paris, Centurion, 1990.
- RWIZA, R., « Laurenti Magesa : un théologien de la libération en contexte africain », dans B. BUJO et J. ILUNGA MUYA, (éds), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 2, Fribourg, Academic Press, 2005, 229-254.
- SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE ET LA FOI, *Instruction sur certains aspects de la 'Théologie de la libération'*, Rome, Vatican, 1984.
- SCHOOYANS, M., « Genèse et propos de la théologie de la libération », dans *Théologie et libération : Question disputées*, Longueil, Préambule, 1987, 13-38.
- TORRES, S et V. FABELLA, (eds), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, New York, Orbis Books, 1978.
- VILAA-VICENCIO, C., *A Theology of Reconstruction*, Cape Town, David Philip, 1992.

L'analyse sociale et socio-critique

ALINSKY, S., *Manuel de l'animateur social*, O. HELLIER et J. GOURIOU (Trad.), Paris, Seuil, 1976.

ANTONCICH, R. et J. M. MUNARRIZ, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 1992.

ARGYRIS, C., *Participation et organisation*, Paris, Dunod, 1970.

ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

BUMHAM, J., *Pour la domination mondiale*, H. CLAIREAU, (trad.), Paris, Calmann, 1947.

CLÉVENOT, M., *Approches matérialistes de la Bible*, Paris, Cerf, 1976.

CROATTO, J.S., « L'importance socio-historique et herméneutique de l'Exode », *Conc* 209 (1987), 151-159.

DUHAIME, J., « Approches socio-critiques de la Bible », dans O. MAINVILLE, et J. DUHAIME, (éds), *Entendre la voix de Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 201-219.

DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, (1893) 1956.

ELLIOT, J., *What is Social-scientific Criticism?* Minneapolis, Fortress Press, 1993.

GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E*, New York, Orbis Books, 1979, 285-292.

GUTIÉRREZ, G., « Théologie et sciences sociales », dans *Théologie de Libération : documents et débats*, Paris, Cerf / Centurion, 1985, 183-208.

HOLLAND, J. et P. HENRIOT, *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1990.

LÉVÊQUE, K., « Analyse sociale : pour voir au changement », *Relations*, (1982), 217-220

MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995.

- MÉNARD R. et C. SAUVAGEOT, *Vie privée des anciens. La Famille dans l'Antiquité*, Paris, Flammarion 1913.
- NORTH, R., *Sociology of the Biblical Jubilee*, (AB 4), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1954.
- PAIEMENT, G., *Pour faire le changement. Guide d'analyse sociale*. Ottawa, Novalis, 1991.
- ROBERTIS, (de) C. et H. PASCAL, *L'Intervention collective en travail social : groupes et territoires*, Paris, Centurion, 1987.
- ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992.
- RUKWATA, A. K., *Pour une théologie sociale en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- THEISSEN, G., *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1978.
- TOURAINÉ, A., *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974.
- WEBER, M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- WILSON, R., *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

Le leadership

- ATHOS, A. G. et H. C. ROBERT, *Behaviour in Organisations: A Multidimensional View*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968.
- BARNARD, C. I., *The Functions of the Executive*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- BASS, B. M., *Leadership Psychology and Organisational Behaviour*, New York, Harper and Row, 1960.
- _____, « Leading in the Army After Next », *Mil Rev* vol. 78, n° 1-3 (3-4 / 1998), 46-57.
- _____, *Stogdill's Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research*, New York, Free Press, 1981.

_____, *Leadership and Performance Beyond Expectations*, New York, Free Press, 1985.

_____, «From Transactional To Transformational Leadership: Learning to Share the Vision», *Org Dyn*, Vol. 18, n° 3 (1990), 19-31.

_____, *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership : Theory, Research, and Managerial Applications*, New York / London, Free Press / Collier Macmillan, 1990.

_____, «The Ethics of Transformational Leadership», dans J. CIULLA, (éd.), *Ethics: The Heart of Leadership*, Westport, CT: Praeger, 1998, 169-192.

_____, *Transformational Leadership: Industrial, Military and Educational Impact*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 1998.

BASS, M. B. et B. J. AVOLIO, *Transformational Leadership Development: Manual for the Multifactor Leadership Questionnaire*, Palo Alto, Consulting Psychologist Press, 1990.

_____, *Manual for Organizational Description Questionnaire (ODQ)*, Palo Alto, Consulting Psychology Press, 1992.

_____, «Transformational Leadership and Organizational Culture», *PAQ* 17 (1993), 112-122.

_____, «Transformational Leadership: A Response to Critiques», dans M. M. CHEMERS et R. AYMEN, (éds), *Leadership Theory and Research: Perspectives and Directions*, New York, Academic Press, 1993.

_____, *Organizational Description Questionnaire*, Redwood City, Mind Garden, 1996.

BASS B. M. et R. E. RIGGIO, *Transformational Leadership*, Mahway, 2e éd. Lawrence Erlbaum Associates, 2006.

BAVELAS, A., «Leadership: Man and Function», *ASQ*, vol. 4 (3 / 1960), 491-498.

BLAU, P. M. et W. R. SCOTT, *Formal Organizations*, San Francisco, Chandler, 1962.

BORRAZ, O., «Le leadership institutionnel», dans A. SMITH et C. SORBETS, (éd.), *Les leadership politique et le territoire : les cadres d'analyse en débat*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, 125-143.

- BOVIN, J., « Émergence d'une réalité nouvelle en relations industrielles » dans M. AUDET et al., (éds), *La Mobilisation des ressources humaines : tendances et impact*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, 17-30.
- BRADLEY, P. et D. CHARBONNEAU, «Le leadership transformationnel : au carrefour de l'ancien et du nouveau», *Can Mi J* (printemps / 2004), 7-14.
- BRETON, P., *Argumenter en situation difficile*, Paris, La Découverte, 2004.
- BRUYNE, (de), P., *Esquisse d'une théorie de l'administration des entreprises*, Paris, Dunod, 1963.
- BUMHAM, J., *Pour la domination mondiale*, H. CLAIREAU, (trad.), Paris, Calmann, 1947.
- BURNS, J. M., *Leadership*, New York , Happer & Row, 1978.
- CARNEGIE, D., *How to Win Friends and Influence People*, New York, Simon & Schuster, 1963.
- CARRARD, A., *Le Chef : sa formation et sa tâche*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945.
- CARTWRIGHT, D. et A. ZANDER, *Group Dynamics*, New York, Harper and Row, 1968.
- CHELLE (de), R et P., « Efficacité et vérité dans le monde du travail », *CO 53* (1966), 45.
- DORNA, A., *Le leader charismatique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- DRUCKER, P. F., *The Effective Executive*, New York, Harper & Row, 1985.
- ETZIONI, A. E., *A Comparative Analysis of Complex Organization*, Glencoe, Free Press, 1975.
- FIEDLER, F. E., «The Contingency Model and the Dynamics of Leadership Process», dans L. BERKOWITZ, (éd.), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 11, New York, Academic Press, 1978, 62-112.
- FILLEY, A. P. et R. J. HOUSE, *Managerial Process and Organization Behavior*, Glenview, Ill., Scott Foreman and C°, 1969.

- GIBB, C. A., «Leadership», dans L. GARDNER, (éd), *Handbook of Social Psychology*, vol. 4, Cambridge, Addison-Wesley, 1954.
- HEMPHILL, J. K., « Administration as Problem-Solving », dans A. HALPIN, (éd.), *Administration Theory in Education*, New York, Macmillan, 1958.
- HOUSE, R. J., «A 1976 Theory of Charismatic Leadership», dans J. G. HUNT & L. L. LARSON, (éds), *Leadership: The Cutting Edge*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, 189-207.
- INSTITUT DU LEADERSHIP DES FORCES ARMÉES CANADIENNES, *Servir avec honneur La profession des armes au Canada*, Académie canadienne de la Défense Kingston, 2005.
- JANDA, K. E., « Towards the Explanation of the Concepts of Leadership in Terms of the Power», dans G. D. PAIGE, (éd.), *Political Leadership: Readings for an Emerging Field*, New York / London, The Free Press / Collier-Macmillan, 1972, 45-68.
- KEVIN, E.; E. KELLOWAY et J. BARLING, « What We Have Learned about Developing Transformational Leaders », *LOD* vol. 21, n° 7 (2000), 355-362.
- KNICKERBOCKER, I., «Leadership: A Conception and Some Implication », *JSI*, vol. 4, n° 2 (été / 1948), 23-40.
- KOTTER, J. P., « Leading Change Why Transformation Efforts Fail », *HBR* (3-4 / 1995), 59-67.
- KOURILSKY, F., *Du désir au plaisir de changer. Comprendre et provoquer le changement*, Paris, Dunod, 2004.
- KOUZES, J. et B. POSNER, *Le défi du leadership*, Paris, AFNOR, 1991.
- _____, *The Leadership Challenge*, 2^e éd., San Francisco, Jossey-Bass, 2002.
- _____, *Les 10 pratiques des leaders mobilisateurs, le portrait des managers-leaders par leurs collaborateurs*, J. LALANNE, (Trad.), Montréal, Actualisation, 2004.
- LAROUCHE, V., « La mobilisation des ressources humaines, orientations récentes », dans M. AUDET, et al. (éds), *La Mobilisation des ressources humaines : tendances et impact*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, 31-51.

- LAWRENCE, P. R. et J. W. LORDCH, *Organization and Environment*, Homewood, Richard D. Irwin, 1969.
- NORTHOUSE, P. G., *Leadership: Theory and Practice*, Thousand Oaks, 4^e éd., Sage Publications, 2006.
- OUEDRAOGO, J.-M., «La réception de la sociologie du charisme de M. Weber», *ASSR* 83 (7-9 / 1993), 141-151.
- SASHKIN, M. et W. E. ROSENBACH, «A New Leadership Paradigm», dans W. E. ROSENBACH et R. L. TAYLOR, (éds), *Contemporary Issues in Leadership*, 3^e éd. Westview Press, 1993, 87-108.
- SELZNICK, P., *Leadership in Administration*, New York, Harper and Row, 1957.
- SMITH, A. et C. SORBETS, (éd.), *Le leadership politique et le territoire, Les cadres d'analyse*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 125-143.
- THÉVENET, M., *Le plaisir de travailler, Favoriser l'implication des personnes*, Paris, éd. d'Organisation, 2004.
- TREMBLAY, M. D. CHÊNEVERT., et al., « Agir sur les leviers organisationnels pour mobiliser le personnel : le rôle de la vision, du leadership, des pratiques de GRH et de l'organisation du travail », *Gestion*, vol 30, n° 2 (été / 2005), 69- 78.
- TRENTINI, G., *Au delà du pouvoir, Une réflexion sur le leadership*, Montréal, Nouvelle AMS, 2003.
- TUCKER, R., «The Theory of Charismatic Leadership», *Daed* 97 (1968), 731-756.
- WEBER, M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- WHEELER, E., *Les relations humaines, Secret de la réussite*, Québec, Un Monde Différent, 1982.
- YUKL, G. A., *Leadership in Organization*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.
- YVAN, T., « Leadership et Gestion » dans R. TESSIER et Y TELLIER, (dir.), *Changement planifié et développement des organisations*, tome 5, Sillery, Presse de l'université du Québec, 1991, 35-88.

3. Ancien Testament et littérature du Proche-Orient ancien

La Judée à l'époque perse

ABEL, F. M., *Géographie de la Palestine II* (1933, 1938), Paris, Gabalda, 1967.

ABADIE, P., « L'Empire perse », dans M. QUESNEL et P. GRUSON, (éds), *La Bible et sa culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

ADAN, D., « 'The Fountain of Siloam' and 'Solomon's Pool in First-Century C.E. Jerusalem », *IEJ* 29, (1979), 92-100.

AHARONI, Y., « The Province-List of Judah », *VT* 9 (1959), 225-246.

_____, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, A. F. RAINEY, (trad.), Philadelphia, Westminster Press 1979.

ALBRIGHT, W. F., « A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great », *BA* 9 (1946), 1-16.

_____, *The Archeology of Palestine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1954.

_____, *Archeology of Palestine and the Bible*, Cambridge, American Schools of Oriental Research, 1956.

_____, *The Biblical Period from Abraham to Ezra: An Historical Survey*, New York, Harper and Row, 1963.

ALT, A., « Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias », *PJB* 31 (1935), 94-111.

_____, « Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums », *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, Beck, 1953, 316-337.

AVIGAD, N., *Bullae and Seals from a Post-exilic Judean Archive*, (Qedem 4), Institute of Archeology, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1976.

BARROIS, G. A., « Debt, Debtor », *IBD* 1 (1962), 809-810.

BERQUIST, J. L., *Judaism in the Persia's Shadow: A Social and Historical Approach*, Minneapolis, Fortress, 1995.

BICKERMAN, E. J., « The Edict of Cyrus in Ezra 1 », dans *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden, Brill, 1976, 62-108.

- BLINKINSOPP, J., « Temple and Society in Achaemenid Judah », dans P. R. DAVIES, (éd.), *Second Temple Studies, I, Persian Period*, (JSOT Sup 117), Sheffield, Sheffield University Press, 1991, 22-53.
- BOAT, L., « Life in the Post-exilic Community », *Reading the Old Testament: An Introduction*, New York, Paulist Press, 1984, 449-471.
- BODI, D., « La clémence des Perses envers Néhémie et ses compatriotes : faveur ou opportunisme politique? », *Transeu* 21 (2001), 69-86.
- BRIANT, P., « Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'Empire achéménide : le cas de l'Égypte », dans *Achaemenid History III : Method and Theory : Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1988, 137-173.
- BRUNEAU, P., « Les Israélites de Délos et la Juiverie délienne », *BCH* 106 (1982), 465-504.
- BURKERT, W., « The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece », dans M. V. FOX, (éd.), *Temple and Society*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1988, 27-47.
- CARDASCIA, G., *Les archives des Murashû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse 455-403 av. J.-C.*, Paris, Imprimerie nationale, 1951.
- CARTER, C. E., « The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Sounding in the Site Distribution and Demography », dans I. C. ESKANAZI et K. H. RICHARDS, (éds), *Second Temple Studies 2. Temple Community in the Persian Period*, (JSOT Sup 175), Sheffield, JSOT Press, 1994, 106-147.
- CLAY, A. T., *Legal and Commercial Transactions Dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods Chiefly from Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1908.
- CLERMONT-GANNEAU, C., « Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites sur divers objets, et de deux intailles chypristes », *JA*, Ser 8, vol. 1 (1883), 123-159.
- COWLEY, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1923.

- CROSS, F. M. et D. N. FREEDMAN, « The Name of Ashdod », *BASOR* 175 (1964), 48-50.
- _____, « Judean Stamps », *EI* 9 (1969), 20-27.
- _____, « A Reconstruction of the Judean Restoration », *JBL* 94 (1975), 4-18.
- CTESIAS, *Histoire de l'Orient*, J. AUBERGER, (Trad.), Paris, Les Belles lettres, 1991.
- DAVIS, J. D., « The Moabite Stone and the Hebrew Records », *AJSL* 7, (1891), 178-182.
- DIODORE de Sicile, *La naissance des dieux et des hommes* (Bibliothèque historique, livres I et II), M. CASEVITZ, (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1991.
- DION, P. E., « The Civic-and-Temple Community of Persian Period Judea: Neglected Insights from Eastern Europe », *JNES* 50 (1991), 281-287.
- DRIVER, G. R., *Aramaic Document of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- DUBBERSTEIN, W. H., « Comparative Prices in Later Babylonian: (625-400 B.C.) », *AJSL* 56 (1939), 20-43.
- DUMBRELL, W. J., « The Tell El-Maskhuta Bowls and the "Kingdom" of Qedar in Persian Period », *BASOR* 203 (1971), 33-44.
- DURAND, J. M., *Textes babyloniens d'époque récente*, Paris, A.D.P.F, 1981.
- EILERS, W., « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », *AcIr* II, 1^o série (1974), 25-34.
- ÉLAYI, J et J. SAPIN, *Nouveaux regard sur la Transeuphratène*, Turnhout, Brepols, 1991.
- ÉLAYI, A. G., *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire au IV^e s. av. J.-C.*, (Supplément n^o 1 à *Transeuphratène*), Paris, Gabalda, 1993.
- FINKELSTEIN, J. J., « Some New *Misharum* Material and its Implications », dans H. GÜTERBOCK et T. JACOBSEN, (éds), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventieth Birthday*, April 21, 1965, Chicago, University of Chicago Press, 1965, 223-246.

- FINKELSTEIN, I. et N. A. SILBERMAN, « L'exil et le retour (586-440 av. J.-C.) », dans *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, 2004, 439-464.
- _____, « Les frontières de la province de Yehoud », dans *La Bible dévoilée*, Paris, Folio histoire, 2004, 513-514.
- FINLEY, M. I., « La servitude pour dettes », *RHDF*, série 4, n° 43 (1965), 159-184.
- GAMORAN, H., « The Biblical Law against Loans on Interest », *JNES* 30 (1971 / 1972), 127-134.
- GAPP, K. S., « The Universal Famine under Claudius », *HTR* 28, n°4 (10/1935), 258-265.
- GARELLI, P. et A. LEMAIRE, *Le Proche-Orient Asiatique*, t. 2, Paris, 5^e éd., PUF, 2002.
- GHIRSHMAN, R., « Suse au tournant du III^e au II^e millénaire avant notre ère », *ArsAs* 17 (1968), 14-17.
- GIBSON, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II: Aramaic Inscriptions Including Inscriptions in the Dialect of Zenjirly*, Oxford / New York, Clarendon Press / Oxford University Press, 1971.
- GLOTZ G., et R. COHEN, *Histoire grecque II. La Grèce au Ve siècle*, Paris, 4^e éd. PUF, 1948.
- GOMME, A. W. et al, *A Historical Commentary on Thucydides, vol. I: Introduction and Commentary on Book 1*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- GORDON, C. H. et G. A. RENDSBURG, « The Passing of Near Eastern Antiquity », dans *The Bible and the Ancient Near East*, New York, Northon & Company, 1997.
- GOTTWALD, N. K., « Jewish Response to Persian Dominion (539-332 B.C.E.) », dans *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, 428-439.
- GRAF, D. F., « Arabia During Achaemenid Times », dans H. SANCISI-WEERDENBURG et A. KUHRT, (éds), *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*, Leiden, Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten, 1990, 131-148.

- GRAYSON, A. K., « The Babylonian Chronicle Series », dans *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley / New York, J. J. Augustin, 1975, 8-42.
- GRELOT, P., « Études sur le 'Papyrus Pascal' d'Éléphantine », *VT* 4 (1954), 349-384.
- _____, « Sur le 'Papyrus Pascal' d'Éléphantine », dans A. CAQUOT et M. DELCOR, (éds), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, (AOAT 212), Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag / Kevelaer, 1981, 20-52.
- HADIDI-GUILANI, B., *À la recherche de la vérité sur la Perse ancienne*, Paris, La pensée universelle, 1992.
- HÉRODOTE d'Halicarnasse, *Histoire, I-II*, P. GIGUET, (trad.), Paris, J. de Bonot, 1975.
- HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres I à IV*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1985.
- _____, *L'Enquête. Livres V à IX*, A. BARGUET, (trad.), Paris, Gallimard, 1990.
- HERR, L. G., « Two Stamped Jar Impressions of the Persian Province of Ammon from Tell el-'Umeiri », *ADAJ* 36 (1992), 163-166.
- HERRENSCHMIDT, C., « Désignation de l'Empire et concepts politiques de Darius I^{er} d'après ses inscriptions en vieux perse », *StLr* 5 (1976), 33-65.
- HICKS, J. et les Rédacteurs des Éditions Time-Life, *Les Origines de l'Homme, Les Perses*, Nederland, Time-Life, 1977.
- HILPRECHT, H. V., *Business Documents of Murashu Sons of Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1898.
- HINZ, M., « Darius und die Suezkanal », *AMI* 8 (1975), 115-121.
- HIRSCH, S. W., *The Friendship of Barbarians: Xenophon and the Persian Empire*, Hanover, University Press of New England, 1985.
- HOGLUND, K. G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Mission of Ezra and Nehemiah*, (SBL Dissertation Series 125), Atlanta, Scholars Press, 1992.

- _____, « The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period », dans P. R. DAVIES et J. M. HALLIGAN, (éds), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture*, (JSOT Sup 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, 14-18.
- HÖLSCHER, G., « Les origines de la communauté juive à l'époque perse », *RHPR* 6 (1927), 105-126.
- HUBBARD, R. P. S., « The Topography of Ancient Jerusalem », *PEQ* 98 (1966), 130-154.
- HUYSE, P., *La Perse antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- ISRAEL, G., *Cyrus le Grand. Fondateur de l'Empire perse*, Paris, Fayard, 1987.
- ISSERLIN, B. S. J., « Ancient Forests in Palestine: Some Archaeological Indications », *PEQ* 86 (1955), 87-88.
- JOANNÈS, F., *La Mésopotamie au 1^{er} millénaire avant J.-C.*, Paris, Armand Collin, 2000.
- _____, *Textes économiques de la Babylonie récente*, (études des textes de TBER, cahier n° 6), Paris, Recherche sur les civilisations, 1982.
- JOSÈPHE, F., *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, REINACH, T., (trad.), t. 3, Paris, E. Leroux, 1905.
- _____, *Histoire ancienne des Juifs & la guerre des Juifs contre les Romains 66-70 ap. J.-C. Autobiographie*, ARNAULD, d'Andilly, (trad.), Paris, Lidis, 1982.
- _____, *The Works of Josephus: Completed and Unabridged*, WHISTON, W., (trad.), Peabody, Hendrickson, (1888) 2004.
- KENT, R. G. , *Old Persian Grammar*, New Haven, American Oriental society, 1953.
- KENYON, K., « Excavation in Jerusalem, 1962 », *PEQ* 95 (1963), 5-21.
- _____, « Excavation in Jerusalem , 1961-1963», *BA* 27, n° 2 (5 / 1964), 34-52.
- _____, « Excavations in Jerusalem, 1965 », *PEQ* 98 (1966), 83-84.
- _____, « Excavations in Jerusalem, 1966 », *PEQ* 99 (1967), 69.

- _____, «Excavations in Jerusalem, 1967 », *PEQ* 100 (1968), 104-105.
- _____, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History, New Aspects of Archaeology*, London, Thames and Hudson, 1967.
- _____, *Digging up Jerusalem*, London & Tonbridge / New York, Benn / Praeger, 1974.
- KIPPENBERG, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- KRATZ, R. G., « Cyrus Messie de Dieu », *FV* 93, n° 4 (1994), 51-65.
- KUHRT, A., « The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy », *JSOT* 25 (1983), 83-97.
- LAMBERT, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, (1960) 1996.
- LAPERROUSAZ, E.-M (éd.), *Archéologie, art et histoire de la Palestine* (Colloque du Centenaire de la Section des Sciences religieuses, École Pratique des Hautes Études), Paris, Cerf, 1986.
- _____, « Jérusalem à l'époque perse (étendue et statut) », *Transeu* I (1989), 55-65.
- _____, « L'étendue de Jérusalem à l'époque perse », dans, E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, 130-156.
- _____, « Le statut de la province de Judée », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, 117-122.
- LEMAIRE, A., « Un nouveau roi arabe de Qédar dans l'inscription de l'autel à encens de Lakish », *RB* 81 (1974), 63-72.
- _____, « Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse », *Transeu* 3 (1990), 31-74.
- _____, « Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, 11-54.
- _____, « La fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers 400 av. J.-C. », *Transeu* 9 (1995), 51-66.

- LERNER, D., *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, New York, The Free Press, 1958.
- LÉVY, E., *La Grèce au V^e siècle de Clisthène à Socrate*, (Nouvelle histoire de l'Antiquité 2), Paris, Seuil, 1995.
- LEWIS, J., « The Biblical Institution of DERÔR in the Light of Akkadian Documents », *ErIs* 5 (1958), 21-31.
- LIMET, H., « Les exploitations agricoles en Transeuphratène au I^{er} millénaire à la lumière des pratiques assyriennes », *Transeu* 19 (2000), 35-50.
- LINFORTH, I. M., *Solon the Athenian*, Berkeley, University of California Press, 1919.
- LIPINSKI, E., « "Cellériers " de la province de Juda », *Transeu* 1 (1989), 107-109.
- _____, « Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique », *ZAH* 1 (1988), 61-73.
- LIVIO, J.-B., « Jérusalem à l'époque du premier Temple », *BTS* 173 (1975), 4-17.
- MAEGUERON, J. C. et L. PFIRSCH, *Le Proche-Orient et l'Égypte antique*, Paris, Hachette Supérieur, 2005.
- MALONEY, R. P., « Usury and Restriction on Interest-Taking in the Ancient Near East », *CBQ* 36 (1974), 1-20.
- MARTINA, A., *Solon: Testimonia Veterum. Testimonianze sulla vita e l' opera*, Roma, éd. dell' Ateneo, 1968.
- MASARACCHIA, A., *Solone*, Florence, La Nuova Italia, 1958.
- McEVENUE, S., « The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah », *CBQ* 43 (1981), 353-364.
- McNUTT, P., « *The Babylonian and Persian Periods* », dans *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999, 182-212.
- MENDELSON, I., « Guilds in Ancient Palestine », *BASOR* 80 (1940), 17-21.
- _____, « Guilds in Babylon and Assyria », *JAOS* 60 (1940), 68-72.

- METTINGER, T., *Solomic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*, Lund, CWK Gleerup, 1971, 111-127.
- MEULEAU, M., « Mesopotamia Under Persian Rule », H. BENGTSON, (éd.), *The Greek and the Persian from the Sixth to the Fourth Centuries*, New York, Delacorte Press, 1968, 357-361.
- MICHAELI, F., « Une colonie juive en Égypte à l'époque d'Esdras et de Néhémie », dans *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1961, 85-90.
- MILDENBERG, L., « Gaza Mint Authorities in Persian Time: Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy, Part 4 », *Transeu* 2 (1990), 137-146.
- MILLER, M., « The Moabite Stone as a Memorial Stella », *PEQ* 106 (1974), 9-18.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Guide archéologique de la Terre Sainte*, (trad.) A. KISCHKUM, Paris, Denöel, 1982.
- NEUFELD, E., « The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws », *HUCA* 26 (1955), 355-412.
- NOËL, D., *Au temps des Empires. De l'exil à Antiochos Épiphane (587-175)*, (CaE 121), Paris, Cerf, 2002.
- OLMSTEAD, A. T., *History of the Persian Empire*, Chicago, The University of Chicago Press 1948.
- ORRIEUX, C., *Les papyrus de Zénon : l'horizon d'un Grec en Égypte au IIIe siècle avant J.C*, Paris, Macula, 1983.
- _____, « Les papyrus de Zénon et la préhistoire du mouvement maccabéen », dans A. CAQUOT et al., (éds), *Hellenica et Judaica, Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain / Paris, Peeters, 1986, 321-333.
- OTTO, E., *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden, Brill, 1954.
- PETERSEN, D. L., « The Temple in Persian Period Prophetic Texts », dans P. R. DAVIES, (éd.), *Second Temple Studies, I, Persian Period*, (JSOT Sup 117), Sheffield, JSOT Press, 1991, 125-144.
- PETIT, T., *Satrapes et Satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxès I^{er}*, (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 254), Liège / Paris, Les Belles Lettres, 1990.

- PICCHIONI, S. A., *Il Poemetto di Adapa*, (Assyriologia VI), Budapest, Tudományegyetem, 1981.
- PORTEN, B., *Archives from Elephantine: The Life of Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- POSENER, G., *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, t. 11, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1936.
- POTIN, J., « La Judée dans l'empire perse : Les missions de Néhémie et d'Esdras », dans *La Bible rendue à l'histoire*, Paris, Bayard, 2000, 447-458.
- PURVIS, J. D., « Exile and Return: From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of Jewish State in Ancient Israel », dans J. A. CALLAWAY, et al., (éds.), *Ancient Israel. From Abraham to the Roman destruction of the Temple*, Washington DC, Hershel Shanks, 1999, 201-230.
- RABINOWITZ, I., « Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. From a North-Arab Shrine in Egypt », *JNES* 15, n° 1 (1956), 1-9.
- RAINEY, A. F., « The Satrapy 'Beyond the River' », *AJBA* 1 (1969), 51-78.
- SALMON, P., « Les relations entre la Perse et l'Égypte du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. », dans E. LIPINSKI, (éd.), *The Land of Israel : Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, Peeters, 1985, 147-168.
- SÉRANDOUR, A., « Remarques sur les rapports entre guerre et religion dans les textes bibliques d'époque perse et hellénistique », dans L. NEHMÉ, (éd.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, (Antiquités sémitiques IV), Paris, Maisonneuve, 1999, 106-119.
- STERN, E., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period*, vol. 1, Warminster, Aris and Phillips, 1982.
- _____, «The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period », *The Cambridge history of Judaism*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 70-84.
- _____, « New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period », dans H. SANCISI-WEERDENBURG, et A. KUHRT, (éds), *Achaemenid History, IV: Centre and Periphery*, Leiden, Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten, 1990, 221-226.

- _____, « The Persian Period », *Archaeology of the Land of the Bible*, v. 2, New York, Doubleday, 2001, 351-582.
- TALEC, P., *Le peuple juif face aux empires. Les six derniers siècles avant J.-C.*, Paris, Le Centurion, 1983.
- TASSIN, C., *Le judaïsme, de l'exil au temps de Jésus*, (CaE 55), Paris, Cerf, 1986.
- THOMPSON, J. A., *La Bible à la lumière de l'archéologie*, Paris, Ligue pour la lecture de la Bible, 1975.
- THUCYDIDE, *Ouvres complètes*, A. D. ROUSSEL, (trad.), Paris, Galimard, 1971.
- VAUX, (de) R., « Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, 83-113.
- VIAL, C., *Diodore de Sicile*, (Bibliothèque historique XV), Paris, Collection des Universités de France 1977.
- VINCENT, A., *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937.
- VINCENT, L.-H. et A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire, I*, Paris, Gabalda, 1954.
- WATERMAN, L., *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1930.
- WEINBERG, J., « Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda », *Klio* 54 (1972), 45-59.
- _____, *The Citizen-Temple Community*, D. S. L. CHRISTOPHER, (trad.), (JSOT Sup 151), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- WILKINSON, J., « The Pool of Siloam », *Levant* 10 (1978), 116-125.
- WILLIAMSON, H. G. M., « The Governors of Judah under the Persians », *TynBul* 39 (1988), 59-82.
- WOLFF, R., *Israel, Act III*, Wheaton, Tyndale House, 1967.
- WRIGHT, G. E., *Biblical Archeology*, Philadelphia, Westminster Press, 1960.
- ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London / New York, Continuum, 2001.

Néhémie et son œuvre

ABADIE, P., *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, (CaE 95), Paris, Cerf, 1996.

_____, « Esdras-Néhémie », dans MACCHI, et al., (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, 583-593.

ALLRIK, H. L., « The List of Zerubabel (Nehemiah 7 and Ezra 2) and the Hebrew Numeral Notation », *BASOR* 136 (12 / 1954), 21-27.

AUNEAU, J., « Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques », dans J. AUNEAU, (éd.), *Les Psaumes et les autres Écrits*, Paris, Desclée, 1990, 221-257.

AVI YONAH, M., « The Walls of Nehemiah: A Minimalist View », *IEJ* 4 (1954), 239-248.

_____, « The Thirds and Second Walls of Jerusalem », *IEJ* 18 (1968), 98-125.

_____, « The Newly-Found Wall of Jerusalem and Its Topographical Significance », *IEJ* 21 (1971), 168-169.

BAILEY, N. A., « Nehemiah 3, 1-32: An Intersection of the Text and Topography », *PEQ* 122 (1990), 34-40.

BARBER, C. J., *Nehemiah and the Dynamics of Effective Leadership*, New Jersey, Loizeau Brothers, 1976.

BARTHÉLEMY, D., « Néhémie », dans *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg, éd. universitaires, 1982, 548-575.

BATTEN, L. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezra and Nehemiah*, (ICC), Edinburgh, T & T. Clark, (1913) 1961.

BICKERMAN, E. J., « En marge de l'Écriture », *RB* 88 (1981), 9-28.

_____, « The Generation of Ezra and Nehemiah », dans *Studies in Jewish and Christian History*, t. 3, Leiden, Brill, 1986, 299-326.

BLENKINSOPP, J., « The Mission of Udjarrenset and Those of Ezra and Nehemiah », *JBL* 106 (1987), 409-421.

_____, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, (OTL), London, SCM Press, 1989.

- BOER (de), P. A. H., « Vive le roi! », *VT* 5 (1955), 225-231.
- BOICE, J. M., *Nehemiah*, Grand Rapids, Baker, 2005.
- BOWMAN, R. A. et W. GILKEY, « The Book of Ezra and the Book of Nehemiah », dans G. A. BUTTRICK, (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 3, Nashville, Abingdon, 1952, 662-819.
- BROWNE, L. E., « Ezra and Nehemiah », dans M. BLACK et H. H. ROWLEY, (éds), *Peake's Commentary of the Bible*, London, Nelson, 1962, 370-380.
- BURROWS, M., « Nehemiah 3: 1-32 As a Source for the Topography of Ancient Jerusalem », *AASOR* 14 (1934), 115-140.
- CAZELLES, H., « La mission d'Esdras », *VT* 4 (1954), 113-140.
- _____, « Esdras », *Cath* IV (1956), 428-432.
- _____, « Esdras et Néhémie (livre de) », *Cath* IV (1956), 432-434.
- CLINES, D. J. A., « Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis », *JSOT* 21 (1981), 111-117.
- _____, *Ezra, Nehemiah, Esther: Based on the Revised Standard Version*, (NCBC), London / Grand Rapids, Marshall, Morgan & Scott / Eerdmans, 1984.
- _____, « The Nehemiah Memoire: The Perils of Autobiography », dans *What Does Eve Do to Help? And other Readily Questions to the Old Testament*, (JSOT Sup 94), Sheffield, JSOT Press, 1990, 124-164.
- COGAN, M., « For We, Like You, Worship Your God: Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins », *VT* 38 (1988), 286-292.
- COLLINS, J. J., « Ezra and Nehemiah », dans *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2004, 427-443.
- DEMSKY, A., « Pelekh in Nehemiah 3 », *IEJ* 33 (1983), 242-244.
- DOUGLAS, C. B. J., « Chronicles, I and 2 », dans E. M. WASTON, *Mercer Dictionary of the Bible*, Georgia, Mercer University Press, 1992, 146-147.
- ESKENAZI, T. C., « The Chronicler and the Composition of 1 Esdras », *CBQ* 48 (1986), 36-61.

- _____, « Ezra-Nehemiah », dans COOGAN, M. D., (éd.), *The New Oxford Annotated Bible: NRSV with the Apocrypha*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2001, 671-707.
- ESLER, P. F., « Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Reinvented) Israelite Identity », *BibInt* 1 (2003), 413-426.
- GALLAZZI, S., « Aspectos de la economía del segundo templo. No abandonaremos mas la casa de nuestro Dios (Ne 10, 40) », *RIBLA* 30 (1998), 55-72.
- GRABBE, L. L. « Reconstructing History from the Book of Ezra », dans P. R. DAVIES, (éd.), *Second Temple Studies 1. Persian Period*, (JSOT Sup 117), Sheffield, JSOT Press, 1991, 98-106.
- GRAFMAN, R. « Nehemiah's 'Broad Wall' », *IEJ* 24 (1974), 50-51.
- GUNNEWEG, A. H. J., « 'm h'rs : A Semantic Revolution », *ZAW* 95 (1983), 437-440.
- HOLMGREN, F. C., *Israel Alive Again: A Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids, Handsel Press, 1987.
- JAPHET, S., « The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew », *VT* 18 (1968), 330-371.
- _____, « Sheshbazzar and Zerubbabel Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah », *ZAW* 94 (1982), 66-98.
- _____, « Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah », dans T. C. ESKANAZI and K. H. RICHARDS, (éds), *Temple Community in the Persian Period*, (JSOT Sup 175), Sheffield, JSOT Press, 1994, 189-216.
- JOHNSON, J. H., « The Demotic Chronicle as an Historical Source », *Enchoria* 4 (1974), 1-17.
- JOÜON, P., « Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie », *Bib12* (1931), 85-89.
- KELLERMANN, U., *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschite*, (BZAW 102), Berlin, Töpelmann, 1967.
- KELLY, B. H., *Ezra, Nehemiah, Esther, Job*, Atlanta, John Knox Press 1963.

- KLEIN, R., « The Books of Ezra and Nehemiah. Introduction, Commentary, and Reflections », dans N. M., ALEXANDER, (éd.), *A Commentary in Twelve Volumes*, (NIB), vol 3, Nashville, Abingdon, 1999, 661-851.
- LEFÈVRE, A., « Néhémie et Esdras », *DBS* VI (1960), 393-424.
- LEMAIRE, A., A. BARUCQ et al., (éds), *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, (PBSB AT 2), Paris, Desclée, 1986.
- _____, « Néhémie le réformateur (445-433) », dans M. QUESNEL et P. GRUSON, (éds), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 349-353.
- LEMCHE, P. N., « The Hebrew Slave », *VT* 25 (1975), 129-144.
- LUTHER, M., *I & II ESDRA*, (AB 42), New York, Doubleday, 1974.
- MALLAU, H. H., « The Redaction of Ezra 4-6 : A Plea for a Theology of Scribes », *PRSt* 15 (1988), 67-80.
- MANGAN, C., *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Wilmington, Michael Glazier, 1982.
- McCONVILLE, J. G., « Ezra, Nehemiah, and Esther », dans J. C. L. GIBSON, (éd.), *The Daily Study Bible*, Philadelphia, Westminster, 1985.
- McCULLOUGH, W. S., « The Age of Nehemiah and Ezra », *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod. 550 BC to 4 BC*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, 36-49.
- MICHAELI, F., *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, (CAT XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.
- MOWINCKEL, S., *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia, I Die nachchronistische Redaktion der Buches. Die Listen; II, Die Nehemiah-Denkschrift; III, Die Ezrageschichte und das Gesetz des Moses*, SNVAO II, NS 7, Oslo, Universitetsforlaget 1964.
- MYERS, J. M., *Ezra. Nehemiah*, (AB 14), New York, Doubleday, 1965.
- _____, *The World of the Restoration*, New Jersey, Prentice-Hall, 1968.
- _____, « I & II ESDRA », (AB 42), New York, Doubleday, 1974.
- NEUFELD, E., « The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5.11 », *JQR* 44 (1953 / 1954), 194-204.

- NGAYIHEMBAKO, S., *Conférence sur les étapes et principes de la reconstruction d'après les livres d'Esdras et de Néhémie*, Goma, Inédite, 2000.
- NORTH, R., « Civil Authority in Ezra », *Studi in Onore di Eduardo Volterra*, vol. 6, Milan, Giuffrè, 1971, 377-404.
- PICHON, C., « La prohibition des mariages mixtes par Néhémie (XIII 23-31) », *VT* 47 (1997), 167-199.
- PUECH, E., « L'inscription du tunnel de Siloé », *RB* 81 (1974), 196-214.
- RAD, VON, G., « Die Nehemia-Denkschrift », *ZAW* 76 (1964) 176-187.
- REDPATH, A., *Victorious Christian Service: Studies in the Book of Nehemiah*, Westwood, Fleming H. Revell Company, 1958.
- RICHARDS, K. T., « Reshaping Chronicles and Ezra-Nehemiah Interpretation », dans J. L. MAYS, et al., (éds), *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future*, Nashville, Abingdon, 1995, 211-224.
- ROUILLARD-BONRAISIN, H., « Les livres bibliques d'époque perse », dans E.-M. LAPERROUSAZ et A. LEMAIRE, (éds), *La Palestine à l'époque perse*, Paris, Cerf, 1994, 157-188.
- RUDOLPH, W., *Esra und Nehemia*, (HAT 20), Tübingen, Mohr, 1949.
- RYLE, H. E., *The Books of Ezra and Nehemiah*, (The Bible for Schools and Colleges), Cambridge, Cambridge University Press, 1917.
- SMITH, D. L., « The Politic of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judean Society », dans P. R. DAVIES, (éd.), *Second Temple Studies, I, Persian Period*, (JSOT Sup 117), Sheffield, JSOT Press, 1991, 73-97.
- TALMON, S., « Esdras et Néhémie », dans R. ALTER et F. KERMODE, *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, 437-446.
- TALSHIR, D., « A Reinvestigation of the Linguistic Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah », *VT* 38 (1988), 165-193.
- _____, « The References to Ezra and the Books of Chronicles in B. Baba Bathra 15a », *VT* 3 (1988), 358-360.
- THRONTVEIT, M. A., « Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah », *VT* 82 (1982), 210-216.

- _____, *Ezra-Nehemiah: Interpretation*, Louisville, John Knox, 1992.
- TORREY, C. C., *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, (BZAW 2), Giessen, J. Ricker, 1896.
- _____, « Sanballat the Horonite », *JBL* 47 (1928), 380-389.
- VERMEYLEN, J., « Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie », dans N. CALDUCH-BENAGES et J. VERMEYLEN (éds), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, Leuven, University Press, 1999, 195-213.
- VON RAD, G., « Die Nehemia-Denkschrift », *ZAW* 76 (1964), 176-187.
- WHITEHEAD, B. J., *Ezra Nehemiah and Esther*, (BBC 8), Nashville, Abingdon, 1994.
- WILLIAMSON, H. G. M., *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- _____, « The Composition of Ezra I-IV », *JThS* 34 (1983), 1-30.
- _____, *Ezra-Nehemiah*, (WBC 16), Nashville, Thomas Nelson, 1985.
- _____, *Ezra, Nehemiah* (OTG), Sheffield, Sheffield University Press, 1987.
- _____, « Nehemiah as Cultural Revitalization: An Anthropological Perspective », *JSOT* 56 (1992), 41-68.
- _____, « The Belief System of the Book of Nehemiah », dans B. BECKING and M. C. A. KORPEL, *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Boston, Brill, 1999, 276-287.
- YAMAUCHI, E. M., « Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? », *ZAW* 92 (1980), 132-142.
- _____, « Two Reformers Compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem », dans G. RENDSBURG, et al., (éds), *The Bible World. Essay in Honor of Cyrus H. GORDON*, New York, KTAV Publishing House, 1980, 269-292.

4. République démocratique du Congo (RDC)

- [], « Entretien avec le président zambien Frederick Chiluba », *Afrique Relance*, vol. 14, n° 1 (4 / 2000), 22.
- ABDOULAY, Y. N., « Intitutions publiques », dans A. M. MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale : Confessions Religieuses en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Enfance et Paix, 2000, 107-118.
- ABDOUL KADER B., « Problématique de la pauvreté au Zaïre » dans *Plan d'action pour la réinsertion socio-économique des groupes vulnérables au Zaïre*, Kinshasa, inédit, 1996.
- ANDRÉ, C., « Enquête sénatoriale belge sur le pillage au Congo : constats et enjeux », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, (éds), *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, 257-288.
- BAYOLO, H., *L'Église profanée: Chronique des violations des droits du clergé pendant la guerre d'agression 1998-2000*, Vol.1, Kinshasa, Concordia, 2002.
- BEN-ARI, N., « Rompre avec la tradition pour protéger les femmes », *Afrique Relance*, vol 17, n° 1 (5 / 2003), 4-5.
- BOECK (de), F. et M.-F. PLISSART, *Kinshasa : récits de la ville invisible*, Bruxelles, Luc Pire, 2005.
- BOISSONNADE, E., *KABILA clone de MOBUTU*, Paris, Moreux, 1998.
- BOUVIER, P. et al., *Le Dialogue intercongolais : anatomie d'une négociation à la lisière du chaos*, (Cahiers Africains 63-64), Paris, L'Harmattan, 2004.
- CASESE, A., « Le droit des peuples à l'autodétermination de la Charte de l'ONU à la Déclaration d'Alger de 1976 », *Le Mois en Afrique*, n° 190-191 (10-11 / 1981), 99-106.
- CHIPENDA, J. B., « Les divers aspects du contexte africain », *l'Église d'Afrique : Pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Le Défi Africain n° 1, 1991, 1-16.
- CLÉMENT, P., « Formes et valeurs de la vie urbaine », dans, D. FORDE, (éd.), *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au sud du Sahara*, Paris, UNESCO, 1965, 500-505.

- DAVID, D., *La sécurité : l'après-New York*, Paris, Presse de Sciences Po, 2002.
- DELDIQUE, P.-É., *Fin de partie à l'ONU, Les réformes de la dernière chance*, Paris, J.C. Lattès, 2005.
- DEVOS, L. et al., *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Racine, 2005.
- DISASHI, R. K., « Chefs coutumiers et autorités traditionnelles en R.D.C », dans A. M., MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale : Confessions Religieuses en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Enfance et Paix, 2000, 145-152.
- FLESHMAN, M., « Les femmes africaines peinent à obtenir une place à la table des négociations de la paix », *Afrique Relance*, Vol 16, n° 4 (2 / 2003), 1.15-21.
- HARSCH, E., « Quelle place pour l'Afrique au XXI^e siècle ? », *Afrique Relance*, vol. 14 (10 / 2000), 20-24.
- _____, « L'Afrique se dote de forces de maintien de la paix », *Afrique Relance*, vol. 17, ° 3 (10 / 2003), 1.14-20.
- HUGO, J.-F., *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Michalon, 2006.
- JEAN, F. *La dette catastrophe ou mutation*, Paris, Fondation liberté sans frontières, 1987.
- JEAN-PAUL II, *Le centenaire de Rerum novarum : lettre encyclique Centesimus annus de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II à l'occasion du centenaire de Rerum novarum*, Montréal, Fides, 1991.
- KABANDA, A. K. K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines & Conséquences*, Paris, l'Harmattan, 2005.
- KALALA, F. K. et T. MBIYE, « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : Quel avenir pour l'économie? », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, 289-316.
- KALULAMBI PONGO, M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001.
- KAMANDA, K.-M. J., *La stabilité du Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2004.

- KANKWENDA, M., et al, *La Lutte contre la pauvreté en Afrique subsaharienne*, Paris, Economica, 1999.
- KENNES, E., *Essai biographique sur Laurent Désiré KABILA*, (Cahiers Africains 57-59), Paris, L'Harmattan, 2003.
- KESTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Bruxelles, Les Éd. de la Libre Belgique, 1986.
- KIBEL'BEL OKA, N., *République démocratique du Congo : histoire d'une guerre des frontières avec trois voisins*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- KIMANI, M., « Les femmes du Congo face aux séquelles des viols », *Afrique Renouveau*, vol. 20, n° 4 (1 / 2007), 4-6.
- LANOTTE, A., *Guerre sans frontières en République démocratique du Congo*, Bruxelles, GRIP, 2003.
- LUKUSA, D. B., « Les conditions minimales de redressement de l'économie zaïroise », *Z-A 270* (12 / 1992), 583-590.
- MALU-MALU, J.-J. A., *Le Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2003.
- MARRÈS, J. et I. VERMAST, *Le Congo assassiné*, Bruxelles, Max Arnold, 1974.
- MBAVU MUHINDO, V., *La R-D Congo piégée : de Lusaka à l'AGI (1999-2005)*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- MINANI, B. R., « Pour une participation plus engagée des chrétiens à la vie politique en RDC », dans N. N. C. NGWEY, (éds), *Les chrétiens interpellés au courage politique*, Kinshasa, RODHECIC, 2000, 13-35.
- MONSENGWO PASINYA, L., « L'Afrique résiste et refuse de mourir », *Allocution au Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe*, Rome, 10 au 13 novembre 2004, Kisangani, 1^{er} novembre 2004, n° 3.13.
- MORTON, B. et R. CULPEPER, « L'Objectif 8 et les efforts du Canada en matière d'allégement de la dette », dans *Vers 2015 : Respecter nos engagements du millénaire*, Ottawa, l'Institut Nord-Sud, 2005.
- MUDINGAY, K. M., *Politiciens contre le développement au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- MULUMBA M., « L'état actuel de l'économie congolaise et les perspectives de croissance », dans *Démocratie et paix en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Saint-Paul Kinshasa, 1999, 181-187

- MUTAMBA, M. J.-M., « L'engagement politique des chrétiens congolais : De l'époque colonial à nos jours », dans P.M. MUNTUBA-NGOMA, (éd.), *La Nouvelle Histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bonitinck, c.i.c.m*, (Cahiers africains 65-67 série 2003) Paris, L'Harmattan, 2004, 391-406.
- MUTUME, G., « Dette de l'Afrique : une nouvelle urgence, Le G-8 envisage l'annulation intégrale des obligations multilatérales », *Afrique Renouveau*, vol. 19, n°1 (4 / 2005), 5-7.
- MWADIANVITA, B. T., « Identification des obstacles et causes de la guerre », dans S. A. MASIALA, (éd.), *Actes de la consultation nationale : Confessions Religieuses en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Enfance et Paix, 2000, 162-163.
- MWANASALI, M., « La sécurité l'Est de la RDC », dans S.K. KATCHELEWA, (éd.), *Rebâtir une paix durable et juste à l'Est du Congo-Zaïre. Actes du séminaire organisé par Maison Lukula avec la collaboration de Forum Baraza la Kivu*, Montréal, du 30 au 31 octobre 1998.
- Nations Unies (Les-) et les droits de l'homme 1945-1995. Avec une introduction de Boutros Boutros-Ghali, Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies*, New York, Serie Livres bleus des Nations Unies, 1995.
- NIEMBA, S. J., *État de droit, démocratique, fédéral au Congo-Kinshasa : source de stabilité réelle en Afrique central* (Études Africaines), Paris, L'Harmattan, 2002.
- NYEMBO, R., « L'économie zaïroise: une économie extravertie, conséquence d'une politique », dans MOUVANCE PROGRESSISTE DU CONGO (ZAIRE), *Congo (Zaire) : Démocratie néo-coloniale ou deuxième indépendance? Actes du colloque de la mouvance progressiste pour la démocratie au Zaïre*, Bruxelles / Paris, L'Harmattan, 1992.
- OGAN, A., « L'ONU et son œuvre de paix en Afrique », *Afrique Relance*, vol. 13, n° 2-3 (9 / 1999), 8-15.
- REYNTJENS, F., *La guerre des Grands Lacs. Alliances et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, Paris / Montréal, L'Harmattan, 1999.
- SALA-DIAKANDA D. M., « Zaïre », dans J. VALIN, *La démographie de trente états d'Afrique et de l'océan indien*, Paris, CEPED, 1994, 337-339.
- SHOMBA, S. K., *Kinshasa, Megalopolis malade des dérives existentielles*, Kinshasa, L'Harmattan, 2004.

- Société civile (La-) et la coopération internationale pour la reconstruction de la RDC : Quels espaces pour la participation de la population?* Kinshasa, [s. e.], 2003.
- TOLLENS, E., « Sécurité alimentaire à Kinshasa : un face-à-face quotidien avec l'adversité », T. TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa : réponses populaires à la faillite de l'État*, (Cahiers Africains 61-62 série 2003), Paris, L'Harmattan, 2004, 61-79.
- TSHIBANGU, M., *Congo-Kinshasa ou la dictature en série*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- TSHIMANGA BAKADIBABU, E., *L'Occident pour ou contre la démocratie en Afrique : le cas du Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- TURNER, T., *Ethnogenèse et nationalisme en Afrique centrale : aux racines de Patrice Lumumba*, M. CHAJMOWIEZ et al., (trad.), Paris, L'Harmattan, 2000.
- VANDERSCHOOT, F., (trad.), *Rapport de la Commission sur la sécurité humaine*, Paris, Presses de Sciences, 2003.
- VERHAEGEN, B. et al., *Mulele et la révolution populaire au Kwilu (République démocratique du Congo)*, (Cahiers Africains 72) Paris, L'Harmattan, 2006.
- VILLERS, (de) G., « Les crises chroniques et leurs causes : Le cas du Zaïre », dans *Conflits en Afrique. Analyse des crises et des pistes pour une prévention*, Bruxelles, GRIP, 1997, 203-233.
- _____, « Introduction », dans G. VILLERS (de), et al., (éds), *Manière de vivre : économie de la 'débrouille' dans les villes du Congo / Zaïre*, (Cahiers africains 49-50), Paris, L'Harmattan, 2001.
- _____, « La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa », *Afr Contemp* 215 (3 / 2005), 47-70.
- VILLERS, (de) G., et al., *République démocratique du Congo : chronique politique d'un entre-deux-guerres Octobre 1996-Juillet 1998*, (Cahiers Africains 35-36), Paris, L'Harmattan, 1998.
- VILLERS, (de) G., et al., *République démocratique du Congo. Guerre et politique. Les trente derniers mois de L.D. Kabila (août 1998-janvier 2001)*, (Cahiers Africains 47-48), Paris, L'Harmattan, 2001.

VIRCOULON, T., « L'Ituri ou la guerre au pluriel », *Afr Contemp* 215 (3 / 2005), 129-145.

VOS, (de), L. et al., *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Racine, 2005.

WILLAME, J.-C. « Le processus de paix en RDC après Lusaka », dans S. MARYSSE et F. REYNTJENS, (éds), *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2002-2003*, Paris, L'Harmattan, 2003, 157-170.

5. Autres études

ABD-EL-JALIL, J.-M., « Guerre », *Cath* 5 (1962), 342-359.

ALBRIGHT, W. F., « Ostrakon n° 6043 from Ezion-Geber », *BASOR* 82 (1941), 11-15.

ALEM, G.V., « Route, voie », dans A. MAREDSOUS, et al., (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Bruxelles, Brepols, (1987) 2002, 1132.

ALEXANDER, T. D., קָרָה dans W. A VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, 865-868.

AUNEAU, J., « La restauration du Sacerdoce », *DBS* X (1981), 1245-1254.

BACKUS, I., « Apocryphe », dans P. GISEL, (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, 1995, 43-44.

BARUCQ, A. et al. (eds), *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, (PBSB AT 2), Paris, Desclée, 1986.

BORROWS, W. O., « Fear », dans J. HASTINGS, (éd.), *A Dictionary of the Bible*, vol. 1, Edinburgh, T & T. Clark, (1909) 1963, 858-859.

BRIEND, J., « Jérusalem dans l'Ancien Testament », *BTS* 114 (1969), 6-15.

BRIGHT, J., *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster, 1981.

_____, *A History of Israel: With an Introduction and Appendix by William P. Brown*, Louisville / Kentucky, Westminster John Knox, 2000.

CENTRE POUR LE DEVELOPPEMENT SOCIAL ET LES AFFAIRES HUMANITAIRES, *Le rôle de la famille dans le processus de développement*, New York, Nations Unies, 1986.

CHARENTENAY, (de), P., (éd.), *Croire aujourd'hui*, n° 81, Paris, éd. Assas, 1991.

CHARPENTIER, E., *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1996.

DAVID, R., *Notes de cours THB 6130 Hébreu avancé*, Université de Montréal, Automne 2005.

DEROUSSEAU, L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1970.

DOUGLAS, M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

GENOT-BISMUTH, J., *Un homme nommé SALUT: genèse d'une hérésie à Jérusalem*, Paris, O.E.I.L., 1986.

GRAY, V., « Xenophon » dans I.J.F. de JONG et al., (éds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, vol. 1, Leiden, Brill, 2004, 129-146.

GUILLAUME, A., *Prophétie et divination chez les sémites*, Paris, Payot, 1950.

HALL, E. T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971.

HALLÉ (le), G., *Précis de fortification*, Paris, PCV, 1983.

HARLY, J. E., ףרר dans W. A VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE*, vol. 2, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, 280-283.

HELD, M., « The Root zbl / sbl in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew », *JAOS* 88 (1968), 90-96.

HOGG, I. V., *Forteresses. Histoire illustrée des ouvrages défensifs*, Londres, Vilo, 1975.

HUNT, H. B. Jr., « Arabia », dans WASTON, E. M., (éd.) *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Mercer University Press, 1992, 51.

JONG (de), I. J. F., « Herodotus », dans I. J. F. de JONG et al., (éds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, vol. 1, Leiden, Brill, 2004, 101-114.

JOUFFROY, A., *De l'individualisme révolutionnaire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.

KEELER, J. T. S., *Réformer. Les conditions du changement politique*, Paris, PUF, 1994.

- KING, P. J. et L. E. STAGER, *Life in Biblical Israel*, Louisville, Westminster, 2001.
- KOSCHAKER, P., « Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten » *ZA* 41 (1933), 1-89.
- KRAMER, S. N., *History Begins at Sumer*, Garden City, Doubleday, 1959.
- LABOUÉRIE, G., *Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture biblique*, Paris, Cerf, 1982.
- LECLERCQ, H., « Fortifications », dans S. MICHEL (de), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, (1924) 1982.
- LEMAIRE, A. et H. LOZACHMEUR, « Biräh-bitä en araméen », *Syr* 64 (1987), 261-266.
- _____, « Israël », dans WIGODER, G., (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1996, 1115-1132.
- LEWY, H., « Nitokris-Naqi'a », *JNES* 11 (1952), 264-286.
- LINGEN, A. V. D., *Les guerres de Yahvé, Implication de Yahvé dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1990.
- LOHFINK, N., « Alliance », dans J.-Y. LACOSTE, (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 16-21.
- LOUTH, A., « Prière », dans J.-Y. LACOSTE, (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 928-933.
- MAFFESOLI, M., « Tribalisme postmoderne », dans P. RASSE, N. MIDOL, et F. TRIKI, (dir), *Unité-diversité. Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2001, 141-168.
- MARGOLIS, M.-L., *La formation de la Bible hébraïque*, M. LIBER, (trad.), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953.
- MATTINGLY, G. L., « Ammon / Ammonites », dans E. M. WASTON, (éd.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Mercer University Press, 1992, 23-24.
- MAZAR, B., « The Tobiads », *IEJ* 7 (1957) 137-145, 229-238.

- MEAD W. R., *The Great World Atlas*, England, Quadrillion, 1998.
- MÉNARD. R. et C. SAUVAGEOT, *Vie privée des anciens. La Famille dans l'Antiquité*, Paris, Flammarion 1913.
- MICHAUD, H., *Sur la pierre et l'argile: inscriptions hébraïques et Ancien Testament*, (CAH 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- MONLOUBOU, L., « Les Psaumes », dans J. AUNEAU, (éd.), *Les Psaumes et les autres Écrits*, Paris, Desclée, 1990, 15-87.
- NEHER, A. et R., *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988.
- NEHER, A., *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- NOTH, M., *Die israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, Olms, 1966.
- NOTH, M., *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1985.
- PIERRO, R. et al., *L'autre moitié de l'Église: les femmes*, Paris, Cerf, 1980.
- PLEVNIK, J., « Honor / Shamed », dans J. J. PILCH et B. J. MALINA, (éds), *Biblical Social Values and Their Meaning*, Peabody, Hendrickson, 1993, 95-104.
- PONS, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Paris, C.R.E.L., 1981.
- POSENER, G., *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1936.
- RAPIN, J.-J., *L'Esprit des fortifications*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires, 2004.
- RENAN, E., *Histoire du peuple d'Israël*, t. 4, Paris, Calmann-Lévy, (1898) 1927.
- RENDTORFF, R., « Le Canon de l'Ancien Testament », dans F. SMYTH et H. WINKLER, (trad.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, 480-484.
- ROOD, T., « Thucydide », dans I. J. F. de JONG et al., (éds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, vol. 1, Leiden, Brill, 2004, 115-128.

- RÖMER, T. et J.-D. MACCHI, *Guide de la Bible Hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- SASSON, J., « About Mari and the Bible », *RA* 92 (1998), 97-123.
- SCHAEFFER, F., *A Time for Anger: The Myth of Neutrality*, Westchester, Crossway, 1982.
- SCHOVILLE, K. N., « Fortification », dans W. A. VANGEMEREN, (éd), *NIDOTTE*, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan, 1997, 648-649.
- SCHULTZ, S., *The Old Testament Speaks*, New York, Harper and Row, 1960.
- SMITH, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the O.T.*, New York, Columbia University Press, 1991.
- TAMAYO, E., « Las salidas del final de túnel, entrevista con Francois Houtart », *ALAI* 8 (8 / 2000).
- THIELE, E. R., *The Mysterious Numbers of the Hebrew King*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.
- TOURNAY, R., *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Études sur le Cantique des Cantiques*, (CRB 21), Paris, Gabalda, 1982.
- VAUX, R (de)., *Les Institutions de l'Ancien Testament I*, Paris, Cerf, 1989.
- _____, « Israël », *DBS* 4 (1949), 730-777.
- VESCO, J.-L., *L'Ancien Testament : cent ans d'exégèse à l'école biblique*, Paris, Gabalda et Cie, 1990.
- VOELTZEL, R., *Selon les Écritures, didactique biblique, I, Ancien Testament*, Paris, Les presses de Taizé, 1965.
- WARNIER, J.-P., *La mondialisation de la culture*, Paris, 3^e éd., La Découverte, 2004.
- WEBER, M., *Le Judaïsme antique*, F. RAPHAËL, (trad.), Paris, Librairie Plon, 1970.
- WESTBROOK, R., « Redemption of Land the Price Factor in the Redemption of Land » dans *Property and the Family in Biblical Law*, (JSOT Sup. 113), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 58-68.



WESTERMANN, C., « The Structure and History of the Lament in the Old Testament » dans K. R. CRIM et R. N. SOULEN (trad.), *Praise and Lament in the Psalms*, Edinburgh, T & T Clark, 1981, 165-213.

WILLIAMSON, H. G. M., « The Historical Value of Josephus' Jewish Antiquities XI. 297-301 », *JTS* 28 (1977), 49-66.

ZWAAN, (de) J., « Shaking Out the Lap », *The Exp* 7, série 5 (1908), 249-252.