

le mouvement deutéronomiste face à la royauté : monarchistes ou anarchistes ?

Dans sa tentative d'expliquer la catastrophe de l'exil, l'historiographie deutéronomiste prête une attention toute particulière à la monarchie. Elle retrace le chemin de cette institution depuis ses débuts jusqu'à sa fin, en gardant envers elle une attitude délibérément ambiguë, parce que, pour ces rédacteurs, la royauté est une institution tout à fait humaine qui ne porte aucune garantie de salut. Quand des emprunts sont faits à l'idéologie royale ambiante du Proche Orient ancien, notamment en ce qui concerne la promesse d'une dynastie éternelle à David, ces éléments empruntés finissent toujours par être transformés. Le critère selon lequel les rois d'Israël et de Juda seront jugés est celui de l'orthodoxie culturelle, telle qu'elle est définie dans le livre du Deutéronome. Et comme il n'y a que trois rois qui répondent à ces critères, la royauté disparaîtra avec l'exil. C'est alors qu'une nouvelle époque va commencer : celle de la diaspora et de la Golah.

L'an 586 avant J.-C. marque une date décisive pour l'histoire du peuple hébreu : une partie de la population du royaume de Juda, « l'intelligentsia », est déportée à Babylone ; Juda perd définitivement son autonomie et devient province babylonienne¹. On comprend facilement que cet événement provoqua une crise de l'identité nationale et religieuse : « Israël » avait été privé de tout ce qui était à l'époque constitutif d'un peuple, — le pays, le temple et le roi². Et le Dieu national Yhwh n'était-il pas vaincu par les dieux des occupants ? Est-ce que la catastrophe de l'exil n'était pas le signe évident de la faiblesse du Dieu d'Israël ? Sinon, pourquoi serait-elle arrivée ?

1. Une première déportation a déjà eu lieu en 597. C'est à ce moment que le roi Yoyakim fut emmené à Babylone. Pour une brève présentation du contexte historique, cf. A. LEMAITRE, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, PUF, 1981, pp. 59-69.
2. « Israël » est employé ici dans le sens « idéologique » qu'a reçu le terme à l'époque postexilique. D'abord, il désigne le royaume du Nord ; après 722, c'est le royaume de Juda qui revendique ce titre ; à l'époque postexilique, c'est la *Golah* (les anciens exilés) qui se considère comme le vrai Israël. Cf. à ce sujet, B. J. DIEBNER, « Gottesdienst », *TRE XIV*, pp. 5-28, surtout p. 24.

l'historiographie deutéronomiste : explication d'une catastrophe

Pour répondre à ces questions, un groupe d'intellectuels, peut-être des scribes, influencés par les traditions prophétiques (notamment par le prophète Osée), se met à rédiger la première « histoire d'Israël », de la sortie d'Égypte jusqu'à la chute du royaume de Juda. L'exégèse moderne appelle ces « historiens » les *deutéronomistes* (*dtr*), car leurs préoccupations théologiques se trouvent condensées dans le livre du *Deutéronome*³. Leur intention n'est pas d'écrire une histoire objective, neutre — un but qui restera d'ailleurs toujours illusoire —, mais d'expliquer la catastrophe : l'historiographie deutéronomiste montrera que c'est par la seule faute du peuple et de ses responsables que la situation actuelle d'exil et de dévastation est advenue. Elle n'est rien d'autre que la conséquence d'une constante désobéissance envers Yhwh et ses commandements. La puissance de Yhwh n'est nullement atteinte par ces événements désastreux pour Israël, bien au contraire : il en est l'auteur. En ce sens, l'œuvre deutéronomiste est une grande théodicée, terme que l'on ne traduit qu'imparfaitement par « justification des actes divins ». Pour arriver à leur fin, qui est beaucoup plus qu'un simple constat de l'échec, ces rédacteurs jettent un regard lucide sur les institutions d'Israël, et notamment sur la royauté⁴.

I

une histoire des institutions

L'histoire d'Israël, telle qu'elle est présentée du *Deutéronome* jusqu'au *deuxième livre des Rois*, est subdivisée par les rédacteurs en trois grandes époques, chacune étant caractérisée par sa propre « institution »⁵ :

— l'époque des « origines » (désert et prise de possession du pays), caractérisée par les « fondateurs » Moïse et Josué, ayant comme institution les « anciens »,

3. Pour un survol de la discussion exégétique actuelle sur ce point, cf. T. RÖMER, « Israël et son histoire d'après l'historiographie deutéronomiste », *Études théologiques et religieuses* 61, 1986, pp. 1-19.

4. M. NOTH, l'inventeur de la théorie de l'historiographie *dtr*, soutenait la thèse du constat de l'échec.

5. Ces livres n'ont pas été entièrement écrits par les *dtr*, qui ont utilisé des traditions et des matériaux anciens.

— l'époque des juges (après l'installation dans le pays), caractérisée par des leaders charismatiques appelés directement par Yhwh, qui se termine avec le ministère de Samuel selon la conception deutéronomiste.

La fin de ces deux époques est chaque fois marquée par un grand discours d'adieu (Jos 23, 1S 12).

— l'époque des rois : l'institution de la royauté occupe la plus grande place dans cette historiographie (1S 8 ; 2R 25) et, comme nous le verrons maintenant, elle est déjà thématisée dès le début de l'histoire d'Israël.

la royauté et le « temps des origines »

Le *Deutéronome* se présente comme un grand discours de Moïse à la veille de l'entrée en terre promise, donnant les indications pour la future vie dans le pays. A côté de Moïse apparaissent les anciens comme représentants du peuple et dotés d'autorité : « *Moïse, avec les anciens d'Israël, donna au peuple cet ordre : "Gardez tout le commandement que je vous donne aujourd'hui"* » (Dt 27,1). Notons en passant que la situation fictive de ce livre s'applique bien et fort à propos à un public « exilé » : on était hors du pays et on espérait y entrer (= y retourner). Nous savons bien que l'institution des anciens a joué un rôle important au moment de l'exil (cf. Ez 8,1 ; 20,1,3, etc.). Donc le discours mosaïque avec les lois qui y sont promulguées n'est pas en premier lieu un témoignage historique, mais un appel qui s'adresse à des destinataires « d'après 586 », en les identifiant à la génération des origines. Sous cet angle, la loi concernant le roi (Dt 17, 14-20) prend toute son actualité. Cette prescription fonctionne presque comme un programme quant à la conception deutéronomiste de la monarchie, car elle prélude à des textes importants traitant de la royauté. Voyons cela en détail :

— Dt 17, 14 : « *Quand tu seras entré dans le pays... et quand tu diras : "Je voudrais établir à ma tête un roi comme toutes les nations qui m'entourent"* ». Cette demande réapparaît presque mot à mot quand les anciens (!) disent à Samuel : « *Maintenant donc, donne-nous un roi pour nous juger comme toutes les nations* » (1S 8,5).

— Dt 17,15 : « *Celui que tu établiras à ta tête devra absolument être un roi choisi par Yhwh, ton Dieu.* » On trouve ici une allusion au récit où le premier roi est désigné par le sort : « *Samuel dit à tout le peuple : "Avez-vous vu celui qu'a choisi Yhwh ?"* » (1S 10,24). On peut aussi penser à l'élection de David qui jouera un rôle considérable pour l'histoire deutéronomiste de la monarchie (2S 6,21).

— Dt 17,16 : « *Seulement, il ne devra pas... faire retourner le peuple en Egypte... puisque Yhwh vous a dit : "Non, vous ne retournerez plus par cette route".* » La parole de Yhwh citée ici n'est plus attestée dans le reste de l'Ancien Testament. Un retour en Egypte serait l'annulation de l'histoire de Yhwh avec son peuple (Dt 28,68), puisque c'est la sortie d'Egypte qui est pour les rédacteurs l'événement fondateur de l'identité d'Israël. La dernière faute des rois du royaume du Nord qui provoquera sa fin sera justement la tentative de chercher secours politique en Egypte (2R 17,4). Et après la chute du royaume de Juda nous trouvons également la descente en Egypte : « *Tout le peuple, petits et grands,... se mirent en route et partirent en Egypte* » (2R 25,26).

— Dt 17,16 : « *Il ne devra pas non plus avoir un grand nombre de femmes et dévoyer son cœur.* » Ce verset va réapparaître comme une des critiques principales faites au règne de Salomon : « *Le roi Salomon aima de nombreuses femmes étrangères... Ses femmes détournèrent son cœur* » (1R 11,1-3).

— Dt 17, 18-20 : « *Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette loi... Il la lira tous les jours de sa vie, pour apprendre à craindre Yhwh, son Dieu, en gardant, pour les mettre en pratique, toutes les paroles de cette loi.* » Nous avons ici, en dernier, le point central de cette conception de la royauté : comme le roi se trouve dans une relation spéciale avec Dieu (Yhwh est « son Dieu » : en cela les deutéronomistes sont tributaires de l'idéologie royale courante dans le Proche Orient ancien), son devoir principal consiste dans le respect et dans l'application de la loi deutéronomique. On verra que tous les rois recevront de bonnes ou de mauvaises notes d'après ce critère.

Tous les commentateurs s'accordent à dire que cette « loi royale » n'est pas une unité littéraire. Les rédacteurs auraient retravaillé un texte plus ancien, en ajoutant notamment les versets 16 et 18-20⁶. Mais, même s'ils ont utilisé un document plus ancien, cela veut dire qu'il convenait à leur façon d'introduire l'institution de la monarchie. D'après ce texte, mis dans la bouche de Moïse, il est difficile de dire si l'attitude deutéronomiste envers la monarchie est positive ou négative ; en revanche, il est clair que celle-ci va occuper une place importante dans l'histoire d'Israël. Dès que le peuple sera entré dans le pays, la question de la royauté se posera de nouveau.

6. Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans Publ., 1981, pp. 269-274.

la royauté et le temps des juges

La présentation deutéronomiste de l'époque des juges commence avec la mort de la génération de Josué (Jg 2,6 sv.). C'est une conception cyclique de l'histoire : Israël abandonne Yhwh pour servir d'autres dieux. Yhwh, dans sa colère, livre son peuple aux mains de ses ennemis. Israël crie vers Yhwh, Yhwh prend pitié et envoie un « juge », qui délivre les Israélites qui reviennent vers leur Dieu. Mais après la mort du juge, le même scénario recommence. L'institution des juges (dont nous ne connaissons pas vraiment le fonctionnement historique) se caractérise par deux faits : il n'existe pas de continuité automatique, et c'est sur la seule initiative de Yhwh qu'interviennent les juges. Il y a donc là un fort élément d'instabilité et d'insécurité. Aussi les Israélites envisagent-ils une institution plus sûre, la royauté.

Ils proposent au juge Gédéon : « *Sois notre souverain, toi-même, puis ton fils, puis le fils de ton fils* ». Mais la réponse de Gédéon est claire : « *Ce n'est pas moi qui serai votre souverain, ni mon fils. Que Yhwh soit votre souverain* » (Jg 8,22-23). Son fils Abimélek, en revanche, ne l'entend pas de cette oreille⁷. Il fait tuer ses frères et se proclame roi de Sichem (Jg 9). Mais le plus petit, Yotam, peut s'échapper et raconte aux habitants de Sichem sa fameuse fable, héritée des anciennes traditions antimonarchiques, dont le message est très clair : ce ne sont que des incapables, des bons à rien qui aspirent à la monarchie (Jg 9, 7-15)⁸. La suite du récit confirme cette idée : la royauté d'Abimélek se termine vite et d'une façon peu glorieuse.

Le verdict contre la monarchie, auquel s'associe la rédaction deutéronomiste dans le *livre des Juges*, semble donc assez évident. On est d'autant plus étonné de trouver dans les cinq derniers chapitres le refrain qui conclura également tout le livre : « *En ces jours-là il n'y avait pas de roi en Israël. Chacun faisait ce qui lui plaisait* ». Ce verset présente l'époque des juges comme l'anarchie totale, état dont la seule issue serait la monarchie. Il y a de fortes présomptions pour que Jg 17-19 (ainsi que 1,1-2,5) aient été ajoutés seulement après l'édition de l'école deutéronomiste⁹.

7. D'après le texte actuel, Abimélek, fils de Yeroubaal, est le fils de Gédéon, car Yeroubaal et Gédéon sont identifiés en Jg 6, 32.

8. Sur les traditions antimonarchiques de l'ancien Israël, cf. le livre remarquable de F. GRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978.

9. Les arguments en faveur de cette thèse sont présentés par A. D. H. MAYES, *Judges* (Old Testament Guides), Sheffield, JSOT Press, 1985, pp. 14-16.

Mais cela ne change guère le problème, car les récits relatant la naissance de la monarchie, rassemblés et rédigés par cette école, sont loin d'être unanimes à ce sujet.

II

la naissance de la monarchie

La naissance de la royauté en Israël est traitée par l'historiographie deutéronomiste d'une manière très explicite (à la différence des *livres des Chroniques*). Nous trouvons cinq récits qui donnent des explications différentes, voire contradictoires, pour ce fait (1S 8-12).

cinq récits contrastés

En 1S 8, la raison pour laquelle les anciens demandent à Samuel un roi relève de la politique intérieure : ses fils sont indignes de le remplacer (v. 1-5). La réaction de Samuel (et de Yhwh) est comparable à celle de Gédéon en Jg 8 : un roi humain en Israël est considéré comme un affront contre Yhwh, car c'est lui le souverain de son peuple (v. 7). La description de la monarchie que Samuel expose ensuite à ses compatriotes porte également un regard très critique sur cette institution, mais il est d'ordre plutôt social¹⁰ : le leitmotiv des versets 11-18 est le verbe « prendre ». En effet, un roi prendra tout : les biens, les enfants et même la liberté du peuple entier.

Après cette ouverture doublement hostile au régime monarchique, suit un récit presque idyllique qui, avec certains traits de conte de fées, raconte comment Saül, parti pour chercher des ânesses perdues, trouve par l'intermédiaire de Samuel la royauté (1S 9,1-10,16). Ni Saül ni la monarchie en général n'apparaissent ici sous un aspect négatif.

Avec 1S 10,17-27 la perspective change de nouveau. Ici la rédaction a réuni deux autres traditions d'après lesquelles Saül devient roi soit par tirage au sort, soit à cause de sa grande taille (par décision d'un oracle?). Le v. 19 reprend le point de vue du ch. 8 : « *Et vous, aujourd'hui vous avez rejeté votre Dieu..., vous lui avez dit : "Tu nous donneras un roi".* » Samuel rappelle au peuple le droit royal, déjà exposé en Dt 17 (c'est une technique typique de cette école de lier ainsi les époques différentes).

10. Ici la rédaction *dtr* a très probablement retravaillé une tradition ancienne, cf. F. CRUSEMANN, *op. cit.*

Malgré les aspects critiques, le refus de la royauté n'est pas catégorique, car finalement c'est Yhwh lui-même qui choisit le premier roi d'Israël (v. 23-24) et ceux qui s'opposent à ce nouveau roi sont traités de vauriens (v. 27).

D'après 1S 11, l'institution de la royauté s'impose pour Israël à cause de la menace des ennemis de l'extérieur (cf. en sens contraire 1S 8!). C'est après sa victoire contre les Ammonites que Saül est proclamé roi — sur l'initiative de Samuel¹¹ !

Le « testament de Samuel » termine la présentation deutéronomiste des origines de la monarchie israélite (1S 12). Dans un *flash back*, le dernier juge rappelle les bienfaits de Yhwh et l'ingratitude constante du peuple depuis l'Égypte jusqu'à l'attaque des Ammonites, événement relaté dans le chapitre précédent (cf. 11, 6-12).

Mais le regard porté sur la demande d'un roi est très différent de celui que relate le ch. 11 ; il rejoint l'attitude exprimée dans les ch. 8 et 10,17 sv. : « *Mais quand vous avez vu que Nabasch, le roi des fils d'Ammon venait vous attaquer, vous m'avez dit : "Non, c'est un roi qui régnera sur nous". Et pourtant Yhwh, votre Dieu, est votre roi (1S 12,12)* ». On insiste longuement sur le mal qu'a commis Israël en demandant un roi (v. 17) et, pour la première fois, c'est le peuple même qui reconnaît son erreur : « *A tous nos péchés, nous avons ajouté le tort de demander pour nous un roi* » (v. 19). Pourtant Yhwh a accepté la nouvelle institution et, par la bouche de Samuel, les deutéronomistes précisent à quelles conditions elle sera vivable : peuple et roi doivent servir et craindre Dieu et se comporter selon ses ordres, c'est-à-dire reconnaître que Yhwh reste le seul souverain sur Israël (v. 14). Le dernier verset de 1S 12 indique ce qui arrivera en cas de non-respect de ces stipulations ; on pourrait dire : ce qui *est arrivé* ; car 1S 12,25 reflète, sous forme de prospective, la situation actuelle des destinataires de l'historiographie deutéronomiste : « *Si vous faites le mal, vous serez anéantis, vous et votre roi* ».

une institution forcément ambiguë

Comment résumer la façon dont cette historiographie relate les débuts de la royauté ? Ce n'est pas chose facile. Pourquoi trouvons-nous côte à côte des récits portant des jugements tellement différents sur cette institution ? Certains exégètes ont voulu résoudre ce problème en postulant

11. Le texte actuel parle d'un « renouvellement » de la royauté pour concilier les traditions différentes.

deux auteurs avec des tendances plutôt opposées : le premier (DtrH, l'« historien ») serait favorable à la monarchie, tandis que les textes critiques envers elle seraient à attribuer à un second (DtrN, le « nomiste »)¹². Mais cette solution ne me semble guère convaincante.

Même si l'historiographie de cette école est un travail collectif, ses options théologiques sont partout ailleurs cohérentes. Essayons plutôt d'interpréter la tension à l'intérieur de 1S 8-12 comme quelque chose de voulu. En portant l'attention sur la composition de ces chapitres, on se rend compte qu'elle est le fruit d'un travail systématique :

1 S 8	1 S 9,1-10,16	1 S 10,17 sv.	1 S 11	1 S 12
—	+	—	+	—

Des passages entièrement positifs sont encadrés par des textes qui font ressortir les aspects négatifs de la royauté. Par cette technique d'encadrement, la position des rédacteurs se fait jour : la royauté est une institution humaine, elle est donc forcément ambiguë ; elle est tolérée par Dieu, mais elle ne donne nullement une garantie de salut¹³. Nous sommes loin ici de l'idéologie royale ambiante, telle qu'elle est attestée pour Israël dans les « psaumes royaux » (Ps 2 ; 72 ; 110 ; etc.), d'après laquelle le roi, doté de tout pouvoir, est fils de Dieu et par conséquent porteur de justice et de prospérité. Pourtant cette idéologie royale a été également utilisée par l'école deutéronomiste...

III

le roi david et la dynastie éternelle

« *Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi* » (2S 7,16). Ainsi se termine la réponse de Yhwh au projet de David de lui bâtir un temple : ce n'est pas David qui va construire une maison pour Dieu, c'est Dieu qui va construire une maison, c'est-à-dire une dynastie, pour David. L'édition de 2S 7 fait de David le roi par

12. Cf. surtout T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.

13. Cf. à ce propos H. J. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches (WMANT 31)*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.

excellence¹⁴. A certains égards ce texte rappelle l'idéologie royale (l'adoption du successeur de David par Dieu, la dynastie éternelle) qui était absente en 1S 8-12. Est-ce la preuve de l'incohérence de l'œuvre deutéronomiste ? La seule possibilité d'y voir clair est d'analyser la fonction de 2S 7 dans son contexte actuel.

David, le « moïse de la royauté »

David est le seul roi auquel la rédaction accorde le titre de « serviteur de Yhwh » (v. 8). Ainsi elle le place au même niveau que Moïse et Josué pour lesquels cette appellation est également utilisée. Comme ceux-ci étaient les chefs exemplaires des temps des origines, ainsi David devient maintenant le roi exemplaire. En effet, Salomon et ses successeurs en Juda seront jugés par des formules stéréotypées les comparant à David (cf. 1R 11,6.13 ; 15,11 ; 2R 14,3 ; 16,2 ; 22,3, etc.).

L'élection de David est ensuite utilisée pour expliquer le fait que le royaume de Juda a existé si longtemps malgré la désobéissance de la plupart de ses rois : « *Mais Yhwh ne voulait pas détruire Juda à cause de David, son serviteur* » (2R 8,19 ; cf. également 19,34 ; 20,6). Sur ce plan, il joue également le même rôle que Moïse au temps des origines : c'est à cause de l'intervention de Moïse qu'Israël n'est pas exterminé définitivement dans le désert (Dt 9 ; cf. Nb 14 ; Ex 32).

Notons enfin un troisième parallèle entre Moïse et David : comme Moïse n'a pas pu entrer en terre promise, David n'a pas pu construire le temple. L'entrée en Canaan et la construction du temple jouent, en effet, des rôles comparables dans cette historiographie.

David, un « anti-saül »

L'histoire de l'ascension dont 2S 7 est le finale raconte comment Yhwh abandonne Saül pour choisir David. Il ne s'agit pas seulement de l'histoire de deux individus. Ceux-ci représentent deux royautés différentes : Saül — et après lui son fils — est un roi du « Nord » ; David, quant à lui, est le premier roi du « Sud » (cf. 2S 2,8-11, texte extrêmement évocateur). Pour les rédacteurs, le « vrai Israël » est le royaume de Juda, aucun roi du

14. Il n'est pas nécessaire pour notre propos de délimiter exactement le « texte originel » et les interprétations *dtr.* A ce sujet, il n'existe pas d'unanimité parmi les exégètes ; pour une étude en français, cf. A. CAQUOT, « Brève explication de la prophétie de Natan », *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, Kevelaer, Butzon & Becker, 1981, pp. 51-69.

royaume du Nord ne trouve grâce à leurs yeux ; car le seul sanctuaire légitime est le temple à Jérusalem, et c'est David qui va faire de Jérusalem la capitale. Ainsi l'opposition entre Saül et David sert-elle à justifier la vue deutéronomiste selon laquelle la seule monarchie israélite acceptée par Yhwh se trouve dans le royaume de Juda (cf. 2S 7,15). Ce chapitre constitue donc le « mythe d'origine » de la royauté du « vrai Israël ».

David, Inaugurateur d'une dynastie éternelle ?

Le mot pour « éternité », « toujours », apparaît huit fois en 2S 7. L'annonce de la continuité de la dynastie davidique est en effet un élément important de ce chapitre ; mais comment faut-il expliquer la rupture que représente l'exil face à cette promesse divine ? Est-ce que la promesse reste toujours valable ? Il faut d'abord dire que, pour cette conception, l'engagement de Dieu ne constitue pas une garantie automatique (cf. également le cas de la famille du prêtre Eli en 1S 2,30). Cela devient tout à fait clair dans un discours de Yhwh à Salomon (1R 9,3sv.) : d'abord il rappelle la promesse de la dynastie éternelle (v. 5), mais il poursuit aussitôt : « *Si vous venez, vous et vos fils, à vous détourner de moi... si vous allez servir d'autres dieux... alors je retrancherai Israël de la surface de la terre que je lui ai donnée* ». L'annonce d'une royauté davidique pour toujours était donc une offre de Dieu, à laquelle et le roi et le peuple doivent répondre par un certain comportement. Les rédacteurs s'opposent ainsi à toute divinisation de l'institution et transforment les éléments de l'idéologie royale utilisés en 2S 7.

Nous avons trop tendance à lire 2S 7 avec des « lunettes messianiques » ; or cette perspective n'est pas encore celle des deutéronomistes : pour eux, ce chapitre sert à légitimer la royauté de Juda (sans l'idéaliser), à faire de David une référence pour les rois suivants (sans l'idéaliser non plus : cf. l'histoire de la succession au trône de David, 2S 9 sv.) et à transformer l'idéologie royale classique. Il faut maintenant revenir sur un autre point central de ce passage : le temple.

IV

le roi et le temple

Un texte babylonien décrit l'intention du dieu créateur Ea de la manière suivante : « *Il créa le roi pour qu'il s'occupe du temple* ». Dans le Proche Orient ancien, roi et temple sont liés d'une façon indissociable. Les deuté-

ronomistes reprennent cette idée et, sachant que ce n'était pas le premier « vrai » roi d'Israël qui a édifié le temple, mais son successeur Salomon, consacrent à l'activité constructrice de celui-ci trois chapitres entiers¹⁵. On insiste néanmoins sur le fait que le vrai auteur du temple de Yhwh était David (1R 8, 16-19).

le temple de Jérusalem, seul sanctuaire légitime

Pour la pensée ambiante de l'époque, le roi est également le premier prêtre du temple. On retrouve cette idée dans le récit même : « *Le roi se tourna et bénit toute l'assemblée d'Israël...* » (1R 8,14). Mais l'aspect sacerdotal du roi n'apparaît que rarement dans cette historiographie qui considère le temple avant tout comme un lieu de prière et de prédication¹⁶. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le grand discours de Salomon lors de l'inauguration du temple (1R 8). C'est un texte-clé dans l'œuvre deutéronomiste : il semble en effet que « l'installation » d'Israël en Canaan ne se termine complètement qu'avec la construction du temple (cette école utilise la formule du « pays que Yhwh a donné aux pères » seulement à partir de 1R 8). Ici se réalise le programme de Dt 12 : Yhwh a choisi un seul lieu pour y faire habiter son nom. Et c'est là précisément qu'apparaît la particularité de cette conception du temple : il n'existe qu'un seul sanctuaire légitime, le temple de Jérusalem. La tâche principale du roi sera de veiller à ce que cette exclusivité soit respectée. Tous les rois à partir de Salomon seront jugés en fonction de ce critère d'orthodoxie culturelle.

Il va alors de soi que les rois du royaume du Nord ne peuvent jamais obtenir de bonnes notes ; quant aux rois de Juda — même ceux qui accomplissent des actions exemplaires —, s'ils tolèrent d'autres sanctuaires (ce qui est identique pour les rédacteurs à la vénération d'autres dieux), ils seront tout aussi vivement critiqués. C'est déjà le cas pour le constructeur même du temple : « *Salomon fit ce qui est mal aux yeux de Yhwh et il ne suivit pas pleinement Yhwh, comme David, son père. C'est alors que Salomon bâtit sur la montagne qui est en face de Jérusalem un haut lieu pour Kemosh* » (1R 11,6 sv.). Son œuvre, le temple, ne lui procure

15. D'un point de vue historique, plutôt que d'une construction, il s'agit d'une « rénovation » d'un ancien sanctuaire cananéen. Mais c'était une chose inconcevable pour les *dtr*.

16. Les remarques concernant les sacrifices de Salomon en 1R 8,62sv. sont des ajouts postdeutéronomiques. Cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (ATD 11/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 101-102.

aucune immunité. Le sanctuaire de Yhwh n'est donc nullement une assurance de salut¹⁷.

D'ailleurs, dès la mise en service du temple, les auteurs anticipent sur la « future » catastrophe de l'Exil (cf. surtout 1R 8,46 sv.).

V

le roi comme réformateur religieux

Nous avons vu que la rédaction deutéronomiste ne s'intéresse guère aux exploits militaires des rois d'Israël et de Juda, ni à leur politique intérieure « profane ». Ce qui compte est leur politique « religieuse », savoir s'ils agissent ou non conformément à la loi deutéronomique. Cette histoire de la royauté est donc principalement une histoire du culte. Les rois y figurent comme des réformateurs changeant en mieux ou en pire la situation religieuse de l'Etat. On peut distinguer cinq phases différentes¹⁸.

— Après le schisme, le roi d'Israël comme le roi de Juda entreprennent des réformes négatives : Jéroboam commet le « péché originel » du royaume du Nord, il construit des sanctuaires pour Yhwh à Bethel et à Dan (1R 12,26-32) ; Roboam, roi de Juda, donne aux hauts lieux une place importante (1R 14, 21-22), poursuivant ainsi un chemin déjà tracé par Salomon.

— La deuxième phase commence dans le Sud avec les mesures cultuelles positives d'Asa (1R 15,9-15) qui abolit les pratiques religieuses non-yahwistes, tolérant néanmoins les hauts lieux. Dans le Nord, c'est la « réforme » d'Akhab qui officialise la vénération de Baal (1R 16,30-31). Le modèle de ces rois sera suivi par leurs successeurs respectifs.

— Ensuite vient une phase de réforme et de révolution : dans le Nord, Jéhu renverse la dynastie d'Omri (2R 9-10) et supprime le culte de Baal. Il aurait donc tout pour plaire aux deutéronomistes, mais malgré cela il ne peut trouver grâce à leurs yeux : « Jéhu n'eut pas soin de marcher de tout son cœur selon la loi de Yhwh, il ne s'écarta pas des péchés que Jéroboam avait fait commettre à Israël » (2R 10,31), c'est-à-dire qu'il ne touchait pas aux sanctuaires yahwistes à Bethel et à Dan. La révolution dans le Sud est celle du prêtre Yehoyada qui élimine la reine-mère

17. Jérémie 7, texte qui trahit également la main *dtr*, le dit clairement.

18. D'après H. D. HOFFMANN, *Reform und Reformen* (AthANT 66), Zürich, Theologischer Verlag, 1980.

Athalie et proclame Joas comme roi de Juda. Celui-ci entreprendra une grande réparation du temple, prélude à celle de Josias (2R 12).

— La quatrième phase est une phase de « contre-réformes » qui prépare la chute du royaume d'Israël : 2R 17 résume toutes les fautes religieuses qui ont été commises sous la royauté en Israël. Cette phase négative est caractérisée en Juda par le roi Akhaz qui va « réformer » le culte jérusalémitte en l'adaptant aux coutumes assyriennes.

— Quant à l'époque finale, Juda se trouve sous les réformes antagonistes d'Ezékias et de Josias, d'un côté, et de Manassé, de l'autre côté. Pour les deutéronomistes, Ezékias est le premier roi à entreprendre une réforme culturelle tout à fait conséquente, car il abolit les hauts lieux existant depuis le temps de Salomon (2R 18, 1-6). Il fait donc un pas important vers la centralisation du culte, tant proclamée par ce mouvement. A Ezéchias, roi exemplaire, est aussitôt opposé Manassé qui renverse totalement la réforme de son père : il rétablit les hauts lieux et réintroduit la vénération de Baal (2R 21,1-9). Malgré son long règne (55 ans !), il est présenté comme le type même du mauvais roi¹⁹ ; il sert de figure de contraste pour le roi Josias qui a toutes les sympathies des auteurs : « Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revint à Yhwh... selon toute la loi de Moïse. Après lui il ne s'en leva pas de semblable » (2R 23,25) ; seulement Ezékias a droit à une remarque comparable (2R 18,5).

C'est sous son règne que sera « trouvé », lors d'une restauration du temple, « le livre de la loi » (le *Deutéronome*) ; et Josias va entreprendre la plus grande réforme culturelle de la royauté judéenne, en accord complet avec les prescriptions du livre (cf. 2R 23). Notons seulement deux exemples :

« Tu ne planteras pour toi aucun poteau de bois... Tu ne dresseras pour toi aucune de ces stèles que Yhwh, ton Dieu, déteste » (Dt 16,21 sv.)

« Il brisa les stèles, coupa les poteaux sacrés... » (2R 23,14).

19. Pour les Chr, un si long règne n'est pas pensable pour un roi aussi méchant. Contrairement à l'historiographie dtr, 2Chr 33 fait intervenir une « conversion » de Manassé.

« Il ne se trouvera chez toi personne pour faire passer par le feu son fils ou sa fille, consulter les oracles, pratiquer... la divination... ou consulter les morts »
(Dt 18,10 sv.).

« Il souilla le Tofeth... pour que personne ne fit passer son fils ou sa fille par le feu » (2R 23,10).
« Josias balaya également les nécromanciens, les devins... qu'on voyait au pays de Juda et à Jérusalem »
(2R 23,24).

La dernière étape de cette histoire de la royauté est particulièrement révélatrice. On nous en présente deux modèles : la royauté à laquelle la rédaction deutéronomiste est profondément opposée (Manassé) et celle qui aurait pu être une bénédiction pour Israël (Ezékias, Josias). Mais comme cette dernière n'était qu'une exception depuis les débuts du régime monarchique, la catastrophe était inévitable.

VI

la fin de la royauté : de l'exil vers la diaspora

La fin de cette historiographie est relatée d'une manière assez laconique : le roi de Juda, Yoyakin, est grâcié par le roi de Babylone. *« Il lui fit quitter ses vêtements de prisonnier et Yoyakin prit ses repas constamment en présence du roi, tous les jours de sa vie. Sa subsistance... quotidienne lui fut assurée par le roi chaque jour, tous les jours de sa vie »* (2R 25,29-30).

Ces derniers versets ont été vivement discutés par les exégètes. Les uns y ont vu le verdict constatant la fin de l'histoire du peuple de Yhwh, les autres ont trouvé dans ces versets une note d'espérance, un indice de la persistance de la dynastie davidique malgré l'exil. Les auteurs sont-ils pessimistes ou optimistes ? Il faut répondre qu'ils sont réalistes. Le point crucial quant à la continuité de la royauté est le problème du successeur ; il n'est nullement question d'un fils de Yoyakin qui pourrait assurer la suite de la dynastie davidique. Et le récit parallèle à 2R 25, Jr 52, se termine expressément par la mort du dernier roi de Juda²⁰. Pour l'école deutéronomiste, l'institution de la royauté appartient donc au passé. Néanmoins, le texte de 2R 25,27-30 porte un certain caractère positif : il dit en effet qu'un exilé devient un invité honoré, et cela signifie que l'« Exil » devient

20. Le livre de Jérémie a été également retravaillé par une rédaction *dtr.*

« Diaspora » ; le pays étranger dans lequel on se trouve n'est plus considéré d'une manière entièrement négative. Ce qui arrive à Yoyakin trouve un parallèle dans le destin de Mardochai dans le *livre d'Esther* : un simple exilé (Est 2,6) devient le « second du royaume » (Est 10,3).

La fin de cette historiographie est donc un arrangement avec la nouvelle situation d'après 587. La royauté avait été une institution qui aurait pu fonctionner (David, Ezékias, Josias). Mais elle n'a pas fait ses preuves et maintenant la page est tournée. Cependant l'histoire d'Israël va continuer, en diaspora comme dans le pays où l'on espère retourner un jour.

monarchie, théocratie, oligarchie

Nous avons vu que les textes relatant la naissance de la monarchie en Israël d'une façon critique opposaient à la royauté humaine la royauté de Dieu. Cela veut-il dire que le mouvement deutéronomiste préconise un idéal théocratique ? Il considère, en effet, Yhwh comme le seul vrai souverain d'Israël. Le *Deutéronome*, par exemple, est construit comme un traité de vassalité entre le souverain Yhwh et son vassal Israël.

Sur le plan historique, cette « théocratie » va se réaliser sous forme d'oligarchie. C'est la *Golah* (ceux qui sont rentrés de l'exil après 538), considérée par les rédacteurs deutéronomistes comme le « vrai Israël », qui va prendre le pouvoir (cf. les livres d'*Esdras* et de *Nébémie*).

thomas römer

CROIRE AUJOURD'HUI

N° 176

Septembre 1986

Claude DUCHESNEAU

Se rassembler pour célébrer l'eucharistie

Jean VERNETTE

Aujourd'hui, la religion

Pierre GIBERT

Le récit de miracle dans son contexte

Gaston PIETRI

Chemins vers la foi

Abonnement : 155 F (France) 190 F (Etranger) Le numéro : 15 F
14, rue d'Assas - 75006 Paris - C.C.P. Croire Aujourd'hui 3352 27 H Paris