

This is an Open Access document downloaded from ORCA, Cardiff University's institutional repository: <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/159413/>

This is the author's version of a work that was submitted to / accepted for publication.

Citation for final published version:

Johnson, Dylan R. 2023. La prééminence du droit dans la bible hébraïque. *Revue Française D'histoire Des Idées Politiques* 2023/1 (57) , pp. 97-116.  
10.3917/rfhip1.057.0097

Publishers page: <https://doi.org/10.3917/rfhip1.057.0097>

Please note:

Changes made as a result of publishing processes such as copy-editing, formatting and page numbers may not be reflected in this version. For the definitive version of this publication, please refer to the published source. You are advised to consult the publisher's version if you wish to cite this paper.

This version is being made available in accordance with publisher policies. See <http://orca.cf.ac.uk/policies.html> for usage policies. Copyright and moral rights for publications made available in ORCA are retained by the copyright holders.



# La prééminence du droit dans la bible hébraïque

Par Dylan R. Johnson<sup>1</sup>

## Introduction

Dans son étude comparative *The Origins of Political Order*, F. Fukuyama soutient que les « grandes religions du monde » sont uniques dans leur capacité à rassembler les forces sociales et spirituelles nécessaires pour limiter le pouvoir des souverains politiques.<sup>2</sup> Dans ces traditions, une « prééminence du droit » émerge lorsque les normes sociales se sont cristallisées en lois écrites formelles. Ces lois organisent la distribution du pouvoir politique et juridique ; elles deviennent ainsi l'autorité suprême dans une société, supérieure aux dirigeants qui contrôlaient une bureaucratie administrative coercitive. F. Fukuyama n'examine pas dans son livre la Bible hébraïque ou son droit à la lumière de sa théorie, mais la question se pose : la Bible contient-elle une conception de la « prééminence du droit » ? Comment se rapporte-t-elle aux traditions juridiques des anciens royaumes d'Israël et de Juda ? Pour tenter de répondre à ces questions, cette étude explore le dernier acte juridique d'un roi judéen indépendant, celui du roi Sédécias en 587 avant notre ère (Jr 34), et comment les rédacteurs deutéronomistes ont transformé cette mémoire historique en une vision utopique de la Torah comme prééminence du droit.

On peut affirmer que la tradition juive, en tant que religion transcendante, impose des limites au pouvoir de ses dirigeants politiques à travers le concept d'une Torah écrite, que Dieu a donnée au peuple d'Israël lors de la révélation du Sinaï. Cependant, la notion de Torah en tant qu'ordre moral et légal auquel même les rois doivent se soumettre est un développement tardif de la tradition biblique. Elle est en contradiction avec les textes qui épousent une vision plus ancienne selon laquelle les rois sont les représentants temporels de Dieu sur terre,

<sup>1</sup> Dylan Johnson est maître de conférences en histoire du Proche-Orient ancien à l'université de Cardiff, au Pays de Galles. Ce projet a reçu un financement du Conseil européen de la recherche (CER) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention n° 833222). Les abréviations dans cette étude sont conformes à *The SBL Handbook of Style*, 2<sup>e</sup> édition, SBL Press, 2014 et « Abbreviations for Assyriology » en cdli:wiki : [http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations\\_for\\_assyriology](http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology).

<sup>2</sup> F. Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, New York, Straus and Giroux, 2011, p. 15, 246, 262.

dont l'élection divine et le mandat de protéger les marginaux de la société les placent au-dessus du rang de leurs pairs.<sup>3</sup> Le rejet de la monarchie comme fondement du droit s'est produit après la fin de la dynastie davidique, dans les cercles de scribes deutéronomistes qui ont participé à la rédaction et à la refonte de la place de la royauté dans l'ordre juridique d'Israël.

### La Torah comme prééminence du droit

Le problème avec des grandes théories de l'ordre social, de l'élaboration des lois ou de l'autorité politique est leur incapacité à rendre compte de traditions juridiques hétérogènes qui présentent des contradictions internes. C'est particulièrement vrai pour la représentation du droit et de son application dans la Bible hébraïque. Un corpus substantiel de littérature biblique a émergé des royaumes d'Israël et de Juda, mais l'ensemble de ce matériel a fini par passer entre les mains de scribes qui vécurent après que le dernier roi autochtone de ces royaumes eut été déposé. Les textes bibliques qui correspondraient à la définition de « la prééminence du droit » proviennent de cercles de scribes qui travaillèrent longtemps après la fin de la monarchie. Ces rédacteurs ont subordonné les prérogatives judiciaires traditionnelles du roi à l'autorité de Yahvé, telle qu'elle est incarnée dans sa « Torah ».

Cette mentalité s'exprime le plus clairement dans la « Loi du Roi » (Deut 17,14-20), qui se trouve dans le recueil juridique du Deutéronome.<sup>4</sup> Le récit se situe à l'époque prémonarchique, lorsque les Israélites demandent un roi « pour régner sur eux comme les nations qui les entourent » (אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי) (Deut 17,14b). Yahvé consent à la demande des Israélites mais prend soin de subordonner tout futur roi à l'autorité de « cette Torah » (התורה הזאת), dont un exemplaire doit être rédigé sous la supervision des prêtres lévites.<sup>5</sup> Ce que ce texte implique, et ce que d'autres rendent explicite (cf. 1 Kgs 2,3 ; 3,14 ;

3 B. Levinson, « The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah », *Vetus Testamentum* 51(4), 2001, p. 511-534.

4 Sur les dates de Deut 17,14-20 (particulièrement vv. 18-20), voir R. Achenbach, « Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14-20 », *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 15(1), 2009, pp. 216-233 ; C. Nihan, « Rewriting Kingship in Samuel: 1 Samuel 8 and 12 and the Law of the King (Deuteronomy 17) », *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2(3), 2013, p. 328-329 n. 41 ; E. Otto, *Deuteronomium* 12,1-23,15, vol. 2, Freiburg im Breisgau, Herder, 2016, p. 1455.

5 L'expression « cette Torah » (התורה הזאת) fait probablement référence au texte de Deut 12-26. Voir notamment G. Braulik, « Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Deuteronomium », *Biblica* 51(1), 1970, p. 39-66 ; B. Levinson, « Kingship in Deuteronomy », *op. cit.*, p. 522.

6,11-12 ; 9,4-6 ; 11,11-13), c'est que la continuité de la lignée royale dépendait de l'observance royale de la Torah ; toute déviation de ses préceptes entraînerait la ruine de la dynastie. L'ordre politique envisagé dans cette loi ne subordonne le roi qu'à la Torah divine, mais aussi lui refuse le statut de *primus inter pares* au sein de ce système : לבלתי רום לבבו מאחיו (v. 20a). Sur la base de ce texte, la Bible hébraïque semble effectivement préserver une conception claire de la prééminence du droit. Ce concept promet une protection divine au roi, mais uniquement dans la mesure où il se conforme à cet ordre politique.<sup>6</sup>

Mais ce texte et d'autres semblables épousent une vision de l'ordre normatif d'Israël qui est en contradiction avec d'autres textes de Samuel et de Rois - ce qu'on appelle *l'histoire deutéronomiste* - qui considèrent la royauté comme une institution fondamentale de la société israélite.<sup>7</sup> Comme leurs homologues dans tout le Proche-Orient ancien, les rois d'Israël et de Juda se présentaient presque certainement comme des médiateurs temporels entre le monde divin et le monde humain (par exemple, 1 Rois 3 ; 2 Rois 7:12-16 ; 11:17). Même au sein des récits de Samuel et des Rois, la représentation de la royauté oscille souvent entre le positif et le négatif.<sup>8</sup> Cela se manifeste dans la polémique du Deutéronome contre la cour opulente, la richesse et les épouses étrangères de Salomon (Deut 17,15-17 ; 1 Sam 11), dont certains éléments sont décrits ailleurs en termes positifs : comme une récompense divine pour l'altruisme et la sagesse du roi (1 Rs 3 ; 10).<sup>9</sup> À travers l'archétype de Salomon, certains rédacteurs deutéronomistes s'attaquent aux motifs centraux de l'idéologie royale proche-orientale, en la

6 G. Knoppers a caractérisé cette position dans les termes suivants : « like the authors of Deuteronomy, the Deuteronomist believes in a constitutional theocracy, a society in which the king is allowed to play a restricted role. But the king, no less than anyone else in Israelite society, is subject to *the rule of law* [mes ita-likes]. By markedly reducing royal powers, the Deuteronomist makes kingship compatible with traditional Yahwism » : « The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship », *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 108(3), 1996, p. 332. Cependant, B. Levinson a montré que *l'histoire deutéronomiste ne promet pas une réduction du pouvoir du roi*, du moins pas celle épousée dans Deut 17,14-20 : « Kingship in Deuteronomy », *op. cit.*, p. 522.

7 B. Levinson, « Kingship in Deuteronomy », *op. cit.*, p. 529 ; E. Otto, *Deuteronomium*, *op. cit.*, p. 1454.

8 T. Römer, « Salomon d'après les deutéronomistes : un roi ambigu », in C. Lichtert and D. Nocquet (dir.), *Le Roi Salomon un héritage en question Hommage à Jacques Vermeylen*, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 98-130.

9 G. Knoppers, « The Deuteronomist », *op. cit.*, p. 337-344 ; T. Römer, « Un roi ambigu », *op. cit.*, p. 98.

dépeignant comme quelque chose d'étranger et qui doit être limité.<sup>10</sup> Dans sa forme actuelle, Deut 17 est peut-être l'articulation la plus claire de cette idée, mais il reflète des sentiments similaires que l'on retrouve dans d'autres textes attribués aux cercles deutéronomistes.

Dans 1 Sam 8, un texte que l'on compare souvent à Deut 17, les Israélites demandent un roi à Samuel afin de ressembler aux nations qui les entourent : שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים : (v. 5b).<sup>11</sup> La motivation des Israélites évoque les motifs traditionnels du dirigeants judiciaire et militaire (ושפטנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו) [v. 20b]), comme on le retrouve dans l'idéologie royale proche-orientale à travers toutes les périodes historiques. Contrairement à la « Loi du Roi » (Deut 17, 14-20), qui limite les responsabilités du roi à la lecture de la Torah, 1 Sam 8 accepte à contrecœur la fonction du roi et lui accorde ses prérogatives judiciaires et militaires traditionnelles. Ainsi 1 Sam 8 reflète une limitation du pouvoir royal à un stade antérieur à Deut 17. En outre, ce texte ne révèle aucune conception d'un ordre moral supérieur incarné par quelque chose comme la Torah.<sup>12</sup> Néanmoins, 1 Sam 8 présente un concept sans précédent dans le Proche-Orient ancien : l'existence d'un souverain terrestre équivaut au rejet du Yahvé, dieu suprême d'Israël et son véritable « roi » (v. 7). Les divinités suprêmes représentées comme les « rois » de leurs adorateurs respectifs ne manquent pas dans l'histoire de la Mésopotamie (par exemple Enki, Enlil, Marduk, Assur), et l'existence d'un souverain humain n'a jamais été comprise comme étant en tension avec eux.<sup>13</sup>

10 Dans l'oracle d'Ezéchiel contre le souverain de Tyr (Ez 28 : 1-10), le prophète dépeint les caractéristiques normalement positives du roi idéal - la sagesse (חכם), la richesse (חיל/אוצרות), le mercantilisme (רכלה) et même la divinité - comme de l'arrogance blasphématoire. Voir M. Nevader, « Yhwh and the Kings of Middle Earth: Royal Polemic in Ezekiel's Oracles Against the Nations », in A. Mein, E. Holt et H. C. P. Kim (dir.), *Concerning the Nations: Essays on the Oracles Against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 161-78.

11 Sur l'antériorité de 1 Sam 8 par rapport à Deut 17:14-20, voir : R. Achenbach, « Königsgesetz », *op. cit.*, 216-233 ; H. D. Preuß, *Deuteronomium*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 137 ; E. Otto, *Deuteronomium*, *op. cit.*, p. 1454 ; *contra* C. Nihan, « Rewriting Kingship », *op. cit.*, p. 315-350.

12 Bien que les conceptions conflictuelles de la royauté ne soient pas entièrement réductibles à des considérations chronologiques (les cercles de scribes contemporains pouvaient avoir des avis divergents sur la question), il est frappant de constater que même un texte postexilique comme 2 Chr 19 maintient la supériorité du roi sur les prêtres lévites, qu'il (et non Dieu) nomme à leurs fonctions judiciaires.

13 Cette notion est mieux connue grâce à la *Liste des rois sumériens* (ETCSL 2.1.1) : « Après que la royauté était descendue du ciel, la royauté était à Eridu » ([nam]-lugal an-ta ed<sub>3</sub>-de<sub>3</sub>-a-ba). Les rois du Proche-Orient se sont également appuyés sur cette mythologie pour promulguer leurs recueils de lois, affirmant que la royauté divine était passée des dieux astraux du panthéon (Anu et Enlil) aux capitales de chaque roi : Ur-Namma d'Ur (CU Épilogue A i : 31-35), Lipit-Ištar d'Isin (CL Épilogue i : 1-19), et Hammurabi de Babylone (CH Épilogue i : 1-26). Cela signifie que la législation était étroitement liée aux ambitions politiques locales, et

La royauté était l'un des éléments d'un système complexe de régulation sociale et cosmique qui maintenait l'ordre dans le monde. Ainsi, l'idée que la royauté divine et la royauté humaine étaient en quelque sorte incompatibles laisse perplexe. Un autre thème important de ce texte est la représentation de la royauté comme une fonction ou une institution étrangère au peuple d'Israël, une notion qu'il partage avec Deut 17.<sup>14</sup> Contrairement à la Torah et à la souveraineté divine de Yahvé (cf. Deut 4,5-8), un roi humain porte atteinte à la spécificité d'Israël. Mais cette appréhension, non seulement à l'égard de rois spécifiques, mais aussi de la fonction royale elle-même, contraste fortement avec les mémoires d'un autre ordre normatif dans lequel le souverain humain était le représentant délégué de Yahvé sur terre (1 Rs 3 ; 1 Rs 11 ; Ps 72).

### **Vestiges de l'autorité judiciaire royale**

les réminiscences de cet ordre normatif plus ancien pour le droit d'Israël occuperont maintenant le centre de cette étude. En particulier, on analysera un petit ensemble de textes bibliques qui offrent une vue représentative de l'histoire de la monarchie davidique. Peut-être en raison de leur prestige dans la mémoire biblique, certains récits, hymnes et psaumes dédiés à David et Salomon ont conservé certains motifs qui célèbrent l'autorité juridique de ces rois.<sup>15</sup> En outre, le Livre de Jérémie relate le dernier acte judiciaire d'un roi indépendant de la lignée davidique, lorsque le roi Sédécias déclara un édit de rémission à la veille de la destruction de Jérusalem (Jr 34). Ce récit illustre encore la manière dont les rédacteurs deutéronomistes ont subordonné l'autorité normative des rois au concept de la règle de droit, incarnée par la souveraineté exclusive de Yahvé et l'autorité de la Torah.

L'autorité judiciaire des rois bibliques était validée par une source extérieure, mais rarement sous la forme articulée dans les textes examinés jusqu'ici. Dans le Proche-Orient ancien, l'autorité judiciaire des rois découle d'un modèle de mandat : en vertu de sa fonction, le

non le reflet d'une tradition théologique. Voir G. Ries, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums*, Munich, C. H. Beck, 1983, p. 42.

<sup>14</sup> C. Nihan, « Rewriting Kingship », *op. cit.*, p. 329. Voir la définition de « différentiation » dans M. S. Smith, *The Early History of God : Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, 2<sup>e</sup> édition, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, xxiii–xxiv.

<sup>15</sup> Il a été proposé qu'il y ait trois descriptions distinctes de Salomon dans la Bible hébraïque. Ces représentations correspondent aux strates rédactionnelles monarchiques, exiliques et perses de la description du célèbre roi d'Israël. Ce n'est que dans cette dernière étape que le roi doit obéir à la Torah et qu'Israël doit rester distinct des autres peuples. Voir T. Römer, « Un roi ambigu », *op. cit.*, pp. 98-130.

roi humain avait l'obligation de promulguer la loi, de protéger les marginaux de la société et de rendre la justice lorsqu'elle avait été corrompue. Ce modèle de mandat a défini l'idéologie judiciaire royale depuis les premiers textes sumériens du milieu du troisième millénaire avant notre ère jusqu'à l'époque hellénistique. Bien que des traces de ce modèle apparaissent dans la tradition biblique, la métaphore de la royauté divine de Yahvé et son rôle de législateur d'Israël ont largement supplanté l'idéologie judiciaire des souverains humains.<sup>16</sup>

Offrant quelques indications sur l'idéologie royale dans les royaumes d'Israël et de Juda, Ps 72 démontre comment les motifs judiciaires ont contribué au processus de construction de l'image politique. Yahvé donne au roi la justice et la droiture, grâce auxquelles le représentant temporel de Dieu est capable d'exercer ses fonctions judiciaires et de remplir son rôle de protection des marginaux de la société : l'orphelin, la veuve, le faible, le pauvre et l'opprimé :

Psaume 72

(1) : (2) לשלמה אלהים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך :

« (1) Pour Salomon : Ô Dieu, donne ta justice au roi et ta droiture au fils du roi. (2) Qu'il juge votre peuple avec droiture et vos opprimés avec justice.

L'idée que Dieu (ou les dieux) « donne(nt) la justice » au roi, lui permettant à rendre la justice sur terre, est un motif juridique courant dans l'idéologie royale du Proche-Orient.<sup>17</sup> Non seulement cette idée élevait le roi au-dessus de ses pairs humains, mais elle le rapprochait également des dieux, en particulier des dieux solaires de la justice.<sup>18</sup> La solarisation des législateurs est un motif prééminent en Mésopotamie et figure comme principe totalisant des

16 B. Jackson a qualifié ces deux ordres normatifs de « modèles moniste » et de « modèle dualiste » du droit biblique. Le *modèle moniste* comprend l'idéal abstrait de la justice, la loi divine et la résolution des conflits entre des humains comme un système singulier fonctionnant sous l'autorité directe de Yahvé. Le *modèle dualiste* (ou le modèle de mandat) définit un rôle important pour le roi humain, qui sert de médiateur entre le monde humain qu'il gouverne, et un ordre moral supérieur situé dans le domaine divin : « Human Law And Divine Justice : Towards The Institutionalisation of Halakhah », *Jewish Studies an Internet Journal* 9(1), 2010, p. 223.

17 Plusieurs rois mésopotamiens affirment que les dieux leur ont « donné la justice et l'équité » (*kīttu u mīšāru ... šerēku*). Par exemple : Hammurabi (CH Épilogue xlvi : 95-99), Assarhaddon (RINAP 4.33 rev. iii : 31-36), et Assurbanipal (SAA 3 11 : 8).

18 Comme les législateurs temporels, le dieu-soleil Šamaš a également reçu le « don » (*šeriktum*) de la justice de la part de donateurs inconnus, selon une inscription de Mari datant du règne de Yaḥdun-lim : « (Dédié) à Šamaš, roi du ciel et de la terre, juge des dieux et de l'humanité, dont l'héritage est le *mīšarum*, à qui le *kīnātum* a été donné en don. » (RIME 4, 4.6.8.2 : 1-6).

notions égyptiennes de la royauté.<sup>19</sup> On comprend moins bien comment les rois bibliques se sont assimilés au dieu soleil dans leurs capacités judiciaires.<sup>20</sup> Dans *Le Dernières paroles de David* (2 Sam 23 :1-7), par exemple, le motif de la règle humaine juste passe sans transition à l'image du soleil levant et de la fécondité :

2 Sam 23

(<sup>3</sup>) וכאור בקר יזרח<sup>4</sup> אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים :  
שמש בקר לא עבות מנגה ממטר דשא מארץ :

(<sup>3</sup>) « Le Dieu d'Israël m'a parlé ; le Rocher d'Israël a dit : « Celui qui règne sur l'humanité avec justice, c'est celui qui règne (dans) la révérence de Dieu ». (<sup>4</sup>) Comme la lumière du matin, le Soleil se lève un matin sans nuages. De sa lumière (et) de sa pluie, l'herbe (pousse/émerge) de la terre ». <sup>21</sup>

Ainsi, la royauté israélite ressemblait probablement à celle de « toutes les autres nations qui les entouraient » (Deut 17,14 ; 1 Sam 8,5, 20), avec toutefois certaines particularités résultant d'un culte centré sur le dieu Yahvé.

Les traditions mésopotamiennes et bibliques s'accordent à dire que la capacité des rois à percevoir la justice, à différencier le bien du mal et à statuer équitablement sur les affaires juridiques était un don divin. Dans les récits relatifs à l'exercice de l'autorité judiciaire par David et Salomon, les auteurs bibliques font allusion à une sagesse divine leur permettant de rendre la justice dans les cas difficiles. Cette sagesse était autant un savoir-faire pratique de la procédure judiciaire qu'une connaissance abstraite ou philosophique. Dans l'idéologie juridique des rois du Proche-Orient, la capacité de rendre un jugement ne se rapportait pas seulement (ou même principalement) aux capacités personnelles des rois individuels, mais plutôt aux pouvoirs judiciaires que les souverains individuels possédaient en vertu de leur fonction royale. Ainsi, le grand législateur Hammurabi se qualifie lui-même de « roi capable » (*šarrum lē'ûm*) et invite les futurs rois « dotés de discernement et de la capacité de rendre la

19 Voir D. Charpin, « I am the Sun of Babylon' : Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia », in J. A. Hill, P. Jones et A. J. Morales (dir.), *Experiencing Power, Generating Authority ...*, Philadelphie, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, p. 65-96 ; E. Frahm, « Rising Suns and Falling Stars : Assyrian Kings and the Cosmos », in J. A. Hill, P. Jones et A. J. Morales (dir.), *Experiencing Power, Generating Authority ...*, Philadelphie, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, p. 97-120.

20 Mais voir M. Arneht, « *Sonne der Gerechtigkeit:* » *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.

21 Voir aussi Pss 72,5-7 ; 89,36.



justice » (*awīlum šû tašīmtam išūma māssu šutēšuram*) à tenir compte des statuts de son célèbre recueil de lois.<sup>22</sup> Dans l'histoire de *La femme sage de Teqoa*, David détient une sagesse « comme celle d'un messager de Dieu » (כַּחֲמַת מַלְאֲךְ הָאֱלֹהִים [2 Sam 14,17, 20]), alors que dans le *Jugement de Salomon* (1 Rs 3,16-28), les Israélites reconnaissent que « la sagesse de Dieu était en lui pour rendre la justice » (v. 28) [v. 28]).

### L'édit de Sédécias : mémoire historique et rédaction idéologique

L'autorité juridique des rois bibliques est rappelée non seulement par les archétypes de David et de Salomon, mais aussi par le dernier souverain de Juda : le roi Sédécias. A la veille de la destruction de Jérusalem, au milieu d'une famine causée par un siège (2 Rs 25,1-3 ; Jr 39,1-2), le récit rappelle le dernier acte juridique attribué à un roi indépendant de Juda :

Jr 34,7-8

(<sup>7</sup>) וחיל מלך בבל נלחמים על ירושלם ועל כל ערי יהודה הנותרות אל לכיש ואל עזקה כי הנה נשארו (הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת יהוה אחרי כרת המלך צדקיהו ברית את כל<sup>8</sup> בערי יהודה ערי מבצר) : העם אשר בירושלם לקרא להם דרור :

(<sup>7</sup>) Alors que l'armée du roi de Babylone combattait contre Jérusalem et contre toutes les villes de Juda qui restaient, notamment Lakhis et Azéqa, car c'étaient les villes fortifiées qui subsistaient encore parmi les villes de Juda. (<sup>8</sup>) La parole fut adressée à Jérémie de la part de Yahvé après que le roi Sédécias eut conclu une alliance avec l'ensemble de la population de Jérusalem pour proclamer un édit de libération.

L'édit que Sédécias déclare pour le peuple de Jérusalem est décrit comme un דְּרֹר, mot akkadien emprunté à l'hébreu et qui aurait été bien connu des Babyloniens qui encerclaient la ville.<sup>23</sup> En Mésopotamie, les édits de *durāru* ou d'*andurāru* étaient des actes royaux

22 CH Épilogue xlvii : 4; xlviii : 59-62, 75-77.

23 Sur les édits d'(an)*durāru* dans leur contexte mésopotamien, voir : D. Charpin, « L'*andurārum* à Mari », *M.A.R.I.* 6(1), 1990, p. 253-270 ; idem, « L'*andurārum* à l'époque médio-babylonienne: Une attestation dans le royaume d'Emar », *NABU* 2002(1), 2002, p. 23 ; F. M. Fales, *L'impero assiro: Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C)*, Rome, Roma-Bari, 2001, p. 199, 332 ; B. Lion, « L'*andurāru* à l'époque médio-babylonienne d'après les documents de Terqa, Nuzi et Arrapha », in D. I. Owen et G. Wilhelm (dir.), *Nuzi at Seventy-Five*, SCCNH 10 (1999), 313-327 ; J. N. Postgate, *The Governor's Palace Archive, Cuneiform Texts from Nimrud II*, London, British Institute for the Study of Iraq, 1973, 38-39, 230-232 ; K. Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*, SAAS VI, Helsinki, State Archives of Assyria, 1997, p. 70 n. 354-355 ; P. Villard, « L'(an)*durāru* à l'époque néo-assyrienne », *Revue d'Assyriologie* 101(1), 2007, p. 107-124. Le parallèle entre l'hébreu דְּרֹר et l'akkadien (an)*durāru* a été observé pour la première fois par F. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1886, p. 46 ; idem, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896, p. 228. Parmi les études comparatives sur les actes de rémission mésopotamiens et bibliques on peut noter les suivantes : N. P. Lemche, « The Manumission of Slaves: The Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jubel Year », *Vetus Testamentum* 26(1), 1976, p. 38-59 ; idem, « *Andurārum* and *Mīšarum*: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East », *Journal of Near Eastern Studies* 38(1), 1979, p. 11-22 ; J. Lewy, « The Biblical Institution of D'rôr in Light of the Akkadian Documents », *Israel Exploration Society* 5(1), 1958, p. 21-31 ; P. J. Nel, « Social Justice as Religious Responsibility in Near Eastern Religions: Historic Ideal and Ideological Illusion », *Journal*

normatifs attestés entre le 25<sup>e</sup> et le 7<sup>e</sup> siècle avant notre ère.<sup>24</sup> Ces édits annulaient les dettes non-commerciales, restituaient les biens aliénés et libéraient les esclaves pour dettes.<sup>25</sup> De nombreux rois de l'ancienne Babylonie (Hammurabi, Samsu-iluna et Ammī-šaduqa) ont eu recours aux édits d'*andurāru* pour libérer des hommes qui avaient vendu leurs femmes, leurs enfants et eux-mêmes comme esclaves pour dettes.<sup>26</sup> Les rois néo-assyriens ont également promulgué des édits d'*andurāru* qui remettaient les dettes privées et restituaient les biens aliénés, mais ils les ont également utilisés pour affirmer les privilèges sociaux (*kidinnu*) des habitants de diverses villes sacrées.<sup>27</sup>

L'édit de Sédécias (v. 9-10) a eu pour effet d'affranchir tous les esclaves hébreux/juifs, hommes et femmes, de Jérusalem. Mais les chercheurs ont longtemps identifié les stipulations ethniques de l'édit (עבריה et עבריה) comme des ajouts secondaires deutéronomistes tirés directement de Deut 15,12.<sup>28</sup> Si l'on supprime ces ajouts secondaires et les répétitions rédactionnelles évidentes qui les encadrent, l'édit concerne la rémission des hommes et des femmes esclaves et la violation de cet accord par l'élite de Jérusalem.

*of Northwest Semitic Languages* 26(2), 2000, p. 143-153 ; N. Sarna, « Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year », in N. Sarna (dir.), *Studies in Biblical Interpretation*, Philadelphie, The Jewish Publication Society, 2000, p. 300-301.

24 N. P. Lemche a suggéré que le mot דרור fût entré dans l'hébreu au cours du 7<sup>ème</sup> ou du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère : « *Andurārum et Mīšarum* », *op. cit.*, p. 22. Cette hypothèse semble toutefois peu probable compte tenu des preuves de l'existence du terme à l'ouest au milieu du deuxième millénaire avant notre ère (voir D. Charpin, « L'*andurārum* », *op. cit.*, p. 23) et des changements phonémiques (le « glissement cananéen » de *lāl* à *lōl*) qui se sont produits avant la période néo-assyrienne.

25 Voir D. Charpin, « Les édits de 'restauration' des rois babyloniens et leur application », in C. Nicolet (dir.), *Du pouvoir dans l'antiquité: Mots et réalités*, Genève, Librairie Droz, 1990, p. 13-24 ; Villard, « L'(an)durāru », *op. cit.*, p. 107.

26 Les stipulations figurent dans l'édit d'Ammī-šaduqa §§20-21 (F. R. Kraus, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, Leiden, Brill, 1984, p. 265-84) ; dans le Code d'Hammurabi (§117) ; et, dans l'édit fragmentaire de Samsu-iluna (F. R. Kraus, *Königliche Verfügungen*, *op. cit.*, pp. 155-57, 276-77). L'*andurāru*-édit n'est pas une proclamation d'émancipation universelle, il ne fait que ramener le statut des personnes et des biens à leur statut antérieur. Voir D. Charpin, « Les édits », pp. 13-24 ; N. P. Lemche, « *Andurārum et Mīšarum* », *op. cit.*, p. 18.

27 Voir N. P. Lemche, « *Andurārum et Mīšarum* », *op. cit.*, pp. 20-21. Une inscription royale du roi Assarhaddon (RINAP 4, 4.105 vii : 12-24) mentionne la manumission des Babyloniens réduits en esclavage, bien que l'*andurāru* actuel semble affirmer le statut privilégié de *kidinnu* des habitants de Babylone et d'Assur.

28 N. P. Lemche, « *Andurārum et Mīšarum* », *op. cit.*, p. 52.

Jr 34,10aβ–11

(<sup>10</sup>) וישבו אחרי לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים לבלתי עבד במ עוד וישמעו וישלחו:<sup>(10)</sup>  
כן וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים וכבישום לעבדים ולשפחות:

« (L'édit) : Tous (les élites de Jérusalem) s'engagèrent à renvoyer libres chacun son esclave et sa servante, afin de ne plus les tenir dans la servitude ; ils obéirent, et les renvoyèrent. <sup>(11)</sup> Mais ensuite ils changèrent d'avis ; ils reprirent les esclaves et les servantes qu'ils avaient affranchis, et les forcèrent à redevenir esclaves et servantes ».<sup>29</sup>

Les chercheurs ont proposé essentiellement trois motivations à la base de l'édit de Sédécias.<sup>30</sup> Tout d'abord, la rémission des esclaves aurait permis de reconstituer les rangs des soldats qui repoussaient le siège de Nabuchodonosor.<sup>31</sup> Deuxièmement, l'élite de Jérusalem a peut-être demandé la manumission des esclaves qu'elle ne pouvait plus nourrir.<sup>32</sup> Troisièmement, le roi Sédécias a proclamé cet édit pour remplir son mandat judiciaire divin envers les opprimés de la société.<sup>33</sup> Les deux dernières possibilités semblent les plus probables, car les données comparatives indiquent que les conditions sociales du siège lui-même sont le principal facteur qui a nécessité l'acte normatif du roi.<sup>34</sup>

29 La version massorétique du v. 11 a plusieurs ajouts à la forme courte préservée dans la LXX, bien qu'elle contienne essentiellement la même information. Voir S. L. Wijesinghe, *Jeremiah 34,8-22 : Structure, and Redactional History of the Masoretic Text and of the Septuagint Hebrew Vorlage*, Colombo, The Centre for Society & Religion, 1999, p. 9.

30 Pour un résumé des explications proposées, voir S. L. Wijesinghe, *Jeremiah, op. cit.*, p. 38-48.

31 Voir M. David, « The Manumission of Slaves Under Zedekiah », *Oudtestamentische studiën* 5(1), 1948, p. 63-79 ; N. P. Lemche, « Manumission of Slaves », *op. cit.*, p. 51 ; B. Levinson, « The Manumission of Hermeneutics : The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory », in A. Lemaire (dir.), *Congress Volume Leiden 2004*, Leiden, Brill, 2006, p. 283 ; M. Weinfeld, « Sabbatical Year and the Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background », in T. Veijola (dir.), *The Law in the Bible and in its Environment*, Helsinki, The Finnish Exegetical Society, 1990, p. 39-62. Cependant, l'inclusion des femmes esclaves dans cet édit de rémission implique fortement que d'autres motivations étaient également à l'œuvre : S. Chavel, « 'Let My People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8-14 », *Journal for the Study of the Old Testament* 22(76), 1997, p. 71.

32 N. P. Lemche, « *Andurārum et Mīšarum* », *op. cit.*, p. 51.

33 M. Kessler, « The Law of Manumission in Jer 34 », *Biblische Zeitschrift* 15(1), 1971, p. 105-108 ; A. Weiser, *Das Buch Jeremia : Kapitel 1-25,14*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, p. 311-12. Weiser a constaté que l'action de Sédécias visait à accomplir des lois spécifiques du Pentateuque, comme le préoyaient les révisions deutéronomistes. En revanche, les motivations de Sédécias découlaient très probablement des mêmes impulsions idéologiques qui ont poussé tous les dirigeants du Proche-Orient à proclamer des actes normatifs : assurer le bon fonctionnement de la société, réaffirmer leur autorité judiciaire et démontrer l'accomplissement de leur mandat divin auprès du Dieu/des dieux.

34 *Contra* S. L. Wijesinghe, *Jeremiah, op. cit.*, p. 116.

L'édit de Sédécias est présenté comme une alliance (בריתה) entre le roi et le peuple/les élites (שרים/כל העם) de Jérusalem.<sup>35</sup> Il n'existe que peu d'exemples de dirigeants israélites ou judéens concluant des pactes avec leurs sujets (Jos 24,25 ; 2 Sam 3,21 ; 2 Sam 5,3 ; 1 Rs 11), où le pouvoir royal est décrit comme dépendant du soutien d'autorités corporatives localisées. En tant qu'institutions sociales et juridiques, les villes (Akk. *ālu* ; Hébr. עיר) du Proche-Orient ancien étaient constituées de divers organes administratifs collectifs, dont les rois devaient gagner la loyauté et l'obéissance en renforçant certains privilèges. En fait, plusieurs édits d'*andurāru* de rois néo-assyriens, comme Sargon II et Assarhaddon, visaient à réaffirmer les privilèges spéciaux (*kidinnu*) des habitants de villes sacrées comme Assur, Babylone, Sippar et d'autres, en les libérant des obligations royales de corvée et d'impôts.<sup>36</sup> Au-delà de l'affranchissement de ces esclaves, aucun détail de l'accord d'alliance entre Sédécias et les élites de Jérusalem n'est mentionné. Mais surtout, les intérêts du roi et des élites ne sont pas les mêmes dans cet épisode - même s'ils partagent finalement la même punition divine selon le rédacteur deutéronomiste de ce texte (v. 21). De plus, cette alliance est un accord politico-juridique entre le roi et l'élite de Jérusalem qui ne se réfère ni à l'alliance divine avec Dieu, ni à la loi du Pentateuque. La motivation de Sédécias pour affranchir les esclaves de Jérusalem n'était pas d'accomplir la règle de droit (c'est-à-dire la Torah), mais une réponse aux circonstances historiques en 587 avant notre ère.

Les villes assiégées connaissent un incroyable chaos humanitaire et social ; ce qui est rarement pris en compte, ce sont les effets du siège et de la famine sur la vie juridique des personnes dans de telles conditions.<sup>37</sup> C'est précisément la situation décrite dans neuf tablettes cunéiformes datant de 626 avant notre ère (seulement quarante ans avant le siège de Jérusalem), qui décrivent la situation désastreuse de Nippur. La ville de Nippur était sous contrôle assyrien, alors qu'elle subissait elle aussi un siège de six mois de l'armée

35 Il n'y a pas de parallèle à אשר בירושלם ou à שרי ירושלם dans Jr (LXX) 41,8, 19.

36 P. Villard, « L'(an)durāru », *op. cit.*, pp. 110, 123.

37 Voir S. A. Divon, « A Survey of the Textual Evidence for 'Food Shortage' from the Late Hittite Empire », in L. D'Alphonso, Y. Cohen, et D. Sürenhagen (dir.), *The City of Emar Among the Late Bronze Age Empires ...* Münster, Ugarit-Verlag, 2008, p. 101-109 ; A. L. Oppenheim, « 'Siege Documents' from Nippur », *Iraq* 17(1), 1955, p. 67-89 ; P. Villard, « L'(an)durāru », *op. cit.*, p. 119f.

babylonienne sous le commandement du roi Nabopolassar.<sup>38</sup> Alors que les habitants de Nippur tentaient désespérément de se procurer de la nourriture pour eux-mêmes et leurs familles, ils vendaient leurs biens patrimoniaux en dessous de leur valeur marchande et étaient contraints de se vendre eux-mêmes ou de vendre leurs enfants pour survivre. Il n'est pas difficile d'imaginer que les habitants de Jérusalem se soient trouvés dans la même situation que les habitants de Nippur.<sup>39</sup> L'édit de remise de Sédécias a donc pu représenter une tentative désespérée de contrôler l'esclavage pour dettes, de maintenir un semblant d'ordre social et de se conformer à son mandat divin de protéger les marginaux.<sup>40</sup> Sans écarter la possibilité que les élites profitent encore du chaos, le ré-asservissement de la population était peut-être la seule option possible en l'absence de toute autre forme de sécurité sociale. Sur la base des preuves comparatives, l'édit de Sédécias et sa violation par l'élite de Jérusalem semblent refléter les réalités historiques de l'esclavage pour dettes pendant les sièges et l'utilisation des édits d'*andurāru* pour résoudre les crises humanitaires. Ce sont *les circonstances du siège* qui ont incité Sédécias à promulguer son édit, plutôt que son adhésion à un quelconque cycle calendaire de manumission tel qu'on le trouve dans le Pentateuque.<sup>41</sup>

Contrairement à cette reconstruction historique, la plupart des analyses de Jr 34 se concentrent sur les parallèles intertextuels potentiels entre l'édit de Sédécias et les lois du Pentateuque sur la manumission ([i] Ex 21,2-11 ; 23,10-12 ; [ii] Deut 15,1-18 ; 31,9-13 ; [iii] Lev 25).<sup>42</sup> La preuve d'une relation textuelle directe entre l'édit de Sédécias (à savoir les vv.

38 A. L. Oppenheim, « Siege Documents », *op. cit.*, p. 85.

39 Alors que Nabuchodonosor assiège Jérusalem, le prophète Jérémie achète les biens de son cousin paternel pour éviter qu'ils ne sortent de la famille (Jr 32,7-16). Cent ans après ce siège, Néhémie rencontre le même problème au milieu d'une famine (ערב) où les Judéens vendent leurs biens et leurs enfants afin de survivre (Neh 5,1-13).

40 P. Villard a proposé que plusieurs édits d'*andurāru* ont été proclamés dans ces moments de crise économique (« L'(an)durāru », *op. cit.*, pp. 119f.).

41 *Contra* A. Schenker, « La liberazione degli schiavi a Gerusalemme secondo Ger 34, 8-22 », *Rivista biblica* 41(4), 1991, p. 454-457. Il ne s'agit pas de nier tout lien entre le système septennal de manumission (Ex 21,2 ; Deut 15,12 ; Lev 25) et les édits mésopotamiens (*andurāru*). Le Code d'Hammurabi (§117), par exemple, limite la durée de l'esclavage pour dettes à trois ans, après que les esclaves pour dettes doivent être libérés (*andurāršunu iššakkan*). Cependant, le Code d'Hammurabi prévoit également des actes spontanés de remise (§171 et §280), comme les exemples néo-assyriens, ce qui implique que les rois de Juda pouvaient également connaître ces deux types d'actes.

42 B. Levinson a fourni une analyse des modèles pertinents pour le développement des lois bibliques sur la manumission. Il a souligné et affirmé la séquence suivante : (i) Exod 21:2-11/23:10-12 → (ii) Deut 15:1-18/31:9-13 → (iii) Jr 34 → (iv) Lev 25 : « Manumission of Hermeneutics », *op. cit.*, p. 292. Des études plus

9 et 14) et Deut 15 est évidente. Cependant, ces parallèles sont des ajouts secondaires à ce texte, qui partage le même point de vue sur l'autorité suprême de la Torah sur les rois humains, comme le montrent des textes tels que Deut 17,18-19 et Deut 31,9-11. En rapprochant l'édit de Sédécias des lois deutéronomiques sur la manumission, le rédacteur a circonscrit l'autorité normative du roi par la loi divine de la Torah, sous le contrôle des prêtres lévites.

Le premier signe, et le plus évident, qu'un rédacteur essayait de coordonner un récit indépendant dans Jr 34 avec la loi deutéronomique de la manumission est l'insertion de l'appartenance ethnique des esclaves (v. 9). Cependant, c'est par la voix prophétique de Jérémie (v. 12-22) que ce rédacteur (ou ces rédacteurs) a réinterprété le plus profondément l'édit de Sédécias.<sup>43</sup> Tout d'abord, le rédacteur s'en prend au concept particulier d'alliance que l'on trouve au v. 8, affirmant que l'accord entre Sédécias et l'élite jérusalémite a été conclu dans le temple de Yahvé (v. 15). Bien que ce scénario soit plausible, il rappelle néanmoins au peuple son alliance antérieure (et on a l'impression qu'elle est supérieure) au Sinaï (v. 13). Sédécias a peut-être libéré les esclaves de Jérusalem, mais Dieu a libéré tout Israël de la servitude (בית עבדים) en Égypte. Deuxièmement, ce rédacteur deutéronomiste cite de longues sections de la loi deutéronomique sur la manumission (Jr 34,14//Deut 15,1 ; Deut 15,12), assimilant l'édit de rémission de Sédécias, déclaré dans le contexte d'un siège, au système de cycle calendaire fixe de שמטה - que Dieu a établi au Sinaï. L'édit de Sédécias devient son application consciencieuse de la Torah, légitimée *a posteriori* par Jérémie. Un rédacteur deutéronomiste a transformé la prérogative du roi de promulguer un édit de דרור en sa pieuse observance de la loi deutéronomique : subordonnant le roi à la règle de droit incarnée dans la Torah.<sup>44</sup> Malgré cet effort considérable pour faire de Sédécias un pieux observateur de la Torah, le roi - qui, selon la propre description du texte, avait promulgué un édit « juste » (הישר) -

récentes ont proposé des sources alternatives pour Jr 34, telles que Deut 31, 9-13 : M. Leuchter, « The Manumission Laws in Leviticus and Deuteronomy : The Jeremiah Connection », *Journal of Biblical Literature* 127(4), 2008, p. 635-53. Voir aussi S. Chavel, « Let My People Go », *op. cit.*, pp. 71-95.

43 Bien qu'ils s'ouvrent sur une formule prophétique (הבדר אשר היה אל ירמיהו מאת יהוה), les vv. 8-11 sont un récit en prose à la troisième personne, tandis que les vv. 12-22 sont des citations de paroles divines.

44 S. Chavel, « Let My People Go », *op. cit.*, p. 74.

est néanmoins condamné avec ses élites à subir le châtement qu'ils avaient infligé au peuple de Jérusalem : l'esclavage et l'exil (v. 21).<sup>45</sup>

Dans cette perspective, les parallèles intertextuels entre Jr 34 et Deut 15 sont des ajouts secondaires à un noyau littéraire qui rappelle un véritable événement historique survenu en 587 avant notre ère. Ainsi, le but de cette rédaction n'était pas simplement de fustiger l'asservissement de compatriotes juifs, mais de remettre en question la fonction de la royauté en tant que fondement de l'autorité juridique. Partageant les mêmes sentiments que d'autres auteurs qui ont subsumé l'autorité du roi sous la Torah et même les prêtres lévites,<sup>46</sup> un rédacteur deutéronomiste de ce texte a transformé une rare description du roi de Juda exerçant son autorité normative en un récit d'avertissement sur l'échec de ne pas respecter la loi de la Pentateuque. La rédaction deutéronomiste de ce texte obscurcit l'intention originale et les effets de l'édit de remise de Sédécias, qui était une solution temporaire aux ramifications juridiques d'une ville assiégée, souffrant d'une famine, et subissant la servitude pour dettes hors de contrôle.

### Conclusion

Les textes qui subordonnent la fonction royale à l'autorité de la Torah (Deut 17,14-20 ; Deut 31,9 ; 1 Sam 8 ; Jr 34,12-22) sont tous issus d'une communauté en crise d'identité : la perte de l'autonomie politique. Cette expérience a commencé avec la chute du royaume d'Israël face à l'empire néo-assyrien en 722 avant notre ère, mais a culminé avec la destruction babylonienne de Jérusalem, la perte du temple et la fin de la dynastie davidique en 587 avant notre ère. Ce traumatisme a contraint les élites judéennes exiliques et postexiliques à repenser la base d'autorité de la tradition juridique littéraire qu'elles possédaient. Le modèle traditionnel du mandat, dans lequel le roi fait le lien entre les normes sociales et un ordre moral supérieur,

45 Ainsi, on pourrait élargir l'affirmation de S. Chavel selon laquelle la critique de Jérémie réaffirme que Yahvé est la seule autorité à l'origine du droit (« Let My People Go », *op. cit.*, p. 85), pour dire qu'il ne s'agit là que d'un exemple d'un projet beaucoup plus vaste critiquant le roi et la fonction royale en tant que source normative d'autorité juridique. Selon ce nouveau point de vue, le roi Sédécias devient inexplicablement coupable du ré-asservissement par l'élite de Jérusalem du peuple qu'il avait émancipé par son ordre royal.

46 S. Chavel a observé que « gradually yoking together various Pentateuchal laws regarding slavery with different historical counterparts allowed those laws to play an active role in commenting upon and ultimately shaping historical events, while this influence of the laws on history lent them and the scribes who controlled them greater prestige and authority » : « Let My People Go », *op. cit.*, p. 76. De même, M. Leuchter a constaté que la référence à *מקץ שבע שנים* dans Jr 34,14 se rapporte non pas à Deut 15,1, 12, mais plutôt à Deut 31,9-11 : « Manumission Laws », 642-646. Dans Deut 31,9-11, « l'année de libération » (*שנת השמטה*) se reporte à la Torah écrite sous le contrôle des prêtres lévites : les mêmes autorités mentionnées en Deut 17,18. M. Leuchter a conclu que Jr 34,14a était une interpolation d'un rédacteur « advancing Levitical interests and authority » (p. 645).

n'était plus viable. En fait, il y avait probablement l'animosité envers les rois qui avait manqué à leur obligation divine d'assurer la sécurité du peuple d'Israël. Dans ce contexte, la royauté était présentée comme une institution étrangère que les Israélites avaient malencontreusement exigée, rejetant ainsi leur souverain divin. Dans le vide de l'autorité politique, les élites religieuses telles que les prêtres lévites pouvaient s'engouffrer dans la brèche et assumer des rôles importants dans l'administration de la justice, tout en promouvant leur image dans le texte biblique.

Ce rejet de la monarchie en tant que fondement de l'ordre juridique était répandu dans l'imagination biblique, mais pas global. On se souvient encore de Salomon comme d'un souverain avisé et sage, bien que ces récits soient désormais adjacents à des textes qui expriment une profonde appréhension à l'égard de ses relations internationales, de ses prétentions à un système pharaonique de travail forcé et de ses étalages de richesse de bon augure. Les psaumes royaux et les récits isolés préservent les vestiges de l'idéologie judiciaire royale, bien que même les motifs de la sagesse, de la beauté et de la prospérité soient remodelés comme arrogance et idolâtrie dans certaines traditions prophétiques (Ez 28,1-19 ; Zach 9,2). En redéfinissant l'ordre normatif d'Israël exclusivement en termes de souveraineté divine de Yahvé et de prééminence juridique de la Torah, un petit cercle de rédacteurs deutéronomistes a choisi de présenter la perte de la royauté davidique sous un jour positif : comme un retour à une société israélite plus pure, où la Torah, promulguée par le véritable roi d'Israël Yahvé, était la source ultime de l'autorité légale, une règle de droit à laquelle même les rois (tant étrangers que autochtones) étaient soumis.