Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 2

Artikel: Le thème du procès chez les prophètes d'Israël
Autor: Amsler, Samuel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381037

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE THÈME DU PROCÈS CHEZ LES PROPHÈTES D'ISRAËL

Les Evangiles, chacun le sait, ne nous rapportent pas toute la vie de Jésus, mais seulement un choix d'événements les plus marquants de son ministère : quelques-uns de ses miracles, quelques paraboles, quelques-uns de ses actes les plus révélateurs. Et encore, chaque évangéliste opère-t-il ce choix de manière différente. Deux d'entre eux seulement nous parlent de sa naissance ; saint Jean est le seul à rapporter le premier miracle de Jésus aux noces de Cana ; saint Luc seul raconte sa visite à Béthanie, chez Marthe et Marie, etc. On est d'autant plus surpris de leur unanimité dans le récit de la passion, et en particulier, au cours de ce récit, de leur insistance sur le procès de Jésus. La mort de Jésus n'était-elle pas mystérieusement inscrite dans le plan de Dieu ? Après Gethsémané, après l'arrestation de Jésus, et avant de nous conduire au pied de la croix, au Calvaire, quel besoin les évangélistes avaient-ils de nous rapporter, chacun à sa manière mais toujours avec force détails, sa comparution devant le Sanhédrin ? Ce long épisode narratif, où les juges de Jésus mêlent le respect le plus scrupuleux des règles de procédure et la mauvaise foi la moins avouable, n'obéit pas seulement, chez les évangélistes, à un souci d'exactitude historique. C'est une pièce importante de leur témoignage : la mort de Jésus intervient à l'issue d'un procès où éclate au grand jour l'innocence du Fils de Dieu et la culpabilité des hommes. Pour que nous le sachions, il fallait un procès.

Si tel est le rôle du procès de Jésus dans les Evangiles, on s'étonnera peut-être moins de voir surgir plusieurs autres récits de procès, tout au cours du Nouveau comme de l'Ancien Testament. Procès fait aux apôtres : à Pierre et à Jean, au lendemain de la première Pentecôte ; à Etienne, que ce même Sanhédrin va lapider ; à Paul, qui ne doit qu'à la justice romaine d'avoir échappé au verdict de mort des Juifs. Procès fait déjà au prophète Jérémie pour avoir eu l'audace de prophétiser contre le Temple de Jérusalem. Procès qui attendent les disciples du Christ : « On vous traduira devant les tribunaux, vous

comparaîtrez en présence des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage devant eux » (Marc 13 : 9).

A première vue, ces procès bibliques semblent n'être que l'un des aspects — et pas des plus reluisants — de la réalité humaine, à côté du procès de Burgos ou des procès de Prague. Que voulez-vous, il n'y a pas d'histoire vraiment humaine sans procès ! Mais à y regarder de plus près, il se pourrait bien que, dans la Bible, le procès soit plus que cela ; qu'il soit nécessaire à la Révélation. Seule cette confrontation dans la contestation, cette sorte de crise où éclate l'innocence de l'innocent et la culpabilité du coupable, c'est-à-dire ce lieu redoutable ou surgit la vérité... seul un procès, inscrit au cœur du témoignage biblique, permet la manifestation de la véritable relation entre Dieu et les hommes.

Nous en avons une preuve dans le message des prophètes de l'Ancien Testament. Pour s'adresser à Israël, ils ont usé de toutes sortes d'images et de toutes sortes de styles : la chanson, la lamentation funèbre, la catéchèse, l'appel à prendre les armes, et aussi le jeu dramatique de l'action symbolique. Mais de tous ces genres littéraires [1], c'est des discours de procès qu'ils usent le plus souvent.

Voici d'abord, lancée par Esaïe aux chefs du peuple de Jérusalem, une citation à comparaître au tribunal pour un procès contre Dieu :

« Ecoutez la parole du Seigneur, chefs de Sodome ;
prêtez l'oreille à la loi de notre Dieu, chefs de Gomorrhe...
Venez et présentons la cause :
si vos péchés sont comme le cramoisi, passeront-ils pour blancs comme laine ?
S'ils sont rouges comme l'écarlate, paraîtront-ils blancs comme neige ? » (Es. 1 : 10 et 18.)

Voici maintenant l'entrée de l'accusateur et son réquisitoire :

« Le Seigneur se présente au procès ;
il est debout pour accuser le peuple.
Le Seigneur traduit en jugement les anciens
et les chefs de son peuple :
c'est vous qui dévastez la vigne,
qui engrangez la dépouille du pauvre ;
de quel droit écrasez-vous mon peuple
jusqu'à broyer le visage des pauvres ?
— Oracle du Seigneur, Yahweh Sebaoth ! » (Es. 3 : 13-15.)

[1] Sur les genres littéraires du discours prophétique, cf. CL. WESTERMANN : *Grundformen prophetischer Rede*. Munich, 2e éd. 1964 (Beiträge zur evang. Theol. No 31) où l'on trouvera une analyse des études antérieures.

Mais c'est aussi, sur les lèvres de Michée, la plaidoirie de Dieu pour se défendre des accusations dont il est l'objet :

« Ecoutez, montagnes, le procès du Seigneur ;
Prêtez l'oreille, fondements de la terre.
Car le Seigneur est en procès avec son peuple,
il plaide contre Israël :
Mon peuple, que t'ai-je fait ?
En quoi t'ai-je fatigué ?
Réponds-moi !
Je t'ai fait sortir du pays d'Egypte,
je t'ai délivré de la maison de servitude,
j'ai envoyé devant toi Moïse, Aaron et Myriam.
Mon peuple, souviens-toi... » (Michée 6 : 2-5a.)

Pourtant, Israël, lui aussi, cherche à se défendre et proteste de son innocence, d'où ce reproche de Jérémie :

Comment oses-tu dire : je ne me suis pas souillée,
je n'ai pas couru après les idoles de Baal ?
Regarde les traces de tes pas dans la vallée ;
reconnais ce que tu as fait,
chamelle légère et vagabonde... » (Jér. 2 : 23.)

Réplique et duplique se succèdent ainsi à la barre du tribunal dans un dialogue tendu à l'extrême, jusqu'à ce que la vérité éclate au grand jour, que le coupable soit confondu et l'innocent justifié.

Le conflit qui s'est engagé devant le tribunal entre Dieu et son peuple n'est pourtant pas irrémédiable ; un arrangement pourrait intervenir, si du moins le coupable abandonnait ses fautes :

« Cessez de m'apporter des offrandes vaines...
Lavez-vous, purifiez-vous !
Ecartez de mes yeux vos méchantes actions,
Cessez de faire le mal ! » (Es. 1 : 13a, 16.)

Pour sa part, le Seigneur est prêt à se réconcilier :

« Comment pourrais-je t'abandonner, ô Ephraïm,
ou te livrer, ô Israël ?
Comment pourrais-je te traiter comme Adma
ou te rendre tel que Tseboïm ?
Mon cœur s'agite au-dedans de moi,
Toutes mes compassions se réveillent... » (Osée 11 : 8.)

Mais l'entêtement de la partie adverse l'en empêche :

« Mais tu dis : « Inutile de m'exhorter !
J'aime les dieux étrangers et je veux m'attacher à eux ! »
(Jér. 2 : 25.)

Alors retentit la sentence du juge, soutenue par les attendus du jugement :

« Parce qu'il n'y a dans ce pays ni vérité, ni bonté,
ni connaissance de Dieu ;
il n'y a que parjure et mensonge, homicide, vol et adultère ;
on use de violence et le meurtre succède au meurtre...
C'est pourquoi : le pays sera dans le deuil,
tous ses habitants dépériront ;
les animaux des champs, les oiseaux du ciel
et même les poissons de la mer périront.
Et que personne ne fasse appel !
Que personne ne réclame !
Ton peuple est dans la situation d'un citoyen qui voudrait citer en procès un prêtre ! » (Osée 4 : 1b-4.)

I. La procédure judiciaire en Israël

On sera peut-être choqué par la dureté de ce style, d'où la grâce évangélique est absente !

Pour en comprendre la véhémence, il faut savoir que l'exercice de la justice n'était pas, en Israël, animé par l'idéal d'une justice impassible, aveugle aux intérêts particuliers de chacun, chargée d'appliquer un droit impersonnel et froid, telle que fut la justice romaine, si bien incarnée par la statue d'une jeune femme aux yeux bandés et tenant à la main une balance parfaitement équilibrée. En Israël, la justice n'était ni égalitaire, ni aveugle. Elle n'était pas d'abord l'affaire de quelques juristes, mais l'affaire de tous les citoyens. Au plan local, il n'y avait ni juges de métier, ni cour constituée de manière durable. Un conflit surgissait-il entre deux membres de la communauté civile, le plaignant faisait appel aux notables du lieu — les « anciens » — qui se réunissaient en nombre suffisant pour représenter l'ensemble de la cité, et se constituaient en tribunal *ad hoc* [1].

C'est ce que raconte si bien la fin du livre de Ruth : Booz, qui a une affaire à régler avec un lointain cousin pour la succession d'un parent commun, Elimélek, se poste dès le matin à la porte de Bethléhem ; il interpelle une dizaine de passants, lesquels vont siéger séance tenante, citer devant eux les deux parties, les entendre l'une et l'autre et régler cette affaire au mieux des intérêts de la communauté.

Cette justice locale, éminemment publique puisqu'elle s'exerce « à la porte » de la ville, au vu et au su de tout le monde, est l'une des

[1] Cf. L. Koehler : *Die hebräische Rechtsgemeinde*. Anhang zu *Der hebräische Mensch*. Tübingen 1953, p. 134-171 ; et R. de Vaux : *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I. Paris, 2e éd. 1961, p. 232-241.

seules structures sociales qui aient accompagné Israël au cours de toute son histoire, depuis l'époque nomade jusqu'après le retour de l'exil. Il est vrai, peut-être déjà à l'époque de Moïse, puis au temps de la ligue sacrale, mais surtout à l'époque royale, il y eut aussi un tribunal suprême auquel le citoyen qui s'estimait lésé pouvait faire appel. Le roi y rendait lui-même la justice — comme l'illustre le célèbre jugement de Salomon entre les deux femmes qui se disputent le même nouveau-né. Plus tard, probablement à partir de la réorganisation de la justice en Juda par Josaphat [1], le roi se déchargea de cette fonction sur des « grands-juges » qu'il désignait à cet effet. Pourtant la cour d'appel royale ne remplaça jamais le tribunal local, qui se perpétua pendant et après l'exil. A l'époque hellénistique et romaine, à côté du « grand sanhédrin » qui siège à Jérusalem, chaque communauté de la diaspora juive possède encore son tribunal ou « petit sanhédrin », qui garde le caractère représentatif et populaire du tribunal traditionnel formé des « anciens » de la cité israélite.

Or ce tribunal local n'est pas, comme les nôtres, au service d'un droit codifié et universel. Son rôle consiste à sauvegarder et à rétablir la meilleure harmonie possible au sein de la communauté. Les juges ne sont pas là pour condamner au nom de quelques principes de droit mais pour tirer au clair les différends entre particuliers et chercher à les aplanir en protégeant les droits du pauvre contre le riche, en prenant en main les intérêts de la veuve et de l'orphelin, en redressant les torts, en arbitrant les litiges, et cela pour permettre à chacun de tenir la place qui est la sienne dans la communauté locale, de bénéficier de la part de bonheur et de bien-être à laquelle il a droit, bref : de vivre dans cette plénitude communautaire que l'Israélite appelle la « tsedaqa » = la justice, dont le fruit savoureux est le « schalōm » = le bien-être, l'harmonie.

Bien sûr, devant un tel tribunal qui tient plus de l'arbitrage que de la cour pénale, les débats ne manquaient pas d'ardeur. Comme aucune faute n'était poursuivie d'office au nom du droit, il fallait au plaignant beaucoup de persuasion pour introduire d'abord sa plainte, obliger le tribunal à se constituer pour ouvrir le procès, où il avait encore à présenter lui-même l'acte d'accusation. De son côté, la partie adverse, citée à comparaître, mettait toute son éloquence à démontrer son bon droit dans l'affaire, à protester de son innocence, voire à lancer à son tour une accusation contre son accusateur. Il n'était pas rare, on l'imagine facilement, que l'accusateur devienne l'accusé, que certains des juges déposent aussi comme témoins, voire que le plaignant propose lui-même la sanction à la ratification des juges. Ainsi cheminaient les débats, avec une vivacité toute orientale, pendant de

[1] Cf. G. Ch. Macholz : *Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda*. *ZAW* 84 (1972), 314-340.

longues heures, passes d'armes rhétoriques où la parole était à la recherche des formules de poids pour convaincre le tribunal et confondre l'adversaire. Cette lente procédure où s'entrecroisaient accusation et contre-accusation, défense personnelle et argumentation de tout genre, citation de témoins à charge ou à décharge, et dont sortait finalement non pas une sentence mais une solution pratique qui emportait la conviction de tous, c'est ce que l'hébreu appelle « rīv ». Le terme de « procès », par lequel nos versions rendent habituellement ce mot, n'évoque guère que l'aspect juridique de cette réalité sociale où les personnes sont en cause, dans leur particularité, et dont dépend le rétablissement de l'harmonie dans la communauté.

Le déroulement du « rīv » confère à la parole, on s'en doute, un rôle décisif : c'est elle qui mène le jeu, elle qui expose l'affaire, elle qui fait avancer l'action et l'amène à son dénouement. Mais selon les divers moments de la procédure, cette parole va prendre des formes différentes. Des études récentes, en particulier celle de Boecker [1] qui a collationné tous les récits de querelles et de procès de l'Ancien Testament — et il n'en manque pas ! — ont fait apparaître un certain nombre d'expressions typiques, de tournures de style, de manières d'argumenter qui caractérisent de véritables genres littéraires dont le « Sitz im Leben » est au tribunal. Ainsi, on reconnaît le « discours d'appel », prononcé par la partie lésée afin que le tribunal se réunisse et prenne en main sa cause. Le « discours d'accusation », lui, se caractérise par le réquisitoire adressé aux juges, où la partie adverse se trouve dénoncée à la troisième personne. Le « discours de défense » s'adresse aussi au juge, mais prend parfois directement à partie l'adversaire, si bien qu'ici le style oscille entre la troisième et la deuxième personne dans une sorte de discours triangulaire très caractéristique, où la parole va tantôt de l'une des parties aux juges, tantôt de l'une des parties à l'autre, oscillation qu'on aurait tort de gommer par des corrections de texte. Intervient parfois une « proposition d'arrangement » où le plaignant se déclare prêt à mettre fin au procès si l'autre accepte de remplir certaines conditions, lesquelles lui sont alors proposées à l'impératif. On trouve aussi une « formule d'aveu », dont se sert celui qui est confondu pour reconnaître publiquement qu'il a tort et que l'autre a raison. Enfin — mais ce n'est pas même le genre littéraire le plus important puisque le « rīv » vise plus à trouver un arrangement qu'à prononcer une condamnation — il y a le genre littéraire de la « sentence du juge », généralement adressée au coupable en « Tu » — afin qu'il se sache personnellement coupable — et accompagnée de la sanction qui doit lui être infligée.

[1] H. J. Boecker : *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*. Neukirchen 1964 (WMANT 14).

Parler d'un unique « discours de procès » (Gerichtsrede) comme l'avait fait, le premier, Gunkel en 1915 déjà [1], ou même de « Rib-pattern » avec Gemser en 1955 [2], reste bien insuffisant pour évoquer la diversité des genres littéraires exploités dans le cadre du « rīv ». Bien sûr, ces divers genres de discours peuvent se combiner, car les moments de la procédure auxquels ils se rattachent se succèdent et parfois se superposent. L'action ne suit pas de règles préétablies et des retours en arrière se produisent qui modifient le profil des discours.

Toute l'habileté du citoyen devant le tribunal consiste à jouer librement avec ces formes conventionnelles pour se défendre ou pour contre-attaquer. Mais quiconque exploite ces diverses sortes de discours témoigne qu'il se sait devant un tribunal, dans une affaire sérieuse, où la vérité est en jeu, et dont dépend l'avenir de la communauté.

II. Le procès prophétique

Ceci dit, nous pouvons en revenir aux prophètes et à leurs discours de procès — leurs divers discours de « rīv » !

A. *Le rôle de Dieu au tribunal*

On s'attendrait, de la part de ces témoins de Dieu, à les voir accuser Israël en citant le peuple à la barre du tribunal de Dieu. Il n'en est rien, et c'est une première surprise : les discours de procès qu'ils prononcent ne sont pas les discours d'un juge, mais ceux d'un citoyen lésé qui dépose plainte et demande au tribunal de se constituer pour défendre son droit :

« Cieux, écoutez !
Terre, prête l'oreille !
— J'ai élevé et fait grandir des fils,
mais ils se sont révoltés contre moi.
Le bœuf reconnaît son bouvier
et l'âne la crèche de son maître,
Israël ne connaît rien,
mon peuple n'y comprend rien ! » (Es. 1 : 2-3.)

[1] H. Gunkel : *Die Propheten als Schriftsteller und Dichter*, in : *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, II/2. Göttingen, 2e éd. 1923, p. LXIII : « Es lag den Propheten nahe, solche Scheltreden in die Form einer « Gerichtsrede » Jahves in Israel zu kleiden... ».

[2] A. Gemser : *The Rib-Pattern in Hebrew Mentality*, in : *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, presented to H. H. Rowley*. Leiden 1955 (VT Suppl. III), p. 120-137.

Nous l'avons dit, pour que s'ouvre le procès, il fallait qu'un citoyen portât plainte auprès des anciens et que ceux-ci estiment sa plainte suffisamment grave pour se constituer en tribunal. Eh bien ! ce citoyen lésé, c'est Yahweh, le Dieu d'Israël. C'est lui qui porte plainte contre son peuple. Et auprès de qui ? Où pourraient bien être les juges susceptibles de prendre en main sa cause, puisqu'il n'y a au monde personne qui soit au-dessus de Yahweh ? Nous venons de l'entendre, ce sont les cieux et la terre qu'Esaïe interpelle, donnant ainsi au procès une envergure cosmique. Ecoutons aussi Michée :

« Ecoutez, montagnes, le procès du Seigneur ;
prêtez l'oreille, fondements de la terre,
car le Seigneur est en procès avec son peuple... » (Michée 6 : 2.)

Voici encore Jérémie :

« Passez donc aux îles de Kittim
ou envoyez enquêter à Qédar !
Soyez bien attentifs et regardez
si chose semblable s'est produite :
une nation change-t-elle de dieux ?
— or ce ne sont pas même des dieux !
Et mon peuple a échangé celui qui est sa Gloire
contre ce qui n'est qu'Impuissance !
Cieux, soyez-en étonnés,
stupéfaits, pris d'une énorme épouvante,
— oracle du Seigneur. » (Jér. 2 : 10-12.)

Quant à la personne de ces juges-arbitres, on sent bien que la foi d'Israël en un Dieu unique empêche les prophètes de situer le procès de Yahweh et de son peuple devant la cour céleste de tous les dieux, comme ce serait le cas en Mésopotamie où le dieu qui s'estime lésé porte plainte devant le panthéon. Le panthéon est ici démythisé et remplacé par « les cieux et la terre », c'est-à-dire l'univers entier, lesquels sont d'ailleurs aussi cités comme témoins lors de la célébration de l'alliance entre Yahweh et son peuple — nous y reviendrons.

Mais remarquons la performance théologique des prophètes : ils préfèrent affronter la difficulté à imaginer un tribunal au-dessus de Yahweh plutôt que donner à Yahweh un autre rôle au procès que celui du plaignant. Le Dieu au nom duquel ils parlent n'est pas le Juge suprême et lointain ; c'est le partenaire d'une vie en commun avec Israël, solidaire de sa vie comme le sont entre eux tous les membres d'une même communauté civile. Un partenaire qui ne saurait se résigner à voir cette solidarité brisée par les infidélités de son peuple. Un Dieu qui se présente en quémandeur plutôt qu'en juge, en victime plutôt qu'en justicier, en méprisé plutôt qu'en tyran. Singulière

humanité du Dieu des prophètes, qui déjà vient à nous dans la faiblesse d'un innocent qu'on accuse à tort !

On a parfois rapproché ces dépositions de plainte des « plaintes en rupture d'alliance » attestées dans les documents diplomatiques de Mari ou des Hittites, sorte d'ultimatum adressé par le suzerain à l'un de ses vassaux qui est en train de faillir à ses obligations envers le Grand Roi, plainte communiquée au vassal par l'intermédiaire d'un messager. Pour Harvey (1962) [1], le scénario mis en œuvre par les prophètes serait de cet ordre : Yahweh est le suzerain qui charge le prophète d'adresser à son vassal défaillant une plainte en rupture d'alliance, assortie d'une menace de châtiment. Les cieux et la terre, interpellés ici comme juges, ne sont-ils pas déjà invoqués, remarque von Waldow (1963) [2], comme les garants de l'alliance ? Selon le Deutéronome, Moïse conclut l'alliance en déclarant :

> « J'en prends à témoin aujourd'hui contre vous les cieux et la terre ; c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie... »
>
> (Deut. 30 : 19.)

Et plus loin :

> « Assemblez auprès de moi tous les anciens de vos tribus et vos commissaires ; je vais prononcer ces paroles à leurs oreilles ; je vais prendre à témoin contre eux les cieux et la terre. »
>
> (Deut. 31 : 28.)

En faisant appel au tribunal des cieux et de la terre, le « rīv » prophétique trahirait son origine dans l'idéologie de l'alliance, elle-même empruntée au monde diplomatique de la Mésopotamie. Le genre littéraire aurait donc son « Sitz im Leben » dans le droit international.

Outre le décalage chronologique énorme entre ces documents diplomatiques du 2e millénaire et les discours des prophètes des VIIIe et VIIe siècles, la principale objection à ce rapprochement suggestif réside dans le style de la plainte de Yahweh chez les prophètes.

Dans l'ultimatum diplomatique, le suzerain s'adresse directement au vassal, comme en témoigne la lettre de Jarîm-Lim, roi d'Alep, à Iasub-Iahad, roi de Dîr :

> « A Jasub-Iahad, dis ceci :
> ainsi (parle) Iarim-Lim, ton frère :
> Que Shamash enquête sur ma conduite et sur la tienne

[1] J. HARVEY : *Le « Rib-Pattern », réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, in : *Biblica* 43 (1962), p. 172-196. Son point de vue a été appuyé par l'étude lexicographique de J. LIMBURG : *The Root RIB and the Prophetic Lawsuit Speches*, in : *J.B.L.* 88 (1969), 291-304.

[2] E. VON WALDOW : *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*. Berlin 1963 (B.Z.A.W. 85), p. 17.

et qu'il juge ! Moi, je suis pour toi
comme un père et un frère,
mais toi, tu es pour moi
comme un méchant et un ennemi.
A quoi a servi le bienfait par lequel,
grâce aux armes du (dieu) Addu
et (de) Jarim-Lim,
j'ai sauvé la ville de Babylone
et j'ai donné la vie à ton pays...
Je te jure par Addu, le dieu de ma ville,
et par Sin, le dieu de ma promesse,
que je n'aurai de cesse
jusqu'à ce que j'anéantisse ton pays et toi-même... » [1]

Au contraire, la plainte de Yahweh contre son peuple se développe conformément à la situation de deux parties en conflit devant un tribunal, où l'accusateur cite l'accusé devant un tiers tout en s'adressant parfois directement à lui. Ainsi parlent les parents d'un fils rebelle qui, selon Deut. 21 : 20, le traînent devant le tribunal local pour l'accuser :

« Ils diront aux anciens de la ville : Voici notre fils qui est indocile et rebelle ; il n'obéit point à notre voix ; il est débauché et ivrogne. »

Le style de cette accusation est exactement celui de la plainte lancée par Osée, chap. 2 : 4 ss., ou par Jérémie, chap. 2 : 1 ss., avec son passage abrupt de la troisième à la deuxième personne !

Non, le Dieu des prophètes n'est pas le Grand Roi à la mode hittite, mais bien plutôt le concitoyen de la cité israélite, un Dieu qui tient par-dessus tout à communier avec son peuple tout au cours de sa destinée dans l'histoire.

B. *La matière du procès*

Deuxième surprise : le contenu de l'acte d'accusation n'est pas exactement celui qu'on attendrait. Certes, la déposition à charge mentionne toute une série d'infractions à la loi de Dieu :

« Le Seigneur est en procès avec les habitants du pays,
déclare Osée (4 : 1b-2)
il n'y a ni vérité, ni bonté,
ni connaissance de Dieu dans le pays ;
mais parjure et mensonge, homicide, vol et adultère ;
on use de violence, et le meurtre succède au meurtre... »

[1] Texte présenté par J. Dossin in *Syria* 33 (1956), p. 63-69.

On reconnaît dans ce catalogue plusieurs des termes du décalogue : homicide, vol, adultère. De même, les réquisitoires d'Amos, R. Bach l'a montré [1], s'appuient souvent sur les prescriptions du vieux code dit « code de l'alliance » d'Exode 20-23. Cette correspondance entre l'accusation prophétique et la loi a conduit plusieurs exégètes à chercher l'origine des discours de procès dans le culte plutôt qu'au tribunal civil : c'est dans le culte, en effet, qu'était proclamée la loi de l'alliance, en particulier lors de la célébration de la fête du renouvellement de l'alliance dont il semble que les textes ont conservé des traces. Pour Würthwein [2], par exemple, le « rīv » ferait partie intégrante de la liturgie de l'alliance ; les discours de procès des prophètes seraient donc un genre littéraire emprunté au culte, et certains de ces discours pourraient avoir même été prononcés au cours de cérémonies liturgiques. A mon avis, cette hypothèse liturgique ne tient pas davantage que l'hypothèse diplomatique évoquée tout à l'heure. D'une part, comme von Waldow l'a souligné, les formules de bénédiction et de malédiction dont est assortie la loi de l'alliance portent leurs fruits sans qu'il y ait besoin d'un procès liturgique. Dans le cadre unificateur de la liturgie, les actes humains sont lourds par eux-mêmes de conséquences pratiques, pour la vie de ceux qui obéissent aux commandements, et pour la mort de ceux qui les transgressent. Il y a loin de cette conception intégrante de la bénédiction à la conception forensique du procès prophétique, où il s'agit d'élucider un malentendu entre deux partenaires !

D'autre part et surtout, l'accusation prophétique ne porte pas seulement sur des actes contraires à la loi. De même que, dans l'Ancien Testament, la loi n'est pas une sorte de code abstrait mais l'expression de la volonté personnelle et vivante du Dieu de l'alliance, de même l'acte d'accusation dénonce, derrière ces actions, l'infidélité foncière d'Israël, ou, comme le disent aussi bien Osée qu'Esaïe ou Jérémie, la « mé-connaissance » du peuple :

> « Il n'y a ni vérité, ni bonté,
> ni *connaissance* de Dieu dans le pays... » (Osée 4 : 2.)

> « Le bœuf reconnaît son bouvier
> et l'âne la crèche de son maître ;
> mais Israël ne *connaît* rien
> mon peuple n'y comprend rien. » (Es. 1 : 3.)

[1] R. Bach : *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, in : *Festschrift für G. Dehn*, 1957, p. 23-34.

[2] E. Wuerthwein : *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, in : *Z.Th.K.* 49 (1952), p. 1-16.

« Crois-tu qu'il suffise, pour être roi,
de construire les plus beaux palais de cèdre ?
Ton père aussi mangeait et buvait,
mais il pratiquait la justice et l'équité,
et c'est ainsi qu'il prospéra.
Il faisait droit à l'opprimé et au pauvre,
et c'est ainsi qu'il fut heureux.
Voilà ce que j'appelle me *connaître*, dit Yahweh. » (Jér. 22 : 15-16.)

Ce verbe ידע = *connaître* joue un rôle central dans la théologie de l'Ancien Testament — Wolff l'appelle « die Urform = la forme première de la théologie de l'Ancien Testament »[1]. ידע exprime une relation personnelle entre le sujet et l'objet, une sorte d'intimité dans l'expérience de l'autre, faite à la fois d'émerveillement, d'engagement mutuel et de reconnaissance. Eh bien ! c'est à cette « reconnaissance »-là que le Seigneur estime avoir droit. C'est d'elle qu'il se plaint d'être privé de la part de son peuple. Aussi, devant le tribunal, le Dieu des prophètes ne rappelle-t-il pas tant les exigences de sa loi comme le ferait un juge, mais la suite des initiatives généreuses qui furent les siennes au cours des années pour s'attacher ce partenaire et susciter dans son cœur la confiance, comme le fait un père devant l'ingratitude de ses enfants. Le discours d'accusation se mue alors en discours d'autodéfense, interpellant directement la partie adverse pour la mettre en demeure de justifier, si elle le peut, son illogique abandon :

« Mon peuple, que t'ai-je fait ?
En quoi t'ai-je fatigué ? Réponds-moi !
C'est moi qui t'ai fait monter du pays d'Egypte,
je t'ai racheté de la maison de servitude ;
j'ai envoyé devant toi Moïse, Aaron et Myriam...
Mon peuple, souviens-toi donc... ! » (Michée 6 : 3-5a.)

On le voit, ce ne sont pas les commandements de la loi, mais les événements de l'histoire qui deviennent matière à procès entre Dieu et les hommes. Car ce que Dieu cherche, ce n'est pas tellement une obéissance parfaite, c'est cette « connaissance » qui s'appelle la foi.

Le prophète Osée exprime ce conflit par la fameuse image du procès en divorce :

« Elle n'est plus ma femme, et je ne suis plus son mari... »
(Osée 2 : 4.)

[1] H. W. Wolff : « *Wissen um Gott* » *bei Hosea als Urform von Theologie*, in : *Evang. Theologie* 13 (1952/53), p. 533-552. Cf. aussi la note complémentaire, *ibid.* 15 (1955), p. 426-431.

Ailleurs — et cette seconde image d'Osée touchera peut-être davantage les parents d'aujourd'hui qui connaissent quelques difficultés de contact avec leurs enfants adolescents :

« Quand Israël était enfant, je l'aimais,
et d'Egypte j'appelais mon fils.
Mais plus je les appelais et plus ils s'écartaient de moi... »
(Osée 11 : 1-2a.)

véritable conflit des générations fondé sur la « mé-connaissance », sur une sorte de malentendu viscéral qui domine le cœur des hommes. Malentendu d'une intelligence devenue folle et qui cherche son bonheur ailleurs que là où il est :

« Cieux, soyez-en étonnés ;
mon peuple a commis un double méfait :
ils m'ont abandonné,
moi, la source d'eau vive,
pour se creuser des citernes,
citernes crevassées qui ne tiennent pas l'eau. » (Jér. 2 : 13.)

C. *Le but du procès*

Alors, que va-t-il se passer ? C'est ici que nous attend une dernière cause d'étonnement : le procès va-t-il déboucher sur une sentence de condamnation ? C'est ce qui arrive chez Amos : dans son message, les oracles tombent l'un après l'autre comme autant de verdicts, motivés par les crimes d'Israël, en particulier par les injustices qui se commettent précisément au tribunal local :

« Eh bien, puisque vous écrasez le faible
et que vous lui extorquez un tribut de blé,
ces maisons en pierre de taille que vous avez bâties,
vous n'y habiterez pas !
Ces vignes de choix que vous avez plantées,
vous n'en boirez pas le vin,
car je sais combien nombreux sont vos crimes
et énormes vos péchés,
vous, les oppresseurs du juste, les extorqueurs de rançons,
vous qui repoussez le pauvre au (tribunal de) la Porte. »
(Amos 5 : 11-12.)

Dans cette partie du discours de procès, le Seigneur quitte son rôle de plaignant pour entrer dans le rôle du juge. Ce glissement n'est pas impossible dans le cadre très mouvant de la procédure israélite :

c'est la preuve que l'affaire avance vers son dénouement et le tribunal s'est mis du côté du plaignant et qu'il a fait sienne son accusation. Mais on remarque, ici déjà, que la sentence prononcée par Amos a une portée significative : le coupable est démasqué dans sa culpabilité ; la sanction le frappe précisément par où il a péché : dans ces richesses qu'il a extorquées. Le procès ne débouche pas sur une vengeance aveugle de Dieu, mais sur une sorte de démonstration de la culpabilité de celui qui se prétendait innocent, et de l'innocence de celui qu'on traitait en coupable.

Le prophète Osée a développé positivement ce qui n'était affirmé que négativement chez Amos : la sanction prononcée par le juge n'est pas destinée à écraser le coupable, mais à l'amener à la découverte de sa folie et à celle de la fidélité de son Dieu. Voici comment se dénoue le procès en divorce intenté par Yahweh à son épouse Israël :

« Oui, leur mère s'est prostituée
celle qui les conçut s'est déshonorée ;
elle a dit : je veux courir après mes amants (= les Baals)...
C'est pourquoi je vais barrer son chemin avec des épines,
j'obstruerai sa route, pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers ;
elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas,
elle les cherchera et ne les trouvera pas.
Alors elle dira : « Je veux revenir à mon premier mari,
car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui ! »
(Osée 2 : 7-9.)

Ce n'est pas que le procès soit une simple comédie, un épouvantail à la manière de l'enfer évoqué par un prédicateur revivaliste pour effrayer son auditoire et l'amener à la foi des peureux ! Non, le procès est effectivement engagé et le prophète exprime tout haut une décision qui est prise par le juge ! Israël en saura quelque chose dans les catastrophes de son histoire. Mais, la catastrophe elle-même reçoit un sens par l'interprétation qu'en donne le prophète dans le cadre du procès. Elle est l'issue à travers laquelle éclate la vérité ; et cette vérité, pour Osée, c'est qu'Israël ne peut avoir d'autre mari que celui qui lui a tout donné : Yahweh, son Dieu !

De même, dans le procès du père contre ses fils, au chapitre 11 d'Osée, l'action judiciaire débouche sur le moment pathétique où le juge envisage les mesures à prendre :

« Comment te traiterai-je, Ephraïm,
te livrerai-je, Israël ?
Comment te traiterai-je comme Adma,
te rendrai-je semblable à Tseboïm ? »

Le châtiment, certes, manifesterait la culpabilité d'Israël, mais laisserait-il apparaître le vrai visage de Dieu lui-même ? Aussi, pour se révéler lui-même, le juge prend-il la résolution folle de pardonner :

« Mon cœur est bouleversé en moi,
en même temps ma pitié s'est émue.
Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère,
je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ;
car je suis Dieu et non pas homme,
au milieu de toi, je suis saint. » (Osée 11 : 8-9.)

Ezéchiel rejoint Osée sur ce point : que le prophète exilé annonce le jugement qui va encore fondre sur Jérusalem, ou qu'il annonce, plus tard, le retour en grâce du peuple exilé, presque chaque oracle de Yahweh s'achève chez lui par cette formule significative :

« C'est afin que vous reconnaissiez que je suis Yahweh. » [1]

Ainsi le but du procès est-il l'auto-révélation de Dieu aux yeux de son peuple. Bien plus :

« Les nations elles-mêmes reconnaîtront que
je suis Yahweh, oracle du Seigneur, quand je ferai
éclater ma sainteté à votre sujet, sous leurs yeux. » (Ez. 36 : 23b.)

Ainsi toute l'histoire d'Israël est-elle un procès qui doit rendre manifeste la vérité de Dieu non seulement aux yeux d'Israël, mais aux yeux de toutes les nations.

Cette vérité que Dieu seul est Dieu, vers laquelle tend le procès intenté par le Seigneur à son peuple, prend une envergure encore plus considérable dans le message du Second Esaïe. C'est à propos des oracles du Second Esaïe, d'ailleurs, que les études ont pris en chasse le thème du procès, à la suite de L. Köhler [2] et de J. Begrich [3]. Le thème du procès connaît ici une dernière mutation, très originale, au point qu'on a prétendu y trouver un schéma tout différent, ainsi que le pense H. B. Huffmon [4]. Je ne le crois pas. Seulement, la situation a changé : le peuple élu est en exil, sous le coup du jugement. Aussi Dieu se présente-t-il au tribunal non plus pour l'accuser, mais pour se solidariser avec lui en face des autres peuples et en face de leurs dieux qui prétendent tenir les rênes de l'histoire. Ainsi le procès s'est-il

[1] Cf. W. Zimmerli : *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zurich 1954, qui étudie spécialement cette formule.

[2] L. Koehler : *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*. Giessen 1923.

[3] J. Begrich : *Studien zu Deuterojesaja*, 1938. Nouvelle édition, Munich 1963 (Theol. Bücherei 20).

[4] H. B. Huffmon : *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, in : *J.B.L.* 78 (1959), p. 285-295.

maintenant déplacé pour s'engager directement entre Yahweh et les autres dieux :

« Ainsi parle le roi d'Israël
et son rédempteur, Yahweh Sabaoth :
Je suis le premier et le dernier ;
moi excepté, il n'y a pas de dieux.
Qui est semblable à moi ? Qu'il se présente et parle,
qu'il fasse sa déposition et qu'il me le prouve !
Qui a fait entendre dès l'éternité ce qui devait arriver ?
Qu'il fasse connaître ce qui doit arriver !...
Vous m'en êtes témoins : y a-t-il d'autre Dieu que moi ?
A part moi, il n'y a pas de Rocher, je n'en connais pas ! »
(Es. 44 : 6-8.)

Les acteurs du procès ont changé : ce sont les dieux des nations qui sont assignés à la barre ; ce sont eux qui, sur la base du salut que Yahweh accomplit, sont confondus devant le tribunal. Mais le but du procès reste le même, porté à son apogée : devant le tribunal, tous les dieux sont déboutés. Un seul est Dieu, le Dieu qui rachète Israël à la face du monde !

* * *

Nous espérons avoir montré que le thème du procès est plus qu'une simple image au service de la prédication des grands prophètes d'Israël. C'est l'une des clefs qui nous introduisent au cœur de leur message, un véritable modèle de lecture qui s'est imposé à eux pour comprendre et pour faire comprendre le sens de l'existence d'Israël devant Dieu. Et, pourquoi ne pas le dire, c'est une clef qu'ils mettent entre nos mains pour comprendre le sens de notre propre existence d'hommes, mis en question et revendiqués par le Dieu vivant.

Toute notre histoire, nous disent-ils, est la matière d'un vaste procès où Dieu nous confronte avec lui-même. Les événements qui nous surviennent sont autant de tentatives de Dieu pour mettre à jour la relation entre lui et nous, et pour amener cette relation à sa pleine vérité. Procès redoutable mais nécessaire, aussi nécessaire que le fut le procès du Fils de Dieu, qui mit à jour à la fois l'innocence de Dieu et le péché des hommes. Procès salutaire, puisqu'il nous arrache à notre illusion, qu'il dévoile notre méfiance de partenaires, toujours prêts à reprocher à Dieu de n'être pas celui que nous voudrions, et qu'il nous fait rencontrer le Dieu vrai, qui n'a de cesse qu'il ne se soit fait reconnaître de son peuple, de tous les hommes et même de tous les dieux.

SAMUEL AMSLER.