

par Jean Marcel
VINCENT,

Professeur
d'Ancien Testament
à la Faculté libre
de Théologie Protestante
de Paris

L'impact de la chute de Jérusalem sur la littérature biblique. Quelques éléments de réflexion¹

Introduction :

Un consensus sur l'impact de la chute de Jérusalem

La chute de Jérusalem a eu un impact considérable sur l'identité nationale et la vie religieuse d'Israël. C'est indéniable. Comment en évaluer l'effet, en particulier sur la littérature biblique subséquente ? Par « chute de Jérusalem » (commémorée par le jeûne du 9 Ab dans la communauté juive²), nous entendons ici, *pars pro toto*, l'ensemble des événements liés à la prise de Jérusalem par les armées néo-babyloniennes en 587/586 avant notre ère, avec la démolition des murailles, du palais royal et du temple, et l'exil d'une partie de la population. Les événements sont rapportés essentiellement en 2 R 25 ; Jr 39 ; 52 ; 2 Ch 36³. Outre les pertes en vies humaines,

¹ Conférence tenue le 5 janvier 2006 à l'Université inter-âges de Versailles dans le cadre du cycle Repères et ruptures. Nous avons donné pour titre « L'exil, traversée de l'échec ».

² Sur l'histoire des jeûnes commémorant la chute de Jérusalem, cf. Yair Hoffman 2003, pp. 169-218.

³ Auxquels textes il faut ajouter les Chroniques babyloniennes (cf. Jean-Jacques Glassner 1993, pp. 198-200 sur les premières années du règne de Nabuchodonosor II) et d'autres textes bibliques. Sur les événements, cf. Gilbert Brunet 1965, pp. 156-176 ; Siegfried Herrmann ²1980, pp. 335-363 ; Henri Cazelles 1982, pp. 185-206 ; Oded Lipschits 1998, pp. 467-487 ; et Oded Lipschits et Joseph Blenkinsopp (éd.) 2003 (avec d'abondantes données bibliographiques).

cette catastrophe marque en effet la fin de l'autonomie politique du royaume judéen, fin signalée par le démantèlement des murailles et la mise à mort du roi vassal Sédécias (qui s'était révolté contre son suzerain, Nabuchodonosor). Elle entraîne la dispersion d'une partie de la population de Jérusalem dans les campagnes et les pays alentour, et l'exil d'un grand nombre de personnes au nord-est de Babylone. Elle signifie aussi la destruction du palais royal et des demeures des notables, ainsi que, *last but not least*, celle du temple de Jérusalem.

Les exégètes s'accordent pour reconnaître que l'impact de cet événement se manifeste sur la production littéraire dans au moins trois domaines⁴ :

Premier domaine : l'édition d'une histoire d'Israël qui relate les événements de la conquête à la perte de la terre promise (l'ensemble des quatre livres : Josué, Juges, Samuel et Rois). Une des visées des rédacteurs de cette édition est de toute évidence d'expliquer le désastre. Historiographie théologique, elle puise ses critères de jugement (pour élucider ce qui, après coup, paraît comme une marche inéluctable vers la catastrophe), dans les recommandations ou les principes martelés dans le livre du Deutéronome. A savoir : un seul Dieu, un seul peuple, un seul sanctuaire. C'est pourquoi on parle d'*histoire* ou d'historiographie *deutéronomiste*⁵. Le désastre de la chute de Jérusalem et de l'exil s'explique dans cette perspective par le manquement, par le renversement de ces normes fondamentales de l'alliance. Au lieu de se confier en Yhwh seul, le peuple a vénéré d'autres dieux, il s'est mélangé avec d'autres nations et il a multiplié les sanctuaires⁶.

Deuxième domaine où la chute de Jérusalem a occasionné une profonde mutation : la mise en valeur d'éléments *rituels* susceptibles de pré-

⁴ Le consensus est exprimé, par exemple, dans l'encadré « L'Exil et la Bible » de la *NBS*, pp. 524s.

⁵ Sur l'origine de cette hypothèse deutéronomiste et l'état actuel de la recherche, cf. Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.) 1996 ; et Gary N. Knoppers et J. Gordon McConville (éd.) 2000.

⁶ Les alliances et traités avec les nations voisines ont généralement occasionné ce désordre, car elles impliquent reconnaissance des « dieux signataires », autorisent leur culte et favorisent la mixité des populations.

server l'identité du peuple juif en terre d'exil : le sabbat⁷, la circoncision⁸, et une forme de culte praticable en dehors de l'espace sacré de Jérusalem⁹.

Troisième domaine : une valorisation des *traditions patriarcales*¹⁰, avec surtout les *promesses* énoncées par Dieu qu'elles contiennent – des serments quasi inconditionnels –, promesse d'une descendance (pérennité de l'identité ethnique) et promesse d'un territoire (orientation de la prière et de toute l'existence vers Jérusalem) qui vont évidemment nourrir l'espérance d'Israël.

On notera encore, en lien surtout avec ce troisième domaine, l'appel récurrent à la fidélité de Dieu, en hébreu sa *bésed*. On a proposé de traduire ce terme *bésed* en anglais par « steadfast love »¹¹. Il exprime, en effet, à la fois l'idée de *constance* (Dieu reste fidèle à son projet d'être en communion avec son peuple élu), et d'amour (en dépit de ses faiblesses, de ses manquements, Yhwh aime Israël, « son patrimoine »). Ainsi ce terme unificateur de *bésed* permet de regarder à la promesse abrahamique et à l'alliance sinaïtique dans la même optique de la fidélité de Dieu à lui-même et à son projet¹². Une illustration frappante : nous lisons au cœur du livre des Lamentations qui expriment le deuil de Jérusalem après la catastrophe (Lm 3,22) :

« ... je suis abattu. [Mais] voici à quoi je réfléchis, voici pourquoi j'espère : C'est que les manifestations de la *bésed* de Yhwh ne sont pas épuisées, ses actes de compassion ne sont pas à leur terme. »

I. Les arguments contre une exagération de l'impact de l'exil sur l'histoire et la littérature israélite

Si les exégètes s'accordent en gros sur l'impact de la chute et de l'exil sur la littérature biblique, les positions divergent malgré tout sur

⁷ Cf. Michaela Bauks 2002.

⁸ C'est l'écrit sacerdotal (P) qui place la circoncision au cœur de l'alliance (cf. Gn 17).

⁹ On évoque alors généralement la représentation liée au sanctuaire du désert.

¹⁰ Cf., par exemple, Thomas Römer 1997.

¹¹ Cf. Hermann Spieckermann 2000.

¹² La proclamation d'Ex 34,6s (« Yhwh, Yhwh, Dieu compatissant et clément, patient et grand par la fidélité et la loyauté, qui conserve sa fidélité jusqu'à la millième généra-

l'ampleur du choc et sur l'étendue de ses répercussions littéraires. A lire certains titres accrocheurs actuels, on pourrait penser que la crise de l'exil a été quelque chose comme un *big-bang* originel qui a créé la religion israélite et duquel est sortie la Bible tout entière. D'autres au contraire minimisent la rupture provoquée par l'exil.

Ces derniers, appelons-les, faute de mieux, en contraste avec les catastrophistes, les réalistes¹³, peuvent faire valoir plusieurs arguments qu'il faut entendre.

1) Toute la population n'a pas été exterminée¹⁴. Les paysans, en fait la majorité de la population, ont pu rester dans les villages. Certains citadins, des officiers et leurs soldats, entre autres (cf. Jr 40,7), ont réussi à fuir de Jérusalem pour se réfugier dans la campagne ou dans les pays limitrophes. « Mais les petites gens du peuple, ceux qui n'avaient rien », précise Jr 39,10, l'autorité babylonienne « leur permit de rester au pays de Juda et il leur donna en ce jour-là des vignes et des champs »¹⁵.

tion... »). A l'origine proche des traditions du nord d'Israël (Osée), cette formule est reprise ensuite dans de nombreux contextes littéraires. Cf. Matthias Franz 2003.

¹³ Nous aurions plutôt choisi l'expression « minimalistes », mais celle-ci est associée aujourd'hui à une autre position dans les sciences bibliques. On y appelle « minimalistes » les chercheurs qui réduisent parfois à l'extrême la part des textes bibliques (et des événements qu'ils rapportent) qui remonteraient à l'époque pré-exilique (cf. par exemple, les chercheurs de l'école dite de Copenhague). Nous entendons ici par « réalistes » ceux qui minorent l'impact de la chute de Jérusalem sur l'histoire de la littérature et de la religion israélites. Il est vrai que certains minimalistes minorent également l'importance historique donnée à la chute et à l'exil.

¹⁴ C'est un des arguments principaux de Hans M. Barstad 1988, pp. 35-36, non sans exagération dans l'autre sens (cf. B. Oded 2003, pp. 55-74). Le long siège de Jérusalem a évidemment décimé la population. Beaucoup de Judéens des villages alentour ont sans doute pu fuir. Les avis des archéologues sont partagés sur le nombre de villes et villages judéens détruits durant cette période. La dépopulation du territoire judéen à la suite de la venue des Babyloniens semble avoir été *in fine* considérable. Dans son étude démographique et archéologique très précise sur la période s'étalant du 7^e au 5^e siècle, Oded Lipschits (2003, pp. 323-376) estime une décroissance de 108 000 à 30 125 habitants.

¹⁵ Réalisation des prophéties pré-exiliques : les chefs et dignitaires ont exploité les petits paysans, les ont expropriés ; un jour viendra, annonçaient-ils, où ces notables partiront en exil ; une nouvelle distribution de la terre aura lieu, à laquelle ils ne participeront pas ; leurs terrains seront alors donnés, voire restitués aux gens du peuple ! (cf. Mi 2,1-5, évoqué plus bas). Cf. aussi 2 R 25,12 (et Jr 52,16) ainsi que J.N. Graham 1984, pp. 55-58.

2) Le nombre des exilés, du moins de ceux qui sont parvenus à Babylone, n'est pas si énorme que cela¹⁶. Jr 52,29 nomme 832 personnes. Auxquelles s'ajoutent, selon cette même source (Jr 52,30), 745 Judéens quelques années plus tard, en 582, lors d'une déportation subséquente à l'assassinat de Guedalia (Jr 40,13ss). Il faut évidemment joindre à ce nombre les 3 023 Judéens déportés suite à la première prise de Jérusalem en 597/596. Le statut de ces derniers était toutefois quelque peu différent. Il s'agissait de l'élite de Jérusalem qui avait été déportée avec le dernier roi légitime davidique, Joïakîn, pour empêcher une révolte anti-babylonienne à Jérusalem (après que Nabuchodonosor eut désigné Sédécias comme roi vassal, *ersatz* du roi légitime), et pour être utile à l'Empire babylonien à cause des qualités professionnelles de ces exilés (techniciens, armuriers, ingénieurs, lettrés, savants). Ils avaient en outre une sorte de statut d'otages, tant qu'une autonomie relative était encore accordée au royaume de Juda. Malgré tout, la totalité de ces trois déportations à Babylone, sur une période de 15 ans, ne s'élève pas à plus de 4 600 personnes (Jr 52,30).

3) Les réalistes font aussi valoir que la mort de Sédécias n'a pas impliqué en soi la fin absolue de la monarchie davidique, puisque le descendant légitime Joïakîn restait en vie. D'ailleurs, l'histoire deutéronomiste s'achève en 2 R 25,27-30¹⁷ par une scène étonnante : le successeur de Nabuchodonosor, un certain Evil-Merodak, gracie Joïakin, roi de Juda (notons qu'il a gardé son titre). Nous lisons en effet :

« Il lui parla avec bonté et mit son trône au-dessus des trônes des rois qui étaient avec lui à Babylone... Joïakin mangea devant lui constamment, tous les jours de sa vie... »

¹⁶ Les données bibliques sur le nombre d'exilés ne sont pas uniformes. 2 R 24,14-16 nomment, pour la déportation de 596 après la première prise de Jérusalem : 10 000 plus 7 000 plus 1 000. Après la destruction de Jérusalem en 586, nous lisons dans 2 R 25,11 : « Nebouzaradân... exila le reste du peuple, ceux qui étaient restés dans la ville, ceux qui s'étaient rendus au roi de Babylone et le reste de la multitude » (traduction NBS) – sans préciser de chiffre. Le texte de Jérémie semble être plus précis (cf. Jack R. Lundbom 2004, pp. 532-534). Ses chiffres n'incluent peut-être pas les femmes et les enfants (ce qui expliquerait une partie de la différence avec 2 R). Sur les chiffres en 2 R, cf. T. Ray Hobbs 1985, pp. 353s. Les chroniques babyloniennes sont ici muettes.

¹⁷ Il existe un récit parallèle en Jr 52,31-34 (cf. Jack R. Lundbom, 2004, pp. 534-538).

Cette donnée est confirmée par les archives babyloniennes¹⁸. Pour le moins une lueur d'espoir !¹⁹

4) Concernant le culte à Jérusalem, les réalistes relèvent que celui-ci a perduré sur l'espace sacré malgré la destruction du temple, puisque les sacrifices quotidiens et exceptionnels et les célébrations ont toujours eu lieu à l'extérieur du temple. Un autel construit avec quelques pierres suffit pour remplir cette fonction. Un bâtiment n'est pas nécessaire. Les rites d'expiation se font en plaçant le sang de la victime sur les cornes de l'autel, autel qui représente la présence divine²⁰. D'ailleurs, nous apprenons par Jr 41,5 qu'un groupe de pèlerins est venu à Jérusalem, après l'assassinat de Guedalia, donc après la destruction du temple, avec en main des offrandes et de l'encens, « pour les présenter à la maison de Yhwh »²¹. Il est significatif que l'espace sacré, même sans le bâtiment, soit encore appelé « maison de Yhwh ».

5) Autre élément concernant le culte. De même que le roi légitime, Joïakin, a été exilé (et non exécuté), les ustensiles du temple n'ont pas été détruits. Ils ont été emportés par les Babyloniens comme une sorte d'*ersatz* pour la statue divine protectrice de ses adorateurs – une telle statue était évidemment attendue dans un temple. Ces ustensiles sacrés seront d'ailleurs religieusement ramenés à Jérusalem après l'édit de Cyrus de 538²².

6) Les réalistes ajoutent que l'élite déportée en 597 comportait des érudits, tels des prêtres en chef et des sages, détenteurs de la tradition orale et écrite. Cela se voit clairement chez le prophète Ezéchiel où les échos à la tradition sacerdotale et à la prophétie israélite des 8^e et 7^e siècles

¹⁸ Cf. Ernst F. Weidner, 1939, pp. 924-928. Le texte est reproduit chez Kenneth Anderson Kitchen, 2003, plate X/C (p. 612).

¹⁹ Sur la portée de cette « libération » de Joïakîn, cf. William F. Albright 1961, pp. 106-112 ; Erich Zenger 1968, pp. 16-30 ; Christopher Begg, 1986, pp. 49-56 ; Bob Becking 1990, pp. 283-293.

²⁰ Certains auteurs pensent que des sacrifices d'animaux n'ont pas été offerts avant la reconstruction du nouveau temple, Douglas R. Jones 1963.

²¹ Jr 41,5 pourrait être un indice que des liturgies de lamentations collectives ont eu lieu à Jérusalem. Ce serait, selon certains (cf. par exemple, Enno Janssen 1956), le *Sitz im Leben* des Lamentations.

²² Cf. 2 R 25,14s et Esd 1,7-11, et Peter R. Ackroyd 1972, pp. 66-81.

sont patents. Difficile en effet de comprendre la vision du premier chapitre d'Ezéchiél sans ses références à la vision d'Es 6 ou aux traditions de la théophanie sinaïtique. Ez 7,2 (« C'est la fin ») reprend sans doute Am 8,1. Ez 16 et 23 développent le thème de la rupture d'alliance en employant l'image de la prostitution, langage propre à Osée et Jérémie. L'image de la vigne en Ez 15 se rencontre déjà en Es 5, etc.²³ Bref, Ezéchiél, le prophète du premier exil, avant même la chute de Jérusalem, est le détenteur d'une longue et riche tradition prophétique. Il n'en est pas le pionnier.

7) Des consultations de prophètes par les anciens²⁴ et, probablement, des cultes ont eu lieu en Babylonie parmi les premiers exilés²⁵, là encore *avant* la chute définitive de Jérusalem.

8) Contre une exagération sur l'ampleur du séisme qu'auraient provoquée la chute de Jérusalem et l'exil, les réalistes font encore valoir que cette chute n'est qu'un élément dans une longue chaîne d'échecs et de ruptures depuis au moins la guerre syro-éphraïmite qui remonte aux années 734/732. Epoque où le roi Akhaz, refusant de mettre sa confiance en la promesse divine, nous apprend Es 7, a fait appel au roi assyrien Tiglath-Pileser III pour le délivrer d'une coalition israélo-araméenne qui cherchait à le détrôner. Il est donc devenu « librement » vassal de l'Empire assyrien et a provoqué par ce geste, outre la dépendance de Juda, la chute de Damas en 732 et de Samarie en 722. Les troupes assyriennes sont en effet venues au secours du roi judéen, et ont anéanti ses adversaires. La chute de Samarie, capitale du royaume israélite (un royaume beaucoup plus vaste et peuplé que celui de Juda), est un événement pour le moins aussi séismique que la chute de Jérusalem ; elle a entraîné une déportation plus importante de la population. Et l'arrivée de déportés d'autres régions de l'Empire assyrien

²³ Cf. par exemple Keith W. Carley 1975.

²⁴ Cf. Ez 8,1 ; 14,1 ; 20,1 ; 33,30s. Il serait toutefois abusif de voir dans ces consultations dans la maison du prophète les indices d'une institution synagogale (contre cette théorie, cf. Anders Runesson 2001, pp. 118ss).

²⁵ Il n'est guère imaginable que l'élite religieuse judéenne n'ait pas continué à s'adresser à son Dieu dans la détresse. Il est sans doute significatif que le prophète Ezéchiél reçoive une vision divine alors qu'il se trouve au bord d'un fleuve (Ez 1,1), lieu considéré comme propice à la prière et à la purification lorsque l'on se trouve sur une terre impure (cf. aussi Dn 10,4 ; Ac 16,13). « Près des fleuves de Babylone, là-bas, nous étions assis et nous pleurions en nous souvenant de Sion... » (Ps 137,1).

sur le territoire israélite²⁶. Il est d'ailleurs fort probable que certains psaumes tels les Ps 74 et 79 reflètent plutôt la chute de Samarie que celle de Jérusalem²⁷. Une réelle indépendance politique de Juda n'a été possible que durant une très courte période transitoire, de la fin de l'Empire assyrien qui se dessine vers 625 (chute de Ninive en 612) à la reprise en main du pouvoir en Mésopotamie par l'Empire néo-babylonien. En gros, les 15 années de 625 à 609 (609 est la date de la mort du roi Josias, dont le fils va être déporté immédiatement en Egypte).

II. L'annonce de la catastrophe dans la prophétie pré-exilique

Autre argument important contre l'interprétation de l'exil de 587 comme séisme déconcertant : il n'a pas manqué de voix pour annoncer, bien avant les événements, du moins à partir du 8^e siècle, tant la destruction de la *ville* de Jérusalem, que celle du *temple*, ainsi que la *déportation* de la population. Si la catastrophe de l'exil reste un malheur effroyable et brutal, il n'est pas inattendu. Regardons-y de plus prêt en prenant quelques exemples.

Le prophète Michée (dont on date les oracles au dernier quart du 8^e siècle) annonce tout d'abord la chute de Samarie (Mi 1,7) :

« Je ferai de Samarie un monceau de pierres dans les champs pour y planter de la vigne ; je précipiterai ses pierres dans la vallée, je mettrai ses fondations à découvert. »

Mais son message ne s'arrête pas là. Il constate que la plaie d'Israël est « incurable » : « Elle s'étend [de Samarie] jusqu'à Juda ; elle atteint la porte de mon peuple jusqu'à Jérusalem » (1,9). Cette plaie, c'est la désagrégation d'une société qui opprime le pauvre et l'étranger et ne respecte pas le droit des citoyens les plus faibles (« ceux qui en ont le pouvoir » convoitent les champs et ils s'en emparent, des maisons, et ils s'en saisissent).

²⁶ 2 R 17,24ss.

²⁷ C'est la thèse de Beat Weber 2000, pp. 521-532. Tous les textes bibliques qui mentionnent un désastre national ne se réfèrent pas nécessairement à la seule chute de Jérusalem en 587/586 ! Mais, au cours de la tradition, s'est sans doute produit un certain télescopage entre les deux événements distincts.

sent », 2,2). Son verdict est alors : puisque les puissants ont dépossédé les socialement faibles de leurs parcelles (un petit paysan ne peut vivre que de sa terre), Dieu entendra le cri des exploités, et les exploiters seront chassés du pays ; ils n'auront plus de part à l'héritage d'Israël (2,4s)²⁸. Ce même Michée va jusqu'à annoncer (3,12) :

« A cause de vous (il entend les responsables politiques et religieux de Juda, de la ville de Jérusalem en particulier : chefs, magistrats, maison royale, prêtres et prophètes), à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres, et la montagne de la Maison [c'est-à-dire du lieu saint] deviendra une hauteur couverte de broussailles » (ainsi la traduction NBS)²⁹.

Les trois thèmes de la destruction de la ville de Jérusalem, du temple, et l'exil sont ainsi présents dans ces textes, plus d'un siècle avant l'exil babylonien.

On pourrait aussi mentionner ici les oracles d'Amos et d'Osée, prophètes du Nord d'Israël, dans la mesure où leurs prophéties (qui concernaient certes la fin du royaume du nord) ont été recueillies à Jérusalem après la chute de Samarie en 722 pour servir d'avertissements à la population judéenne. Les deux recueils ont été reliés l'un à l'autre par des agrafes rédactionnelles car ils représentent deux témoins d'une parole prophétique qui a été confirmée par les faits³⁰. On pense que ces deux recueils d'Amos et d'Osée sont à la base de la formation progressive du *Dodekapropheton* (le « livre des Douze » – un seul rouleau dans le canon hébraïque). Outre ces agrafes intertextuelles, on constate une actualisation de leur prophétie pour les auditeurs et lecteurs judéens. C'est pourquoi on parle de rédaction judéenne d'Amos et d'Osée. Cette actualisation du réquisitoire et du verdict de ces oracles anciens permet de prévenir les dirigeants sur les conséquences de leur comportement : la destruction de la capitale et de ses palais (Am 3,9-11*³¹) :

²⁸ Pour cette interprétation, cf. Rainer Kessler 1999, pp. 119-123.

²⁹ Le texte massorétique fait problème, cf. Jean M. Vincent 1986, pp. 167-187.

³⁰ Cf. Jörg Jeremias 1995, pp. 87-106.

³¹ L'astérisque après une référence biblique désigne le texte « primaire » reconstruit par l'analyse, hors gloses et autres ajouts (N.D.L.R.).

« ... voyez les grands désordres au milieu de [la capitale], les oppressions en son sein... Ils entassent dans leurs palais la violence et le ravage. A cause de cela, ainsi parle le Seigneur Dieu : Un ennemi... va te dépouiller de ta force, et tes palais seront pillés. »

Actualisation judéenne en Am 2,5 : « J'enverrai le feu contre Juda, et il dévorera les palais de Jérusalem. » Autre conséquence : l'exil. « Le Guilgal sera exilé et Beth-El sera détruit » (Am 5,5b). Guilgal et Bethel [« Maison de Dieu »] sont les noms de deux villes qui abritaient de vénérables sanctuaires israélites. Villes et sanctuaires seront détruits, la population exilée. Autre passage d'Amos (Am 6,4-7*) :

Les dirigeants irresponsables de Samarie « sont couchés sur des lits d'ivoire, vautrés sur les divans... ils ne souffrent pas [ne se soucient pas] du désastre de Joseph. C'est pourquoi maintenant ils vont être exilés en tête des exilés, et les banquets des vautrés prendront fin ».

Il est significatif que l'oracle a été rédigé après la chute de Samarie de telle sorte qu'il concerne les Judéens. Il est en effet introduit maintenant par : « Quel malheur pour ceux qui sont satisfaits à *Sion* ! » (6,1).

On pourrait multiplier les exemples d'avertissements sur les suites de la politique étrangère des rois judéens, sur les effets de la désintégration de la société, et sur les conséquences d'une religion ou d'un culte qui fait horreur au Dieu d'Israël. C'est même leur abondance qui fait problème et demandera une explication.

Rappelons deux textes forts plus proches des événements et qu'ont connus ou pu connaître ceux qui ont vécu eux-mêmes le drame de la chute de Jérusalem.

Le premier texte est Jr 7. Le prophète Jérémie, qui a lui-même été exilé en Egypte (dans des circonstances qui sont racontées dans son livre) actualise en quelque sorte pour son temps l'oracle michéen annonçant la destruction de Jérusalem et de son temple. Le long ch. 7 a certes connu une succession de relectures durant et après l'exil, mais son noyau pré-exilique (vv. 4-6aa.8-9a*.10-13a.14*), que Joëlle Ferry³² date de l'année 609,

³² Joëlle Ferry 1999, pp. 59-123. Nous suivons les conclusions de cette exégète sur le noyau original du sermon sur le temple.

contient un message précis, cinglant, qui ne laisse rien dans le flou quant au réquisitoire et au verdict :

« Ne vous fiez pas à des paroles de mensonge, en disant : 'Temple de Yhwh ! Temple de Yhwh ! Temple de Yhwh !' Si vous amélioriez (ou réformiez) réellement vos voies et vos agissements, si vous agissiez selon l'équité les uns envers les autres, si vous n'opprimiez pas l'immigré, l'orphelin et la veuve [...]. Mais voici : vous vous fiez à des paroles de mensonge qui ne servent à rien. Quoi ! Voler, tuer, commettre l'adultère, prêter de faux serments [...], et puis venir vous tenir devant moi, dans cette maison [...] et dire 'nous sommes sauvés', pour commettre toutes ces abominations ! Cette maison est-elle à vos yeux une caverne de brigands [...] ? Quant à moi, voilà ce que j'ai vu, oracle de Yhwh. Oui, allez donc à mon lieu de Silo, là où autrefois j'avais fait demeurer mon nom et voyez ce que je lui ai fait, à cause de la méchanceté de mon peuple Israël. Et maintenant, puisque vous faites toutes ces actions, oracle de Yhwh [...], je vais faire à la maison sur laquelle vous vous fiez [...], ce que j'ai fait à Silo. Et je vous rejeterai de devant ma face [annonce de l'exil], comme j'ai rejeté tous vos frères, toute la descendance d'Ephraïm [c'est-à-dire le royaume du nord]. »

Le second texte est Ez 8-9*. Le prophète Ezéchiel, en 592, cinq ans avant la chute définitive de Jérusalem, la sixième année de l'exil de Joïakîn (il est très instructif que ce prophète date ainsi ses oracles³³), décrit dans une vaste vision l'idolâtrie qu'il perçoit à distance – il se trouve parmi les exilés en Mésopotamie – dans la ville de Jérusalem, et cela des portes de la ville jusqu'au cœur de l'espace sacré, entre l'autel et le vestibule du temple (ch. 8). Il entend alors crier à pleine voix : « Approchez, châtiments de la ville, chacun son arme de destruction à la main ! » (9,1). Il décrit ensuite comment six hommes arrivent avec chacun son arme de destruction à la main. La gloire de Yhwh quitte le temple laissant la ville sans protection. Un homme, un écrivain de scribe à la main, dessine une croix sur le front des hommes fidèles qui se désolent de l'idolâtrie que pratiquent leurs compatriotes : ils seront épargnés. Puis l'ordre effroyable retentit (9,5b-6) :

« Passez dans la ville et frappez ; que votre œil soit sans pitié, n'épargnez personne ! Tuez, détruisez, vieillards, jeunes gens, jeunes filles, femmes et familles entières ; mais laissez hors d'atteinte quiconque aura sur lui la marque, et commencez par mon sanctuaire ! »

Tout ceci pour illustrer l'argument à mes yeux convaincant des réalistes, argument selon lequel la chute de Jérusalem, la destruction du temple et l'exil ont été certes une épreuve effroyable, sans être nécessairement une surprise pour les témoins des événements, du moins – et c'est une importante restriction – pour ceux qui étaient attentifs au message prophétique. En ce sens, les réalistes ont raison de ne pas exagérer la rupture et de refuser de considérer l'événement de l'exil comme un point de départ absolu. Sur la longue durée l'événement de la chute de Jérusalem comme événement historique, c'est-à-dire comme événement interprété dans le cadre d'un réseau signifiant, s'inscrit dans un processus interprétatif qui remonte au 8^e siècle³⁴.

III. Pas rupture mais transformation

Cependant ceux qui majorent l'impact de la catastrophe marquent un point dans la controverse lorsque, reprenant les textes prophétiques que nous avons évoqués, ils soulignent que ces prophètes n'étaient pas les seuls porte-parole autorisés de la religion yahwiste.

C'est bien le prêtre en chef Amatsia, un yahwiste (son nom signifie « Yhwh est fort »), qui interdit de parole le prophète Amos lors de l'altercation dans le temple de Beth-El (Am 7)³⁵.

³⁴ Il faudrait ajouter un dernier argument qui demanderait un traitement trop ample pour cet article. Les maximalistes jouent beaucoup sur le présupposé que le contact avec la littérature mésopotamienne s'est fait durant l'exil babylonien. Ils s'appuient surtout sur les prophéties d'Es 40-55 pour justifier ce point de vue. Historiquement cependant, il paraît clair que les contacts avec le monde mésopotamien et ses représentations religieuses (textes et iconographie) sont plus anciens. Au moins depuis le traité de vassalité entre Tiglath-Pileser III et Achaz, traité mentionné plus haut. 2 R 23 nomme une liste impressionnante d'objets culturels étrangers, dont assyriens (v. 5 : signes du Zodiaque ; v. 11 : le char du soleil, cf. Mathias Delcor 1990, pp. 109-118), qui se trouvaient dans le temple de Jérusalem.

³⁵ Cf. Jean M. Vincent 2000, pp. 229-250.

Le prophète Michée doit subir les pieuses insultes de ses collègues qui rappellent d'une manière très orthodoxe la bienveillance et la patience de Yhwh (Mi 2,7 – sens controversé)³⁶. Michée le dit lui-même, ces prophètes qui contredisent ses oracles « s'appuient sur Yhwh, en disant : 'Yhwh n'est-il pas parmi nous ? Aucun malheur ne s'abattra sur nous ?' » (3,11 ; cf. aussi Jr 23,27).

Ce sont des membres des meilleures familles yahwistes qui incitent les derniers rois de Juda (Joïaqîm, Joïakîn et Sédécias) à chercher en Egypte un allié pour s'affranchir de la pression puis de la domination babylonienne. Ils ont le soutien de prophètes respectés.

On connaît la bataille à coup d'actes symboliques à laquelle se livrent les prophètes (Jr 27-28)³⁷. Au commencement du règne de Joïaqîm, Jérémie met à son cou des barres de joug et déambule dans Jérusalem (signification : Juda doit accepter de placer son coup sous le joug du roi de Babylone). Le prophète Hanania prend la barre de joug de dessus le coup de Jérémie et le brise (signification : Yhwh va briser le joug que Nabuchodonosor fait peser sur toutes les nations). Deux messages yahwistes contradictoires !

Sans parler du syncrétisme qui régnait à Jérusalem à en juger d'après la vision des quatre abominations au ch. 8 d'Ezéchiël³⁸.

Les traditions qui nous sont parvenues sur cette époque pré-exilique ont été *triées* en fonction de la faillite d'une partie d'un prophétisme et d'un yahwisme qui était peut-être effectivement majoritaire avant l'exil. Comme je l'ai évoqué plus haut, c'est l'abondance des témoignages qui annoncent la prise de Jérusalem, la destruction du temple et l'exil qui fait problème et qui trouve sans doute son explication dans ce phénomène bien compréhensible d'une mémoire sélective. L'histoire deutéronomiste, du moins dans sa version finale, a été écrite après la catastrophe (date *a*

³⁶ Cf. Rainer Kessler 1999, pp. 125-135.

³⁷ Cf. Daniel Lys 1979, pp. 453-482.

³⁸ Ezéchiël emploie souvent un langage symbolique. Frank Lothar Hossfeld 1977, pp. 207-211, propose une *interpretatio babylonica* des abominations que le prophète perçoit à distance : les éléments d'un culte qui se prétend encore yahwiste sont contraires à ce que le prophète considère comme adéquat à la sainteté du Dieu d'Israël. A titre de comparaison : les protestants réformés ont perçu comme l'expression d'une idolâtrie païenne, des images traditionnelles de la piété de l'Eglise.

quo : 562). Les oracles prophétiques également ont subi une rédaction ou relecture après la catastrophe, rédaction qui a accentué certains traits, généralisé certains phénomènes. Ainsi dans le fameux sermon jérémien sur le temple (Jr 7), dont nous avons cité ce qui nous semble en être le noyau primitif, des relectures sont visibles. Le v. 13b, par exemple, dépasse le propos précis du prophète à un auditoire particulier pour offrir une vue générale sur l'activité prophétique telle qu'elle sera perçue après la catastrophe : « Je vous ai parlé sans me lasser et vous n'avez pas écouté, je vous ai appelés et vous n'avez pas répondu. » Ce propos concerne les discours prophétiques en général et la succession de plusieurs générations d'auditeurs.

Des assyriologues comme Jean Bottéro ou des égyptologues comme Jan Assmann³⁹ ont parfois du mal à comprendre pourquoi les exégètes de la Bible sont si réticents à admettre qu'il puisse y avoir une littérature hébraïque qui remonte même bien au-delà du 8^e siècle, parce qu'ils travaillent eux-mêmes sur des textes classiques et des anthologies qui ont déjà été fixés au 2^e millénaire avant notre ère. L'hébreu avec ses 22 lettres n'est-il pas plus facile à manier que l'écriture cunéiforme ou les hiéroglyphes ? Ne trouve-t-on pas une abondante littérature cananéenne et multilingue à Ougarit ou à El-Amarna ? Quoi qu'il en soit, je trouve les réflexions de Jan Assmann sur le processus de transmission et de canonisation qu'il observe dans la littérature égyptienne ancienne fort pertinentes. Il utilise l'image d'un fleuve avec son lit principal et ses divers bras latéraux. Je le cite⁴⁰ :

« [le fleuve] déplace son lit et a un débit variable. Des textes tombent dans l'oubli, d'autres s'ajoutent au corpus, ils seront amplifiés, abrégés, réécrits, anthologisés dans des compositions changeantes. Petit à petit se forgent des structures de centre et de périphérie. Certains textes accèdent à un rang central à cause d'une signification particulière, ils seront plus souvent copiés et cités que d'autres et acquerront finalement, comme des sortes de classiques, le statut de valeur normative et formative. »

³⁹ On peut aussi mentionner l'égyptologue de Liverpool, Kenneth Anderson Kitchen, 2003, mais sa tendance à vouloir à tout prix sauver l'interprétation traditionnelle le conduit parfois à des positions indéfendables. Son étude n'en demeure pas moins riche en données « dures » tout à fait fiables.

⁴⁰ Jan Assmann 1992, pp. 92.

Cette présentation du processus de canonisation comme « flux de la tradition », comme mise en forme progressive mais continue de la tradition, me semble particulièrement éclairante⁴¹. Elle rend compte de deux phénomènes dont les exégètes de la Bible hébraïque ne retiennent souvent qu'un seul : d'une part, une expansion ou amplification progressive de la tradition, et ici les biblistes partent, comme je l'ai proposé moi-même pour Jr 7, de l'hypothèse d'un noyau primitif auquel vont s'ajouter, se superposer différentes couches rédactionnelles ; d'autre part, une réduction du matériel. Certaines traditions, qui ne répondent plus à des schèmes de questionnements signifiants pour la communauté transmettante, vont décroître, ne seront plus que suggérées, et finiront peut-être par être totalement abandonnées. Il nous est facile de comprendre ce phénomène de réduction si nous pensons, par exemple, à nos anthologies de la poésie française. J'ai dans ma bibliothèque une anthologie de la fin des années 1920. À côté de poèmes de Valéry et d'Apollinaire, qui sont aujourd'hui des classiques (selon les critères des spécialistes de l'histoire de la littérature française, mais les appréciations sont parfois fluctuantes), on y lit des poèmes d'Henry Jean-Mary Levet, de René Arcos, Luc Durtain, François Divoire. Certains sont encore mentionnés dans l'anthologie d'André Gide, mais ont totalement disparu d'anthologies plus récentes. Ils ont été marginalisés.

Il est extrêmement délicat, en exégèse, de manier ce fait pourtant évident en théorie de réduction du « matériel »⁴². Ce phénomène permet toutefois de nuancer la position des réalistes, c'est-à-dire de ceux qui insistent sur la continuité entre époque pré- et post-exilique. L'expérience de la chute de Jérusalem et de l'exil a profondément transformé le processus de transmission des traditions. Les courants contestataires ont été valorisés parce qu'on a reconnu en eux la parole divine authentique de Dieu qui pouvait servir d'avertissement pour le présent et qui expliquait l'exil. On a retenu les oracles de Jérémie. Nous ne possédons pas de recueil des prophéties d'Hanania, son contradicteur. Et, comme l'imprimerie n'existait pas, il est

⁴¹ Cette image est reprise et développée par Bernd Janowski 2006.

⁴² Cette hypothèse complexifie la méthode dite de critique rédactionnelle. Ainsi un prophète comme Zacharie semble citer des traditions et les interpréter, mais le processus de canonisation a marginalisé les traditions utilisées par ce prophète de sorte qu'il est difficile de manier ce phénomène.

peu probable, si un tel recueil a jamais existé, que nous en retrouvions un jour le manuscrit.

Bref, je plaide plutôt, dans la controverse entre catastrophistes et réalistes, entre ceux qui mettent l'accent sur la rupture et ceux qui mettent l'accent sur la continuité, en faveur de l'hypothèse d'une transformation profonde de la tradition.

IV. Un exemple tiré des prophéties de Zacharie : la restauration du temple

Cette transformation n'est pas seulement probable par le tri qui s'est opéré parmi les traditions d'Israël, par la nouvelle configuration qui a déplacé l'équilibre entre l'essentiel et le secondaire, entre ce qui est central et périphérique, pour reprendre les propos de Jan Assmann. Elle est aussi visible dans la manière dont les auteurs de l'époque post-exilique ont repris les traditions et les ont intégrées dans leurs proclamations. Je prendrai pour le montrer un seul exemple puisé dans la première partie du livre du prophète Zacharie, un prophète dont les oracles datent des années 520 avant notre ère.

Relevons tout d'abord que Zacharie se réfère explicitement aux prophètes pré-exiliques, certains dont les oracles ont été retenus dans le canon hébraïque que nous connaissons, d'autres dont les oracles, au cours du processus de canonisation, n'ont pas été retenus au profit sans doute d'autres textes (il faut compter avec ce phénomène de réduction et ne pas partir du principe que nous avons dans la Bible tout ce qui a été écrit et transmis d'âge en âge). Ainsi, Zacharie exhorte le peuple (1,3) :

« Revenez à moi — déclaration de Yhwh des Armées — ... Ne soyez pas comme vos pères, à qui *les prophètes d'autrefois* proclamaient : Ainsi parle Yhwh des Armées : Revenez, je vous prie, de vos voies mauvaises, de vos agissements mauvais ! Mais ils n'ont pas prêté attention à moi — déclaration de Yhwh »

On voit ici le repère formidable qu'offrent les prophéties de jugement des prophètes pré-exiliques : L'exil n'est pas dû à un destin aveugle ou à la

puissance exorbitante des Empires mésopotamiens. Il est le résultat d'une désobéissance à un Dieu qui aujourd'hui parle encore à son peuple pour le conduire sur le chemin du salut.

Venons-en à l'exemple choisi. Comme son collègue le prophète Aggée, Zacharie encourage le peuple à la reconstruction du Temple, élément de continuité, de restauration de l'ancien, me direz-vous. Cependant des différences avec le passé sont sensibles. J'en nommerai trois :

Le premier temple, du moins le bâtiment central, était attenant au palais royal. Le roi y entrait par une porte qui communiquait entre le palais et le temple. Le temple faisait partie des bâtiments royaux, un peu comme la chapelle du château de Versailles. Le roi judéen était idéalement le constructeur de la ville et du temple. C'est pourquoi certains, qui avaient connu le premier temple, ont manifesté leur déception en découvrant le nouveau temple inauguré en 515 avant notre ère (Ag 2,3 ; Za 4,10) : son apparence était modeste. En fait, le nouveau temple lui-même avait les mêmes dimensions que l'ancien, mais le palais manquait au panorama. Ce nouveau concept d'un temple séparé du palais, outre des raisons économiques et politiques, répond aux exigences du prophète Ezéchiel (ch. 40-48*) pour qui le pouvoir religieux et le pouvoir politique doivent être rigoureusement séparés⁴³. Dans le plan qu'Ezéchiel esquisse du futur temple, outre que l'espace royal est clairement séparé de l'espace sacré, la porte par laquelle entrait traditionnellement le roi est même bloquée symboliquement (Ez 44,1-3). Zacharie de même n'envisage plus d'intervention du pouvoir politique dans le domaine spirituel. Ainsi dans cet oracle (Za 4,6) :

« Voici la parole de Yhwh pour Zorobabel [un descendant du roi Yoïakîn qui avait été déporté à Babylone, d'où son nom 'descendance de Babylone'] : Ce n'est pas par la puissance, ce n'est pas par la force (politique et militaire), mais c'est par mon souffle... [que ce temple sera reconstruit] »

Deuxièmement, on constate une relativisation de l'importance du temple pour la vie spirituelle de la communauté. D'un côté, le temple doit être reconstruit pour magnifier la présence de Yhwh avec son peuple, de l'autre, on est conscient que le temple n'est qu'un symbole visible d'une

présence invisible⁴⁴. Dans le cycle original des visions nocturnes du même Zacharie, le temple n'est pas vraiment mentionné⁴⁵. Au plus, indirectement, dans la troisième vision concernant la reconstruction de Jérusalem (Za 2,5-9)⁴⁶ où on constate une même relativisation concernant la ville. Un arpenteur dimensionne l'espace sur lequel doit être reconstruite la ville. Puis un personnage surgit et proclame :

« Jérusalem sera une ville sans murailles [*perâzôt*, c'est-à-dire sans protection, mais aussi sans limites], tant les humains et les bêtes y seront nombreux. »

Et Yhwh d'ajouter :

« Je serai moi-même pour elle... une muraille de feu tout autour ; et je serai sa gloire au milieu d'elle. »

La muraille protectrice est Yhwh lui-même. La présence divine, la gloire, qui habitait le temple, et dont Ezéchiel attendait le retour dans le nouveau temple (Ez 43) se trouve au milieu de la ville. Une représentation qui va nourrir la vision de Jean l'apocalypticien (Ap 21,22s) :

« Je ne vis pas de sanctuaire [dans la nouvelle Jérusalem], car le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, est son sanctuaire... La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour y briller, car la gloire de Dieu l'éclaire... »

Troisième remarque : Outre cette relativisation des institutions matérielles, physiques de l'époque pré-exilique, on constate dans cette même vision ce qu'on appelle une *eschatologisation* prononcée des traditions pré-exiliques. Les traditions sont revisitées pour en extraire en quelque sorte le potentiel d'espérance, de sens et de direction pour l'avenir, l'*eschaton*. « Je *serai*... une muraille... Je *serai* sa gloire... » Après coup, après l'expérience de la destruction et de l'exil, s'opèrent une transformation de la tradition, un déplacement entre centre et périphérie, une relecture du passé pour souligner la véracité de la parole prophétique. Mais on constate aussi ce qu'on pourrait appeler, par amusement, un « avant-coup ». Les

⁴⁴ C'est clairement le cas dans la prière de Salomon, dont la phraséologie est typiquement deutéronomiste (cf. 1 R 8,27 : « Mais Dieu habiterait-il vraiment sur la terre ? Le ciel et la terre ne peuvent le contenir : combien moins cette maison que j'ai bâtie ! »).

⁴⁵ Sur ce point, cf. Jean M. Vincent 2006, pp. 32-36.

⁴⁶ Cf. Jean M. Vincent 1998, pp. 99-134.

Freudiens nous ont ressassé que nous sommes déterminés par notre passé : c'est là qu'il faut fouiller pour résoudre nos problèmes. Israël ne cherche pas exclusivement à expliquer son présent par un passé désastreux. Il ne fait pas de fixation sur ses échecs, il est capable de se penser par rapport à l'à-venir, de se situer dans « l'avant-coup ». C'est le rôle spécifique des prophètes de la période après la chute d'annoncer que la fidélité de Dieu à lui-même et à ses projets triomphe et triomphera des échecs de son peuple élu.

Conclusion

Nous arrivons à la fin de notre parcours. Dans le livre de Zacharie, nous pourrions prendre d'autres exemples de reprise des traditions (pour rappeler la continuité entre l'époque pré-exilique et post-exilique). Cette reprise n'est toutefois pas une simple restitution ou restauration du passé⁴⁷. Elle est accompagnée d'un *déplacement* perceptible des accents (dû essentiellement à la prise en compte du regard critique de la prophétie pré-exilique sur ces traditions). A cela s'ajoute une *relativisation* des traditions dans leur matérialité, et une *eschatologisation* des traditions. L'exemple de la reprise de la tradition concernant le temple de Jérusalem a permis d'illustrer le phénomène que nous voulions décrire.

Dans une partie introductive, nous avons rappelé le *consensus* des chercheurs sur la mutation qu'ont entraînée la chute de Jérusalem et l'exil : l'historiographie deutéronomiste (je préfère parler d'édition exilique d'un ensemble de documents déjà existants), la mise en valeur du sabbat et de la circoncision (je dis bien mise en valeur, non création post-exilique de ces rites) ; majoration donnée aux traditions patriarcales (et non invention), et accentuation de la *bésed*, de l'amour fidèle de Yhwh pour son peuple (une affirmation déjà maintes fois présentes dans les écrits pré-exiliques).

Un premier chapitre a pris position contre une présentation inflationniste de la chute de Jérusalem comme rupture totale, comme crise

⁴⁷ Thomas Pola, 2003, a bien montré comment, en Za 1-8, la nouvelle conception de la royauté était informée par la critique prophétique pré-exilique. Il n'y a pas rupture, mais mutation.

absolue, comme une sorte de *big-bang* originel. Nous y avons dressé la liste d'une dizaine d'arguments qui minimisent plutôt les conséquences de la destruction de Jérusalem et de l'exil, en regardant aux événements immédiats qui ont accompagné la chute, puis aux facteurs qui ont abouti à la catastrophe sur une plus longue durée. Nous avons ensuite insisté, dans un deuxième chapitre, sur les propos des prophètes de la fin du 8^e au début 6^e siècle, car ce sont ces textes qui vont servir de repères, qui vont permettre de dire l'événement, de lui donner sens. Un troisième chapitre a nuancé la position des réalistes en introduisant les notions de sélection, de transformation (à égale distance entre rupture et continuité) et emprunté à Jan Assmann et Bernd Janowski le concept de « processus de canonisation ». Un quatrième et dernier chapitre a cherché à illustrer ce phénomène de continuité et transformation en prenant l'exemple du temple, sa reconstruction, mais aussi la transformation des représentations qui lui sont liées 70 ans après la catastrophe.

La chute de Jérusalem ne marque pas une rupture radicale entre les périodes pré-exilique et post-exilique. Des prophètes pré-exiliques fournissent les schèmes interprétatifs qui ont permis à Israël de traverser l'épreuve. Fidèle à son projet, le même Yhwh continue à manifester sa *béséd* à son peuple. Une profonde mutation est toutefois sensible dans le flux de la tradition et dans les représentations liées aux institutions pré-exiliques. ■

Bibliographie

- Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought in the sixth Century BC*, OTL, Londres, SCM, 1968.
- Peter R. Ackroyd, « The Temple Vessels — a Continuity Theme », *in* : Collectif, *Studies in the Religion of Ancient Israel*, VT. S 23, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 66-81.
- William F. Albright, « King Jehoiachin in Exile » [1942], *in* : David N. Freedman et George Ernst Wright (éd.), *Biblical Archeologist Reader*, I, Garden City, Doubleday, 1961, pp. 106-112.

- Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck, 1992.
- Hans M. Barstad, « On the History and Archeology of Judah during the Exilic Period », *in* : *Orientalia Lovaniensa Periodica* 19, 1988, pp. 25-36.
- idem*, « After the 'Myth of the Empty Land' : Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 3-20.
- Michaela Bauks, « Le Shabbat : un Temple dans le temps », *in* : *Etudes Théologiques et Religieuses* 77, 2002, pp. 473-490.
- Bob Becking, « Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel ? Notes on 2 Kings 25,27-30 », *in* : C. Breckmans et J. Lust (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, BETL 94, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 283-293.
- Christopher Begg, « The Significance of Jehoiachin's Release : A New Proposal », *in* : *Journal for the Study of the Old Testament* 36, 1986, pp. 49-56.
- Gilbert Brunet, « La prise de Jérusalem sous Sédécias », *in* : *Revue de l'Histoire des Religions* 167, 1965, pp. 156-176.
- Keith W. Carley, *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*, Studies in Biblical Theology, II/31, Londres, SCM, 1975.
- Henri Cazelles, *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, Petite bibliothèque des sciences bibliques, A.T. 1, Paris, Desclée, 1982.
- Mathias Delcor, « Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2 R 23. Etude de religions sémitiques comparées » [1981], *in* : *idem*, *Environnement et Tradition de l'Ancien Testament*, AOAT 228, Kevelaer, Butzon & Bercker, et Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1990, pp. 105-137.
- Joëlle Ferry, *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie*, BZAW 269, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.
- Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und in seiner Umwelt*, BWANT 160, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2003.
- Lisbeth S. Fried, « The Land Lay Desolate : Conquest and Restoration in the Ancient Near East », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans*

- in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 21-54.
- Jean-Jacques Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, La roue à livres, Paris (Les Belles Lettres) 1993.
- J.N. Graham, « Vinedressers and Plowmen : 2 Kings 25 : 12 and Jeremiah 52 : 16 », in : *Biblical Archeologist* 47, 1984, pp. 55-58.
- Siegfried Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Munich, Chr. Kaiser ; 21980.
- T. Ray Hobbs, *2 Kings*, Word Biblical Commentary 13, Waco, Texas, Word Books, 1985.
- Yair Hoffman, « The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance », in : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 169-218.
- Frank Lothar Hossfeld, *Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, Forschung zur Bibel 20, Würzburg, Echter, 1977.
- Bernd Janowski, « Canon et construction de sens. Perspectives vétér testamentaires » [all. 2004] à paraître dans *Etudes Théologiques et Religieuses* en 2006.
- Enno Janssen, *Juda in der Exilzeit*, FRLANT 69, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Jörg Jeremias, « Die Anfänge des Dodekapropheten : Hosea und Amos », in : J.A. Emerton (ed), *Congress Volume – Paris 1992*, VTS 61, Leiden, Brill, 1995, pp. 87-106.
- Douglas R. Jones, « The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 576 BC », in : *Journal of Theological Studies* 14, 1963, pp. 12-31.
- Kenneth Anderson Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2003.
- Reiner Kessler, *Micha*, HThK. A.T., Feiburg-Basel-Wien, Herder, 1999.
- Gary N. Knoppers et J. Gordon McConville (éd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies in Deuteronomistic History*, Sources for Biblical and Theological Study 8, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
- Oded Lipschits, « Nebuchadrezzars's Policy in 'Hattu-Land' and the Fate of the Kingdom of Judah », in : *Ugarit-Forschung* 30, 1998, pp. 467-487.

- idem* et Joseph Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003.
- idem*, « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C. », in : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 323-376.
- Jack R. Lundbom, *Jeremiah 37-52*, AB 21C, New York, Doubleday, 2004.
- Daniel Lys, « Jérémie 28 et le problème du faux prophète ou la circulation du sens dans le diagnostique prophétique », in : *Revue d'Histoire et de Sociologie Religieuses* 59, 1979, pp. 453-482.
- NBS = *Nouvelle Bible Segond*, édition d'études, Villiers-le-Bel (Société Biblique Française), 2002.
- B. Oded, « Where Is the 'Myth of the Empty Land' To Be Found ? History versus Myth », in : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 21-54.
- Thomas Pola, *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditions-geschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT 35, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Thomas Römer, *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue. A Socio-historical Study*, Coniecta biblica, New Testament Series 37, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2001.
- Hermann Spieckermann, « God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology », in : *Biblica* 81, 2000, pp. 305-322.
- Jean Marcel Vincent, « Michas Gerichtswort gegen Zion (3,12) in seinem Kontext », in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83, 1986, pp. 167-187.
- idem*, *Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament*, BThSt 34, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1998.

- idem*, « Visionnaire, va-t-en ! » Interprétation d'Amos 7,10-17 dans son contexte », *in : Etudes Théologiques et Religieuses* 75, 2000, pp. 229-250.
- idem*, « L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie », *Biblica* 87, 2006, pp. 22-41.
- Beat Weber, « Zur Datierung des Asaph-Psalmen 74 und 79 », *in : Biblica* 81, 2000, pp. 521-532.
- Ernst F. Weidner, « Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *in : Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, II, Paris, Geuthner, 1939, pp. 923-935.
- Erich Zenger, « Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins », *in : Biblische Zeitschrift* 12, 1968, pp. 16-30.