

UNIVERSITE MARC BLOCH – STRASBOURG II

FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE

**LECTURE ET RELECTURES DE LA FIGURE DE SALOMON
DE L'HISTOIRE DEUTERONOMISTE A FLAVIUS JOSEPHE**

Problèmes textuels et enjeux historiographiques

Thèse soutenue le 29 mai 2007

par

Jean KOULAGNA

En vue de l'obtention du grade de docteur en théologie protestante

Sous la direction de

Jan JOOSTEN, Université Marc Bloch, Strasbourg

JURY :

André LEMAIRE, École Pratique des Hautes Études, Paris

Alfred MARX, Université Marc Bloch, Strasbourg

Pablo Antonio TORIJANO, Universidad Complutense, Madrid

2006-2007

Introduction générale

Les textes de l'Ancien Testament (désormais abrégé AT) tels que nous les avons aujourd'hui sont souvent le résultat d'un processus plus ou moins long de transformations de toutes sortes. Ces transformations sont d'ordre rédactionnel, textuel, théologique, idéologique, linguistique. Elles peuvent être intentionnelles ou accidentelles. Dans le premier cas, elles résultent des processus de réception et d'actualisation, de « lectures et relectures » intrabibliques d'une époque à une autre ou du fait du passage d'une langue à une autre en ce qui concerne les versions, notamment les versions grecques qui retiendront particulièrement notre attention dans ce travail. Tous ces changements donnent aux textes ce qu'on peut appeler une « vie ».

Intérêt de notre étude et revue sommaire de la littérature

L'étude de cette « vie » des textes nous semble d'une importance capitale pour saisir les différents moments et les contextes historiques dans lesquels ils ont été lus et reçus au cours des siècles et au rythme des situations socioreligieuses, culturelles et politiques spécifiques. En ce sens, ces textes sont porteurs d'une parole en contexte et témoignent des spécificités existentielles et des conditions et modes de pensée de ceux qui les ont reçus et retransmis successivement jusqu'à leurs formes finales ou à ce qui en tient lieu, c.-à-d. celles sous lesquelles ils nous sont parvenus. Dans l'AT, l'histoire de Salomon constitue un exemple parfait de ce mouvement du texte.

Cet exemple est d'autant plus intéressant que le récit de 1 R 1-11 est repris dans 1 Ch 28:1-2 Ch 9:31 avec d'importantes modifications, tandis que les versions grecques en 3 Rg 1-11 présentent d'autres spécificités dues à divers facteurs et qu'enfin Flavius Josèphe le reprend à l'époque romaine avec les données et les sollicitations propres à son époque. De 1 R à Josèphe, on aura l'impression, par moments, d'avoir affaire à des histoires différentes.

Plusieurs travaux ont abordé les rapports entre le Texte Massorétique (TM) et la Septante (LXX) de l'histoire salomonique dans 1 R. On peut citer à cet effet, parmi les plus importants, les articles de J.W. Wevers dans les années d'après-guerre (1945-1950), ceux D.W. Gooding dans la revue *Vetus Testamentum* entre 1965 et 1971 et, au cours des deux dernières décennies du 20^e s., la thèse de J. Trebolle Barrera (*Salomón y Jeroboan: Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12, 14*) publiée en 1980 et celles de V. Peterca (*L'immagine di Salomone nella Bibbia ebraica et greca*) présentée en 1981 et de D. Duval (*Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante [1 R 2, 12-11, 43 et 3 Rg 2, 12-11, 43]*) présentée en 1990 mais non publiées.

Plus récemment, il y a l'article de F.H. Polak (« The Septuagint Account of Solomon's Reign: Revision and Ancient Recension », 2001), l'ouvrage de P.S.F. van Keulen (*Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*) en 2005 et surtout les travaux d'A. Schenker ces dernières années. Ces travaux s'intéressent avant tout à une approche diachronique, en particulier aux questions textuelles et secondairement à leurs conséquences théologiques ou idéologiques.

Nous avons aussi des travaux sur les *Antiquités juives* (nous abrègerons désormais *Antiquités* et dans les références *AJ*) de Josèphe, qui abordent la manière dont l'historien reconstruit les personnages bibliques (cf. par ex. les travaux de C.T. Begg, L.H. Feldman et E. Nodet) et touchent dans la foulée la question de Salomon. Chez Begg et Feldman, l'orientation globale est celle d'une transformation hellénisante des personnages et chez Nodet¹, il s'agit surtout d'examiner la réception et l'utilisation des récits bibliques par Josèphe.

Hormis les travaux d'introduction générale qui examinent les rapports entre les livres des Rois et des Chroniques et qui abordent l'histoire de Salomon seulement en passant, très peu d'attention a été accordée, nous semble-t-il, aux rapports spécifiques entre les récits salomoniques des deux traditions historiographiques. Nous n'avons trouvé que l'article de Z. Talshir (« The Reign of Solomon in the Making: Pseudo-Connections Between 3 Kingdoms and Chronicles », 1999) qui aborde les rapports entre 1-2 Ch et 3 Rg et touche indirectement 1 R.

Mentionnons enfin quelques études structurales : les articles de B. Porten (« The Structure and Theme of the Solomon Narrative [1 Kings 3-11] », 1967), de K.I. Parker (« Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11 », 1988), de M. Brettler (« The Structure of 1 Kings 1-11 », 1991), d'A. Frisch (« Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign [1 Kings 1-12:24] », 1991), d'E.G. Newing (« Rhetorical art of the Deuteronomist: Lampooning Solomon in First Kings », 1994), de P. Särkiö, (« Die Struktur der Salomogeschichte [1 Kön 1-11] und die Stellung der Weisheit in ihr », 1996), et l'ouvrage de J.J. Kang (*The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*, 2003). Ces études s'intéressent particulièrement à une lecture de type synchronique.

Mais nous n'en avons pas trouvé qui proposent une lecture transversale et synoptique qui englobe et met en dialogue les divers récits salomoniques de 1 R aux *Antiquités* en passant par 1-2 Ch, la Septante majoritaire (LXX) et le texte antiochien

¹ Il s'agit notamment des introductions aux différents volumes de son édition française en cours des *Antiquités*, en particulier les volumes consacrés aux livres 6 à 9.

(£) de 1 R (3 Rg).² C'est cette lecture transversale et synoptique que nous nous proposons d'esquisser dans cette thèse. Nous n'aborderons pas ici la Septante des Chroniques parce qu'elle correspond d'assez près à son modèle hébreu reflété dans le TM. Elle constitue à cet effet avec lui un seul et même témoin. Par contre, entre 1 R et 1-2 Ch, 1 R et 3 Rg ou entre les traditions bibliques (1 R, 3 Rg et 1-2 Ch) et le texte des *Antiquités*, il y a parfois des écarts importants qui méritent une attention particulière.

Problématique et but de l'étude

La question centrale qui guidera notre réflexion est celle de savoir comment et pourquoi le récit de Salomon, d'une tradition historiographique à une autre, notamment du récit deutéronomiste (nous abrègerons souvent « dtr ») à celui de Josèphe, a été transformé et son personnage métamorphosé au point de donner parfois l'impression d'une profonde incohérence et même de contradictions entre les différentes traditions. D'où l'intitulé : « *Lecture³ et relectures de la figure de Salomon de l'histoire deutéronomiste à Flavius Josèphe : problèmes textuels et enjeux historiographiques* ».

Cette question part du postulat selon lequel cette transformation est la dynamique qui anime les lectures et relectures successives des traditions provenant des archives lointaines de l'époque monarchique et enrichies par une légende qui, à l'époque de la composition de 1 R, a pu connaître une forme écrite à l'instar du « Livre des actes de Salomon » ou *Sefer divré Šlomoh* (1 R 11:41) ; cette transformation répond en outre à des exigences herméneutiques et socioreligieuses spécifiques qu'il faudrait élucider à partir de chacun des textes en étude. Ce postulat lui-même repose sur le constat des divergences importantes que présentent entre elles les diverses historiographies dès une première lecture.

Au terme de cette étude, nous espérons pouvoir, d'une part, comprendre les mécanismes textuels et littéraires qui ont abouti à des récits relativement différents d'une même histoire et saisir, d'autre part, les conséquences biographiques, théologiques et idéologiques spécifiques éventuelles sur l'image du personnage et son accueil attendu des lecteurs implicites respectifs. Il s'agit en d'autres termes, pour ce deuxième volet, de voir comment les différents narrateurs ont voulu que leurs lecteurs respectifs reçoivent ce pan de l'histoire de la monarchie et perçoivent le personnage de

² Excepté le survol de C.T. Begg : « Solomon's Apostasy (1 Kgs. 11,1-13) According to Josephus » en 1997.

³ Dans cette formulation, « lectures » (au pluriel) serait plus approprié et renverrait aux premières mises en écrit de la légende et des traditions salomonniennes, notamment dans les différentes rédactions deutéronomistes pré et postexiliques. Mais nous nous en tiendrons uniquement au texte dans sa rédaction finale telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui dans le TM, d'où l'emploi du singulier « lecture », et en parlant de l'histoire (ou l'historien) deutéronomiste (HD), nous nous référons à ce texte final à partir duquel commencent les problèmes d'ordre textuel. Les textes de 1-2 Ch, de 3 Rg (LXX et £) et des *Antiquités* sont par conséquent considérés comme des « relectures ».

Salomon en tant qu'il incarne une étape essentielle de cette histoire. Ce double but impliquera donc aussi une approche à double volet : critique textuelle et critique narrative.

Orientations méthodologiques et limites

Ainsi conçu, notre travail s'appuiera principalement sur une articulation interactive de deux pôles : la diachronie et la synchronie. Les deux pôles, loin d'être traités en termes d'opposition ou de tension comme c'est habituellement le cas, seront mis constamment en dialogue.

La dimension diachronique touche globalement à l'histoire du texte, tant au niveau des divergences textuelles qu'à celui de l'évolution du récit salomonique d'une tradition textuelle à une autre. En d'autres termes, elle se réfère à l'histoire du texte en tant que matériau et à celle du récit en tant que construction littéraire. La critique textuelle y occupe donc une place privilégiée, surtout dans la comparaison entre le texte de 1 R et celui de 3 Rg d'une part et, d'autre part, entre ces deux textes et celui de Josèphe dans les *Antiquités*, mais aussi les rapports entre 1 R et 1-2 Ch. Il s'agit de chercher à comprendre, à partir d'un certain nombre d'exemples, les variantes textuelles, d'explorer les dépendances éventuelles d'un texte par rapport à un ou plusieurs autres et d'établir, dans la mesure du possible, une sorte de chaîne ou d'arbre généalogique entre eux.

Et au-delà des problèmes strictement textuels, il sera question de voir comment l'histoire de Salomon évolue en tant que récit et comment le personnage construit par les traditions prédeutéronomistes et deutéronomiste préexilique est déconstruit par la rédaction dtr exilique en 1 R, puis reconstruit de manières différentes par les auteurs de 1-2 Ch, du texte représenté par 3 Rg et Josèphe. Sous cet angle, l'étude relève de l'histoire littéraire qui « est la discipline qui étudie l'évolution de la littérature à la lumière des courants littéraires et des relations entre littérature et histoire » et examine comment les œuvres littéraires s'inscrivent dans l'histoire culturelle de leur temps ou de leur siècle.⁴ Nous nous efforcerons ainsi de resituer chacun des récits salomoniques mis à l'étude dans le contexte qui l'a vu naître et l'a sans doute déterminé.⁵

Cette évolution n'est perceptible, paradoxalement, qu'à partir d'une analyse synchronique de chacun de ces récits. Chaque texte sera en effet considéré, dans ce sens, comme un projet narratif autonome qui obéit à l'organisation structurale voulue

⁴ Wikipédia, http://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_litt%C3%A9raire.

⁵ Seulement, ce projet n'entend pas déboucher sur une littérature comparée qui le mettrait en relation directe avec d'autres œuvres littéraires de son époque, ce qui ne serait pas inintéressant, mais qui demanderait tout un projet à part. Aussi resterons-nous à l'intérieur des traditions judéo-bibliques.

par son auteur, à ses choix lexicaux et littéraires et répond à ses objectifs historiographiques et théologiques propres. Raison pour laquelle diachronie et synchronie interagiront et resteront inextricablement liées dans ce travail.

Ce dialogue entre synchronie et diachronie implique un autre dialogue qui met en conversation les différents textes mis en étude. D'où la nécessaire intertextualité. Cette lecture intertextuelle nous amènera occasionnellement à lire les textes en relation avec d'autres (qui ne racontent pourtant pas directement Salomon) qui sont susceptibles de les éclairer. Ce sera, par exemple, le cas avec l'histoire de Mephibošet et de la soi-disant histoire de la transition en 2 S 9-20 (cf. chapitre 1/II,1) et de 1 Ch 22 (cf. chapitre 2/III).

Ainsi orienté, ce travail abordera souvent en passant des problèmes complexes qui, à eux seuls, auraient pu constituer le sujet de notre thèse, par exemple la question des sources de l'histoire salomonique et les problèmes spécifiquement liés à la Septante. Mais c'est aussi un des objectifs de ce projet que d'embrasser et de comprendre une assez large palette de problèmes d'histoire du texte. Il s'agit pour nous avant tout de faire le tour de ces problèmes, d'en maîtriser la complexité, les pistes proposées jusqu'ici pour essayer de les résoudre, les doutes qu'ils soulèvent, les possibilités qu'ils offrent ou sont susceptibles d'offrir pour la recherche biblique.

En conséquence, nous serons amené à aborder un grand nombre d'éléments, et il sera difficile, voire impossible, d'être exhaustif. Ainsi, certaines questions textuelles soulevées ne trouveront sans doute pas de réponses, à l'instar de la nature et de l'identité de la *Vorlage* de 3 Rg et de celle du texte de Josèphe. Si l'étude avait été faite par exemple sur le texte de la Septante, nous aurions certainement pu aborder plus de détails et espérer l'exhaustivité. Mais en même temps nous aurions certainement repris, d'une autre façon peut-être, les travaux déjà réalisés par Barrera Treballe, Duval, Schenker ou van Keulen sans être tout à fait sûr d'en dire plus.

Par ailleurs, nous n'aborderons pas, dans cette thèse, l'histoire complexe de la composition et des rédactions deutéronomistes, car alors il faudrait le faire également pour le texte des Chroniques et de Josèphe. Cette question encore controversée de ces rédactions oppose l'école américaine (avec F.M. Cross et ses disciples) qui soutient la thèse d'une double rédaction dont l'une serait josianique et l'autre exilique et l'école allemande (avec R. Smend et les siens) qui privilégie celle de couches exiliques

successives (voir à ce sujet la synthèse d'E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 1996, pp. 12-14).⁶

Mais la discussion à ce sujet, qui constitue pourtant un pan intéressant de l'histoire du texte, ne nous semble pas d'une importance capitale pour notre propos, notre préoccupation portant en priorité sur les relations qu'entretiennent les textes dans la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, c.-à-d., en ce qui concerne 1 R, celle que le rédacteur exilique lui a donnée et dont le TM est, dans une large mesure, le témoin.⁷ De cet aspect de l'histoire textuelle nous ne retiendrons que les questions qui touchent aux sources. Les problèmes rédactionnels, dont les éléments sont plus difficiles à manipuler, demanderaient un projet entier pour chacun des textes étudiés ici.

Sera également écartée la problématique de l'historicité des faits racontés par les textes, par exemple l'existence de Salomon et de son royaume ou la datation des constructions qui lui sont attribuées par les auteurs bibliques. Cette question, qui est actuellement à la mode depuis la publication par I. Finkelstein et N.A. Silberman de *La Bible dévoilée* (2002⁸), qui bénéficie d'un effet médiatique important et qui oppose minimalistes et ceux qu'on pourrait appeler « maximalistes », relève avant tout d'une approche historique au sens de « vérité historique », qui relève de la recherche biblique faite en relation avec la recherche archéologique, ce qui n'est pas notre préoccupation dans le présent travail. Notre approche est avant tout celle de l'histoire littéraire, celle-ci pouvant en même temps être porteuse d'un message théologique.

Principales articulations

Notre réflexion s'articulera autour de trois axes qui en constituent les trois parties, lesquelles suivent une chronologie qui nous apparaît *a priori* comme celle de la réception du récit, c.-à-d. de la plus ancienne (1 R) à la plus récente (*AJ*).

- La première partie s'intéresse à la lecture dtr de la figure de Salomon dans 1 R et à la réception de cette première historiographie par le Chroniste, pour voir comment à l'intérieur des traditions textuelles hébraïques cette lecture évolue de façon significative, de l'époque exilique d'épreuve et de remise en question amère à celle d'une réinstallation effective avec ses préoccupations essentiellement culturelles et sous le regard d'une puissance étrangère qu'on peut

⁶ La thèse crossienne, qui ne réduit pas la rédaction dtr à l'exil mais tient compte d'une phase antérieure, notamment josianique, nous semble raisonnable, bien qu'il ne soit pas nécessaire de solliciter à l'excès l'opposition entre les deux écoles.

⁷ C'est à ce rédacteur exilique que nous nous référons chaque fois que nous parlons de l'historien dtr (HD) en tant que dernier responsable du récit dont nous disposons, même si nous savons qu'il n'en est pas l'« inventeur » premier.

⁸ Pour l'édition française.

percevoir à l'arrière-plan. Cette première partie est donc constituée de deux chapitres.

Dans le premier nous essaierons, après une brève notice sur les sources de l'histoire dtr de Salomon, de montrer comment, contrairement aux commentaires qui mettent en avant l'aspect légendaire du récit, l'auteur de 1 R reprend ces éléments de la légende pour les retourner contre le personnage dont il dresse un portrait sévère par des juxtapositions de données souvent contradictoires, malgré les éléments positifs qu'il lui crédite.

Dans le deuxième chapitre, après avoir abordé assez rapidement les questions textuelles, notamment les rapports qu'a pu entretenir le Chroniste avec le texte de Samuel-Rois, nous nous efforcerons de démontrer comment l'auteur assume son identité d'historien et relit l'histoire salomonique en lui donnant une orientation nouvelle. Dans ce nouveau projet historiographique, nous remarquerons que l'auteur, en replaçant l'histoire de Salomon (et de David) dans le contexte du culte, présente Salomon et David comme des rois idéaux et des héros nationaux. Ce qui le poussera à reformuler l'histoire en leur faveur.

- La seconde partie touchera essentiellement la Septante de Samuel-Rois (1-4 Règnes), en particulier 3 Rg. Les problèmes textuels spécifiques posés par la bible grecque dans les livres de Samuel-Rois seront abordés dans un chapitre théorique (chapitre 3) qui permettra de faire le tour des principales études et des solutions envisagées par la recherche contemporaine. Pour ce faire, il sera utile de remonter à l'histoire du texte hébreu et de nous interroger sur l'origine et les conditions d'apparition probables du texte qui a pu servir de base à la Septante et qui, de ce fait, subsiste indirectement à travers elle, ainsi qu'aux circonstances historiques, en particulier socioreligieuses, qui ont pu nécessiter une bible grecque. Ce chapitre n'a donc pas l'ambition de la nouveauté, mais permettra d'introduire le lecteur dans la discussion des divers aspects que nous présenterons au chapitre suivant des variantes importantes entre 1 R et 3 Rg.

C'est au deuxième chapitre (ici chapitre 4) que nous proposerons une étude spécifique du récit salomonique de 3 Rg, en deux axes. D'une part, nous tenterons de comprendre, par un travail comparatif à partir de certains passages, les rapports qu'ont pu entretenir l'éditeur de la *Vorlage* et le traducteur de la Septante vis-à-vis du texte représenté par le TM. D'autre part, par une analyse d'orientation narrative, nous verrons si oui et en quoi l'éditeur ou le traducteur a

reconstruit l'histoire et le personnage de Salomon dans un projet littéraire, historiographique ou théologique propre.

- La troisième partie enfin s'intéressera, également en deux chapitres, à la relecture postbiblique de la figure de Salomon à l'époque romaine, dans les *Antiquités* de Josèphe. Le premier chapitre (chapitre 5) sera consacré à l'environnement extérieur du projet littéraire et historiographique de Josèphe. Seront ainsi abordées, entre autres, les questions touchant aux modèles et sources gréco-romains de l'historien et surtout ses rapports avec les traditions bibliques, parabibliques et prorabbiniques qu'il a pu connaître et/ou utilisées dans son propre projet.

Le dernier chapitre (chapitre 6) sera consacré enfin à l'étude du récit de Salomon proprement dit chez Josèphe. Dans ce chapitre, une attention particulière sera accordée à la manière dont ce récit est transformé, adapté et « modernisé » pour les lecteurs romains et juifs au lendemain de la révolte des Juifs contre l'autorité romaine et de la chute du second temple, d'autant que cet événement marquera un tournant décisif dans la vie religieuse d'Israël. La même attention sera accordée à la transfiguration et même la reconstruction de la figure de Salomon et à la façon dont elle est utilisée à la fois comme une arme apologétique contre les détracteurs de Josèphe et ceux d'Israël et un outil de propagande pro-israélite destiné (inconsciemment peut-être) à produire un effet prophétique sur les lecteurs juifs et à racheter en quelque sorte l'auteur auprès de ceux-ci qui ne semblent pas lui porter un regard favorable.

**PREMIÈRE PARTIE : DU RÉCIT DEUTÉRONOMISTE À CELUI DU
CHRONISTE, DEUX REGARDS OPPOSÉS**

Chapitre 1. Un portrait ironique de Salomon dans 1 R 1-11

L'objet de ce chapitre est de montrer la polyphonie qui se dégage du récit de Salomon dans 1 R. Au-delà de l'apparent portrait idéalisé du personnage se profile, dès le début du récit, une critique sévère. Le narrateur, nous le verrons, a délibérément juxtaposé les éléments positifs qu'il a repris de ses sources et ses analyses propres qui déconstruisent cette figure positive du roi et montrent finalement qu'il n'est pas le roi idéal de la légende, pas même un roi moyen, malgré la construction du temple qui lui est pourtant créditée.

Mais en plus de ces deux voix, on en remarque une troisième, celle des réviseurs postérieurs qui tentent d'adoucir la rigueur du narrateur dtr exilique en apportant à certains détails choquants des corrections souvent discrètes mais significatives. Cette troisième voix sera étudiée en excursus, à la suite du point IV qui traite de l'ironie.⁹ Mais avant d'en arriver là, il nous semble important d'aborder sommairement la question des sources de cette histoire.

I. Des sources de l'histoire dtr de Salomon

L'ensemble de la rédaction dtr mentionne explicitement quatre sources dont trois dans les livres des Rois : le Livre du Juste (Jos 10:13, 2 S 1:18), les Annales des rois de Juda (1 R 14:19 et parallèles), les Annales des rois d'Israël (1 R 15:31 et parallèles) et le *Sefer divré Šlomoh*¹⁰ (« Livre des actes de Salomon » – 1 R 11:41) qui retiendra particulièrement notre attention.

1. Le « *Sefer divré Šlomoh* »

Ce document est la seule source que 1 R mentionne pour l'histoire du règne de Salomon. Pour l'identifier, il est important de voir, à partir d'une analyse philologique, en quoi pouvait consister ce « livre des actes de Salomon » ainsi que ce qui est désigné à partir de Roboam comme les « annales des rois de Juda » ou « d'Israël ».

LOGIA ET ACTES OU CHRONIQUES DE SALOMON ?

Dans 1-2 R, les chroniques (ou annales) des rois sont toujours appelées ספר דברי (ספר דברי הַיָּמִים לַמְּלָכִים) (« livre des paroles des jours au sujet des rois de... »)¹¹, dans 3-4 Rg :

⁹ Nous mettons cet élément en excursus parce que, tout en éclairant de façon significative un pan de l'histoire rédactionnelle du récit, il ne rentre qu'indirectement dans notre préoccupation et reste somme-toute difficile à contrôler.

¹⁰ Nous désignons ainsi ce document pour contourner la difficulté que pose la traduction du mot דְּבָרִי.

¹¹ On retrouve en Est 10:2 au sujet des rois des Mèdes et des Perses (סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לַמְּלָכִי מְדֵי וּפְרָס) et en 1 Ch 27:24 au sujet de David (סֵפֶר דְּבָרֵי-הַיָּמִים לַמְּלֶךְ דָּוִד).

βιβλίω λόγων τῶν ἡμερῶν τοῖς βασιλεῦσιν. En Jos 10:13 et 2 S 1:18, il est fait mention d'un סֵפֶר הַיָּשָׁר (« le livre du Juste »), le Juste étant probablement entendu comme auteur. Il en est de même en Esd 6:18 où il est question d'un כתב ספר משה (« l'inscription du livre de Moïse », c.-à-d. le Pentateuque). Il faut en outre remarquer que le livre des Chroniques, qui porte explicitement le nom de דברי הימים (« paroles des jours », « actes quotidiens »), n'emploie presque jamais cette tournure pour désigner les annales des rois de Juda et d'Israël. On y rencontre une formule abrégée dans laquelle le terme הַיָּמִים est supprimé : סֵפֶר הַמְּלָכִים לְ... ou סֵפֶר מְלָכֵי... (« livre des rois de »), dans 3-4 Rg : βιβλίω βασιλέων, les rois étant entendus ici comme objets, dans le sens des « livres *sur* les rois » ou « *parlant* des rois », c.-à-d. des synthèses secondaires sur l'histoire des rois. C'est ce qui est suggéré par le titre grec des Chroniques : Παραλειπομενων, litt. « des choses laissées de côté ».

Ce titre donné par les traducteurs de 1-2 Ch reste encore un sujet de discussion. Il dérive du verbe παραλείπω (« laisser de côté », « omettre », « oublier », « passer outre »). Les pères de l'Église l'ont donc souvent interprété comme « les choses omises » (cf. Jérôme et Théodoret de Cyr¹²). Mais l'explication de J.-P. Audet (reprise de A.M. Brunet), même si elle date déjà, nous semble mieux correspondre à l'esprit de ce titre. Audet en effet propose de comprendre ce terme en relation avec les circonstances historiques de la traduction. Laissé de côté par un targum qui serait à l'origine d'Esdras A (ou 1 Esdras) de la Septante, 1-2 Ch aurait été traduit plus tard.¹³ On l'aurait donc désigné sous le nom de *Paralipomènes* parce qu'il ne se trouvait pas dans l'ancienne traduction.

Mais le titre du livre hébreu permet de considérer ces « livres des rois » comme des chroniques ou des annales, c.-à-d. des rapports quotidiens d'activités des rois, ce qui explique peut-être l'addition corrective du texte antiochien de la Septante (ξ), de certains manuscrits éthiopiens et de la Vulgate qui lisent : « livre des paroles des jours de Salomon ». Ces annales, qu'on trouvait dans pratiquement tous les royaumes du

¹² Cf. N. Fernandez Marcos & J.R. Busto Saiz (1984), *Theodreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomenas : editio critica*, p. 244. Théodoret écrit au début de son commentaire sur 1 Ch : « Ὅσα γὰρ παρέλιπεν ὁ τὰς βασιλείας συγγεγραφῶς, ταῦτα συντέθεισεν ὁ τόνδε τὸν πόνον ἀναδεξάμενος, ἐκ πολλῶν αὐτὰ Προφητικῶν βιβλίων συναγαγόν. Πολλὰ δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ συγγεγράμμενων τούτοις συνήρμοσεν ἵνα φυλάσῃ τῆς ἱστορίας τὴν ἁρμονίαν. » (« Cette personne (l'auteur des Chroniques) s'est efforcée de regrouper les choses que l'auteur des livres des Rois avait omises ; il les a rassemblées à partir [des écrits] de nombreux prophètes. Il a ensuite repris un grand nombre d'éléments des livres des Rois et les y a ajoutés afin de garder l'harmonie du récit. ») Cette paraphrase est de nous-même.

¹³ J.P. Audet (1950), « A Hebrew and Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription », in *Journal of Theological Studies (JTS)*, New Series 1, 135-154, spécialement p. 154. Audet sous-entend alors que l'œuvre du Chroniste englobe les deux livres des Chroniques et ceux d'Esdras et de Néhémie, idée remise en doute aujourd'hui. Cf. A.M. Brunet (1960), « Paralipomènes », in *DBS*, vol. 6, col. 1222. Brunet indique que certains exégètes modernes (dont il ne cite pas les noms) ont suggéré de traduire le mot παραλειπομενα par « les choses transmises » plutôt que par « les choses omises », d'où « traditions ».

Proche-Orient ancien, étaient des rouleaux dans lesquels on consignait au fur et à mesure les décisions et les entreprises des rois et qui constituaient ainsi les minutes de la cour. D'après M. Noth, le *Sefer divré Šlomoh* pouvait être « *une compilation et une mise en œuvre des annales administratives du roi, [qui] contenait une foule de détails, certains très concrets sur les mesures les plus variées prises par le gouvernement royal* ». ¹⁴

L'appellation de ce document montre cependant que ce n'est pas aussi simple. Le mot דְּבָרָה signifie à la fois « parole », « dire » et « chose », « affaire » ou « acte ». Privé du complément הַיָּמִים, l'expression סֵפֶר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה ne se rapporte plus nécessairement à un document administratif comme les annales de cour, mais plus probablement à une certaine tradition, orale ou écrite, constituée par les dires (*logia*) et les actions de Salomon, comme c'est souvent le cas avec les grands personnages de l'histoire. Cette tradition pouvait contenir, comme l'indique Noth, « *quelques anecdotes, [lesquelles] avaient pour sujet la richesse et la sagesse du roi* ». ¹⁵

C'est une situation analogue qu'on connaîtra plus tard, à la naissance du christianisme, avec les traditions sur Jésus qui donneront naissance aux évangiles. La tradition salomonique était si populaire et enracinée dans la conscience collective israélite ancienne qu'elle a nourri la littérature sapientiale de l'AT, la littérature juive intertestamentaire et toute une légende qui s'est répandue dans une grande partie de la sous-région du Proche-Orient comme on peut le voir dans la récupération arabe ou yéménite et éthiopienne tardive, notamment avec la légende de la reine de Saba.

Même s'il a très probablement recoupé un grand nombre de données des archives officielles, le *Sefer divré Šlomoh*, qui a pu déjà avoir consigné par écrit (d'où le mot סֵפֶר) un grand nombre de traditions et légendes salomoniques à l'époque de la rédaction des Rois, est à distinguer des documents d'archives de la cour. C'est, peut-on dire, une sorte de « source Q » de l'histoire salomonique. Le rédacteur a donc pu avoir sous les yeux au moins ces deux documents ou ensemble de documents complémentaires mais distincts.

PEUT-ON IDENTIFIER LES ÉLÉMENTS DU RÉCIT PROVENANT DU « SEFER DIVRÉ ŠLOMOH » ?

Dans son article « Sources and Composition in the History of Solomon », N. Na'aman a essayé de rattacher presque chaque détail du récit salomonique à une

¹⁴ M. Noth (1954), *Histoire d'Israël*, p. 213-214. Ceci peut être confirmé par le fait que l'écriture fut introduite dans la cour de Jérusalem dès le 10^e s. avant notre ère. L'activité des scribes officiels a donc dû commencer relativement tôt en Israël. Cf. N. Na'aman (1997), « Sources and Composition in the History of Solomon », in *The Age of Solomon*, p. 60, 63.

¹⁵ M. Noth (1954), *Histoire d'Israël*, p. 213-214.

source précise. Il attribue au *Sefer divré Šlomoh*, par exemple, la notice sur le don (ou la vente) de villes à Hiram de Tyr (1 R 9:10-14), l'histoire de la mobilisation de la corvée pour les constructions (1 R 9:15, 20-23) et la correspondance de 1 R 5 :

*« The “Acts” must have been a school text that described Solomon’s success in consolidating his kingdom and making it flourish. By way of a name etymology, combined with the dissatisfaction of Hiram with the deal, and by exaggerating the sum paid by the Tyrian king, the author of this pre-Dtr composition portrayed Solomon as an able merchant, who made a good profit from the sale of a peripheral hilly area (hence the emphasis on the regional description “land of Galilee”). The Dtr must have derived the main outlines of the deal (a sale of twenty cities in the area of Cabul for an enormous amount of gold) and the name aetiology, from this source ».*¹⁶

Une telle supposition, même si elle ne peut être pleinement démontrée, paraît logique. L'histoire des rapports de Salomon avec Hiram a pu assez rapidement passer dans la légende et alimenter des traditions, et plus tard le *Sefer divré Šlomoh* sur l'habileté du roi dans le monde des affaires.

Pour ce qui est des notes sur la corvée, Na'aman affirme que le rédacteur a exploité un document dont le texte original regroupait les passages de 5:27-29 + 9:15, 17b-18, 23a + 5:30¹⁷, et qui peut être cette « source Q » de l'histoire salomonique que l'historien a éclatée et reconstruite à sa manière. L'histoire du jugement rendu au deux prostituées en 1 R 3:16-28, qui se présente comme « *un récit que l'on se plaisait à raconter* »¹⁸, ainsi que celle de la visite de la reine de Saba qui a pu se baser, selon Noth, sur une tradition populaire ancienne¹⁹, pourraient aussi provenir de ce « livre ». A ces passages on pourrait ajouter le grand nombre des femmes de Salomon (11:3) qui provient vraisemblablement d'une tradition sur le harem du roi²⁰, même si la récupération critique de cette tradition est postérieure et appartient notamment à des traditions prophétiques ou à la rédaction dtr elle-même, comme nous le verrons plus loin.

¹⁶ *Ibid.*, p. 68, 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ J. Briend (1991), « Salomon », col. 433.

¹⁹ M. Noth (1968), *Könige. I. Teilband*, p. 223.

²⁰ Cf. Z. Talshir (2002), « 1 Kings and 3 Kingdoms – Origin and Revision Case Study: The Sins of Solomon (1 Kgs 11) », in *Textus*, 21/2002, p. 82.

2. D'autres sources possibles

LES ARCHIVES ROYALES

Dans un article relativement récent, S.B. Parker se demande si les auteurs des Rois ont utilisé des inscriptions royales.²¹ La question, au premier abord, apparaît saugrenue. Et pourtant, elle a fait l'objet de plusieurs études. Par exemple, déjà en 1934, J.A. Montgomery a montré l'existence dans le nord-ouest sémitique du phénomène d'inscriptions royales et essayé d'identifier ce qu'il a appelé les « sources lapidaires » des livres des Rois.²² Un demi-siècle plus tard, J. van Seters estimait, après avoir parcouru un grand nombre de documents historiographiques du Proche-Orient ancien, que les récits des campagnes militaires et des constructions associés aux Livres des annales pouvaient provenir des « memorial inscriptions ». ²³ D.B. Redford a soutenu une idée analogue après lui²⁴, ainsi que N. Na'aman que nous avons déjà cité plus haut.

Parker, en partant d'une étude interne du récit biblique et en comparant celui-ci aux inscriptions royales du Proche-Orient ancien, par exemple l'inscription de Mesha en ce qui concerne les campagnes militaires et les activités de construction, arrive à la conclusion que, bien que cela fût possible, il n'est pas évident que les auteurs des Rois aient utilisé ces données.²⁵

« In sum, the evidence to date does not support claims that the authors of Kings used royal epigraphic monuments as sources for their history. This does not mean that we can be sure that they did not – a new inscription found tomorrow could significantly alter the picture. But meanwhile, if my analysis and evaluation of the limited evidence now available is sound, commentators on Kings are not justified in referring to its use of such inscriptions. On the other hand, the Mesha inscription supports the hypothesis that the authors of Kings had access to an Israelite king list. »²⁶

Tout en rejetant l'idée d'un recours aux inscriptions royales de l'environnement culturel et historiographique des auteurs des Rois, Parker admet cependant que ceux-ci pouvaient avoir eu accès aux listes israélites des rois.

²¹ S.B. Parker (2000), « Did the Authors of the Books of Kings Make Use of Royal Inscriptions? », *VT* 50/2000, pp. 357-378.

²² J.A. Montgomery (1934), « Archival Data in the Book of Kings », in *JBL* 53/1934, pp. 46-52, repris dans (1951), *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, pp. 34-35.

²³ J. van Seters (1983), *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, p. 301.

²⁴ D.B. Redford (1992), *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, p. 323.

²⁵ S.B. Parker (2000), *Op. cit.*, pp. 366-376.

²⁶ *Ibid.*, pp. 375-376.

Hormis le *Sefer divré Šlomoh*, il faut donc penser, au regard de l'abondance et de la précision de certains détails, que le rédacteur de l'histoire salomonique a eu recours à d'autres sources, en l'occurrence les archives royales officielles avec lesquelles il se recoupe probablement sur un nombre important de détails, comme nous l'avons relevé plus haut. Le récit lui-même offre un indice en faveur de cette présomption : 1 R 4:3 cite, parmi les hauts fonctionnaires de Salomon, deux *sopherîm* (סֹפְרִים – « secrétaires », « scribes ») et un *mazkir* (מְזַכֵּיר – « héraut », « chancelier »), ce qui suggère que les archives royales devaient être de deux genres.

R. de Vaux établit une distinction relativement simple entre le secrétaire royal (*sopher*) et le héraut (*mazkir*). Pour lui, le premier « *était à la fois secrétaire privé du roi et secrétaire d'État* », chargé de rédiger la correspondance intérieure et extérieure et d'inscrire le produit des contributions.²⁷ Le deuxième était « *celui qui règle les cérémonies du Palais et introduit aux audiences (...). Il rapporte au roi ce qui concerne le peuple et le pays et, inversement, il transmet au peuple les commissions du souverain, dont il est l'interprète authentique* ».²⁸

Le mot מְזַכֵּיר est le participe hiphil du verbe זָכַר, qui signifie littéralement, dans la plupart des langues orientales anciennes qui en comportent la racine, « se souvenir », « faire savoir ».²⁹ Mais il est souvent aussi employé comme substantif³⁰, en particulier dans Samuel-Rois et les parallèles de 1-2 Ch (2 S 20:24, 2 R 18:18, 37, 2 Ch 34:8, etc.). Dans ce sens, il désigne le héraut, le porte-parole, mais étymologiquement celui qui est chargé de garder un souvenir des actions et des décrets du roi. A ce titre, il est un haut dignitaire de la cour qui, dans un premier temps, n'était pas nécessairement censé savoir ou devoir écrire.

Mais plus tard, le mot מְזַכֵּיר en est venu à être associé à l'écriture et à désigner ainsi une sorte de secrétaire. Dans Est 6:1, il est dit que le roi demanda un סֵפֶר הַזְכוּרוֹת (סֵפֶר הַזְכוּרוֹת « livre des mémoires des chroniques ») et dans Esd 4:15, il est question (en araméen) de « faire des recherches dans le livre des mémoires des pères » (בְּסֵפֶר־דְּכַרְנִיא). L'association de סֵפֶר et זְכוּרֹן suggère que les souvenirs sont consignés à ce moment déjà par écrit. C'est ce qu'on trouve également dans la LXX, en 2 Rg 8:16 (avec la traduction de מְזַכֵּיר par ἄνθρωπος ὑπομνημάτων – « [homme] des mémoires »), Es 36:3 et 1 Par 18:15 (avec la traduction de מְזַכֵּיר par ὑπομνηματογράφος – « le rapporteur »). Ce sens tardif a-t-il pu influencer l'édition massorétique de 1 R ? Si tel est le cas, il est

²⁷ R. de Vaux (1961), *Les institutions de l'AT*, t. 1, p. 201.

²⁸ *Ibid.*, pp. 202-203.

²⁹ H. Eising (1980), « זָכַר zākhār ; זֶכֶר zekhēr ; זִכְרֹן zikhārôn », in *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, vol. 4, p. 64.

³⁰ Ce qui est d'ailleurs possible dans plusieurs langues, y compris le français.

possible de considérer que les archives de la cour étaient (du point de vue des éditeurs et non de l'auteur) de deux sortes : celles des *sopherîm* et celles des *mazkirîm*. Mais rien ne permet objectivement de le supposer.

Quant aux *sopherîm*, ils étaient à l'origine aussi des secrétaires, des scribes. Littéralement, ספר signifie « compter ». A Ugarit, parmi la grande variété de dérivations de la racine *spr*, on rencontre surtout le sens d'« énumération », de « liste » et de « nombre » à côté de celui d'« écrire », « raconter ». Le *sopher* était donc précisément une personne chargée de faire les comptes et d'établir la liste des biens et, d'après Lipiński, un « responsable de la comptabilité et des finances [qui] exerçait de ce fait une grande influence sur les affaires publiques ».³¹

On retrouve dans l'Égypte et la Mésopotamie anciennes les scribes dans l'administration de l'État, chargés d'organiser l'appareil administratif. Leurs tâches consistaient à calculer et à enregistrer les impôts et les taxes, à préparer les listes de recensement pour le service et les projets militaires au front et/ou d'établir les devis et autres calculs pour les projets de construction.³² Ce n'est que plus tard, dans le judaïsme, que le mot *sopherîm* en est venu à désigner les savants et théologiens chargés de l'étude et du recopiage du texte biblique.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de doute que le rédacteur se soit appuyé en partie sur des documents qui remontent à l'époque de Salomon lui-même, en l'occurrence les différents types d'archives, précisément les listes des fonctionnaires et des districts.³³

LES ARCHIVES DU TEMPLE

Bien des éléments du récit salomonique ont une forte coloration sacerdotale, comme celui de la dédicace du temple, en particulier la prière et la bénédiction que Salomon a prononcée pendant la cérémonie.³⁴ Le récit de la dédicace ne semble pas très ancien et fait penser d'ailleurs au style du Code sacerdotal et du chroniqueur du Pentateuque (Ex 35-40, Lv 8-9).³⁵ Mais cela ne signifie pas que cette prière soit de composition sacerdotale. Le récit de base doit être antérieur à la centralisation du culte

³¹ E. Lipiński (1987), « Administration du royaume », art. in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 17. Cf. H. Niehr (1999), « ספר – soper », in *TDOT*, vol. 10, p. 322.

³² H. Niehr (1999), « ספר – soper », in *Ibid.*, p. 319.

³³ T. Ishida (1992), « Solomon », in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, p. 105-106 ; J. Briend (1991), « Salomon », in *DBS*, vol. 11, col. 437-438, 448.

³⁴ Il est important de noter que l'histoire racontée par le récit (10^e s. av. J.C.) et le récit lui-même (env. 6^e s. av. J.C.), se situent à une époque où la séparation des fonctions royale et sacerdotale n'était pas encore radicale, et que les rois, en tant que représentants et intermédiaires de Dieu auprès du peuple et de celui-ci auprès de Dieu, pouvaient occasionnellement exercer la fonction de prêtre. Ainsi, on voit David bénir le peuple après les holocaustes marquant l'entrée de l'arche de l'alliance à Jérusalem (2 S 6:17-19). Sans doute faut-il en partie comprendre l'appréciation des rois comme bons ou mauvais en fonction de cet état de fait : même sans être nécessairement officiants du culte, ils étaient garants de son intégrité.

³⁵ « Introduction » à *La Bible de la Pléiade : l'AT*, t. 1, p. lxxxvi.

et daté du 8^e ou du 7^e s. av. J.C., et difficilement du 10^e s.³⁶, contrairement à ce que soutiennent J. Liver et E.W. Heaton. De composition dtr (y compris la prière de Salomon), il repose certainement lui aussi sur des archives provenant du temple. De plus, il n'est pas impossible que certaines données des archives royales puissent recouper celles du temple, ou être complétées par elles. Par conjecture, ce pourrait être le cas des détails relatifs à la construction, à l'embellissement et à l'équipement du sanctuaire.

LES TRADITIONS PROPHÉTIQUES

Les prophètes Nathan et Aḥiyya apparaissent respectivement au début et à la fin du récit de Salomon ; et à partir de 1 R 14, le récit laisse une place importante à des prophètes dans l'évolution de l'histoire de la monarchie. On a ainsi le cycle d'Élie (1 R 17-2 R 1), interrompu par l'histoire d'un prophète innommé (1 R 20) et de Michée (1 R 22), le cycle d'Élisée (2 R 2-13) et celui d'Ésaïe (2 R 19:20-20:19) qui recoupe admirablement le récit d'Es 36-39. Il est certain que l'auteur de 1 R s'est servi des traditions prophétiques, écrites en ce qui concerne Ésaïe, Élie et Élisée, mais indépendantes des « Annales des rois d'Israël et de Juda » qui, elles, apparaissent comme des documents résultant d'une mise en forme des archives. L'histoire de Nathan appartient sans doute au « récit de la transition » (2 S 9-1 R 2), qui a pu être déjà aussi intégré à ce que les historiens appellent l'« histoire des anciens rois », celle-ci englobant l'histoire de Saül/David à Jéhu.³⁷

Celle d'Aḥiyya de Silo, qui est davantage impliqué dans l'émergence et le règne de Jéroboam (1 R 11:29-39, 14:1-19), était peut-être conservée dans une tradition liée au sanctuaire de Silo, d'autant plus que ce sanctuaire, même après sa disparition, a gardé longtemps encore son influence. De fait, elle appartient à l'histoire de la royauté « schismatique » d'Israël, comme l'a remarqué J. Briend :

*« De par son origine et sa fonction, le noyau ancien de ce texte (1 R 11:29-31) ne relève plus directement du règne de Salomon, mais appartient déjà à l'instauration d'une royauté spécifique pour les tribus du nord. En aucun cas il ne s'agit d'une tradition judéenne ».*³⁸

On peut penser que la critique du règne de Salomon en 1 R 11:1-13, 29-39 provienne d'au moins une de ces traditions prophétiques³⁹, y compris celle d'Aḥiyya qui

³⁶ A. Boudard (1987), « Sacerdotal, Document », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 1144.

³⁷ E.A. Knauf (2004), « 1-2 Rois », in *Introduction à l'AT*, éd. par T. Römer et al, p. 306,307.

³⁸ J. Briend (1991), « Salomon », col. 448.

³⁹ La critique dirigée contre Salomon en 1 R 11 trouve de nombreux parallèles dans l'attitude globale des prophètes vis-à-vis des rois entre le 8^e et le 6^e s. av. J.C. Cf. Jr 23:1-3, Ez 34:1-10, les insinuations d'Es 11:1-5, etc.

a sans doute pu servir de levier à la polémique anti-judéenne et à une justification de la légitimité du royaume du nord.⁴⁰

Il est remarquable, en effet, que la plupart des prophètes de l'époque de la monarchie (Élie, Élisée, Osée, Amos⁴¹) viennent du nord, même s'ils ne défendent pas la politique du royaume d'Israël. Alors que le royaume de Juda se préoccupe des questions liées à la royauté, il se développe au nord une tradition de prophétie, liée sans doute à la situation religieuse jugée désastreuse. Les traditions prophétiques, étrangères pour la plupart à la cour de Jérusalem, qui sont très anciennes (elles remontent approximativement au 8^e s.) proviennent donc vraisemblablement, au moins en partie, d'une source ou d'une rédaction indépendante.⁴² Ces récits constituent, pour McCarter, l'édition pré-dtr, en tout cas en ce qui concerne les livres de Samuel, et acceptent la monarchie comme un mal nécessaire :

« These stories are surcharged with a prophetic perspective, which does not reject kingship out of hand (...) but which cautiously accepts the monarchy as an unwelcomed but inevitable reality. The prophetic viewpoint in Samuel clearly regards kingship as a corrupt institution, but, notably, it does not envision a future without kings. »⁴³

Cette dernière affirmation nous paraît quelque peu exagérée. Même si la tradition juive a établi un lien entre l'histoire dtr et la tradition prophétique, il reste difficile d'identifier la rédaction dtr à ces traditions prophétiques. On peut, par contre, supposer qu'elle s'y est fortement appuyée et en a intégré les éléments principaux relatifs à la monarchie et aux rois d'Israël et de Juda.

⁴⁰ Pour N. Na'aman, cette critique anti-salomonique provient de l'« Histoire des anciens rois », ainsi que l'histoire de la fille de Pharaon, que le rédacteur aurait disloquée et dont il aurait replacé les morceaux à sa manière, et celle de Hadad. Mais cette Histoire elle-même aurait intégré des traditions et documents antérieurs, y compris les traditions prophétiques. N. Na'aman (1997), « Sources and Composition in the History of Solomon », p. 62.

⁴¹ Amos, originaire de Teqoa dans le royaume de Juda, a exercé son ministère prophétique à Béthel, au nord et peut donc être compté, de ce point de vue, comme étant du nord.

⁴² C'est aussi ce que semble dire S.L. McKenzie (1991), *The Trouble with Kings*, pp. 10-11, 18.

⁴³ P.K. McCarter (1980), *II Samuel*, in coll. "Anchor Bible", vol. 9, p. 8.

Synthèse des sources présumées du récit de Salomon dans 1 R

| <i>Sefer divré Štomoh</i> en tant que « tradition » | Archives royales (des mazkirîm et des sopherîm) | Archives du temple | Traditions prophétiques | Autres |
|--|---|--|---|---|
| | | | | 1-2 : Récit de la transition, Nathan (2 S 9-1R 2) |
| 3:1, 4-28 – 1 ^{ère} apparition de YHWH (Gabaon) ; procès des deux prostituées | 4:1-5:9 – Listes des hauts fonctionnaires et des districts ; revenus de la cour | | | |
| 5:10-14 – Étendue de la sagesse et de la réputation de Salomon | 5:15-25 – Éléments primitifs des ambassades entre Salomon et Hiram ; chiffres sur la « corvée » nationale | | | |
| 5:26-32, 9:15-23 – La « corvée » nationale et la corvée étrangère | 6-7 – Construction du temple : détails | 6-7 – Construction du temple : détails ⁴⁴ | | |
| 10:1-10, 13 – La reine de Saba | 9:24, 26-28, 10:11-12, 14-29 – Richesses, commerce et armes de Salomon | | 11:1-13 – Femmes étrangères et idolâtrie de Salomon | |
| 11 :1-13 – Nombreuses femmes de Salomon | | | 11:29-39 – Ahiyya (traditions du nord) | |

3. *Evaluation et synthèse*

Faute de preuves suffisantes pour la soutenir, cette répartition des sources de l'histoire de Salomon reste une hypothèse et repose essentiellement sur de la conjecture. Nul ne peut en effet dire avec certitude à quelle source appartient tel détail ou tel autre du récit. Aussi les hypothèses ci-dessus appellent-elles quelques remarques qui nous obligent à observer une certaine distance. Ces remarques touchent, entre autres, les points suivants :

1. *L'état et la forme dans lesquels le rédacteur a trouvé les archives (royales et du temple) :* Il est important, pour avoir une idée de l'état dans lequel les archives

⁴⁴ Peut-être faudrait-il ajouter ici des éléments de la prière de dédicace ? Mais il est largement admis que cette prière est, comme nous l'avons dit plus haut, une composition entièrement dtr. À la limite, on pourrait supposer, sans le démontrer de façon convaincante, que l'auteur se fût inspiré d'une prière liturgique ayant existé dans le temple. Mais on ne peut en dire plus.

sont parvenues à l'auteur des Rois et en particulier de l'histoire salomonique, de se demander à quel moment a eu lieu la mise en écrit systématique de cette histoire. Cette mise en récit écrit n'a probablement pas commencé avant Josias, ni sa rédaction finale avant l'exil. A peu près trois siècles se sont donc écoulés entre les archives présumées de l'époque salomonienne et le rédacteur. L'usure du temps, le recopiage éventuel de ces archives, et surtout l'exil, si on considère que l'essentiel du travail de composition a été achevé pendant et après cet événement, incitent à se demander si elles ont subsisté jusque-là, et si oui, dans quel état de conservation elles ont été trouvées par le narrateur.

2. *L'importance des recoupements et des confusions entre les archives royales et celles du temple* : Comme nous avons déjà eu à le relever, il n'est pas impossible que certaines données du temple recourent ou se confondent avec celles provenant des archives royales, notamment en ce qui concerne la description de l'édification, de l'embellissement et de l'équipement du sanctuaire. Hormis les détails strictement à caractère sacerdotal comme la description de la cérémonie de la dédicace, la distinction entre les archives royales et celles du temple dans ce récit doit être relativisée.
3. *La part de l'intervention littéraire et/ou théologique du narrateur* : Comme tout projet historiographique, la rédaction de l'histoire salomonique est un projet littéraire et théologique et la position du rédacteur par rapport à ses sources est plus confortable que celle des scribes chargés de copier le texte déjà reçu. Le narrateur ne reproduit pas ses sources, il les exploite pour servir son projet, ce qui n'exclut pas une manipulation plus ou moins importante et voulue de ces sources. Au mieux, il les relit et les interprète, en sorte qu'au bout du compte, il devient impossible au lecteur actuel d'identifier ces sources auxquelles il n'a plus accès, d'autant plus que l'histoire de David, et celle de Salomon encore plus, sont relativement vite entrées dans la légende populaire. Tout au plus, il peut les « sentir », les soupçonner à partir d'indices souvent eux-mêmes incertains. On le voit ici dans les divergences importantes entre TM et LXX que nous aborderons dans la deuxième partie de ce travail et qui ne posent pas que des problèmes de transmission.

La question des sources est donc une question incontournable et piégée à la fois, qui peut toucher aussi les problèmes textuels. Par exemple, la mention dans le texte alexandrin (LXX^A) de 3 Rg de l'âge auquel Salomon a accédé au trône (3 Rg 2:12) pose un problème relatif avant tout aux sources plutôt qu'à la transmission, à moins qu'on considère que LXX^A ait voulu harmoniser avec le schéma habituel de la présentation

des rois de Juda dans les livres des Rois. Mais même là, la question n'aurait pas trouvé de réponse complète, l'origine du chiffre de douze ans demeurant obscure⁴⁵ et cette tradition étant marginale par rapport à l'ensemble des manuscrits qui ne la contiennent pas.

En résumé, il est certain que la rédaction de l'histoire de Salomon s'est largement appuyée sur des sources dont elle devait disposer et qui pouvaient provenir aussi bien des archives administratives ou religieuses, des traditions prophétiques orales ou écrites que d'une tradition (ou un ensemble de traditions) populaire sur Salomon, dont les éléments principaux ont pu être consignés par écrit, donnant ainsi naissance à ce que le rédacteur de 1 R appelle *Sefer divré Šlomoh*. Il est par contre impossible d'assigner avec précision à une source chaque détail du récit, même si quelques pistes peuvent être envisagées, l'exercice devenant périlleux du fait que les problèmes rédactionnels restent inextricablement liés à celui des sources.

II. 1 R 1-2 et l'histoire de la succession

Les chapitres 1-2 de 1 R ont fait l'objet d'un grand nombre d'études et pourtant leur place entre l'histoire de David et celle de Salomon continue à diviser les exégètes. Deux tendances se dessinent selon qu'on considère ces chapitres comme pro ou antisalomoniens, constituant ainsi deux groupes. Le premier groupe, qui les conçoit comme favorables à Salomon, les rattache à l'histoire de la succession qui commence en 2 S 9⁴⁶, ce qui en fait une conclusion à l'histoire de David, celle de Salomon ne commençant alors qu'en 1 R 3:1. L'autre groupe, qui y voit un texte antisalomonien, soutient ou présuppose que cette section fait partie intégrante de l'histoire de Salomon.⁴⁷

1. Une conclusion de l'histoire de David et de la succession

Plusieurs éléments semblent favorables et sont invoqués en faveur de l'idée d'une conclusion à l'histoire de la succession. L'enchaînement des événements de 2 S 9 à 2 S 24 semble en effet créditer cette thèse, d'autant plus qu'entre Adoniyah et d'autres prétendants malheureux qui l'ont précédé se remarquent quelques similitudes. Depuis 2 S 9, s'amorce une histoire qui, discrètement au début, mais de plus en plus clairement,

⁴⁵ LXX aurait pu garder le silence sur l'âge de Salomon comme TM ou comme en 1 S 13:1 (à propos de Saül) s'il n'avait pas une source qui le renseigne à ce sujet. Il ne peut en tout cas l'avoir inventé de son propre chef.

⁴⁶ Voir F. Langlamet (1976), « Pour ou contre Salomon ? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois 1-II », in *RB* 83, pp. 231-379 ; J.P. Fokkelman (1981), *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, pp. 345-410 ; P.K. McCarter (1981), « 'Plots, true or False': The succession narrative as Court Apologetic », in *Interprétation* 35, pp. 355-367 ; T. Veijola (1975), *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, pp. 16-26, G.H. Jones (1984), *1 and 2 Kings*, vol. 1, pp. 53-54, etc.

⁴⁷ Voir M. Brettler (1991), « The Structure of 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 49, pp. 87-97 ; A. Frisch (1991), « Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12:24) », in *JSOT* 51, pp. 3-14 ; K.I. Parker (1988), « Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 42, pp. 19-27 ; J. Cazeaux (2003), *Saül, David, Salomon : la royauté et le destin d'Israël*, pp. 289-296, J. J. Kang (2003), *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*, pp. 112-139, etc.

fait surgir et met en perspective le personnage de Salomon comme un successeur potentiel et privilégié de David.

MEPHIBOŠET

La mansuétude avec laquelle David traite Mephibošet, le petit-fils de Saül, à cause de son alliance avec Jonathan son père, permet au narrateur de justifier à terme l'élimination de la descendance de Saül au profit de celle de David. Cette justification se prépare à travers les éléments obscurs qui restent dans l'histoire de Mephibošet. Au moment où David fut obligé de fuir devant l'insurrection d'Absalom, il a été présenté par son serviteur Çiva comme se réjouissant de la situation et revendiquant le royaume de son père, ce qui le présente comme une menace pour la dynastie davidique (2 S 16:1-4).

Mais quelques chapitres plus loin, Mephibošet lui-même affirme avoir été calomnié par son serviteur (2 S 19:25-31), ce que David ne semble pas avoir pris en considération. La réponse évasive qu'il lui donne (« *Pourquoi discourir encore ? Je le déclare : Toi et Çiva, vous vous partagerez les terres* » – v. 30) semble dire qu'il considère les propos de Çiva comme une vérité et qu'il n'épargne Mephibošet qu'à cause de sa propre bienveillance. Quelles qu'aient été la situation et l'intention de Mephibošet, le geste de David à son égard (c.-à-d. le fait qu'il continue à lui conserver sa bonté) est transformé en une sorte de mise sous surveillance.

L'intérêt de cette histoire de Mephibošet dans le récit est qu'elle montre que la descendance de Saül est définitivement écartée au profit de celle de David. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que des fils de Saül il ne subsiste que ce Mephibošet qui, estropié, est du coup disqualifié comme candidat potentiel au trône, tous les autres ayant été tués avec leur père par les Philistins (1 S 31). Ainsi commence le processus d'élimination progressive des candidatures au profit de Salomon.

UN PROCESSUS D'ÉLIMINATION PROGRESSIVE

Puis, l'histoire de l'adultère du roi avec Batsheba et la naissance de Salomon (2 S 11-12) permettent d'amorcer l'élimination progressive des concurrents potentiels de Salomon : Amnon qui est assassiné par son demi-frère (2 S 13), Absalom qui est tué par Joab (2 S 14-20) et Adoniyah qui sera mis à mort par Salomon (1 R 1-2), ainsi que d'autres opposants tels que Joab (2 S 3:23-39, 18:9-33, 1 R 1:7, 2:5-6, 28-35) et Shiméi (2 S 16:5-14, 19:16-24, 1 R 2:36-46) qui seront victimes des instructions vengeresses de David à Salomon.

ADONIAH ET ABSALOM

De plus, il y a entre le portrait d'Adoniah et celui d'Absalom bien de traits communs qui militeraient en faveur de cette unité de 1 R 1-2 avec le reste du récit de succession. Adoniah et Absalom sont d'une beauté sans égale (2 S 14:25-26, 1 R 1:7) ; les deux nourrissent des prétentions au trône, se procurent des chars et s'entourent de « cinquante hommes qui courent devant eux » (2 S 15:1, 1 R 1:5) ; ils organisent chacun un festin, l'un pour y assassiner son demi-frère (2 S 13:23-30), l'autre pour se faire couronner au détriment d'un autre demi-frère (1 R 1:8-9) – dans les deux cas on se retrouve dans le cadre d'un complot. Tous les deux prétendants offrent des sacrifices (réels ou feints) avec leurs alliés (2 S 15:7-12, 1 R 1:8-9), etc.

RAPPORT DE 1 R 1-2 ET 2 S 9-20

1 R 1-2 semble donc former, de ce point de vue, une unité avec le récit qui commence en 2 S 9 et dont il constitue apparemment une conclusion naturelle, avec la mort de David et la disparition de tous ceux qui étaient susceptibles d'entraver le règne de Salomon. G.H. Jones estime que le chapitre 1 est consacré au problème de la succession au trône de David et le second destiné à justifier moralement et théologiquement l'action de Salomon contre ses adversaires. Premièrement, en éliminant ces hommes, Salomon obéissait à son père. Deuxièmement, certaines des additions occasionnelles se réfèrent à l'élection de la maison de David, et par conséquent, aussi de Salomon. Pour Jones, dans leur forme actuelle, les deux chapitres de l'histoire de la succession sont prosalomoniens et, par implication, prodynastiques.⁴⁸

Mais la question est piégée, surtout si on la traite du point de vue de l'histoire de la composition ou de la rédaction, c.-à-d. si on s'interroge avant tout sur l'origine de ces chapitres comme l'ont fait P.K. McCarter⁴⁹ et d'autres qui s'appuient sur l'insertion tardive de cette section pour soutenir son appartenance à la soi-disant histoire de la transition. Quoique importante pour la compréhension de ces deux chapitres, cette approche ne nous aide pas assez à évaluer le rôle littéraire que joue 1 R 1-2 dans l'ensemble du récit. Aussi nous semble-t-il plus approprié de traiter cette question du point de vue du rédacteur qui a fait que les récits des deux règnes de David et de Salomon se suivent, et qui a choisi de placer entre les deux cette section. Une attention portée aux données littéraires du récit permet de prendre la mesure du rapport de ces chapitres avec les récits des deux règnes et offre une meilleure clef pour la lecture de l'image d'ensemble que donne 1 R de Salomon.

⁴⁸ G.H. Jones (1984), *1 and 2 Kings*, vol. 1, pp. 53-54.

⁴⁹ P.K. McCarter (1981), « 'Plots, true or False': The succession narrative as Court Apologetic », in *Interprétation* 35, pp. 355-367

2. Une place stratégique dans l'histoire de Salomon

En fait, si les chapitres 1-2 ont un lien fort avec le récit de succession, ils en ont davantage avec le récit du règne effectif de Salomon dont ils constituent l'introduction. Il ne nous semble pourtant pas nécessaire, en adoptant l'une ou l'autre position, de les détacher de l'histoire de la succession ni du récit de Salomon. Pour M. Brettler, les chapitres 1-2, qui racontent l'ascension et la consolidation du pouvoir de Salomon, apparaissent comme un texte composite qui pourrait être le produit de révisions successives, mais dont on ne peut reconstituer la chaîne.⁵⁰ En tout cas, en les faisant suivre du récit salomonique, l'auteur dtr y reconnaissait certainement une transition naturelle entre les deux récits. Une étude littéraire du projet global de 1 R pour la construction du personnage et la présentation de son règne montre qu'on ne peut faire commencer ce règne seulement au chapitre 3 sans perdre le jeu subtil que le narrateur introduit dans ces chapitres et qui trace admirablement son programme.

Au niveau structurel, on remarque que ces deux chapitres trouvent leur répondant au chapitre 11 (et 12 si on y inclut l'histoire de la division du royaume comme étant la conclusion de l'histoire de Salomon) :

- Le règne de Salomon commence sous les ombres d'une succession tumultueuse avec à la clef les manipulations de Nathan le prophète et de Batsheba la reine-mère et une série d'exécutions sommaires. Avec l'appui de Nathan, Batsheba arrache à David mourant l'accomplissement d'une promesse dont on ne trouve nulle part les traces. On peut certes invoquer ici un procédé d'analepse ou de flashback qui supposerait que le narrateur a choisi de rapporter seulement ici une parole prononcée plus tôt, mais il paraît évident que pour le narrateur, le règne de Salomon commence sur la base d'un faux, ce qui, comme nous le verrons plus tard, affectera l'image du personnage à l'intérieur même de l'exaltation apparente ;
- Il se termine sous les ombres de révoltes, en particulier celle de Jéroboam soutenu lui aussi par un prophète (Ahiyya). A la différence de Salomon, c'est en récompense de sa loyauté et de sa fidélité que Jéroboam reçoit le soutien d'Ahiyya. Le schisme de Jéroboam, même s'il finit par connaître un dérapage dû à des considérations politiques (1 R 12-14), est crédité par Dieu lui-même alors qu'avec Salomon, Dieu est en quelque sorte placé devant les faits accomplis et même manipulé. Ce contraste est loin d'être gratuit.

⁵⁰M. Brettler (1991), « The Structure of 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 49/1991, p. 89, n. 2.

Dans les détails, trois éléments importants marquent cette introduction et trouveront une répercussion dramatique au chapitre 11 : les femmes, l'arbitraire et la loi de YHWH.

LES FEMMES

Deux femmes sont placées au cœur du récit de l'accession de Salomon au pouvoir : Abishag la sunammite et Batsheba la reine-mère. La dernière est présentée d'abord comme une femme qui a peur et qui n'ose pas prendre d'initiative. Mais très vite elle prend un rôle plus actif et devient opportuniste. Et depuis 2 S 11:4, nous apprenons qu'elle était la femme d'Urie, un Hittite. Il est donc possible qu'elle fût elle aussi une Hittite, une des tribus dans lesquelles la loi deutéronomique interdit aux Hébreux de prendre femme ou mari (Dt 7:1), loi qui sera rappelée en 1 R 11:2.

De ce point de vue, non seulement Salomon est descendant d'une étrangère, mais c'est encore cette étrangère qui l'impose au trône, fût-il avec l'aide d'un prophète religieusement « correct » et politiquement loyal. Implicitement, l'auteur semble dire que, de sang étranger par sa mère et ayant accédé au pouvoir par les manœuvres d'une étrangère, Salomon ne pouvait que dérapier et prendre des femmes étrangères. L'impression qui se dégage de ce récit est que l'échec de Salomon était prévisible : c'est une étrangère qui règne à travers lui, même si sa présence dans le récit ne va pas au-delà de ces deux chapitres. L'influence étrangère sur Salomon semble s'expliquer en partie par ce fait.

La position de la sunammite ne semble pas davantage en faveur de Salomon. Entrée dans la cour pour « réchauffer » le vieux David malade, elle non plus n'est pas mentionnée en-dehors des chapitres 1-2. Mais elle devient assez vite l'enjeu de la confrontation entre Salomon et son demi-frère Adoniyah et la cause directe de l'élimination de ce dernier (1 R 2:13-25). C'est même là son rôle au niveau narratif. Sachant que la cause du pouvoir est désormais perdue, Adoniyah cherche à avoir la jeune femme comme épouse.

Cette démarche est ambiguë : elle peut signifier que le perdant abandonne la lutte de pouvoir et ne songe plus qu'à se marier ; mais elle peut aussi signifier qu'Adoniyah joue le mauvais perdant et y voit un moyen de défier le pouvoir de Salomon. C'est sous ce deuxième angle que Salomon l'a interprétée. Comme le note J. Cazeaux⁵¹, le rapprochement de la sunammite et d'Adoniyah pour relancer éventuellement l'intrigue a été calculé : le chroniqueur la décrit comme une belle femme (1:3) de même qu'il décrit peu après Adoniyah comme un bel homme (1:6). Et

⁵¹ J. Cazeaux (2003), *Saül, David, Salomon : la royauté et le destin d'Israël*, p. 291.

en faisant exécuter son frère rival à cause de cette femme, Salomon démontre que son règne repose sur une histoire de femmes ; et la mention du mariage avec la fille de Pharaon en 3:1 le confirme. Le tout constitue une préparation à la déchéance de 11:1-8, soigneusement conçue par l'historien de 1 R.

L'ARBITRAIRE

Ce deuxième élément se voit dans le mode de désignation du successeur et l'élimination des adversaires politiques, surtout de Shiméi. Rien, en effet, ne rend Salomon plus méritant que les autres prétendants (y compris ses demi-frères défunts) au trône. D'ailleurs, l'auteur lui refuse un certain nombre de qualités auxquelles ont eu droit les premiers rois et même les prétendants malheureux : Saül était présenté comme celui qui dépassait tout le monde de la tête et qui n'avait pas son semblable (1 S 10: 23-24), même s'il fut ensuite rejeté par Samuel ; David était caractérisé par son courage (1 S 17:34-35, 39-51) et surtout par son modèle de fidélité malgré l'aventure avec Batsheba ; Absalom et Adoniyah sont présentés comme de beaux jeunes gens (voir plus haut) même si cela est retourné contre eux. Aucune qualité morale non plus n'est invoquée en faveur de Salomon, ce qui peut faire penser à la théologie classique de la souveraineté divine dans ses choix. Mais la difficulté ici est qu'on ne voit pas Dieu intervenir dans ce choix.

En revanche, tout semble indiquer qu'Adoniyah était celui à qui était implicitement destiné le trône. Devenu l'aîné suite au décès de ses trois frères aînés (Amnon, Absalom et le premier fils né de l'aventure de David avec Batsheba), il devenait en même temps, de droit, l'héritier du trône de son père et en avait conscience. L'attitude de David à son égard peut aussi être interprétée comme une approbation tacite de ses ambitions : « *Jamais, durant sa vie, son père ne l'avait réprimandé en disant: "Pourquoi agis-tu ainsi ?"* » (1:6), même si on a plutôt l'impression que l'auteur mettait là une note de reproche à l'égard d'un père qui n'a pas joué son rôle. Une remarque analogue est faite à propos d'Ammon, dans une tradition conservée par la Septante en 2 Rg 13:21, avec un justificatif : « *parce qu'il l'aimait et qu'il était son fils aîné* ». Il n'est pas impossible que les mêmes raisons expliquent le silence de David à l'égard d'Adoniyah qui a maintenant le même statut.

Quant à Nathan, sa démarche n'a rien de prophétique, mais révèle des considérations plutôt basses : il n'a pas été invité aux sacrifices et au festin d'intronisation d'Adoniyah (1:10). On peut imaginer que c'est à cause de sa loyauté envers David qu'il n'a pas été invité, ainsi que Sadoq. Mais cette loyauté même apparaît, dans le récit, suspecte et intéressée, contrairement à celle de Sadoq. L'histoire

de la promesse de faire régner Salomon a été inventée et imposée à Batsheba puis à David. En Batsheba Nathan suscite la peur pour sa vie et pour celle de son fils (1:12) et à David il fait valoir son droit de désigner lui-même son successeur (1:27). Dans les deux cas il est présenté comme un manipulateur qui joue sur un point sensible pouvant garantir l'adhésion de ses interlocuteurs. D'où cette description assez sévère de la part de Cazeaux :

*« Or le rôle de Nathan n'est pas édifiant. Le prophète se borne à la politique et au calcul, voire à la ruse. Il ne s'appuie aucunement sur la faveur dont il sait que Yahvé entoure Salomon (II Samuel, ch. 12, v. 24-25). Il n'invoque pas davantage une décision nouvelle de Yahvé, qui écarterait Adonias au profit de Salomon (...) ».*⁵²

La mention de l'état physique de David en 1:1-4 éclaire bien l'attitude et les intentions de Nathan, le prophète « pour le moment distrait de ses références célestes ». Théoriquement, David n'était pas en possession de toutes ses facultés mentales pour apprécier en toute lucidité et éventuellement s'opposer à ce que lui proposent Nathan et Batsheba, qui apparaît par ce fait comme la complice d'une conspiration. En fin de compte, le choix de Salomon apparaît comme le produit de l'arbitraire.

*« C'est la volonté propre qui va déplacer de l'aîné sur le cadet le droit à la succession du roi. Et cet arbitraire royal est rendu suspect par son impureté même : ce sont les manœuvres d'une femme qui décident le roi. Comme toujours, cet ascendant de la femme sur le Prince le disqualifie. »*⁵³

En ce qui concerne le massacre de ses adversaires par Salomon, le narrateur démonte tous les arguments qui auraient pu le justifier. Adoniyah est assassiné pour avoir en quelque sorte convoité Abishag ; Joab et Shiméi sont victimes de la volonté vengeresse de David. Les instructions de David mélangent des éléments opposés : d'une part la fidélité à YHWH et à ses ordonnances (2:4) et de l'autre la vengeance fondée sur des actes du passé théoriquement pardonnés (v. 5 : « *tu sais ce que m'a fait Joab* » – יוֹאָב לִי יוֹאָב ; v. 9, à propos de Shiméi : « *tu ne le laisseras pas impuni, car tu es un homme sage* » – אֶתְּהָ אֶל-תְּנַקְהוּ כִּי אִישׁ חָכָם). L'association de la sagesse avec la vengeance dans ces conditions est quelque peu étonnante.⁵⁴ Salomon se sert de

⁵² *Ibid.*, pp. 292-293.

⁵³ *Ibid.*, p. 293. Les positions de Cazeaux peuvent paraître extrêmes et apparemment chargées de préjugés à l'égard de Nathan. Elles ne semblent pas tenir assez compte de l'ambiguïté du texte de 2 S 12:24-25 qui présente Salomon comme aimé de YHWH et qu'il cite. Mais cette ambiguïté même est utilisée par HD comme une astuce littéraire au service d'un portrait pamphlétaire. Nous le verrons plus loin dans ce chapitre.

⁵⁴ Les éditeurs de la TOB expliquent : « *Une malédiction, une fois prononcée, ne pouvait être révoquée ; mais en supprimant son auteur, on pouvait espérer échapper à la malédiction. David, dans sa longanimité, n'était pas intervenu jusqu'alors, mais comme la malédiction pouvait tomber sur son fils, il charge celui-ci de se protéger en supprimant Shiméi. Cette double exécution est plus une purification des tares qui pouvaient menacer la dynastie qu'une vulgaire vengeance* » (n. g à 2:9). Mais on se demande, dans ce cas, pourquoi David ne l'a pas dit ainsi,

l'autorité de Dieu pour justifier la liquidation de Shiméi et rejeter sur la victime la responsabilité de son exécution. Celle-ci donne une clef de lecture pour toute la sagesse dont il sera question dans le reste du récit, du moins de ce qu'en fera Salomon.

Ainsi, l'exécution de Shiméi est présentée, en dépit du justificatif qui l'accompagne, comme un acte arbitraire qui relève d'un pur esprit de vengeance, ce qui donne une note ironique à la « sagesse » dont parle David. En 1:8, Shiméi est cité parmi les hommes qui n'ont pas pris le parti d'Adoniyah, ce qui sous-entend qu'il est resté loyal après l'événement qui est invoqué ici pour l'éliminer.

Il est intéressant de remarquer que le texte antiochien de LXX (£) a conservé une leçon qui, dans ce verset, cite Σαμαΐας καὶ οἱ ἑταῖροι αὐτοῦ, οἱ ὄντες δυνατοὶ τοῦ Δαυιδ (« Shiméi et ses compagnons, qui étaient les hommes forts de David »). Le mot ἑταῖροι vient sans doute d'une traduction de רעִי comme un nom commun : « les compagnons de », « les amis de » (cf. 2 S 13:3, Jb 30:29 ; 15:37, 16:16 et 1 R 4:5 pour רעה; Ps 37:12, 121:8 où רע est traduit par πλεθισιον). Cela peut être une tradition de lecture qui suppose que le traducteur de £ a lu un ו à la fin du mot (ורעיו), à côté de celle qui considère רעִי comme un nom propre (Réy). TM semble avoir modifié la lecture de ce mot pour atténuer (avec peu de succès) cette incohérence.

La conclusion de cette introduction, qui intervient après la mise à mort de Shiméi, est suggestive : « *La royauté fut ainsi affermie entre les mains de Salomon* » (2:46). Pour l'historien, le pouvoir de Salomon est donc bâti sur ce que Cazeaux appelle « l'héritage du glaive »⁵⁵, c.-à-d. sur une sagesse abusive qui se manifeste par l'arbitraire et s'impose dans le sang. Même si cela ne se manifeste pas ouvertement dans l'ensemble du récit, il fait un clin d'œil sur les mesures vexatoires que constituent les contributions fiscales destinées à nourrir une cour fastueuse (5:1-8), ou les corvées (5:27-32) qui pèsent particulièrement sur les tribus du nord et qui constitueront le motif social de la révolte de Jéroboam et du schisme (12:1-16).

LA LOI DE YHWH

Quant à la loi de YHWH (2:3-4), que David mentionne et qui fait écho à Dt 17:18 et 29:9, elle accompagne tout le récit à un rythme régulier (2:3-4, 3:14, 6:12, 9:4-9, 11:11 et 11:33, 38). Il est intéressant de noter que c'est l'unique fois dans le récit de Salomon dans 1 R qu'il est fait allusion à la loi de YHWH par le mot תורה (« enseignement »). ברית l'est sept fois dont une seule fait allusion à la loi de YHWH

comme il l'a fait pour Joab, accusé d'avoir tué deux hommes (Abner et Amasa) en temps de paix (2:5). Si l'exécution de Joab se justifie en partie et de façon artificielle par ce double meurtre et par la loi (Ex 21:14) qui refuse au meurtrier volontaire la protection même de l'autel, le cas de Shiméi demeure ambigu.

⁵⁵ J. Cazeaux (2003), *Saül, David, Salomon*, p. 294.

(11:11). Au plan narratif, l'emploi unique des deux termes, un au début et l'autre à la fin du récit, est stratégique. C'est cette loi qui constituera le critère d'appréciation de Salomon et de tous les rois d'Israël et de Juda après lui et dont dès cette introduction, à en croire le narrateur, Salomon annonce indirectement la violation : ironiquement, le jugement qu'il prononce à l'encontre de Shiméï (2:42-43) est le même qui sera prononcé contre lui (11:11-13).

Dans le cas de Shiméï précisément, Salomon lui reproche de n'avoir pas respecté l'interdiction qu'il lui avait imposée de sortir de Jérusalem (2:42) et fait appel à un serment que Shiméï lui-même aurait fait devant YHWH (2:43), mais qu'on ne trouve pas en 2:36-38 : sa promesse formelle à Salomon n'inclut pas un serment à YHWH. En plus de cette invocation d'un serment qui n'existe pas (comme la promesse de David de faire de Salomon son successeur)⁵⁶, Salomon lui-même tombe sous le jugement de 1 R pour avoir lui aussi parjuré (au moins indirectement) : son vœu pieux de 3:7-9 se trouvera contredit par son attitude générale. Bien plus, il ne gardera pas la loi de YHWH qui lui interdit l'accumulation de richesses et de femmes (Dt 17:15-17). L'auteur de 1 R semble opposer à la loi humaine qui condamne Shiméï celle de Dieu qui condamnera Salomon lui-même.

On le voit donc, quoiqu'ayant un lien très prononcé avec l'histoire de la succession (2 S 9-24), 1 R 1-2 ne peut être détaché du récit de Salomon. Il en dessine tout le programme théologique et idéologique. En le plaçant à l'intersection des deux histoires, le narrateur lui a assigné un destin littéraire qui le lie à l'ensemble de l'histoire du règne de Salomon et en fait une introduction.

Cette transition a donné lieu à des lectures variées, parfois contradictoires, de l'image qu'elle entend donner de Salomon. Depuis quelques décennies, les approches strictement exégétiques ont cédé la place à des études littéraires, en particulier structurales et rhétoriques, qui divisent le récit de Salomon dans 1 R en deux phases opposées, une qui en fait un portrait idéaliste et une autre qui présente les ombres de son règne.

III. Quelques études récentes sur l'histoire de Salomon : approches structurales dualistes

De nombreuses études consacrées au récit dtr de Salomon mettent l'accent sur cette structure binaire, qui est par ailleurs perçue de manières diverses. Certaines montrent que jusqu'au chapitre 10 le portrait de Salomon est positif et que la critique

⁵⁶ Finalement chacun des deux chapitres introductifs comporte un élément inventé par des personnages pour justifier leurs agissements ou défendre leurs intérêts, et cela n'est probablement pas gratuit.

n'apparaît qu'au chapitre 11 avec l'histoire de l'apostasie et des révoltes (B. Porten, G.E. Gerbrandt), d'autres voient la critique dès le chapitre 9 (A. Frisch, M. Brettler, K.I. Parker). La structure est tantôt chiasmatique (avec des variantes importantes d'une étude à une autre – Frisch, Brettler), tantôt symétrique (Frisch), etc. Nous en présentons ici quelques-unes.

1. B. Porten

Dans un article de 1967, Porten⁵⁷ a proposé une analyse littéraire complexe de l'histoire de Salomon en 1 R 3-11 que nous ne reprendrons pas ici. L'objet de l'article était de montrer que la structure d'un texte ne se limite pas aux considérations esthétiques et qu'une attention portée exclusivement sur les questions de structure peut faire perdre au lecteur son sens profond.⁵⁸ Et en partant d'une étude comparative entre les personnages de Salomon et d'Hammourabi, il fait remarquer que la structure de 1 R 3-11, au-delà de l'apparent désordre qui a souvent nourri les thèses d'une rédaction multiple, est le produit d'un travail attentif dont le thème central de la sagesse du roi, de sa richesse et de sa grandeur est enchâssé dans une trame d'accomplissement prophétique.⁵⁹

Il divise le récit en quatre parties : I) Justice et administration (3:4-4:19) ; II) Constructions (4:20-9-23) ; III) Richesse (9:26-10:29) ; IV) Péché et punition (11:1-40).⁶⁰ Le passage de la troisième partie à la quatrième est assuré par l'allusion à l'Égypte (10:29) et à la fille de Pharaon (11:1), qui renvoient à leur tour au mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (3:1).⁶¹ Cette structuration montre que pour Porten l'ensemble du récit comporte, jusqu'au chapitre 10 (c.-à-d. les trois premières parties), une description positive du personnage, et la critique n'intervient qu'au chapitre 11. Mais de nombreuses études postérieures, qui s'inscrivent pourtant dans cette description du récit en deux temps, proposent une structure différente.

2. K.I. Parker

Ici, les contradictions et les incohérences sont d'emblée considérées comme un aspect de la stratégie narrative délibérée du narrateur plutôt que comme une « inélégance » (contre O. Eissfeldt⁶²). Pour Parker, le récit de Salomon est différent des autres récits, si on le prend dans une perspective politico-économique, et constitue un épisode unique dans l'évolution théologique et politique d'Israël, ce qui lui confère une

⁵⁷ B. Porten (1967), « The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11) », in *HUCA* 38, pp. 93-128.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

⁶² O. Eissfeldt (1965), *The OT. An Introduction*, p. 289

unité toute particulière. Il a donc une logique et une cohérence interne qui en justifient l'unité.

L'auteur souligne le fait qu'une remarquable symétrie caractérise le texte, les chapitres 1-8 étant dédoublés dans les chapitres 9-11.⁶³ En plus de cette symétrie de l'ossature externe du récit, une autre caractérise six épisodes à l'intérieur même de ce récit : a) les deux rêves de 3:1-15 et 9:1-10a qui ouvrent respectivement la première et la seconde section ; b) à l'apothéose religieuse qui clôt la première section (construction et dédicace du temple + promesses divines) répond l'apostasie qui clôt la deuxième (construction des hauts-lieux + punition divine) ; c) à un Salomon utilisant sa sagesse au profit de son peuple (4:1-5:14) répond un autre qui utilise sa sagesse pour amasser les richesses pour lui-même (9:26-10:29 excepté 10:1-13).⁶⁴

Un dernier contraste concerne les travaux de Salomon et ses rapports avec Hiram de Tyr. Aux rapports amicaux avec Hiram, qui se sont poursuivis par un travail populaire dans la première section correspond *a contrario* un rapport tumultueux marqué par le refus par le roi de Tyr des villes offertes par Salomon, suivi des corvées imposées aux populations autochtones devenues étrangères.⁶⁵

Pratiquement tout le récit est construit, selon Parker, sur cette structure, qui présente une double forme de chiasme et de symétrie : chacune des deux sections est encadrée par un rêve qui sert d'introduction et un climax centré sur l'attitude de Salomon à l'égard de Dieu, qui sert de conclusion. En fin de compte, le portrait positif correspond à une époque où la sagesse et la Torah allaient de paire (Salomon apparaissant alors comme obéissant à la Torah tout en étant l'homme sage par excellence) et le portrait négatif correspond à une époque où la sagesse est devenue opposée à la Torah, ou plus exactement où les deux n'allaient plus de paire.⁶⁶ La structure du récit se présente donc ainsi⁶⁷ :

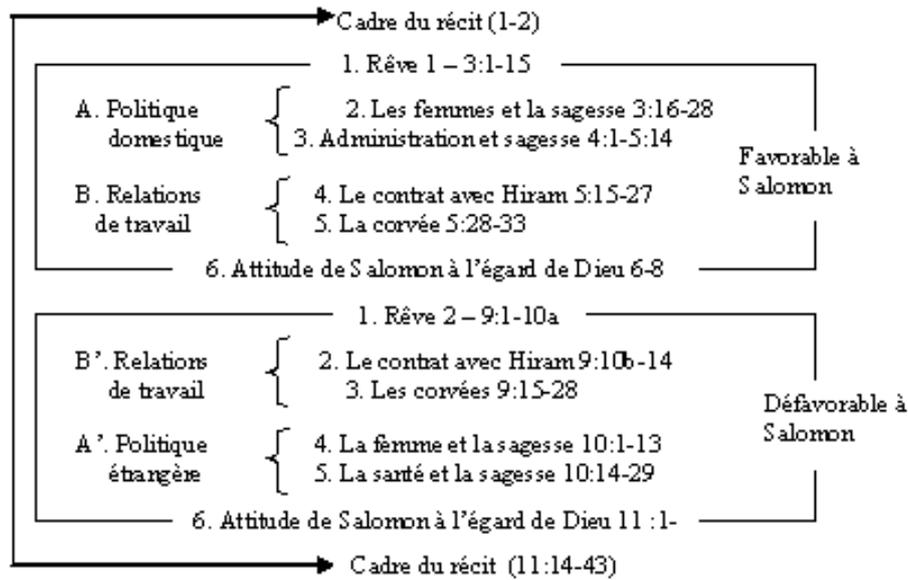
⁶³ K.I. Parker (1988), « Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 42, p. 21.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

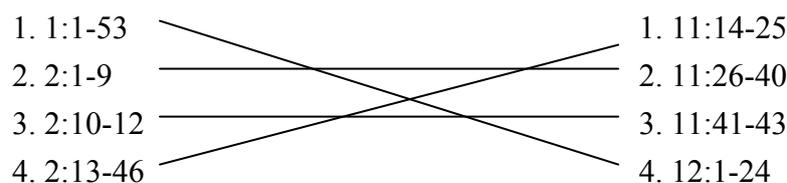
⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.



3. A. Frisch

Frisch reprend pour les critiquer quelques points essentiels de l'analyse de Parker. Il fait remarquer, par exemple, que Parker prend la section 1 R 1-11 comme évidente et suggère qu'y soit inclus le texte de 12:1-24 comme étant la conclusion naturelle du récit.⁶⁸ Pour lui, même si Salomon n'est plus en vie dans 1 R 12, son ombre continue à planer et à peser sur le déroulement des événements qui ont conduit au schisme et les chapitres 11-12 sont inextricablement liés pour correspondre aux chapitres introductifs 1-2.⁶⁹ Les deux extrémités du récit se présentent ainsi, dans cette structure à symétrie complexe⁷⁰ :

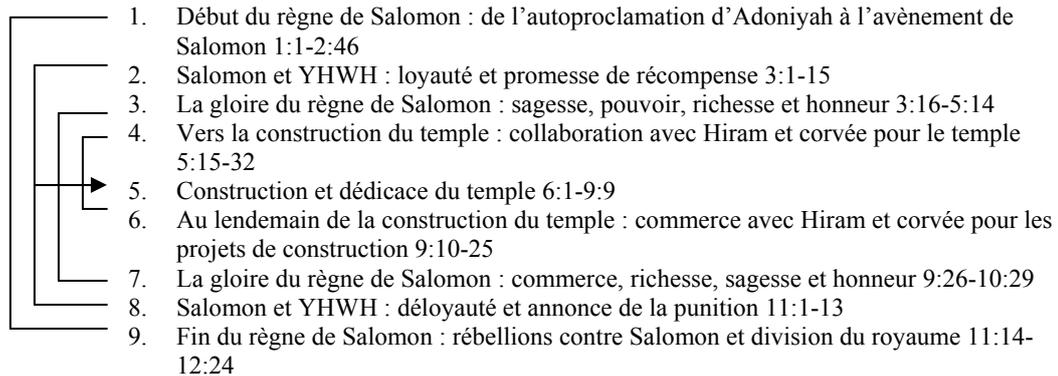


⁶⁸ A. Frisch (1991), « Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12:24) », in *JSOT* 51, p. 6.

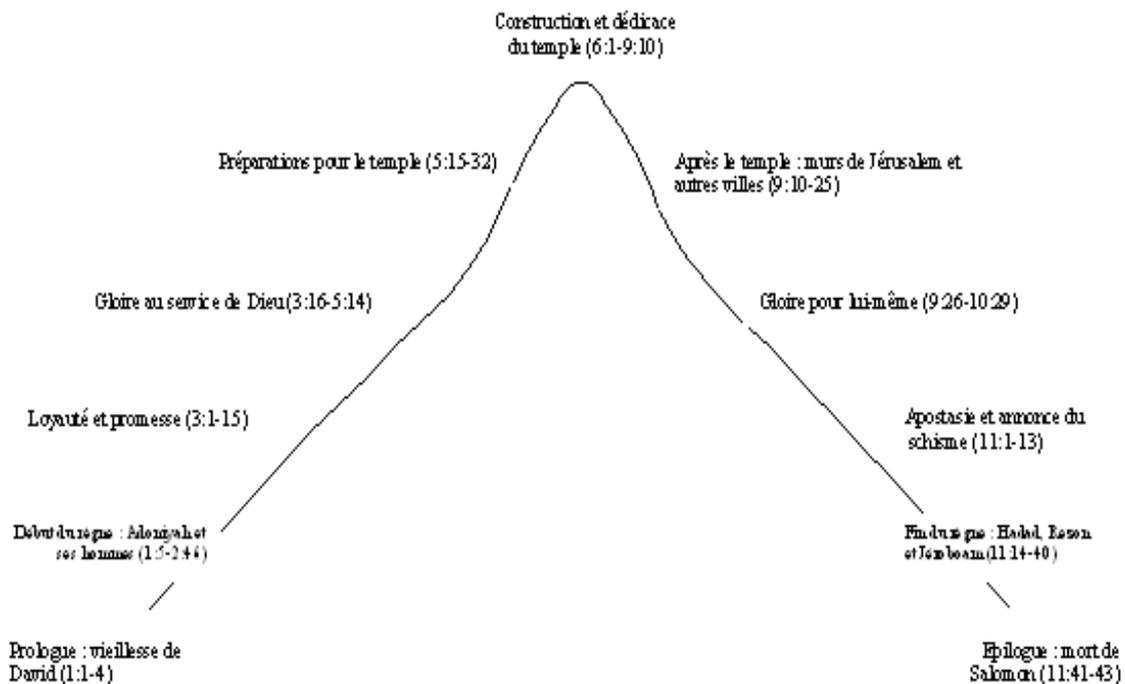
⁶⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 11.

Il relève également d'autres parallèles « négligés » par Parker : par exemple le lien étroit entre 6:11-13 et 9:1-9 ou la symétrie entre 3:1-3 et 11:1-4⁷¹, et des contradictions telles que l'approbation du mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (3:1) et sa désapprobation (11:1), ou l'implication ou non des Israélites (5:13-14 contre 9:20-22) dans les corvées.⁷² Il en arrive à une structure concentrique construite sur le modèle chiasique⁷³ :



Avec une évolution positive progressive qui culmine dans la construction et la dédicace du temple et une décroissance qui commence après la dédicace, l'analyse de Frisch laisse apparaître par ailleurs une structure parabolique :



⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

⁷² *Ibid.*, p. 6.

⁷³ *Ibid.*, p. 10. On retrouve une structuration analogue dans P. Särkiö, « Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 1-11) und die Stellung der Weisheit in ihr », *BN* 83/1996, pp. 94-95.

4. M. Brettler

Dans « The Structure of 1 Kings 1-11 », Brettler apprécie l'analyse de K.I. Parker comme étant une avancée significative par rapport à la recherche qui jusqu'alors ne voyait comme anti-salomonique que le chapitre 11. Seulement, il ajoute que des parallèles thématiques vagues ne suffisent pas pour déterminer la structure d'un texte biblique. Il faudrait encore prendre en compte les répétitions inattendues et problématiques ou les matériaux qui ne semblent pas être à leur place⁷⁴ et, dans la mesure du possible, cette structure doit être confirmée par une source extérieure qui pourrait avoir un lien avec le texte analysé.⁷⁵

Il reprend quelques remarques de Porten et Parker, mais fait observer en plus que les notices sur l'achèvement de la maison de la fille de Pharaon et du temple en 9:24-25 ne sont pas à leur place, cet achèvement ayant déjà été raconté en 7:8 et celui du temple dans les chapitres 7 et 8. Pour lui, cette répétition suggère que 9:24-25 était à sa place actuelle pour des besoins de structure, afin de montrer que le matériau précédent (3:3-9:23) et le suivant (9:26-11:10) étaient séparés.⁷⁶ La section 9:26-11:10 est constituée de trois sous-unités, respectivement la richesse de Salomon (9:26-10:25), ses chevaux (10:26-29) et ses femmes étrangères (11:1-10). La dernière sous-unité est clairement un jugement de valeur basé sur Dt 17:14-17.⁷⁷ On en arrive à une structure symétrique simple en quatre parties, dans laquelle le temple ne constitue pas, contrairement à Frisch, le pivot central du récit.⁷⁸

1-2 Accession de Salomon au trône

3:1-2 Cadre

3:3-9:23 Prosalomonique : Salomon, au service de YHWH, est béni

9:24-25 Cadre

9:26-11:10 Antisalomonique : Salomon viole Dt 17:14-17

11:11-40 Antisalomonique : Salomon est puni

11:41-43 Sommaire et mort de Salomon

Mais ces analyses structurales, par-delà leur pertinence et l'intérêt qu'elles offrent pour l'appréciation de la dimension littéraire du texte, ne semblent pas prendre suffisamment en compte les données rhétoriques internes ; celles-ci échappent souvent à

⁷⁴ M. Brettler (1991), « The Structure of 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 49, p. 88.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 97.

l'esthétique structurale et pourtant expriment, de manière discrète et insidieuse, une pensée critique qui commence dès le début du récit. En analysant le texte dans les détails, il s'en dégage une autre structure qui ne se réduit pas en deux temps du règne de Salomon : des répétitions, des mélanges et des ambiguïtés apparemment voulues, superposent des images contrastées et laissent apparaître un programme pamphlétaire qui n'attend pas le lendemain de la dédicace du temple, encore moins la vieillesse du roi, pour se manifester.

IV. Ironie et ambiguïté au service d'un portrait pamphlétaire

Comme nous l'avons vu dans l'étude de 1 R 1-2 ci-dessus, le narrateur commence la critique de Salomon dès les premières lignes du récit. A défaut de faire ici une étude exhaustive de ce récit, nous examinerons, à titre d'exemples, quelques éléments qui mettent particulièrement en évidence sa méthode. Notre approche, tout en prêtant attention aux éléments de persuasion mis en jeu dans le récit, ne s'appuiera pas sur les approches inspirées de la rhétorique hellénistique traditionnelle comme l'a fait J.J. Kang.⁷⁹ Nous nous intéresserons en particulier au processus de déconstruction du personnage de la légende et du *Sefer divré Šlomoh*, à son « péché » et à son rapport aux femmes, puis à un regard comparatif entre Salomon et Jéroboam d'une part, et d'autre part entre lui et David.

1. De la légende à l'histoire dtr de Salomon : un double portrait

L'étude des sources de l'histoire de Salomon nous a montré l'importance qu'ont pu avoir sur la composition du récit la légende et l'ensemble des traditions salomoniennes, qui ont pu être compilées et donner naissance au *Sefer divré Šlomoh*. Cet ensemble a vraisemblablement forgé une image grandiose de Salomon, dont les éléments essentiels se sont répandus dans d'autres légendes nationales dans les régions du Yémen et de l'Éthiopie et qui survivent encore aujourd'hui. Cette image peut être ramenée schématiquement à quatre traits de figure : sagesse, piété, puissance (gloire), et justice.

En partant de ces traits devenus classiques, le narrateur juxtapose deux portraits contrastés, voire contradictoires de Salomon. Ce double portrait montre de la part du

⁷⁹ J.J. Kang (2003), *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*. Culturellement, rapprocher la rhétorique hébraïque de l'époque de 1 R et la rhétorique grecque apparaît comme un anachronisme. Pour justifier son approche, Kang invoque la volonté du narrateur de persuader ses lecteurs d'accéder au jugement qu'il porte contre Salomon. Pour lui, l'ensemble du récit, au contraire, entend montrer sa défaillance inévitable dans son rapport à l'alliance qui le lie à YHWH, et cela par le moyen d'une tension ou d'un contraste rhétorique entre ce qu'on peut attendre et la réalité. L'inévitabilité de la chute de Salomon est destinée à persuader les exilés à réaliser que la continuité de leur alliance avec YHWH ne dépend ni de la royauté davidique, ni du temple ni encore du pays, mais de la grâce de YHWH lui-même et de leur propre repentance (pp. 17-18). Mais l'objectif de la persuasion à elle seule ne suffit pas à justifier à appliquer à ce texte la méthode rhétorique grecque, à moins de considérer que le récit a été complètement réécrit à l'époque hellénistique, ce qui pour l'instant n'est pas démontré.

narrateur une ambiguïté d'appréciation, mais on peut bien y voir une attitude sarcastique qui, en superposant les matériaux (très positifs) venus de la légende et des éléments qui les contredisent fondamentalement, permet de tourner en dérision ce qui fait la grandeur du personnage. Pour E.G. Newing, cette juxtaposition d'éléments contradictoires est le premier mode pamphlétaire du narrateur.⁸⁰

SAGESSE ET FOLIE

A première vue, la sagesse occupe une place importante dans la construction du personnage de Salomon dans 1 R. Déjà dans sa prière à Gabaon en 3:9, Salomon demande à Dieu un cœur d'écoute (לֵב שֹׁמֵעַ). La racine חכם est employée 22 fois et la racine בִּין 3 fois (3:12, 4:29, 7:14) dans le récit de Salomon en 1 R.

Et pourtant, de tous ces emplois, aucun n'est rattaché à la construction et à la dédicace du temple pourtant considérées comme le sommet de l'œuvre de Salomon. Et lorsqu'en 7:14 les termes חכמה et תבונה sont associés, ils décrivent les qualités de Hiram de Nephtali, l'architecte du temple, et ne se réfèrent pas à Salomon. חכם est employé 2 fois en rapport avec la vengeance (2:6, 9)⁸¹, 8 fois au moment où on évoque les corvées (5:9-26), dans le récit de la reine de Saba (10:4-8) et les allusions aux relations (commerciales surtout) avec Hiram de Tyr (5:6, 9:14, 28), aux visites des rois étrangers (10:23-24).

Et parallèlement, l'or est mentionné plus d'une trentaine de fois dont six dans la construction du temple et l'argent 6 fois dont une seule fois dans la construction du temple. Seuls le bronze et le bois semblent avoir été abondamment utilisés pour le temple, mais pas exclusivement puisque les palais ont consommé les mêmes matériaux. En plus, une place importante est accordée aux descriptions des fastes et du luxe de la cour (5:2-8, 10:4-8). L'image globale qui apparaît de la sagesse de Salomon est finalement celle d'une folie d'or et de luxe, malgré la reproduction probablement quasi-intégrale des traditions sur cette sagesse en 4:29-34 et l'absence d'un emploi explicite de termes se référant à la folie.

Même la notice qui clôturait le récit du jugement légendaire rendu aux deux prostituées (3:28) demeure ambiguë : on ne sait pas exactement si c'est la peur suscitée par le jugement ou si c'est la sagesse qui est mise en avant. L'auteur a volontairement

⁸⁰ E.G. Newing (1994), « Rhetorical art of the Deuteronomist: Lampooning Solomon in First Kings », in *OTE* 7, p. 250.

⁸¹ Il est intéressant de remarquer que les premières allusions à la sagesse de Salomon, faites par David, renvoient plutôt à son testament vengeur contre Joab (2:6) et Shiméi (2:9), dans une section (2:1-11) au vocabulaire saturé par ce que J.T. Walsh appelle une « bile vindicative ». Cf. J.T. Walsh (1995), « The Characterization of Solomon in First Kings 1-5 », in *CBQ* 57, p. 482.

laissé planer cette ambiguïté. J.E. Miles⁸² y voit d'ailleurs ce qu'il nomme un « *commentaire narratif* » (*narratorial comment*), le premier d'une série de quatre qui correspondent à des « blocs narratifs ».⁸³

Ce premier commentaire narratif, non seulement rentre dans la politique d'affermissement de l'autorité de Salomon, mais aussi résulte d'une ambiguïté qui se trouve déjà dans le dialogue du roi avec Dieu dans 3:9-12 : Salomon demande un לב שמע (« un cœur qui écoute ») et Dieu lui donne un לב חכם ונבון (« un cœur sage et de discernement »). Et alors que Salomon, dans le procès des deux prostituées, avait l'occasion de démontrer son discernement, il a prononcé une sentence d'exécution. Que cela soit une mise en scène psychologique destinée à reconnaître la vraie mère ou non, le résultat sur le peuple en est la crainte au lieu de l'affection, de l'admiration ou de la louange à YHWH.⁸⁴

Le deuxième commentaire narratif (5:9-14) qui, selon Miles, conclut le compte-rendu sur le poids économique du fonctionnement de la cour (5:1-8), montre comment Salomon, en divisant son royaume en douze districts et en imposant à chacun une cotisation fiscale annuelle, méprise les traditions sacrales du nord et aggrave les conditions de production des populations.⁸⁵

Le troisième commentaire (5:26), en mettant apparemment l'accent sur la sagesse pacifiste de Salomon, n'en relève pas moins les ambiguïtés, notamment avec la suite du récit qui évoque la corvée, et le marché conclu avec Hiram donne une note ironique aux propos élogieux de celui-ci à son endroit (5:21).⁸⁶ Le dernier commentaire (10:23-25), qui semble souligner la renommée internationale de Salomon qui avait suscité la curiosité de la reine de Saba, est précédé et suivi d'éléments qui condamnent Salomon, à savoir les corvées qui ont persisté tout au long de son règne à cause de la construction des villes de garnison et des villes-magasins, qui ne sont utiles que pour stocker les biens accumulés au profit de la cour. Pour Miles, ces commentaires répétitifs sur la « sagesse » de Salomon sont destinés à provoquer la suspicion du lecteur.⁸⁷

Dans la bible hébraïque, חכמה est souvent employé pour désigner une sagesse pratique. Un artisan habile est considéré comme un sage (Ex 28:3, 31:3, 1 R 7:14), de même un conseiller sagace et expérimenté (2 S 13:3, 14:2), un vieillard rempli d'expérience (Jb 8:8, 12:12) ou un savant qui lit et interprète la loi (Jr 2:8, 8:8). Mais

⁸² J.E. Miles (2004), *Wise King – Royal Fool: Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*, pp. 42ss.

⁸³ Mais le découpage des sections narratives (blocs narratifs) correspondants n'apparaît pas clairement dans son analyse.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁵ J.E. Miles (2004), *Wise King – Royal Fool*, p. 44.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

dans le cas de Salomon ici, il est aussi associé à une sagesse intellectuelle et spéculative (4:32-33, 10:4,8). Après la ruine du premier temple, la sagesse a pris le sens d'une doctrine faite de bon sens, d'intelligence, de prudence, d'habileté. Elle est devenue un art de vivre qui cherche à assurer ou à préserver le bonheur (Pr 14:15-18, 22:3). Pourtant, elle est en même temps devenue une morale, certes au service de l'individu, mais animée d'un esprit religieux (Pr 20:22-24, 22:2, 4, 22, 24:21), en sorte que les termes « sage », « juste », « pieux » deviennent interchangeables, de même que se recouvrent leurs contraires « insensé », « criminel » et « impie ».⁸⁸

C'est surtout dans la littérature sapientiale tardive que la sagesse prit ce sens profondément religieux, sans doute sous l'influence d'une redécouverte de la prédication prophétique. On le voit avec la maxime : « *La crainte de YHWH est le commencement de la sagesse* » (Pr 1:7, 9:10, Jb 28:28, Qo 12:13, Ps 111:10). Le sage, c'est désormais celui qui accomplit la volonté (c.-à-d. la loi) de YHWH et s'abstient de faire ce qui est contraire à sa loi (Pr 6:16, 8:13, 11:20).

C'est dans cette perspective que la sagesse de Salomon tombe sous la désapprobation de 1 R, ce qui montre que la sagesse liée au sens religieux remonte probablement à l'époque de HD ou avant. Comme nous l'avons signalé et le verrons encore plus loin, tout le récit est ponctué de rappels de l'exigence de fidélité à la loi. Déjà dans l'épisode du don de la sagesse, la promesse de YHWH est immédiatement suivie de cet avertissement comme la conclusion de cet épisode : « *Si tu marches dans mes voies, en gardant mes lois et mes commandements comme David, ton père, je prolongerai ta vie.* » (3:14).

L'auteur met ainsi directement la sagesse en relation avec l'observance de la volonté de YHWH, ce qui lui permettra tout au long du récit de colorer insidieusement la réputation de sagesse de Salomon. Et en 11:11, 33, lorsqu'il lui est reproché de n'avoir pas « marché dans les voies » de YHWH et de n'avoir pas gardé son alliance, cela se lit donc comme une négation de sa sagesse. C'est apparemment cette idée que reprend la réflexion de Qohélet qui, attribuée à Salomon lui-même, ne voit dans toute recherche de sagesse (c.-à-d. de toute sagesse en-dehors de la crainte de Dieu) que « *vanité et poursuite du vent* » (Qo 2:2, 11-16, 26), ainsi que toute recherche de richesses (Qo 5:9) et du désir (Qo 6:9).

De ce point de vue, la sagesse de Salomon, qui est décrite comme une sagesse qui se manifeste dans la composition de paraboles (משלים) et de poésies (שירים) et dans des discours sur les végétaux et sur les animaux (5:12-13), devient suspecte et un objet

⁸⁸ P. van Imschoot & J. Goldstain (1987), « Sagesse », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, pp. 1153-1154.

de sarcasme : le narrateur semble dire que Salomon a usé de sa sagesse, au mieux, dans des choses sans importance, quand il ne le fait pas contre la loi de YHWH.

C'est ce qu'insinue discrètement la reine de Saba qui, pourtant, ne tarit pas d'éloges et n'en finit pas de s'extasier de la sagesse du roi : « *Béni soit YHWH ton Dieu, qui a bien voulu te placer sur le trône d'Israël... pour exercer le droit et la justice* (ויצדקה לעשות משפט) » (10:9). Ce qui sous-entend pour l'auteur que même une étrangère a remarqué la dérive matérialiste de la sagesse de Salomon. D'ailleurs, toute la visite de reine apparaît comme une foire d'exposition des biens. Le texte affirme que la reine était « hors d'elle-même » à la vue des mets de sa table, du luxe et de l'organisation du service de la cour et des holocaustes que le roi offrait dans le temple (10:5-6), mais le commentaire de la reine porte avant tout sur l'intérêt que tout cela est supposé avoir pour le peuple. En utilisant la parole d'une étrangère pour donner cette leçon à Salomon, l'auteur disqualifie en quelque sorte ce qui pour lui n'est qu'une apparence de sagesse et de richesse.

Dans sa monographie (*The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*), J.J. Kang mentionne l'utilisation des termes liés à la sagesse, qu'il appelle les termes et expressions à connotation émotionnelle, parmi les moyens que met en œuvre le narrateur pour exprimer son pathos. Ce sont : לב חכם, הבין, לב שמע, חכמת אלהים, חכמה, חכם, ונבון, qui ont un rapport avec le thème de la sagesse et permettent au narrateur de montrer que Dieu a pris plaisir dans ce que Salomon a demandé.⁸⁹ Résultat, le narrateur provoque une réponse émotionnelle ambiguë qui oscille entre admiration et critique dans les chapitres 1-10, puis une autre sans ambiguïté dans le chapitre 11 qui laisse clairement voir la honte et le désespoir.⁹⁰ Il met en tension les conséquences sérieuses des actions de Salomon et la justice du jugement divin et invite ainsi les lecteurs à prendre au sérieux leur alliance avec YHWH et leur identité à la lumière de l'échec de Salomon.⁹¹

PIÉTÉ ET IMPIÉTÉ

La piété (ou la fidélité) est exprimée plus souvent par les mots אֱמוּנָה et חֶסֶד. La racine אמן exprime l'idée de stabilité, de solidité, de fiabilité. De cette racine dérivent deux substantifs qui apparemment interfèrent : אֱמֻנָה et אֱמֶת. אֱמֶת est souvent employé en rapport avec דָּבָר qu'il qualifie, comme on le voit dans les propos de la reine de Saba (אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי) – 1 R 10:6), tandis que אֱמוּנָה est un terme abstrait, qui renvoie plus souvent à la conduite d'une personne, que cette personne soit humaine ou

⁸⁹ J.J. Kang (2003), *The Persuasive Portrayal of Solomon*, p. 259.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 261-262.

⁹¹ *Ibid.*, p. 263.

qu'il s'agisse de Dieu. De ce fait, il n'apparaît pas dans beaucoup de constructions où אֱמוּנָה est commun. Hormis dans les Psaumes, אֱמוּנָה est toujours rendu dans LXX par $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ et non par $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, même s'il est quelquefois opposé à שָׁקֵר (« fausseté » – Pr 12:17, 22, Jr 5:1, 2, Es 59:4, Ps 119:29, 30).

Quant à חֶסֶד , employé 245 fois dans la bible hébraïque dont 5 fois dans 1 R, il apparaît comme un concept relationnel, avec, d'après H.-J. Zobel⁹², trois éléments constitutifs : il a trait à l'action, au social et à ce qui perdure (*enduring*). Le חֶסֶד désigne toujours, non seulement l'attitude humaine, mais aussi l'acte qui en découle, un acte qui préserve et promeut la vie, une manifestation d'amitié ou de pitié. D'où la traduction par « bonté », « grâce » ou « bienveillance » (1 R 2:7, 3:6). Il est souvent employé en relation avec Dieu. Au niveau social, il est du domaine de la famille et de la société de clan, qui peut occasionnellement être étendu au domaine national (1 S 15:6). Mais dans certains cas, en particulier dans la littérature dtr, חֶסֶד est régulièrement associé avec בְּרִית et prend, en plus de son sens habituel de « bonté », celui de « fidélité », au point qu'on peut se demander de בְּרִית et de חֶסֶד , lequel est plus important pour HD.

Dans les cas où il est associé à בְּרִית , on trouve חֶסֶד constamment dans une formulation de type $\text{שָׁמַר לְ$. Par exemple, dans sa prière, Salomon exalte Dieu qui « garde l'alliance et la bonté envers ses serviteurs » ($\text{שָׁמַר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְעַבְדָּיָךְ}$). On en trouve des parallèles en Dt 7:9, 12, Né 9:32 et Dn 9:4. Mais chaque fois c'est Dieu qui est le sujet. D'après Zobel, la prière de la dédicace a dû connaître une révision dtr ou post-dtr, ce qui expliquerait la connexion établie en 8:24 avec l'expression $\text{אֲשֶׁר שָׁמְרָתָּ לְךָ וְלְעַבְדֶּיךָ הַיּוֹד}$. Ainsi, la théologie dtr ou post-dtr était particulièrement intéressée par la mise en relief de l'alliance de YHWH⁹³, ce qui conduit à lier, voire à subordonner le concept de חֶסֶד à ce *theologoumenon*.⁹⁴ Ce rapprochement peut alors permettre de comprendre la manière dont HD apprécie la religiosité de Salomon.

Le récit de Salomon fait ressortir quelques aspects de sa piété : en 3:3, il est écrit que « Salomon aimait YHWH et suivait les coutumes de David son père » ; en 3:4, 15, on le voit offrir un grand nombre d'holocaustes et de sacrifices d'action de grâce ; il en est de même en 9:25. Outre ces mentions, on peut aussi citer les deux « rêves » (3:5-14 et 9:2-9) dans lesquels la rencontre avec Dieu confère au roi une certaine importance religieuse. Mais c'est surtout la construction (1 R 6-7), l'équipement (1 R 7, 10:12a) et la dédicace du temple (1 R 8) qui apparaissent comme le principal acte de

⁹² H.-J. Zobel (1986), « חֶסֶד hesed », in *TDOT*, vol. 5, p. 51.

⁹³ À ce sujet, voir A. Frisch (2000), « The Exodus Motif in 1 Kings 1-14 », in *JSOT* 87, pp. 3-21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 60.

piété de Salomon. A première vue, ces mentions confèrent à Salomon une piété légendaire.

Cependant certains autres éléments rendent suspecte cette piété, notamment les rappels réguliers de l'exigence de fidélité (que nous avons déjà évoqués) et le chapitre 11 qui démentent ouvertement et avec une sévérité inattendue l'apostasie du roi. On peut certes supposer que les reproches du chapitre 11 montrent deux temps dans le cheminement spirituel de Salomon comme nous l'avons vu plus haut avec les études structurales, étant donné que sa vieillesse est invoquée (11:4). Mais un examen des contextes dans lesquels les actes de piété sont mentionnés montre que l'auteur va nettement au-delà d'une division de l'histoire religieuse du personnage en deux périodes.

La première indication (3:3) est placée dans une situation délicate : le v. 2 fait allusion au fait que « *le peuple ne sacrifiait que sur les hauts-lieux* », même si elle semble justifier cette situation par l'absence du temple, de manière à donner à Salomon l'honneur d'avoir mis fin à la situation et unifié le culte. L'apparition de YHWH à Gabaon semble conforter cette thèse. Mais la mention (avec un clin d'œil négatif) des hauts-lieux⁹⁵, et le fait que Salomon y aille quand même offrir ses holocaustes (v. 4), sème le doute sur la valeur de cet acte religieux. D'où le doublet (postérieur) du v. 14 qui ramène, comme pour corriger l'affirmation du v. 4, les holocaustes et les sacrifices à Jérusalem.

Et déjà au v. 1, l'histoire effective du règne de Salomon commence par son mariage avec une étrangère, la fille de Pharaon, même si la mention est discrète. Elle n'en montre pas moins les priorités du nouveau souverain : la politique diplomatique et le souci d'affermir et d'affirmer son pouvoir (2:46) passent avant la politique religieuse, cette politique diplomatique étant entendue comme une allégeance à la puissance égyptienne, comme on le verra plus loin avec l'analyse du verbe *תתן*.

Plus loin, au cœur même des descriptions du chantier du temple, l'auteur place la deuxième entrevue de Salomon avec YHWH (6:11-14). Le travail principal d'édification achevé, Dieu parle à Salomon pour lui rappeler l'exigence de la fidélité. Le texte pose quelques problèmes à ce niveau. Le v. 12a commence une phrase qui ne se termine pas et que P. Buis propose de compléter, par hypothèse, soit en référence aux vv. 9 et

⁹⁵ L'usage des hauts-lieux remonte probablement à l'époque du nomadisme et, au moment de l'installation en Canaan, les Hébreux, sous l'influence des Cananéens, offraient leurs sacrifices sur ces hauts-lieux (*במות*). Le syncrétisme qui en résulta rendait équivoques dans l'esprit des adorateurs la personne et la nature de la divinité qui y était adorée, ce qui suscita une méfiance de la part des prophètes à l'égard de ces lieux de culte (Os 10:8, Am 7:9, Jr 3:2) et du mouvement dtr comme on le voit à travers l'histoire des rois d'Israël et de Juda. Les hauts-lieux ne disparurent probablement qu'après l'exil. Cf. note *a* de la TOB à 1 R 3:2.

14, ce qui donnerait : « *Cette maison que tu bâtis... tu l'achèveras* », soit en référence à 8:12, 13, ce qui permettrait d'obtenir : « *Cette maison que tu bâtis... j'y habiterai* ». ⁹⁶ Cette tentative de complément semble justifiée par le fait que la promesse conditionnelle du v. 13 n'a apparemment aucun rapport avec le temple.

Mais il ne nous semble pas nécessaire de la compléter, si l'on considère que la présence divine promise se réalise dans le temple. Ce passage pourrait alors prendre le sens de : « *Tu fais bien de bâtir cette maison. Mais je ne réaliserai en ta faveur la promesse que j'ai faite à David ton père que si tu gardes toutes mes prescriptions...* ». Est ainsi soulignée la priorité de la fidélité à l'alliance sur la dimension cultuelle (c.-à-d. rituelle), même si le temple a pour le narrateur une importance indéniable. Cette compréhension est confirmée par l'annonce de la destruction du temple en cas d'apostasie (1 R 9:8).

Cet épisode, qui intervient comme une digression, peut être compris, soit comme un signe d'approbation ⁹⁷, soit comme un rappel à l'ordre devant un risque de dérapage. En le lisant en relation avec celui de 9:2-9, en particulier 9:8, il devient clair que la deuxième alternative est plus plausible. On pourrait alors retraduire ainsi le v. 12 : « *Cette maison que tu bâtis, je n'y résiderai que si tu marches en conformité avec mes prescriptions...* ». Le narrateur annonce ainsi indirectement 11:11 comme pour souffler au lecteur, ici comme en 9:2-9 et en 3:14 : « *Tu verras, Salomon ne le fera pas !* ». Il tisse une complicité avec son lecteur pour le préparer à adhérer à la condamnation qui sera prononcée contre Salomon et expliquer à terme la ruine du temple. La notice sur la durée des travaux du temple et du palais royal, qui conclut théoriquement le récit de la construction du temple (6:37-7:1), participe bien de cette démarche.

3:14

Si tu marches dans mes chemins, en gardant mes lois et mes commandements comme **David**, ton père, je prolongerai ta vie.

6:12-13

Tu bâtis cette Maison! Mais *si tu marches selon mes lois, si tu agis selon mes coutumes et si tu gardes tous mes commandements en marchant d'après eux*, alors j'accomplirai ma parole à ton égard, celle que j'ai dite à **David**, ton père.

Et je demeurerai au milieu des fils d'Israël et je n'abandonnerai pas mon peuple Israël.

9:4-5

Quant à toi, *si tu marches devant moi* comme David, ton père, d'un cœur intègre et avec droiture, en agissant selon tout ce que je t'ai ordonné, *si tu gardes mes lois et mes coutumes*, je maintiendrai pour toujours ton trône royal sur Israël, comme je l'ai dit à **David**, ton père: « Quelqu'un des tiens ne manquera jamais de siéger sur le trône d'Israël ».

11:11

Puisque tu te conduis ainsi et que tu n'as pas gardé mon alliance ni les lois que je t'avais prescrites, je vais t'arracher la royauté et je la donnerai à l'un de tes serviteurs.

Cependant, ce ne sera pas de ton vivant que je le ferai, à cause de **David**, ton père; je l'arracherai de la main de ton fils.

⁹⁶ P. Buis (1997), *Le livre des Rois*, p. 69.

⁹⁷ *Idem*. C'est l'option choisie par la traduction du rabbinat français, 1994 : « Cette maison que tu édifies, j'y résiderai si tu te conformes à mes lois... ».

Le narrateur emploie dans toutes les entrevues de YHWH avec Salomon une tournure casuistique presque stéréotypée et caractéristique de la théologie dtr, dans laquelle apparaissent invariablement un vocabulaire tout à fait arrêté comportant les mots et expressions *marcher devant* (ou *d'après*) et *garder* (לֹא שָׁמַרְתָּ יַעֲקֹב ou אִם תִּלְךָ) et *garder* (לֹא שָׁמַרְתָּ יַעֲקֹב ou אִם תִּלְךָ), la trilogie יִמְשַׁפְּטֵי־מִצְוֹתַי (et) חֶקְקֵי, et surtout la comparaison avec David comme étant le modèle de la fidélité. Il les fait intervenir à des moments clés du récit : deux fois après un événement cultuel (3:5-10, 8:1-9:2), une fois à la fin d'une étape de la construction du temple (6:9-11) et une fois en contexte de culte rendu aux divinités étrangères (11:2-9), comme pour rappeler la prédication prophétique et yahviste sur le culte vrai (Os 6:6, Mi 6:6-8). Ce n'est certainement pas gratuit si les mêmes conditions ne sont pas imposées à David en 2 S 7:16 : « *Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi.* »

Ce sont les promesses conditionnelles qui, elles, varient : elles vont du domaine strictement personnel (« *je prolongerai ta vie* » – 3:14) à la promesse dynastique (« *quelqu'un des tiens ne manquera jamais de siéger sur le trône d'Israël* » – 9:5). La présence au milieu du peuple est mentionnée une fois (6:13) et une fois la menace concerne le peuple tout entier (9:7). Mais la dimension dynastique prime et l'auteur semble dire que Dieu s'adresse à Salomon en fonction de ses propres préférences, dans lesquelles le religieux est loin d'avoir la préséance. C'est en 11:11 qu'on réalise explicitement qu'il s'agit de l'alliance et que le lecteur prend toute la mesure de la gravité des faits qui étaient jusque-là mentionnés dans des termes plutôt plats et avec des sous-entendus.

En 9:25, une autre digression évoque les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces que le roi offre sur l'autel du temple trois fois par an. Cette évocation, encadrée par l'histoire des corvées suivie de l'évocation (elle aussi digressive) du déménagement de la princesse égyptienne vers son palais et du commerce avec Hiram, donne l'impression que le narrateur voulait rattraper à tout prix quelque chose d'essentiel, ce qui donne à ce « rattrapage » une note plutôt théâtrale. La spiritualité de Salomon apparaît alors comme marginale au milieu d'autres activités qui lui sont prioritaires : ses femmes étrangères (représentées ici par la fille de Pharaon) et l'accumulation des richesses, qui font l'objet de la critique dtr.

L'auteur de 1 R superpose ainsi, dans des incohérences dont certaines sont apparemment intentionnelles et pas nécessairement le produit de rédactions successives, des affirmations qui décrivent positivement la relation de Salomon à YHWH et à la loi deutéronomique et des éléments qui rendent aléatoires ces affirmations. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'aucun des termes : אִמָּה, אִמּוֹנָה, חֶסֶד n'est employé pour

parler de lui, mais qu'on a plutôt affaire à des termes (הק(ה), משפט, מצוה) qui se réfèrent à l'alliance (plus exactement à la loi de cette alliance) que justement il n'a pas gardée.

GRANDEUR ET FAIBLESSE

La critique contemporaine considère en général que les rois David et Salomon ont été peints de façon légendaire et la polémique qui oppose les minimalistes et les maximalistes ces dernières années sur la datation des constructions attribuées à Salomon part sur cette base. Il est vrai que des traditions populaires de l'époque et une opinion culturelle et passablement nationaliste tardive (représentée par Ch) ont tendance à grossir l'image de ces rois qui représentent ce qu'on a appelé « l'âge d'or de la monarchie israélite ».

Mais les polémistes ne semblent prendre en compte que ce qui frappe l'imagination et ne prêtent pas suffisamment attention à la complexité littéraire des récits bibliques, surtout celui de 1 R. Le narrateur n'est certes pas dépourvu de tout sentiment nationaliste et sa préférence pour la royauté davidique contre celle de Samarie est évidente. Mais ce sentiment est à replacer dans son contexte polémique propre (dont le fond est d'ailleurs plus religieux que politique), qui n'empêche pas le narrateur de dresser un portrait sévère de ces rois, Salomon en particulier. Comme nous avons commencé à le constater, pour 1 R, Salomon est loin d'être un héros national. La grandeur qui lui est conférée est plus apparente que réelle. Là encore, c'est la juxtaposition d'éléments volontairement incohérents et contradictoires qu'on le voit.

Quelques passages évoquent explicitement la grandeur de Salomon : en 3:12, 13, YHWH lui promet une sagesse, des richesses et une gloire (כבוד) qui feront en sorte qu'il n'y ait jamais eu personne qui lui soit semblable. En 10:5-9, c'est la reine de Saba qui exalte sa grandeur et en 10:23, il est dit que Salomon était plus grand que tous les rois de la terre par ses richesses et sa sagesse.

Or, nous avons vu comment l'auteur a tourné en dérision et en motif de jugement cette sagesse et ces richesses. Même le passage de 3:12-13 dans lequel c'est Dieu lui-même qui promet ces choses à Salomon n'est pas exempt de cette critique. Nous l'avons dit plus haut, Dieu s'adresse à lui en fonction de ses propres préférences. Il est vrai qu'il y est dit clairement que Salomon n'a pas demandé la richesse (ni la mort de ses ennemis ni une longue vie pour lui-même – 3:11, 13) et que c'est la raison pour laquelle sa prière plut à Dieu qui les lui accorde, en plus de ce qu'il a demandé. Mais c'est le v. 14 qui, comme nous l'avons vu, apporte un bémol à ce tableau trop beau et le rend suspect aux yeux du lecteur.

Hormis cela, quelques éléments montrent que l'auteur de 1 R ne conçoit pas Salomon comme un grand roi. Citons-en quatre : les rapports avec Hiram, la question des peuples insoumis, les rebellions internes et le rapport à l'Égypte.

Les rapports avec Hiram de Tyr : Ils montrent une certaine dépendance qui, au-delà de l'exaltation apparente de l'amitié entre les deux rois, remet en question la grandeur de Salomon. Le tableau idéalisant des relations entre les deux souverains, qui comprend la fourniture en bois de construction à Salomon qui, en retour, fournit à Hiram des vivres (5:16-32), et qui se poursuit dans le commerce maritime (9:14, 26-27), est pourtant entaché par la mention du refus des vingt villes offertes au roi phénicien (9:11-13) et qui fait discrètement mais clairement voir au lecteur que l'échange ne s'arrêtait pas aux vivres.

On a pu penser que 9:11 veut justifier la vente d'une partie du royaume par Salomon comme étant un nouveau marché par rapport à 5:22-25.⁹⁸ Mais quand même il s'agirait de cela, ce serait pour l'auteur un contre-exemple de sa puissance. Cependant, l'auteur affirme implicitement que Salomon fut obligé de céder une partie de son territoire et que le bénéficiaire de cette cession pouvait être exigeant. Le v. 14, qui affirme sans transition que Hiram donna à son interlocuteur 120 talents d'or, pourrait faire penser par ailleurs que Salomon fût obligé de vendre une partie de son territoire pour sauvegarder ses relations diplomatiques.

Même si la qualité des villes cédées ou vendues devait être mise sur le compte de la « sagesse » de Salomon, cette sagesse prendrait la forme d'une malhonnêteté qui n'en diminuerait pas moins son image : on aurait alors affaire à un roi qui, acculé, serait forcé d'utiliser la ruse pour maintenir sa position. La suite du récit ne précise pas si Salomon a satisfait aux exigences de Hiram et ferme rapidement la parenthèse, mais l'information est entièrement lâchée, invitant le lecteur à apprécier la valeur de cette amitié. En peu de mots, l'auteur a sapé les fondements de ce qui aurait pu être considéré comme une relation diplomatique réussie.

La question des insoumis : En 9:20-23, l'on apprend que Salomon a levé, pour la corvée de construction des villes, des peuples « *qui ne font point partie des fils d'Israël...* » et que « *les fils d'Israël n'avaient pas pu vouer à l'interdit* ». Plus haut, au v. 19, le texte parle de « *tout le pays soumis à sa domination* » (בְּכָל אֶרֶץ מְמוֹשְׁלָהּ). Mais la Septante reconstruit autrement la phrase : on a une longue phrase qui commence en 10:22^a et se termine en 10:22^b et dans laquelle une virgule doit intervenir après καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῆ qui est normalement la traduction de בְּכָל אֶרֶץ, mais dans une construction différente.

⁹⁸ TOB, note *b* à 9:11.

Celle-ci permet alors de traduire τοῦ μὴ κατάρξαι αὐτοῦ, comme le propose L.C.L. Brenton, par « *afin qu'ils ne règnent pas sur lui* »⁹⁹, ce qui suggère qu'ils le pouvaient encore et que Salomon doit user des méthodes vexatoires pour les intimider et les en dissuader.

Il n'est pas impossible que la Septante ait conservé le texte dtr original et que celui du TM ait connu une correction de scribe pour supprimer la contradiction. Et si cette hypothèse était juste, on aurait encore affaire à une de ces superpositions volontaires d'éléments contradictoires. Même si cette probabilité reste très faible, la leçon de la Septante laisse une interrogation, et l'on ne peut supposer qu'il s'agisse d'une banale erreur de lecture.

De plus, on constate que toutes les cités construites ou reconstruites sont situées en Galilée et ses environs. Ce qui rend suspecte l'identité même de ces peuples levés pour la corvée si l'on rapproche les affirmations de ce passage avec l'épisode de la sécession en 12:1-16, en particulier les vv. 4, 11 et 14. L'auteur montre plutôt que, faute d'avoir pu soumettre ces populations, c'est les tribus du nord que Salomon a opprimées par des impôts trop lourds, mais apparemment aussi par les corvées.

Les rébellions internes : Contrairement à la structure du récit qui donne l'impression que les révoltes de Hadad, Rezon et Jéroboam sont intervenues seulement à la fin du règne de Salomon comme une punition divine, les micro-récits de ces rébellions (en tout cas celles des deux premiers) montrent bien qu'il a dû y faire face tout au long de son règne (11:25) et qu'il n'a pas réussi à contrôler ses états vassaux édomite et syrien. 1 R se fait ici anachronique pour donner à ces révoltes un sens théologique lié à l'apostasie de Salomon, mais affirme surtout que son règne était loin d'être un règne de stabilité, contrairement à ce que laisse entendre 5:5. S'il y avait une paix interne (qui en réalité n'a profité qu'aux tribus de Juda même si le texte parle d'« Israël et Juda » – 4:20), l'historien entend bien la relativiser. D'autant plus que, comme nous avons eu déjà à le relever, l'ombre du pharaon d'Égypte domine la politique du royaume salomonique.

L'influence égyptienne : Au moins trois indices montrent l'influence de l'Égypte dans le récit :

- En 3:3, le texte affirme que « *Salomon s'est fait le gendre* » (וַיִּהְיֶהתָן) de Pharaon, ce qui met en évidence la dimension politique et diplomatique de ce mariage. En se faisant le gendre de Pharaon, Salomon signe en quelque sorte avec lui un pacte, qui peut être vu comme un traité de protectorat. Le verbe התן, qui a donné le mot התונה (« mariage »), est employé 22 fois dans la bible hébraïque, dont la

⁹⁹ L.C.L. Brenton (1807-1862), traduction de la Septante, in *Bible Works 7*, CD-rom.

plupart se réfèrent à Jéthro, beau-père de Moïse. Dans l'ancien Proche-Orient, la racine *hth* a affaire à une relation d'affinité, par opposition à la consanguinité. Cette relation est établie par le mariage entre un époux (et par extension sa famille) et la famille de l'épouse.¹⁰⁰ Excepté en arabe, les formes verbales de *hth* sont réflexives et ont le sens de « se lier par le mariage ». L'hébreu moyen, à l'instar de l'hébreu biblique, emploie le *qal* participe pour désigner le beau-père. L'hébreu rabbinique emploie un *pual* participe (מְחַתֵּן – « lié par mariage ») pour parler du beau-père et du gendre.¹⁰¹ La racine *hth* a par ailleurs le sens de « circoncire » que nous n'aborderons pas ici. On trouve en akkadien une racine *hatānu* qui signifie « protéger ». Quelqu'un qui, par le mariage, se lie à un autre comme gendre ou à sa famille, bénéficie de la protection de ces derniers. Delitzsch¹⁰² estime que le gendre rejoint la maison de son beau-père et bénéficie ainsi de sa protection, mais ce n'était probablement pas la règle. Compris dans ce sens, le verbe ici exprime indirectement l'idée selon laquelle Salomon se serait mis sous la protection de Pharaon en épousant sa fille. C'est d'ailleurs ce que Salomon lui-même semble faire quand il donne ses filles à deux de ses gouverneurs (1 R 4:11,15). J.E. Miles fait remarquer à ce propos qu'avec la racine *hth*, soit l'homme israélite se soumet à son beau-père auquel il est en quelque sorte asservi, soit il devient sujet à des influences dommageables (Gn 34:9, Dt 7:3, Jos 23:12). Ainsi le mariage de Salomon avec cette femme implique ses abominations (11:7) aussi bien que sa soumission à Pharaon qui conquiert et donne à sa fille une ville à l'intérieur même du domaine d'influence théorique de Salomon (1 R 9:16).¹⁰³

- En 9:16, le récit nous signale cette incursion de Pharaon dans la ville de Gezer qu'il avait détruite et dont il avait fait don à sa fille, femme de Salomon. Cette information laisse voir clairement qu'il a fallu une intervention militaire égyptienne pour que Salomon puisse avoir la mainmise sur cette ville cananéenne située dans la Shephélah, à l'ouest de Jérusalem. Donnée en dot à la princesse, la ville reste donc, dans la logique du récit, une propriété de celle-ci, ce qui peut être compris comme étant un moyen à peine détourné pour Pharaon de contrôler la politique de Salomon devenu en quelque sorte, par ce moyen, son vassal. Et cette domination égyptienne sur Israël se manifeste jusque dans les

¹⁰⁰ E. Kutsch (1986), « חתן *hthn* ; חתן *hātān* ; חתן *hōtēn* », in *TDOT*, vol. 5, p. 270.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰² Cité par E. Kutsch, p. 272.

¹⁰³ J.E. Miles (2004), *Wise King – Royal Fool*, p. 42. B. Porten (1967) avait interprété le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon comme un moyen de neutraliser son voisin du sud-ouest (cf. « Structure and Theme of the Solomon Narrative », in *HUCA* 38/1967, p. 103) et mettait ainsi ce geste dans les diverses expressions de sa sagesse.

rapports commerciaux et militaires : c'est de l'Égypte que montent les chars et les chevaux de Salomon (1 R 10:28-29). Autrement dit, c'est l'Égypte qui fournit à Salomon l'armement dont il pourrait avoir besoin, mais qu'il ne pourrait utiliser contre ce puissant partenaire.

- Cela se vérifie dans la manière dont Pharaon traite les rivaux de Salomon : Hadad et Jéroboam. Nous découvrons que le roi égyptien avait même couvé, indirectement certes, ces révoltes sans que Salomon y ait pu faire quelque chose. De ce point de vue, Salomon n'apparaît pas aux yeux de Pharaon plus important que ses adversaires, et l'auteur montre ainsi l'illusion même de sa politique étrangère qui consiste à épouser les princesses des pays voisins pour garantir la paix et assurer des alliances. La paix construite à ce prix se révèle fragile comme le démontrera plus loin l'histoire de l'expédition Sheshaq contre Jérusalem sous le règne de Roboam (1 R 14:25-26).

JUSTICE ET INJUSTICE

Le récit offre peu de références au sujet de la justice de Salomon, qu'il s'agisse de règlements de litiges (משפט – hormis le récit de 3:16-28), de la justice comprise comme attitude religieusement et moralement correcte (צדקה), comme nous l'avons montré dans l'opposition piété/impiété ci-dessus, ou de justice dans sa manière d'administrer le pays (משפט). C'est ce que montre la quasi-absence de la racine צדק dans tout le récit. Les seules mentions de la racine sont : 2:32, 3:6 et 10:9 et dont le dernier seulement se réfère à Salomon, tandis que משפט apparaît essentiellement dans les formules dtr stéréotypées où Dieu exige d'être obéi et des contextes apparentés.

Le récit du jugement rendu aux deux prostituées devait être, dans la légende et dans la couche pré-dtr du texte, destiné à montrer la grande sagesse du roi. Et nous avons montré qu'en rédigeant sa conclusion du v. 28, qui souligne plutôt la crainte suscitée par ce procès au lieu de l'admiration, l'auteur de 1 R a donné une orientation moins enthousiaste à cet événement.

L'histoire salomonique mentionne en passant (7:7) l'aménagement, dans le palais, d'une salle où était rendue la justice et, dans l'épisode de la reine de Saba, la leçon de bonne gouvernance donnée par celle-ci sous la forme déguisée d'une louange à Dieu (10:9) : « *Béni soit YHWH, ton Dieu, qui a bien voulu te placer sur le trône d'Israël ; c'est parce que YHWH aime Israël à jamais qu'il t'a établi roi pour exercer le droit et la justice* ».

En revanche, l'historien évoque quelques détails qui mettent en lumière des comportements injustes de la part de Salomon, par exemple l'épisode de la cession des

vingt villes de Haute Galilée à Hiram, que nous avons relevé dans d'autres contextes, et l'attitude du roi vis-à-vis des tribus du nord, que nous avons déjà aussi passablement évoquée. En matière de justice, on ne trouve pas une juxtaposition abondante d'éléments contradictoires. Sans en donner une description explicite, l'auteur montre pourtant avec plus ou moins de précision que Salomon est loin d'être un roi juste. Les paroles de la reine de Saba peuvent d'ailleurs être mises en rapport avec la prière prononcée par le roi lors de la dédicace du temple : « *Toi, écoute depuis le ciel ; agis, juge entre tes serviteurs, déclare le coupable coupable en faisant retomber sa conduite sur sa tête; et déclare l'innocent innocent en le traitant selon son innocence* » (1 R 8:32). Le narrateur semble dire que Salomon se borne à prononcer une prière pieuse mais ne s'engage pas lui-même à pratiquer la justice qu'il demande à Dieu d'exercer, d'où le rappel à l'ordre qu'il met dans la bouche de la reine.

G.N. Knoppers a montré que la prière de dédicace, qui est une construction dtr exilique, est une prière de propagande qui met en lumière le programme dtr centré sur le culte au sanctuaire unique.¹⁰⁴ Il affirme par ailleurs qu'en 1 R 8:1-11, le narrateur dtr projette sur Salomon l'image du conservateur et du garant d'un des monuments (*artifacts*) culturels les plus importants de sa nation.¹⁰⁵ Seulement, c'est cette responsabilité qui, apparemment, le condamnera aux yeux de ce narrateur. Malgré cette prière remarquable prononcée à la dédicace du temple, c'est Salomon lui-même qui faillira le premier à ses engagements puisqu'il construira d'autres lieux de culte, les hauts-lieux, pour ses femmes étrangères. L'épisode de 1 R 9:2-9, avec le rappel de la loi que nous avons examiné ci-dessus, semble orienter vers cette lecture. On pourrait donc dire que cette prière programmatique de HD se réfère ironiquement aux défaillances de Salomon lui-même.

2. Le péché de Salomon et ses rapports aux femmes étrangères

Le grief le plus explicite exprimé par 1 R contre Salomon concerne son apostasie. Celle-ci est liée à la question de ses femmes étrangères qui en sont la cause. Mais le narrateur se fait plus silencieux en ce qui concerne les mariages des rois après Salomon.¹⁰⁶

¹⁰⁴ G.N. Knoppers (1995), « Prayer and Propaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program », in *CBQ* 57, pp. 229-254, spéc. pp. 238, 242.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁶ Ce qui ne signifie pas nécessairement que cette question ne le préoccupe plus. On remarque que les mères (qui sont elles-mêmes les épouses des pères de ces rois) sont quelquefois mentionnées dans les expressions marquant l'identité, par exemple : 1 R 15:2, 10 pour Abiyam, 22:42 pour Josaphat, 22:53 pour Ahazia d'Israël ; 2 R 8:26 pour Ahazia de Juda, 12:2 pour Joas, 14:2 pour Amatsia, 15:2 pour Azariah.

LA LOI DEUTÉRONOMIQUE DE L'ÉLECTION

Pour fonder son jugement, l'auteur se réfère à la loi de l'exclusion (*hērem*) destinée à préserver la consécration d'Israël (1 R 11:2 ; cf. Ex 34:11-16 ; Dt 7:1-4). La sainteté du peuple est étroitement liée à l'élection. L'élection des pères (Abraham, Isaac et Jacob) est aussi le premier acte d'élection de Dieu pour leur descendance, Israël. Mais l'acte le plus important et le plus immédiat est l'événement de l'exode avec lequel, d'après Rennes, la promesse faite aux pères fait corps et dont il est l'accomplissement.¹⁰⁷ Sur l'Horeb, en effet, Moïse proclame la loi de l'alliance, dont le premier article stipule : « *Je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude* » (Dt 5:6).

Cet acte d'« extraction », qui est une initiative libératrice de Dieu, suffit pour le Deutéronome à justifier la recommandation à ne pas se mélanger aux autres peuples, notamment par les liens du mariage, que reprend la critique dtr de l'attitude et de la politique salomonienne en 1 R 11. Il s'exprime par un vocabulaire d'appropriation qui exclut tout commerce avec les nations païennes : « peuple consacré » (Dt 7:6, 14:2, 21), « peuple de YHWH » (27:9), « son peuple » (29:12), « ton peuple » (9:26), « peuple acquis » (7:6), « héritage de YHWH » (4:20, 9:29), etc., et bien entendu le verbe בחר (« choisir ») qui revient quatre fois dans le Deutéronome, mais qui est fréquent dans 1 R.

Quant au thème de l'alliance, il apparaît dès la découverte du livre dans le temple en réfection. Dans 2 R 22-23, le narrateur raconte qu'à la dix-huitième année du règne de Josias (le roi était alors âgé de 26 ans selon la chronologie biblique), un « livre de la loi » fut découvert par le sacrificateur Hilkiya dans le temple de Jérusalem alors que des travaux de réfection y étaient entrepris. Ce livre perdu et « (re)trouvé », que la critique biblique a identifié comme le Deutéronome, au moins sous sa forme la plus ancienne, déchiffré et lu au roi par le scribe Shaphan¹⁰⁸, reçoit le nom de « livre de l'alliance » quand il doit être lu en présence du peuple (2 R 23:2).

Une telle loi était nécessaire pour Israël dès le début de son histoire qui, politiquement, commence à l'exode, au moment où les groupes fugitifs conduits par Moïse hors d'Égypte (d'après le récit de l'Exode et des Nombres) prennent conscience de constituer une nation. C'est, pourrait-on dire, dans les déserts du Sinaï, aux pieds du mont Horeb, que s'est constituée l'identité politique et religieuse d'Israël et que s'est formée une religion tout à fait originale par rapport aux autres peuples. Cette identité,

¹⁰⁷ J. Rennes (1967), *Le Deutéronome*, p. 190.

¹⁰⁸ Ce qui est plutôt étonnant alors que le Deutéronome stipule que la loi doit être transmise au roi par le prêtre – Dt 17:18.

encore fragile, selon P. Buis, « *contrastait trop avec celle de ses voisins pour ne pas être mise en danger par un contact prématuré* ». ¹⁰⁹

A l'époque du Deutéronome et après l'exil, cette problématique était devenue idéologique. La réforme religieuse de Josias, qui devient le point d'appui de l'idéologie dtr, témoigne que bien des pratiques religieuses cananéennes et d'autres peuples conquis ou voisins avaient survécu à la conquête et même à l'unification du sanctuaire et influencé de nombreux groupes, voire des rois qui ont érigé des autels à leurs divinités. Dans ce contexte, les auteurs du Deutéronome ont remis en valeur cette loi d'une sainteté exclusive déjà présente dans Ex 34:11-17. Les païens sont anathèmes et, non seulement Israël doit éviter toute liaison (maritale ou diplomatique) avec eux, mais même faire disparaître de son domaine tous les objets de leur culte. Pour J. Rennes, « *ce n'est pas du racisme. Nous sommes sur le terrain religieux* ». ¹¹⁰ Et cette loi a souvent justifié des massacres, à en croire les récits épiques de la conquête, même s'il est clair que les faits ont été largement en deçà de ce qui en est dit. Il est plus vraisemblable que ces massacres aient été « inventés » après coup par la loi religieuse.

La préoccupation de l'auteur de 1 R, en tout cas, consiste à créer un rapport accusateur entre l'attitude de Salomon à l'égard des étrangers, en particulier des femmes, et cette recommandation fondamentale de la Torah. Les préalables des chapitres 1-2 se révèlent donc être des annonces qui trouvent ici leur réalisation. Ainsi, le jugement de 11:1-11 est le pendant narratif, l'aboutissement d'un procès qui a commencé dès le début de l'histoire, c.-à-d. dès 1 R 1.

LES FEMMES ÉTRANGÈRES EN 1 R 11

Le bref récit de 11:1-13, en même temps qu'il clôt l'essentiel de l'histoire du règne de Salomon, sert d'introduction à celle de la division du royaume. Pour le narrateur, il n'y a pas de doute : si le royaume a été divisé, c'est bien à cause de la politique extérieure de Salomon qui, en prenant pour femmes des princesses étrangères, a outrepassé la loi deutéronomique de l'alliance et s'est engagé dans la voie de l'idolâtrie. En affirmant que le roi Salomon aimait beaucoup de femmes, 1 R nous introduit dans le domaine de sa vie familiale sur laquelle nous ne disposons que de peu de renseignements et qui se confond aussitôt avec le domaine public, celui de l'homme d'État, le harem faisant partie de l'institution royale, idée que 1 R ne semble pas admettre parce que contraire à la loi deutéronomique.

¹⁰⁹ P. Buis (1969), *Le Deutéronome*, p. 140.

¹¹⁰ J. Rennes (1967), *Le Deutéronome*, p. 48.

La structure du texte apparaît comme ce que Z. Talshir (dont nous partageons l'analyse) appelle « *a programmatic presentation of Solomon's sins* »¹¹¹, et cette présentation programmatique concerne notamment les nombreuses femmes du roi et le culte. A propos des femmes, Talshir rapproche la formulation du v. 3a de celle de 5:6 qui parle de ses possessions et de 5:29 où il est question de ses ouvriers dans les carrières et celle du v. 7 à celle de 9:29 :

| | |
|---|--|
| <p>וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שִׁבְעַת מֵאוֹת וּפְלִגְנָשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת</p> <p>(il y avait pour lui 700 femmes princières et 300 concubines – 11:3)</p> | <p>וַיְהִי לְשָׁלוֹמֹה אַרְבָּעִים אֲלֶף אֲרוֹת סוּסִים לְמַרְכָּבוֹ וּשְׁנַיִם-עָשָׂר אֲלֶף פָּרָשִׁים</p> <p>(il y avait pour Salomon 40.000 crèches de chevaux pour sa charrerie et 12.000 cavalier – 5:6)</p> |
| <p>אִם יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בְּמָה לְכַמוֹשׁ...</p> <p>(alors Salomon bâtit un haut-lieu à Kemosh... – 11:7)</p> | <p>וַיְהִי לְשָׁלוֹמֹה שִׁבְעִים אֲלֶף נָשָׂא סָבֵל וּשְׁמֹנִים אֲלֶף הַצֵּב בְּהָר</p> <p>(il y avait pour Salomon 70.000 porteurs et 80.000 tailleurs de pierres dans la montagne – 5:29)</p> <p>אֵךְ בַּת-פְּרַעֲמָה עָלְתָה מֵעִיר דָּוִד אֶל-בֵּיתָהּ אֲשֶׁר בְּנָה-לָּהּ אִם בְּנָה אֶת-הַמִּלּוֹא</p> <p>(puis la fille de Pharaon monta de la ville de David dans la maison qu'il lui avait bâtie. Alors il bâtit le Millo – 9:24)</p> |

Tous ces passages sont insérés comme des notices, les mots ויהי et אז ou אך y prenant un relief tout particulier, et le narrateur semble donner une grande importance aux chiffres énormes. Ce phénomène rend quelque peu difficile le sens qu'il faut donner à la mention du grand nombre des femmes à côté de celle, clairement répréhensible du point de vue de 1 R, de leur nationalité étrangère. En d'autres termes, que reproche le narrateur à Salomon : leur nationalité ou leur grand nombre ? De plus, comment comprendre la mention du grand nombre de chevaux en 5:6 ? Visiblement, le jugement porte aussi bien sur les femmes que sur les chevaux. C'est ce dont Né 13:26 fait directement écho et que semble refléter une certaine tradition rabbinique dans laquelle Salomon apparaît comme un entêté qui a doublement violé la loi mosaïque comme on peut le voir dans cet extrait du Talmud babylonien :

« R. Isaac said: When Solomon married Pharaoh's daughter, Gabriel descended and stuck a reed in the sea, which gathered a sand-bank around it, on which was built the great city of Rome¹¹². R. Isaac also said: Why were the reasons of [some] Biblical laws not revealed? - Because in two verses reasons were revealed, and they caused the greatest in the world [Solomon] to stumble. Thus it is written: He shall not multiply wives to himself, whereon Solomon said, "I will multiply wives yet not let my heart be perverted". Yet we read, When

¹¹¹ Z. Talshir (2002), « 1 Kings and 3 Kingdom: Origin and Revision », in *Textus* 21/2002, p. 84.

¹¹² Ainsi, par sa faiblesse morale, il a conduit à la fondation d'un monde hostile, représenté dans le Talmud par Rome, qui a dominé Israël.

Solomon was old, his wives turned away his heart. *Again it is written:* He shall not multiply to himself horses; *concerning which Solomon said, ‘I will multiply them, but will not cause [Israel] to return [to Egypt]’.* *Yet we read:* And a chariot came up and went out of Egypt for six [hundred shekels of silver]. » (*Sanhedrin 21^b*).

Concernant le culte, Talshir estime que l’auteur a eu recours à des données mais qu’il les a reprises en ses propres mots et a construit l’histoire du péché de Salomon autour de ces données. Ainsi, ce qu’il a copié à propos de la construction des hauts-lieux devait être un texte proche de celui-ci : יבנה שלמה במה לכמוש אלהי מואב בהר אשר על פני ירושלם ולמלך אלהי בני עמון (« *Alors Salomon bâtit un haut-lieu à Kemosh, l’abomination de Moab dans la montagne qui est en face de Jérusalem et à Molek, l’abomination des fils d’Ammon* »). Pour Talshir, si ce texte existe réellement, il devait avoir אלהי et non שקץ : avant de citer cette donnée, l’auteur a commencé par une référence à la déchéance du roi soumis à l’influence de ses femmes. Ce qui a donné un texte difficile dans lequel le v. 5 parle de Salomon qui va auprès d’Astarté et de Milkom et le v. 7 des hauts-lieux construits pour Kemosh et Molek.¹¹³ Le texte est difficile, mais semble assez bien traduire l’intention du narrateur.

Un autre problème posé par la question des femmes étrangères est la liste des nations prohibées. Les textes de Dt 7:1 et d’Ex 34:11 auxquels renvoie celui de 1 R 11:1 comportent chaque fois une liste légèrement différente et 3 Rg 11:1 en présente une avec de nouvelles divergences, comme on peut l’observer dans le tableau suivant :

| Ex 34:11 | Dt 7:1 | 1 R 11:1 | 3 Rg 11:1 |
|-----------------|---------------|-----------------|------------------|
| Hittites | Hittites | Hittites | Hittites |
| | Guirgazites | | |
| | | Moabites | Moabites |
| | | Ammonites | Ammonites |
| Canaanites | Canaanites | | Syriennes |
| | | Édomites | Édomites |
| Perrizites | Perizites | | |
| Hivvites | Hivvites | | |
| Amorrites | Amorrites | | Amorrites |
| | | Sidoniennes | |
| Jebuzites | Jebuzites | | |

Dans ce tableau, le seul groupe commun à tous les quatre textes est celui des Hittites. La liste d’Ex et celle de Dt se recoupent à l’exception des Guirgazites que seul Dt mentionne (3 Rg les compte plutôt parmi les peuples soumis aux taxes, en 10:22^b). Celles de 1 R 11 et 3 Rg 11 se recoupent aux $\frac{2}{3}$ et divergent à $\frac{1}{3}$ avec les Syriennes et les Amorrites dans 3 Rg 11 ; elles divergent largement d’Ex 34 et de Dt 7 qu’on retrouve partiellement, dans les listes des nations soumises à la corvée, dans 1 R 9:21

¹¹³ Z. Talshir (2002), « 1 Kings and 3 Kingdom: Origin and Revision », p. 84 et n. 27.

(Hittites, Perizites, Amorrites et Hivvites, soit $\frac{2}{3}$) alors que 3 Rg 10:22^b s'approche de Dt 7:1 (Hittites, Perizites, *Eniens*, Jebuzites, Guirgazites, soit $\frac{4}{7}$). Les Amorrites sont absents de 1 R 11.

Ces divergences peuvent être dues à des problèmes textuels, mais on pourrait aussi penser que la liste des peuples proscrits aux Israélites n'était pas stable et restait élastique.¹¹⁴ L'auteur de 1 R a aussi pu s'inspirer de l'une des listes d'Ex ou Dt et l'aurait mise à jour en supprimant les tribus qui n'existaient plus à son époque.

Mentionnons enfin, en réponse à la question que nous nous sommes posé plus haut, que la critique dirigée contre Salomon ne concerne pas uniquement la nationalité de ses femmes, mais aussi leur nombre ainsi que l'écart créé, par son goût des honneurs, entre lui et son peuple. La loi deutéronomique sur le roi exige en effet que ce dernier ne prenne pas beaucoup de femmes (Dt 17:17), n'acquière pas un grand nombre de chevaux (Dt 17:16), mais qu'il soit « *quelqu'un d'entre tes frères* », c.-à-d. un homme israélite et pas un étranger, mais aussi un homme qui se considère comme un des frères et pas un roi qui prétendrait se situer au-dessus du peuple (Dt 17:15). Salomon a, d'après 1 R, outrepassé cette loi et ne satisfait que partiellement à la nationalité israélite comme nous l'avons relevé dans le paragraphe consacré à 1 R 1-2, même si cet aspect est seulement sous-entendu.

LE CAS DE LA REINE DE SABA

La reine de Saba, elle, intervient une seule fois (et finalement très peu dans la littérature biblique – cf. l'allusion lointaine dans les synoptiques à une « reine du midi » – Mt 12:42, Lc 11:31) mais dans un récit qui lui est consacré, même si ce récit est interrompu par des détails sur le bois précieux apporté par Hiram et l'utilisation qu'en a fait Salomon (vv. 11-12). Ce mélange (dont on ne sait pas exactement s'il est accidentel ou voulu) semble sous-entendre que Salomon entretenait un rapport commercial aussi bien avec Hiram qu'avec la reine de Saba.

¹¹⁴ Nous avons identifié à travers la bible hébraïque 17 listes fluctuantes des peuples, avec leurs variations dans LXX : Gn 10:16 (Jébusites, Amorites, Guirgashites) ; Ex 3:8 (Cananéens, Hittites, Amorites, Perizzites, Hivvites et Jébusites + LXX Guirgazites) ; Ex 3:17 (Cananéens, Hittites, Amorites, Perizzites, Hivvites et Jébusites + LXX Guirgazites) ; Ex 13:5 (Cananéens, Hittites, Amorites, Hivvites et Jébusites + LXX Guirgazites, Perizzites) ; Ex 23:23 (Amorites, Hittites, Perizzites, Cananéens, Hivvites et Jébusites + LXX Guirgazites) ; Ex 33:2 (Cananéens, Amorites, Hittites, Perizzites, Hivvites et Jébusites – LXX + Guirgazites moins Cananéens) ; Ex 34:11 (Amorites, Cananéens, Hittites, Perizzites, Hivvites et Jébusites + LXX Guirgazites) ; Nb 13:29 (Hittites, Jébusites, Amorites et Cananéens – LXX idem dans un ordre différent) ; Dt 7:1 (Hittites, Guirgashites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites et Jébusites) ; Dt 20:17 (Hittite, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites et Jébusites) ; Jos 3:10 (Cananéens, Hittites, Hivvites, Perizzites, Guirgashites, Amorites et Jébusites) ; Jos 11:3 (Cananéens, Amorites, Hittites, Perizzites, Jébusites, Hivvites – LXX idem dans un ordre différent) ; Jos 12:8 (Hittites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites et Jébusites) ; Jos 24:11 (Amorites, Perizzites, Cananéens, Hittites, Guirgashites, Hivvites et Jébusites – LXX idem dans un ordre différent) ; 1 R 9:20 (Amorites, Hittites, Périzzites, Hivvites, Jébusites + LXX Cananéens, Guirgazites) ; 1 R 11:1 (Moabites, Ammonites, Édomites, Sidoniennes, Hittites) ; 1 Ch 1:14-16 (Jébusite, Amorite, Guirgashite, Hivvite, Arquite, Sinite, Arvadite, Cemarite, Hamatite, etc. – LXX omission).

Le personnage de cette reine a été largement récupéré dans la légende, en particulier au Yémen (sous le nom de Bilkis), et dans celle de la fondation de la dynastie des Ménélik en Éthiopie (sous le nom de Makeda). Cette femme est tantôt vue comme dépositaire des savoirs nécromants, autre figure d'Hécate la magicienne, parfois comme fille de *djinns*, démons mi-femme, mi-animal, ornée d'un pied de chèvre ou d'un mollet velu. Mais elle est aussi une figure de sagesse, sa magie blanche étant douée de pouvoirs thaumaturgiques. Sa figure plurielle est mise en évidence dans un certain nombre d'études qui lui sont consacrées dans la revue *Graphè*.¹¹⁵

Pour A.-M. Pelletier, le colloque entre Salomon et la reine représente aussi, dans une autre lecture, un drame politique et spirituel. A la force centripète de la convergence du paganisme vers le Dieu unique correspond une force centrifuge qui conduira Salomon – par amour des étrangères – à s'éloigner de YHWH pour se prostituer « derrière les idoles ». La reine de Saba échappe au voisinage avec les autres femmes étrangères « parce que cette étrangère-là n'épouse pas le roi et surtout parce que sa présence s'inscrit naturellement dans l'espace modelé, lui, par la littérature de sagesse ». ¹¹⁶ Mais le rapport que fait Pelletier entre ce récit et la littérature de sagesse reste artificiel et sa lecture n'est possible que dans la perspective féminisante qui oriente son article.

Remarquons que le récit de la visite de la reine est encadré dans les descriptions de la richesse et de la grandeur de Salomon, comme dans un carrefour entre l'éloge et la critique concernant l'amas des richesses. Et non sans ironie, la reine fait discrètement à Salomon, nous l'avons vu, une leçon sur le bon usage de cette richesse et de la sagesse, à savoir l'exercice de la justice et de la droiture pour son peuple (1 R 10:9).¹¹⁷ Contrairement à la fille de Pharaon et aux autres femmes étrangères qui conduisent Salomon à l'idolâtrie, la reine de Saba lui rappelle la loi fondamentale de sa propre religion et semble ainsi gagner, ne serait-ce que pour cela, les faveurs du narrateur dtr.

Au fond, si la figure de la reine est présentée de manière plus positive par rapport aux autres femmes, c'est que d'une part elle n'a pas avec Salomon un rapport conjugal et que d'autre part sa visite contribue à souligner la grandeur et la réputation de Salomon (10:1). Selon M. Noth, le texte de 1 R 10 cherche dans l'histoire de la visite de la reine à montrer la grandeur et la sagesse de Salomon.¹¹⁸ Pour J. Fichtner¹¹⁹ aussi, il

¹¹⁵ *Graphè* N° 11: *La reine de Saba*, 2002.

¹¹⁶ A.-M. Pelletier (2002), « Les 'femmes' de Salomon. Pour relire l'histoire de la reine de Saba », in *Graphè* 11, p. 41.

¹¹⁷ Cf. J.E. Miles (2004), *Wise King – Royal fool*, p. 45.

¹¹⁸ M. Noth (1968), *Könige. Teilband I*, p. 224.

¹¹⁹ J. Fichtner (1964), *Das erste Buch von den Königen*, pp. 166-167.

n'y a pas de doute que le récit biblique essaie de mettre en avant la renommée de Salomon.

Ainsi, le texte a une pointe visant Salomon et Dieu et non la reine elle-même. Aussi le récit peut-il être vu comme un modèle pour d'autres textes bibliques où l'on voit des étrangers ou des païens s'approcher d'un lieu sacré ou d'un personnage comme par exemple dans le NT les mages venant adorer l'enfant Jésus (Mt 2:1-12).¹²⁰ C'est un des éléments exaltants de la légende que 1 R a probablement reproduit en se contentant d'y souligner l'exhibitionnisme de Salomon. Ce faisant, il déplace l'accent du récit de la grandeur de Salomon à cet exhibitionnisme.

3. Salomon et Jéroboam

La manière dont 1 R présente l'ascension de Jéroboam en mettant celui-ci en opposition avec Salomon est assez étonnante. Alors que Salomon a accédé au trône grâce aux manœuvres de sa mère et du prophète Nathan qui, comme nous l'avons souligné, a apparemment oublié sa fonction de prophète pour servir les besoins de politique obscure, Jéroboam, par le biais d'un autre prophète, Ahiyya de Silo, qui se présente avant tout comme un porte-parole de YHWH, semble avoir bénéficié de la faveur divine. C'est en tout cas ce qui apparaît dans le discours d'Ahiyya en 14:7, même si c'est dans un contexte de rejet.

Dans 11:26-40, il est opposé à Salomon. Si on met entre parenthèses les oppositions de Hadad et de Rezon qui s'installent en Syrie, l'enchaînement de l'histoire des ombres du règne de Salomon (vv. 1-13) avec celle de la montée de Jéroboam (vv. 26-40) devient intéressant. Salomon est jugé pour avoir apostasié et Jéroboam décrit comme ayant mérité sa promotion : « il était fort et vaillant » et c'est à l'œuvre qu'il a été jugé par Salomon lui-même (v. 28). David était déjà qualifié dans des termes apparentés, au moment de son ascension, contre Saül (1 S 16:18). Contrairement aux chapitres 1-2 où Dieu est évoqué à la troisième personne, ici c'est lui qui, par la bouche d'Ahiyya, parle à la première personne, aussi bien pour condamner Salomon que pour élever Jéroboam :

- v. 11 : אֲשֶׁר צִוִּיתִי וְחֻקֹּתַי (« mon alliance et mes prescriptions que j'ai commandées ») ;
- v. 12 : לֹא אֶעֱשֶׂנָה (« je ne ferai pas cela ») ; אֶקְרַעְנָה (« j'arracherai ») ;
- v. 13 : לֹא אֶקְרַע (« je n'arracherai pas ») ; אֶתֵּן (« je donnerai ») ; עַבְדִּי (« mon serviteur ») ; בְּחַרְתִּי (« j'ai choisi ») ;

¹²⁰ S. Mahler (1999), *La légende de la reine de Saba et l'émergence du nationalisme éthiopien*, Mémoire de DEA en sociologie des religions, FTP, Strasbourg, p. 6.

- v. 31 : קָרַע (« [j']arrache ») ; וְנָתַתִּי (« je donnerai ») ;
- v. 33 : בְּעֵינַי וְחֻקֵּי וּמִשְׁפָּטַי (« à mes yeux... mes prescriptions et mes lois ») ; etc.

Seulement, la promesse faite à Jéroboam s'accompagne, comme c'était le cas pour Salomon chaque fois que YHWH lui parlait directement, des conditions d'obéissance à la loi de l'alliance (11:38). Et c'est sur la base de cet avertissement qu'à son tour il sera jugé en 14:6-16, par la bouche du même Ahiyya et avec le même reproche, l'apostasie : « *tu n'as pas été comme mon serviteur David qui a observé mes commandements et qui m'a suivi de tout son cœur* » (v. 8) ou « *tu es allé te fabriquer d'autres dieux et des statues au point de m'offenser; et moi-même, tu m'as rejeté derrière ton dos* » (v. 9), et même avec un jugement plus dur encore qui promet la destruction de la maison de Jéroboam (vv. 10-11).

Mais on reconnaît ici le souci dtr de sauver l'image de la dynastie davidique comme on l'a vu dans la place centrale qu'occupent au chapitre 11 la figure de David et la ville de Jérusalem : « *à cause de mon serviteur David* » (11:12, 13, 32, 36) et « *à cause de Jérusalem* » (11:13, 32, 36). Derrière Jéroboam l'historien condamne avant tout la dynastie schismatique du nord, tout en laissant une certaine ambiguïté sur la valeur personnelle de Jéroboam. Sur ce plan, il ne le présente pas comme étant pire que Salomon.

4. David versus Salomon

Contrairement à Salomon et en dépit des pages sombres de l'aventure avec Batsheba et de ses conséquences (2 S 11-12), David est présenté par l'auteur de 1 R et par l'ensemble de la littérature biblique et parabiblique comme un modèle de fidélité et un roi « selon le cœur de Dieu » (1 S 13:14). Ces mots de M. Defossez résument bien cette appréciation :

« Les traditions concernant David ont été rédigées dans l'ensemble comme une apologie. Une critique littéraire rigoureuse discerne cependant des divergences de sentiments au sein des rédacteurs de ces traditions (...). L'impression d'ensemble n'en reste pas moins celle d'un être loyal, sensible, innocent des crimes qui l'ont favorisé. Par-dessus tout, les rédacteurs ont vu en lui l'élu de Dieu, un serviteur selon le cœur de Dieu, le modèle de tous les souverains dignes de ce nom. »¹²¹

Deux éléments, dans le récit, montrent cette préférence de David au détriment de Salomon : le qualificatif de « serviteur » et les comparaisons explicites en relation avec la loi de YHWH.

¹²¹ M. Defossez (2002), « David », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 338.

La notion du « serviteur de YHWH » (עַבְדַּי יְהוָה) a connu son âge d'or à l'époque de la grande crise opérée dans la conscience d'Israël par l'expérience de l'exil. On la doit surtout au prophète anonyme, le second Ésaïe, qui a pris à tâche de consoler son peuple qui, en exil, avait vu sombrer avec la vie nationale d'Israël toutes ses ambitions religieuses et ses espérances messianiques. Mais au-delà de cette dimension messianique, le concept de serviteur de YHWH est étroitement lié à celui de la fidélité et d'une relation privilégiée à Dieu. C'est en tout cas ce qui transparait plus ou moins implicitement dans les cas où cette idée est appliquée à des individus¹²², lorsque Dieu les appelle « mes serviteurs ».

Dans le récit de Samuel-Rois, Salomon n'est jamais désigné par YHWH comme « mon serviteur » (עַבְדִּי), ni dans l'ensemble de l'AT. Ce titre est employé dans l'AT 22 fois pour David, dont 11 dans Samuel-Rois et 5 dans 1 R 11, une quinzaine de fois pour Jacob/Israël (surtout dans les chants du serviteur avec le Deutéro-Ésaïe), 6 fois pour Moïse, 6 fois pour Job, 3 fois pour Nabuchodonozor (chez Jérémie), 1 fois pour Abraham. Cela montre la place qu'occupe David dans la mémoire religieuse ancienne d'Israël, en particulier dans 1 R. Salomon, on le voit, malgré la légende qui semble en faire un héros, ne représente pas un roi modèle.

Dans 1 R, David fait figure de référence contre Salomon et tous les « mauvais rois » d'Israël et de Juda. Dans presque toutes les insertions dtr, depuis les rappels à l'obéissance relevés plus haut jusqu'au jugement prononcé à l'endroit des rois idolâtres, il s'agit de marcher ou de ne pas marcher devant YHWH « comme David » (1 R 14:9, 15:3,11, 2 R 14:3, 16:2, 18:3, 22:2, etc.). C'est à peine si 1 R ne fait pas de Salomon le contre-exemple. C'est Jéroboam qui est finalement choisi pour remplir cette fonction, à cause de la polémique contre la royauté nordiste, et le cas de Salomon est laissé dans l'ambiguïté, comme au bénéfice du doute.

Excursus : Une voix médiane tardive ?

Au-delà de la double voix qui se dégage à travers l'histoire de Salomon, se profile une troisième, visiblement plus récente, qui tente de corriger les rigueurs du jugement dtr sur le personnage et d'atténuer le caractère choquant de certains passages, dans un style qui fait penser aux *tiqqune sopherim*. Il nous est impossible d'identifier et de dater avec précision cette

¹²² Sauf dans le cas de Nabuchodonozor (Jr 25:9, 27:6, 43:10) où celui-ci a été considéré comme un instrument entre les mains de Dieu, indépendamment de sa relation à lui. Mais cette image n'est attestée que dans TM, ce qui suggère deux hypothèses : soit, plusieurs siècles après les événements (c.-à-d. à l'époque de la stabilisation du TM), sous l'influence de facteurs théologiques, une relecture de l'image de l'ancien ennemi a pu changer ; soit dans le contexte de la remise en question de l'exil, HD a utilisé une image extrême pour montrer que Dieu a pu faire de l'ennemi un serviteur pour punir son peuple, image atténuée plus tard par LXX qui ne contient cet élément dans aucun des trois textes ci-dessus. Il en est de même pour Cyrus (Es 44:28), qui est qualifié comme le berger de YHWH (litt. "Mon berger" dans TM et pas dans LXX. Le cas de Nabuchodonozor apparaît, en plus de la note d'ironie qui s'en dégage, comme une polémique du prophète contre un peuple qui se réclame de Dieu mais ne garde pas son alliance.

troisième voix et, faute de mieux, nous la considérons comme des corrections de scribes postérieures à la rédaction dtr, souvent même (mais pas toujours) à la *Vorlage* de 3 Rg et faisant partie, de ce fait, de l'histoire de la transmission textuelle. En effet, certains passages, pour lesquels 3 Rg transmet une leçon plus ambiguë ou apparemment plus difficile à soutenir pour les scribes, ainsi que d'autres qui constituent des doublets correctifs, peuvent être considérés comme provenant de cette troisième voix.

Le premier passage que nous mentionnerons est celui de 3:15, que nous avons déjà évoqué en passant. Le récit de la visite de Salomon à Gabaon présente deux affirmations contradictoires en ce qui concerne le lieu des sacrifices offerts par le nouveau roi. Alors qu'au v. 4 Salomon offre des sacrifices sur l'autel de Gabaon, le v. 15 ramène ces sacrifices à Jérusalem. Il serait impensable qu'il s'agisse, dans le même récit, de deux temps différents. Il est possible que le v. 15 témoigne d'une correction postérieure à la rédaction dtr, intervenue relativement tôt, avant la *Vorlage* de LXX, puisque la même révision se trouve dans 3 Rg.¹²³ Un scribe aurait alors voulu souligner la place et l'importance de Jérusalem et du sanctuaire unique et éviter, en créant l'ambiguïté, de laisser voir que Salomon a pu sacrifier sur un sanctuaire illégitime.

Il en est probablement de même, dans ce verset, du festin offert par Salomon à la fin de ces sacrifices. Mais ici la correction est visiblement postérieure à LXX qui conserve une tradition qui affirme que Salomon a offert ce festin « pour lui-même (ἐαυτω) et pour ses serviteurs » alors que TM ne se réfère qu'à ses serviteurs. On peut penser que le texte initial soulignait ce festin comme une occasion pour Salomon de montrer sa gloire, faisant ainsi un ombrage au caractère religieux de l'événement. En supprimant ce détail, le correcteur a pu vouloir éviter cette impression.

Il y a ensuite ce passage étonnant conservé par LXX^B et £, où il est dit que Hiram « envoya ses serviteurs oindre Salomon à la place de son père David » (καὶ ἀπέστειλεν Χιραμ βασιλεὺς Τύρου τοὺς παῖδας αὐτοῦ χρίσαι τὸν Σαλωμων ἀντὶ Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ – 3 Rg 5:15). Faut-il considérer cette variante comme une erreur de lecture créée par la constellation des ם, ן et ם dans ce verset, ou penser que LXX a reproduit sa *Vorlage* ? La première hypothèse, qui est raisonnable, ne trouve cependant aucun argument textuel pour la soutenir, ce qui nous ramène à celle d'un texte de base différent. Et si cette seconde hypothèse était fondée, on pourrait alors imaginer que l'auteur essayait de montrer (ce qui serait une affirmation extrême) le degré de dépendance de Salomon vis-à-vis du roi de Tyr. Scandalisé par une telle affirmation, TM aurait alors révisé le texte et changé ainsi la domination tyrienne en une démarche diplomatique. Mais

¹²³ Dans un article à paraître, sur lequel nous reviendrons en note au chapitre suivant, A. Schenker évoque lui aussi, au sujet du passage parallèle en 2 Ch 1:13, l'idée d'un *tiqqun sopherim* : un scribe aurait donc inséré la tente de la rencontre pour essayer de corriger (ou au moins d'atténuer) l'idée du haut-lieu et conformer le texte à Dt 12:5.

une telle lecture est strictement conjecturale et doit être considérée avec une extrême prudence.

On pourrait également considérer le cas de 1 R 9:8 avec le mot עליון. Mais nous ne l'aborderons pas ici puisqu'il le sera plus loin, dans un autre contexte.

Dans 1 R 10:8, impressionnée par la sagesse et le luxe de Salomon, la reine de Saba s'écrie : אֲשֶׁרֵי אֲנִשִּׁיךָ (« heureux tes hommes ») et en 3 Rg : μακάριοι αἱ γυναῖκές σου (« heureuses tes femmes »). En retraduisant la leçon de 3 Rg, on obtient אֲשֶׁרֵי נְשִׂיךָ. On constate alors que le changement tient sur la suppression de l'א de אֲנִשִּׁיךָ. 2 Ch 9:7 reprend la lecture de 1 R, mais celle de 3 Rg est attestée par la Peshitta (ܠܢܥܡܝܬܝܢ), ce qui montre qu'elle est très ancienne. La plupart des exégètes estiment que LXX a conservé la leçon originelle et que, gêné par le fait que soient déclarées heureuses les femmes de Salomon (dont la plupart sont étrangères – cf. 11:1-4), un scribe aurait supprimé l'א, changeant ainsi « tes femmes » en « tes hommes » et atténuant l'idée du rapport de Salomon à ces femmes.¹²⁴ D. Barthélemy, par exemple, écrit :

« À supposer donc que נְשִׂיךָ soit la leçon originale de 1 R 10,8, les événements décrits en 11,1-4 suffisent à expliquer qu'un correcteur ait voulu ensuite éviter de dire bienheureuses les femmes qui ont détourné le cœur de Salomon vers d'autres dieux. On peut donc considérer comme originale la leçon conservée par le *G et la *S et comme originale chez Ch qui aurait pris l'initiative de la correction en אֲנִשִּׁיךָ, correction qui aurait ensuite été étendue au *M des Rois par assimilation aux Chroniques (cf. McCarthy 232s). »¹²⁵

L'hypothèse étant difficile à prouver ou à réfuter faute de parallèle, on se contente de la conjecture.

Dans la description du trône construit par Salomon, 1 R (10:19) parle d'un ראש-עגול (« dessus arrondi ») et 3 Rg de προτομαὶ μόσχων (« têtes de veaux ») dont la rétroversion donnerait ראשי עגלים ou ראשי עגול. On constate que dans le texte consonantique, le mot est le même pour « arrondi » et pour « veau » (עגול) et que 3 Rg a une expression au pluriel. La leçon de 1 R est soutenue par tous les manuscrits hébreux et par certaines versions anciennes telles que la Peshitta et la Vulgate (Vg – *summitas throni rotunda*)¹²⁶ ainsi que par TJo (וְרִישׁ סְגֻלָּה). Dans 2 Ch 9:18, on a כֶּבֶשׂ בְּזָהָב (« un marchepied en or »). Un manuscrit hébreu suggère de lire כֶּבֶשׂ (« agneau »). Ce qui peut alors faire penser que 2 Ch 9:18 aurait remplacé le « veau » par « un agneau » (כֶּבֶשׂ), remplacé à son tour « arbitrairement » ou accidentellement, dans

¹²⁴ Voir C.F. Burney (1903), *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 145, Stade & Schwally (1904), *The Books of Kings*, p. 116, Montgomery (1951), *ICC* vol. 6, p. 217, P. Buis, *Le livre des Rois*, p. 97, S.J. De Vries, *I Kings*, p. 136, G.H. Jones, *I and 2 Kings*, p. 223, etc.

¹²⁵ D. Barthélemy (1982), *Critique textuelle de l'AT*, t. 2, p. 358. Voir aussi Stade & Schwally (1904), p. 116, C.F. Burney (1903), p. 145, Montgomery (1951), p. 217, etc.

¹²⁶ Mais la leçon de Vg s'explique par le fait qu'elle est une révision de la VL sur TM.

plusieurs manuscrits, par « marchepied » (כִּבְשֵׁת).¹²⁷ Vue sous cet angle, la leçon de Ch est donc le produit d'une correction volontaire permettant d'éliminer la référence à un animal, d'autant plus que כִּבְשֵׁת s'accorde bien au contexte : un marchepied pour un trône. Dans ce cas, la leçon de 2 Ch est plus proche de celle de 3 Rg. A. Šanda (cité par Montgomery, p. 221) mentionne le trône d'un Ba'al assis flanqué d'agneaux. B.E. Meissner¹²⁸ présente une gravure d'un *Prunkstuhl* décoré de têtes d'agneaux.

Ceci suggère que TM aurait corrigé le texte pour éviter l'analogie à l'épisode du veau d'or dans Ex 32 et celui de l'idolâtrie de Jéroboam (A. Geiger¹²⁹ et un grand nombre d'exégètes). Le texte consonantique ayant le même mot עגל, on peut penser qu'il pouvait y avoir deux traditions de lecture concurrentes. Mais la vocalisation massorétique montre que les scribes ont vraisemblablement joué sur le double sens du mot et opté pour un sens moins choquant, introduisant par ce fait une « correction » dans la lecture, par ailleurs favorable à Salomon, l'idée de veaux pouvant être une illustration de son idolâtrie, tandis que LXX et Josèphe ont continué à lire le sens de « veau », probablement originel.

En 11:7, TM affirme, au sujet des hauts-lieux construits par Salomon pour ses femmes étrangères, qu'il les a construits « sur la montagne, en face de Jérusalem » (בְּהַר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי (ירושלים), information absente de LXX. Deux hypothèses contradictoires ont été formulées : certains pensent qu'il s'agit d'une interpolation postérieure influencée par 2 R 23:13 ; elle proviendrait alors d'une note marginale, insérée ensuite par un scribe (par ex. J. Gray¹³⁰ et De Vries¹³¹), et pour d'autres, cette leçon est originale et il pourrait avoir semblé abominable au traducteur d'associer les environs de la ville sainte au paganisme (par ex. Wevers).

L'une et l'autre solution sont possibles. Mais si on considère l'hypothèse de l'insertion tardive d'une note marginale, il devient inutile de supposer une quelconque action du traducteur. Sa *Vorlage* ne contiendrait pas cette addition. La note marginale, si elle existe, montrerait alors que TM, en l'intégrant, entendait souligner davantage le caractère abominable de la conduite de Salomon.¹³²

Il en est de même pour le nom de la divinité ammonite Molek. En lisant « leur roi » (βασιλεῖ ἀυτων – מֶלֶךְכֶּם), LXX a vraisemblablement et indirectement conservé l'appellation Milkom, comme au v. 5, Milkom étant lui-même, d'après D. Barthélemy, « une forme avec

¹²⁷ C'est d'autant plus possible que dans le texte consonantique il n'y a pas de différence entre כִּבְשֵׁת et כִּבְשֵׁת, le ש ne comportant pas de signe diacritique.

¹²⁸ B.E. Meissner (1925) *Babylonien und Assyrien*, t. 1, p. 24.

¹²⁹ A. Geiger (1928), *Urscrift und Übersetzungen der Bibel*, p. 343.

¹³⁰ J. Gray (1970), *I & II Kings: A Commentary*, p. 279.

¹³¹ DeVries (1985), *I Kings*, p. 142.

¹³² Mais dans ce cas, TM reflète plutôt le jugement sévère de HD. Il pourrait tout aussi s'agir d'une indication topographique qui n'a pas forcément pour objectif de véhiculer un jugement ou de sauver une situation. La question demeure ouverte.

mimation de Mèlèk ». TM a pu appliquer à la racine מלך les voyelles de *bošet* (« honte », « abomination »)¹³³, comme l'a montré A. Geiger.¹³⁴

En 1 R 11:34, on lit : נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ (« je l'établirai chef ») et en 3 Rg : ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτῷ (« je lui résisterai sûrement »). La retraduction de la leçon de 3 Rg donnerait : נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ ou mieux לֹא נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ, attesté dans Os 1:6 dont il semble provenir. Dans le texte de 1 R, on a affaire à un substantif suivi du verbe שִׂית (« établir ») et dans celui de 3 Rg, c'est d'une *figura etymologica* qu'il s'agit, avec la répétition du verbe נָשָׂא (« porter », « soulever », « favoriser », « pardonner »), employé dans un sens réflexif, ce qui donne : « je me lèverai/mettrai sûrement contre/pour lui » (cf. Burney ci-dessous). Le sens est ambigu et peut se comprendre en termes d'opposition comme dans un sens favorable, mais différent de celui de 1 R. Que la variante présentée par 3 Rg vienne de sa *Vorlage* ou pas ne résout rien.

Si nous supposons que LXX a lu נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ, le rapprochement graphique entre les deux leçons apparaît évident. Plusieurs hypothèses ont été formulées : pour Stade et Schwally, il s'agit soit d'une mécompréhension (de la part du traducteur), soit de la transcription d'un texte illisible.¹³⁵ Burney, quant lui, estime que LXX semble avoir lu נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ ou לֹא נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ, interprétant par erreur נָשָׂא dans un sens réflexif « je me lèverai contre », mais qu'étant donné le contexte de LXX, nous devons traduire : « je lui pardonnerai sûrement pendant les jours de sa vie ».¹³⁶ D'autres ont proposé des lectures plus conciliantes : Gray propose de lire : « je me lèverai certainement pour lui » (נְשִׂיא אֲשַׁתְּנוּ לוֹ), avec la préposition לְ au sens positif¹³⁷ ; Mulder, épousant l'idée de Rahlfs, suggère : « et je suis opposé à lui tous les jours de sa vie, mais je

¹³³ « Milkom n'étant rien d'autre qu'une forme avec mimation de Mèlèk, il n'y a rien d'impossible à ce que – dans la désignation du dieu des Ammonites – aient alterné des formes avec ou sans mimation et qu'ici on ait une forme sans mimation que les vocalisateurs ont assimilée à tort à la désignation (d'origine phénicienne) du terme des passages d'enfants par le feu. Il ne faut donc pas assimiler cette forme sans mimation à la forme avec mimation que l'on vient de rencontrer au v. 5. Le *T a respecté la distinction des deux formes (...). Quant au *G, il ne les a traduites qu'une seule fois en τῷ βασιλεῖ αὐτῶν. La seule correction attirante serait de restaurer la vocalisation מֶלֶךְ, mais ce serait ici pure conjecture. » (*Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 361).

¹³⁴ A. Geiger (1928), *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, p. 247ss. Cf. E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, p. 267. Pour supprimer le mot « roi » dans le texte initial qui serait alors מלכם – leur roi –, le scribe aurait délibérément modifié la vocalisation de ce mot en מֶלֶךְ, pour lutter contre le polythéisme (le Dieu d'Israël étant considéré comme le roi d'Israël et ne devant pas être placé sur le même pied d'égalité que les divinités païennes). Il aurait alors affecté ce nouveau nom à une divinité qui n'existe pas, et dont les versions grecques ont gardé le nom que TM a remplacé par מֶלֶךְ ou מֶלֶךְ, ce nom ayant plus ou moins subi un changement similaire de מֶלֶךְ à מֶלֶךְ ou מֶלֶךְ. Une telle hypothèse jette un nouvel éclairage sur la question et, si elle s'avérait exacte, montrerait que la traduction grecque reflète dans ce cas précis un texte plus ancien. En effet Molek/Molok est bien attesté dans des textes extrabibliques de l'Ancien Orient alors que Milkom l'est beaucoup moins. Il est vrai que quelques données archéologiques semblent attester ce nom associé à une divinité : E. Puech¹³⁴ affirme par exemple que le nom *Malkum* était connu dans les tablettes de Drehem, et un dieu *Malik* attesté dans des textes de Ninive, ainsi que dans un élément théophore présent dans des noms propres sur les tablettes d'Ebla et de Mari. Il évoque également les listes alphabétiques et syllabiques des dieux à Ugarit (*KTU* 1.47 ; 1.22 ; 1.118,119) qui mentionnent un dieu *mlkm* à la pénultième position, juste après *šlm^d-sa-li-mu*. Mais il relève en même temps la difficulté à établir une connexion entre *Malik* et *mlkm* dans les listes ugaritiques. Mais on pourrait aussi plus simplement penser au fait que le texte n'étant pas vocalisé, il laissait la possibilité à la lecture de ce mot par מֶלֶךְ.

¹³⁵ Stade & Schwally (1904), *The Books of Kings*, p. 126.

¹³⁶ C.F. Burney (1903), *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 172.

¹³⁷ J. Gray (1970), *I & II Kings: A Commentary*, p. 291.

n'arracherai pas la royauté de sa main pendant sa vie à cause de David mon serviteur », tout en préférant la leçon de TM.¹³⁸

Comme on peut le constater, un consensus est loin d'être trouvé. On peut certes évoquer l'idée d'une erreur de lecture ou d'une importation d'Os 1:6¹³⁹, mais le caractère ambigu de la variante de 3 Rg milite en faveur de son ancienneté et probablement de son originalité. Il devient plus plausible de penser que 1 R a réaménagé le texte pour le rendre plus clair et en jouant sur la proximité graphique : il ne risque pas de trop modifier le texte dans sa forme matérielle.

Synthèse en guise de conclusion

De 1 R 1 à 1 R 11, le projet dtr pour l'histoire de Salomon est fondamentalement subversif. Dès les deux premiers chapitres, qui concluent en même temps l'histoire de la succession et de la fin du règne de David, tout le programme est tracé : les femmes, les manipulations politiques, le contournement (voire le détournement) de la loi de YHWH, tout est mis en œuvre par l'historien pour montrer que le règne de Salomon commence sur des bases obscures. Dès ces chapitres, le lecteur est préparé à rencontrer sans surprise la conclusion du chapitre 11 : « *Salomon fit ce qui est mal aux yeux de YHWH et il ne suivit pas pleinement YHWH, comme David, son père* » (11:6), et ce malgré l'affirmation de 3:3 qui le présentait comme celui qui « *aimait YHWH et suivait les coutumes de David son père* ». Tout au long du récit, la réputation de sagesse, de grandeur et de richesse, qui sont pourtant un don de YHWH, est remise en question. Même la construction du temple, que l'auteur reconnaît pourtant comme la plus grande réalisation de Salomon, ne l'empêche pas de le vilipender.

L'image qui reste du deuxième monarque d'Israël peut être résumée dans les points suivants :

- L'image d'un roi mégalomane qui cherche avant tout ses intérêts de pouvoir et d'honneur au détriment de la loi de YHWH et de l'intérêt de son peuple, et qui pourtant reste fragile, incapable de maîtriser les rébellions internes, économiquement dépendant du roi de Tyr et politiquement soumis à Pharaon ;
- L'image d'un roi injuste et malhonnête, dont le pouvoir repose sur l'arbitraire et la terreur, qui exploite son peuple et opprime les tribus du nord pour satisfaire son ambition de grandeur et entretenir une fastueuse cour de privilégiés. Toute la prospérité économique du pays (10:27) n'arrive pas à masquer la misère du plus grand nombre (12:4) ;

¹³⁸ M.J. Mulder (1998), *1 Kings, vol. 1: 1 Kings 1-11*, p. 593.

¹³⁹ E. Bons, J. Joosten, S. Kessler (2002 – éd.), *Les douze prophètes : Osée*, p. 66.

- L'image d'un roi fou, même si le mot n'est pas employé pour le désigner, la vraie sagesse étant pour le narrateur la fidélité à l'alliance de YHWH comme le montrent les nombreux rappels de cette exigence. La sagesse étant détournée à d'autres fins que cette fidélité et l'intérêt du peuple pour lequel elle était donnée, devient pure folie ;
- L'image d'un roi apostat, qui a trahi ses engagements et usé de la ruse avec la loi de YHWH. Sa politique d'alliances par les liens du mariage avec les princesses étrangères n'a conduit qu'à la prolifération de cultes païens. Si Salomon a construit et dédié le temple à grand renfort de publicité et de sacrifices, il a aussi construit des hauts-lieux et montré ainsi ce qui apparaît aux yeux de l'auteur comme une ambiguïté religieuse qui se montre à la fin comme une duplicité.

Plus tard, quelques retouches de scribes ont essayé d'adoucir les rigueurs de 1 R en introduisant des lectures plus positives. Ce processus de révision et de polissement de l'image de Salomon a d'ailleurs probablement commencé relativement tôt, vers la fin de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique comme en témoignent le livre des Chroniques, qui élimine tout ce qui dans 1 R apparaît trop compromettant pour la figure de Salomon qui devient le héros national et le roi idéal, et LXX, témoin d'un texte hébreu proche de TM, mais profondément révisé lui aussi par rapport à l'histoire exilique.

Chapitre 2. Le Chroniste : le culte comme grille de lecture

Une lecture en parallèle de l'histoire politique d'Israël dans Samuel-Rois et 1-2 Ch révèle des rapports contradictoires entre les deux traditions historiographiques. D'une part, on a le sentiment d'un doublet à cause de la chronologie d'ensemble et des passages qui, dans 1-2 Ch, se présentent comme des copies conformes de ceux de Samuel-Rois. D'autre part, on constate de profondes différences, qui touchent parfois à cette chronologie et donnent une lecture divergente de plusieurs passages. Ce double constat a donné lieu, dans l'histoire de l'exégèse, à des positions opposées quant aux questions de l'identité de l'auteur et des sources de 1-2 Ch. A ces questions d'auteur et de sources est liée celle du contexte historique (qui englobe le problème de datation) et des enjeux théologiques qui ont pu déterminer ces orientations. Pour tenter de comprendre les orientations particulières de 1-2 Ch dans le récit de Salomon, nous examinerons ici certains aspects parmi les plus expressifs et les plus représentatifs de ces divergences.

Comme nous l'avons annoncé en introduction, nous n'aborderons pas une étude de la Septante des Chroniques, qui ne nous semble pas poser de problème particulier par rapport au TM. Le texte de 1-2 Par reflète assez bien, comme le remarque A.M. Brunet, son modèle hébreu représenté par TM.

*« Dans l'ensemble, la LXX des Paralipomènes, qui remonte au II^e s. av. J.C., est une version plus littéraire que celle de Reg., mais elle n'en est pas pour cela moins fidèle à son original hébreu. Il lui arrivera même, par souci de fidélité, de se contenter de transcrire en caractères grecs les mots hébreux ».*¹⁴⁰

La plupart des divergences que l'on observe entre 1-2 Ch et 1-2 Par dans cette section du texte sont visiblement dues à des erreurs de lecture, à des problèmes de traduction (y compris les corrections stylistiques) qui n'affectent pas profondément le contenu du texte. En général on ne rencontre pas ou peu des divergences dues, par exemple, à des corrections d'ordre théologique. Le traducteur est resté globalement fidèle à son modèle hébreu.

¹⁴⁰ A.M. Brunet (1960), « Paralipomènes », in *DBS*, vol. 6, col. 1224.

I. Un survol du cadre extérieur : contexte historique

1. Date et auteur

DATE

Le contexte historique de 1-2 Ch reste encore sujet à caution, ce qui entraîne une incertitude quant à sa datation. M. Noth, en se fondant sur une reconstruction historique, avait suggéré en 1943 les années 300 av. J.C. comme *terminus a quo*, en tout cas pour la trame narrative araméenne de Ch. Il s'appuyait en particulier sur la confusion au sujet des rois perses qui ont porté les noms de Darius et Artaxerxès dans Esd 4:6-24¹⁴¹ et proposait de mettre Ch en relation avec la crise samaritaine.¹⁴²

D'autres comme W. Rudolph¹⁴³ ont repris cette idée. Mais le schisme samaritain n'étant pas intervenu avant l'époque de Jean Hyrcan, roi de Juda de 134 à 104, cela supposerait qu'il faut descendre à cette époque pour dater l'ouvrage. Il est vrai que l'histoire du schisme samaritain trouve déjà ses origines vers la fin du 6^e s., lors de la reconstruction du temple sous la responsabilité de Zorobabel, mais le conflit n'a atteint son point critique qu'au 2^e s. Considérer l'œuvre du Chroniste comme un manifeste anti-samaritain devient donc, de ce point de vue, anachronique.

Certains autres, à l'instar de D.N. Freedman et F.M. Cross, ont justement situé l'œuvre dans le contexte de Zorobabel. Pour Freedman¹⁴⁴, le contexte de Ch est le retour de l'exil et la reconstruction du temple sous Zorobabel (520-515). Cross, lui, distingue dans Ch trois éditions différentes¹⁴⁵ dont la dernière se situe vers 400. Dans un cas comme dans l'autre, la datation ne descend pas en-deçà de cette date. L'absence de l'influence grecque sur l'œuvre pourrait militer en faveur d'une datation haute, c.-à-d. avant l'époque hellénistique. C'est aussi la position d'I. Kalimi, qui situe l'ouvrage au premier quart du 4^e s. av. J.C.¹⁴⁶

¹⁴¹ M. Noth (1943), *The Chronicler's History*, (traduction 1987) pp. 72-73. Il considérait alors, comme ce fut encore longtemps le cas pour la plupart de chercheurs, que l'œuvre du Chroniste comportait les deux livres des Chroniques et ceux d'Esdras et de Néhémie. Cette perspective est aujourd'hui pratiquement abandonnée.

¹⁴² *Ibid.*, p. 85.

¹⁴³ W. Rudolph (1955), *Chronikbücher*, p. ix.

¹⁴⁴ D.N. Freedman (1961), « The Chronicler's Purpose », in *CBQ* 23, pp. 436-442.

¹⁴⁵ F.M. Cross (1975), « A Reconstruction of the Judean Restoration », in *JBL* 94, pp. 4-18. Les trois éditions que propose l'auteur se présentent ainsi:

- 1^{ère} édition : 1 Ch 10-2 Ch 34 + la *Vorlage* de 1 Esd 1:1-5:65 [= 2 Ch 35:1 à Esd 3:13], avant 450 ;
- 2^e édition : reprise et augmentation de l'édition précédente : 1 Ch 10-2 Ch 34 + la *Vorlage* de 1 Esd [= 2 Ch 35:1-36:23 + Esd 1-10, Né 8 et histoire de Zorobabel en 1 Esd 3:1-5 :6], vers 450, après la mission d'Esdras ;
- 3^e édition : mise en forme finale : 1-2 Ch, Esd-Né, vers 400.

¹⁴⁶ I. Kalimi (2005), *An Ancient Israelite Historian*, pp. 31, 32.

Mentionnons enfin une datation basée, comme le suggère A.M. Brunet, sur l'espérance messianique. La mise en relation de Ch avec le messianisme n'est pas une nouveauté avec Brunet. On la remarque déjà en abondance avec par exemple J. Hänel, J. Goettsberger, A. Noordtziĳ ou A. Robert.¹⁴⁷ Pour Brunet, Ch entend présenter une théologie de la théocratie. Après la catastrophe de l'exil, Dieu a repris son œuvre, mais cette reprise n'a pas encore atteint sa forme parfaite et est en voie de réalisation. Il reste encore un élément, à savoir un roi davidique à la tête de la nation, qui sera le nouveau David. Brunet situe Ch dans le contexte d'une « *explosion d'enthousiasme messianique* » qui a animé l'époque d'Aggée et Zacharie, mais surtout le début de l'époque hellénistique : la chute de l'empire perse aurait ranimé les espérances messianiques anciennes de Juda. C'est vers cette période qu'il suggère de placer les apocalypses d'Ésaïe (Es 24-27) et de Zacharie (Za 9-14), ainsi que Ch qui « *vit dans la même ambiance* ». En conclusion, « *c'est donc plutôt vers la fin du 4^e s. av. J.C. [qu'eut lieu] la composition des Chroniques* ». ¹⁴⁸

En réalité, les éléments sur lesquels se fondent la datation sont trop ténus pour qu'on puisse établir avec précision les circonstances et la date de Ch. Faute de mieux, nous nous contenterons de considérer avec A. Boudard que « *l'œuvre, postérieure aux missions d'Esdras et de Néhémie, ne peut être datée qu'avec une précision relative, de la fin de l'époque perse au début de l'époque grecque (entre 350 et 250), avant les remises en question de la période hellénistique* ». ¹⁴⁹

AUTEUR

En ce qui concerne l'auteur, la tradition depuis le Talmud babylonien avait considéré que cette œuvre était constituée de 1-2 Ch et d'Esdras-Néhémie et l'avait attribuée à Esdras et Néhémie : « *Esdras écrivit son livre et les Chroniques, c.-à-d. la suite des générations jusqu'à lui-même. Et qui l'acheva ? Néhémie, fils de Hakalia* » (*Baba Bathra* 15a et 27). L'affirmation de l'unité de 1-2 Ch et d'Esdras-Néhémie a longtemps été maintenue, renforcée entre autres par une similitude syntaxique entre les deux ensembles, la reprise de 2 Ch 36:22-23 en Esd 1:1-4, la présence dans la Septante de 1 Esd qui reproduit 2 Ch 35-36, Esd 1-10 et Né 8, et une même utilisation de sources

¹⁴⁷ Voir J. Hänel (1927) dans son introduction à l'ouvrage posthume de J.W. Rothstein, *Das ersten Buch der Chronik*, p. xi ; J. Goettsberger (1939), *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon übersetzt und erklärt*, p. 12 ; A. Noordtziĳ (1940), « Les intentions du Chroniste », in *RB* 49, p. 167 ; A. Robert (1941), « Historique (genre) », in *DBS*, vol. 4, col. 19.

¹⁴⁸ A.M. Brunet (1960), « Paralipomènes », col. 1255-1256.

¹⁴⁹ A. Boudard (1987), « Chroniste », in *DEB*, p. 270. Cf. S. Japhet, « Exile and Restoration in the Book of Chronicles », in *The Crisis of Israelite Religion*, pp. 33-44 ; G. Steins, « Zur Datierung der Chronik: Ein neuer methodischer Ansatz », in *ZAW* 109/1997, pp. 84-92.

généalogiques dans le traitement du récit. Mais la tendance la plus partagée aujourd'hui consiste à séparer ces ensembles.¹⁵⁰

L'identification de l'auteur de Ch repose, quant à elle, pour l'essentiel, sur la conjecture et est en partie liée au problème de la datation. Nous nous contentons de reprendre ici ce que partagent un grand nombre de chercheurs. L'auteur affiche au début de l'ouvrage son ambition d'écrire une histoire générale d'Israël depuis Adam, comme on le voit dans sa généalogie (1 Ch 1-2). Mais très vite, l'histoire se recentre sur le royaume de Juda (1 Ch 3^{ss}), celui d'Israël étant purement omis, ce qui donne en plus un accent de polémique contre le royaume du nord. Ch apparaît ainsi comme un judéen, très attaché au souvenir de David et de sa dynastie et comme un admirateur sans réserve de David et Salomon. De plus, son intérêt très marqué pour les généalogies (1 Ch 1-9) et les listes, le temple et les questions culturelles, en particulier pour le sacerdoce lévitique, ainsi que son style solennel, le désignent comme appartenant à la classe sacerdotale jérusalémite.

2. La « communauté dtr » et la « communauté du Chroniste »

Pour comprendre le besoin pour Ch de rédiger une autre histoire de Juda en plus de Samuel-Rois qu'il connaît et utilise comme une de ses sources principales (ne serait-ce qu'en ce qui concerne le récit salomonique), il faudrait imaginer une situation analogue à celle qui a vu produire quatre évangiles au cours de la seconde moitié du 1^{er} s. ap. J.C. Pour une même histoire, celle de Jésus de Nazareth, les évangélistes ont rédigé des témoignages différents, avec des accents particuliers et quelquefois des données inconciliables (comme les deux récits de l'enfance chez Matthieu et Luc) et les uns s'appuyant sur d'autres.¹⁵¹ Ces récits différents répondaient à des besoins catéchétiques propres à chacune des communautés auxquelles ils étaient destinés.

Il en est de même des récits dtr et de Ch de l'histoire d'Israël et de Juda : une même histoire, quelques sources communes, le deuxième récit se basant en grande partie sur le premier, mais deux historiographies différentes en fonction des besoins spécifiques de ce qu'on pourrait appeler également une « communauté dtr » et une « communauté du Chroniste ». HD et Ch peuvent donc être lus, de la même manière,

¹⁵⁰ Voir aussi, à ce sujet, D. Talshir (1988), « The References to Ezra and the Books of Chronicles in *b. Baba Bathra* 15a », in *VT* 38, pp. 358-360; I. Kalimi (1998), « History of Interpretation: The Book of Chronicles in Jewish Tradition from Daniel to Spinoza », in *RB* 105, pp. 5-41; E. Ben Zvi (1988), « The Authority of 1-2 Chronicles in the Late Second Temple Period », in *JSP* 3, pp. 59-88.

¹⁵¹ Par exemple Matthieu et Luc s'appuient sur Marc en plus de leurs sources propres.

comme des synoptiques de l'histoire de Juda, si l'on met de côté l'histoire du royaume d'Israël dans HD.¹⁵²

« Communauté dtr » n'est certainement pas l'expression la plus appropriée pour désigner le contexte dtr, l'œuvre dtr apparaissant comme le produit de tout un mouvement de pensée difficilement identifiable à une communauté. Ce mouvement de pensée, dont on retrouve les traits chez nombre de prophètes, plonge ses racines dans les dernières décennies de la monarchie ou celle qui suit immédiatement la chute de Samarie en 722. Mais l'âge d'or de ce mouvement se situe surtout à l'époque exilique et celle qui suivit immédiatement l'exil.

La communauté dtr est donc celle des exilés qui s'interrogent sur le sens de leur histoire et des promesses de YHWH face au désastre politique et religieux de 586. Les auteurs dtr tentent de tirer les leçons de l'histoire des relations du peuple avec son Dieu en pointant particulièrement du doigt l'expérience monarchique qui, malgré la légitimité qu'ils lui reconnaissent, fut finalement à leurs yeux un échec. Ils essaient donc d'interpeller le peuple sur l'exigence et la manière de retrouver le chemin de l'obéissance et de l'alliance avec YHWH.

Cela explique en partie le durcissement de la loi deutéronomique et, en conséquence, le jugement très sévère porté sur la royauté du nord considérée comme ayant trahi cette alliance, et sur Salomon qui, à cause de ses alliances avec les rois étrangers par le moyen des mariages mixtes, a ouvert la voie à l'idolâtrie et à l'infidélité, cause selon HD de la division du royaume et, à long terme, de la fin tragique de la royauté.

Comme l'affirme J.J. Kang, que nous avons déjà cité plus haut (cf. chap. 1), l'histoire dtr de Salomon voulait donc répondre à la situation des exilés de Babylone qui avaient besoin de retrouver leur relation d'alliance avec YHWH ou d'en retrouver une signification nouvelle à l'époque exilique (ou postexilique). La situation psychologique est celle d'un *mea culpa*. 1-2 R répond dans son ensemble à cette situation particulière des exilés, celle de savoir s'ils continueront à avoir cette relation avec Dieu, même pendant l'exil.¹⁵³ Il s'agit, en d'autres termes, d'une quête identitaire centrée sur la dynastie davidique et sur un yahvisme radical cristallisé, selon M. Rose, sur le

¹⁵² Il y a cependant une différence fondamentale par rapport à la situation des évangiles que nous n'ignorons pas, à savoir que ceux-ci ont été rédigés globalement à la même époque, en moins d'un demi-siècle, tandis qu'entre la version exilique de HD et Ch, environ 200 à 250 années se sont écoulées. Notre rapprochement de Ch avec les évangiles se situe uniquement au niveau du changement de perspective, pour une même histoire, en fonction des circonstances communautaires.

¹⁵³ J.J. Kang (2003), *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*, p. 289.

sentiment national, la loi deutéronomique (déclarée « loi de Moïse ») et le sanctuaire unique de Jérusalem.¹⁵⁴

La communauté de Ch, elle, se situe résolument à l'époque qui suit l'exil, c.-à-d. dans le contexte d'une reconstruction toujours en cours (au niveau religieux au moins) sous le regard d'une puissance étrangère, en l'occurrence perse, et peut-être déjà grecque, mais plus ou moins dans le prolongement de cette quête identitaire. Comme l'écrit W. Riley, Ch ne cherche pas, en écrivant l'histoire, à tirer des leçons isolées du passé, mais avant tout à découvrir l'identité et la destinée de la communauté postexilique.¹⁵⁵

Noth voyait à l'arrière-plan de Ch, nous l'avons dit, la crise samaritaine, suivi en cela par R.H. Pfeiffer¹⁵⁶ et W. Rudolph.¹⁵⁷ Pour lui, la dynastie davidique n'existant plus à l'époque de la communauté culturelle postexilique, Ch a pourtant considéré celle-ci comme un substrat de l'ancien royaume légitime, en même temps qu'il semble voir la communauté samaritaine comme faisant suite aux tribus qui se sont égarées après la mort de Salomon, avec leur royauté illégitime.¹⁵⁸ Mais cela, nous l'avons déjà dit, apparaît anachronique même si les sources du problème samaritain remontent à l'époque de la reconstruction du temple. Avec cette reconstruction du temple et la mise en place des institutions du judaïsme appuyée sur le Code Sacerdotal, la communauté à laquelle s'adresse Ch est à voir comme une communauté culturelle. D'après les termes d'I. Kalimi, Ch « *représente le principe de 'chaque génération avec sa propre historiographie'* » :

« *The message of the Chronicler was different from that of the earlier biblical-historical works directed to a different time, place and audience. It was attuned to contemporary, local, and new historical circumstances (...). As one conditioned by his own time and place – and no one can ignore these – the Chronicler evaluated the past from his own historical context and its norms, literary and spiritual or, if you wish, theological – concerns.* »¹⁵⁹

A peu près un siècle après le décret de Cyrus autorisant le retour des exilés, des vagues d'exilés israélites sont déjà rentrées et d'autres continuent sans doute encore à arriver dans un pays qu'ils trouvent en ruines, tant matériellement que du point de vue religieux. On est passé de l'époque dtr de la mise en question et du *mea culpa* ainsi que

¹⁵⁴ M. Rose (1996), « Idéologie deutéronomiste et théologie de l'Ancien Testament », in A. de Pury *et al*, *Israël construit son histoire*, p. 445-476.

¹⁵⁵ W. Riley (1993), *King and Cultus in Chronicles*, p. 29.

¹⁵⁶ R.H. Pfeiffer (1948), *An Introduction to the Old Testament*, 2nd ed., pp. 802, 806.

¹⁵⁷ W. Rudolph (1955), *Chronikbücher*, pp. viii-ix.

¹⁵⁸ M. Noth (1943), *The Chronicler's History*, p. 102.

¹⁵⁹ I. Kalimi (2005), *An Ancient Israelite Historian*, pp. 37-38.

de celle de l'élaboration sacerdotale des règles de pureté (avec P), à un appel à la mise en œuvre pratique de ces deux perspectives.¹⁶⁰

En reprenant les matériaux dtr et ceux du Pentateuque pour rédiger une histoire de Juda, l'auteur de 1-2 Ch, qui appartient lui-même à la classe sacerdotale lévitique, semble vouloir être concret : tant qu'on agit selon les normes (notamment selon le Code sacerdotal), on bénéficie des bénédictions de YHWH et, au cas contraire, il faut s'attendre à l'échec. C'est ce que montre le récit du transfert de l'arche de l'alliance (1 Ch 15), en particulier ces mots de David :

« Vous êtes les chefs des familles lévites; sanctifiez-vous, vous et vos frères, et faites monter l'arche de Yahvé, le Dieu d'Israël, au lieu que je lui ai préparé. Parce que vous n'étiez pas là la première fois, YHWH avait foncé sur nous : nous ne nous étions pas adressés à lui suivant la règle. » (1 Ch 15:13).

C'est ce que montrent aussi, en général, les exemples des rois David et Salomon devenus des héros à cause de leur respect de ces principes et les contre-exemples de Saül et des « mauvais rois » de Juda.

Il porte ainsi, nous l'avons vu, un intérêt spécial aux institutions ecclésiastiques. Son point de vue est *grosso modo* celui du Code sacerdotal (P) et de la communauté cléricale groupée autour du temple après l'exil. Comme P, Ch s'intéresse aux généalogies (1 Ch 1-9), aux prêtres (1 Ch 24:1-19), aux lévites (1 Ch 23:1-32, 24:20-26:32), au culte (1 Ch 25, 29:10-25, 2 Ch 5:2-7:10), au temple (1 Ch 22:2-5, 28:1-29:9, 2 Ch 2:1-5:1). Dès David, ce culte, selon lui, a toujours existé sous cette forme ritualiste et cléricale. Le zèle des rois pour la Loi ou le temple est soigneusement relevé.

En outre, l'auteur semble vouloir présenter une histoire qui soit un appel lancé aux Juifs d'y voir un signe de l'action de YHWH qui entend rester fidèle à sa promesse, même après l'expérience de l'exil. Ce qui dans HD était avant tout exprimé en termes d'interrogation et d'angoisse devient une affirmation et une invitation à la confiance. Il s'agit d'un message à caractère messianique. A.M. Brunet résume assez bien cette situation :

« Il faut reconnaître que cette synthèse de l'histoire sainte que nous offrent les livres des Chroniques vient d'un dessein bien arrêté. Ses lignes essentielles sont fortement marquées et laissent voir clairement l'action de Yahweh, providence, souverain juge et maître de

¹⁶⁰ Il ne faut certes pas surestimer la portée de ce mouvement de retour et de mise en place de ce qui est aujourd'hui appelé le judaïsme. Pour des raisons diverses, dont la domination étrangère, mais surtout des raisons économiques, le mouvement de retour fut d'une lenteur que ne dissimule d'ailleurs pas la Bible. Ainsi, nombre de Juifs sont restés en Babylone ou en Égypte, constituant dans ces pays d'importantes colonies sans souvent renoncer à leur identité juive. Ils y ont développé, tout en gardant des liens étroits avec la Palestine, une judaïté toute particulière, avec, en Babylone, la rédaction des textes fondateurs du judaïsme.

l'histoire. Dieu a voulu établir son règne ici bas, en Israël (...). Le retour des exilés, la reconstruction du Temple et des murailles de Jérusalem, les réformes d'Esdras et de Néhémie sont autant de phases du rétablissement d'Israël. Dieu n'a pas abandonné son peuple, non plus, du reste, que la dynastie davidique, avec qui il avait parfait son alliance : la communauté juive qui est revenue en Palestine prolonge le royaume de David. Son Temple, son culte, sa fidélité à Yahweh en sont les garants. »¹⁶¹

Notons enfin que la présence étrangère étant devenue une réalité, et sans viser directement ces étrangers que devaient être les représentants de la puissance suzeraine perse, Ch semble avoir voulu en tenir compte. Tout en reprenant l'histoire des rois de Juda dans la perspective théologique et culturelle, appréciant les uns et fustigeant d'autres comme l'a fait HD, le chroniqueur restait attentif à un besoin idéologique de montrer l'unité de la nation et de donner à ces éventuels lecteurs étrangers le sentiment d'un peuple qui a aussi connu son âge d'or.

D'où l'idéalisation des personnages de David et de Salomon, et en partie l'omission de l'histoire de la royauté du nord. Ces deux aspects constituent donc des présentations à double tranchant, destinées à offrir à la communauté religieuse des exemples de grandeur religieuse et à inspirer au lecteur étranger un certain respect basé sur l'histoire. C'est d'ailleurs la perspective dans laquelle s'inscriront la Septante (ou sa *Vorlage*) et Josèphe. Sans appartenir à proprement parler à la communauté de Ch, le lecteur étranger (c.-à-d. non israélite) semble bien tenir une place dans ce projet historiographique. Malheureusement, cela ne peut être suffisamment prouvé à partir du texte, excepté la reprise, en 2 Ch 36:22-23 d'Esd 1:1-2, qui évoque et cite l'édit de Cyrus le Perse. Les deux siècles de domination perse (même si cette domination ne fut pas réellement vécue comme une occupation à l'instar de celle des Séleucides ou des Romains plus tard) supposent une présence, fût-elle symbolique, de l'empire suzerain.

II. Les rapports de Ch avec HD

1. Les sources de l'histoire de Ch

1-2 Ch a longtemps été considéré comme un midrash de Samuel-Rois. La position des spécialistes qui identifient le Chroniste à un exégète et voient 1-2 Ch comme un commentaire de Samuel-Rois va dans cette direction. C'est le cas de T. Willi qui s'appuie sur la théorie d'après laquelle Ch aurait considéré le Pentateuque et les Premiers Prophètes comme canoniques.¹⁶² Cette idée, qui avait déjà été émise par

¹⁶¹ A.M. Brunet (1960), « Paralipomènes », in *DBS* vol. 6, col. 1227-1228.

¹⁶² T. Willi (1972), *Die Chronik als Auslegung*, p. 180.

W.M.L. de Wette¹⁶³, a eu une grande influence sur d'autres chercheurs, spécialement de langue allemande, comme par exemple R. Smend.¹⁶⁴

Mais elle a été rejetée par I. Kalimi comme inappropriée et fondée sur de faibles présuppositions. Pour lui, s'il est vrai que Ch a pu considérer le Pentateuque comme canonique à son époque, tel n'était pas le cas pour Samuel-Rois.¹⁶⁵ Les caractéristiques littéraires observables chez Ch, avec sa réorganisation des matériaux, ne peuvent être expliquées par la théorie d'un commentaire¹⁶⁶ qui, en plus, nie complètement la valeur historique du livre.¹⁶⁷

Déjà dans un long article de 1990, T. Sugimoto¹⁶⁸ a essayé de montrer, avant Kalimi, que l'auteur de 1-2 Ch a fait un travail, non de commentateur de Samuel-Rois, mais d'historien, relisant l'histoire à la lumière de son propre contexte et en vue d'une herméneutique historique nouvelle pour ses lecteurs dans ce contexte. Selon lui, dans ce projet, le Chroniste, quand il reproduit sa *Vorlage*, la suit mot à mot, et un grand nombre d'écarts entre Samuel-Rois et 1-2 Ch peuvent s'expliquer en termes de critique textuelle.¹⁶⁹ Le travail d'auteur du Chroniste consiste en des changements d'ordre lexical, grammatical¹⁷⁰ ou stylistique¹⁷¹, en des explications¹⁷², des adaptations aux catégories linguistiques et culturelles de ses lecteurs¹⁷³, des harmonisations¹⁷⁴, des clarifications¹⁷⁵, etc. ou en une mise en relief d'un point théologique, qui ne changent pas fondamentalement de contenu par rapport à sa source.¹⁷⁶ La tendance générale de l'article est que 1-2 Ch est une reprise « modernisée » de l'histoire dtr, ce qui finit par réduire considérablement la part de l'auteur comme historien et en fait plutôt un éditeur-adaptateur de l'œuvre dtr.

D'autres exégètes comme R.W. Klein considèrent, depuis les découvertes des manuscrits de Qumran, que Ch a probablement utilisé un texte palestinien attesté par

¹⁶³ W.M.L. de Wette (1845), *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, pp. 290-291. En traduction anglaise: *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, 1859, pp. 328-330.

¹⁶⁴ R. Smend (1978), *Die Entstehung des Alten Testaments*, p. 228.

¹⁶⁵ I. Kalimi (2005), *An Ancient Israelite Historian*, p. 25, reprise de « Was the Chronicler a Historian? », in M.P. Graham et al (1997), *The Chronicler as Historian*, pp. 73-89.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁸ T. Sugimoto (1990), « The Chronicler's Techniques of Quoting Samuel-Kings », in *AJBI* 16, pp. 30-70.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 38-40.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 40-42.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 44-46.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 46-48.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 51-52.

4QSam^a, qui pourrait être l'ancêtre de la vieille version grecque protolucianique de la Septante.¹⁷⁷

Mais la contestation de l'idée d'un midrash ou d'une exégèse a aussi connu une expression extrême avec A.G. Auld pour qui Ch n'aurait même pas utilisé Samuel-Rois comme une source primaire couvrant l'histoire de Juda, mais les mêmes sources que l'auteur de Samuel-Rois. Auld a proposé l'hypothèse de sources communes aux deux ouvrages¹⁷⁸ et identifie plus tard, dans « What was the Main Source of the Books of Chronicles? », comme source commune principale à ces deux traditions un « Book of the Two Houses » (« Livre des deux maisons »), dont le sujet serait les deux maisons construites par Salomon : le temple et le palais.¹⁷⁹ Face à la réaction qu'avait suscitée son affirmation (cf. ci-dessous), Auld a dû admettre dans cet article de 1999 que Ch pouvait avoir eu un texte des Premiers Prophètes, qu'il aurait transcrit avec quelques altérations, ce qui pourrait montrer un certain développement des deux traditions historiques. Mais il n'a pas renoncé à sa thèse des sources communes.¹⁸⁰

La thèse d'Auld a surtout été contestée, entre autres, par S.L. McKenzie et Z. Talshir. Dans un article de 1999¹⁸¹, McKenzie se montre plus favorable à la thèse de Noth¹⁸² pour qui les compositions de l'histoire de Ch et de HD étaient similaires. Noth estimait que leurs sources sont différentes : HD aurait rassemblé une variété de traditions indépendantes tandis que Ch avait HD devant lui. Il se rapproche aussi d'I. Kalimi pour qui les divergences de Ch à l'égard de Samuel-Rois ne reflèteraient pas nécessairement une *Tendenz* théologique¹⁸³, mais une grande variété d'expressions littéraires en plus de la créativité propre de Ch.¹⁸⁴

Quant à Z. Talshir, elle reproche à Auld d'être simpliste dans ses conclusions. Pour elle,

« The evidence from 3 Kgdms. and Chr. does not combine to attest a different version of Kgs. While some variants naturally coincide, the majority of differences between 1 Kgs. and 3 Kgdms., on the one hand, and 1 Kgs. and Chr., on the other, should be explained separately and, for the most part, on inner grounds of redactional considerations. Both the

¹⁷⁷ R.W. Klein (1992), « Chronicles, book of 1-2 », in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, p. 995.

¹⁷⁸ A.G. Auld (1994), *Kings Without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, cité par S.L. McKenzie, « The Chronicler as Redactor », in *The Chronicler as Author* (1999), pp. 10, 80-81.

¹⁷⁹ A. G. Auld (1999), « What was the Main Source of the Books of Chronicles? », in *The Chronicle as Author: Studies in Text and Texture*, p. 92.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸¹ S.L. McKenzie (1999), « The Chronicle as Redactor », in M.P. Graham – S.L. McKenzie *The Chronicle as Author: Studies in Text and Texture*, p. 70.

¹⁸² M. Noth (1943), *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*.

¹⁸³ Voir aussi I. Kalimi (2005), *An Ancient Israelite Historian*, p. 29.

¹⁸⁴ S.L. McKenzie (1999), « The Chronicle as Redactor », p. 70.

Redactor whose work is preserved in the Septuagint and the author of Chr. faced similar problems presented by the complex narrative of Kgs. – and, at times, they offered similar solutions ». ¹⁸⁵

La question demeure en débat, mais en mettant en parallèle le texte dtr et celui de Ch, avec parfois des éléments de ce dernier qui correspondent presque mot pour mot au premier, il devient difficile d’imaginer que Ch n’ait pas connu et utilisé Samuel-Rois. Que Ch ait aussi utilisé ou pas les mêmes sources que HD ne change pas fondamentalement ce fait.

L’auteur cite certes ses sources (les « actes du prophète Nathan », la « prophétie d’Ahiyya de Silo » et les « visions du voyant Yéedo sur Jéroboam » – 2 Ch 9:29), mais il semble évident qu’il s’est appuyé, dans les parties correspondant au récit dtr, sur le texte de ce dernier. D’autant plus que parmi ses sources ne figure pas un « livre des actes de Salomon ». En tout état de cause, le problème du rapport entre Ch et HD, dans l’histoire de David et Salomon, doit tenir compte à la fois de la perspective de réception de HD et de celle du projet littéraire et théologique propre à Ch.

Nous n’aborderons pas ici le dossier rédactionnel de Ch : les différences stylistiques observées dans le livre par rapport à HD ne semblent pas être la manifestation de rédactions successives ou d’auteurs multiples, mais des sources variées du chroniqueur et de la manière dont il utilise ces sources.

2. Les rapports avec 1 R et 3 Rg

Ch entretient avec 1 R et 3 Rg des rapports variés. W. Johnstone a montré que Ch, dans le récit de Salomon, reprend environ 1/3 des versets de 1 R, soit exactement 167 versets sur les 434 de 1 R 1-11. ¹⁸⁶ On peut aborder ces rapports en termes de rapprochement et d’opposition, et ils se présentent en trois catégories :

- Ch proche de 1 R contre 3 Rg
- Ch proche de 3 Rg contre 1 R
- Ch différent de 1 R et de 3 Rg

Prenons quelques exemples de chaque cas. Il ne nous semble pas utile d’aborder les cas où tous les trois textes se concordent.

¹⁸⁵ Z. Talshir (1999), « The Reign of Solomon in the Making: Pseudo-Connections Between 3 Kingdoms and Chronicles », in *VT* 49/1999, p. 248.

¹⁸⁶ W. Johnstone (1997), *1 and 2 Chronicles*, t. 1, p. 297.

* Ch proche de 1 R contre 3 Rg

| Références | 1 R | 3 Rg | 2 Ch |
|--|--|--|--|
| 1/3 Rg 9:6 ; 2 Ch 7:19 | מְצוֹתַי חֻקְתִּי אֲשֶׁר נָתַתִּי | τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ προστάγματά μου ἃ ἔδωκεν Μωϋσῆς (נתן משה) | חֻקוֹתַי וּמְצוֹתַי אֲשֶׁר נָתַתִּי |
| 1/3 Rg 9:9 ; 2 Ch 7:22 | הוֹצִיא אֶת-אַבְתָּם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם | ὁς ἐξήγαγεν (τοὺς πατέρας αὐτῶν) ἐξ Αἰγύπτου | הוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם |
| 1 R 9:19 ; 3 Rg 10:22 ^{bb} ; 2 Ch 8:4 | וְאֵת כָּל-עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת | | וְאֵת כָּל-עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת |
| 1 R 9:19 ; 3 Rg 10:22 ^{ab} ; 2 Ch 8:6 | וּבְלִבְנוֹן | | וּבְלִבְנוֹן |
| 1 R 9:19 ; 3 Rg 10:22 ^{ab} ; 2 Ch 8:6 | וּבְכָל אֶרֶץ מְמִשְׁלָתוֹ | καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῆ τοῦ μὴ κατάρξαι αὐτοῦ | וּבְכָל אֶרֶץ מְמִשְׁלָתוֹ |
| 1 R 9:19 ; 3 Rg 10:22 ^b ; 2 Ch 8:7 | | καὶ τοῦ Χαναναίου (ואת (הכנעני... καὶ τοῦ Γεργεσαίου (ואת הגרשי) | |
| 1 R 9:22 ; 3 Rg 10:22 ^c ; 2 Ch 8:9 | וְשָׂרָיו וְשָׁלִישָׁיו | | וְשָׂרָיו וְשָׁלִישָׁיו |
| 1/3 Rg 10:7 ; 2 Ch 9:6 | וְלֹא-הָאֱמָנִתִּי לְדַבְרֵיהֶם | καὶ οὐκ ἐπίστευσα τοῖς λαλοῦσίν (לדברים) (למדברים) | וְלֹא-הָאֱמָנִתִּי לְדַבְרֵיהֶם ¹⁸⁷ |
| 1/3 Rg 10:8 ; 2 Ch 9:7 | אֲשֶׁרֵי אֲנִשִּׁיף | μακάριαι αἰ γυναῖκές σου (אשרי נשִׁיך) | אֲשֶׁרֵי אֲנִשִּׁיף |

La concordance de 2 Ch avec 1 R contre 3 Rg ne présente pas un intérêt nouveau important. On remarque simplement dans ces exemples que 2 Ch suit plus naturellement le texte de 1 R chaque fois que c'est possible, comme le constatait Sugimoto (voir plus haut). Les concordances entre 2 Ch et 3 Rg contre 1 R présentent *a priori* un plus grand intérêt, ainsi que les cas où les trois textes présentent des leçons complètement différentes les unes des autres.

Ch proche de 3 Rg contre 1 R

| Références | 1 R | 3 Rg | 2 Ch |
|--------------------------|---------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------|
| 1/3 Rg 9:5 ; 2 Ch 7:18 | מֵעַל כֶּסֶף וְשֵׁרָאֵל | ἠγούμενος ἐν Ἰσραηλ | מִזֶּשֶׁל בְּיִשְׂרָאֵל |
| 1/3 Rg 9:8 ; 2 Ch 7:21 | וְהַבִּית הַזֶּה יִהְיֶה עָלְיוֹן | καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὁ ὑψηλός | וְהַבִּית הַזֶּה אֲשֶׁר הִיא עָלְיוֹן |
| 1/3 Rg 10:9 ; 2 Ch 9:8 | לְעֹלָם | τοῦ στησαι εἰς τὸν αἰῶνα | לְהַעֲמִידוֹ לְעֹלָם |
| 1/3 Rg 10:11 ; 2 Ch 9:10 | הָבִיאוּ מֵאִפִּיר עֲצֵי | ἤνεγκεν ξύλα | הָבִיאוּ עֲצֵי |
| 1/3 Rg 10:24 ; 2 Ch 9:23 | וְכָל-הָאֶרֶץ מִבְּקָשִׁים | καὶ πάντες βασιλεῖς τῆς γῆς ἐζήτουν | וְכָל מַלְכֵי הָאֶרֶץ מִבְּקָשִׁים |
| 1/3 Rg 10:26 ; 2 Ch 9:25 | וַיֵּאֶסְף שְׁלֹמֹה רֶכֶב וּפָרָשִׁים | Omission | Omission |

¹⁸⁷ Ici 1 R et 2 Ch se concordent (même si 2 Ch ajoute un suffixe) sur la lecture de « paroles » contre 3 Rg qui lit « ceux qui parlent » (verbe au participe).

Le rapprochement de 3 Rg avec Ch pourrait faire penser que ce dernier comporte un texte proche de (ou identifiable à) la *Vorlage* de 3 Rg. Mais à ce sujet, Z. Talshir montre avec pertinence, à partir de quelques exemples significatifs comme le début du règne de Salomon, la construction du palais, la date de la finition des travaux du temple, la sagesse, les richesses et la grandeur de Salomon, qu'en général, les apparents rapprochements entre 2 Ch et 3 Rg ne sont que de fausses connexions.¹⁸⁸

Ch différent de 1 R et de 3 Rg

| Références | 1 R | 3 Rg | 2 Ch |
|---|--|--|---|
| 1/3 Rg 9:3 ; 2 Ch 7:12 | שְׂמַעְתִּי אֶת־הַפִּלְתְּךָ וְאֶת־הַחֲנֻנְךָ | ἤκουσα τῆς φωνῆς τῆς προσευχῆς σου καὶ τῆς δεήσεώς σου | ¹⁸⁹ שְׂמַעְתִּי אֶת־הַפִּלְתְּךָ |
| 1 R 9:23 ; 3 Rg 2:35 ^a ; 2 Ch 8:9 | חֲמִשִּׁים וְחֲמִשׁ מֵאוֹת הָרְדִים | τρεις χιλιάδες καὶ ἑξακόσιοι ἐπιστάται | חֲמִשִּׁים וּמֵאוֹת הָרְדִים |
| 1/3 Rg 9:28 ; 2 Ch 8:18 | אַרְבַּע־מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים כֶּכֶר | ἑκατὸν καὶ εἴκοσι τάλαντα | אַרְבַּע־מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים כֶּכֶר |
| 1/3 Rg 10:19 ; 2 Ch 9:18 | וְרֵאש־עֹגֵל לְכֶסֶף | καὶ προτομαὶ μόσχων τῷ θρόνῳ | מֵאֲחֻזִּים וְיָדוֹת מִזָּהָ וּמִזָּהָ |
| 1/3 Rg 10:26 ; 2 Ch 9:25 | אַלְף וְאַרְבַּע־מֵאוֹת רֶכֶב | τέσσαρες χιλιάδες θήλειαι ἵπποι | אַרְבַּעַת אֲלָפִים אַרְיֹות סוּסִים |

Il n'est pas possible de tirer des conclusions généralisables sur l'ensemble de Samuel-Rois à partir de ces exemples. On peut cependant remarquer que Ch n'a pas vis-à-vis de 1 R et de 3 Rg un rapport constant. D'après I. Kalimi, Ch a probablement considéré le Pentateuque comme un livre canonique, c.-à-d. déjà reconnu comme livre saint, alors que tel n'était pas le cas pour Samuel-Rois (voir plus haut). Ce qui lui laisse une liberté importante dans le traitement de ces livres : il peut amender, supprimer, ajouter... en fonction de son orientation idéologique et théologique propre.¹⁹⁰ Mais cela ne nous mène guère loin, et rien ne nous indique que Ch avait les deux textes sous les yeux (pas en tout cas la *Vorlage* de 3 Rg). La *Vorlage* de Ch n'est donc ici rien d'autre que le produit de son intervention rédactionnelle sur le texte de Samuel-Rois qui lui a servi de texte de base.

Reste la question des textes totalement (ou presque) divergents entre 1 R, 3 Rg et 1-2 Ch, particulièrement en ce qui concerne les chiffres. Comme auteur, Ch a certes réécrit l'histoire salomonique à sa manière en s'appuyant sur les textes de Samuel-Rois tout en prenant des libertés par rapport à cette source principale. Mais il a eu accès à d'autres sources (par ex. celles mentionnées en 2 Ch 9:29) dont certaines ne sont

¹⁸⁸ Z. Talshir (1999), « The Reign of Solomon in the Making: Pseudo-Connections Between 3 Kingdoms and Chronicles », pp. 236-248. La discussion qu'elle mène dans cet article vise à montrer (contre A.-G. Auld – cf. la discussion ci-dessus) que Ch ne peut être vu comme témoin d'une version différente des Rois.

¹⁸⁹ 1 R a וְאֶת־הַחֲנֻנְךָ absent de 2 Ch et 3 Rg ajoute τῆς φωνῆς.

¹⁹⁰ I. Kalimi (2005), *An Ancient Israelite Historian*, p. 25.

probablement pas citées, et qui pourraient expliquer surtout les divergences de chiffres. Ce qui ne peut, pour l'instant, être démontré. Kalimi a assez bien rendu compte du rapport qu'a entretenu Ch avec ses sources comme on le voit dans ces lignes :

« The Chronicler selected the material from earlier books and edited them in the order, context, and form he thought appropriate. His 'exegesis' found expression first and foremost in the definition of the ancient data that was made available at the time of selection (...). The Chronicler made connections between various sources and at times conflated different texts into a single description. He had a unique view of history that formed his composition and found expression both in alterations of earlier texts and in additions to or at the edges of them. As was common among the Deuteronomistic, as well as the Hellenistic historians, the Chronicler also articulated his views in the guise of speeches and prayers by the heroes of his narrative. »¹⁹¹

Mais quelle qu'ait été la situation, les divergences sont à comprendre comme les marques d'une relecture de l'histoire à la lumière des options et des circonstances propres à l'auteur de 1-2 Ch.

III. Une succession placée sous le signe du temple et de la piété (1 Ch 28-29)

Contrairement à 1 R où Salomon accède au trône au prix de manipulations, de manœuvres politiques religieusement contestables et d'exécutions d'opposants politiques (1 R 1-2), le récit de 1-2 Ch montre une succession soigneusement préparée et unanimement acceptée. En tout cas on n'y voit pas de contestation. Le chapitre 28, qui est le second discours de David, reprend pratiquement, dans sa structure externe comme dans son fond, celui du chapitre 22 où, devant l'assemblée réunie, David présente son projet de construction du temple et Salomon comme son successeur pour la réalisation de ce projet, invitant les chefs à le soutenir. Les deux textes peuvent être visualisés ensemble dans ce tableau de R. Braun¹⁹² :

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁹² R. Braun, *1 Chronicles*, p. 267. Nous ne nous arrêterons pas sur l'origine ou les raisons de ce doublet, mais narrativement, les deux textes permettent au chroniqueur de souligner la légitimité incontestée et l'adhésion de la classe politique dans son ensemble à la cause de Salomon. D'autant plus que ce dernier est présenté avant tout comme le bâtisseur du temple plutôt que comme un homme en lutte pour le pouvoir.

| 1 Ch 28 | Contenu | 1 Ch 22 |
|-----------------|---|-------------|
| 28:2 | Note au sujet de l'assemblée | 22:6 |
| 28:2 | Formules introductives | 22:7 |
| 28:2 | Le désir de bâtir un temple | 22:7 |
| 28:3 | Les premières préparations de David | 22:2-5 |
| 28:3 | Interdiction à David de construire | 22:8 |
| 28:6 | Salomon choisi pour construire | 22:8 |
| 28:7 | Promesse dynastique | 22:9 |
| 28:9, 10, 20 | Exhortations à Salomon | 22:11-13 |
| 28:9 | Introduction par ועתה (« et maintenant ») | 22:11 |
| 28:9 | Le vocatif בני (« mon fils ») | 22:11 |
| 28:10, 20 | Indication de la tâche | 22:11 |
| 28:9 (cf. v. 6) | Au sujet de l'obéissance à la Loi | 22:12, 13 |
| 28:9 | La prospérité comme conséquence | 22:11b, 13a |
| 28:9b, 20 | Assurance de la présence de YHWH | 22:11 |
| 28:10, 20 | Formules d'encouragement | 22:13 |

La transition en 1 R 1 met en scène un homme (Nathan) jaloux et furieux parce qu'il n'a pas été invité au festin d'Adoniyah¹⁹³ et une femme ambitieuse (Bathsheba), qui arrachent à un roi mourant et affaibli (David) une décision fondée sur l'arbitraire, face à une bande de contestataires groupés autour d'un homme ambitieux (Adoniyah). La situation politique et les conditions de la transition sont chaotiques. Contrairement à cela, 1 Ch présente une succession préparée par un David en possession de toutes ses facultés. Les hommes et la femme qui se disputent le pouvoir pour sauver leurs intérêts et utilisent le peuple comme paravent sont remplacés par une assemblée de dignitaires loyaux (1 Ch 28:1). Le verbe קהל (« convoquer ») montre toute son importance au v. 8 : c'est en présence de toute la classe politique, appelée ici קהל-ייהוה (« l'assemblée de YHWH »), donc une assemblée sacrée, et devant YHWH lui-même, que Salomon est désigné.

Le substantif קהל recouvre une variété d'acceptions qui se retrouvent toutes, à des degrés divers, dans ce verset. Combiné comme il l'est ici avec le nom divin, il peut désigner, dans un sens militaire, un contingent de YHWH. Il devient alors synonyme de צבא-ייהוה (« multitude constituée », d'où « armée de YHWH » – Jos 5:14-15). Il peut aussi désigner, dans cette association comme dans d'autres (par exemple avec עם ישראל, etc.), l'assemblée délibérative des anciens ou des dignitaires (Dt 31:30, Jos 8:35, 2 Ch 6:3, 30:25, Jr 26:17, etc.), ou l'assemblée des exilés (Esd 2:62, 10:8, Né 7:66) considérée comme une assemblée culturelle (Nb 16:3, 20:4) ou n'importe quelle assemblée.

La liste des personnes convoquées par David comprend les chefs de tribus, les officiers de l'armée, les eunuques, les responsables de tous genres. Le personnel sacerdotal n'est pas mentionné, ce qui est surprenant, et pourtant cette assemblée est

¹⁹³ Ce n'est sans doute pas là le point essentiel du récit, mais tel que celui-ci est présenté, le lecteur ne peut s'empêcher d'avoir cette impression.

convoquée dans un contexte qui se réclame comme religieux, avec un appel à la fidélité aux commandements de YHWH (28:9) et les recommandations au sujet de la construction du temple adressées à Salomon (28:11-21), le tout suivi d'offrandes volontaires (29:1-9) et d'une prière de David en faveur de ce projet (29:10-19). Toujours est-il que les gens convoqués représentent le peuple dans son ensemble.

La formulation de 28:8 laisse d'ailleurs croire que l'expression קהל־יהוה désigne le peuple puisque, s'adressant aux dignitaires à la deuxième personne, David fait référence à cette assemblée divine, comme à Dieu, à la troisième personne : לְעֵינַי כָּל־יִשְׂרָאֵל קהל־יהוה ובְּאָזְנֵי אֱלֹהֵינוּ (« en présence de tout Israël, l'assemblée de YHWH, et aux oreilles de notre Dieu... »). La suite de cette introduction est quelque peu déroutante : on se serait attendu à : « *Je choisis Salomon...* », mais c'est plutôt les exhortations qui arrivent : « *Gardez et recherchez tous les commandements de YHWH votre Dieu...* ». La question du choix, déjà évoquée aux vv. 5 et 6, reviendra plus tard et ne relève pas, d'après ce qu'on peut en comprendre, de la compétence de David, mais de Dieu.

L'enjeu du trône a ainsi changé : loin des questions de pouvoir et de lutte pour la survie et les intérêts, l'enjeu ici est celui de la construction du temple, c.-à-d. d'un acte de piété. A y regarder d'un peu plus près, on se rend compte que la question de la succession au trône est en elle-même secondaire dans ce récit. Le narrateur suppose acquis le choix de Salomon (« *il est le seul que Dieu a choisi* » – אָחָד בְּחַר־בוֹ אֱלֹהִים – 29:1) et le récit se contente de lui assigner la mission essentielle pour laquelle il a été élu : bâtir le temple.

Il est significatif que Ch insiste sur ce verbe בחר pour légitimer Salomon : 7 fois dans les chapitres 28-29, dont 4 en relation avec Salomon (1 Ch 28:5, 6, 10 et 29:1), alors que l'auteur de 1 R ne le fait qu'une seule fois pour Salomon, et encore dans la bouche de Salomon lui-même (1 R 3:8). Ch met en avant ce concept de choix divin, supprimant ainsi tout soupçon et tout le processus d'éliminations successives d'éventuels prétendants qu'on a observé dans le récit dit de la succession en 2 S 9-24, 1 R 1-2, et qui aurait pu jeter un doute sur la légitimité du roi. Ce n'est plus de David que le peuple attend la désignation de son successeur dans le secret et l'arbitraire d'une antichambre (1 R 1:20, 27), mais c'est Dieu lui-même qui le désigne et le consacre en présence de l'assemblée sacrée.

A la fin, Salomon est oint en présence de cette assemblée, dans une ambiance festive et pieuse, et tous les dignitaires lui prêtent leur serment d'allégeance (1 Ch 29:20-25). Et là encore, les priorités affichées sont étonnantes : ce que

l'assemblée célèbre, ce n'est pas d'abord la reconnaissance ni l'onction du nouveau roi, mais l'achèvement des préparatifs pour la construction du temple (vv. 20-22a). L'onction du roi n'intervient que vers la fin du v. 22. On découvre ainsi l'objectif fondamental de Ch pour cette cérémonie, à savoir, comme le remarque W. Johnstone, la construction du temple et l'aménagement d'une place pour l'arche de l'alliance comme symbole de l'accomplissement du plan de Dieu pour son peuple. Salomon apparaît alors comme un outil nécessaire et, paradoxalement, un simple auxiliaire par lequel ce but est atteint.¹⁹⁴

L'histoire de la succession entre David et Salomon ressemble ici à celle de la succession entre Moïse et Josué en Dt 31:1-13, où Moïse assemble autour de lui le peuple pour lui annoncer le changement de commandement. Le discours de Moïse, dans un contexte de conquête, est d'allure plutôt épique, mais met l'accent sur la confiance en YHWH et sur la loi. Il s'adresse, comme le fait ici David, tour à tour à l'assemblée et à Josué et assigne à ce dernier une responsabilité dont l'essentiel est orienté vers ce qu'il conviendrait d'appeler une « liturgie de la loi » (Dt 31:9-13) : le rôle du nouveau leader semble être surtout de veiller à faire lire la loi au peuple tous les sept ans, c.-à-d. au cours des années sabbatiques, dans le lieu (¹⁹⁵ במקום) que YHWH aura choisi et qui, pour l'auteur, est le temple de Jérusalem. Comme dans 2 Ch 28-29, la dimension politique et militaire est passée au second rang. « Dieu lui-même se charge de la question militaire, vous n'avez qu'à lui faire confiance », semble dire Moïse.

Ch a donc repris cette histoire, probablement déjà connue de ses lecteurs, et l'a adaptée à l'histoire de David et Salomon, sans doute pour inscrire ceux-ci dans la continuité de cette tradition et montrer leur rôle dans le comportement religieux et la piété du peuple. R.K. Duke estime qu'on peut attendre qu'une audience informée puisse elle-même faire cette association et reporter les mêmes sentiments au nouveau portrait.¹⁹⁶

¹⁹⁴ W. Johnstone (1997), *1 and 2 Chronicles*, t. 1, p. 289.

¹⁹⁵ M. Leuchter a récemment proposé une lecture chronologique du concept de מקום à travers la bible hébraïque. Il en ressort que le mot מקום occupe une place importante dans la conscience sacrale d'Israël, tant dans les traditions judéennes que dans les traditions éphraïmites. Il a d'ailleurs une fonction polémique entre ces deux cercles rivaux de traditions, puisqu'il était utilisé de part et d'autre pour servir à l'exclusion mutuelle. Dans la littérature salomonique jérusalémite, le terme ne se présente pas seulement en apposition, mais aussi et surtout en opposition à sa compréhension prémonarchique préservée dans le Code de l'Alliance, qui est un document associé à la source dite élohiste du Pentateuque elle-même associée aux milieux silo-éphraïmites. Voir M. Leuchter (2005), « The Temple Sermon and the Term מקום in the Jeremianic Corpus », in *JSOT* 30, pp. 93-109, spéc. p. 93. Cet article renvoie à une autre étude intéressante faite par D.F. Murray (1990), « MQWM and the Future of Israel », in *VT* 40, pp. 298-320, spéc. pp. 314-315.

¹⁹⁶ R.K. Duke (1990), *The Persuasive Appeal of the Chronicler*, p. 143. Voir aussi R.L. Braun (1971), *The Significance of 1 Chronicles 22, 28 and 29 for the Structure and Theology of the Work of the Chronicler*, pp. 30-34 (résumé sous le titre : « Solomon the Chosen Temple Builder: the Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles », in *JBL* 95/1976, pp. 581-590).

IV. Un roi idéal

1. Des suppressions importantes

En plus de cette histoire de la succession totalement différente de celle de 1 R, Ch procède à d'importantes suppressions d'éléments qui, dans 1 R, étaient pamphlé-taires. La plus importante est celle de l'histoire de l'apostasie et des révoltes qui ont marqué la fin de règne (1 R 11). Narrativement, Ch ne pouvait conserver cet élément, étant donné que l'introduction à laquelle il répond (1 R 1-2) a été supprimée et remplacée par une histoire différente de la transition. Sont ainsi éliminées les ombres du règne de Salomon et sa responsabilité dans l'histoire du schisme, ainsi que la responsabilité de David dans l'opposition de Hadad et de Rezon à laquelle Salomon a dû faire face tout au long de son règne (1 R 11:14-25). C'est dans cette même perspective qu'est omise l'histoire de l'aventure de David avec Batsheba ainsi que celle des fratricides et des péripéties qui ont marqué l'histoire dtr de la transition (2 S 9-24, 1 R 1-2).

On peut aussi mentionner les rapports de Salomon avec Hiram de Tyr, en particulier le mécontentement de ce dernier qui s'affirme insatisfait des villes que lui a données son homologue en Galilée et qu'il a nommées Kavul en raison de cette insatisfaction (1 R 9:11-14). En supprimant cet élément, Ch élimine l'incohérence de 1 R dans cet épisode et évite de donner de Salomon l'image d'un roi malhonnête en face d'un roi étranger moralement plus correct.

Citons, en outre, l'histoire du jugement prononcé à l'endroit des deux prostituées en 1 R 3:16-28. On se serait attendu à ce que Ch raconte cette histoire qui semble mettre en avant la sagesse de Salomon et qu'il élimine seulement la conclusion du v. 28. Mais c'est l'ensemble du récit qui est supprimé. On pourrait supposer que Ch reprenait une source qui ne contenait pas ce détail, ou que cet épisode est une addition postérieure en 1 R, mais cela ne peut être prouvé. On remarque en plus qu'il a supprimé la description de la nature de cette sagesse, qui porte encore en 1 R 5:12-13, tout comme le v. 28, la marque d'une ironie que Ch a parfaitement perçue. Tout en admettant cette sagesse, il déplace son intérêt sur les questions strictement religieuses : la sagesse de Salomon s'exprimera avant tout dans la construction du temple.

Par ailleurs, les insertions dtr, qui rappellent l'exigence de l'obéissance à la loi, ont considérablement diminué. Sur les quatre qu'on rencontre dans 1 R 3-11, Ch n'en conserve qu'une : le discours de YHWH lors de l'apparition après la dédicace du temple (2 Ch 7:11-22 // 1 R 9:1-9). Une vue synoptique de ce récit dans les deux traditions permet de se rendre compte du décalage des préoccupations littéraires et historiographiques de Ch par rapport à 1 R.

| | 1 R 9:2-9 | | 2 Ch 7:12-22 | |
|-----|--|-----|---|-------|
| 9:1 | וְאֵת כָּל־תְּשׁוּקַת שְׁלֹמֹה | | וְאֵת כָּל־הַבָּא עַל־לֵב שְׁלֹמֹה | 7:11 |
| 9:2 | כַּאֲשֶׁר נִרְאָה אֵלָיו בְּגִבְעוֹן | | | 7:12a |
| 9:3 | וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו שְׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ וְאֶת־תַּחֲנֻנְתְּךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לִּפְנֵי... | ← | | |
| | הַקְּדַשְׁתִּי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתָ לְשׁוּם־שָׁמַי שֵׁם עַד־עוֹלָם | ← → | וּבְחַרְתִּי בְּמָקוֹם הַזֶּה לִּי לְבַיִת זָבַח | 7:12b |
| 9:4 | וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל־הַיָּמִים | → | הֵן אֲעַזְרֶה הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר וְהָרָץ אֲצַוָּה עַל־חֶבֶב לֶאֱכֹל הָאָרֶץ וְאִם־אֲשַׁלַּח דְּבַר בְּעַמִּי | 7:13 |
| | | | וַיִּכְנַעוּ עַמִּי אֲשֶׁר נִקְרָא־שְׁמִי עֲלֵיהֶם וַיִּתְפַּלְלוּ וַיִּבְקְשׂוּ פָנַי וַיָּשׁוּבוּ מִדְּרָכֵיהֶם הַרְעִים וְאֲנִי אֲשַׁמַּע מִן־הַשָּׁמַיִם וְאֶסְלַח לְחַטָּאתָם וְאֶרְפָּא אֶת־אֲרָצָם | 7:14 |
| 9:5 | וְאֵתָה אִם־תִּלְךָ לִּפְנֵי כַּאֲשֶׁר הָלַךְ דָּוִד אָבִיךָ בְּתָם־לֵבָב וּבַיִשָּׁר... וְהַקְּמוֹתַי אֶת־כַּסֵּא מַמְלַכְתְּךָ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעַלְמָם כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עַל־דָּוִד אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל כַּסֵּא יִשְׂרָאֵל | → | עַתָּה עֵינַי וְהָיוּ פְתֻחוֹת וְאֲנִי קִשְׁבוֹת לְתַפְלַת הַמָּקוֹם הַזֶּה וְעַתָּה בְּחַרְתִּי וְהַקְּדַשְׁתִּי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה לְהִיוֹת־שָׁמַי שֵׁם עַד־עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל־הַיָּמִים | 7:15 |
| | | | וְאֵתָה אִם־תִּלְךָ לִּפְנֵי כַּאֲשֶׁר הָלַךְ דָּוִד אָבִיךָ... וְהַקְּמוֹתַי אֶת כַּסֵּא מַמְלַכְתְּךָ כַּאֲשֶׁר כָּרַתִּי לְדָוִד אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל | 7:16 |
| 9:6 | אִם־שׁוּב תִּשְׁבוּן אַתֶּם וּבְנֵיכֶם מֵאַחֲרַי וְלֹא תִשְׁמְרוּ מִצְוֹתַי חֻקְתִּי ... | → | וְאִם־תִּשְׁבוּן אַתֶּם וְעַזְבֹתֶם חֻקוֹתַי וּמִצְוֹתַי... | 7:18 |
| 9:7 | וְהִכְרַתִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם וְאֶת־הַבַּיִת אֲשֶׁר הַקְּדַשְׁתִּי לְשֵׁמִי אֲשַׁלַּח מֵעַל פָּנָי וְהָיָה יִשְׂרָאֵל לְמוֹשֵׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכָל־הָעַמִּים | → | וְנִתְשָׁתִּים מֵעַל אֲדָמָתִי אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם וְאֶת־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר הַקְּדַשְׁתִּי לְשֵׁמִי אֲשַׁלַּח מֵעַל פָּנָי וְאֶתְנַנְנִי לְמוֹשֵׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכָל־הָעַמִּים | 7:19 |
| 9:8 | וְהַבַּיִת הַזֶּה יִהְיֶה עֲלִיוֹן כְּל־עֵבֶר עָלָיו יִשֵּׁם וְשָׂרָק וְאָמְרוּ עַל־מָה עָשָׂה ... | → | וְהַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר הָיָה עֲלִיוֹן לְכָל־עֵבֶר עָלָיו יִשֵּׁם וְאָמְרוּ בְּמֹה עָשָׂה... | 7:20 |
| 9:9 | וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲכַתִּיהֶם אֲשֶׁר הוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... | → | וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... | 7:21 |
| | | | | 7:22 |

Quelques remarques textuelles et littéraires

La présentation en parallèles des deux récits montre au niveau structurel que, jusqu'en 7:18, Ch a construit son texte différemment, en y insérant beaucoup d'éléments qui lui sont propres, par exemple le v. 14 et la notion de choix (בחרתי – « je choisis ») qui intervient deux fois (vv. 12b et 16), dédoublant ainsi 1 R 9:3 et renvoyant la sanctification de la maison plus loin. Il en est de même de la promesse (« *Mes yeux et mon cœur y seront pour toujours* » – 1 R 9:3) qui se trouve dédoublée en 2 Ch 7:15-16. Le v. 13, qui reprend un point de la prière de dédicace, n'a pas d'équivalent en 1 R (en tout cas dans cette partie du récit). Au niveau de fond aussi les différences sont importantes comme on le voit avec les sections imprimées en couleur. Nous en examinerons quelques-unes.

Au v. 12, Ch supprime la référence à l'épisode de Gabaon, qu'il a pourtant raconté en 2 Ch 1:2-12, et l'a remplacé par une indication temporelle : la nuit. Cette suppression est difficile à comprendre, mais on peut supposer, compte-tenu de la manière dont l'apparition de Gabaon a été racontée (en mettant l'accent sur la tente de la rencontre plutôt que sur le haut-lieu¹⁹⁷), que Gabaon apparaît comme un pis-aller que l'auteur n'a pas jugé opportun de rappeler ici alors que le temple (le lieu légitime d'adoration et de rencontre) est réalisé. Ch a certainement aussi bien saisi la note réprobatrice de cette allusion en 1 R 9:2 où le mot שנית (« deuxième [fois] ») annonçait le procès du chapitre 11 où, pour marquer la gravité du péché de Salomon, HD rappelle (1 R 11:9) que YHWH lui était apparu deux fois (פַּעַמַּיִם).

Le v. 14, qui fait suite au v. 13, s'écarte de la formule quelque peu vague de 1 R 9:3 (« *J'ai entendu ta prière et ta supplication...* ») et met l'accent sur la repentance du peuple après la punition. Ch trouve ici l'occasion d'exprimer de façon particulière sa théologie de la rétribution déjà présente dans 1 R. Elle prend un accent sacerdotal avec la centralité du temple comme lieu par excellence de recherche de YHWH.

¹⁹⁷ On remarque au v. 13 une certaine confusion entre le haut-lieu et la tente de la rencontre : Salomon se trouvait sur le haut-lieu, mais c'est depuis la tente de la rencontre qu'il rentre à Jérusalem pour régner sur le peuple. A. Schenker, dans la communication de Wuppertal (citée plus haut), suggère l'idée d'un *tiqqun sopherim* : un scribe aurait inséré la tente de la rencontre pour essayer de corriger (ou au moins d'atténuer) l'idée du haut-lieu et conformer le texte à Dt 12:5. Il se base pour cela sur LXX qui, à cet endroit, ne comporte pas la mention de la tente de la rencontre et reflète sans doute sa *Vorlage* plus ancienne que TM. La tente de la rencontre devient le lieu de légitimation de la royauté, puisque c'est de retour depuis cette tente que Salomon règne sur tout le peuple. Cf. A. Schenker (2006), « Hebraica veritas bei den Siebzig? Die Septuaginta als älteste greifbare Ausgabe der hebräischen Bibel (erörtert am Beispiel von 2 Chr 1,13) », sous presse. Cette interprétation rejoint celle que fait J.-M. Husser du rêve de Gabaon comme un « songe d'incubation » destiné à asseoir la légitimité royale. Cf. J.-M. Husser (1994), *Le songe et la parole*, pp. 63-92. Il nous semble pourtant que la correction provient plutôt de l'auteur lui-même qui dès le v. 3, met côte-à-côte le haut-lieu et la tente de la rencontre. On peut bien imaginer que le Chroniste reprenait le texte de 1 R, auquel il a adjoint une note explicative qui a pour effet de corriger l'idée que Salomon ait pu sacrifier sur le haut-lieu. Cette correction a pu, plus tard, inspirer le *tiqqun* de 1 R 3:15 examiné dans le chapitre précédent, mais recentré sur Jérusalem.

Au v. 18, Ch remplace *כסא ישראל מעל* par *מושל בישראל*. Cette lecture se retrouve en 3 Rg 9:5 et Mi 5:1. Il est probable que Ch et 3 Rg aient pu être influencés par Mi 5:1. Mais par-delà le problème strictement textuel, Ch a peut-être voulu mettre surtout l'accent sur le roi en tant que guide, ce qui suppose avant tout la dimension religieuse et de proximité de cette charge, plutôt que sur la dynastie. Comme guide, le roi devient un exemple auquel le peuple peut se référer. Nous y reviendrons dans le chapitre 4 en parlant de 3 Rg.

Tout en conservant la structure binaire (promesses-menaces) de ce passage et les traditions héritées de 1 R, Ch en a supprimé les aspects défavorables à l'image qu'il entend donner de Salomon et en fonction de ses préoccupations propres, en l'occurrence l'intérêt sacerdotal avec sa vision spécifique de la rétribution. Le temple est désigné précisément comme « la maison de sacrifice » (*בית זבח* – v. 12), ce qui en fait, si on le met en relation avec les vv. 13-14, le lieu d'exercice de cette rétribution, c.-à-d. de la justice divine au sujet d'actes et de comportements collectifs vus sous l'angle religieux.

2. La fille de Pharaon et l'Égypte

Dans 1 R l'Égypte occupe une place importante dans l'histoire de Salomon. Dès le début, le règne de Salomon était placé sous le signe de l'Égypte par le mariage avec la fille de Pharaon, qu'on retrouvait à des moments-clefs de la vie religieuse : Gabaon (1 R 3), le temple (1 R 9:24-25), l'apostasie (1 R 11:1), mais aussi par l'intervention de Pharaon à Gezer (1 R 9:16), l'achat des chevaux et des chars (1 R 10:25-29). Cette omniprésence égyptienne ne se rencontre plus chez Ch.

Dans 1-2 Ch, la fille de Pharaon est mentionnée une seule fois (2 Ch 8:11), avec une insertion qui manifeste bien l'intention de Ch de refuser qu'une femme étrangère puisse avoir tant d'importance : « *Il disait en effet : ma femme ne saurait demeurer dans le palais de David, roi d'Israël ; ce sont des lieux sacrés où vint l'arche de Yahvé* ». Sur le fond, 1 R et 2 Ch se rencontrent dans ce refus, mais 1 R montre quand même cette importance pour la critiquer, ce qui n'est plus le cas en 2 Ch. Pour un même sentiment à l'égard des mariages mixtes, les deux historiographies ont des approches toutes opposées. C'est ce qui se passe aussi avec l'épisode de Gezer, l'importation de chevaux et de chars et les révoltes de Hadad et de Rezon dans lesquelles Pharaon joue un rôle important chez HD.

Cette diminution de la place de l'Égypte fait que l'importation des chars et des chevaux (2 Ch 9:28) ne prend pas une importance au-delà de rapports purement commerciaux. Bien plus, elle permet de retourner le fait en faveur de Salomon qui apparaît alors comme un homme d'affaires de taille, qui traite avec l'Égypte à égalité

(v. 26, 1:16-17) et au bénéfice de son peuple (v. 27), l'Égypte n'étant plus le seul exportateur de ces marchandises. Celles-ci proviennent de l'Égypte « et de tous les pays » (v. 28).

3. Commerce et richesses

Le commerce et les richesses de Salomon occupent une place relativement marginale dans le portrait qu'en fait Ch et en sont réduits à des allusions. Ces allusions, curieusement, sont placées au début (1:14-17) et à la fin (9:13-28) du récit. Mais on remarque aisément que 9:27-28 n'est qu'une reproduction de 1:15-17, lui-même repris du matériau de 1 R (10:26-29). Le placement de ces éléments au début et à la fin ne semble pas répondre à un besoin spécifique.

A la limite, on peut supposer qu'au début l'historien ait voulu illustrer par cet aspect matériel les dons de sagesse et de richesse promis par YHWH dans l'épisode de Gabaon et à la fin, qu'il ait simplement reproduit le modèle qu'il avait devant lui, 1 R ayant aussi placé ces éléments à la suite de la rencontre avec la reine de Saba et avant la critique du chapitre 11, absent chez Ch. Les richesses de Salomon sont liées à sa réputation internationale de sagesse. Dans le document (ou la tradition) qui a servi de base aux deux historiographies, s'il en existe un comme le suggérait Auld, le commerce avec Hiram (8:17-18), la visite de la reine de Saba (9:1-12) et les notes finales sur la grandeur de Salomon constituaient peut-être un ensemble.

4. Les constructions et les corvées

On observe quelques écarts importants dans la présentation des constructions de villes, par exemple l'absence des constructions de Gezer, Megiddo et Haçor et la distinction entre deux Beth-Horon, qui correspond partiellement à 1 R 9:17 où est mentionné Beth-Horon d'en-bas et à 3 Rg où est mentionné Beth-Horon d'en-haut. Si l'omission de Gezer peut s'expliquer par une volonté d'écarter l'influence égyptienne, on se demande pourquoi Ch a omis les deux autres villes qui, dans la légende, ont probablement servi la grandeur de Salomon. Il est possible que le rédacteur ait reproduit un texte qui ne contenait pas ces données ; mais il semble plus plausible de penser qu'il ait voulu se concentrer sur le temple, puisque les constructions annexes, notamment des palais, sont aussi supprimées.

Par contre, sont évoquées des villes que Hiram de Tyr a données à Salomon et que celui-ci a reconstruites (8:2). Cette évocation corrige surtout l'image donnée par HD qui affirme que c'est Salomon qui a cédé vingt villes de haute Galilée à Hiram qui les a boudées (1 R 9:11). A ce niveau, l'intervention de Ch est manifeste et participe de

cette tendance générale qui consiste à refaire une image idéalisée de Salomon. C'est en tout cas l'impression qui s'en dégage, surtout lorsqu'on considère le but de ces reconstructions à la fin de 8:2 : « *et il y fit habiter les fils d'Israël* ».

A la place de la reconstruction de la ville de Gezer conquise et offerte par Pharaon en guise de dot à sa fille (1 R 9:16), Ch fait allusion à un épisode de l'époque de David qui mena une expédition victorieuse contre le roi de Çova et reçut ensuite les hommages du roi de Hamath (2 S 8:3-11 et 1 Ch 18:3-11). S'agit-il d'une confusion ou d'une volonté délibérée dictée par l'image qu'il entend donner de son héros ? La deuxième hypothèse, au regard de l'ajout de la construction des villes d'entrepôt à Hamath (2 Ch 8:4), paraît plus probable. Il en résulte un texte presque illisible (ואת כל-יערי המסכנות אשר בנה בחמת) dans lequel on comprend souvent בחמת comme : « dans la région de Damas ».¹⁹⁸

Quant aux corvées, Ch reprend les deux types de 1 R, à savoir la corvée pour le temple (2 Ch 2:1, 16-17)¹⁹⁹ et la corvée pour les divers chantiers de construction, à la différence que tous les deux types de corvées touchent exclusivement les populations étrangères ou assimilées. Même les ouvriers non définis de 2 Ch 2:2 sont à identifier à la lumière de 1 Ch 22:2.

Nous ne savons pas si le narrateur fait une distinction entre les étrangers dénombrés en 2:16 (cf. 1 Ch 22:2) et les populations que les Israélites n'avaient pas anéanties et qui sont cités (8:7-8). Mais il n'est pas impossible que les גְּרִיִּים de 2:16 soient les mêmes personnes que « *tout ce qui restait des Hittites, des Amorrites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébusites, qui n'étaient pas des Israélites* » (לא מישראל – 8:7). En général dans l'AT les גְּרִיִּים, qui sont des résidants, occupent une position ambiguë, mais différente de celle des נְכַרְיִים et plus favorable.

La différence au niveau étymologique entre גֵּר (*gēr*)²⁰⁰ et נְכַרְיִי (*nokrî*) ne nous mène guère loin. La plus pertinente nous semble résider plutôt dans l'usage.²⁰¹ Contrairement au נְכַרְיִי qui est parfois assimilé à un ennemi (parce que la racine נכר peut impliquer aussi la notion d'hostilité), la racine גור reste quelque peu ambiguë. Elle est

¹⁹⁸ Cf. TOB : note à ce verset. La difficulté provient de l'ambiguïté du sens donné à Hamath. Ch semble l'entendre ici comme une région, étant donné que Çova et Hamath se situent en Syrie, respectivement à l'ouest et au nord de Damas.

¹⁹⁹ Le v. 1 est un doublet provenant sans doute du v. 17.

²⁰⁰ Le champ sémantique du terme גֵּר est extrêmement complexe et a fait l'objet de plusieurs études, entre autres : D. Kellermann (1975), « גֵּר *gūr* », in *TDOT*, vol. 2, pp. 439-449 ; H. Cazelles (1954), « La mission d'Esdras », in *VT* 4, pp. 113-114 ; P. Grelot (1956), « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », in *VT* 6, pp. 174-75 ; C. van Houten (1991), *The Alien in Israelite Law*, in coll. "JSOTS", vol. 107, spéc. pp. 14-20, 130-131, 179-183 ; J. Joosten (1996), *People and Land in the Holiness Code*, pp. 54-76.

²⁰¹ Pour la différence entre גר et נכרי, voir D. Kellermann (1975), « גֵּר *gūr* » et B. Lang (1998), « נכר *nkr* ; נְכַרְיִי *nēkār* ; נְכַרְיִי *nokrî* », in *TDOT*, vol. 9, pp. 423-431.

employée dans l'AT dans des sens variés dont trois principaux se dégagent : a) « séjourner », b) « attaquer », « comploter », « se quereller », c) « avoir peur », « être effrayé ». On le rencontre 80 fois dans le premier sens qui nous intéresse ici, dont 22 dans les textes P et 13 dans Jérémie.²⁰² En arabe, on trouve un terme proche – جار (*jār*), qui a le sens de « protégé »²⁰³, qu'on retrouve en arrière-plan lorsque le *gēr* est recommandé par exemple à la bienveillance du peuple et compté, dans Dt, avec les veuves et les orphelins (Dt 1:16, 24:17) qui sont des catégories sociales vulnérables et ont besoin d'une attention particulière. Dans sa prière à l'occasion de la fin des préparatifs pour le temple et de la désignation de Salomon comme successeur, David considère tout Israël comme des גֵּרִים devant Dieu (1 Ch 29:15).

Il est assez clair, en tout cas, que les גֵּרִים ici (2 Ch 2:16-17) se réfèrent à des non-Israélites. Si Salomon et David avant lui (1 Ch 22:2) ont recensé les étrangers pour les assigner aux corvées, c'est qu'il faut considérer deux explications possibles. Soit ils l'ont fait, d'après ce qu'on peut comprendre de Ch, en vertu de cette obligation de service de l'étranger à l'égard de son protecteur, ici Israël, et ne sont donc pas en contradiction avec le devoir d'équité vis-à-vis de l'étranger ; soit le terme a été appliqué aux restes des Hittites et des autres peuples, sans nuance spécifique par rapport à גֵּרִי. Dans tous les cas, la décision pour le narrateur est justifiée *de facto* par le fait qu'elle est prise dans le contexte de la construction du temple et dans l'intérêt de tout le peuple.

V. La piété de Salomon

L'image que donne Ch de Salomon se fonde, comme dans 1 R, avant tout sur le religieux. Mais alors que 1 R met l'accent sur la loi deutéronomique pour le juger sévèrement, Ch s'appuie sur le temple pour en faire un modèle. Cette opposition radicale de méthodes autour d'un même critère d'appréciation (le religieux) et d'une même option d'idéologie politique (la dynastie davidique) est à comprendre, comme nous l'avons vu plus haut, dans le contexte propre de chaque historiographie que nous avons examiné : alors que HD est mû par le *mea culpa* face à la destruction du temple et à la mise en question des promesses divines, Ch est préoccupé par la remise en place des institutions religieuses commencée après le décret de retour des exilés promulgué par Cyrus et qui se poursuit encore à son époque. Bien plus, dans cette reconstruction, le narrateur de 1-2 Ch prend en compte la réalité de la présence et de l'occupation étrangères. Il n'y a aucun intérêt à vilipender des rois qui ont marqué de leur empreinte l'histoire nationale au plan politique, mais surtout au plan religieux par la construction du temple.

²⁰² D. Kellermann (1975), « גֵּרִי *gūr* », pp. 439-442.

²⁰³ J. Joosten (1996), *People and Land in the Holiness Code*, pp. 54-55.

1. Le temple

L'IMPORTANCE DU RÉCIT DE LA CONSTRUCTION DU TEMPLE

La place occupée par Salomon dans la construction du temple dans 1-2 Ch ne semble pas très nette à cause de la grande part (la plus importante) qu'occupe David dans la préparation de ce projet. C'est certes pour Ch un moyen d'éviter dans son récit une transition politique qui, comme en 1 R 1-2, mettrait en cause l'intégrité morale de David et surtout de Salomon. Mais il s'agit avant tout d'une option conforme au programme historiographique et théologique de l'auteur. La grandeur des deux rois est essentiellement cristallisée sur le temple et ils jouent dans sa construction un rôle également important, l'un dans les préparatifs et l'autre dans la réalisation du projet.

Cette place de David dans l'histoire du sanctuaire ne ravit donc pas sa vedette à Salomon. Hormis la parenthèse sur les richesses de Salomon (2 Ch 1:14-17), le règne de celui-ci chez Ch commence résolument avec les manifestations de sa piété. Du point de vue de la chronologie du récit, l'épisode de Gabaon est immédiatement suivi du complément des préparatifs pour la construction du temple (2 Ch 2), suivi à son tour par les descriptions sur la construction proprement dite (2 Ch 3-4) et par la dédicace (2 Ch 5-7).

Sur les 434 versets que compte l'histoire de Salomon en 1 R 1-11, 180 sont consacrés au temple, soit à peu près les $\frac{2}{5}$ de l'ensemble du récit. Chez Ch, si on prend en compte 1 Ch 28-29, l'ensemble du récit salomonique est constitué de 252 versets dont 185 sont consacrés au temple, soit près des $\frac{3}{4}$ du récit. Dans les deux cas le temple occupe une place centrale.²⁰⁴ Dans 1 R, l'impression qui se dégage est que pour l'historien, c'est la seule chose positive qu'a réalisée Salomon, mais que sa conduite et sa politique sont entrées en contradiction avec cette réalisation fondamentale. Dans 1-2 Ch, par contre, le chroniqueur semble dire que cette seule réalisation suffit à prouver sa valeur, et les autres réalisations sont ajoutées en complément et rehaussées par la construction du temple.

²⁰⁴ La proximité des chiffres au sujet du temple entre 1 R et Ch (180 et 185 versets respectivement) pourrait s'expliquer par la dépendance de Ch par rapport à 1 R pour ses sources ou par des sources communes comme l'a suggéré A.G. Auld, à moins qu'il ne s'agisse d'une pure coïncidence.

LE SITE DU TEMPLE

Dans la même perspective, on remarque que Ch souligne particulièrement cette implication de ses héros dans l'histoire du temple. Par exemple, alors que HD accorde peu d'attention au choix du site sur lequel est édifié le temple, Ch semble lui donner une plus grande importance. Dès le début, il précise que le temple fut bâti « *sur le mont Moriyya, là où son père David avait eu une vision, [et qui] était le lieu préparé par David, l'aire d'Ornan le Jébusite* » (2 Ch 3:1). En 2 S 24:17-25, HD décrit l'épisode de l'achat de cette aire d'Ornan, mais n'y revient pas en 1 R 6:1 au moment où est précisée l'année du lancement des travaux du temple. M. Cogan explique cette divergence par des raisons idéologiques, l'accent de l'école dtr portant sur la doctrine de la loi de la centralisation du culte de Dt 12:5 et sur le choix du lieu du culte par Dieu lui-même :

« The site of the Temple was chosen by God and not by man. It was impossible, then, to use an historical event, since it would have detracted from the Deuteronomistic conception of divine selection (...). There was no room in Deuteronomistic ideology for the involvement of human agencies in the process of sanctification taking place in a world at whose center stood God. »²⁰⁵

Mais cette explication a été contestée par I. Kalimi qui la trouve peu cohérente. Pour lui, si le choix divin était si important, on se serait plutôt attendu à ce que le récit de HD mette un accent sur l'élection divine du site du temple en le décrivant en opposition aux temples royaux et rivaux de Dan et Béthel, qui ont été choisis par des hommes.²⁰⁶ Les deux textes soulignent l'élection divine de ce site et l'explication de l'absence de cette précision en 1 R est à chercher ailleurs²⁰⁷, notamment dans les traditions historiographiques antérieures à Ch qui n'avaient pas l'habitude de mentionner le site de construction des temples. Il en est ainsi dans les textes du Proche-Orient ancien (par ex. la construction du temple d'Erišum au dieu Ašur²⁰⁸) et dans les textes historiques bibliques antérieurs (par ex. le site du temple cananéen de Beth-Baal à Sichem – Jg 9:4, 46 –, celui du temple de YHWH à Gilgal – 1 S 11:15, 13:8-9, 15:12-21, 33 – et celui du temple de Miçpa de Benjamin Jg 20:1-3, 21:1, 5, 8, 1 S 7:6, 9, 10:17, 25, ne sont pas mentionnés).²⁰⁹

Quoi qu'il en soit des raisons pour lesquelles l'auteur de 1 R a omis ce détail souligné par Ch, le choix de ce dernier comporte une signification symbolique assez

²⁰⁵ M. Cogan (1986), « 'The City that I Chose' – The Deuteronomistic View of Jerusalem », in *Tarbiz* 55, p. 307 (en hébreu – trad. d'I. Kalimi).

²⁰⁶ I. Kalimi (2002), *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, p. 17.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁰⁸ Cf. A.K. Grayson (1972), *Assyrian Royal Inscriptions*, vol. 1, inscriptions n° 7, pp. 10-11, n° 9, p. 12.

²⁰⁹ I. Kalimi (2002), *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, pp. 20-21.

importante. Dans le passage qui raconte l'épisode de l'achat de ce domaine (1 Ch 21: 18-30), nous apprenons que c'est suite à la peste qui a frappé Israël après le recensement que David décide d'acheter le domaine d'Ornan, pour y offrir des sacrifices. Il tient à l'acheter et refuse de le prendre gratuitement, parce qu'il ne veut pas « *prendre pour YHWH ce qui t'appartient [c.-à-d. à Ornan] et offrir ainsi des holocaustes gratuits* » (1 Ch 21:24). Une fois le domaine acheté, David y offre des sacrifices et est immédiatement exaucé (vv. 26-27).

Par ailleurs, c'est parce que David ne pouvait pas aller consulter Dieu dans la tente de Moïse, par crainte de l'épée de l'ange de YHWH, qu'il choisit cet autre endroit. Non seulement ce récit valorise l'attitude repentante de David, mais il introduit surtout une rupture : le temps de la tente de Moïse, donc de la mobilité nomade et de la situation de l'époque des juges, touche à sa fin. Suit immédiatement l'histoire des préparatifs pour la construction du temple (1 Ch 22).

En décidant de construire le temple sur ce site, Salomon se situe donc, du point de vue du texte, dans la logique de cette rupture et de la symbolique du rapport du peuple à Dieu. Et il est intéressant de remarquer que Ch n'a pas l'équivalent de 1 R 3:3 qui dit que « *Salomon aima YHWH de telle sorte qu'il marcha selon les prescriptions de David, son père* » mais qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, est placé dans une situation délicate avec l'adoration sur les hauts-lieux. On a donc l'impression que Ch récupère ici cette idée, dans un contexte plus favorable : la construction du temple.

Notons enfin que dans le récit de Ch, la construction des palais en est réduite à des allusions (2 Ch 7:11, 8:1, 11, 9:17-20)²¹⁰ et renvoyée après l'histoire du temple, et les constructions annexes (chambres, étages) sont simplement laissées de côté. Cette approche s'explique certes par la centralité du temple dans l'histoire de Ch, mais du même coup elle élimine l'ambiguïté créée par le mélange, dans 1 R, du chantier du temple et de celui du palais royal et de la princesse égyptienne. Dans 1 R, on en est arrivé à se demander si le narrateur n'essaie pas implicitement de montrer que Salomon mettait plus de soin à la construction de ces palais qu'à celle du sanctuaire, ce qui jette une suspicion sur la qualité de sa piété (voir chapitre 1).

Ch a pris soin (quoique cet aspect semble ici secondaire), de donner une image religieuse univoque et sans faille de l'homme qui construit le temple. Il s'attache presque exclusivement au temple et insiste en particulier sur la qualité des matériaux utilisés pour sa réalisation, comme on le voit par exemple avec les expressions

²¹⁰ Dans ces passages, Ch se contente de reproduire, de manière presque mécanique, sa source de 1 R.

récurrentes : « l'or pur » (זהב טהור – 1 Ch 28:17, 2 Ch 3:4), « l'or fin » (זהב מזוקק – 1 Ch 28:18 ou זהב טוב – 2 Ch 3:5, 8 ou encore זהב סגור – 2 Ch 4:20, 22), « le meilleur des ors » (זהב מזהב – litt. « l'or de l'or » 1 Ch 29:4).²¹¹

2. Salomon après Salomon

Dans 1-2 R, David est considéré comme le modèle de fidélité par rapport auquel Salomon et tous les autres rois et « mauvais rois » d'Israël et de Juda sont jugés. Dans 2 Ch, les expressions dtr telles que : « *comme David son père* », « *il fit ce qui est droit (ou mal) aux yeux de YHWH* » et « *il marcha (ou ne marcha pas) dans la voie de David son père* » ont disparu. Il reste en revanche quelques allusions dans lesquelles Salomon apparaît comme la référence, seul (cf. 30:26 ci-dessous) ou aux côtés de David.

Ainsi, alors que Jéroboam instituait le culte sur les hauts-lieux dans le royaume schismatique du nord, Roboam bénéficia du soutien des prêtres et des lévites pendant les trois années au cours desquelles « il marcha dans la voie *de David et de Salomon* » (2 Ch 11:17). C'est d'ailleurs l'unique fois que cette référence apparaît sous cette forme chez Ch. Mais elle montre bien que l'antagonisme David/Salomon telle qu'elle est manifestée dans 1 R n'est plus de mise. Sur ce plan, Salomon est un modèle sur le même pied d'égalité que David.

En 30:26, dans le contexte de la célébration pascale sous Ézéchias, le narrateur affirme qu'« *il y eut une grande joie à Jérusalem, car depuis les jours de Salomon, fils de David, roi d'Israël, rien de semblable (לא כזאת) ne s'était produit à Jérusalem* ». On se demande à quoi renvoie le démonstratif זאת. La structure de la phrase semble indiquer qu'il s'agit de la grande joie (שמחה גדולה), ce qui sous-entendrait que depuis le temps de Salomon on ne s'était plus réjoui de la sorte, et l'hypothèse est possible si on rapproche cette indication des réjouissances qui ont suivi la dédicace du temple (1 R 8:65). Mais le problème est que Ch a évoqué de façon très sobre et discrète ces festivités (2 Ch 7:9-10). Il faut donc considérer qu'il y a plus.

La description de l'ambiance et de la célébration de la Pâque montre clairement qu'il s'agit d'une occasion exceptionnelle, d'autant plus qu'à cette célébration se sont joints des pèlerins venus du royaume d'Israël. Pour la première fois depuis Salomon, la fête était célébrée par tout Israël, c.-à-d. par l'ensemble des fidèles des deux royaumes. Il y a là un clin d'œil polémique à l'endroit du royaume du nord (qui a pu être compris comme une polémique anti-samaritaine), mais aussi et surtout une allusion au peuple redevenu unique après la chute des deux royaumes rivaux et à l'ère de la reconstitution d'une conscience nationale postexilique. Le sous-entendu en faveur de Salomon est

²¹¹ Cf. F. Michaeli (1967), *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, p. 152.

qu'il était le dernier, avant Ézéchias, à faire célébrer ainsi la fête à tout Israël. Sur ce plan, Ézéchias a donc, pourrait-on dire, « suivi la voie de Salomon son père ».

Plus loin, dans le cadre d'une autre célébration pascale sous Josias, en 35:4, Ch associe Salomon à l'organisation du sacerdoce du temple effectuée par David (1 Ch 23-26) et parle d'une division (c.-à-d. une répartition de tâches) « *fixée par écrit par David, roi d'Israël, et libellée [par] son fils Salomon* » (בכיתב דויד מלך ישראל ובמכתב) (שלמה בנו). Si l'expression כתב דויד se réfère probablement aux documents contenant des textes sur l'organisation des services du temple dont il est question dans 1 Ch 16:4-7, 1 Ch 23-26 et 2 Ch 8:12-16 comme on a pu le supposer²¹², nous ne savons pas à quoi renvoie précisément le מכתב de Salomon. Apparemment, la question ne préoccupe pas le chroniqueur. L'essentiel pour lui semble être de mettre l'organisation du culte célébré dans le temple sous la double autorité de David et Salomon.

Cette association de David et Salomon, qui apparaît essentiellement en contexte cultuel, montre la place que les deux rois occupent dans l'histoire du culte israélite chez Ch. L'importance de David a été diversement interprétée : W. Rudolph a suggéré que Ch essayait de décrire la réalisation de la théocratie en Israël et la création des lois qui ont régi l'adoration de la communauté postexilique.²¹³ Dans une perspective analogue, F. Michaeli y a vu une image idéalisée de la théocratie dans laquelle YHWH apparaît comme la vraie personne qui règne.²¹⁴ R. Mosis²¹⁵ et W.J. Dumbrell²¹⁶ ont pensé que l'intérêt de Ch pour David était orienté vers la construction du temple, etc.

D'autres en ont proposé une interprétation messianique²¹⁷ (au sens qu'il a pris à l'époque postexilique), ce qui revient implicitement à projeter dans l'eschaton la figure de David présentée par Ch, comme c'est le cas dans la littérature prophétique de l'époque. Mais la meilleure interprétation, à notre sens, est celle de S.J. De Vries, reprise par W. Riley. Pour De Vries, la figure de David n'est pas liée à l'eschaton, mais à l'*Urzeit* (les origines).²¹⁸ David est présenté comme le fondateur de la dynastie cultuelle et Salomon comme le bâtisseur du temple, ce qui explique que le premier se

²¹² TOB, note 1 à ce verset.

²¹³ W. Rudolph (1954), « Problems of the Books of Chronicles », in *VT* 4, pp. 404, 409.

²¹⁴ F. Michaeli (1967), *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, p. 32.

²¹⁵ R. Mosis (1973), *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, pp. 162-63.

²¹⁶ W.J. Dumbrell (1984), « The purpose of the Books of Chronicles », in *JETS* 27, p. 264.

²¹⁷ A.M. Brunet (1953), « Le Chroniste et ses sources », in *RB* 60, p. 508. Cf. Ibid., « La théologie du Chroniste : théocratie et messianisme », in *Sacra pagina : Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, 1959, pp. 384-397 ; G.J. Botterweck (1956), « Zur Eigenart der Chronistischen Davidsgeschichte », in *TQ* 136, pp. 433-435 ; D.N. Freedman (1961), « The Chronicler's Purpose », in *CBQ* 23, pp. 436-442 ; M. Saebø (1980), « Messianism in Chronicles ? Some Remarks to the Old Testament Background of the New Testament Christology », in *HBT* 2, pp. 101-102.

²¹⁸ S.J. De Vries (1988), « Moses and David as Cult Founders in Chronicles », in *JBL* 107, p. 639. Cf. W. Riley (1993), *King and Cultus in Chronicles*, p. 57.

borne à organiser le clergé et à rassembler le nécessaire pour le projet, mais laisse le chantier proprement dit à son successeur.

A un moment où l'institution royale avait déjà disparu, le Chroniste essaie ainsi à sa manière de reconstruire l'identité nationale autour du culte et transforme, comme par compensation, les figures politiques de l'âge d'or de la monarchie en figures religieuses idéales. De cette façon, il souligne la spécificité nationale de la nouvelle communauté culturelle postexilique : la recherche de YHWH.

Synthèse conclusive

Au terme de ce chapitre, des incertitudes demeurent sur les questions relatives à la datation de 1-2 Ch, aux sources de Ch et aux rapports que celui-ci entretient avec ces sources, en particulier Samuel-Rois. Nous avons pu remarquer que les éléments sur lesquels s'appuient les tentatives de datation sont trop ténues pour permettre de tirer une conclusion qui soit définitive, mais l'hypothèse d'une datation entre la seconde moitié du 4^e s. et le milieu du 3^e nous semble raisonnable en raison, d'une part, de la rareté extrême d'indices hellénistiques qui empêche une datation trop basse et, de l'autre, d'une marge de temps suffisante pour nécessiter une nouvelle écriture de l'histoire après celle, déjà connue des lecteurs de Ch, de Samuel-Rois. Ce dernier a servi de source principale à Ch, à côté d'autres sources, en particulier le Pentateuque. Mais Ch a entretenu avec ces sources un rapport complexe qui laisse cependant voir assez clairement qu'il a traité ses matériaux avec une liberté littéraire suffisante pour les mettre au service de son orientation historiographique et théologique propre.

Cette orientation historiographique et théologique elle-même répond à un contexte socioreligieux spécifique et différent de celui de 1 R. Avec Ch, on a déjà quitté l'ambiance du questionnement angoissé et du *mea culpa* qui a caractérisé la période exilique et les lendemains immédiats de l'exil et qui expliquent en partie la dureté de HD vis-à-vis des institutions monarchiques et des rois, en particulier Salomon. La communauté de Ch est celle d'une réflexion apaisée à l'ère des reconstructions qui se poursuivent, notamment de la mise en place des institutions du judaïsme à la lumière de la loi sacerdotale. D'où la centralité du culte et du temple et l'importance des hommes qui ont construit ce temple. Le message de Ch apparaît, contrairement à celui de HD qui est essentiellement tourné vers le passé, orienté vers l'avenir : Ch appelle ses lecteurs à rendre un culte légitime à YHWH et à se laisser porter, en s'inspirant de l'exemple de ses héros (David et Salomon) et des expériences du passé, par l'espérance dans le soutien de YHWH.

En ce qui concerne Salomon en particulier, l'image qu'en donne Ch a radicalement évolué par rapport à celle de 1 R. L'histoire de la succession a été soigneusement polie, un grand nombre d'éléments explicitement ou implicitement défavorables ou susceptibles d'entamer son image ont été supprimés (comme l'histoire de la lutte pour le pouvoir et celle de l'idolâtrie) ou remaniés (par ex. les données sur ses richesses et ses relations avec Hiram), la piété du roi mise en avant. Salomon est présenté comme le héros de la construction du temple : désigné pour cela, il a accompli fidèlement sa mission.

Ainsi, l'opposition constante entre un David fidèle et un Salomon rusé, mégalomane et idolâtre qu'on trouve dans 1 R a disparu, et Salomon est hissé à l'honneur d'une référence égale à celle de David (2 Ch 11:17). Cette première réception de HD, qui tire profit du fait que Samuel-Rois n'est pas encore canonique (même si le texte semble avoir déjà une importance suffisante pour que Ch le suive d'assez près), est donc, de ce point de vue, révolutionnaire.

**DEUXIÈME PARTIE : DANS LA PERSPECTIVE DE 3 RÈGNES, ENTRE
RÉVISION ET TRADUCTION**

Chapitre 3. De la *Vorlage* de la Septante à 3 Règles : une histoire textuelle complexe

Dans ce chapitre essentiellement théorique, nous essaierons de faire le tour de l'ensemble des questions posées par la transmission du texte de 1 R jusqu'à la Septante et de celles soulevées par cette dernière. Comment, depuis la fin de l'étape rédactionnelle (si celle-ci pouvait être précisément déterminée), en est-on arrivé à 3 Rg et à ses révisions ? Telle est la problématique de ce chapitre. Il s'agit pour nous, avant tout, de faire le point de la recherche sur l'histoire du texte des Rois. Cela comprendra l'histoire du texte hébreu et celle de la Septante avec les difficultés particulières que celle-ci soulève, et devra permettre d'aborder spécifiquement, dans le chapitre suivant, le récit salomonique de 3 Rg.

I. Le Texte Massorétique de 1 R et la *Vorlage* de 3 Rg

1. Le texte hébreu à l'époque de la Septante

L'étude de la Septante et la critique textuelle de la bible hébraïque à partir du texte grec impliquent, au point de vue méthodologique, qu'on tienne compte de l'état du texte hébreu à partir duquel a été traduite la Septante. Il s'agit de s'interroger sur l'unité, l'unicité, l'homogénéité et l'histoire du texte hébreu, pour essayer de comprendre, à un premier niveau, les divergences observées entre les deux traditions textuelles. La question de l'intention et du contexte du traducteur relève d'un deuxième niveau de questionnement. L'entreprise apparaît quelque peu aventureuse et même désespérée du fait que ce texte du 3^e s. av. J.C., ou (peut-être) du 2^e s. en ce qui concerne les livres des Règles, ne peut être ni clairement identifié ni même reconstitué.

UN TEXTE STANDARD ?

En 1895, F. Kenyon écrivait qu'il n'y avait aucune probabilité de trouver des manuscrits du texte hébreu antérieurs à la formation de celui que nous connaissons comme texte massorétique.²¹⁹ L'enquête demeure pourtant nécessaire et les manuscrits de Qumran ont confirmé l'existence de textes ou de traditions textuelles différentes du TM et donné une vision nouvelle des variantes de la Septante.

D'une façon générale, deux orientations se présentaient avant les découvertes de Qumran, l'une opposée à l'idée d'un texte standard antérieur au TM et l'autre favorable.

²¹⁹ F. Kenyon (1895), *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, p. 43.

Nous reprenons ici à ce sujet la synthèse B.J. Roberts qui donne une idée assez précise de la discussion.²²⁰

Les arguments contre la thèse d'un texte standard étaient de trois ordres :

- Le témoignage de la Septante : On constate que le texte grec de la Bible présente dans certains livres et certaines sections des divergences trop importantes pour être attribuées simplement aux traducteurs. Parmi les cas les plus frappants, on peut citer celui des livres de Samuel, de Jérémie où la Septante présente un texte plus court que le TM, de 1 Rois qui présente une organisation différente et à plusieurs niveaux un contenu différent par rapport à sa version grecque, et de Job ;
- Le témoignage du Pentateuque samaritain, qui présente un texte différent du TM et plus proche, à plusieurs niveaux, de la Septante que du TM. Mais ce témoignage n'intéresse que les livres du Pentateuque et n'a donc pas d'intérêt immédiat pour notre propos ;
- Le témoignage du texte hébreu lui-même : On retrouve à travers le texte hébreu des doublets présentant des variantes textuelles plus ou moins importantes. Par exemple, 2 S 22 est dédoublé en Ps 18 (et partiellement en Ps 144:1-10), 2 R 18:13-20:19 est dédoublé en Es 36-39, 2 R 24:18-25:30 se retrouve en Jr 52, Es 2:2-4 en Mi 4:1-3.

A l'opposé, les arguments en faveur d'un texte standard se présentaient ainsi :

- Dans l'AT, on trouve des passages qui présentent au moins la Torah comme sacro-sainte et inviolable dans sa forme textuelle, même avant la clôture du canon de l'AT, tels que Dt 17:18-19 et Jos 1:8 ;
- Une référence rabbinique du Midrash Rabbah sur Nb 11:3 fait allusion au paiement de ceux « *qui vérifiaient le rouleau de la Loi dans le Temple* ». Cela sous-entend qu'il y avait un manuscrit autorisé de la Loi accepté comme archétype pour les autres manuscrits ;
- Des références en-dehors de la littérature rabbinique, par exemple la *Lettre d'Aristée* (176, 179), soutiennent la théorie d'un texte fixé pour la Torah, et les impressions générales laissées par les œuvres de Philon et de Josèphe semblent aller dans cette direction ;

²²⁰ B.J. Roberts (1962), « Text – Old Testament », in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, p. 584.

- Les implications textuelles probables des textes de Qumran et de Murabba‘at : Comme nous le verrons dans le point suivant, Kahle a supposé l’existence d’un texte standard à côté de textes vulgaires (*Vulgärtexte*).

Quelle qu’ait été la situation au départ, aujourd’hui la cause d’un texte standard est perdue. D’ailleurs, au regard de l’histoire complexe de la composition de l’histoire dtr, on peut dire qu’il n’a jamais existé un texte standard qu’on pourrait appeler « le » texte. Les recompositions et rédactions successives du même texte font que la dernière mouture (exilique ou postexilique) de cette histoire, si elle a existé, ne peut se réclamer comme le texte standard. Les découvertes de Qumran et de Murabba‘at, qui ont mis au jour des bibliothèques contenant des textes datant du 3^e s. av. J.C. au 1^{er} s. ap. J.C., confortent cette idée et la thèse de la diversité du texte hébreu à l’ère préchrétienne. Elles ont donné par ailleurs naissance à diverses théories qui tendent à décrire la nature et l’importance de cette diversité et relancent le débat.

LES MANUSCRITS DE QUMRAN ET LES THÉORIES DE LA DIVERSITÉ TEXTUELLE

Les thèses de la diversité textuelle de la bible hébraïque peuvent se ramener, schématiquement, à deux : la thèse des familles de textes ou des textes locaux et celle d’un texte vulgaire opposé à un texte standard.

La théorie de textes vulgaires

C’est la théorie proposée par P. Kahle²²¹ pour qui les textes de Qumran montrent qu’il existait deux types de texte : un texte standard, celui du Temple, et des textes vulgaires représentés dans les éditions qumraniennes. Cette différenciation se rapproche de la théorie des transmissions parallèles élaborée par Sperber qui parle de l’émergence des différentes traditions, dont une serait postexilique d’origine palestinienne et babylonienne et une autre préexilique d’origine nord et sud palestinienne.²²² Elle a été reprise, avec quelques variations, dans la distinction qu’opère Lieberman entre un « texte scolaire inférieur », les « manuscrits vulgaires de Jérusalem » et les « copies les plus exactes du Temple ».²²³

²²¹ P. Kahle (1959), *The Cairo Geniza*, pp. 222-226. Il s’agit d’une édition revue à la lumière des découvertes de Qumran. La première édition de l’ouvrage, en allemand (*Die Kaeroer Geniza*), date de 1941 et la traduction anglaise de cette première version en 1947. L’analyse de la diversité textuelle, qui dans cette édition se limitait à la distinction entre le texte babylonien et le texte palestinien, reposait alors essentiellement sur une étude du Pentateuque samaritain (en ce qui concerne le Pentateuque) et de la vocalisation du texte hébreu ainsi que sur les lectures variantes indiquées par les massorètes, et accessoirement sur d’anciennes versions sémitiques, par ex. arabes.

²²² A. Sperber (1937), « Hebrew Based Upon Biblical Passages in Parallel Transmission », in *HUCA* 12-13, pp. 155-202.

²²³ Cité par S. Talmon (1970), « The Old Testament Text », in *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, p. 197.

La théorie des familles de textes ou des textes locaux

L'idée de familles de textes a été émise par W.F. Albright et ne se présente pas en tant que telle en opposition à la première. Albright parle des textes locaux comme des recensions : une babylonienne, très ancienne, apportée ensuite en Palestine au retour des exilés, qualifiée comme « protomassorétique », et une autre égyptienne, qui aurait servi de base à la Septante et qu'il nomme « pré-Septante ».²²⁴ Cette idée fut rapidement adoptée par un groupe de chercheurs essentiellement américains dont F.M. Cross apparaît comme le porte-flambeau. Pour Cross,

*« Any reconstruction of the biblical text before the establishment of the traditional text in the first century A.D. must comprehend this element: the plurality of text-types, the limited number of distinct textual families, and the homogeneity of each of these textual families over several centuries of time. We are required by these data (...) to recognize the existence of local texts which developed in the main centers of Jewish life in the Persian and Hellenistic age. »*²²⁵

Cross, en adoptant l'idée d'Albright, y apporte néanmoins quelques aménagements. Il abandonne le concept de « recensions locales » au profit de celui de « textes locaux » et identifie trois familles de textes qui se seraient développées lentement entre le 5^e et le 1^{er} s. av. J.C. en Palestine, en Égypte et probablement en Babylonie. Il décrit ainsi chacune des familles :

*« The Palestinian family is characterized by conflation, glosses, synoptic additions and other evidence of intense scribal activity, and can be defined as 'expansionistic'. The Egyptian text-type is often but not always a full text (...). The Egyptian and Palestinian families are closely related (...). The Babylonian text-type when extant is a short text. Thus far it is only known in the Pentateuch and Former Prophets. »*²²⁶

Mais la poursuite de l'étude des rouleaux de Qumran et de Murabba'at a permis de dépasser la problématique d'un *Urtext* ou d'une *Ur-recension*, pour privilégier celle d'une évolution allant d'une époque marquée par une pluralité de textes à celle du texte massorétique. Le terme *Urtext* désigne la forme originale théorique de la Bible, c.-à-d. l'état du texte final qui a passé toutes les étapes rédactionnelles et se situe au début de la transmission textuelle. Mais la difficulté ici est que ce texte n'existe pas et n'a probablement jamais existé en tant que tel.²²⁷

²²⁴ W.F. Albright (1955), « New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible », in *BASOR* 140/1955, pp. 27-33.

²²⁵ F.M. Cross (1966), « The Contribution of the Qumran Discoveries of the Hebrew Bible », in *IEJ* 16/1966, p. 85.

²²⁶ *Ibid.*, p. 86.

²²⁷ E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 17-18.

UNE HISTOIRE DU TEXTE HÉBREU

On observe en général trois niveaux dans l'évolution du texte consonantique dont est issu le TM : un niveau de la diversité textuelle, un de stabilisation et un de la mise en forme du TM.²²⁸

La période de la diversité textuelle

Cette période est relativement longue et s'étend à peu près du début du 3^e s. av. J.C. à la fin du 1^{er} s. ap. J.C. Elle est représentée dans un certain nombre de témoins :

- Les passages parallèles et doublets relevés ci-dessus : certains des doublets s'expliquent par le contexte littéraire dans lequel ils s'insèrent, mais d'autres le sont par les traditions textuelles différentes. C'est le cas, par exemple, des noms propres de personnes contenant le nom de *ba'al*, employés en général par Ch, tandis que les textes dtr dans Samuel-Rois lui préfèrent le substitut de *bošet*²²⁹ (ex. : Merib Ba'al en 1 Ch 8:34, 9:40 devient Mephi-Bošet en 2 S 9:12) ou par autre chose, par exemple l'élément théophore *el* (par ex. 1 Ch 14:7 où on lit Ba'al-Yada contre 2 S 5:16 où on trouve Eliada), ou simplement omis (Ba'al Hanan – 1 Ch 27:28 ne se retrouve pas dans la liste parallèle de 2 S 8:15-18. Il en est de même pour Ba'al-Yah (1 Ch 12:6) qui ne trouve pas d'équivalent dans les écrits dtr)²³⁰ ;
- Les traditions rabbiniques : « *Plusieurs sources rabbiniques impliquent l'existence, à une époque, des lectures variantes dans le texte biblique ou la tradition orale* »²³¹, notamment dans l'activité des *sopherim* (scribes) accrédités pour la conservation et l'interprétation des Écritures depuis l'époque d'Esdras. La tradition rabbinique a relevé dans la bible hébraïque des corrections introduites par ces scribes, les *tiqqune sopherim*, et d'autres modifications attribuées aux *sopherim* et mentionnées dans le Talmud Babylonien (par exemple des omissions – *itture sopherim*), *Nedarim* 37b-38a, par exemple des

²²⁸ S.K. Soderlund (1915), « Text and Manuscripts of the Old Testament », in *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, pp. 803-806. Cf. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 29-39.

²²⁹ On a souvent traduit cette racine par « honte » et expliqué (en particulier depuis A. Geiger en 1862) que les auteurs bibliques, en particulier HD, voulaient ainsi tourner en ridicule les noms des divinités étrangères, ce qui n'est pas impossible. Mais cette théorie est aujourd'hui contestée et on admet que la racine *bst/bšt* ne désigne pas nécessairement quelque chose d'abominable, mais pourrait aussi avoir le sens positif de pouvoir ou de dignité (par ex. *ba-aš-ti* = « ma dignité »). L'équivalent accadien *bāštu* signifie « esprit protecteur ». Voir à ce sujet M. Tsevat (1975), « Ishboshet and Congeners: The Names and their Study », in *HUCA* 46, pp. 71-87, spéc. P. 76; H. Seebass, « בושׁת », in *TDOT*, vol. 2, p. 51 ; « baštu », in *CAD*, vol. 2, pp. 142-144. Voir aussi l'étude des euphémismes et dysphemisms proposée par S. Schorch (2000), *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*.

²³⁰ Il est probable que Ch ait conservé les noms dans leur forme originelle antérieure à HD et que l'école dtr les ait corrigés pour des raisons théologiques. Si tel est le cas, cela nous ramène alors à la thèse des sources communes exploitées différemment par les deux traditions.

²³¹ S.K. Soderlund (1915), « Text and Manuscripts of the Old Testament », p. 803.

choses lues mais non écrites et inversement (le *miqra sopherim*) et des embellissements²³² ;

- Les versions anciennes : Il s’agit surtout de la Septante, avec ses « plus » et ses « moins », plus proche du Pentateuque samaritain que du TM, comme nous l’avons relevé ci-dessus. Quelques indications de la littérature rabbinique semblent attribuer les variantes de la Septante à des changements opérés par les traducteurs. Par exemple, *Megillah 9a* évoque des « passages que les sages ont changés pour le roi Ptolémée ». Mais il est clair que toutes ne peuvent s’expliquer ainsi et que nombre d’entre elles devaient déjà se trouver dans des manuscrits hébreux ;
- Les rouleaux de la Mer Morte : Leur découverte a eu comme premier effet un renouveau dans l’intérêt pour la reconstruction de l’histoire du texte biblique à cause de leur extrême variété et des formes textuelles non massorétiques qu’ils dévoilent et qui soutiennent de nombreuses leçons des versions anciennes. D’autres, évidemment, sont plus proches du TM. Nous sommes donc en face de l’évidence d’une pluralité de textes à l’époque préchrétienne. Pour les Rois en particulier, la récolte est trop maigre à Qumran pour qu’on puisse en tirer des conclusions précises. Le seul manuscrit (4Q54) découvert jusqu’ici et publié en 1992 dans une revue espagnole par J. Treballe Barrera²³³, est constitué de huit fragments très abimés et couvrant la section de 1 R 7:20-8:18. Remarquons simplement avec Treballe que 4Q54 est globalement plus proche du TM de 1 R et 2 Ch contre LXX, ce qui montre dans la communauté une préférence du TM à la *Vorlage* de LXX. Nous ne nous y attarderons pas.

La période de stabilisation

Elle va du 1^{er} s. au 6^e (Soderlund) voire jusqu’au 8^e (Tov) de notre ère et est caractérisée dans une large mesure par une certaine cohérence textuelle. La plupart des témoins de cette période dépendent, selon Tov, soit de son début (documents du Désert de Judée : Nahal-Hever, Wadi Murabba’at, Massada), soit de sa fin (fragments de la Geniza du Caire).²³⁴ Soderlund les classe également en trois catégories : les traditions rabbiniques, l’herméneutique d’Aqiba et les versions récentes.

- Les traditions rabbiniques montrent un changement dans l’attitude des *sopherim*. Ceux-ci sont passés d’un engagement actif à établir le texte « correct » par le

²³² « R. Isaac said: “The textual readings, as transmitted by the Soferim, their stylistic embellishments, [words] read [in the text] but not written, and words written but omitted in reading are all *halachah* from Moses at Sinai (...)” »

²³³ J. Treballe Barrera (1992), « A Preliminary Edition of 4QKings (4Q54) », in *MQC* 1/1992, pp. 229-246.

²³⁴ E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 33-37.

choix des variantes à une attitude plus passive qui consiste à le préserver. Dans cette nouvelle optique, ils allaient jusqu'à compter²³⁵ les mots et même les lettres de la Torah pour s'assurer que rien n'y est ajouté ni n'en est retranché ;

- L'herméneutique d'Aqiba : Après la destruction du deuxième temple en 70, on assiste à un renouvellement de l'intérêt pour l'étude de l'Écriture. Les règles d'interprétation et le souci de la pureté du texte prennent davantage d'importance. Aqiba est devenu dans ce contexte le porte-parole de la minutie textuelle. Pour lui, la sainteté de l'Écriture signifie que chaque lettre, chaque syllabe et chaque mot de la Torah sont importants.²³⁶ Cette approche de l'Écriture eut une influence considérable sur l'histoire du texte. Une interprétation prenant en compte chaque détail de la lettre ne pouvait tolérer un manuscrit concurrent aux manuscrits officiels, avec des lectures divergentes ;
- Les versions plus récentes de la Septante : Ce mouvement de stabilisation s'est répercuté sur les versions grecques du 2^e au 4^e s., notamment avec les traductions-révisions de la Septante effectuées par Aquila, Symmaque et Théodotion, auxquelles s'ajoute celle du groupe identifié par D. Barthélemy comme le « groupe *kaigé* », qui traduit presque uniformément la conjonction ׀ַּ par καὶ γε.

La période massorétique

Le texte massorétique lui-même a connu une évolution. C'est de l'évolution vers la stabilisation qu'a surgi, pour des motifs théologiques, le groupe massorétique qui, progressivement, deviendra « le texte reçu » du judaïsme au Moyen Age. E. Tov²³⁷ montre bien, à ce propos, que la prédominance du groupe massorétique n'est pas due à un critère qualitatif, mais a été déterminée par des facteurs socioreligieux. Dans ces conditions, même s'il existait un archétype du TM, il ne pourrait être, comme nous l'avons déjà relevé, ni identifié ni reconstruit.

²³⁵ Le mot *sopherim* dérive, nous l'avons vu au chapitre 1, de la racine ספּר qui signifie littéralement « compter ». Cf. *Kiddushin* 30^a. Cette attitude sera caractéristique du travail des massorètes.

²³⁶ D'où aussi son approche de la traduction dont héritera Aquila et que décrit D. Barthélemy : « Donc Aquila, nous dit Jérôme, prétendant traduire chaque syllabe, s'est inspiré de la préposition ׀ַּ (= avec) pour traduire le « préarticle » ׀ַּ (c.-à-d. la particule d'accusatif) par σὺν, tout en laissant le mot suivant à son cas normal, qui est ici l'accusatif. Et c'est ce σὺν gouvernant l'accusatif que la langue grecque ne peut accepter. L'exemple donné se trouve être le premier verset de la Genèse (...). L'option du traducteur Aquila signifie d'abord que pour lui comme pour Aqiba la particule d'accusatif a une portée exégétique. Le choix du correspondant σὺν indique d'autre part qu'il accepte l'interprétation « incluante » si caractéristique de son maître. » *Les Devanciers d'Aquila*, p. 15.

²³⁷ E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 25-27. Il faut cependant préciser que le texte massorétique était déjà pratiquement fixé dans son fond dès le 1^{er} s. L'évolution après cette date, en réalité, ne concerne plus que les voyelles et les accents. La vocalisation et l'accentuation du texte peuvent certes révéler une évolution dans la tradition de lecture d'un passage ou d'un mot comme en 1 R 10:19 avec le mot עגל, mais globalement le texte ne change plus considérablement.

En revanche, à mesure que les copies se multipliaient, se multipliaient également des différences internes entre les membres du groupe massorétique. Ces différences sont recensées dans la recherche moderne comme les divergences entre le TM d'une part et la littérature rabbinique, la source hébraïque de certaines traductions et les textes du Désert de Judée d'autre part. Mais les accords entre ces textes sont bien plus nombreux que les différences, en sorte qu'il vaut mieux mettre l'accent sur l'unité du groupe plutôt que sur les différences entre ses représentants. On peut distinguer, selon Tov²³⁸, trois groupes de différences :

- Les *Medinhā'ê* (Massorètes de l'Est) et les *Ma'arbā'ê* (Massorètes de l'Ouest) : Il s'agit ici des différences d'accents entre les textes occidentaux (Palestine) et les textes orientaux (Babylone). La plupart des manuscrits ont conservé le modèle tибérien (occidental) ;
- Les variantes reflétant différents systèmes de vocalisation : Il arrive quelquefois que les manuscrits de tradition palestinienne ou babylonienne présentent des différences de vocalisation par rapport à ceux de Tibériade ;
- Les notes massorétiques relevant des Ketiv-Qeré et des *Sebirin* (litt. « suppositions » – le mot est employé par certains massorètes à la place de *Qeré*).

Hormis ces groupes, des corrections, des erreurs, malgré l'effort des scribes, se sont ajoutées à des divergences déjà existantes à l'intérieur même du groupe massorétique.²³⁹

Il reste cependant qu'en général, ces différences ne mettent pas fondamentalement en cause l'uniformité du TM. Celui-ci étant devenu le texte central du judaïsme, a été traité avec révérence et les scribes n'ont pas souvent essayé d'altérer son orthographe ni sa morphologie. Comme tel, il représente le texte le mieux documenté dans un grand nombre de manuscrits puisqu'il est reflété dans la littérature rabbinique aussi bien que dans les targums et de nombreuses versions grecques. On peut supposer qu'il provienne des milieux officiels du judaïsme, notamment des cercles proches du temple.

2. Du TM à la Vorlage de la Septante

Dans la bible hébraïque, 1 R est parmi les livres qui présentent le plus de variantes entre le TM et la Septante. Dans 3 Rg, où on remarque par ailleurs une

²³⁸ E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 26-27.

²³⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

traduction littérale teintée d'hébraïsmes, des divergences importantes sautent paradoxalement aux yeux. Ces divergences vont par exemple des changements de mots à l'interversion ou au déplacement des versets (comme dans 1 R 11:5-7) ou des sections, voire des chapitres entiers (1 R 20-21) et à l'insertion de doublets (par ex. les prescriptions de David concernant Shiméï en 1 R 2, le récit de la révolte de Jéroboam en 1 R 11 et 12) et de sections résultant d'un assemblage d'éléments provenant de divers endroits du TM, ou de la Septante elle-même (par ex. les miscellanées de 3 Rg 2:35^{a-l}, 46^{a-o} et 10:22^{a-c}). Deux thèses se sont succédées pour expliquer ces divergences : une qui privilégie la responsabilité des traducteurs et une autre qui met l'accent sur une base textuelle différente : la *Vorlage*.

LA RESPONSABILITÉ DES TRADUCTEURS

Pendant longtemps, ces divergences ont été mises sur le compte d'erreurs ou de changements dus aux traducteurs. Mentionnons, à titre d'exemple, J.W. Wevers, D.W. Gooding et D. Duval.

J.W. Wevers

Pour Wevers²⁴⁰, par exemple, les divergences de 3 Rg par rapport à 1 R, quand elles ne sont pas le fait d'erreurs de lecture ou de copie, obéissent à un programme théologique tracé par le traducteur. Dans un article consacré à la section $\gamma\gamma$ (3 Rg 2:12-21:43), il propose des principes de choix et d'analyse des variantes textuelles de LXX par rapport à TM.²⁴¹ La règle fondamentale consiste à comprendre au préalable les principes herméneutiques qui ont guidé le traducteur et il en découle une distinction entre les variantes importantes et les moins importantes. Ces dernières sont celles dues aux erreurs de lecture et de copie telles que la *parablepsis* (de παραβλεπω : regarder de côté – erreur qui consiste, au cours de la lecture, à confondre les mots en marge, à gauche ou à droite), l'haplographie, la dittographie, la confusion de lettres ou de sons semblables. Elles n'ont pas, selon Wevers, une importance exégétique considérable. Il en est de même des additions qui ne sont que des traductions périphrastiques, comme par exemple l'adjonction d'un nom propre sujet là où l'absence du sujet dans TM suppose (en traduction) un pronom sujet.

Les divergences plus importantes sont, elles, le fruit d'un programme littéraire et théologique volontaire destiné à harmoniser ce qui apparaît aux traducteurs comme des contradictions, à exalter ou à charger des personnages en fonction d'un point de vue

²⁴⁰ J.W. Wevers (1950), « Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xi 43 », in *Oudtestamentische Studiën* 8, pp. 302-303.

²⁴¹ TM et LXX, sans article, renvoient respectivement aux textes hébreu et grec de Samuel-Rois et particulièrement à la section de notre étude (1 R 1-11).

idéologique, à corriger le texte pour le rendre conforme à leur orientation théologique. Même quand il évoque le phénomène de double lecture ou de ce qu'il nomme les « conflate readings » (litt. « lectures combinées »)²⁴², Wevers en attribue la responsabilité aux erreurs de lecture des traducteurs.

D.W. Gooding

La pensée globale de Gooding est aussi que les divergences de LXX par rapport à TM sont le produit d'une volonté du traducteur de corriger le texte en faveur de Salomon là où TM a tendance à le condamner au nom de la loi deutéronomique. Cependant, le point essentiel de sa réflexion, qui transparaît dans les nombreuses études consacrées au cycle de Salomon, est surtout la thèse selon laquelle ces divergences s'expliquent, non seulement par des motifs de piété, mais aussi et surtout par la recherche d'une chronologie qu'il qualifie de pédante (*pedantic timetabling*).

Dans « Pedantic Timetabling in the 3rd Book of Kings » (1965), il essaie de montrer par exemple, dans la chronologie de l'édification des deux maisons (le temple et le palais) et de la dédicace du temple, que le traducteur reconstruit cette chronologie de manière à corriger l'impression que donne TM et qui ferait penser que Salomon, après avoir achevé les travaux du temple, aurait attendu treize ans, le temps d'achever ceux du palais, avant de le dédicacer.²⁴³

De même, en ce qui concerne l'appréciation de l'apostasie de Salomon, Gooding estime que les divergences de présentation de cette « déchéance » religieuse dans LXX par rapport à TM sont guidées par le même souci de chronologie. En plus de la construction et de la dédicace du temple, ces différences apparaissent dans les allusions touchant à la fille de Pharaon. LXX a pu réorganiser le plan du récit en fonction de la tradition rabbinique.²⁴⁴ D'autres divergences apparaissent dans la description des autres constructions de Salomon et de son accumulation de biens.²⁴⁵

Bogaert voit dans cette organisation des données une intention sous-jacente de « laver la mémoire de Salomon, d'une part, et d'autre part, d'assurer une chronologie constante : le mariage avec la fille de Pharaon (5:14a-b) et l'entrée de celle-ci dans le palais (9:9a) encadrent dans LXX la construction du Temple et du palais et la dédicace

²⁴² J.W. Wevers (1946), « Double Readings in the Book of Kings », in *JBL* 65, p. 307; cf. « A Study in the Hebrew Variants in the Books of Kings », in *ZAW* 61/1945, pp. 68-69. Z. Talshir distingue le phénomène de double lecture de celui de double traduction qui consiste, pour le traducteur, à opter de garder ensemble deux équivalents grecs d'un terme hébreu de manière à faire profiter le lecteur de toute la richesse sémantique du terme. Cf. Z. Talshir (1987), « Double Translations in the Septuagint », in *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies – Jerusalem 1986*, p. 27, 33.

²⁴³ D.W. Gooding (1965), « Pedantic Timetabling in 3rd Book of Kings », in *VT* 15, pp. 154-156.

²⁴⁴ D.W. Gooding (1965), « The Septuagint's Version of Solomon's Misconduct », in *VT* 15, pp. 328-331.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 331-334.

du Temple ». ²⁴⁶ Cette idée correspond d'ailleurs à celle de Gooding qui affirme dans « The Septuagint's Version of Solomon's Misconduct », et surtout dans « Text-Sequence and Translation-Revision in 3 Reigns IX, 10-X, 33 », que l'auteur de 3 Rg a effectué des révisions intentionnelles destinées à excuser Salomon pour l'accumulation des richesses et des armes là où TM souligne ces faits comme manifestations de son infidélité par rapport à la loi deutéronomique. ²⁴⁷

Les déplacements d'éléments et les doublets répondraient à la même ligne éditoriale et trahiraient, en plus, l'œuvre d'un exégète (ou d'une suite d'exégètes) midrashique dont l'objectif est de blanchir Salomon et de justifier ses agissements qui paraissent critiquables. Ce serait aussi le cas du déplacement de 9:15-25, voire de toute la section 9:10-10:29, et de la dispersion de ses éléments en 10:22^{a-c} et à d'autres endroits de 3 Rg, transformant les motifs de la critique du roi en un motif d'exaltation de sa sagesse. ²⁴⁸ Nous y reviendrons au chapitre suivant.

A travers tous les articles consacrés à ce récit transparait cette idée selon laquelle la structure de LXX serait dictée par ce souci de réorganisation et la pensée de Gooding se résume, à ce sujet, dans ces mots :

« The leading consideration has been a desire to put things in a strictly logical order of temporal sequence, to denote which I propose, for convenience of frequent reference, to use the term "timetable". The reasoning behind this "timetable" has, however, been at best pedantic and not seldom perverse and mistaken; it is demonstrably the work of a literalistically minded reviser ». ²⁴⁹

D. Duval

On retrouve une vision analogue chez D. Duval qui examine la présentation de la sagesse dans les deux traditions textuelles. La réflexion de Duval ²⁵⁰ s'inscrit dans les précédentes, mais avec une conclusion différente. Pour elle, l'organisation de 3 Rg répond à une vision différente du personnage de Salomon par rapport à 1 R, et les divergences de 3 Rg, volontaires, sont loin d'être en faveur de Salomon. Elles démontrent plutôt, en remettant au jour ce que TM dissimule, la faillite de Salomon vis-à-vis de la

²⁴⁶ P.-M. Bogaert (1993), « Septante », in *DBS*, vol. 12, col. 597.

²⁴⁷ D.W. Gooding (1969), « Text-Sequence and Translation-Revision in 3 Reigns IX, 10-X, 33 », in *VT* 19, pp. 453-454. Cf. P.-M. Bogaert (1993), « Septante », col. 597.

²⁴⁸ D.W. Gooding (1969), « Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns », in *Textus* 7, pp. 10-11.

²⁴⁹ D.W. Gooding (1965), « Pedantic Timetabling in 3rd Book of Reigns », p. 154.

²⁵⁰ D. Duval (1992), « Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante (1 R 2, 12-11, 43 et 3 Rg 2, 12-11, 43) », in *RSR* 66, pp. 213-232. Il s'agit du résumé de la thèse de doctorat du même titre, soutenue en 1990 à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université Marc Bloch, Strasbourg et que nous avons évoquée à l'introduction de ce travail.

loi de son peuple (la loi divine) et le détournement de la sagesse divine à des fins politiques. La conclusion est à l'opposé de Wevers et de Gooding.

Cette perspective et celle de Wevers, ainsi que le *timetabling* et Gooding, peuvent sans doute être soutenables dans un certain nombre de passages, mais ne valent certainement pas partout, comme nous le verrons plus loin. Ils ne semblent pas prendre suffisamment en compte la possibilité d'un modèle différent suggérée par la découverte des textes du Désert de Judée évoqués plus haut. L'idée largement partagée aujourd'hui est celle d'une *Vorlage*, c.-à-d. d'un texte hébreu différent du TM, qui aurait servi de base aux traducteurs.

LA *VORLAGE* HÉBRAÏQUE DE LXX

Cette thèse, qui est défendue entre autres par A. Schenker, P.-M. Bogaert, Z. Talshir et J.C. Trebolle Barrera, se fonde en partie sur l'histoire de l'évolution du TM et la variété textuelle dévoilée par les manuscrits de Qumran. Mais elle part surtout d'une observation : en effet Schenker remarque que « *la traduction de 1 Rois 2-14 révèle dans les passages communs à TM et à LXX un traducteur fidèle qui se tient assez littéralement à son modèle hébreu* », ce qui le conduit à l'affirmation selon laquelle « *les passages propres à LXX reposent sur une base hébraïque* »²⁵¹ dont le récit précéderait le 3^e s. av. J.C.²⁵², mais dont l'histoire s'étendrait sur une durée relativement longue²⁵³, ce qui empêche de la dater d'une époque unique. Pour lui, TM et LXX représentent chacun une forme hébraïque, l'une conservée dans TM et qu'on retrouve, très fragmentaire, à Qumran, l'autre subsistant indirectement dans la traduction grecque.²⁵⁴

Cette *Vorlage* peut être reconstituée, d'après Schenker, grâce aux passages communs à TM et à LXX et au caractère littéral de la traduction grecque. Aussi faudrait-il parler, en se référant aux deux textes, d'« éditions », une édition étant alors une « *œuvre littéraire achevée et préparée par une instance autorisée (auteur ou éditeur) pour une publication, que ce soit la première publication ou une publication ultérieure* ».²⁵⁵

Mais les choses ne sont pas aussi simples. La question divise d'ailleurs les spécialistes, et les règles du jeu sont loin d'être toujours claires.²⁵⁶

²⁵¹ A. Schenker (2000), *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, p. 149.

²⁵² *Ibid.*, pp. 154-155.

²⁵³ *Ibid.*, p. 153.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 149.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 2.

²⁵⁶ E. Tov le montre bien dans cet extrait que nous avons spécialement choisi de traduire (*Textual Criticism of the Old Testament*, pp. 122-123) : « *Les spécialistes sont divisés sur la faisabilité de la reconstruction de la Vorlage*

Selon Schenker, en tant qu'édition, TM apparaît comme ayant corrigé le modèle hébreu représenté par LXX. Le texte de 1 R 2-14 existe comme partie intégrante des écrits à conserver, mais cela n'exclut pas les interventions littéraires. Des retouches jugées inévitables y sont apportées par une autorité accréditée pour le rendre conforme aux standards d'Écriture sainte. Par la suite, des recensions-révisions auraient été effectuées (désespérément) sur la traduction grecque elle-même pour la rendre conforme à TM qui est devenu le texte de référence. En révisant le texte hébreu de LXX, qui à ce moment devait être considéré comme Écriture sainte, l'autorité qui le fait abolit du même coup ce texte jugé insatisfaisant.²⁵⁷ De ce point de vue, cette révision qui produit finalement TM a signé l'arrêt de mort de LXX.

Ce travail éditorial et de révision était sous-tendu par des intentions théologiques et littéraires. Sont éliminés un certain nombre de traits de Salomon, introduites de nouvelles données concernant Jéroboam, éliminés les doublets. Par exemple, Salomon est rendu plus juste et plus puissant (4:2-5, chap. 7-10). Les mesures sanguinaires prises contre Adoniyah, Jonathan et Shiméi sont justifiées et les victimes reconnues coupables (chap. 8-10). Le roi est soucieux d'observer la Torah (8:2,7 ; 9:3). Une place plus marquée est conférée au sacerdoce lévitique (chap. 12). L'onction du roi par des étrangers disparaît. En revanche, le roi n'a plus d'autorité sur le grand prêtre, etc.²⁵⁸

La thèse de Schenker est séduisante, mais semble donner trop d'importance au travail éditorial qui a abouti au TM. Elle ne perçoit du texte hébreu que l'aspect éditorial final et ne tient pas compte de toute son histoire depuis la rédaction dtr. Schenker donne l'impression que la Septante a conservé un texte plus ancien qui ne pose aucun problème (ou plus exactement dont le seul problème est d'ordre littéraire avec ses incohérences), ce qui ne semble pas totalement défendable. En plus, que le texte représenté par LXX ait été révisé sur le modèle de TM peut certes être affirmé au regard

hébraïque des anciennes traductions. Certains soulignent l'habileté des chercheurs à reconstruire des mots et des phrases, tandis que d'autres accentuent les difficultés liées à cette opération. Quelques règles générales de reconstruction ont été formulées, mais leur valeur est limitée. Car même si les chercheurs arrivaient à s'accorder sur des règles abstraites, l'utilisation d'une règle particulière est basée sur un point de vue subjectif (...). Pour reconstruire la source hébraïque des versions anciennes, on peut emprunter différents points de départ. Toute reconstruction est faite avec en tête \mathfrak{M} à cause du degré d'harmonie entre \mathfrak{M} et la Vorlage supposée des versions et à cause de la centralité de \mathfrak{M} dans la critique textuelle. En effet, une première règle dans notre approche des anciennes traductions est que, quand le contenu d'une ancienne version est identique à \mathfrak{M} , sa Vorlage hébraïque est très probablement aussi identique à \mathfrak{M} . En même temps, cette information ne rend pas la tâche de reconstruction plus facile pour autant : étant donné que l'identité de contenu n'est pas facilement définissable, tous les mots dans la traduction doivent être analysés en détail (...). [...] Quand le sens d'un mot donné dans une version ancienne est identique à ou proche de \mathfrak{M} , il n'y a pas de raison de supposer une différence entre \mathfrak{M} et la Vorlage des versions. »

²⁵⁷ A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique*, p. 151. Ce tableau trop beau de Salomon attribué à TM, nous l'avons vu (excursus du chap. 1), est une tentative de corriger, non avant tout le texte de LXX, mais bien le texte hébreu de la rédaction dtr.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

des révisions et recensions postérieures, mais les « standards de l'Écriture sainte » qu'il évoque demeurent hypothétiques puisqu'on ne les connaît pas.

Il est certain que des choix théologiques ont remodelé le texte hébreu en corrigeant le texte représenté par la Septante, mais ce serait une erreur d'appréciation de ne pas tenir compte du fait que les deux traditions textuelles ont une histoire propre et que le texte conservé dans la Septante a dû être lui aussi le produit d'un travail éditorial.

Dans « The Septuagint Account of Solomon's Reign », F.H. Polak propose des critères permettant de déterminer qui du traducteur ou d'un scribe (qui peut être ici l'éditeur présumé de la *Vorlage* de LXX) est responsable des divergences entre TM et LXX en ces termes :

*« Analysis of the wording of the text at the level of connecting sentences, then, may indicate who is responsible for the connection between the pericopes and, in consequence, also the arrangement of pericopes. If LXX at this level contains constructions different from MT, but fitting the syntactic structure and lexical register of the Greek, the variance is best attributed to the translator, in particular if the translation is literal in other contexts. Conversely, if the structure of the connecting clauses fits the Hebrew, the variant text should be attributed to a Hebrew scribe (even if we find a number of signs of free rendering in the context) ».*²⁵⁹

Ici l'essentiel de l'analyse repose donc sur les phrases ou expressions qui servent de transition, par exemple en ce qui concerne les miscellanées et autres « plus » de LXX. L'auteur illustre cela, entre autres, par l'exemple de 3 Rg 2:35^l qui sert de transition entre les versets 35^{a-k} et la reprise de ce qu'on peut appeler « le cas Shiméi » (35^{l-o}).

καὶ ἐν τῷ ἔτι Δαυιδ ζῆν ἐνετείλατο
τῷ Σαλωμων λέγων

ובעוד דוד חי צוה את שלמה לאמר

La rétroversion de ce morceau du verset (colonne de droite) est presque identique au texte de 2 S 12:22 :

ἐν τῷ τὸ παιδάριον ἔτι ζῆν ἐνήστευσα
καὶ ἔκλαυσα

בעוד הילד חי צמתי ואבכה

On constate que dans le texte de 2 S il y a une légère divergence entre TM et LXX alors que dans 3 Rg 35^l le texte grec colle exactement la construction hébraïque. Pour Polak, la même évaluation peut être faite de l'énoncé précédent, en 35^k (πλὴν μετὰ τὸ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν τὸν οἶκον τοῦ κυρίου καὶ τὸ τείχος Ἱερουσαλημ κύκλω μετὰ ταῦτα ὠκοδόμησεν τὰς πόλεις ταύτας) où la référence à τὸ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν τὸν

²⁵⁹ F.H. Polak (2001), « The Septuagint Account of Solomon's Reign: Revision and Ancient Recension », in *X Congress of the IOSCS, Oslo 1998*, pp. 143-144.

οἶκον τοῦ κυρίου καὶ τὸ τεῖχος Ἱερουσαλημ κύκλῳ suit la source hébraïque en 1 R 3:1. Ces observations permettent d'en déduire que la construction syntaxique des phrases de transition dans les « additions » au récit salomonique reflètent leur source hébraïque et appartenaient donc à une source textuelle hébraïque.²⁶⁰

En note 9, à la p. 144, il ajoute :

« If the sequence that differs from the MT is formulated in basic language which is acceptable in Greek and also in a hypothetical Hebrew source text, it is difficult to assume that the translator was responsible for the new text, since such adaptation seems to require a certain level of sophistication ».

L'approche de Polak a l'avantage de se baser sur des critères assez précis d'appréciation et permet de considérer avec une relative distance les rôles respectifs joués par l'éditeur de la *Vorlage* de 3 Rg et les traducteurs dans les écarts entre TM et LXX. Mais peut-elle garantir avec certitude cette responsabilité de l'un et des autres dans ces divergences textuelles ?

Plus intéressante est, nous semble-t-il, l'affirmation d'après laquelle, dans le récit de Salomon, TM et le texte représenté par LXX contiennent tous les deux une recension secondaire d'un ancien récit qui aurait servi de source littéraire à la recension incarnée par TM (qu'il nomme « recension principale » – Main Recension, en abrégé RecM) et à celle incarnée par LXX (« recension tardive » – Late Recension, en abrégé RecL).²⁶¹

Cette thèse, même si elle nous ramène aux questions rédactionnelles difficiles à maîtriser au détail près, a le mérite de montrer que TM et la *Vorlage* de LXX sont tous les deux des textes résultant d'un processus complexe de recension-révision, contrairement à l'impression donnée par les positions de Schenker, même si finalement Polak partage l'idée de l'antériorité du texte représenté par LXX.²⁶² D'où l'intérêt de s'intéresser à l'histoire particulière de cette *Vorlage*, notamment à son surgissement et éventuellement à ses particularités, puisque logiquement ce qui était mis jusqu'ici sur le compte des traducteurs doit être reporté sur les éditeurs de ce texte hébreu concurrent au TM ou à son ancêtre.

Le projet de reconstruction de l'histoire de ces textes même reste problématique, d'une part parce qu'il est devenu quasi-impossible de distinguer dans le TM les parties les plus anciennes et les éléments plus récents appartenant à la révision massorétique et,

²⁶⁰ F.H. Polak (2001), « The Septuagint Account of Solomon's Reign », pp. 144-145.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 149.

²⁶² Il affirme notamment que RecL transmet l'arrangement (narratif) de l'ancienne histoire de Salomon. Cf. *Ibid.*, pp. 152, 156.

d'autre part, parce que le texte hébreu conservé par la Septante ne peut être retrouvé à l'état dans lequel le traducteur l'a trouvé compte tenu des variations et des écarts créés par la traduction. On ne peut en conséquence qu'essayer vaguement d'en retrouver une trajectoire à partir de quelques indices textuels qu'il faut prendre avec une extrême prudence.

UNE ORIGINE DE LA *VORLAGE* ?

Outre les erreurs de copie et les corrections légères qui, dès le début de la transmission, ont introduit des variantes dans le texte initial, créé la diversité textuelle et donné naissance à une variante textuelle qui deviendra la *Vorlage* hébraïque de 3 Rg, bien d'autres facteurs ont pu jouer un rôle important dans l'émergence et une relative « fixation » à son époque de ce texte qui subsiste indirectement à travers la Septante. Parmi ces facteurs, on peut évoquer des traditions parallèles influencées par des éléments légendaires qui ont pu subsister oralement à côté du texte écrit et qui y sont progressivement entrés, et une relecture continuelle et contextuelle de l'histoire.

L'influence de traditions parallèles

Nous n'avons pas, pour l'instant, d'éléments décisifs pouvant nous permettre de soutenir avec certitude cette thèse, mais la juxtaposition, dans 3 Rg, de doublets et les répétitions de certains détails avec des nuances plus ou moins importantes permettent d'en formuler l'hypothèse, par exemple : le déménagement de la fille de Pharaon (1 R 3:1, 9:24 ; 3 Rg 2:35^{cf}, 9:9), le doublet sur l'ordre de David au sujet de Shiméi (1 R 2:8-9, 3 Rg 2:8-9 et 35^{l-o}) et surtout la double histoire de Jéroboam (3 Rg 11:26-43, 12:24^{a-z}). Ces cas seront examinés dans le chapitre suivant (à l'exception du dernier).

On peut aussi penser qu'en Égypte existaient des traditions historiques qui se seraient développées suite à l'installation des colonies juives depuis l'époque de l'exil, et plus tard des traditions midrashiques. Le texte qui a servi de base à la traduction grecque peut avoir intégré, volontairement ou accidentellement, ces traditions qui se retrouvent dans la Septante. Cela supposerait alors que ce texte soit nécessairement d'origine égyptienne.

Mais il y a surtout cette information étonnante de 3 Rg 5:15 (5:1 dans l'édition de Cambridge) qui affirme que Hiram de Tyr a envoyé ses serviteurs pour oindre Salomon (χρίσαι τὸν Σαλομων), alors que le texte hébreu évoque une ambassade qui ne dépasse pas le niveau d'un message de félicitation après que le roi de Tyr eut appris la nouvelle de l'onction du nouveau roi d'Israël. Cette lecture est d'autant plus étonnante qu'elle contredit 1 R/3 Rg 1:39 où on voit Sadoq oindre Salomon.

En comparant le texte de la Septante avec la traduction littérale d'Origène dans les Hexaples, on réalise qu'il présente une syntaxe tout à fait logique et donne l'impression d'une modification délibérée, que le changement provienne de la traduction ou de la *Vorlage*. Pour Van Keulen²⁶³, en supposant que le changement vienne de la traduction, il faudrait alors penser que, après avoir décidé d'y apporter la lecture actuelle de 3 Rg, le traducteur a dû réaménager la syntaxe de façon à la rendre correcte.

Origène

καὶ ἀπέστειλεν Χιραμ βασιλεὺς Τύρου τοὺς
παῖδας αὐτοῦ πρὸς Σαλωμων ἠκούσεν γὰρ
ὅτι αὐτὸν ἐχρίσαν εἰς βασιλέα ἀντι Δαυιδ

LXX (B)

καὶ ἀπέστειλεν Χιραμ βασιλεὺς Τύρου τοὺς
παῖδας αὐτοῦ χρίσαι τὸν Σαλωμων ἀντὶ
Δαυιδ

Le même raisonnement peut d'ailleurs, d'après lui, être appliqué à la *Vorlage*, comme on peut le remarquer dans cette retraduction littérale du texte de 3 Rg :

1 R

וַיִּשְׁלַח חִירָם מֶלֶךְ־צוּר אֶת־עַבְדָּיו אֶל־שְׁלֹמֹה
כִּי שָׁמַע כִּי אָתוּ מְשָׁחוּ לְמֶלֶךְ תַּחַת אָבִיהוּ

Vorlage de 3 Rg

וַיִּשְׁלַח חִירָם מֶלֶךְ־צוּר אֶת־עַבְדָּיו לְמֶשֶׁח
אֶת־שְׁלֹמֹה תַּחַת דָּוִד אָבִיו.

On pourrait pourtant aussi penser à une erreur de copie, en particulier une *parablepsis*, antérieure à la traduction, qui consisterait pour un copiste à intégrer par erreur des mots venant de la marge. En tout cas, que cette transformation ait été volontaire ou accidentelle, elle semble bien appartenir déjà au texte utilisé par le traducteur.²⁶⁴

Une relecture contextuelle et midrashique de l'histoire

Le récit de Salomon dans 3 Rg semble avoir été le produit d'une relecture de l'histoire à la lumière du contexte de la diaspora, en particulier égyptienne. C'est l'impression que laisse la manière dont la Septante traite les données liées aux relations avec l'étranger, notamment le rôle de l'Égypte, les rapports de Salomon avec Hiram et la visite de la reine de Saba que nous examinerons également au chapitre suivant, mais dont nous pouvons anticiper ici quelques aspects. Par exemple, le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon a perdu dans 3 Rg 2:35^c et 5:14^a la dimension polémique qu'il comporte en 1 R 3:1 avec le verbe וַיִּתְחַתֵּן qui sous-entend qu'avec ce lien Salomon s'est soumis à l'autorité de Pharaon.

Le TM a vraisemblablement conservé ici un texte plus ancien et il n'est pas impossible que, comme nous le verrons plus tard, le changement du prix des chars

²⁶³ P.S.F. van Keulen (2005), *Two Versions of the Solomon Narrative*, pp. 100-102.

²⁶⁴ Dans ce cas, il faudrait supposer que LXX a gardé une version « fautive » par rapport à l'ancêtre de TM, mais plus ancienne que TM qui l'aurait corrigée comme l'a suggéré Schenker (cf. *supra*).

achetés à l'Égypte de 600 sicles à 100 (3 Rg 10:29) obéisse à ce même objectif. Les éditeurs de la *Vorlage* ont pu vouloir modifier ce prix pour atténuer le sentiment que l'Égypte exploitait Salomon qui devenait, lui, dispendieux. En modifiant ainsi les données, ils ont poli l'image des rapports avec l'Égypte en même temps que celle de Salomon qui devient ainsi, comme dans 2 Ch, un roi indépendant vis-à-vis de Pharaon et de l'Égypte. La traduction, dans ces conditions, représente une deuxième relecture du texte après celle de Ch, sans qu'on puisse dire exactement à quelle distance temporelle elle se situe par rapport à celle de sa *Vorlage*.

II. Le milieu et l'époque de la Septante

La Septante a fait l'objet, depuis plus d'un siècle maintenant, d'un intérêt particulier dans la recherche biblique. Après avoir été la bible de l'église chrétienne à ses origines, elle a ensuite été reléguée au second plan et supplantée par la Vulgate, traduite (ou plus exactement révisée à partir de la Vieille latine) sur l'hébreu, et qui était devenue la bible officielle de l'Église catholique en Occident²⁶⁵, puis par l'intérêt pour le texte hébreu lui-même à la faveur du mouvement humaniste de retour aux sources. Elle a été également contestée par le judaïsme qui, en clôturant dès le 2^e s. le canon de la bible hébraïque, s'est tourné exclusivement vers celle-ci. Après avoir subi quelques révisions (Aquila, *kaigé*-Théodotion, Symmaque), elle fut presque abandonnée et oubliée en Occident.

À la Renaissance, cependant, on assiste à un regain d'intérêt pour la Septante, avec notamment la publication d'éditions imprimées dès 1517. Le Cardinal Ximenes de Cisneros entreprit en 1502 une édition de la bible polyglotte qui sera imprimée en six volumes et, peu avant sa mort en 1517, paraissait le quatrième volume (dernier de l'AT). La sanction pontificale attachée au NT date de 1520, peut être considérée comme la date de parution de l'ouvrage (connu sous le nom de *Biblia Polyglotta Complutensia*) à Alcalá en Espagne.²⁶⁶

Mais l'intérêt pour la Septante est demeuré marginal. Ce n'est certainement pas un hasard si elle occupe la troisième et dernière colonne de cet ouvrage après le texte hébreu (annexé du Targum d'Onqelos en bas de page) et celui de la Vulgate.²⁶⁷ Seuls quelques savants s'y intéressèrent (Pierre Morin – 1586, Nobilius – 1588 et Jean Morin – 1628), contestés aussi bien par le protestantisme que par le catholicisme romain, respectivement au nom du principe de l'« Écriture seule » et de l'« Écriture et la tradition ecclésiastique ». Il a fallu attendre le milieu et même la fin du 19^e s. pour que

²⁶⁵ Les églises d'Orient ont, elles, continué à utiliser la Septante.

²⁶⁶ H.B. Swete (1968), *An Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 171.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 172.

des critiques, surtout de langue allemande, s'y consacrent dans un contexte universitaire laïc. Les biblistes chrétiens, eux, se consacraient davantage à l'étude du texte hébreu dont l'École biblique de Jérusalem restait le centre pour le monde catholique de langue française. Quelques exceptions cependant émergèrent : P. de Lagarde en Allemagne, H.B. Swete, A.E. Brooke et H. St J. Thackeray en Angleterre, entre autres y ont consacré une partie essentielle de leur vie.²⁶⁸

Dans ce point nous aborderons seulement quelques questions générales d'introduction à la Septante (motivations, date et lieu de traduction ou de la composition des divers livres, histoire du texte, etc.).

1. La Lettre d'Aristée et la traduction du Pentateuque : sur les raisons d'un projet

LA COLONIE JUIVE D'ÉGYPTE

Il est difficile de déterminer à quel moment la colonie juive d'Égypte s'est constituée, tant l'histoire des relations entre l'Égypte et la Palestine dans la haute Antiquité est complexe. D'après le témoignage du Chroniste, il est possible de la faire remonter au 10^e s. av. J.C., lorsque le Pharaon Sheshaq envahit la Palestine et s'empara du trésor du temple sous le règne de Roboam (2 Ch 12:1-8). En 587/586, lorsque les troupes de Nebucadnetsar détruisirent le temple de Salomon et exilèrent l'élite de Juda à Babylone, un groupe d'officiers et de dignitaires, ainsi que Jérémie, s'enfuirent en Égypte (2 R 25-26, Jr 43:6, 44:27).

La collection des textes araméens d'Éléphantine (île d'Égypte située sur le Nil, à la limite de la Haute-Égypte, face à la ville d'Assouan), dont la plupart sont datés du 5^e s. av. J.C., atteste suffisamment cette présence juive en Égypte qui remonte à l'époque exilique ou préexilique. B. Porten estime que des soldats juifs ont pu rejoindre les contingents araméens d'Éléphantine au milieu du 7^e s., à l'époque où Manassé se détachait de son suzerain assyrien et pouvait fournir des mercenaires à l'Égypte afin d'obtenir son appui.²⁶⁹ Pour A. Vincent, l'opposition de certains Juifs (qui avaient adhéré à une forme syncrétiste sous Manassé) à la réforme de Josias aurait pu favoriser une émigration. La descente des Juifs en Égypte aurait donc eu lieu entre 630 et 621, suite à la persécution de Josias contre le sanctuaire de Béthel.²⁷⁰ Les deux hypothèses, séduisantes, ne s'appuient cependant pas sur des preuves tangibles.

²⁶⁸ M. Harl (1988), « Avant-propos » à *La Bible grecque des Septante*, pp. 8-9.

²⁶⁹ B. Porten (1968), *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, pp. 8-12.

²⁷⁰ A. Vincent (1937), *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, pp. 8ss. Cf. P. Grelot (1972), *Documents araméens d'Égypte*, pp. 37-38.

Selon le témoignage de Flavius Josèphe, la colonie juive d'Égypte a trouvé grâce auprès des autorités à l'époque hellénistique. L'historien évoque l'hostilité des Égyptiens à l'égard des Juifs qu'ils accusaient de soutenir les Grecs contre eux. Cela sous-entend que c'est à la faveur du mouvement d'expansion d'Alexandre que les Juifs se sont installés massivement en terre égyptienne où ils ont bénéficié d'un statut privilégié auprès du souverain macédonien, puis des Ptolémées, ce qui leur permit de continuer à vivre leur religiosité, mais leur attira aussi l'hostilité des Égyptiens.²⁷¹

La *Lettre d'Aristée* estime, à son époque (qui est difficile à déterminer et qui est située entre le 2^e s. av. J.C. et le 1^{er} s. ap. J.C.), les Juifs d'Égypte à 100.000 individus, dont 30.000 auraient été en garnison.²⁷² Philon avance le chiffre d'un million (*Contre Flaccus*, 43), chiffre contesté aujourd'hui par la plupart des historiens qui préfèrent s'en tenir à un chiffre de 200.000.²⁷³ Ces indices montrent que la colonie israélite d'Égypte remonte à une époque lointaine, en sorte que, quelques siècles plus tard, plusieurs de ses membres, la majorité peut-être, aient perdu l'usage de la langue hébraïque et adopté, à l'époque de l'expansion de l'hellénisme, la langue grecque tout en gardant la fidélité à leur religion.

Cette situation expliquerait, de façon générale, le besoin pour eux d'avoir les Écritures saintes dans cette langue qui serait devenue la leur, surtout à Alexandrie et dans les grandes villes de l'Égypte, mais peut-être aussi dans d'autres villes importantes du bassin méditerranéen où ils s'étaient répandus. De ce point de vue, la traduction de l'AT en grec serait le témoin d'une acculturation des Juifs d'Égypte et même d'une « inculturation » de leur religion.

LE BESOIN DE TRADUCTION SELON LE PSEUDO-ARISTÉE

La *Lettre d'Aristée* donne une autre motivation à l'entreprise de la traduction. D'après cette lettre, le projet de la Septante fut initié par Démétrios, responsable de la

²⁷¹ F. Josèphe, *La guerre juive* II, 487-488 : « Les anciens habitants avaient toujours été opposés aux Juifs depuis qu'Alexandre le Grand, en reconnaissance des services qu'ils lui avaient rendus dans la guerre d'Égypte, leur avait donné dans cette grande ville le même droit de bourgeoisie qu'avaient les Grecs. Ses successeurs avaient conservé les Juifs dans leurs privilèges, leur avaient assigné un quartier séparé afin qu'ils ne fussent point mêlés avec les Gentils, et leur avaient permis de porter le nom de Macédoniens. Les Romains ayant ensuite conquis l'Égypte, et les empereurs ses successeurs les avaient aussi toujours maintenus dans les mêmes privilèges : mais ils étaient dans de continuelles contestations avec les Grecs ; et la punition que les magistrats infligeaient aux uns et aux autres au lieu de la faire cesser, l'augmentait encore. Ainsi, le trouble, en ce qui regardait les Juifs, quoique aussi grand partout ailleurs que nous venons de le voir, était encore plus grand dans Alexandrie. » (trad. d'A. D'Andilly (1982), *Histoire ancienne des Juifs & la guerre des Juifs contre les Romains 66-70 ap. J.-C.*, p. 741).

²⁷² La *Lettre d'Aristée*, §§ 12-13, 36-37.

²⁷³ G. Dorival (1988), « Aperçu sur les Juifs en Égypte sous les Ptolémées », in *La Bible grecque des Septante*, p. 34.

bibliothèque d'Alexandrie, qui demanda à Ptolémée II Philadelphe (285-246) de faire traduire la Loi des Juifs pour en doter son établissement et satisfaire sa curiosité.²⁷⁴

Le roi ayant accepté l'idée, aurait fait intervenir le grand prêtre de Jérusalem, Éléazar²⁷⁵, qui aurait envoyé à Alexandrie 72 hommes qualifiés²⁷⁶ qui auraient traduit miraculeusement en 72 jours la totalité de la Torah.²⁷⁷ D'où le nom des *Septante*. Philon (*Vie de Moïse* II, 25-44) et Josèphe (*AJ* 12:12-118) ont plus ou moins repris, à des nuances près chez le premier, l'histoire d'Aristée. Mais cette explication n'est pas satisfaisante et de nouvelles hypothèses, dont nous empruntons l'économie à G. Dorival²⁷⁸, ont été formulées par la recherche contemporaine.

TENDANCES ACTUELLES SUR LA GENÈSE DE LA SEPTANTE

La première hypothèse, représentée par H. St J. Thackeray²⁷⁹, suivi par C. Perrot en 1973²⁸⁰, est celle d'une « approche liturgique ». L'entreprise de traduction se justifierait par les besoins liturgiques de la communauté juive d'Alexandrie, étant donné que pour nombre d'entre eux, l'hébreu était devenu une langue morte et que la liturgie dans les proseuques (maisons de prière) en manifestait le besoin. D'après Perrot, il n'est pas impossible que le service synagoga à Alexandrie comportait une *lectio continua* de la Torah²⁸¹, complétée par la lecture d'une péricope des Prophètes. Cette hypothèse va de paire avec celle des besoins catéchétiques soutenue par cette affirmation d'un auteur anonyme pour qui « le projet lui-même a été initié par la communauté juive hellénophone d'Alexandrie, qui avait besoin d'une version du Pentateuque pour des usages de prière et d'enseignement. »²⁸²

Mais en 1984, Perrot reprend la question, relativise la thèse d'une *lectio continua* et affirme finalement qu'on ne sait pratiquement rien de la pratique du 3^e s. av. J.C. dans ces communautés et que la lecture tirée des Prophètes n'y est pas attestée.²⁸³ On note en revanche qu'au 1^{er} s. ap. J.C., la liturgie comportait la lecture d'une section de la Loi et pas une lecture continue. La nécessité d'une traduction complète, de ce point de vue, ne se justifie donc pas *a priori*. Il reste peut-être à défendre l'idée de

²⁷⁴ *La Lettre d'Aristée*, §§ 9-10, 29-32.

²⁷⁵ *Ibid.*, §§ 35-40.

²⁷⁶ *Ibid.*, §§ 46-50, 121.

²⁷⁷ *Ibid.*, § 307.

²⁷⁸ G. Dorival (1988), « Les origines de la Septante : la traduction en grec des cinq livres de la Torah », in *La Bible grecque des Septante*, pp. 68-71.

²⁷⁹ H. St J. Thackeray (1921), *The Septuagint and Jewish Worship*, pp. 16-28, 114-115, 123-124, cité par P.-M. Bogaert, « Septante », in *DBS* 12, col. 592.

²⁸⁰ C. Perrot (1973), *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes*, p. 132.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 133.

²⁸² « La Septante », in *Langues juives de la diaspora*, in coll. : « Plurielles » N° 7, 1998-1999, p. 18.

²⁸³ C. Perrot (1984), « La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique », in *Études ACFEB*, p. 109-132.

besoins de catéchèse, ce qui est probable au regard de l'assimilation linguistique de la diaspora juive d'Alexandrie à cette époque-là, mais qui reste à prouver.

Aussi d'autres hypothèses ont-elles été avancées, qui tendent à ne pas limiter les besoins de la communauté au culte. Ainsi, A. Momigliano y ajoute le besoin d'une lecture personnelle, S. Brock et C. Perrot des besoins éducatifs, W. Barnes des besoins apologétiques dans la polémique contre l'idolâtrie, R.W. Klein et A. Momigliano un besoin de prosélytisme, etc. Cependant, aucune de ces hypothèses ne s'impose, d'une part parce que les sources antiques restent silencieuses devant cette question et, d'autre part, parce que le juif pieux d'Égypte semble reconnaître la prépondérance de Jérusalem et s'efforce de participer à sa vie religieuse en allant en pèlerinage à Jérusalem, en payant les taxes et en offrant des dons pour le fonctionnement du temple et du clergé ; une traduction grecque, de ce point de vue, peut ne pas constituer un besoin essentiel.

Il semble pourtant que la situation sociologique et culturelle de la communauté juive d'Égypte, son acculturation, sa ferveur et le nombre de ses membres, font que tous ces besoins aient pu jouer ensemble, à un niveau ou à un autre, dans le projet de traduction des Écritures, c.-à-d. de la Loi, puis des autres livres, ainsi que dans la composition d'autres qui ne figurent pas dans le canon de la bible hébraïque.

Si les témoignages de l'Antiquité restent parcellaires et silencieux et que les Juifs d'Égypte reconnaissent l'autorité de Jérusalem, rien ne nous permet pourtant d'affirmer que le projet de la bible grecque fût le produit d'un acte gratuit. Cette activité intellectuelle et religieuse témoigne des spécificités culturelles et religieuses et des besoins de la communauté juive d'Égypte quelques siècles après l'exil. Et si l'histoire d'Aristée devait être prise en considération, au moins partiellement, la promptitude avec laquelle le clergé de Jérusalem a répondu à la demande de Ptolémée II montrerait qu'il se manifestait des besoins réels dont Éléazar était conscient. La thèse d'un besoin d'indépendance de la communauté d'Alexandrie, dans cette perspective, apparaîtrait même comme une fausse question.

2. Date et lieu de traduction des Règles

Dans la limite et l'orientation imparties à ce travail il n'est pas possible d'étudier en détail cette double question pour l'ensemble de la Septante. Si le nom de « Septante » a été appliqué à l'ensemble des écrits grecs de l'AT, il est cependant reconnu que ces écrits n'ont pas été tous traduits en même temps ni en un même lieu.

Pour les Règles, nous reprenons encore ici une synthèse de G. Dorival.²⁸⁴ Quelques indices peuvent servir d'orientation pour la datation de la traduction de ces livres :

Premièrement, le Siracide. Écrit vers 200 et traduit entre 132 et 117 av. J.C.²⁸⁵, le livre fait allusion à la traduction grecque de 1 Samuel, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, les petits prophètes (le Dodecapropheton) et à Paralipomènes, mais pas à 2-4 Règles. Or, d'après G.B. Caird, le traducteur du livre hébreu, qui reconnaît ces allusions, utilise la traduction grecque existante de la Bible ; ce qui pourrait suggérer qu'à cette date ces derniers n'étaient pas encore traduits.²⁸⁶

Cette donnée est cependant contredite par le témoignage d'Eupolème (milieu du 2^e s. av. J.C.) – et c'est le deuxième indice – qui, dans son livre *Sur les rois de Juda*, donne une indication de 3 Rg 2:12 où est mentionné l'âge de Salomon au moment de son accession au pouvoir. Ce qui supposerait ainsi que 3 Règles était déjà connu. Mais cette mention de l'âge de Salomon ne peut constituer une preuve décisive. On peut en effet penser que cette indication montre que le texte (ou la tradition) représenté par 3 Règles était bien connu, même si Eupolème n'était pas hébraïsant. Elle ne peut donc constituer une preuve de la traduction de 3 Règles à cette époque.

Le troisième indice, constitué plutôt des données internes, est difficile à manipuler mais apparaît plus probable. Thackeray a montré qu'Ézéchiel et 3 Règles présentent des procédés communs de traduction. Ce qui suggère que les deux livres sont issus du même traducteur (ou groupe de traducteurs) et de la même époque. Or le Siracide connaît Ézéchiel. Même s'il ne semble pas connaître 2-4 Règles, on peut cependant supposer qu'au moins 3 Règles était traduit. Au vu de ces indices, on pourrait donc considérer 1-4 Règles comme faisant partie des livres attestés dès le 2^e s. av. J.C. et le dater du début du 2^e s. (contre E.C. Ulrich qui propose la fin du siècle), même si Josèphe semble affirmer être le premier à avoir traduit (officiellement) en grec les livres historiques (*AJ* 1:7-9), auquel cas la traduction attestée au 2^e s. pourrait être une traduction « domestique », c.-à-d. une traduction non officielle destinée à un usage restreint, par exemple dans une synagogue.²⁸⁷

²⁸⁴ G. Dorival (1988), « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », in *La Bible grecque des Septante*, pp. 90-98.

²⁸⁵ Le texte hébreu du Siracide, longtemps considéré comme perdu, a été retrouvé de manière fragmentaire d'abord en 1896 à la geniza du Caire puis en 1964 dans une des grottes de Qumran. On s'intéresse à sa traduction grecque parce que, d'une part, sa version originale n'était pas connue jusqu'en 1896, et d'autre part la version grecque, qui utilise les livres déjà traduits à son époque, est un excellent témoin de l'état de la Septante à cette époque-là.

²⁸⁶ G.B. Caird (1982), « Ben Sira and the Dating of the LXX », in *Studia Evangelica*, VII pp. 95-100.

²⁸⁷ On pourrait également imaginer, compte tenu de la constitution du canon de la bible hébraïque en cours à cette époque et de la contestation de la Septante due à sa récupération chrétienne, Josèphe ait pris une option radicale consistant à méconnaître cette traduction et à en proposer une nouvelle. Ce qui expliquerait le peu de rapport que son texte entretient avec la Septante et le fait qu'il suive, malgré ses propres écarts, le TM. Nous y reviendrons ultérieurement.

Quant au lieu de traduction, la plupart des sources anciennes (Aristée, Philon, Flavius Josèphe et les deux Talmuds) indiquent Alexandrie comme le lieu d'origine de la Septante. La plupart des spécialistes, en tout cas, s'accordent sur l'origine alexandrine des Règles (ne serait-ce que pour le Vieux grec) et de nombreux autres livres tels que Juges, 1-2 Paralipomènes, 3 Maccabées, Job, Sagesse, Siracide, le Dodecapropheton, Ésaïe, Jérémie, Baruch, Ézéchiël, probablement Josué et la Lettre de Jérémie. Ce lieu est inconnu pour 1 Maccabées, Judith, Tobit, Suzanne et Daniel, et tous les autres seraient d'origine palestinienne.²⁸⁸

Mais au-delà de la date et du lieu de traduction des livres de la Septante se pose, comme pour le TM, le problème de l'histoire textuelle, c.-à-d. non seulement de la transmission de l'ensemble et de l'existence d'un texte qui s'appellerait « la » Septante, mais aussi de l'unité de la traduction à l'intérieur même de chaque section et de chaque livre ou groupe de livres.

3. Septante standard et pluralité textuelle

Deux théories en général sont évoquées sur la question de l'existence d'un texte initial de la Septante : celle d'un *Urtext*, proposée par Lagarde et celle des traductions multiples, proposée par Kahle. Pour Lagarde, les manuscrits de la Septante proviennent d'un archétype unique, la Proto-Septante, qu'on peut reconstituer en identifiant les trois recensions évoquées par Jérôme (Origène, Lucien et Hésychius). La théorie de la pluralité des traductions grecques, elle, soutient que la Septante a connu une histoire similaire à celle des targums, constitués d'abord de traductions orales et rédigés à la suite d'un long processus d'harmonisation. De la même façon, il a dû exister, pour chaque livre de la bible grecque, des traductions différentes parmi lesquelles le christianisme a retenu un « texte standard ».²⁸⁹ Mais la thèse de Kahle est contestée.

E. Bickerman a proposé une voie moyenne, mais qui se rapproche davantage de la thèse de Lagarde : il a bien pu exister pour chaque livre une traduction initiale qui a dû connaître durant la période préchrétienne et le 1^{er} s. ap. J.C. de nombreuses corrections de la part des scribes, ce qui a abouti à des textes différents.²⁹⁰ Bickerman présente donc ainsi l'histoire du texte :

- une traduction unique ;

²⁸⁸ G. Dorival (1988), « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », pp. 104-106.

²⁸⁹ Dans ce cas, la Septante devient un produit du christianisme, ce qui sous-entend qu'avant le christianisme aucun corpus officiel de la Septante n'existait, scénario extrême qui rejoint indirectement l'affirmation de Josèphe et qui fait de la Septante un produit datant au plus tôt du 1^{er} s. ap. J.C., mais qui est improbable.

²⁹⁰ E. Bickerman (1976), « Some Notes on the Transmission of the Septuagint », in *Studies in Jewish and Christian History*, pp. 135-166. Cf. G. Dorival (1988), « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », p. 117.

- une diversité textuelle produite par des interventions des scribes ;
- une relative stabilité textuelle aux 2^e-3^e s. de notre ère ;
- l'apparition des formes mixtes marquées par des contaminations origéniennes ou lucianiques.

L'idée d'une Septante standard suppose nécessairement que la traduction des livres de l'AT soit le produit d'une entreprise officielle et centralisée, coiffée par une autorité éditoriale unique (au moins pour chaque livre), comme le laisse entendre la légende d'Aristée au sujet du Pentateuque. Mais l'affirmation de Josèphe ci-dessus, au sujet de la traduction des livres historiques, et qui donne pour l'ensemble de son projet une justification analogue à celle donnée par le Pseudo-Aristée à la Septante du Pentateuque (*AJ* 1:7-12), alors que les livres des Règles semblent déjà connus à la fin du 2^e s. av. J.C., indique implicitement l'existence de traductions « domestiques », c.-à-d. d'un phénomène proche de ce que suggère Kahle.

Aucun indice matériel et objectif ne nous permet de trancher définitivement cette question, mais il ne nous semble pas totalement inadéquat de penser à une multitude de traductions locales antérieures aux éventuels projets officiels et qui ont pu subsister et progressivement influencer les copies et éditions de la Septante. Cela invite à ne pas concevoir les thèses de Lagarde et de Kahle nécessairement en termes d'opposition : le problème de la Septante est bien plus complexe que cette opposition classique.

III. Le texte de la Septante : problèmes généraux²⁹¹

En général, les traducteurs de la Septante ne semblent pas avoir voulu faire une traduction savante, avec des règles et des principes absolument précis, même si on peut constater d'un livre à un autre des tendances méthodologiques plus ou moins repérables et des constantes. Leur langue est profondément influencée par le substrat sémitique (hébreu ou araméen), tant au niveau du vocabulaire que de la syntaxe. On remarque ainsi de nombreux emprunts et des translittérations de mots d'origine sémitique.

Il n'y a pas, en tout cas, de traduction homogène de la Septante. D'un livre à un autre ou d'une section à une autre, on observe une extrême variété de techniques et d'approches qui montrent que la bible grecque n'a pas été traduite totalement en un même lieu ni au même moment, et qui tiennent en partie à cette diversité contextuelle. En plus, plusieurs manuscrits disponibles contiennent des textes mélangés et ne reflètent pas toujours la traduction initiale, ce qui rend difficile de montrer les correspondances

²⁹¹ Pour ces problèmes généraux, voir aussi P. Walters (1973), *Text of the Septuagint*; J. Barr (1987), *Comparative Philology and the Text of the Old Testament: With Additions and Corrections*, p. 238-272; E. Würthwein (1995), *The Text of the Old Testament*, trad. E.F. Rhodes, p. 66-70.

entre les tendances d'un texte grec donné et les circonstances de sa traduction, et de tirer des conclusions générales au sujet de l'interprétation antique et des circonstances qui l'ont motivée. Il devient par conséquent aussi difficile d'établir, comme nous l'avons vu plus haut, avec certitude la *Vorlage* hébraïque ou le texte parent dont a été traduit tel ou tel texte.

De plus, le passage d'une langue à une autre implique des difficultés de compréhension et une incontournable interprétation. Trouver le mot juste dans une palette linguistique suppose nécessairement des choix et la compréhension, même d'un simple mot, est sujette à l'interprétation, donc subjective par définition. Et il arrive parfois que dans ce choix, le traducteur se trompe ou, ne comprenant pas un mot ou une phrase, importe un texte parallèle plus clair qu'il connaît (par ex. 3 Rg 9:8 // 2 Ch 7:21) ou essaie de « bricoler » comme il peut (par ex. 3 Rg 11:14).

En procédant à des choix, les traducteurs ont souvent introduit dans leurs textes des éléments interprétatifs, qui peuvent être examinés pour leur *Tendenz*. Cette *Tendenz* interprétative peut être d'ordre théologique ou le fait d'une influence de la tradition exégétique ou encore des considérations sociopolitiques de leur époque. Cela pose une question quant aux notions de « traduction littérale » et de « traduction libre » souvent évoquées, mais qui restent difficiles à contrôler. E. Tov²⁹² a proposé à ce sujet cinq critères d'identification de la littéralité d'une traduction :

- les stéréotypes ;
- la représentation des constituants des mots hébreux ;
- la préservation de l'ordre des mots hébreux dans le grec ;
- la représentation quantitative, c.-à-d. la correspondance entre le nombre d'éléments en grec et le nombre d'éléments en hébreu ;
- une adéquation linguistique des choix lexicaux en grec.

À l'inverse, F.H. Polak définit la traduction libre comme celle dans laquelle les constructions correspondent plus aux règles et aux idiomes de la langue cible plutôt qu'aux caractéristiques syntaxiques, lexicales et idiomatiques de la langue source.²⁹³

Si ces critères (surtout ceux de Tov) permettent de fixer un cadre d'appréciation pour une traduction et évitent d'abuser de ces notions de littéralité et de liberté dans le texte grec, ils ne fonctionnent cependant pas à tous les coups, car alors il faudrait supposer que les traducteurs aient au préalable défini des règles et des principes précis de travail, ce qui ne semble pas être le cas dans la plupart des textes. Le caractère plus

²⁹² E. Tov (1997), *The Text Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, pp. 20-24.

²⁹³ F.H. Polak (2001), « The Septuagint Account of Solomon's Reign », p. 141.

ou moins spontané de l'entreprise et des facteurs psychologiques et cognitifs de chaque traducteur (par ex. sa connaissance générale du texte qui permet parfois des transpositions d'un passage sur un autre, les pressions psychologiques ponctuelles, les structures de la langue grecque, etc.), peu démontrables, invitent à apprécier avec une relative distance la littéralité ou la non littéralité d'une traduction.

En général, devant les divergences entre le TM et la Septante, plusieurs scénarios sont envisageables :

- soit la *Vorlage* hébraïque utilisée par le traducteur était différente. C'est le cas le plus probable par exemple pour le livre de Jérémie et pour les cas où la Septante présente d'importantes additions, comme dans 3 Règnes. Nous y reviendrons plus tard ;
- soit la traduction est sans précédent et ne permet de tirer aucune conclusion. Deux possibilités se présentent alors à ce niveau :

- ou le traducteur s'est trompé, par exemple en confondant le sens d'un mot ou en important le texte d'une autre partie de la Bible. Dans ce dernier cas, il faudrait s'assurer que l'importation est accidentelle ;
- ou le traducteur avait une tendance ou un parti-pris, en fonction de son environnement exégétique ou d'un autre facteur contextuel extérieur à lui. Les partis-pris théologiques et exégétiques du traducteur ne peuvent être déterminés que dans la mesure où les lectures qui se dégagent de sa méthode de traduction peuvent être distinguées d'autres facteurs possibles ;

- soit enfin il y a un mélange de plusieurs des facteurs ci-dessus.

IV. La Septante de 1-4 Rg

1. Traduction et division de 1-4 Rg

La division actuelle de 1-4 Rg n'est probablement pas la plus ancienne dans la bible grecque. On le voit dans le texte minoritaire, notamment les manuscrits antiochiens, où 3 Rg commence seulement en 2:12. Thackeray a remarqué en 1907 les différences stylistiques d'une section des Règnes à une autre et en a conclu que des mains différentes avaient participé à la traduction, ce qui peut par ailleurs suggérer que l'ensemble a pu être traduit à des moments relativement différents. En fonction de ces différences, il a divisé cet ensemble en cinq sections²⁹⁴ :

²⁹⁴ H. St J. Thackeray (1908), « The Greek Translators of the the Four Books of Kings », in *JTS* 8/1907-1908, p. 263. Cf. P.M. Bogaert (1993), « Septante », in *DBS*, t. 12, col. 592.

- α = 1 Rg qui couvre le règne de Saül, avec les éléments préparatoires ;
- $\beta\beta$ = 2 Rg 1:1 à 11:1 qui couvre le règne de David à son apogée – ses plus anciennes victoires ;
- $\beta\gamma$ = 2 Rg 11:2 à 3 Rg 2:11 qui couvre le récit du péché de David et des désastres subséquents ;
- $\gamma\gamma$ = 3 Rg 2:12 à 21:43 qui couvre le règne de Salomon et l’histoire ancienne de la monarchie divisée, avec deux additions postérieures relatives au déclin et à la chute de la monarchie, dues à une même main. Pour Thackeray, cette section

*« a tellement connu des interpolations qu’il est impossible de dire quelle était sa forme initiale. Elle devait être bien plus courte que notre 1 R, tandis que, d’un autre côté, le traducteur ne dédaignait pas d’amplifier le récit (surtout quand il s’agit de l’histoire de Salomon et de sa gloire) en y ajoutant des éléments provenant d’autres sources. De telles libertés semblent indiquer que la traduction a été faite à un moment où le livre n’était pas encore universellement reconnu comme canonique : la liberté dans le traitement du texte laisse voir un contraste remarquable par rapport au littéralisme des sections $\beta\gamma$ et $\gamma\delta$ ».*²⁹⁵

- $\gamma\delta$ = 3 Rg 22:1 à 4 Rg 25:30 qui couvre la monarchie tardive et la captivité.

Cette structure a été légèrement reprécisée par J.D. Shenkel²⁹⁶ pour les sections $\beta\beta$ et $\beta\gamma$ ainsi qu’il suit :

- $\beta\beta$ = 2 Rg 1:1 à 9:13
- $\beta\gamma$ = 2 Rg 10:1 à 3 Rg 2:11

La thèse de Thackeray dans cette division est que le traducteur originel a arrêté son travail en 2 S 9, après avoir présenté David comme le bénéficiaire des faveurs de Dieu. La dernière partie de 2 S, qui insiste sur le péché de David et les conséquences subséquentes, est sautée. Le traducteur reprend son travail en 1 R 2:12 avec l’accession de Salomon au trône, et abandonne à nouveau en 1 R 21:43, omettant ainsi l’histoire de la monarchie divisée, ce qui lui permet de laisser une image plus positive de l’histoire d’Israël. Pour Thackeray, 1-4 Rg a donc été traduit en deux étapes : la première étape, constituée des sections α , $\beta\beta$ et $\gamma\gamma$, a une forme alexandrine et la deuxième, constituée des sections $\beta\gamma$ et $\gamma\delta$, une forme asiatique. Cette seconde étape a suppléé les passages délibérément omis lors de la première traduction en raison de leur contenu.

²⁹⁵ H. St J. Thackeray (1908), « The Greek Translators of the Four Books of Kings », p. 264. Nous avons paraphrasé cette citation pour pouvoir la faire entrer dans la structure de la phrase qui l’introduit.

²⁹⁶ J.D. Shenkel (1968), *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, p. 14.

Mais cette thèse n'explique pas suffisamment l'origine des sections $\beta\gamma$ et $\gamma\delta$, ni la différence entre α et $\beta\beta$ et est aujourd'hui abandonnée. Les découvertes des manuscrits du Désert de Juda ont apporté de nouveaux éclairages à la question. En 1953, D. Barthélemy a noté dans un article préliminaire sur un manuscrit grec des Petits Prophètes que celui-ci présente des accords curieux avec Justin Martyr, Aquila, Symmaque et Quinta et qu'il s'agit d'une recension littérale du grec, caractérisée par l'emploi systématique de $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\epsilon$ pour traduire $\text{וְ$ et de $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\mu\acute{\iota}$ pour וְאִנִּי .²⁹⁷ Il a suggéré que les sections $\beta\gamma$ et $\gamma\delta$ sont une révision (la révision *kaigé*)²⁹⁸ et non une autre traduction. Pour lui, le réviseur a jugé urgent de revoir les parties absentes de 1-2 Ch.²⁹⁹ Mais surtout,

*« Il semble qu'il y ait eu deux recensions palestiniennes successives des deux premiers livres des Règles. La plus ancienne (...) a estimé que la tâche la plus urgente était de rectifier la traduction grecque du récit et des malheurs de la famille de David, parce que ces textes de première importance n'ont pas de parallèle dans les Chroniques, livre dont la traduction grecque plus fidèle au TM pouvait servir à corriger, provisoirement du moins, les divergences criantes de celle des passages parallèles de Règles. Aussi le recenseur a-t-il commencé son travail en 2 S XI 2, c.-à-d. au point précis où cesse le parallèle des Chroniques. Il l'a ensuite poursuivie de façon continue, malgré les parallèles épisodiques fournis par les Chroniques ou les Psaumes, jusqu'à la fin du deuxième livre des Règles selon le grec. »*³⁰⁰

La deuxième (plus récente) n'est pas l'œuvre du groupe *kaigé*, mais d'un auteur non identifié. Il est ainsi clair pour Barthélemy que les deux sections ont été traduites en même temps que les autres, mais ont postérieurement subi la révision *kaigé*, ce qui explique qu'elles présentent un texte plus proche du TM que les sections non-*kaigé*. Même les sections α , $\beta\beta$ et $\gamma\gamma$ ont dû connaître une retouche, non plus du groupe *kaigé*, mais du « second recenseur palestinien », comme on peut le constater dans les Hexaples d'Origène. Celui-ci aurait utilisé la Septante ancienne et connu en Palestine les première et seconde recensions.³⁰¹ Il n'est donc pas nécessaire de supposer, comme K.H. Jobes et M. Silva, que les sections *kaigé* fussent basées sur un (autre) texte hébreu proche de TM.³⁰²

²⁹⁷ D. Barthélemy (1953), « Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante », in *RB* 60, pp. 18-29.

²⁹⁸ D. Barthélemy (1963), *Les devanciers d'Aquila*, p. 47ss.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 141.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ *Ibid.*, p. 142.

³⁰² K.H. Jobes & M. Silva (2000), *Invitation to the Septuagint*, p. 160.

2. Le problème des manuscrits 19 108 82 127 93

Un autre problème est posé dans 1-4 Rg par les manuscrits de la recension antiochienne : 19 108 82 127 93. Ces manuscrits connus aussi comme le groupe boc_2e_2 ont été identifiés comme étant des témoins de la recension lucianique des Règles.

BREF HISTORIQUE DE CES MANUSCRITS

C'est entre le 17^e et le 18^e s. qu'eurent lieu les collections des leçons variantes du texte grec de l'AT et des citations des pères et ce travail a abouti à l'édition de Holmes et Parsons à Oxford (1798-1827). Tout part vraisemblablement des archives de la bibliothèque vaticane qui indiquent que Léon X aurait prêté le manuscrit 330 (= 108 ou b) aux éditeurs espagnols de la bible d'Alcala.³⁰³ Les collections ont révélé que les manuscrits 19 82 93 108 conservaient des variantes identiques contre la Septante majoritaire. En 1853, J.P. Nickes a montré le lien que ces manuscrits établissaient entre la Septante et la *Vetus latina*, et c'est A.M. Ceriani qui, en 1861 et 1863, fut le premier à reconnaître que ces manuscrits, ainsi que Chrysostome et la bible d'Alcala contiennent la « recension lucianique ».³⁰⁴ En 1904, A. Rahlfs a ajouté le manuscrit 127 à ce groupe.³⁰⁵ On obtient ainsi la liste des manuscrits dits lucianiques, avec les sigles suivants³⁰⁶ :

| <i>Holmes-Parsons</i> | <i>Brooke-McClean</i> | <i>Lagarde</i> |
|-----------------------|-----------------------|----------------|
| 19 | b' } b | h |
| 108 | b } | d |
| 82 | o | f |
| 93 | e ₂ | m |
| 127 | c ₂ | |

Nous n'aborderons pas ici la question des liens de ces manuscrits avec Josèphe, sur laquelle nous reviendrons dans les chapitres consacrés au texte des *Antiquités juives*.

PROBLÈME D'INTERPRÉTATION

La recension constituée par ces manuscrits est, selon Rahlfs, caractérisée par deux tendances opposées : d'une part elle donne l'impression d'avoir corrigé le grec à l'égard du texte hébreu de son temps et, d'autre part, plusieurs variantes sont reflétées

³⁰³ S.R. Driver (1890), *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, p. 1, n. 1. On a remarqué plus tard que le manuscrit 108 (= b) était presque identique à R. vi. 38 (= 19) et ce dernier a été noté b' et assimilé à b, les deux comptant alors pour un seul.

³⁰⁴ E.C. Ulrich (1978), *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, p. 20.

³⁰⁵ A. Rahlfs (1904), *Studien zu den Königsbüchern*, p. 18, n. 1.

³⁰⁶ E.C. Ulrich (1978), *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, p. 21.

dans ces manuscrits qui se retrouvent aussi dans des sources plus anciennes, ce qui a fait penser à l'idée d'un texte protolucianique.

D'après Barthélemy, ces manuscrits constituent le texte grec ancien qui a échappé à la révision *kaigé* ; Rahlfs lui-même reconnaissait que les leçons lucianiques étaient déjà attestées chez Josèphe. A. Mez fut le premier à noter que la Bible utilisée par Josèphe reproduisait fidèlement le texte de la recension lucianique et non celui du *Vaticanus*.³⁰⁷ La découverte des fragments de Qumran a confirmé l'existence ancienne de ces variantes en hébreu.³⁰⁸

Mais pour Cross, ce n'est pas aussi simple. En 1953, il publie un rapport préliminaire sur les centaines de fragments de Samuel découverts dans la grotte 4 de Qumran. Il y affirme l'existence d'un texte hébreu de Samuel correspondant à la *Vorlage* de 1-2 Rg. Trois manuscrits étaient identifiés, les plus importants étant 4QSam^a (1^{er} s. ap. J.C.) et 4QSam^b (2^e s. av. J.C., mais moins bien conservé). Il soutient que 4QSam^a contient plusieurs lectures protolucianiques et que les manuscrits antiochiens reflètent une double correction du Vieux grec : d'abord une correction textuelle (protolucianique) à partir d'un texte hébreu comme 4QSam^a, puis les corrections stylistiques historiques de Lucien.³⁰⁹ Demeure pourtant la question de savoir si le substrat des manuscrits 19 108 82 127 93 est le Vieux grec ou s'il s'agit déjà d'une révision de celui-ci sur un texte hébreu différent de TM par sa tendance à l'allongement.

Pour E. Tov, qui reprend la thèse de Barthélemy, ces manuscrits ont reçu une touche lucianique. Mais, attestés par de nombreux témoins antérieurs, ils n'en représentent pas moins pour l'essentiel la version grecque non révisée et ancienne.³¹⁰ Cette conclusion est aujourd'hui largement partagée, mais n'est pas sans poser des questions comme on le verra au début du chapitre suivant. Sans être exempt de retouche, dans 1-4 Rg, le texte lucianique représente substantiellement le Vieux grec, le plus vieux texte grec accessible. La *Vetus latina* permet quelquefois de remonter plus haut que lui.³¹¹

³⁰⁷ A. Mez (1895), *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archäologie*. Cf. H. St J. Thackeray (1929), *Josephus: The Man and the Historian*, p. 85. Mais cette affirmation pose quelques problèmes que nous aborderons au chapitre 5.

³⁰⁸ H. St J. Thackeray (1907), *The Septuagint and Jewish Worship*, 2nd ed., 1923, p. 20. Il reste cependant deux cas énigmatiques, en 3 Rg 1:47 et 3:13a. En 1:47, קל a été traduit dans la Septante majoritaire simplement par καὶ . Seuls les manuscrits boc_2e_2 contiennent paradoxalement καὶ γέ alors que, de façon homogène dans les sections $\beta\gamma$, ils présentent une sorte de résistance à cette traduction. En 3:13a, qui appartient déjà à la section $\gamma\gamma$, on rencontre un cas similaire où seuls les manuscrits boc_2e_2 contiennent καὶ γέ . Ces deux cas s'expliqueraient, d'après Barthélemy, par une « compénétration des deux traditions recensée et non-recensée ».

³⁰⁹ F.M. Cross (1953), « A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint », in *BASOR* 132, pp. 15-20.

³¹⁰ E. Tov (1972), « Lucian and Proto-Lucian. Toward a New Solution of the Problem », in *RB* 74, pp. 101-113.

³¹¹ P.-M. Bogaert (1993), « La Septante », col. 593.

T. Muraoka a suggéré qu'il y aurait eu deux traducteurs à l'œuvre dans les matériaux du Vieux grec. Pour lui, les manuscrits du texte antiochien³¹² peuvent s'expliquer à la fois par cette thèse de deux traducteurs (par exemple quand un même mot ou une même expression sont mal traduits dans une section et bien traduits dans une autre) et par celle d'une révision de l'œuvre par l'un des traducteurs.³¹³

Mais même cette solution repose essentiellement sur de la conjecture et le problème reste entier, étant donné que le texte antiochien à notre disposition date du 4^e s. ap. J.C. et que c'est à travers lui et en comparaison avec des textes plus anciens, notamment les fragments Q et le témoignage de Josèphe³¹⁴, que l'on essaie de le reconstituer. Rien, en effet, ne nous permet objectivement de vérifier avec certitude que ces manuscrits soi-disant protolucianiques ne sont pas eux aussi, avant l'édition de Lucien, le produit d'une révision du Vieux grec.³¹⁵

Cette thèse de l'ancienneté des manuscrits de la Septante minoritaire semble d'ailleurs méconnaître, voire nier le fait que ces témoins sont avant tout une recension chrétienne tardive. Barthélemy reconnaît d'ailleurs que le texte christiano-antiochien, rebaptisé « recension lucianique », a subi, à cette occasion, des modifications dues à un double mouvement d'opposition et d'imitation à l'égard d'Origène (insertion des leçons hexaplaïres, corrections stylistiques, etc.).³¹⁶ Il faudrait se demander si les fragments Q suffisent à affirmer que ces manuscrits représentent le Vieux grec, étant donné par exemple que pour 3-4 Rg on n'a pas assez de données venant de Qumran. Si la présomption à ce sujet est forte, rien ne nous assure qu'il en est bien ainsi.

Conclusion

A ce niveau général de l'étude, il est difficile de tirer une quelconque conclusion sur les questions très variées que pose le texte de la Septante. La variété des textes hébreux et l'histoire complexe de la fixation du TM constituent les premières difficultés auxquelles se heurte l'étude du texte grec. Non seulement elles nous empêchent d'identifier le texte hébreu dont il témoigne, mais en plus le texte grec lui-même a connu une histoire, sinon plus obscure, du moins aussi complexe que celle de la bible hébraïque. Les révisions et recensions successives en rajoutent à cette complexité et

³¹² Le sigle £ est emprunté à E. Nodet.

³¹³ T. Muraoka (1982), « The Greek Text of Samuel-Kings: Incomplete Translation or Recensional Activity », in *Abr-Nahrain* 21/1982-1983, pp. 28-49, en part. pp. 30-31, 32-33.

³¹⁴ Le témoignage de Josèphe reste lui-même sujet à caution, ne serait-ce qu'à cause de son caractère paraphrastique. Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail.

³¹⁵ A ce sujet, l'insistance de Fernández Marcos sur le fait que le texte antiochien est le produit d'une édition et qui ne saurait être confondu avec le Vieux grec même s'il en est proche, nous semble pertinente. Cf. N. Fernández Marcos (1994), *Scribes and Translators*, pp. 36-37.

³¹⁶ D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, pp. 126-127.

empêchent de se faire une idée claire de la trajectoire du texte et de la nature du Vieux grec, et de comprendre avec certitude les divergences qu'il présente avec le TM. Le but de ce chapitre n'était pas de résoudre ces problèmes, mais de les mettre en lumière de manière à éclairer tant soit peu notre approche du texte de 3 Rg 1-11 dans le chapitre suivant.

Chapitre 4. 3 Rg 1-11 : Une relecture favorable à Salomon ?

Après avoir fait un tour d'ensemble des problèmes de la Septante des Règnes, nous en arrivons à présent au cas spécifique du récit de Salomon. Ce récit comporte la plus grande partie des divergences observées entre le TM et la Septante, et ce sont ces divergences qui ont suscité notre intérêt pour le présent travail. L'objet de ce chapitre consiste à examiner, à partir d'exemples significatifs, la manière dont les matériaux ont été traités dans la Septante.

Cela devrait théoriquement nous permettre de dégager les sources des divergences et leurs implications dans la signification littéraire, théologique et idéologique de ce texte. En d'autres termes, il est question de chercher à comprendre dans quelle mesure ce récit dans la Septante peut être lu comme un projet littéraire porteur d'une prise de position spécifique et d'une biographie du personnage relativement distinctes de celles du TM. Deux centres d'intérêt dominent ce chapitre : un qui est d'ordre textuel et un autre qui est d'ordre narratif et théologico-idéologique.

I. Particularités de 3 Rg 1-11

1. Deux textes dans le récit

L'étude des problèmes généraux de 1-4 Rg nous a montré deux étapes dans la traduction de Samuel-Rois : une première étape, caractérisée comme alexandrine par Thackeray, et la seconde, que Barthélemy a identifiée comme la révision *kaigé*. La première section *kaigé* ($\beta\gamma$), qui commence en 2 Rg 11:2 et s'achève en 3 Rg 2:11, occupe donc pratiquement l'ensemble du soi-disant récit de succession et le début de l'histoire de Salomon, et le reste du récit appartient à la section $\gamma\gamma$, une de celles qui ont échappé à la révision *kaigé* (α , $\beta\beta$, $\gamma\gamma$). Théoriquement, nous avons ainsi affaire à un texte ancien ($\gamma\gamma$) et à un autre plus récent ($\beta\gamma$).

LA SECTION $\gamma\gamma$

Le texte des sections non-*kaigé*, donc ici de $\gamma\gamma$, remonte, comme nous l'avons dit plus haut, au Vieux grec traduit en Égypte, au 2^e s. av. J.C., sur la base d'un texte hébreu égyptien aujourd'hui perdu mais lié au texte palestinien de Samuel-Rois dont il serait une ramification.³¹⁷ La section $\gamma\gamma$ commence avec l'accession de Salomon au trône et une affirmation apparemment programmatique : « et son règne fut fortement établi » (2:12). Ce début aurait un sens particulier si l'hypothèse de Thackeray (celle de

³¹⁷ R.W. Klein, *Introduction to the Book of Chronicles*, p. 47, in <http://fontes.lstc.edu/~rklein/Documents/INTROD2>.

deux traductions) était confirmée. Mais étant donné que les sections *kaigé* sont seulement une révision, il reste à penser que la couche du Vieux grec a simplement été fidèle à son modèle hébreu qui ici ne diverge pas de TM.

Il permet cependant de se rendre compte de l'importance que le traducteur alexandrin entend donner à l'image et au règne de Salomon dans son contexte hellénistique. Cela se voit dans la notice du v. 13 où Adoniyah, qui rencontre Batsheba, se prosterne devant elle (προσεκύνησεν αὐτῇ). Par ce geste que TM ne mentionne pas, le texte représenté par 3 Rg semble mettre en avant une reconnaissance tacite, par le prétendant malheureux, de la victoire de Salomon dans la course à la succession, même si au v. 15, jouant le rôle du mauvais perdant, il affirme que le règne lui était destiné (ἐμοὶ ἦν ἡ βασιλεία). En 2:35 est réaffirmé l'établissement du règne de Salomon à Jérusalem, juste au début de la première miscellanée qui célèbre la sagesse universelle du roi (2:35^{a-b}), laquelle se manifeste, entre autres, dans la construction du palais, du temple et des villes de Galilée (2:35^{e-g}), l'organisation des travaux (2:35^{h-i}), et qui devra aussi juger et exécuter Shiméi (2:35^{l-m}).

Comparée à la section *kaigé*, cette section (et les autres sections non-*kaigé* de 1-4 Rg) ne doit théoriquement pas présenter d'importantes variantes textuelles par rapport au texte antiochien qui lui aussi représente le Vieux grec d'après la thèse de Barthélemy aujourd'hui admise dans une large mesure. En général ce postulat se confirme, mais il ne fonctionne pas partout, comme on le voit au début de la section γγ (2:12-16).³¹⁸

³¹⁸ Les textes qui servent d'exemples ici ont été choisis gratuitement et non parce qu'ils présenteraient *a priori* un intérêt particulier. Nous avons simplement décidé de considérer les cinq premiers versets de chacune des deux sections dans lesquelles se retrouve le récit de Salomon.

| | LXX ^B 3 Rg 2 | £ 3 Rg 1 ³¹⁹ | TM 1 R 2 |
|----|--|---|---|
| 12 | καὶ <u>Σαλωμων</u> ἐκάθισεν ἐπὶ θρόνου <u>Δαυειδ</u> τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἠτοιμάσθη ἡ βασιλεία αὐτοῦ σφόδρα | 1 καὶ <u>Σολομων</u> ³²⁰ ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου <u>Δαυιδ</u> τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἠτοιμάσθη ἡ βασιλεία αὐτοῦ σφόδρα | וַשְׁלֹמֹה יָשָׁב עַל־כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו וַתֵּכֶן מַלְכוּתוֹ מְאֹד |
| 13 | καὶ εἰσηλθεν <u>Αδωνιας</u> πρὸς Βηρσαβее μητέρα <u>Σαλωμων</u> καὶ προσεκύνησεν αὐτῇ ἢ δὲ εἶπεν εἰρήνη ἢ εἴσοδός σου καὶ εἶπεν εἰρήνη | 2 καὶ εἰσηλθεν <u>Ορυεία</u> υἱὸς Ἀγγειθ πρὸς Βηρσαβее τὴν μητέρα <u>Σολομωντος</u> καὶ προσεκύνησεν αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῷ εἰρήνη ἢ εἴσοδός σου καὶ εἶπεν εἰρήνη | וַיָּבֹא אֲדֹנִיָּהוּ בֶן־חַנְיָה אֶל־בֵּת־שָׁבַע אִם־שָׁלֹמֹה וַתֹּאמֶר הַשָּׁלוֹם בְּרָךְ וַיֹּאמֶר שָׁלוֹם |
| 14 | <u>λόγος</u> μοι πρὸς σέ καὶ εἶπεν αὐτῷ <u>λάλησον</u> | 3 καὶ εἶπεν <u>λόγος</u> μοι πρὸς σέ καὶ εἶπεν αὐτῷ <u>Βηρσαβει</u> <u>λάλησον</u> | וַיֹּאמֶר דַּבֵּר לִי אֲלֵךְ וַתֹּאמֶר דַּבֵּר |
| 15 | καὶ εἶπεν αὐτῇ <u>σὺ οἶδας</u> ὅτι ἐμοὶ ἦν ἡ βασιλεία καὶ ἐπ' ἐμέ ἔθετο πᾶς Ἰσραηλ τὸ πρόσωπον <u>αὐτοῦ</u> εἰς βασιλεία καὶ ἐστράφη ἡ βασιλεία καὶ <u>ἐγενήθη</u> τῷ ἀδελφῷ μου ὅτι παρὰ κυρίου <u>ἐγένετο</u> αὐτῷ | 4 καὶ εἶπεν αὐτῇ <u>σοι</u> ³²¹ οἶδας ὅτι ἐμοὶ ἦν ἡ βασιλεία καὶ ἐπ' ἐμέ ἔθετο πᾶς Ἰσραηλ τὸ πρόσωπον <u>αὐτῶν</u> εἰς βασιλεία καὶ ἐστράφη ἡ βασιλεία καὶ <u>ἐγένετο</u> τῷ ἀδελφῷ μου ὅτι παρὰ κυρίου <u>ἦν</u> αὐτῷ | וַיֹּאמֶר אַתָּה יָדַעַתְּ כִּי־לִי הָיְתָה הַמְּלוּכָה וְעָלַי שָׂמוּ כָל־יִשְׂרָאֵל פָּנֵיהֶם לְמִלְךְךָ וַתִּסַּב הַמְּלוּכָה וַתְּהִי לְאָחִיו כִּי מִיָּהוָה הָיְתָה לוֹ |

³¹⁹ Le texte de £ que nous utilisons ici est celui de l'édition de N. Fernández Marcos et J.R. Busto Saiz (1992), *El texto antioqueno de la Biblia griega*. Cette édition utilise les noms de 1-2 Samuel (1-2 S) pour les livres de Samuel et 1-2 Reyes (1-2 R) pour 1-2 Rois, mais nous gardons respectivement 1-2 Rg et 3-4 Rg pour maintenir la conformité avec LXX^B. Pour LXX^B nous utilisons l'édition de Cambridge, dite Brooke-McLean, 1930 sans en adopter la numérotation des versets.

³²⁰ Les mss bgoc₂ ajoutent le titre βασιλειῶν et e₂ βασιλειῶν τρίτον. Seul e₂ comporte cette leçon qui suit la Septante majoritaire.

³²¹ Soutenu seulement par quelques mss £. Mais il s'agit tout simplement d'un itacisme et pas d'une vraie divergence.

| | | | |
|----|----------------------------------|---|----------------------------|
| 16 | καὶ νῦν αἴτησιν μίαν | 5 καὶ νῦν αἴτησιν μίαν <u>μικραν</u> | וְעַתָּה שְׁאַלְהָ אֶת־חַת |
| | ἐγὼ αἰτοῦμαι παρὰ σοῦ | ἐγὼ αἰτοῦμαι παρὰ σοῦ | אֲנֹכִי שְׁאַל מֵאַתָּה |
| | μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου | μὴ ἀποστρέψῃς ³²² τὸ πρόσωπόν σου | אַל-תִּשְׁבֵּי אֶת-פְּנֵי |
| | καὶ εἶπεν αὐτῷ Βηρσαβεε λάλει | καὶ εἶπεν αὐτῷ Βηρσαβεε λάλει | וַתֹּאמֶר אֵלָיו דְּבַר |

Dans ce tableau, un grand nombre de divergences entre B et \mathcal{L} concernent la transcription et la flexion des noms propres. La plupart des autres divergences semblent refléter le travail éditorial et la tendance déjà connue³²³ de \mathcal{L} à proposer des améliorations stylistiques (ex. v. 15 où ἐγενήθη est remplacé par ἐγένετο ; fin du v. 15 où le deuxième γινομαι est remplacé par εἶμι, peut-être pour éviter la répétition), des additions explicatives (ex. : v. 14 où le sujet du verbe εἶπεν est ajouté : Βηρσαβεε), des harmonisations avec des lieux parallèles (ex. : l'addition de Βηρσαβεε est influencée par le v. 16 où B a déjà proposé cet ajout), etc. Mais au v. 13 (\mathcal{L} v. 2) où ἡ δὲ est remplacé par καὶ, on remarque que stylistiquement B est meilleur que \mathcal{L} ; ce qui suggère que c'est B qui a amélioré le texte et que par conséquent \mathcal{L} représente mieux le Vieux grec en ce qui concerne ce détail.

Cependant, les améliorations de \mathcal{L} ne touchent pas qu'au style. Au début du v. 13, B ne mentionne pas l'identité matriarcale d'Adoniyah contenue dans TM et \mathcal{L} . On peut comprendre à ce niveau que \mathcal{L} a ajouté cet élément de manière à le conformer à TM. Le changement, au v. 15, de αὐτοῦ par αὐτων s'explique par l'hébreu פְּנֵיהֶם (« devant eux »). Pour celui du début du v. 14 où καὶ εἶπεν a été ajouté avant λόγος, on constate simplement que \mathcal{L} a reproduit TM. La leçon de B, illisible, peut être due à une omission accidentelle de וַיֹּאמֶר et à une traduction de דְּבַר comme un substantif.

Mais de manière générale, les divergences entre B et \mathcal{L} proviennent de ce dernier et n'affectent pas fondamentalement son caractère ancien. On a ainsi affaire à deux représentants du Vieux grec, même si les cas d'harmonisation de \mathcal{L} avec TM sont assez importants et ne sauraient être minimisés.

C'est dans cette section $\gamma\gamma$ que se trouve l'essentiel des divergences importantes entre TM et LXX : les miscellanées (2:35^{a-l} et 46^{a-o}, 6:1^{a-d}, 10:22^{a-c}), le doublet de l'histoire de Shiméi (2:8-9 et 35^{l-m}), l'histoire alternative de l'ascension de Jéroboam (12:24^{a-z}) et d'autres cas comme les déplacements d'éléments et la réorganisation structurale du texte, pour les variantes quantitativement plus importantes. Globalement,

³²² b et g lisent ἀποστρέψεις.

³²³ Cf. P.-M. Bogaert (1993), « Septante », in *DBS*, vol. 12, col. 574.

le traducteur a suivi sa *Vorlage*, qui représente certainement une évolution par rapport au texte dtr initial, mais qui est plus ancien que le TM actuel. Comme tel, il offre théoriquement une meilleure image du texte hébreu représenté par LXX. Mais cela reste à prouver et nous n'avons pas l'intention ici de reconstituer cette *Vorlage*.

LA SECTION βγ

La révision date probablement du 1^{er} s. de notre ère (30-50)³²⁴ et est sans doute d'origine palestinienne. Elle corrige le Vieux grec sur la base d'un texte de type proto-massorétique qui était devenu normatif, et aurait été influencée, selon Barthélemy, par l'exégèse rabbinique, en particulier celle de rabbi Ishmael.³²⁵ Mais E. Tov a relativisé l'importance de cette influence. Cette révision a eu visiblement un grand retentissement en milieu juif, mais a aussi circulé dans les milieux chrétiens. Origène la place dans la cinquième colonne des Hexaples (Quinta). Dans Règles, parfois il la substitue à la Septante ancienne. C'est aussi dans cette révision que Justin cite les XII dans sa polémique contre les Juifs (cf. *Dialogue avec Tryphon*).

Dans *Les devanciers d'Aquila*, Barthélemy a mis côte-à-côte les textes palestinien (*kaigé*), antiochien et massorétique pour une sélection de 24 versets, parmi lesquels 3 Rg 1:27, 48 et 2:8.³²⁶ Il constate que le texte *kaigé* « présente 66 initiatives recensionnelles certaines et 7 probables à côté d'une dizaine de corruptions probables dont la moitié pourrait aussi bien s'expliquer comme des initiatives recensionnelles de ant. [= texte antiochien = £], quoique cette explication ne s'impose pour aucune d'entre elles ». ³²⁷

Mais l'importance de la révision *kaigé* par rapport au Vieux grec est aussi à relativiser, car non seulement cette révision ne semble pas systématique, mais le texte £ dont nous disposons actuellement est lui-même le produit d'une recension tardive comme on vient de le voir avec les exemples de la section γγ ci-dessus. Il continue certes à conserver le Vieux grec, mais nous savons finalement peu de chose de ce Vieux grec. On constate en tout cas qu'une comparaison entre celui-ci et les passages des sections *kaigé* présente des contre-exemples et des cas obscurs suffisamment nombreux pour nous inciter à une grande prudence. Considérons encore par exemple quelques cas vers la fin de la section βγ qui correspond au début de 3 Rg, en particulier 3 Rg 1:1-5 (£ 2 Rg 25:1-5) :

³²⁴ E. Tov (1992), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, p. 145.

³²⁵ D. Barthélemy (1963), *Les devanciers d'Aquila*, pp. 4ss, 48-80.

³²⁶ *Ibid.*, pp. 92-101.

³²⁷ *Ibid.*, p. 109.

3 Rg 1:2

| LXX <i>kaigé</i> | £ 2 Rg 25:2 | TM |
|---|--|---|
| καὶ εἶπον οἱ παῖδες αὐτοῦ | καὶ εἶπον οἱ παῖδες αὐτοῦ αὐτῶ | וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו |
| ζητησάτωσαν τῷ κυρίῳ ἡμῶν | λαβέτωσαν τῷ κυρίῳ | יִבְקְשׁוּ לַאֲדֹנָי |
| παρθένον νεάνιδα | νεᾶνιν παρθένον | נַעֲרָה בְּתוּלָה |
| καὶ παραστήσεται τῷ βασιλεῖ | καὶ παραστήσεται ἐναντι τοῦ βασιλέως | וְעִמְּמֹת לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ |
| καὶ ἔσται αὐτὸν θάλπουσα καὶ κοιμηθήσεται μετ' αὐτοῦ | καὶ κατακείσεται ³²⁸ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ | וַתְּהִי-לוֹ סִכְנָת וְשִׁכְבָּה בְּחִיקָה |
| καὶ θερμανθήσεται ὁ κύριος ἡμῶν ὁ βασιλεύς | καὶ θερμανθήσεται ὁ βασιλεύς | וַחֶם לַאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ |

Dans ce verset on trouve, dans les détails, au moins deux contre-exemples de la thèse de Barthélemy et un cas ambigu. A la première et à la quatrième ligne de TM dans le tableau ci-dessus, c'est le texte de £ qui correspond mot pour mot à TM : παῖδες αὐτοῦ αὐτῶ rend littéralement וַיֹּאמְרוּ לוֹ et ἐναντι τοῦ βασιλεοῦ suit המלך לפני, alors que le texte *kaigé* a allégé la lourdeur des expressions. Dans ces cas il est clair que *kaigé* ne peut avoir été une correction du Vieux grec.

Les autres parties sont ambiguës. L'inversion de νεᾶνιν (νεάνιδα) et παρθένον dans la troisième ligne ne prouve rien étant donné le caractère interchangeable des deux termes malgré le fait que νεᾶνις corresponde plus généralement à נַעֲרָה et παρθένος à בתולה. L'ambiguïté la plus importante est à la deuxième ligne et dans la dernière partie où *kaigé* est plus proche de TM, mais partiellement puisque c'est £ qui a traduit littéralement le mot חִיקָה dont *kaigé* a fait une traduction libre. C'est à peu près la même situation qu'on trouve en 1:3 où, dans la deuxième ligne de TM, *kaigé* est littéral et à la fin du verset, £ l'est plus que *kaigé*, ce qui sème un doute sur l'idée d'une correction de ce dernier, puisque dans un même verset on observe des variations :

3 Rg 1:3

| LXX <i>kaigé</i> (βγ) | £ 2 Rg 25:3 | TM |
|---------------------------------------|---|--|
| καὶ ἐζήτησαν νεάνιδα καλήν | καὶ ἐζήτησαν παῖδα καλήν | וַיִּבְקְשׁוּ נַעֲרָה יָפָה |
| ἐκ παντὸς ὁρίου Ἰσραηλ | ἐν παντὶ Ἰσραηλ | בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל |
| καὶ εὗρον τὴν Αβισακ τὴν Σωμανίτιν | καὶ εὗρισκουσιν τὴν Αβισακ τὴν Σωμανίτιν | וַיִּמְצְאוּ אֶת-אֲבִישָׁן הַשּׁוּמַנִּית |
| καὶ ἤνεγκαν αὐτήν πρὸς τὸν βασιλέα | καὶ εἰσάγουσιν αὐτήν πρὸς τῷ βασιλεῖ | וַיָּבֵאוּ אֹתָהּ לַמֶּלֶךְ |

³²⁸ Κατακειμαι est un terme rare dans LXX (4 fois en tout dont 2 dans les deutérocanoniques : Pr 6:9, 23:34 ; Sg 17:7, Jdt 13:15). Dans les livres canoniques il est la traduction de שכב (se coucher, être couché). £ a simplifié en supprimant וַתְּהִי-לוֹ סִכְנָת (καὶ ἔσται αὐτὸν θάλπουσα).

Seul le v. 1, dans la section 3 Rg 1:1-5, répond entièrement à l'idée que *kaigé* pourrait être une révision du Vieux grec. Les vv. 4 et 5 présentent moins de problèmes quant à la proximité de *kaigé* à TM, mais n'échappent pas entièrement à cette confusion. Il devient impossible de savoir ici laquelle des deux traditions est une révision. Les deux textes étant des recensions, il n'est pas impossible que £ ait subi une influence harmonisante avec TM dans les cas où la divergence par rapport à *kaigé* montre que le texte antiochien est plus collé à TM.³²⁹

D'ailleurs, comme le reconnaît Barthélemy lui-même dans une étude postérieure aux *Devanciers d'Aquila*, le concept de « recension » ou de « révision » a été employé dans un sens trop spécifique³³⁰ au point de négliger le fait que le texte palestinien a lui-même dû subir une révision destinée, comme l'a souligné S.P. Brock, à le rendre plus lisible. En tout état de cause, il convient d'être extrêmement prudent quant au rapport de *kaigé* et de £ au Vieux grec. Cette réflexion mesurée de Brock nous paraît pertinente à ce propos :

*« If Pal. [= Palestinian text] has undergone a hebraising revision, Ant. [= Antiochian text] has also suffered from recensional activity, but of a quite different kind, the aim being to provide a more readable Greek text. And so, in the Greek manuscript-tradition of βγ there are two currents present, working in completely contrary directions, the one aiming at making the translation a more accurate reflection of the original Hebrew, the other desiring to smooth over the roughness of the original translation and provide a more acceptable Greek. This means that each variant must be considered on its individual merits, and in any cases it will be exceedingly difficult to decide whether Pal. represents an approximation to the Hebrew, or whether it is Ant. that is secondary, providing a less uncouth Greek. »*³³¹

Une telle activité est tout à fait envisageable aussi pour £, qui peut avoir subi « une recension grécisante assez étendue ».³³²

2. Structure, miscellanées et doublets

Une autre particularité de 3 Rg est constituée par les ajoutes importantes dans les chapitres 2, 5, 10 et 12, qui modifient profondément la structure du texte par rapport à TM. Quatre sur cinq de ces ajoutes se retrouvent dans le récit de Salomon et la

³²⁹ Ceci vaut d'ailleurs aussi pour les rapports entre £ et B qui n'est pourtant vraisemblablement pas une recension.

³³⁰ D. Barthélemy (1972), « Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 », in *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, p. 16. Mais nous citons l'article ici dans D. Barthélemy (1978), *Etudes d'histoire du texte de l'AT*, p. 218.

³³¹ S.P. Brock (1968), « Lucian Redivivus. Some Reflections on Barthélemy's *Les devanciers d'Aquila* », in F.L. Cross, *Studia Evangelica. Vol. V*, p. 181.

³³² D. Barthélemy (1972), « Les problèmes textuels... », p. 224.

cinquième (12:24^{a-z}), sans y appartenir, entretient avec lui quelque rapport puisqu'elle donne une version alternative de l'histoire de Jéroboam. Nous ne rediscuterons pas ici la question de l'origine et de la *Vorlage* de ces textes, mais essayerons d'en faire un examen interne sommaire et de dégager les incidences structurelles que ces ajoutes induisent. Ces mélanges, dont nous reprenons ici les quatre plus importants dans la section qui nous occupe, sont constitués d'éléments provenant d'autres parties du texte hébreu ou de LXX elle-même. Les autres seront examinés plus loin dans ce chapitre, mais dans un autre contexte.

2:35^{A-O}

| <i>Texte</i> | <i>Origine (BJ pour la traduction de TM)</i> |
|--|---|
| a Et le Seigneur donna à Salomon de l'intelligence et une grande sagesse en abondance et une grandeur ³³³ de cœur comme le sable au bord de la mer. | <i>1 R 5:9</i> → Dieu donna à Salomon une sagesse et une intelligence extrêmement grandes et un cœur aussi vaste que le sable qui est au bord de la mer. <i>5:26</i> → YHWH accorda la sagesse à Salomon (cf. <i>3 Rg 5:9, 26</i>) |
| b Et l'intelligence de Salomon surpassait largement l'intelligence de tous les princes et toutes les intelligences de l'Égypte. | <i>1 R 5:10</i> → La sagesse de Salomon fut plus grande que la sagesse de tous les fils de l'Orient et que toute la sagesse de l'Égypte. (cf. <i>3 Rg 5:10</i>) |
| c Et il prit la fille de Pharaon et l'emmena dans la ville de David jusqu'à ce qu'il eût fini de lui construire sa maison et la maison du Seigneur premièrement ainsi que la muraille de Jérusalem tout autour. Il fit cela en sept ans et l'acheva. | <i>1 R 3:1</i> → Salomon devint le gendre de Pharaon, le roi d'Égypte ; il prit pour femme la fille de Pharaon et l'introduisit dans la cité de David, en attendant d'avoir achevé de construire son palais, le Temple de Yahvé et le rempart de Jérusalem. + <i>1 R 6:38</i> → Salomon la construisit en sept ans. (cf. <i>3 Rg 5:14^a</i>) |
| d Il y avait chez Salomon soixante-dix mille porteurs et quatre-vingt mille tailleurs (de pierres) dans la montagne. | <i>1 R 5:29</i> → Salomon eut aussi soixante-dix mille porteurs et quatre-vingt-mille carriers dans la montagne. (cf. <i>3 Rg 5:29</i>) |
| e Salomon fit la mer, les supports, de grandes cuves, des colonnes, les fontaines de la cour et la mer de bronze. | <i>Approximativement 1 R 7:23</i> → Il fit la Mer en métal fondu, de dix coudées de bord à bord, à pourtour circulaire, de cinq coudées de hauteur ; un fil de trente coudées en mesurait le tour. (<i>3 Rg 7:10</i>) |
| f Il bâtit aussi une citadelle et sa fortification et divisa en deux la ville de David. Ainsi, la fille de Pharaon monta dans la ville de David vers sa maison qu'il a construite pour elle, à partir du moment où il construisit la citadelle. | <i>1 R 9:15 (seulement pour la mention du Millo) + 24</i> → Dès que la fille de Pharaon fut montée de la Cité de David à sa maison qu'il lui avait construite, alors il bâtit le Millo. <i>Cf. 11:27</i> → Salomon construisait le Millo, il fermait la brèche de la Cité de David, son père (cf. <i>3 Rg 9:9a, 11:27</i>) |

³³³ Pour πλάτος ici, *3 Rg 5:9* emploie χύμα (« masse confuse »). Hormis cela, *3 Rg 2:35^a* est une reproduction intégrale de *5:9*. Il en est de même pour le verset suivant où *2:35^b* a supprimé ἡ φρόνησις et remplacé ἀνθρώπων par ὑἱῶν. En *2:35^c*, c'est le sujet Σαλωμων et la finalité εἰς γυναικα de *5:14* qui sont supprimés.

- g* Et Salomon offrait trois fois par an des holocaustes et des sacrifices de paix sur l'autel, celui qu'il bâtit pour le Seigneur, et brûlait de l'encens devant le Seigneur. Puis il acheva la maison. *1 R 9:25* → Salomon offrait trois fois par an des holocaustes et des sacrifices de communion sur l'autel qu'il avait dressé à Yahvé et il faisait fumer devant Yahvé ses offrandes brûlées. Il maintenait le Temple en bon état.
- h* Voici les chefs établis par Salomon sur l'ouvrage : trois mille six cents commandants du peuple exécutant l'ouvrage. *1 R 5:30* → sans compter les officiers des préfets qui dirigeaient ses travaux ; ceux-ci étaient trois mille trois cents et commandaient au peuple employé aux travaux.
(*cf. 3 Rg 5:30*)
- i* Il bâtit aussi Assur (Haçor), Megiddo, Gezer, Baïtoron d'en-haut et Baalath. *1 R 9:15* → Voici ce qui concerne la corvée que le roi Salomon leva pour construire le Temple de Yahvé, son propre palais, le Millo et le mur de Jérusalem, Haçor, Megiddo, Gézèr + *17* → et Salomon reconstruisit Gézèr, Bet-Horôn-le-Bas
- j-k* C'est après qu'il eut construit la maison du Seigneur et la muraille de Jérusalem tout autour, qu'il bâtit ces villes. *Rapport lointain avec 1 R 9:15, 11:27 ; 3 Rg 11:27*
- l-n* Et alors que David était encore en vie, il donna des instructions à Salomon et dit : « regarde bien Shiméi, fils de Guéra, le benjaminite d'Hébron. Il m'avait maudit d'une malédiction horrible le jour où j'allais en campagne, et il est descendu à ma rencontre sur le Jourdain, et je lui ai juré par le Seigneur disant qu'il ne sera pas mis à mort par l'épée. *1 R 2:8* → Tu as près de toi Shiméi fils de Géra, le Benjaminite de Bahurim, qui m'a maudit atrocement au jour de mon départ pour Mahanayim, mais il est descendu à ma rencontre au Jourdain et je lui ai juré par YHWH que je ne le tuerais pas par l'épée.
(*cf. 3 Rg 2:8* → Et voici près de toi Shiméi, fils de Guéra, le benjaminite de Bahourim. C'est lui qui m'a maudit d'une horrible malédiction le jour où j'allais en campagne, mais il est descendu au-devant de moi dans le Jourdain, et je lui ai juré par le Seigneur en disant : « je ne te mettrai pas à mort par le glaive »).
- o* Maintenant donc, tu ne le laisseras pas impuni, car tu es un homme sage et tu sais ce que tu feras de lui ; tu feras descendre la blancheur de ses cheveux dans le sang vers l'Hadès. *1 R 2:9* → Pour toi (litt. maintenant), tu ne le laisseras pas impuni et, en homme avisé que tu es, tu sauras quoi lui faire pour conduire dans le sang ses cheveux blancs au shéol. (*cf. 3 Rg 2:9*)

Dans cette première miscellanée, seul le v. 35^g (et dans une moindre mesure le 35ⁱ) constitue un simple déplacement qui ne crée pas de doublet. Le doublet des recommandations au sujet de Shiméi en 3 Rg 2:35^{l-o} pourrait être considéré comme un *Wiederaufnahme*, procédé qui permet au narrateur de reprendre une histoire là où il l'a suspendue par une insertion parenthétique. La notice qui précède la reprise en 2:35^l pourrait alors être vue comme un connecteur permettant de faire le lien avec la première recommandation (2:8-9). Mais la difficulté ici est que cette notice ne semble en rien se référer à cette recommandation du début. A cela s'ajoute le remplacement de Bahourim (au nord-est de Jérusalem) par Hébron. La raison du doublet est donc à chercher ailleurs.

2:46^{A-L}

| <i>Texte</i> | <i>Origine (BJ)</i> |
|---|--|
| <i>a</i> Et le roi Salomon était très avisé et sage. Juda et Israël étaient très nombreux comme le sable qui est sur la mer pour la multitude, mangeant, buvant et se réjouissant. | <i>1 R 4:20</i> → Juda et Israël étaient nombreux, aussi nombreux que le sable qui est au bord de la mer; ils mangeaient et buvaient et vivaient heureux. <i>Omission de la première phrase.</i> |
| <i>b</i> Et Salomon dominait dans tous les royaumes, qui lui apportaient des présents et lui furent soumis tous les jours de sa vie. | <i>1 R 5:1</i> → Salomon étendit son pouvoir sur tous les royaumes depuis le Fleuve jusqu'au pays des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte. Ils apportèrent leur tribut et servirent Salomon toute sa vie. + <i>10:25</i> → et chacun apportait son présent : vases d'argent et vases d'or, vêtements, armes, aromates, chevaux et mulets, et ainsi d'année en année. (<i>cf. 3 Rg 10:25, 26^a</i>) |
| <i>c</i> Salomon commença à ouvrir les domaines du Liban. | |
| <i>d</i> Et il bâtit Thermai dans le désert. | <i>1 R 9:18</i> → Baalat, Tamar au désert, dans le pays (<i>cf. 3 Rg 10:22^a</i>) |
| <i>e</i> Et voici la nourriture de Salomon : 30 cors de fleur de farine, 60 cors de farine de blé concassé, 10 agneaux de sélection, 20 bœufs de pâture, <u>20 brebis</u> , sans compter les daims, les gazelles et les poules de sélection nourries. | <i>1 R 5:2-3</i> → Salomon recevait chaque jour comme vivres : 30 muids de fleur de farine et 60 muids de farine, 10 bœufs d'engrais, 20 bœufs de pâture, <u>100 moutons</u> , sans compter les cerfs, gazelles, antilopes et coucous engraisés (<i>cf. 3 Rg 5:2-3</i>) |
| <i>f</i> Car il était chef dans toute la région du fleuve depuis Raphi jusqu'à Gezer, dans tous les royaumes au-delà du fleuve. | <i>1 R 5:1</i> → Salomon étendit son pouvoir sur tous les royaumes depuis le Fleuve jusqu'au pays des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte. Ils apportèrent leur tribut et servirent Salomon toute sa vie. <i>5:4</i> → Car il dominait sur toute la Transeuphratène depuis Thapsaque jusqu'à Gaza sur tous les rois de Transeuphratène et il avait la paix sur toutes ses frontières alentour. |
| <i>g</i> Et il jouissait de la paix de toutes parts aux alentours, Juda et Israël vivaient tranquilles, chacun sous sa vigne et sous son figuier, mangeant et buvant, de Dan jusqu'à Beerschéva, durant tout le temps de Salomon. | <i>1 R 4:20</i> → Juda et Israël étaient nombreux, aussi nombreux que le sable qui est au bord de la mer; ils mangeaient et buvaient et vivaient heureux. <i>5:5</i> → Juda et Israël habitèrent en sécurité chacun sous sa vigne et sous son figuier, depuis Dan jusqu'à Bersabée, pendant toute la vie de Salomon. |
| <i>h</i> Voici les chefs de Salomon : Azaria, fils de Sadoq le prêtre et Ornia, fils de Nathan étaient chefs de cabinet ; Edram était (établi) sur sa maison et Souba était scribe ; Basa, fils d'Ahitalam, était archiviste ; Abi, fils de Joab, était commandant en chef ; Ahire, fils d'Edra, était (établi) sur les corvées ; Benaya, fils de Yehoyada, était (établi) sur l'administration de la cour et sur le briquetage ; et Zahour, fils de Nathan, conseiller ; | <i>1 R 4:2-6</i> → ² et voici quels étaient ses grands officiers : Azaryahu fils de Sadoq, prêtre. ³ Élihaph et Ahiyya, fils de Shisha, secrétaires. Yehoshaphat fils d'Ahilud, héraut. ⁴ Benayahu, fils de Yehoyada, chef de l'armée. Sadoq et Ébyatar, prêtres. ⁵ Azaryahu fils de Nathan, chef des préfets. Zabud fils de Nathan, familier du roi, ⁶ Ahishar, maître du palais. Éliab fils de Joab, chef de l'armée. Adoram fils d'Abda, chef de la corvée. ³³⁴ (<i>cf. 3 Rg 4:2-6</i>) |

³³⁴ Les divergences entre les deux listes sont importantes : hormis Benaya et Zahour/Zahoud, les fonctions sont redistribuées différemment et les hommes ne sont pas tous les mêmes. LXX comporte ainsi deux listes différentes dans la même section γγ.

- i* Salomon avait 40.000 crèches, des chevaux pour les chars et 12.000 cavaliers *1 R 5:6* → Salomon avait pour le service de ses chars 4000 stalles et 12000 chevaux.
10:26 Salomon... eut 1400 chars et 12000 chevaux... (*cf. 3 Rg 10:26*)
- j* Et il était chef dans tous les royaumes depuis le fleuve jusqu'au pays des étrangers et aux contrées de l'Égypte. *1 R 5:1* → Salomon étendit son pouvoir sur tous les royaumes depuis le Fleuve jusqu'au pays des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte. Ils apportèrent leur tribut et servirent Salomon toute sa vie.
- k-l* Salomon, fils de David, régna sur Israël et Juda à Jérusalem.

Ici, seul le v. 46^a ne semble pas se retrouver dans d'autres passages en-dehors de 1 R 4:20 dont il est la traduction. En revanche, 1 R 5:1 a été repris plusieurs fois (3 Rg 2:46^{b, f, j}) sous des formes légèrement variées. Les versets 46^c et 46^{k-l} comportent des matériaux plus ou moins nouveaux dont on ne trouve pas les traces explicites dans TM ni dans d'autres parties de LXX.

6:1^{A-D}

| <i>Texte</i> | <i>Origine</i> |
|--|--|
| <i>a</i> Et le roi ordonna et on transporta de grandes pierres de valeur pour la fondation de la maison, et des pierres taillées. | <i>1 R 5:31</i> → Et le roi ordonna et on transporta de grandes pierres, des pierres de valeur pour la fondation de la maison, et des pierres taillées. |
| <i>b</i> Et les fils de Salomon et les fils de Hiram taillèrent [les pierres] et les transportèrent (litt. « jetèrent ») | <i>1 R 5:32</i> → Et les fils de Salomon et les fils de Hiram et les Giblites préparèrent du bois et les pierres pour la construction de la maison. |
| <i>c</i> À la quatrième année il posa la fondation de la maison du Seigneur, au mois de Nisan, le deuxième mois. | <i>1 R 6:37</i> → À la quatrième année il posa la fondation de la maison du Seigneur, au mois de Ziv. |
| <i>d</i> La onzième année, au mois de Baal, qui est le huitième mois, fut achevée la maison, selon toute sa parole et selon tout son plan. | <i>1 R 6:38</i> → La onzième année, au mois de Boul, qui est le huitième mois, il acheva la maison, selon toutes ses paroles et selon toutes ses instructions, et il la construisit en sept ans. |

Ici aucun des passages n'est doublé. On constate que dans 3 Rg les éléments qui en 1 R sont situés à la fin des chapitres 5 et 6 ont été regroupés au début du chapitre 6. La réorganisation structurelle est donc évidente, en plus du fait que dans les détails, il y a d'importantes nuances. Par exemple alors qu'en 1^b les ouvriers (litt. « les fils ») de Salomon et de Hiram sculptent et transportent les pierres, TM rajoute des Giblites et tous préparent du bois en plus des pierres, en précisant que c'est pour la construction de la maison, ce qui donne plutôt l'impression que le texte hébreu est ici secondaire. On pourrait en dire autant de l'équivalent hébreu de 1^d en 1 R 6:38 qui affirme que la construction du temple a duré sept ans, information qui dans 3 Rg intervient plus tôt, en 2:35^c. Mais la réorganisation, elle, semble venir de l'éditeur de la *Vorlage* de 3 Rg, même si on ne peut nécessairement conclure qu'elle vise un but de logique comme le

soutient Gooding, puisque finalement le résultat n'en est pas plus logique ici que dans TM.

10:22^{A-C}

Texte

- a Telle était la disposition d'approvisionnement³³⁵ prise par Salomon pour bâtir la maison du Seigneur, la maison du roi, la muraille de Jérusalem et le promontoire pour entourer la clôture de la ville de David, Haçor, Megiddo, Gezer, Bethoron d'en-bas et toutes les villes des chars et toutes les villes des cavaliers, ainsi que toutes les affaires que Salomon traita pour la construction à Jérusalem et dans tous les pays où il n'était pas honoré.
- b Tous les peuples laissés parmi les Hittites, les Perizzites, les Eniens, les Jébusites et les Guirgazites, qui ne sont pas des fils d'Israël mais dont les fils étaient restés avec eux dans le pays et que les fils d'Israël n'ont pas dominés pour les détruire, Salomon les leva pour un tribut jusqu'à ce jour.
- c Mais aux fils d'Israël, Salomon n'imposa pas de corvée, car ils étaient ses hommes de guerre, ses serviteurs, les chefs de ses chars et ses cavaliers.

Origine (BJ)

1 R 9:15 → Voici ce qui concerne la corvée que le roi Salomon leva pour construire le Temple de Yahvé, son propre palais, le Millo et le mur de Jérusalem, Haçor, Megiddo, Gézèr,

17-19 → ¹⁷et Salomon reconstruisit Gézèr, Bethorôn-le-Bas, ¹⁸Baalat, Tamar au désert, dans le pays, ¹⁹toutes les villes-entrepôts qu'avait Salomon, les villes de chars et de chevaux, et ce qu'il plut à Salomon de construire à Jérusalem, au Liban et dans tous les pays qui lui étaient soumis.

3 Rg 2:35^{i-k} pour la liste des constructions → [i] Il bâtit aussi Assur, Meggido, Guezer, Baïtoron (?) au nord et Baalat. [j] (Ø) [k] C'est après qu'il eut construit la maison du Seigneur et la muraille de Jérusalem tout autour, qu'il bâtit ces villes.

1 R 9:20-21 → ²⁰Tout ce qui restait des Amorites, des Hittites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens, qui n'étaient pas des Israélites, ²¹leurs descendants restés après eux dans le pays, ceux que les Israélites n'avaient pas pu vouer à l'anathème, Salomon les leva comme hommes de corvée servile ; ils le sont encore.

1 R 9:22 → Mais il n'imposa pas la corvée servile aux Israélites, plutôt ceux-ci servaient comme soldats : ils étaient ses gardes, ses officiers et ses écuyers, les officiers de sa charrerie et de sa cavalerie.

Le phénomène de répétition d'éléments et les incohérences qu'on peut remarquer entre ces données déplacées et répétées laisse l'impression que LXX a pu reproduire, en les plaçant à divers endroits, deux textes proches appartenant à deux traditions différentes. Il crée en même temps une réorganisation de la structure du récit. Cette restructuration peut entraîner, dans plusieurs cas, des changements de perspective

³³⁵ Le mot *προνομη* désigne plus souvent, dans la Septante, un butin (de guerre notamment) et traduit les mots שלל שבי (« captif », « prisonnier de guerre ») ou בז (de la racine בז, surtout chez Ésaïe, Jérémie et Ézéchiel). Dans ce contexte, les peuples soumis de 3 Rg 10:22^b pourraient être considérés comme un butin de guerre, ce qui ferait de Salomon un conquérant. Mais cette figure conquérante ne semble pas être un aspect essentiel du récit en dépit de la description du matériel de guerre impressionnant. Il n'est, en effet, nulle part mentionné que Salomon ait utilisé ce matériel. Aussi préférons-nous, par défaut, la traduction de Schenker qui propose « approvisionnement ». Dans ce sens, le terme *προνομη* ne renvoie plus directement à ces peuples, mais plutôt à l'ensemble des mesures prises par Salomon pour ses travaux de construction. Les peuples soumis ne constituent alors qu'un élément de ces dispositions en tant qu'approvisionnement en main d'œuvre. Plutôt qu'une conquête qui aurait donné un butin, il s'agit d'une mesure préventive destinée à empêcher ces populations de reprendre une quelconque domination comme le suggère la traduction de Brenton. Schenker parle à juste titre d'une « nouvelle idée que le narrateur va introduire, l'idée de l'objectif que Salomon poursuit en entreprenant ces constructions : il veut empêcher les populations autochtones de reprendre la domination sur le pays » (A. Schenker, « Corvée ou ressources de Salomon ? TM 1 Rois 9,15-23 et LXX 3 Règles 9,23-25 », in *RSR* 2/1999, p. 159. Et cette prévention fournit en même temps un approvisionnement en main d'œuvre.

ou de signification d'un passage. Il reste cependant difficile de savoir dans quelle mesure et à quelle proportion cela est le résultat d'une entreprise consciemment programmée de la part du traducteur.

3. *Projet littéraire et théologique et « accidents » textuels*

RESTRUCTURATION LITTÉRAIRE EN 3 RG 10:22^{A-C} : L'ÉCHANGE AVEC HIRAM DE TYR ET LES PROTÉGÉS DE PHARAON

Dans le chapitre précédent, nous avons eu à examiner la thèse fondamentale de Gooding qui expliquait les divergences entre le TM et la Septante, notamment la différence de la structure organique entre les deux traditions textuelles, par un projet de restructuration du récit par le traducteur. Dans cette logique, les nombreux éléments déplacés et reversés dans les miscellanées seraient aussi à placer dans ce projet d'un « pedantic timetabling ». Nous avons aussi montré comment cette lecture est aujourd'hui contestée, la recherche actuelle privilégiant la thèse d'une base textuelle hébraïque différente pour la Septante (Schenker, Bogaert...). La contestation ne touchait pas à cette thèse du « timetabling », mais portait seulement sur l'attribution de ce projet au traducteur.

Pourtant, cette idée d'une restructuration planifiée, même attribuée à la *Vorlage*, ne résiste pas à tous les coups. Il est impensable que pour faire une réorganisation « pédante » du récit, le traducteur ou l'auteur de la *Vorlage* ait décidé de reproduire à des endroits différents et souvent sans cohérence interne, le texte principal. En observant les tableaux des mélanges ci-dessus, on se rend compte que seul le troisième (3 Rg 10:22^{a-c}) semble correspondre à ce schéma. Il comporte en effet moins de redites et d'incohérences internes et constitue manifestement un déplacement des éléments de 1 R 9:15-22 pour des raisons structurelles et littéraires que nous verrons plus loin.

Une comparaison entre 1 R et 3 Rg montre que dans 1 R, la présence de la section sur les corvées et les constructions diverses de Salomon opère une séparation entre, d'une part, le don des vingt villes de la Galilée à Hiram (1 R 9:11-13) et le don des 120 talents d'or à Salomon (1 R 9:14) et, d'autre part, le reste des relations commerciales qu'entretiennent les deux rois (1 R 9:26-28).

TM 1 R 9:14-28 LXX 3 Rg 9:14-28

14 וַיִּשְׁלַח חִירָם לַמֶּלֶךְ מֵאָה וְעֶשְׂרִים כֶּכֶר זָהָב וַיִּשְׁלַח חִירָם τῷ Σαλωμων ἑκατὸν καὶ εἴκοσι τάλαντα χρυσοῦ

15 וְזֶה דְבַר-הַמָּס אֲשֶׁר-הֶעֱלָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבָנוֹת

25 וְהֶעֱלָה שְׁלֹמֹה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה עֹלוֹת וּשְׁלָמִים עַל-הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בָּנָה לַיהוָה וְהִקְטִיר אֹתוֹ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה וְשָׁלַם אֶת-הַבֵּית

26 וְאֵינִי עֹשֶׂה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּעֶצְיוֹן-גֹּבֵר אֲשֶׁר אֶת-אֵלוֹת עַל-שֵׁפֶת יַם-סוּף בְּאַרְצֵי אֲדוּם καὶ ναῦν ὑπὲρ οὗ ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς Σαλωμων ἐν Γασιωνγαβερ τὴν οὖσαν ἔχομένην Αἰλαθ ἐπὶ τοῦ χείλους τῆς ἐσχάτης θαλάσσης ἐν γῆ Εδωμ

27 וַיִּשְׁלַח חִירָם בְּאֵי אֶת-עַבְדָּיו אֲנָשִׁי אֲנִיּוֹת יָדָעִי הֵימָּה עִם עַבְדָּיו שְׁלֹמֹה καὶ ἀπέστειλεν Χιραμ ἐν τῇ νηὶ τῶν παίδων αὐτοῦ ἄνδρας ναυτικούς ἐλαύνειν εἰδότας θάλασσαν μετὰ τῶν παίδων Σαλωμων

28 וַיָּבֹאוּ אוֹפִירָה וַיִּקְחוּ מִשָּׁם זָהָב אַרְבַּע-מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים כֶּכֶר וַיָּבֹאוּ אֶל-הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה καὶ ἦλθον εἰς Σωφηρα καὶ ἔλαβον ἐκεῖθεν χρυσοῦ ἑκατὸν καὶ εἴκοσι τάλαντα καὶ ἤνεγκαν τῷ βασιλεῖ Σαλωμων

L'impression qui se dégage de TM est que le don des 120 talents, à défaut de s'intégrer dans les échanges liés à la construction du temple, reste une digression, voire un hors-sujet par rapport au reste du récit. Car on ne comprend pas comment, étant mécontent des villes que lui offre Salomon en échange de ses services, Hiram lui apporte en plus une somme aussi importante. Ce flou concerne également le v. 28 où le produit du commerce maritime est évalué à 420 talents. Les deux éléments apparaissent donc comme totalement distincts. A la limite, on pourrait penser, comme nous l'avons vu au chapitre 1, que TM insinue ainsi l'idée que Salomon serait vis-à-vis de Hiram un collaborateur malhonnête et un mauvais payeur mais que celui-ci lui rendrait bien pour mal.

Pour J.T. Walsh, le conflit sur la qualité des villes offertes par Salomon n'a pas annulé le traité entre Salomon et Hiram, au contraire. La collaboration de Hiram devait être essentielle dans le projet de la flotte de Salomon, Israël n'ayant pas auparavant une culture navale.³³⁶ Mais cela n'explique pas la fidélité de Hiram et le texte demeure obscur, ce qui explique, selon Gooding et van Keulen, que LXX l'ait réorganisé de manière à le rendre plus compréhensible et plus logique.

Dans 3 Rg donc, ces deux morceaux tiennent ensemble : les vv. 15-25 ayant été déplacés, le v. 14 trouve son explication dans le reste du commerce entre les deux rois. Ce qui se confirme par le même chiffre de 120 talents qui réapparaît au v. 28 comme le produit de ce commerce.

³³⁶ J.T. Walsh (1996), *1 Kings*, p. 125.

La question qui surgit alors est de savoir si le traducteur a réorganisé le texte pour corriger cette « illogique » de TM ou pour la rendre plus lisible ou si, au contraire, la réorganisation provient de sa *Vorlage*. La réponse à cette question induit une méthodologie spécifique qui aura un impact sur la compréhension de cette divergence. Pour Gooding, cette réorganisation de LXX vise à excuser Salomon d'avoir amassé de l'or en montrant, contre TM qui l'accuse d'avoir consacré trop d'effort à cette activité, qu'il a acquis ces biens sans les avoir forcément recherchés.

« (...) *The 120 talents of gold of v. 14 for the sake of which Solomon built this port, are intended by the Greek to be the 120 talents of gold which v. 28 says were actually brought to the king. Now if this is indeed the intention of the Greek, it would seem that we have here another deliberate attempt to excuse Solomon's amassing of gold. According to IX 26-28 Solomon went to great pains to get gold: he bought a fleet, secured the help of expert seamen from Hiram and fetched no less than 420 talents from Ophir; and the whole enterprise was initiated and carried through by Solomon himself. But according to LXX it was Hiram who brought the gold, and Hiram who provided the ship; as far as we are told, Solomon did not seek the gold, he simply made arrangements to collect and receive what Hiram brought (...). With this, all possible ground of complaint against Solomon in the matter of gold is removed from the whole section LXX ix 10-x 33. The mention in x 22 of a ship of Solomon that comes once every three years with a cargo of gold and other valuables is, as we earlier saw, followed now by a passage suitably tailored and inserted in order to excuse these imports.* »³³⁷

Mais cette interprétation n'est pas totalement convaincante. Comme le montre van Keulen, quelles que soient les motivations précises qui sous-tendent cette réorganisation, la version de LXX ne peut être considérée comme une amélioration de TM. Il faut se demander à quel niveau le réarrangement a eu lieu. Et dans cette perspective, le lien syntaxique entre le v. 14 et les vv. 26-28, c.-à-d. l'expression ὑπὲρ οὗ, est central.³³⁸

A. Klostermann avait supposé que cette expression était une corruption d'un Ωφίρα originel³³⁹, mais cette supposition ne repose sur aucune preuve objective. Pour van Keulen, on peut supposer que la structure attestée par 3 Rg 9:14, 26-28 existait déjà dans la *Vorlage* et que ὑπὲρ οὗ avait une base hébraïque, par ex. על אשר (cf. 2 Rg 6:8, 4 Rg 22:13). Mais cette expression pourrait aussi être, selon lui, un dispositif éditorial

³³⁷ D.W. Gooding (1969), « Text-Sequence and Translation-Revision in 3 Rg IX,10-x,33 », in *VT* 19/1969, p. 453, 454.

³³⁸ P.S.F. van Keulen (2005), *Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiring into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*, p. 188.

³³⁹ A. Klostermann (1886), *Bücher Samuelis und der Könige*, p. 328.

inséré dans le texte grec pour faire le lien entre le v. 14 et le v. 26.³⁴⁰ En fait, il n'est pas nécessaire de supposer ici une leçon contenue dans la *Vorlage*, en tout cas dans cet ordre. Ὑπὲρ οὗ peut être tout simplement traduit par le pronom relatif « que », ce qui donne : « *Et il y eut une flotte que Salomon fit à Gasion-Guéber, près d'Eilat, sur le bord de la Mer Rouge, au pays d'Édom* », qui offre un sens tout à fait conforme à TM. On retrouve cette expression ὑπὲρ οὗ comme pronom relatif dans 1 Rg 21:3, c.-à-d. comme un équivalent de ὄς.³⁴¹

Le problème n'en est cependant pas résolu pour autant. Encore faut-il se demander comment cette *Vorlage* elle-même en est arrivée à une divergence aussi importante. A notre avis, que 3 Rg ait réorganisé l'architecture du texte ne fait pas de doute. Mais il n'est pas nécessaire de trop solliciter l'argument de l'excuse même si cette tendance se retrouve dans de nombreux autres éléments de LXX. Etant donné que le v. 14 tient logiquement avec les vv. 26-28 si on supprimait les vv. 15-25, il faudrait s'en tenir à un argument littéraire à ce point précis. L'excuse et la reconstruction positive de l'image de Salomon sont peut-être intervenues comme une conséquence secondaire du remplacement des éléments ainsi supprimés.

L'histoire de Jéroboam³⁴² dans 3 Rg 12:24^{a-f} peut aussi, dans une certaine mesure, être vue comme le produit d'une reconstruction narrative comme l'a montré A. Schenker. Elle reprend quelques éléments de celle de Hadad, avec la différence que Hadad fuyait David et Joab alors que Jéroboam fuit Salomon, et que le pharaon de Hadad n'est pas nommé. Pour le reste, le schéma est le même : Hadad se réfugie chez Pharaon, Jéroboam aussi ; Pharaon reçoit l'un et l'autre, leur assure protection et leur donne sa belle-sœur, la sœur de sa femme Tahpenès.

Z. Talshir a expliqué le mariage de Jéroboam avec la sœur de Tahpenès comme un flash back³⁴³, mais A. Schenker fait remarquer qu'une telle interprétation (ainsi que celle qui considère les demandes de retour de Jéroboam comme un doublet et que Talshir cite) serait pertinente si dans l'histoire alternative Jéroboam rentrait pour l'élection d'un roi d'Israël à Sichem, ce qui n'est pas le cas.³⁴⁴

Pour Schenker, qui propose une lecture linéaire des deux récits, le mariage de Hadad avec la belle-sœur du roi est un mariage aristocratique et politique destiné normalement à assurer la relève de Hadad, mais le récit comporte un déficit narratif

³⁴⁰ P.S.F. van Keulen (2005), *Two Versions of the Solomon Narrative*, p. 189.

³⁴¹ L'expression ὑπὲρ οὗ est employée 6 fois dans toute la Septante, le plus souvent pour introduire une proposition circonstancielle, avec le sens de « parce que » (2 Rg 6:8, 8:10, 4 Rg 22:13, 2 Par 18:10).

³⁴² Cet épisode n'appartient pas à notre corpus mais offre un excellent exemple de ces difficultés textuelles.

³⁴³ Z. Talshir (1993), *The Alternative Story*, pp. 67, 168-170.

³⁴⁴ A. Schenker (1996), « Jéroboam et la division du royaume dans la Septante », in *Israël construit son histoire*, p. 199.

puisqu'on ne voit pas le fils de l'Édomite en confrontation avec Roboam. Sa seule fonction dans le récit est finalement de signaler que malgré le massacre, Hadad a refondé la dynastie royale édomite.³⁴⁵ Quant au mariage de Jéroboam, qui se présente dans le récit comme un « nobody », un parvenu, il est destiné, au plan narratif, à préparer l'épisode de la mort de son fils et à montrer comment les ambitions dynastiques de Jéroboam fondées sur ce fils s'effondrent (en tout cas à ce niveau-là) avec la mort de ce dernier.³⁴⁶

PROJET THÉOLOGIQUE

Seul, l'argument littéraire risque de ne plus être suffisant pour les deux autres miscellanées ci-dessus. Les mélanges de 3 Rg 2:35^{a-o} et 46^{a-l} obéissent certes peut-être à un projet littéraire qui consisterait à mettre ensemble un certain nombre de données qui mettent en valeur la sagesse de Salomon dans le premier cas et sa grandeur dans le second. Dans le premier, la sagesse de Salomon serait visible, entre autres, dans ses projets de construction (35^{c-f, j-k}), l'organisation de son administration (35^{d, h}), sa piété (35^s) et la juste punition de Shiméï pour ses crimes envers David (35^{l-o}), cette obéissance à la dernière volonté d'un père défunt étant alors considérée comme un acte de sagesse. Cela semble bien montré par les deux premières phrases :

« Et le Seigneur donna à Salomon de l'intelligence et une grande sagesse en abondance et une grandeur de cœur comme le sable au bord de la mer. Et l'intelligence de Salomon surpassait largement l'intelligence de tous les princes et toutes les intelligences de l'Égypte. » (2:35^{a-b}).

Mais ce projet littéraire a des conséquences idéologiques et théologiques qui ne sont certainement pas le fruit d'un hasard. En 2:46^{a-l}, LXX revient brièvement sur cette sagesse (46^a), mais passe aussitôt aux détails qui montrent la gloire et la grandeur de Salomon. Le peuple sur lequel il règne à Jérusalem est nombreux et comprend à la fois Israël et Juda (46^{k, l}), son autorité s'étend au-delà des frontières d'Israël et de Juda, atteint les contrées de l'Égypte et du Liban et couvre toute la région syro-palestinienne (46^{c, d, f, j}). Son pouvoir est garanti par une organisation méthodique de sa cour (46^h) et sa grandeur visible dans la quantité et la qualité de la ration journalière du palais (46^e), ainsi que dans la paix dont il jouissait à l'intérieur et à l'extérieur des frontières (46^{ab, g}), que le rédacteur de LXX semble imputer à une politique pacifiste et dissuasive à la fois (46^{c, g, i}), et dans ses possessions de guerre et de prestige : les chevaux, les chars et les cavaliers (46ⁱ). On assiste ainsi à une véritable propagande politique prosalomonienne.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 198.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 198, 200.

En regroupant au début ces éléments, l'éditeur de 3 Rg entend probablement souligner un aspect positif de Salomon à un endroit où les troubles de la succession risquaient de marquer négativement son image. Le projet apparaît donc à la fois narratif et théologique. On a en effet l'impression que l'auteur donne dans ces mélanges l'essentiel de son programme qui consiste visiblement à atténuer les rigueurs de TM pour montrer, à une époque où l'orgueil du pouvoir grec semble devenir de plus en plus insupportable, la sagesse et la gloire historique d'Israël et de ses dirigeants.

Il se peut qu'en transmettant le texte, les scribes de la *Vorlage* de LXX aient véritablement fait ici œuvre d'historiographes, relisant et actualisant l'histoire nationale comme une histoire glorieuse, avec à la clef, par exemple, les personnages de David et de Salomon. Les traducteurs auraient alors adhéré à cette politique éditoriale à la lumière des événements qui ont marqué l'époque maccabéenne et en contestation de la prétention grecque à détenir le monopole de la sagesse et de la grandeur. Mais ce serait aussi une forme d'approche diplomatique qui tendrait, tout en restant dans la logique de la fidélité et en entretenant ce qui apparaît comme une polémique, à atténuer le sentiment ethnique et xénophobe que laisse le texte représenté par TM. Cette tendance se remarque aussi dans le traitement des allusions à la fille de Pharaon et du rapport à l'Égypte que nous examinerons plus loin. Dans ce cas, 3 Rg apparaîtrait alors comme une historiographie qui fait suite à celle de Ch, mais qui reste apparemment modeste dans sa relecture de 1 R et s'intéresse davantage aux questions politiques.

« ACCIDENTS » TEXTUELS

Tous les éléments des miscellanées ne peuvent pourtant s'expliquer par les projets littéraire et théologique ou idéologique. Certains cas semblent être le résultat d'un accident textuel, celui-ci pouvant être intervenu lors de la réorganisation des matériaux et de la variété des traditions auxquelles l'éditeur du texte de 3 Rg a pu avoir accès. Ainsi, des traditions concurrentes sur un même détail ont pu entrer accidentellement dans la composition du texte et s'ajouter à des confusions éventuelles dues à d'autres facteurs tels que la mémoire.

Par exemple, la répétition de l'influence et de la domination de Salomon sur les territoires voisins en 2:46^{bfj}, dont les éléments proviennent de diverses parties de TM et même de LXX, ressemble davantage à une confusion et à un cas de double traduction (pour 46^{fj} notamment) qu'à une volonté délibérée de faire une structure « pédante ».

Il en est de même pour les variantes du déménagement de la fille de Pharaon comme on peut le voir dans le tableau ci-dessous :

| | | | | |
|--|---|--|------------------------------------|--|
| <i>1 R 3:1</i> | <i>3 Rg 2:35^c</i> | <i>3 Rg 2:35^f</i> | <i>1 R 9:24</i> | <i>3 Rg 9:9</i> |
| וַיִּקַּח אֶת-בַּת-פְּרָעָה | καὶ ἔλαβεν τὴν θυγατέρα Φαραῶ | ... οὕτως θυγάτηρ Φαραῶ | אֶת-בַּת-פְּרָעָה | τότε ἀνήγαγεν Σαλωμων τὴν θυγατέρα Φαραῶ |
| וַיּוֹבִיֵאָהּ אֶל-עִיר דָּוִד | καὶ εἰσήγαγεν αὐτήν εἰς τὴν πόλιν Δαυιδ | ἀνέβαινον ἐκ τῆς πόλεως Δαυιδ | עָלְתָהּ מֵעִיר דָּוִד | ἐκ πόλεως Δαυιδ |
| ... | | | | |
| וַיִּבְנֶה חֹמַת יְרוּשָׁלַיִם סָבִיב | καὶ τὸ τεῖχος Ιερουσαλημ κυκλόθεν | εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς ὃν ὠκοδόμησεν αὐτῇ | אֶל-בֵּיתֵי אֲשֶׁר בָּנָה-לָּהּ | εἰς οἶκον αὐτοῦ ὃν ὠκοδόμησεν ἑαυτῷ |

Dans ce tableau, on remarque que 3 Rg 2:35^c est la traduction de 1 R 3:1 et 3 Rg 9:9 celle de 1 R 9:24 avec de menus écarts dus à la structure de la langue grecque qui rend difficile le mot-à-mot ici. 3 Rg 2:35^f se retrouve ainsi seul, mais apparaît comme une variante de 3 Rg 9:9. Le mélange de matériaux et leur présentation variée est probablement l'indice, en 1 R 9:24-25, de l'influence de 3:1-3 où le mariage de Salomon est suivi d'une notice sur une situation religieuse, comme si l'auteur essayait de montrer un avant et un après de la construction du temple et des palais. En 1 R 3:1, c'est du mariage qu'il s'agit, avec l'installation provisoire dans la cité de David et en 9:24 le déménagement vers le palais une fois celui-ci construit. Dans 3 Rg, le déménagement de la reine est dédoublé, avec quelques variantes.

L'impression qui s'en dégage est que cette mention a existé comme un élément flottant et plus ou moins indépendant que chaque tradition textuelle et les traditions exégétiques postérieures ont placé et répété en fonction de leur lecture de ce détail. Mais il est tout à fait possible que la mention en 3 Rg 2:35^f fût totalement accidentelle, cet « accident » pouvant être créé par la mention de la fortification. Le lien de ce déménagement avec la construction de la fortification sera examiné ultérieurement.

4. Les données chiffrées

Dans l'ensemble du récit de Salomon (1 R 1-11), le narrateur dtr fait un usage abondant des données chiffrées : environ 120 cas, dont les $\frac{3}{4}$ sont concentrés dans les descriptions du temple et du palais (1 R 6-7), un peu moins d' $\frac{1}{8}$ dans l'histoire de la corvée en 1 R 5 et sensiblement le même taux dans les autres activités, les richesses et autres détails de la vie de Salomon (1 R 9-11).

Sur les descriptions des détails architecturaux du temple et du palais (env. 90 cas), on observe entre TM et LXX très peu de variantes dont la plupart tiennent sur des

détails négligeables ; ce qui montre que le narrateur a eu accès à des archives contenant des données précises, et que TM et le texte représenté par LXX ont reproduit avec une relative fidélité ces données. Mais la divergence la plus importante porte sur les dimensions du temple en 6:2 : selon TM, le temple mesurait 60 coudées de long, 20 de large et 30 de hauteur et selon LXX, il mesurait 40 coudées de long, 20 de large et 25 de hauteur. 2 Ch 3:3 mentionne 60 coudées de long et 20 de large pour les fondations ; il n'y a pas de mention pour la hauteur.

Selon Gooding, la divergence des dimensions entre TM et LXX s'expliquerait par le fait que, pour la longueur, LXX aurait appliqué à l'ensemble du temple celle du saint des saints.³⁴⁷ Ce dernier était, si on considère les données d'Ez 40-44 comme se référant au temple de Salomon³⁴⁸, un carré de 20 coudées sur 20 (Ez 41:3-4), c.-à-d. occupant l'ensemble de la largeur du temple et la moitié de la longueur, ce qui ne correspond pas à l'affirmation de Gooding. La différence doit donc être cherchée ailleurs, par exemple dans des traditions parallèles.

De même, pour les cas de 1 R/3 Rg 5, il y a relativement peu de divergences. En 5:30, TM mentionne 3300 surveillants des travaux et LXX 3600. Et lorsqu'en 9:23 TM mentionne un chiffre différent (550 chefs de travaux), LXX maintient le même chiffre (3 Rg 2:35^h), soit pour harmoniser avec 5:30, soit parce qu'il en est ainsi dans sa *Vorlage*. Toujours est-il que le nombre 3600 de LXX est plus proche des 3300 du TM en 5:30. La différence à ce niveau est négligeable, mais on ne peut expliquer le nombre 550 de 9:23. Un autre problème de ce chapitre est la lecture, au v. 12, de חֲמִשָּׁה וְאַלְפֵי (litt. « cinq et mille », donc 1005). La plupart des versions modernes l'ont rendu par 5000, suivant LXX, qui l'a probablement lu ainsi sans tenir compte du ו.

Mais c'est dans la section 1 R 9-11, qui comporte 1/9 des cas, que les divergences sont plus importantes : huit cas (dont celui des 3300 surveillants ci-dessus) sur un total de treize ne se correspondent pas entre TM et LXX.

³⁴⁷ D.W. Gooding (1967), « Temple Specifications: A Dispute in Logical Arrangement Between the MT and the LXX », in *VT* 17, p. 170.

³⁴⁸ *Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible*, ed. by G. Wigoder et al (1986), p. 976.

| <i>TM</i> | <i>LXX</i> |
|----------------------------------|--|
| 550 surveillants (9:23) | 3600 surveillants (2:35 ^h) |
| 420 talents d'or (9:28) | 120 talents d'or (9:28) |
| 200 boucliers d'or battu (10:16) | 300 boucliers d'or battu (10:16) |
| 600 sicles d'or (10:16) | 300 sicles d'or (10:16) |
| 1400 chars (10:26) | 4000 juments (10:26) |
| 600 sicles d'argent (10:29) | 100 sicles d'argent (10:29) |
| 150 sicles d'argent (10:29) | 50 sicles d'argent (10:29) |
| 10 et 1 tribus (11:32) | 10 et 2 tribus (11:32) |

Certaines de ces divergences sont difficiles à expliquer, mais d'autres apparaissent comme des variantes idéologiquement motivées, même s'il ne nous est pas toujours possible de dire dans quelle direction elles vont.

Quelques-unes des variantes chiffrées de cette section peuvent s'expliquer par une correction introduite par le traducteur à la lumière de l'histoire. C'est le cas par exemple de 11:32, 36 où dans 1 R il est promis dix tribus à Jéroboam et une seule à Salomon, ce qui donne onze tribus en tout au lieu de douze. Le traducteur aurait donc corrigé ce qui lui apparaissait ainsi comme une anomalie, surtout qu'il sait que le schisme a donné dix tribus à Israël contre deux à Juda. Il est possible que TM ait voulu insister sur l'unité de la maison de Juda en mentionnant une seule tribu, mais cette hypothèse ne peut être prouvée. La divergence de 10:16 sur la quantité de boucliers (ou de lances) et de l'or plaqué sur ces objets est plus difficile à expliquer et ne semble pas liée à une prise de position. On peut supposer que TM et la *Vorlage* de LXX ont hérité des données différentes.

Celles de 9:28 et 10:24-25 ne semblent pas être un fait de hasard ni de sources différentes. Que LXX ait eu une source différente de TM n'est pas impossible, mais ne suffit pas pour les comprendre. En 9:28, TM parle de 420 talents d'or que Salomon acquiert annuellement de son commerce à Ophir et LXX de 120 talents apportés par les commerçants. TM met l'accent sur l'activité commerçante de Salomon, insinuant ainsi que le roi s'est lancé dans une course aux richesses, et s'est rendu ainsi coupable, à son avis, à l'égard du précepte de Dt 17:17 (cf. chapitre 1). LXX, par contre, insiste sur le fait que ce sont les commerçants qui apportaient de l'or au roi, et pas en aussi grande quantité. Elle laisse un non-dit qui sous-entend que les recettes de Salomon relèvent d'une fiscalité normale et n'ont rien à voir avec une course folle aux richesses.

Il en est de même de l'importation des chars et des chevaux d'Égypte en 10:29. Les chiffres de TM montrent clairement que Salomon a dépensé des sommes énormes

(650 sicles d'argent par char et 150 sicles par cheval acheté en Égypte) pour l'achat de ces instruments de guerre (ou de parade pompeuse selon la version de Josèphe – cf. *AJ* 8:184-187), l'accusant encore implicitement d'avoir violé la loi deutéronomique qui interdit au roi d'accumuler chars et chevaux et de remettre le peuple sous la coupe égyptienne (Dt 17:16). Les chiffres de LXX (100 sicles par char et 50 par cheval), sans nier les faits en eux-mêmes, en relativisent la portée : Salomon n'a pas dépensé autant d'argent pour ces outils alors que lui-même n'était pas un roi guerrier. Dans les deux cas, LXX apparaît plus favorable à l'égard de Salomon.

En général les différences de chiffres dans l'histoire de Salomon sont moins nombreuses et peuvent être minimisées. Mais celles qui se rapportent directement à sa personne comportent une charge herméneutique et idéologique qui ne peut être minimisée. Il apparaît à l'étude ci-dessus que les chiffres donnés par LXX lui sont plus favorables que ceux qu'on trouve dans TM qui le montrent aux antipodes de la loi deutéronomique. Cette réorientation littéraire au service d'un portrait plus positif se remarque, outre les cas ci-dessus, dans bien d'autres aspects du récit de LXX et touche aussi bien des détails textuels que des remaniements narratifs théologiquement déterminés.

II. Variantes textuelles et relecture de l'histoire

1. *Des pseudo-variantes et des lectures difficiles*

Comme nous l'avons déjà remarqué depuis le chapitre précédent, ce ne sont pas toutes les variantes qui comportent une charge littéraire, théologique ou idéologique. Toutes ne sont pas des variantes au sens spécifique, c.-à-d. des différences réelles entre les textes. Il est donc important pour nous, avant d'aborder la délicate question de l'herméneutique des variantes, de faire la lumière sur ce que nous désignons ainsi et de les distinguer des « fausses » ou pseudo-variantes.

PSEUDO-VARIANTE ET NON-VARIANTE

C'est E. Tov qui, dans un article de 1975, a parlé de certaines divergences de la Septante par rapport au TM en termes de pseudo-variantes. Il y opère une distinction entre variantes, non-variantes et pseudo-variantes. Une variante (ou lecture) est chaque détail dans lequel une tradition textuelle diffère du TM et, plus largement une divergence entre deux ou plusieurs traditions textuelles, c.-à-d. aussi bien en rapport avec le TM qu'entre des versions anciennes.³⁴⁹ Il existe des cas où des types d'exégèse, les techniques utilisées par les traducteurs, leurs goûts littéraires ainsi que la langue

³⁴⁹ E. Tov (1975), « On "Pseudo-Variants" reflected in the Septuagint », in *JSS* 20/1975, p. 165.

cible, ont créé des déviations par rapport au TM. Ces divergences internes à la traduction, difficiles à classer comme provenant de la *Vorlage*, Tov les a appelées les « non-variantes ».³⁵⁰

Les pseudo-variantes, elles, sont les variantes reconstruites, qui n'existaient pas dans la *Vorlage* du traducteur. Une même divergence peut être considérée comme variante si elle représente clairement une lecture hébraïque différente du TM, et comme pseudo-variante si les lectures reconstruites ne viennent pas de la *Vorlage*, mais sont seulement présentes dans l'esprit du traducteur³⁵¹ (mais comment le savoir ?). Malgré des éléments objectifs pouvant permettre de les identifier, cette identification demeure subjective et floue. Car même là où la rétroversion paraît sûre, les variantes retraduites restent des entités abstraites, c.-à-d. que leur existence dans la source hébraïque ne peut être démontrée. Certaines variantes retraduites n'ont probablement jamais existé, ce qui appelle une extrême prudence dans leur interprétation.

LES DIVERS CAS DE FIGURE DE PSEUDO-VARIANTES DANS L'AT SELON TOV

Trois cas de figure se présentent : le premier est celui des interversions ou des confusions de lettres et des lectures difficiles. C'est le cas des confusions des lettres ו et י, ד et ר et, dans une certaine mesure, entre כ, ב et מ. Il est possible qu'un scribe ou un traducteur lise une de ces consonnes à la place d'une autre graphiquement proche. On le voit dans ces exemples tirés de Jérémie : en Jr LXX 51:58/TM 28:58, le mot בדי revient deux fois et est lu chaque fois différemment. La première fois, il est lu בריק et la seconde fois ברואש. On rencontre un cas similaire, avec le même mot, en Ha 2:13 où, la première fois בדי est faussement associé au mot précédent et la deuxième fois, il est lu רבים. En Jr LXX 31:12/TM 31:12, לדאבה (« languir ») est lu comme לרעבה (« être affamé »).³⁵²

Le deuxième cas est celui des variantes intrinsèquement improbables. En Est 6:1, נְדָדָה (« elle a fui » – de נדר) a été lu ' נְדָדָה (« YHWH a enlevé le sommeil »), considérant le verbe au piel et le ה comme une abréviation du tétragramme.³⁵³

Le dernier cas est celui des variantes dérivant des déviations dans le contexte immédiat. Ayant opéré une traduction qui, pour une raison quelconque, différait du TM, le traducteur réalise que sa traduction du verset entier avait peu de sens. Il essaie alors, en faisant recours à des données paléographiques et à son entendement philologique, de

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 169.

³⁵² *Ibid.*, pp. 170-171.

³⁵³ *Ibid.*, p. 174.

récupérer le sens du verset à l'intérieur des possibilités paléographiques que lui offre l'architecture consonantique de sa *Vorlage*.

Des exemples de Jérémie illustrent cette situation. En Jr 23:20, le traducteur a faussement compris les suffixes de עשתו et הקימו comme objets plutôt que comme sujets. L'erreur syntaxique l'a obligé à représenter le vrai objet מזמ(ו)ת comme une locution adverbiale en vocalisant מזומת. Cette compréhension est nécessairement secondaire puisqu'elle est basée sur une traduction erronée d'autres mots dans le même verset. מזומת est soutenu par le verset parallèle de Jr TM 30:24/LXX 37:24 qui a été incidemment bien rendu en grec. En Jr 6:18, LXX diffère totalement de TM malgré le fait qu'elle reflète un texte consonantique proche de lui. Des deux différences entre TM et LXX, le changement du verbe est intervenu le premier : דעי (« connaître ») a été lu comme ורעי (« et un berger »). Alors, ערה de TM a été adapté à son nouveau contexte dans la forme graphiquement similaire de עדרם (« leur troupeau »).³⁵⁴

QUELQUES CAS DE PSEUDO-VARIANTES 3 RG 1-11 ?

Comme nous venons de le mentionner, l'identification des pseudo-variantes reste subjective, étant donné la difficulté à prouver que telle variante provient de la *Vorlage* ou était simplement présente dans l'esprit du traducteur. Les exemples que nous examinons ici touchent essentiellement à des cas où la rétroversion suggère une erreur de lecture due à la confusion des lettres.

9:7 – לשמה et למשל

Dans l'épisode de la seconde apparition de YHWH à Salomon, YHWH annonce les malheurs qui s'abattront sur Israël en cas d'apostasie. TM écrit qu'Israël sera un sujet de proverbe (למשל), que LXX a rendu par εἰς ἀφαισμοσμον (de לשמה – « pour une ruine », « pour une horreur/stupéfaction » – cf. 1 R 13:34 avec le hiphil infinitif להשמיד, 2 R 22:19 avec le qal infinitif לשמה, 2 Ch 29:8). Stade-Schwally et Mulder estiment qu'il s'agit d'une confusion de משל avec שמה à cause de la préposition ל, d'une mauvaise lecture³⁵⁵, ce qui n'est pas impossible.

Mais il est plus probable que cette lecture fût influencée par le sens que prend le mot משל dans ce contexte, qui est proche de celui de la destruction, probablement à la lumière de Dt 28:37 qui présente un discours analogue et dit : וְהָיְתָה לְשִׁמָּה לְמִשָּׁל וְלִשְׁנִינָה : « et tu seras pour les peuples un sujet d'épouvante, de fable et de

³⁵⁴ E. Tov (1975), « On "Pseudo-Variants"... », pp. 175-176.

³⁵⁵ B. Stade & F. Schwally (1904), *The Books of Kings*, p. 110; M.J. Mulder (1998), *1 Kings. Vol. 1: 1 Kings 1-11*, p. 467.

moquerie »).³⁵⁶ On pourrait peut-être aussi penser à la racine שלל (« conduire hors de » – d'où « chasser » –, « spolier », « piller ») ; comme substantif, « pillage », « butin », « déblais », « proie » (cf. Es 10:6, Ez 26:12, Za 2:12, etc.). L'hypothèse que le traducteur ait pu lire la racine שלל, par erreur, est donc aussi plausible.

10:5 – שלחנו et שלמה

Pendant sa visite, la reine de Saba est impressionnée par le prestige de Salomon. 1 R cite, parmi les éléments qui l'ont impressionnée, les mets de sa table (וּמִאֲכָל שְׁלֹחָנוֹ), que 3 Rg rend par καὶ τὰ βρώματα Σαλωμων (« les mets de Salomon »), remplaçant ainsi שְׁלֹחָנוֹ par שלמה. Il apparaît évident que le traducteur a confondu les deux mots graphiquement proches, surtout que le nom de Salomon, devenu récurrent, donne parfaitement un sens ici sans rien modifier du contenu du texte hébreu. La leçon de 1 R est soutenue par celle de 2 Ch 9:4 et sa traduction grecque.

Ces cas ne constituent certainement pas les plus importantes des situations dans lesquelles les pseudo-variantes peuvent être soupçonnées. Ils permettent néanmoins de se rendre compte de la nécessité de prendre du recul et d'éviter tout acharnement en ce qui concerne l'établissement du texte « original » et d'un prétendu changement théologique ou idéologique du texte par le traducteur. Ceci nous conduit à laisser de côté toutes les variantes susceptibles d'être le produit d'une erreur de lecture et celles qui nous semblent liées à un changement de registre linguistique. Dans cette optique aussi, nous minimisons les ו de coordination omis ou ajoutés dans LXX tout en restant conscient du fait qu'ils peuvent, occasionnellement, être porteurs d'une signification importante dans le fond ou dans l'histoire du texte.

LES LECTURES DIFFICILES

Nous désignons ainsi des cas qui ne se classent pas dans les catégories « accidents », « pseudo-variantes » et « orientations théologiques », mais qui présentent des difficultés particulières de lecture et ont vraisemblablement obligé le traducteur à procéder à des modifications tendant à les rendre plus lisibles. Deux cas retiennent notre attention ici : 10:15 et 11:15.

10:15 – מענשי ou מאנשי ?

1 R affirme que les richesses de Salomon provenaient des marchands (litt. « des hommes qui cherchent » – מאנשי התרים), lecture soutenue par le passage parallèle de 2 Ch 9:14. 3 Rg a rendu מאנשי par φόρος (« tribut ») qui fait penser plutôt à מענשי (cf.

³⁵⁶ Cette idée est d'ailleurs assez courante dans l'AT, en particulier chez Jérémie, mais au sujet d'autres nations. Cf. par ex. Jr 25:38, 44:12, 49:17, 51:43, etc., So 2:15

2 R 23:33, Pr 19:19 où עֲנֵשׁ signifie « amende », et que LXX rend habituellement par ζῆμα), ce qui suggère que le traducteur aurait lu ce deuxième mot à la place du premier. Dans ces conditions, la lecture de LXX suggère une sorte pléonasme dans sa *Vorlage* avec l'accumulation de עֲנֵשׁ et תְּרִים qui a fait que le traducteur omette simplement מֵאֲנָשִׁי et ne traduise que תְּרִים comme un substantif dans le sens de « tribut » (de la racine רוּם – « se lever », « élever », « lever », « dresser », etc. que plusieurs versions modernes traduisent dans le sens de « prélever », « lever », etc.).³⁵⁷ Si rien n'indique que la lecture de 1 R constitue l'état original, il est certain que celle de 3 Rg en dérive, de même que celle de Ch.³⁵⁸ Finalement, ce scénario ne permet pas d'envisager l'hypothèse d'une pseudo-variante selon le critère de définition de Tov.

11:15 – בְּהַכְרִית אוּ בְהַיּוֹת ?

En parlant de l'histoire de Hadad l'Édomite, 1 R évoque le temps où « David était (avait séjourné) » (בְּהַיּוֹת) à Édom et 3 Rg le temps où il l'« avait détruit » (ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι). La première partie du verset reprend des éléments de 2 S 8:13 et la deuxième des éléments de Ps 60:2, et 1 Ch 18:12 mentionne quelqu'un d'autre : Abishaï ben Seruyah. Ici un problème grammatical semble être à la base de la divergence entre TM et LXX. La forme אֶת-הָאֲדוּמִים demande un verbe transitif, que le verbe הָיָה n'est pas. Ce qui rend la traduction difficile. Le traducteur, qui n'a pas compris le sens de cette tournure, a alors dû se l'expliquer en se référant à 2 S 8:13, et a remplacé הָיָה par כָּרַת (qui ne se trouve pas dans ce passage de 2 S 8 mais est suggéré), en le mettant au hiphil (בְּהַכְרִית). Il a ainsi rendu le texte plus lisible.

2. Deux textes, plusieurs théologies

Avant d'aborder l'étude de quelques cas types de divergences textuelles herméneutiquement déterminées, il nous paraît important de relever (sans nous y attarder) un autre problème qui est rarement évoqué. Il est admis que plusieurs variantes supposent une base textuelle différente et que d'autres peuvent être attribuées à des réviseurs ou éditeurs postérieurs. Il est aussi vrai que ces réviseurs (comme Aquila, Théodotion, Symmaque et le groupe *kaigé*) ont essayé, en corrigeant le texte grec, de le rendre conforme au texte hébreu, notamment à TM. Il n'empêche que ce faisant, ils y introduisent à leur tour leurs propres variantes et leur théologie. Par exemple, la traduction d'Aquila reflète, comme l'a montré D. Barthélemy, l'héritage d'une tradition herméneutique descendant d'Aqiba.³⁵⁹

³⁵⁷ Le mot תְּרִים est ici dérivé de la racine תָּר (« chercher », « explorer », d'où « commerçants »).

³⁵⁸ D. Barthélemy (1982), *Critique textuelle de l'AT*, t.1, p. 359.

³⁵⁹ D. Barthélemy (1963), *Les devanciers d'Aquila*, pp. 1-15.

Par conséquent, il faut considérer que TM et LXX ne représentent pas seulement deux traditions théologiques, mais autant de théologies qu'il y a de réviseurs et d'éditeurs, même s'il n'est pas toujours possible de les identifier. Ainsi, derrière LXX, il faudrait s'imaginer qu'il y a une théologie propre à la *Vorlage* qu'elle représente, une du traducteur initial et une de chaque réviseur ou éditeur ultérieurs. Le problème est sensiblement de même nature que celui de la distinction (quasi-impossible) entre la théologie dtr et celle de TM. Ce qui rend d'autant plus difficile le travail de la critique textuelle de TM à partir de LXX et plus subjectives les conclusions qui tendent à comparer ou à opposer *la* théologie de TM et *la* théologie de LXX.

3. Des orientations théologiques et idéologiques différentes

La plupart des variantes textuelles entre TM et LXX dans 1 R et 3 Rg peuvent être globalement classées dans les catégories suivantes :

- les éléments liés au fait de la traduction, les erreurs et autres « accidents » textuels. Nous en avons examiné quelques-uns plus haut et dans le paragraphe précédent en tant que pseudo-variantes ; et faute de pouvoir trouver des arguments objectifs pour les définir, nous n'y reviendrons pas ici ;
- les orientations théologiques et idéologiques différentes ;
- les réaménagements d'ordre théologique, idéologique ou sémantique opérés par TM après LXX ;
- les déplacements d'ordre narratif comme nous en avons vu plus haut.

Certaines variantes, par leur caractère lexicographique ou parce qu'elles présentent une certaine constance, peuvent permettre de soupçonner des orientations théologiques différentes entre les traditions textuelles représentées par TM et LXX et de penser que ces changements proviennent de LXX. Ce sont par exemple les cas de 9:3, 5, 6 ; 11:12, 15 et les données chiffrées. Nous n'examinons ici que des cas qui ne l'ont pas encore été ou ne le seront pas dans un autre contexte de ce travail.

9:3. « LA VOIX DE TA PRIÈRE » ET « J'AGIS SELON TOUTE TA PRIÈRE »

YHWH, qui apparaît pour la seconde ou la troisième fois à Salomon (selon qu'on considère 1 R 6:11-14 comme une deuxième apparition ou pas), lui annonce l'exaucement de sa prière. TM rapporte les propos de Dieu avec quelque sobriété : « J'ai écouté ta prière et ta supplication » (יְהוָה שָׁמַע אֶת-קוֹלְךָ וְאֶת-תַּפִּלָּתְךָ). Mais dans LXX (et £), on lit : « J'ai écouté la voix de ta prière et de ta supplication... J'ai agi à ton égard selon ta prière » (ἤκουσα τῆς φωνῆς τῆς προσευχῆς σου καὶ τῆς δεήσεώς σου... πεποίηκά σοι κατὰ πᾶσαν τὴν προσευχὴν σου). L'interprétation de ce « plus » de 3 Rg

divise les exégètes : certains le voient comme original (Burney³⁶⁰) tandis que d'autres le considèrent comme secondaire (Noth³⁶¹). Wevers³⁶² estime que LXX essaierait de débarrasser Dieu de ses attributs humains.

2 Ch 7:15 a fait une expansion différente : « Maintenant, mes yeux sont ouverts et mes oreilles attentives à la prière faite en ce lieu », rendant la décision plus difficile à prendre. La deuxième addition provient de 3:12, mais pas la première. L'association de la prière avec « la voix » est un cas unique dans les Rois et les Chroniques. On remarque cependant, dans l'AT, de nombreux emplois de la tournure « agir selon sa parole » (et assimilées) 2:24 ; 9:4 ; 1 S 28:27 ; Gn 28:15. LXX l'a donc ajoutée ici probablement sous l'influence de cette habitude, d'autant plus qu'on retrouve cette formule presque exactement en Es 38:5, avec l'ajout de τῆς φωνῆς là où TM a simplement אֶת־הַכֹּלֶתֶךָ comme ici. On trouve aussi dans Ps 66:19 l'expression שמע... בקול (il a entendu la voix de ma prière). Mais ces additions apportent une note plus solennelle à la déclaration de Dieu, et on peut penser que LXX a voulu souligner les qualités religieuses du roi en important l'esprit de cette formulation des textes qu'il connaissait.

9:5. LE « GUIDE » CONTRE LA DYNASTIE

Dans son discours, Dieu promet à Salomon la pérennité de sa royauté à condition celui-ci soit fidèle. Dans 1 R, il s'agit de quelqu'un (s'asseyant) « sur le trône d'Israël » (עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל) et dans 3 Rg de quelqu'un « conduisant Israël » (ἡγούμενος ἐν Ἰσραηλ). Le texte de 3 Rg trouve des parallèles en 1 R 1:35 : עַל־יִשְׂרָאֵל, 2 Ch 7:18, Mi 5:1 : מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל et Qo 1:12 où l'auteur, s'identifiant à Salomon, affirme avoir été roi sur Israël (אֲנִי קִהַלְתִּי הַיְיָיִתִּי מִלְּךָ עַל־יִשְׂרָאֵל).³⁶³ Il est donc très probable que cette divergence vienne de la traduction qui a été influencée par ces textes parallèles.

³⁶⁰ C.F. Burney (1903), *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings: With an Introduction And Appendix*, p. ??

³⁶¹ M. Noth (1968), *Könige. I. Teilband*, p. 194.

³⁶² J.W. Wevers (1950), *Exegetical Principles Underlying the LXX Text of 1 Kings II : 12-XXI : 43*, pp. 318ss.

³⁶³ D'habitude, l'expression עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל est rendue simplement par ἐπὶ (τοῦ) θρόνου (Ἰσραήλ) (1:20,27,46 ; 2:12,24 ; 8:20,25 ; 10:9, etc.) et ἡγούμενος ἐν Ἰσραηλ est la traduction de עַל יִשְׂרָאֵל עַל נְגִידָה ou de tournures apparentées. En 3 Rg 2:4 et 25:28, on a la tournure ἐπάνωθεν θρόνου Ἰσραηλ (de dessus le trône). מַעַל est généralement rendu par ἄπο (surtout quand il est associé avec l'expression « devant Untel » - 1 S 4:18, 20:15, 25:23, 2 S 11:2, 3 Rg 13:4,34, 20:41,4 R 5:21,26, 12:19, etc.), ἐκ (3 Rg 9:7, etc.) ou ἐπάνω/ἐπάνωθεν (2 S 11:21, 4 R 2:3,5, 10:31, ou ἄπασθεν (2 S 11:20,24 ; 3 Rg 1:53, etc.).

9:6. YHWH OU MOÏSE ?

Dans le même discours, Dieu parle, en 1 R des prescriptions et des commandements « que j'ai donnés » (אֲשֶׁר נָתַתִּי), et en 3 Rg des prescriptions et commandements « que Moïse a donnés » (אֲשֶׁר נָתַן מֹשֶׁה – ὃ ἔδωκεν Μωυσῆς). La variante est curieuse et difficile à expliquer. On peut supposer que LXX a voulu harmoniser avec 1 R 8:9, 2 R 18:12 et 21:8 où Moïse est mentionné comme ayant prescrit les lois. Cette hypothèse est possible mais peu probable étant donné que le contexte de 1 R 8 est loin de celui du présent passage. M.J. Mulder³⁶⁴ estime que « *ce changement est à concevoir comme une extension faite par l'auteur (cf. Stade-Schwally, qui pense à un scribe, p. 110) plutôt que comme une traduction légitime du texte original* ». L'éditeur du texte représenté par LXX entend sans doute souligner l'importance de Moïse et de la loi mosaïque.

11:11-13. לקח ET קרע

Dans ce passage où Dieu s'adresse à Salomon pour lui annoncer la division de son royaume, TM emploie le verbe קרע : אֶקְרַעֶנָּה (« je la déchirerai », « je l'arracherai ») alors que LXX emploie le verbe λαμβάνω : λήψομαι αὐτήν (« je la prendrai »), ce qui suppose que le traducteur aurait lu אֶקְרַחֶנָּה. Les deux formes sont proches dans la prononciation. La même chose se reproduit au v. 13. Pour Stade et Schwally,

« LXX pourrait avoir conformé ce passage avec l'emploi qu'on trouve aux vv. 34b-39. Le v. 12 est de la même plume que 33-34a. Là où nous trouvons אֶקְרַחֶנָּה, l'auteur de 34b-39 emploie לקח. Les vv. 13 et 32, en revanche, constituent des additions rédactionnelles et présentent une phraséologie mélangée. »³⁶⁵

Deux fois sur trois dans cette section (vv. 12-13) LXX rend קרע par λαμβάνω et une fois par διαρρήγνυμι (v. 11). Au v. 31, il le rend par ῥήγνυμι et pas par διαρρήγνυμι qui semble plus fort (cf. 1 S 15:28, 2 R 5:8). On se demande si LXX a simplement voulu varier son vocabulaire ou s'il essaie d'éviter les termes choquants (dans ce cas précis), comme l'affirme Montgomery : le traducteur de LXX a évité un verbe fort et il a fait de même au v. 13.³⁶⁶ Les deux possibilités restent envisageables et il n'est pas exclu qu'elles se combinent.

³⁶⁴ M.J. Mulder (1998), *1 Kings, Vol. 1: 1 Kings 1-11*, p. 466.

³⁶⁵ Stade & Schwally (1904), *The Books of Kings*, p. 122.

³⁶⁶ J.A. Montgomery (1951), *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 245.

III. Une approche narrative des variantes de 3 Rg

Nous avons déjà commencé à examiner dans le cadre des miscellanées comment la Septante réorganise ses matériaux dans un projet narratif différent de celui du TM. Nous y avons analysé le cas des éléments de 3 Rg 10:22^{a-c} qui est essentiellement un déplacement narratif de la plupart de ceux de 1 R 9:15-23.

1. La place des miscellanées dans le récit de 3 Rg

Les mélanges de 2:35^{a-o} et 46^{a-l}, appartiennent déjà vraisemblablement à la source hébraïque de 3 Rg.³⁶⁷ Selon Polak, ils présentent la même vision et la même méthode rédactionnelle que les chapitres 4-5 de TM (ou de RecM), quoique d'une manière plus extensive et plus systématique.³⁶⁸ En s'insérant dans la trame de l'histoire de l'ascension de Salomon, qui sert d'introduction à l'ensemble du récit, ils élargissent cette introduction et la transforment en lui donnant une nouvelle orientation. L'*expositio* de TM qui ouvre le récit sur la violence et les exécutions et annonce un règne d'arbitraire est transformée dans LXX (RecL) en une autre qui, mettant l'accent sur les qualités et les réalisations de Salomon, permet d'équilibrer le récit de ces premières années de règne³⁶⁹ et annonce une histoire plus positive du reste du règne.

2. Les constructions et la corvée

L'histoire de la corvée et des constructions est racontée deux fois dans 1 R : la première fois (5:27-32), il semble s'agir d'une corvée nationale, plus précisément d'un effort collectif, constitué par la totalité d'Israël. La deuxième fois, la corvée semble concerner les peuples assimilés et autochtones mais pas les Israélites. L'histoire de cette deuxième corvée est rassemblée dans TM en 1 R 9:15-25 (plus exactement les versets 15-22). A. Schenker a consacré un article³⁷⁰ à l'étude des corvées dans TM et LXX. L'analyse ci-après s'en inspire partiellement.

LES CORVÉES DANS TM

Il est intéressant de remarquer que le texte hébreu emploie le même terme **חַיָּב** pour les deux types de corvée, avec une légère nuance : en 5:27 et en 9:15, il est question de **חַיָּב**, que le rabbinat français de Jérusalem³⁷¹ traduit par « contingent » dans

³⁶⁷ Selon F.H. Polak, elles appartiennent à la recension tardive (RecL). Cf. Polak (2001), « The Septuagint Account of Solomon's Reign », p. 151.

³⁶⁸ F.H. Polak (2001), *Ibid.*, p. 151.

³⁶⁹ *Idem.*

³⁷⁰ A. Schenker (1999), « Corvée ou ressources de Salomon (TM 1 Rois 9:15-23 ; LXX 3 Règnes 10:23-25) », in *RSR* 73, pp. 151-164 ; les coordonnées de LXX correspondant ici à l'édition de Cambridge, celle de Rahlfs étant 10:22^{a-c}. Cet article a ensuite été intégré comme un chapitre dans *Septante et TM dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, pp. 45-59. Nous le citons dans le chapitre de *Septante et TM* qui est plus développé.

³⁷¹ *La Bible hébreu-français*, 1994.

le premier cas et « impôt » dans le deuxième (ce qui est assez étonnant), et en 9:21-22, il est question de מַס־עֶבֶד (rendu par φόρος « tribut ») et עֶבֶד (« [emploi comme] esclave »). En fait, 9:15 anticipe 9:21 et מַס a donc le sens de « corvée » comme partout, sauf peut-être en Est 10:1 où il semble désigner un impôt. D'après J. Joosten, ce sens correspond à la signification du mot מַס dans l'hébreu mishnique et expliquerait que les traducteurs de la Septante le rendent par φόρος même quand le contexte ne s'y prête pas.³⁷²

En 5:27-32, qui est précédé d'une notice sur la sagesse de Salomon, il est question d'un chantier de préparation dont une partie est effectuée à l'étranger, au Liban, en collaboration avec les serviteurs de Hiram. On y trouve des chiffres : 30000 hommes dont 10000 par mois vont au Liban à tour de rôle, 70000 porteurs, 80000 tailleurs/extracteurs de pierres et 3300 surveillants. Le texte est suivi par la description détaillée de la construction du temple et des palais. Le narrateur veut apparemment faire comprendre au lecteur que pour la construction du temple les non israélites ne sont pas impliqués³⁷³ (même si Hiram et ses hommes le sont). D'où l'entrée en scène de Hiram de Nephtali³⁷⁴, qui a comme conséquence narrative de recentrer l'essentiel des travaux du temple sur un architecte israélite et de reléguer ainsi au deuxième rang l'apport logistique de Hiram de Tyr.

Et en 9:15-23 il est question d'un chantier de constructions. En observant ce passage, on constate qu'après le v. 15, l'insertion de l'histoire de la conquête et de la reconstruction de Gezer, ainsi que l'allusion à la construction des autres villes, apparaissent comme une parenthèse, ce qui donne l'impression (erronée) que les vv. 16-19 constituent un additif postérieur. Grammaticalement cependant, comme le remarque J.T. Walsh, le contraste en 21b-22a constitue le noyau de toute la section des vv. 15-25. Les éléments qui le précèdent constituent pour ce contraste une subordonnée et ce qui suit un développement, et on a l'impression que toute la section ne constitue qu'une seule phrase.³⁷⁵

Pour A. Schenker, les éléments de la deuxième corvée sont présentés selon une structure concentrique « comme une triple poupée russe ». Cet ensemble est suivi des

³⁷² J. Joosten (2002), « Biblical Hebrew as Mirrored in the Septuagint: The Question of Influences from Spoken Hebrew », in *Textus* 21, p. 12.

³⁷³ J.T. Walsh (1996), *1 Kings*, p. 123

³⁷⁴ L'auteur de 1 R identifie curieusement Hiram l'architecte comme descendant d'une mère israélite et d'un père tyrien (1 R 7:14), tradition reprise en 3 Rg (7:2), mais corrigée par Josèphe en inversant les données (*AJ* 8:76). Ch omet de nommer cet architecte envoyé par Hiram de Tyr (2 Ch 2:12-13a). Ch et Josèphe auraient-ils essayé de corriger l'ambiguïté identitaire de 1 R de manière à atténuer l'implication d'un étranger dans les travaux essentiels du temple ?

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 122.

versets jumeaux (24-25) qui renvoient au début du récit (3:1-3) sur la sagesse et les édifices de Salomon (3:4-9:14) et établissent un lien avec 11:27.³⁷⁶

Ce qui suppose quand même que le texte dtr initial affirme bien l'enrôlement des Israélites à la corvée, à première vue pour louer sa gestion du personnel dans un projet aussi vaste que l'édification du temple et des palais. Mais on peut remarquer, comme nous l'avons vu au premier chapitre de ce travail, qu'en même temps est insidieusement exprimée l'idée d'une certaine tyrannie, qui pose la question de l'identité de ces Israélites dont il est question et qui resurgit clairement dans 1 R 12 avec le récit de la révolte des nordistes conduite par Jéroboam.³⁷⁷

LES CORVÉES DANS LXX

La notice sur la sagesse de Salomon est reprise dans le mélange de 2:35^{a-o}, en 2:35^a et suggérée en 10:22^a quand 3 Rg parle de la « disposition d'approvisionnement » (πραγματεία τῆς προνομῆς – voir note à 3 Rg 2:10^a sous I.2 ci-dessus), qui semble se référer encore à 5:27-32.

Dans 3 Rg, la corvée est évoquée une fois (2:35^{h-i}) et racontée deux fois : une fois en rapport avec la corvée nationale (3 Rg 5:27-32) où le texte équivalent de 1 R est presque décalqué et une fois dans les miscellanées (3 Rg 10:22^{a-c}) qui reprend avec d'importantes variantes 1 R 9:15, 20-22.

| | <i>TM</i> | <i>LXX</i> | | |
|--------------------------------------|---|-----------------------------------|------------------------|--|
| 1 R 5:27-32 | 1 R 9:15,20-22 | 3 Rg 5:27-32 | 3 Rg 2:35 ^h | 3 Rg 10:22 ^{a-c} |
| וַיַּעַל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִסָּ | וְזֶה דְבַר-הַמָּס אֲשֶׁר- הָעֵלָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבָנוֹת אֶת-בֵּית יְהוָה וְאֶת-בֵּיתוֹ וְאֶת-הַמִּלּוּא וְאֶת חֹמֹת יְרוּשָׁלַם וְאֶת-הַצֹּר וְאֶת-מִגְדוֹ וְאֶת-גִּזְרֵי... | καὶ ἀνήνεγκεν ὁ βασιλεὺς φόρον | | αὕτη ἦν ἡ πραγματεία τῆς προνομῆς ἧς ἀνήνεγκεν ὁ βασιλεὺς Σαλωμων οἰκοδομησαι τὸν οἶκον κυρίου καὶ τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως καὶ τὸ τείχος Ἱερουσαλημ καὶ τὴν ἄκραν τοῦ περιφράξαι τὸν φραγμὸν τῆς πόλεως Δαυιδ καὶ τὴν Ἀσσοῦρ καὶ τὴν Μαγδαν καὶ τὴν Γαζερ |

³⁷⁶ A. Schenker (2000), *Septante et TM dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, pp. 45-59.

³⁷⁷ Il faut remarquer que Hiram de Nephtali est nordiste, ainsi que Jéroboam.

1 R 5:27-32

מִכָּל־יִשְׂרָאֵל

1 R 9:15, 20-22

כָּל־הָעַם הַנּוֹתֵר מִן־
הָאֲמֹרִי הַחֲתִי הַפְּרִזִי
הַחֲזִי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר
לֹא־מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָמָּה

3 Rg 5:27-32

ἐκ παντὸς Ἰσραηλ

3 Rg 2:35^h3 Rg 10:22^{a-c}

πάντα τὸν λαὸν τὸν
ὑπολειμμένον ἀπὸ
τοῦ Χετταίου καὶ
τοῦ Αμορραίου καὶ
τοῦ Φερεζαίου καὶ
τοῦ Χαναναίου καὶ
τοῦ Ευαίου καὶ τοῦ
Ιεβουσαίου καὶ τοῦ
Γεργεσαίου τῶν μὴ
ἐκ τῶν υἱῶν Ἰσραηλ
ὄντων

τὰ τέκνα αὐτῶν τὰ
ὑπολειμμένα μετ'
αὐτοῦ ἐν τῇ γῆ
οὐκ εἰδύναντο
οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ
ἐξολεθρεῦσαι
αὐτούς καὶ
ἀνήγαγεν αὐτοὺς
Σαλωμων εἰς
φόρον ἕως τῆς
ἡμέρας ταύτης

בְּנֵיהֶם אֲשֶׁר נָתְרוּ
אַחֲרֵיהֶם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר
לֹא־יָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
לְהַחֲרִימָם וַיַּעֲלֵם שְׁלֹמֹה
לְמַסְעֶבֶד עַד הַיּוֹם
הַזֶּה

καὶ ἦν ὁ φόρος

καὶ οὗτοι οἱ
ἄρχοντες οἱ
καθεσταμένοι ἐπὶ
τὰ ἔργα τοῦ
Σαλωμων τρεῖς
χιλιάδες καὶ
ἑξακόσιοι
ἐπιστάται τοῦ
λαοῦ τῶν
ποιούντων τὰ ἔργα

וַיְהִי הַמָּס

τριάκοντα χιλιάδες
ἀνδρῶν

שְׁלֹשִׁים אֶלֶף אִישׁ

וּמִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא־נָתַן
הַמֶּלֶךְ חֶמְהָ וְעִבְדֵי וְשָׂרֵי
וְשֹׁלְשֵׁי וְשָׂרֵי רֶכֶב
וּפָרָשָׁיו

καὶ ἐκ τῶν υἱῶν
Ἰσραηλ οὐκ ἔδωκε
Σαλωμων εἰς
πρᾶγμα ὅτι αὐτοὶ
ἦσαν ἄνδρες οἱ
πολεμισταὶ καὶ
παῖδες αὐτοῦ καὶ
ἄρχοντες τῶν
ἀρμάτων αὐτοῦ
καὶ ἱππεῖς αὐτοῦ

וַיִּשְׁלַחֵם לְבִנְיָמִן
עֶשְׂרֵת אֲלָפִים
בְּחֹדֶשׁ חֲלִיפוֹת
חֹדֶשׁ יְהִי בְּלִבְנוֹן
שָׁנִים חֲדָשִׁים
בְּבֵיתוֹ וְאֲדַנְרָם
עַל־הַמָּס

καὶ ἀπέστειλεν
αὐτοὺς εἰς τὸν
Λίβανον δέκα
χιλιάδες ἐν τῷ
μηνί ἀλλασσόμενοι
μῆνα ἦσαν ἐν τῷ
Λιβάνῳ καὶ δύο
μῆνας ἐν οἴκῳ
αὐτῶν καὶ
Αδωνιραμ ἐπὶ τοῦ
φόρου

שְׁבַע־יָמֵיהִי לְשִׁלְמָה
אֶלֶף נֶשֶׂא סָבֵל
וּשְׁמֹנִים אֶלֶף
חֲצֵב בְּהָר

καὶ ἦν τῷ
Σαλωμων
ἑβδομήκοντα
χιλιάδες αἵροντες
ἄρσιν καὶ
ὀγδοήκοντα
χιλιάδες λατόμων
ἐν τῷ ὄρει

| | |
|--|--|
| לְבַד מִשְׂרֵי הַנְּצִבִים לְשִׁלְמוֹה אֲשֶׁר עַל- הַמְּלֶאכֶה שְׁלֹשָׁה אַלְפִים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָרִדִים בְּעַם הָעֹשִׂים בַּמְּלֶאכֶה | χωρὶς ἀρχόντων τῶν καθεσταμένων ἐπὶ τῶν ἔργων τῶν Σαλωμων τρεις χιλιάδες καὶ ἑξακόσιοι ἐπιστάται οἱ ποιοῦντες τὰ ἔργα |
| וַיִּצַן הַמֶּלֶךְ וַיִּסְעוּ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת אֲבָנִים יְקָרוֹת לְיִסֹד הַבַּיִת אֲבָנֵי גִזִּית | ... καὶ ἐνετείλατο ὁ βασιλεὺς καὶ αἴρουσιν λίθους μεγάλους τιμίους εἰς τὸν θεμέλιον τοῦ οἴκου καὶ λίθους ἀπελεκήτους |
| וַיִּפְסְלוּ בְנֵי שְׁלֹמֹה וּבְנֵי חִירוֹם וְהַנְּבָלִים וַיִּכְיֶנוּ הָעֲצָמִים וְהָאֲבָנִים לְבִנוֹת הַבַּיִת | καὶ ἐπελέκησαν οἱ υἱοὶ Σαλωμων καὶ οἱ υἱοὶ Χιραμ καὶ ἔβαλαν αὐτοῦς |

Ainsi dispersés, certains éléments qui dans 1 R constituaient une unité et tenaient dans un même verset se trouvent éclatés : la campagne de Gezer est mentionnée en 3 Rg 5:14^b et sa reconstruction en 2:35ⁱ et 10:22^{ab} ; le nombre des chefs de corvée intervient dans LXX plus tôt que dans TM, en 3 Rg 2:35^h, de même que la mention des sacrifices offerts par Salomon trois fois l'an sur l'autel en 3 Rg 2:35^g. Tout le reste, excepté le déménagement de la fille de Pharaon dont nous avons déjà parlé, est reporté à 10:22^{a-c}, avec d'importantes divergences textuelles.

Pour D.W. Gooding, comme nous l'avons vu plus haut, les déplacements de 3 Rg sont l'œuvre d'un exégète midrashiste qui avait pour objectif de blanchir Salomon et de justifier ses agissements qui pourraient être critiquables. L'intention sous-jacente à cette organisation des données serait de laver la mémoire de Salomon d'une part, et d'autre part, d'assurer une chronologie constante : le mariage avec la fille du Pharaon (5:14^{a-b}) et l'entrée de celle-ci dans le palais (9:9^a) encadrent dans 3 Rg la construction du Temple et du palais et la dédicace du Temple.

*« It is sufficient to recall that the transposition of the paragraph was the work of some midrashic exegete intent on whitewashing Solomon's Character and justifying his questionable activities (...). This midrashic activity could be the work of several people, and in fact probably based on traditions common to several interpreters, its integration here into the text of 3 Reigns is most likely to be the work of one editor ».*³⁷⁸

Il en serait d'ailleurs ainsi, selon Gooding, de toute la section 9:10-10:29. L'accumulation des richesses par Salomon apparaissant plus tard à des rabbis comme

³⁷⁸ D.W. Gooding (1969), « Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns », in *VT* 19/1969, p. 10.

une transgression des interdits deutéronomiques (Dt 17:17), ne pouvait être citée comme une marque de sa sagesse. On a donc pu trouver un moyen de contourner la difficulté et le moyen trouvé par LXX est le déplacement et l'adaptation des éléments contestables, de manière à rendre plus acceptable cette accumulation des richesses par Salomon³⁷⁹, du moins à la justifier comme une exception tolérable.

Mais, comme l'a remarqué van Keulen³⁸⁰, l'idée de Gooding repose avant tout sur l'interprétation du terme *προνομη* comme se référant à un cargo de la flotte de Salomon, c.-à-d. à l'histoire de l'activité commerciale maritime avec Hiram, et pas nécessairement à la corvée. On peut se demander pourquoi, alors que LXX rend souvent le mot *כֶּסֶף* par *φόρος* (« impôt », « taxe »)³⁸¹, le traducteur décide ici de le rendre par *προνομη*. Avait-il un autre mot dans sa *Vorlage* ou *προνομη* existait-il déjà ailleurs comme traduction de *כֶּסֶף* en sorte qu'on puisse imaginer que le traducteur l'a simplement transposé ici ? En Pr 12:24, le mot *כֶּסֶף* est traduit par *προνομη*. Ce sont les seuls endroits où *כֶּסֶף* est traduit ainsi, mais il reste difficile de savoir lequel a influencé l'autre. Pour van Keulen, la notice sur les constructions de Salomon en 10:22^a fait suite à l'affirmation de 10:22 selon laquelle les navires de Salomon apportèrent des matériaux de construction, sans qu'on puisse pour autant dire s'ils ont été effectivement employés pour ces constructions.³⁸²

Ce lien est possible lorsqu'on remarque la liste des biens apportés par les navires dans LXX : alors que dans TM ils apportaient de l'or, de l'argent, des singes et des paons, dans LXX il s'agit plutôt de l'or, de l'argent et des pierres précieuses et taillées, toutes choses susceptibles d'entrer dans la construction du temple ou des palais. LXX a ainsi transformé implicitement ce qui apparaissait dans TM comme une accumulation coupable de biens en une importation de matériaux précieux pour les constructions, notamment du temple.

3. La fille de Pharaon

Nous revenons ici sur la disposition des matériaux relatifs à la fille de Pharaon, mais en relation avec la construction du promontoire (*ἄκρα*) et le culte. La présentation de la fille de Pharaon dans 3 Rg sépare le déménagement de la princesse (qu'elle mentionne deux fois : 2:35^f – où il est aussi associé au culte – et 9:9) de la construction

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

³⁸⁰ P.S.F. van Keulen (2005), *Two Versions of the Solomon Narrative*, p. 195.

³⁸¹ Par ex. en Jg 1:28, 30, 33, 35, 2 Rg 20:24, 3 Rg 4:6, 5:27-28, 10:22c, 12:18, 2 Ch 8:8, 10:18, Lm 1:1. Pour l'explication de cette traduction, voir J. Joosten (2002), « Biblical Hebrew as Mirrored in the Septuagint », p. 12 cité plus haut. Dans Est 10:1, le mot *כֶּסֶף* est traduit par *τελη* (« impôt »).

³⁸² P.S.F. van Keulen (2005), *Two Versions of the Solomon Narrative*, p. 196.

du promontoire (10:22^a) et déplace presque toutes les mentions de cette femme excepté en 11:1. Ces déplacements se présentent ainsi :

| | |
|--------------|---------|
| LXX 5, 14a = | TM 3, 1 |
| 5, 14b = | 9, 16 |
| 7, 45 = | 7, 8 |
| 9, 9a = | 9, 24 |

LXX mentionne l'installation de la fille de Pharaon dans la cité de David en attendant que soit construit pour elle un palais (2:35^c), mention absente de TM à ce niveau mais équivalent à 3:1 de TM. Le verbe *התן* est esquivé ; en revanche il y a l'évocation explicite de ce qui apparaît implicite en 2:35^f et 9:9, c.-à-d. qu'elle était dans la cité de David. Cette suppression pourrait être une simple question de traduction. Mais il se trouve que dans LXX cette racine est régulièrement rendue par *ἐπιγαμβρεύω* (Gn 34:9, Jos 23:12, 1 S 18:22-23, 22:14, 2 Ch 18:1, Esd 9:14). C'est le seul cas où il est traduit autrement, ce qui suggère un changement intentionnel. Encore faut-il savoir à quel niveau est intervenu ce changement : du traducteur ou de sa *Vorlage*.

En supprimant la proposition *וַיִּתְחַתֵּן שְׁלֹמֹה אֶת-פָּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם*, on constate que la suite du verset correspond à peu de chose près au texte de LXX, ce qui donne à penser que TM a conservé une leçon ancienne et que le changement provient de la *Vorlage* de LXX qui l'aurait supprimé pour éliminer l'idée que Salomon pût être soumis à Pharaon. Quoi qu'il en soit, le texte a changé de contenu, et l'accent implicite porté dans TM sur une allégeance à Pharaon par ce mariage est transformé en un motif plutôt glorieux.

D. Duval voit dans cet éclatement une volonté du traducteur de remettre à leur place les matériaux que TM aurait déplacés pour atténuer la présence étrangère en ajoutant des « bémols » sur la piété de Salomon.³⁸³ Cette thèse suppose que la disposition de TM est le résultat d'un travail éditorial postérieur et rentrerait dans ce que nous avons considéré dans l'excurus du chapitre 1 comme une troisième voix qui s'exprime dans un ensemble de corrections proches des *tiqqune sopherim* clandestins. Mais cela peut être difficilement prouvé. Il nous semble en effet difficile d'imaginer des retouches aussi importantes dans TM à un moment où celui-ci se stabilise et devient normatif. L'explication de la réorganisation des matériaux concernant la fille de Pharaon est donc à chercher dans l'histoire interne de LXX. B. Porten³⁸⁴ attire notre attention sur un parallélisme entre 1 R 3 et 1 R 9 :

³⁸³ D. Duval, « Salomon sage ou habile dans le TM et dans la Septante (1 R 2, 12-11, 43 et 3 Rg 2, 12-11, 43) », in *RSR* 66/1992, pp. 216-218.

³⁸⁴ B. Porten (1967), « Structure and Theme of the Solomon Narrative », in *HUCA* 38/1967, p. 98.

| | |
|--|--|
| L'établissement de la fille de Pharaon dans la cité de David (3:1a) | La fille de Pharaon monta dans sa maison (9:24a) |
| Jusqu'à ce que Salomon eut bâti son palais, le temple et la muraille de Jérusalem (3:1b) | Salomon construit le Millo (9:24b) |
| Le peuple et Salomon sacrifient dans des hauts-lieux (3:2-3) | Salomon sacrifie trois fois par an sur l'autel du temple (9:25a) Salomon achève la construction (9:25b) |

On remarque que cette disposition correspond à un programme littéraire dû au narrateur : la fille de Pharaon est mentionnée en contexte de théophanie. Il est difficile de penser que l'éditeur de TM, dont le souci premier semble être de conserver le texte plutôt que de le retravailler à grande envergure, ait pu initier une réorganisation aussi profonde du texte. Il est donc plutôt plausible de penser que ces changements proviennent de la *Vorlage* de LXX. De ce point de vue, c'est TM qui aurait conservé la leçon initiale de TM, et la mise côte-à-côte des mentions de la fille de Pharaon avec la piété de Salomon participe de l'ironie dont nous avons parlé au chapitre 1.

4. Les autres femmes étrangères et Salomon (1 R 10:1-13, 11:1-7 et 3 Rg 10:1-13, 11:1-7)

Les femmes étrangères (et les femmes tout court) et l'idolâtrie de Salomon semblent vues sous deux angles différents qui ont certainement influencé la disposition narrative du texte dans les deux traditions. Mais peut-on dire qu'il y a, entre 1 R et 3 Rg, une différence fondamentale dans la manière de considérer les femmes, en particulier les étrangères ? Globalement dans 1-2 R, il ne semble pas y avoir de différence significative entre TM et LXX dans leurs rapports aux femmes étrangères. En général, celles-ci induisent leurs époux (surtout quand ceux-ci sont des rois), à la pratique de cultes étrangers et idolâtres condamnables aux yeux des auteurs bibliques, en particulier de HD représenté ici par TM. C'est le cas avec les femmes de Salomon, ce sera le cas avec Jézabel, la femme d'Achab (1 R 16:31-21:25, 2 R 9:7-37) et c'est le cas dans 3 Rg avec la femme que Pharaon donne à Jéroboam (3 Rg 12:24^{a-z}).

Il y a cependant, dans le récit de Salomon, des détails qui méritent une attention particulière. Nous avons déjà examiné le cas de la fille de Pharaon et, dans la critique textuelle, celui de 1 R/3 Rg 10:8 où TM parle des hommes de Salomon alors que LXX parle de ses femmes. En 1 R 11:1, Salomon « aimait beaucoup de femmes étrangères » (אָהַב נָשִׁים נְכַרְיֹת רַבּוֹת) et en 3 Rg il « était amoureux de femmes » (ἦν φιλογύναιος). Dans LXX l'adjectif « étrangères » est supprimé au profit d'une formule plus vague,

certes pas innocente, mais qui grammaticalement ne permettait plus la présence du qualificatif ἀλλότριαι. Et immédiatement après suit le grand nombre de ces femmes (700 princesses et 300 concubines), ce qui met en avant l'aspect légendaire, contrairement à TM qui introduit le lecteur d'abord sur la culpabilité du roi avec l'accent porté sur la notion d'étranger. Sans changer le texte dans son fond et tout en étant par endroits plus sévère sur ce jugement, LXX déplace narrativement le centre d'intérêt de ce premier verset.³⁸⁵

Il n'y a pas une idée assez claire de la vision des femmes étrangères dans la Septante, mais elle semble osciller globalement entre deux paliers : d'une part le texte représenté par LXX, comme le TM, voit les mariages mixtes comme poussant les Israélites (et particulièrement ici les hommes politiques) à l'idolâtrie (LXX rend אלהים par εἰδωλα dans 3 Rg 11 chaque fois que ce mot désigne les dieux étrangers³⁸⁶, ce qui suggère que sa *Vorlage* contenait תרפים ou plus probablement אילילים³⁸⁷ qui est plus proche, au plan visuel, de אלהים) et les condamne comme tels.

D'autre part, la présentation de ces mariages mixtes (dans les cas de Hadad et de Jéroboam par exemple) semble refléter un souci diplomatique qui évite de choquer le lecteur non juif, égyptien en particulier, surtout si on imagine que les livres traduits ou composés directement en grec l'ont été dans l'esprit décrit par la lettre d'Aristée qui raconte la traduction du Pentateuque. En d'autres termes, tout en condamnant les mariages mixtes, LXX tente de montrer que cela ne doit pas être assimilé à une sorte de xénophobie ou de « racisme ». Même si on admet l'idée que le traducteur reproduit un texte différent et antérieur à l'histoire de la traduction, il n'est pas exclu que ce texte (qu'on identifierait alors au texte alexandrin dont parle F.M. Cross dans sa théorie des textes locaux) ait pu connaître de menues adaptations allant dans ce sens.

³⁸⁵ Pour la liste des tribus interdites pour le mariage mixte, voir tableau comparatif des listes divergentes au chapitre 1 du présent travail.

³⁸⁶ Et même là LXX apparaît moins sévère : le mot injurieux תרפים est rendu par εἰδωλον qui prend alors un sens plus neutre (« image »). Le mot εἰδωλον est la traduction de plusieurs termes hébreux différents comme אלהים גליל (2 R 17:12, 21:11,21 – de la racine גלל – « rouler ») ou פסל (Dt 5:8 – de la racine פסל – « tailler ») qui peuvent désigner aussi bien les idoles, les faux dieux que toutes sortes de statues. D. Bodi, qui a étudié le mot *gillûlîm* chez Ézéchiel, montre que ce terme se rattache à l'impureté et désigne ainsi l'idolâtrie comme une impureté et les idoles en termes de merde. Cf. D. Bodi (1993), « Les *gillûlîm* chez Ézéchiel et dans l'Ancien Testament, et les différentes pratiques associées à ce terme », in *RB* 100, pp. 481-510, spécialement p. 509. On peut penser que תרפים est un dysphémisme secondaire (comme בָּשָׂם) introduit par les scribes à une époque tardive, sous forme de *tiqqun sopherim*, ce qui représenterait alors un mouvement opposé à celui que nous avons décrit au chapitre 1 : tout en essayant d'adoucir le jugement de HD sur Salomon, ils durcissent le ton à l'égard des divinités étrangères. Mais cela est loin d'être prouvé.

³⁸⁷ Le mot signifie littéralement « bon à rien », « sans valeur », « sans consistance », et s'applique à des hommes ou à des divinités considérées comme de faux dieux (Lv 19:4, Es 2:8, 19:3 (où il est traduit par θεοι) Ez 30 :13 (où il n'est pas traduit par LXX), Hab 2:18.

5. Le péché de Salomon (1 R 11:1-8 et 3 Rg 11:1-8)

TM LXX

- 1 והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות
וְאֶת־בַּת־פְּרָעָה מוֹאָבִיּוֹת עַמּוֹנִיּוֹת אֲדָמִיּוֹת
צִדְנִית חִתִּית
- καὶ ὁ βασιλεὺς Σαλωμων ἦν
φιλογύναιος
- καὶ ἦσαν αὐτῷ ἄρχουσαι ἑπτακόσιαι
καὶ παλλακαὶ τριακόσιαι
- καὶ ἔλαβεν γυναῖκας ἄλλοτρίας καὶ
τὴν θυγατέρα Φαραω Μωαβίτιδας
Αμμανίτιδας Σύρας καὶ Ἰδουμαίας
Χετταίας καὶ Αμορραίας
- 2 מן־הגוים אשר אמר־יהוה אל־בני ישראל
לֹא־תִּחַבְּאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא־יִחַבְּאוּ בְכֶם אֲכֹן יִטּוּ
אֶת־לִבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בְּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה
לְאַהֲבָה
- ἐκ τῶν ἐθνῶν ὧν ἀπέπειν κύριος τοῖς
υἱοῖς Ἰσραηλ οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς
αὐτούς καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσελεύσονται
εἰς ὑμᾶς μὴ ἐκκλίνωσιν τὰς καρδίας
ὑμῶν ὀπίσω εἰδώλων αὐτῶν εἰς αὐτούς
ἐκολλήθη Σαλωμων τοῦ ἀγαπήσαι
- 3 ויהי־לוֹ נשים שרות שבע מאות ופלגשים
שָׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּטּוּ נַפְשׁוֹ אֶת־לִבּוֹ
- καὶ ἐγενήθη ἐν καιρῷ γήρους
Σαλωμων καὶ οὐκ ἦν ἡ καρδία αὐτοῦ
τελεία μετὰ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ καθὼς
ἡ καρδία Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ
ἐξέκλιναν αἱ γυναῖκες αἱ ἄλλοτρίαι
τὴν καρδίαν αὐτοῦ ὀπίσω θεῶν αὐτῶν
- 4 ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את־לִבּוֹ
אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים וְלֹא־הָיָה לִבּוֹ שָׁלֵם
עִם־יְהוָה אֱלֹהָיו כְּלָבֵב דָּוִד אָבִיו
- τότε ὠκοδόμησεν Σαλωμων ὑψηλὸν τῷ
Χαμῶς εἰδώλῳ Μωαβ
- 5 וילך שלמה אחרי עשתרת אלהי צדנים
וְאַחֲרָיו מִלְכָּם שֶׁקֶץ עַמּוֹנִים
- καὶ τῇ Ἀστάρτῃ βδελύγματι Σιδωνίων
- καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν εἰδώλῳ υἱῶν
Αμμων
- 6 ויעש שלמה הרע בעיני יהוה ולא מלא
אַחֲרָיו יְהוָה כְּדָוִד אָבִיו
- 7 אַז יבנה שלמה בַּמָּה לְכַמוֹשׁ שֶׁקֶץ מוֹאָב
בְּהָר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַם
וְלִמְלֶכֶךְ שֶׁקֶץ בְּנֵי עַמּוֹן
- 8 וכן עשה לְכָל־נַשְׂיוֹ הַנְּכַרְיֹת מִקְטִירוֹת
וּמִזִּבְחֹת לְאֱלֹהֵיהֶן
- καὶ οὕτως ἐποίησεν πάσαις ταῖς
γυναῖξιν αὐτοῦ ταῖς ἄλλοτρίαις
ἔθυμίων καὶ ἔθυον³⁸⁸ τοῖς εἰδώλοις
αὐτῶν
- καὶ ἐποίησεν Σαλωμων τὸ ποιηρὸν
ἐνώπιον κυρίου οὐκ ἐπορεύθη ὀπίσω
κυρίου ὡς Δαυιδ ὁ πατὴρ αὐτοῦ

³⁸⁸ Les manuscrits 82 127 lisent au singulier : ἔθυμία καὶ ἔθυε, ce qui fait de Salomon le sujet de ces verbes. Ce ne sont plus ses femmes qui ont sacrifié, mais lui-même. Il est difficile d'expliquer cette variante, qui ne reflète pas le TM.

3 Rg fusionne les vv. 1 et 3 de 1 R en ramenant les chiffres du v. 3 au v. 1, et la nationalité des femmes étrangères de Salomon ainsi que l'ordre dans lequel elles apparaissent dans les listes ne sont pas exactement les mêmes. C.F. Burney estime que cet arrangement est, pour l'essentiel, correct.³⁸⁹ Mais ce jugement n'est pas clairement justifié, la question ne se posant pas nécessairement en terme de normativité, c.-à-d. de ce qui est « correct » et de ce qui ne l'est pas, même dans le domaine de l'histoire textuelle. Les versets 5 et 7 sont fusionnés en une phrase dans 3 Rg où ils deviennent les vv. 5 et 6. La précision de l'emplacement du haut-lieu (בְּהָרַי אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרוּשָׁלַם) y est absente. Il pourrait s'agir d'une glose ajoutée sous l'influence de 2 R 23:13.

Il ne faut cependant pas exagérer la portée des divergences de fond entre 1 R et 3 Rg. Le texte n'a pas considérablement changé dans 3 Rg. Il est même fondamentalement resté le même. Parfois, là où TM se fait plus sévère, LXX semble vouloir atténuer cette sévérité et inversement. Mais dans la structure extérieure (voir plus haut), les difficultés présentées par 1 R ont disparu et certains accents ont changé dans les détails comme on peut le remarquer ci-dessous :

| vv. | 3 Rg | Rétroversion de 3 Rg | 1 R |
|-----|--|---------------------------------|------------------------------------|
| 1 | καὶ ὁ βασιλεὺς Σαλωμων ἦν φιλογύναιος | והמלך שלמה אהב נשים רבות | והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות |
| | καὶ ἔλαβεν γυναῖκας ἄλλοτριας | ויקה נשים נכריות | |
| | Σύρας καὶ Ἰδομαίας Χετταίας καὶ Αμορραίας | ארמיות ואדמיות חתיות ואמריות | ארמית צדנית חתית |
| 4 | καὶ ἐξέκλιναν αἱ γυναῖκες αἱ ἀλλότριαι | ויטו נשים הנכריות | נשיו הטו |
| 5 | | | ... וילך |
| 8 | οὐκ ἐπορεύθη | לא הלך | ולא מלא |

Les remarques suivantes peuvent être faites à l'observation de ce tableau :

- L'adjectif ἀλλοτριας n'apparaît pas en LXX là où se trouve son équivalent נכריות en TM. Au v. 1, il apparaît là où apparemment il peut être moins offensif pour l'image de Salomon : celui-ci n'aimait pas beaucoup les femmes étrangères comme le suggère TM, mais il était amoureux de femmes (£ : « un homme amoureux de femmes ») et a pris des femmes étrangères, c.-à-d. quelques-unes parmi ses nombreuses femmes israélites et, au v. 4, il réapparaît là où TM ne le mentionne plus, parce qu'il n'a plus le même intérêt : Salomon est déjà vieux et c'est à ce moment que ses femmes étrangères lui détournent le cœur.

³⁸⁹ C.F. Burney (1902), *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 153.

- Les Sidoniennes ont disparu au profit des Syriennes (Araméennes) et des Amorrhites, qui appartiennent à la liste des groupes interdits de Dt 7.
- Les vv. 5 et 7 de TM étant fusionnés pour donner une phrase qui couvre les vv. 5-6 de LXX, le début du v. 5 (וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה אַחֲרָי) disparaît et évite en même temps d'affirmer que Salomon est allé auprès d'Astarté et des divinités auxquelles il a construit des hauts-lieux.
- Au v. 8 (TM v. 6), LXX affirme que Salomon « n'a pas marché » (οὐκ ἐπορεύθη – לֹא הֵלֵךְ) devant le Seigneur là où TM affirme qu'« il n'était pas accompli » (לֹא מִלָּא אַחֲרָי). L'expression מִלָּא אַחֲרָי est idiomatique dans TM, et le traducteur de LXX décode toujours. On la trouve trois fois sous cette forme, chaque fois traduite différemment : en Dt 1:36 il est rendu par πρόσκειμαι προς, en Jos 14:14 par ἐπακολουθέω.

De façon générale, il apparaît que dans TM comme dans LXX, la structure, ainsi que les détails qui l'accompagnent, répond à une stratégie narrative, celle de LXX étant visiblement destinée à donner une image moins odieuse du personnage. Alors que TM apparaît très sévère en ce qui concerne les femmes étrangères, le grand harem et les avoirs du roi en chevaux qui constituent pour lui une violation évidente de la loi deutéronomique (idée dont on trouve un écho chez Néhémie [Né 13:1, 23-27] – reflet d'un judaïsme radical), LXX se fait plus tempérée. On y voit un déplacement d'accent dans ce qui constitue le principal grief en rapport avec les femmes et avec la religiosité de Salomon. Le jugement contre le roi, sans être réfuté, est atténué, voire relativisé.

Synthèse conclusive

Au terme de ce chapitre, la position de LXX vis-à-vis de Salomon demeure en partie ambiguë. On a pu néanmoins remarquer qu'au-delà des problèmes dus à la transmission textuelle, un nombre important de divergences par rapport à TM peuvent être considérées comme faisant partie du projet littéraire et théologique de LXX. D'un point de vue général, LXX a procédé à une relecture plus positive de l'histoire et se situe, de ce point de vue, dans le prolongement de Ch. Mais il reste que cela ne peut être démontré au détail près comme nous avons pu le faire avec Ch et comme nous le verrons avec Josèphe. Le fait que le texte grec ait transité par un texte hébreu différent de TM en rajoute à la complexité des difficultés d'interprétation soulevées par les variantes.

**TROISIÈME PARTIE : UNE RELECTURE POLITIQUE ET
DÉTHÉOLOGISANTE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE**

Chapitre 5. Autour du texte de Josèphe

I. Sa personne et son œuvre

De son vrai nom Joseph ben Mattathyah, Josèphe est né vers 37/38 de notre ère d'une famille de l'aristocratie sacerdotale à Jérusalem et est mort entre la fin du 1^{er} et le début du 2^e s. à Rome. Faisant preuve d'une extraordinaire précocité intellectuelle – d'après son propre témoignage – il entre vite dans la vie d'homme public. Dans son *Autobiographie* (ou *Vie de Flavius Josèphe*, que nous abrègerons désormais en *Vie*) il affirme avoir été consulté, déjà dès l'âge de 14 ans, par des grands prêtres sur des questions de la loi religieuse (*Vie* 9). En 64 (ou 66), au début de son ministère comme prêtre, il fut associé à une mission diplomatique à Rome pour plaider la cause de quelques prêtres inculpés et envoyés à Rome à la suite d'« accusations insignifiantes » (*Vie* 13). La mission fut un succès, et il en revint profondément marqué par la puissance de l'empire (*Vie* 16).

La vie publique de Josèphe est marquée surtout par un pacifisme qui lui a attiré les critiques de son peuple qui y voyait une trahison de la cause nationale, mais l'a rapproché des autorités de Rome dont il a fini par obtenir la citoyenneté. Il prit pourtant part – malgré lui semble-t-il – à la révolte des Juifs en 66 comme administrateur militaire de la Galilée avant de se rendre à Vespasien qui commandait alors les troupes de la répression et de devenir son protégé.³⁹⁰ Nous ne nous étendrons pas sur les détails de cette vie politique mouvementée. Ce qui nous importe ici, c'est surtout son activité littéraire et spécialement ses *Antiquités juives*.

L'œuvre de Josèphe est principalement constituée de *La Guerre juive* (*GJ* – Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου), des *Antiquités juives* (*AJ* – Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία), du traité *Contre Apion* (*CAp*)³⁹¹ et de son *Autobiographie* (βίος), ce dernier opuscule étant en quelque sorte un appendice aux *Antiquités*.

L'*Autobiographie* est un récit déséquilibré et incomplet rédigé au soir de sa vie, vers la fin du 1^{er} s. L'essentiel du récit ne concerne que six mois de sa vie et couvre notamment la période qui a précédé de peu l'arrivée de l'armée de Vespasien et celle pendant laquelle il eut le commandement de la Galilée en tant que gouverneur militaire. Ce long récit est encadré, en forme de prologue et d'épilogue, respectivement par celui de sa jeunesse jusqu'à cette date et celui de son existence ultérieure. Cette disproportion s'expliquerait, d'après Thackeray, par un souci apologétique : Josèphe se défend contre

³⁹⁰ Josèphe a fini par ajouter le patronyme de Vespasien, Flavius, au sien.

³⁹¹ C'est sous ce titre qu'on connaît traditionnellement l'ouvrage. Son titre originel pourrait être Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιοστορίας (« De l'antiquité des Juifs »), ce qui suggère qu'il fût rédigé en réponse aux détracteurs des *Antiquités* comme nous le verrons plus loin.

l'accusation de son rival Justus de Tibériade qui tentait de rejeter sur lui la responsabilité de la guerre.³⁹² Elle reste donc assez imprécise pour la connaissance de la vie et de la personnalité de Josèphe.

Le *Contre Apion* est également un ouvrage apologétique : il défend le judaïsme et se fait patriote ; l'historien y réfute les accusations portées contre les Juifs par de nombreux écrivains, en particulier le grammairien antijuif Apion. Il est en même temps une réponse aux critiques que suscitèrent *La Guerre juive* et les *Antiquités* (CAp 1: 53-56).

La Guerre juive (publiée entre 75 et 79³⁹³ et que nous abrègerons désormais par *La Guerre*), qui inaugure la vie littéraire de l'auteur et reflète l'énergie de sa jeunesse, est l'ouvrage le plus célèbre – d'après Thackeray – et sans doute le plus soigné. Comme l'indique son titre, le livre raconte l'histoire de la révolte des Juifs contre Rome, révolte qui a conduit à la destruction du temple d'Hérode, à la disparition des groupes religieux tels que les esséniens, les zélotes et les sadducéens et d'Israël en tant que nation, suite à l'intervention des troupes de Titus en 70.

Pourtant, *La Guerre* ne peut revendiquer le statut d'œuvre principale de Josèphe. L'œuvre principale est, malgré les nombreux arrêts qui ont ponctué l'histoire de sa composition et le fait qu'elle ne soit pas comparable qualitativement à *La Guerre*, les *Antiquités juives*. Cet ouvrage, achevé à un moment où la mort de Titus et l'avènement de Domitien mettaient Josèphe dans une situation sociale et matérielle précaire, témoigne en revanche d'une liberté de pensée qui lui permet de retracer l'histoire – glorieuse à ses yeux – de son peuple face à ce qui apparaît comme l'arrogance romaine (même s'il ne le dit pas ouvertement).³⁹⁴ Structuré en vingt livres, il ambitionne de retracer cette histoire depuis les origines du monde, en se fondant sur le témoignage des Écritures, et d'intéresser un public hellénisant, de même que la traduction grecque de la Bible l'a fait quelques siècles auparavant (AJ 1:5-13).

II. Ses motivations et ses destinataires

1. Les motivations

Dans la préface des *Antiquités*, Josèphe énumère les raisons qui l'ont poussé à rédiger cette œuvre, et avec les motivations, il indique son lectorat privilégié. On y retrouve deux types de motivations : les motivations internes et les motivations externes. Après avoir évoqué les auteurs qui s'engagent à écrire l'histoire pour montrer

³⁹² H.J. Thackeray (2000), *Flavius Josèphe: l'homme et l'historien*, p. 3

³⁹³ T. Reinach (1930), *Flavius Josèphe : Contre Apion*, p. iii.

³⁹⁴ Il le dira implicitement seulement dans l'*Autobiographie* (Vie 17).

leur éloquence (θηρευόμενοι δόξαν) ou pour plaire (ὀρμῶσιν... δὲ χάριν) aux politiques à la solde desquels ils écrivent, il mentionne ceux qui, pour avoir vécu ou pris part aux événements, décident, par devoir ou par nécessité, de les porter à la connaissance du public, pour l'utilité publique (χρησίμων) et pour que personne ne demeure dans l'ignorance (ἐν ἀγνοίᾳ κειμένων). Josèphe s'inscrit volontiers dans cette dernière catégorie (*AJ* 1:3)³⁹⁵, pour corriger ce qu'il considère comme la mauvaise foi de ceux qui ont écrit avant lui et ont détourné la vérité (διὰ τοὺς ἐν τῷ γράφειν λυμαινομένους τὴν ἀλήθειαν – *AJ* 1:4). C'est cette motivation personnelle, que nous qualifions comme interne.

Au niveau externe, l'historien évoque surtout le désir des Grecs de connaître l'histoire et les coutumes juives (*AJ* 1:9). A ce sujet, il mentionne particulièrement un certain Épaphrodite, « *qui dans ce grand amour qu'il a pour toutes les bonnes connaissances, aime particulièrement l'histoire* »³⁹⁶ (*AJ* 1:8). C'est à ce même personnage qu'il dédie son *Autobiographie* (*Vie* 1 et 430) ainsi que son traité *Contre Apion* (*Cap* 1:1, 2:2, 296). Il affirme avoir cédé aux sollicitations de ce personnage (*AJ* 1:9) et être honteux d'avoir voulu céder à la tentation de l'oisiveté (ἀισχυνόμενος εἰ δόξαμι ῥαθυμίᾳ – *AJ* 1:9). En outre, Josèphe fait allusion à l'entreprise des anciens, sous l'impulsion du grand prêtre Éléazar et sur la demande de Ptolémée, roi d'Égypte, qui manifestait lui aussi une passion pour les sciences et les livres (*AJ* 1:10-11) ; il entend s'inscrire aussi dans cette volonté de mettre à disposition des Grecs les textes sacrés des Juifs en langue étrangère (*AJ* 1:12).

2. Les destinataires

LES GRECS

L'impression laissée par ces indications et soutenue traditionnellement par la plupart des chercheurs est que le public visé par Josèphe était avant tout hellénistique, même si par ailleurs l'historien voulait, en défendant l'histoire et la culture de son peuple, refaire son image auprès de celui-ci qui l'a assimilé à un traître à la solde de l'occupant romain. Les *Antiquités* ne semblent pas, de ce point de vue, s'adresser d'abord aux Juifs, même hellénophones. La dilution de l'histoire biblique dans une paraphrase banale semble montrer que l'œuvre s'adresse avant tout à des lecteurs qui connaissent les auteurs grecs, mais pas la Bible. P.L. Maier affirme à cet effet :

« *For Antiquities, Josephus had three audiences in mind: Roman, Greek, and Jewish, especially Roman. Josephus could proudly tell Romans, some of whom had an anti-Semitic*

³⁹⁵ Il le réaffirme en *Cap* 1:53-56.

³⁹⁶ Traduction d'A. d'Andilly, adaptée en français moderne par J.A.C. Buchon, (1968), in F. Josèphe, *Histoire ancienne des Juifs & la guerre des Juifs contre les Romains, 66-70 ap. J.C.*

prejudice and boasted a civic record going back eight centuries, that Abraham had lived eighteen centuries in the past. The Jews, he could demonstrate, were a great and ancient race with a superior culture – something any Greek reader would also do well to note and Jews themselves should celebrate. »³⁹⁷

Ceci justifierait l'effort que fait Josèphe d'appuyer certains éléments de son récit par ces auteurs grecs et de se livrer à une sorte de jeu intertextuel parfois abusif avec la littérature hellénistique et étrangère.

LES JUIFS

Et pourtant, la chose n'est pas aussi simple, et les mots de Maier le laissent entrevoir. Les affirmations même de Josèphe dans la préface aux *Antiquités* sont susceptibles d'être comprises dans un autre sens. C'est le cas par exemple de la dédicace de l'œuvre à Épaphrodite et l'affirmation d'après laquelle il cherche à satisfaire les Grecs désireux de connaître la vie et les coutumes des Juifs.

Si l'existence historique d'un Épaphrodite³⁹⁸ avec qui Josèphe aurait entretenu des relations profondes n'a pas besoin d'être mise en doute, il reste cependant que la dédicace peut relever d'une tradition littéraire qui n'indique pas nécessairement le destinataire. La dédicace apparaît au fond comme une fiction littéraire. C'est probablement le cas avec l'œuvre de Luc dans le NT : l'évangéliste dédie les deux volumes de son œuvre à un certain Théophile dont nous ne connaissons rien, mais qui a bien pu exister. De même, l'affirmation du désir de connaissance d'un individu ou d'un groupe d'individus justifiant la production d'une œuvre pourrait être considérée, ainsi que la dédicace, comme une tournure littéraire assez vague.

Pour avoir une idée d'ensemble du lectorat visé par Josèphe dans son ensemble, il est important de considérer la portée religieuse de son œuvre. Il est vrai que dans les *Antiquités* l'ambition exposée par Josèphe est avant tout celle d'un traducteur qui se contente simplement de rendre en langue étrangère ce qui est contenu dans les Écritures – ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημηρευμένην γραμμάτων (*AJ* 1:5). C'est donc, de ce point de vue, malgré lui qu'il est devenu historien. Mais derrière cette histoire se profile un homme religieux, le prêtre et, pour reprendre les mots de D. Lamour, « *la figure du prophète qui, souvent, accomplit sa mission sous la contrainte. De cette façon, l'historien s'abrite derrière le traducteur* ».³⁹⁹ Le renvoi à la *Lettre d'Aristée* et à

³⁹⁷ P.L. Maier (1999), « Introduction », in W. Whiston, P.L. Maier (éds), *The New Complete Works of Josephus*, p. 12.

³⁹⁸ Cet Épaphrodite est probablement le secrétaire de Néron, mis à mort par Domitien en 96 ap. J.C.

³⁹⁹ D. Lamour (2000), *Flavius Josèphe*, p. 44.

l'entreprise du grand prêtre Éléazar (*AJ* 1:10-12) dévoile le caractère religieux du projet et son auteur comme « un prophète, au sens propre du terme ».⁴⁰⁰

Le récit et l'interprétation assez curieuse des épisodes de Jérémie et de Daniel dans la cour de Babylone, dans *AJ* 10, peuvent être révélateurs à cet effet. *AJ* 10 apparaît comme un manifeste de renaissance dont Josèphe se fait le héraut (et peut-être aussi le héros). Sa paraphrase laisse voir, dans le récit de Jérémie, un prophète incompris de son peuple et considéré comme un traître face à une situation politique désastreuse et désespérée, une situation exactement parallèle à celle des événements qui ont marqué les années 66 à 70 dans lesquelles Josèphe lui-même a joué un rôle ambigu et incompréhensible pour son peuple. C'est à ce dernier qu'il s'adresse indirectement, mais apparemment en priorité, au moins dans ce cas. D. Daube a remarqué à cet effet que Josèphe, dans le portrait qu'il fait de certains de ses personnages, introduisait des éléments de son expérience personnelle.⁴⁰¹ Cela vaut aussi pour Daniel.

En dressant le portrait de Daniel, Josèphe devait faire face à un dilemme. D'une part, il devait montrer l'intégration d'un Juif dans la cour des rois étrangers (ainsi qu'il l'a fait pour Joseph), en évitant de blesser la susceptibilité du pouvoir romain dont il bénéficiait de la bienveillance. D'autre part, il essayait de montrer, à travers la sagesse de Daniel qui défie celle de tous les mages de Babylone, la supériorité de la sagesse juive, qui vient de Dieu. D'un côté il présente Daniel comme le modèle d'un leader romain ou grec idéal, avec ses quatre vertus de sagesse, de courage, de tempérance et de justice, de l'autre côté il souligne davantage l'attribut de piété, présentant son personnage comme un prophète.

Pour Feldman, ceci se comprend par le fait que Josèphe s'adresse à la fois aux non Juifs et aux Juifs.⁴⁰² L'effort d'adaptation et l'apologétique semblent cacher l'appel adressé aux Juifs à la fidélité et à une renaissance religieuse dont il entend être le leader, à l'image de son personnage, à un moment où les institutions du temple ont disparu.

En outre, la lecture de l'*Autobiographie* suscite des interrogations quant aux destinataires de cet écrit et, partant, des *Antiquités*. Josèphe y raconte les intrigues et les querelles qui déchirent la communauté juive de Galilée, bastion du judaïsme de type pharisien.⁴⁰³ Il fait un long récit de la lutte qui l'oppose à ses adversaires politiques alors

⁴⁰⁰ *Idem*.

⁴⁰¹ D. Daube (1980), « Typology in Josephus », in *JJS* 31, pp. 18-36.

⁴⁰² L.H. Feldman (1998), *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 636.

⁴⁰³ Jérusalem reste, bien entendu, le centre officiel du judaïsme pharisien. Mais il faut, pour comprendre le rôle de la Galilée dans la formation et l'intégration du judaïsme pharisien, commencer par se demander d'où viennent les Juifs de cette région alors qu'elle est séparée de la Judée par le territoire Samaritain. En fait, la Galilée est un endroit où arrivaient peu à peu les Juifs de Babylone attachés à la terre. Ces Juifs babyloniens avaient des traditions orales qui ne concordaient pas toujours avec la Bible, mais qui étaient davantage tournées vers l'activité agro-pastorale. Le ministère public de Jésus, ancré dans la campagne avec ses activités de pêche et agro-pastorales, donne une idée de

qu'il était gouverneur militaire mandaté en Galilée par les autorités religieuses de Jérusalem. Il montre comment Jean et Jonathas (ou Jonathan) ont essayé plusieurs fois de le renverser et même de l'assassiner en usant de manœuvres délatrices et de ruses de toutes sortes, et comment lui les a déjouées.

On peut se demander, en effet, quel intérêt pouvaient avoir les descriptions des histoires d'une province comme la Galilée pour le public gréco-romain, des dizaines d'années après les événements. Il est plausible de penser qu'en racontant ces faits, notamment les intrigues de ses adversaires politiques, Josèphe tente de faire comprendre à ses compatriotes (en particulier Justus de Tibériade) que ce sont eux et pas lui, les responsables de la situation qui a conduit à la guerre des années 66-70.

Mentionnons enfin la traduction de la Bible en Grec. En rappelant la libéralité des autorités religieuses qui, quelques siècles plus tôt et sous l'impulsion du grand prêtre Éléazar, ont offert au monde grec la traduction de la Torah, Josèphe semble bien s'adresser aux Juifs pour leur montrer l'intérêt de mettre encore à la disposition de ce monde l'histoire glorieuse d'Israël. Il invite ses coreligionnaires à faire montre d'une fidélité qui exprimerait, aux yeux du monde hellénistique, cette grandeur particulière. D'où l'exhortation à

« se conformer à la volonté de Dieu et à remarquer dans Moïse, notre excellent législateur, combien il a parlé dignement de sa nature divine ; comment il a fait voir que tous les ouvrages sont proportionnés à sa grandeur infinie ; et comment toute la narration qu'il en est fait est pure et éloignée des fables que nous lisons dans toutes les autres histoires... »
(AJ 1:24).

III. Ses modèles gréco-romains et ses sources étrangères

1. Les modèles

En 1921, E. Meyer disait de Josèphe : « *Quand il n'est pas simple copiste, il n'est plus rien* ». ⁴⁰⁴ Cette affirmation qui dément celle de Josèphe lui-même dans les premières lignes des *Antiquités* (1:1-4), minimise à l'excès la part de l'intervention littéraire de l'historien. Aussi a-t-elle été corrigée deux décennies plus tard par P. Collomp qui a consacré un article à ce sujet et essayé de situer l'option particulière de Josèphe dans le contexte historiographique qui était le sien. Il fait remarquer que l'antiquité a connu des œuvres historiques... et des ouvrages sur l'historiographie et la philosophie de l'histoire de l'époque.

cette situation. Or, le pharisaïsme est un judaïsme intellectuel certes, mais attaché à cette vie rurale, loin des milieux politiques et agités de la ville. D'où l'opposition des pharisiens au parti sadducéen, plutôt aristocrate et citadin. C'est dans cette Galilée de référence que Josèphe entend montrer qu'il mène une bonne action.

⁴⁰⁴ E. Meyer (1921), *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, p. 122, n. 1.

Parmi les premiers de cette dernière catégorie, on connaît, entre autres, ceux de Lucien, Théophraste, Praxiphanes. L'accent, chez eux, portait sur les questions de la vérité historique et de l'esthétique littéraire des ouvrages historiographiques (composition et style notamment). Avec Diodore, Denys d'Halicarnasse et Hérodote, l'historien doit fournir au lecteur, quand il a peine à se décider, les versions contradictoires, et lui laisser le soin d'en juger lui-même.⁴⁰⁵ D'ailleurs, sa tâche n'est pas d'enquêter sur la vérité, celle-ci étant déjà livrée, toute prête, et ne demande qu'à être embellie.⁴⁰⁶ La préoccupation des anciens historiens, comme le remarque Denys, était de faire connaître toutes les traditions conservées dans les écrits sacrés et profanes, « sans rien y ajouter ni rien en retrancher ». Ce qui les amène souvent à insérer des mythes plus ou moins absurdes.⁴⁰⁷

Par rapport à cette tradition historiographique grecque orientée vers la rhétorique et les qualités littéraires, Josèphe peut être considéré comme le théoricien sérieux d'une histoire objective, basée sur des documents.⁴⁰⁸ Il condamne l'éternel recommencement des récits déjà faits, même si lui-même reprend et développe l'histoire ancienne déjà contenue dans les écrits bibliques. En histoire, il est « *en théorie ennemi déclaré de la rhétorique. Pas plus que pour témoigner sa reconnaissance il n'écrit pour faire parade de son style* ». ⁴⁰⁹ Ainsi,

*« Pour Josèphe, il y a une historiographie grecque, littéraire et dépourvue de documents, et une historiographie barbare à laquelle il s'agrège, littérairement bien inférieure, mais appuyée sur des sources sûres et respectées. On peut l'accuser d'exagérer l'infailibilité historique de l'Orient et la pauvreté documentaire de la Grèce. Là n'est pas la question. On peut soutenir, et là est la question, que d'autres avant lui ont reconnu l'importance de la documentation, et que, en ce qui concerne l'exploitation méthodique de la documentation il n'a guère donné de règles nouvelles et précises (...). Il reste que Josèphe a tout particulièrement insisté sur la nécessité, qui nous paraît maintenant si claire, d'avoir de bonnes sources pour en tirer une histoire vraie, tandis que Polype insiste davantage sur la reconstruction rationnelle des événements, opérée grâce à une triple compétence de praticien politique, d'homme de guerre et de géographe explorateur ».*⁴¹⁰

Dans *Josephus's Interpretation of the Bible*, L.H. Feldman identifie trois prédécesseurs qui ont marqué à un certain degré l'œuvre de Josèphe. Il s'agit des écoles

⁴⁰⁵ P. Collomp (1947), « La place de Josèphe dans la technique de l'historiographie hellénistique », in *Mélanges 1945 III : études historiques*, p. 84.

⁴⁰⁶ Cité in *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁰⁸ *Idem.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

d'Isocrate (436-338), d'Aristote (384-322) et surtout celle de Denys d'Halicarnasse (1^{er} s. av. J.C.). L'école d'Isocrate est une école de rhétorique qui introduisit un discours de fiction, des digressions et un certain tragique dans le thème principal du récit et met un accent sur les questions morales et psychologiques. Isocrate insistait sur l'importance de la justesse ou de la bienséance dans l'usage des exemples historiques.

L'école d'Aristote, quant à elle, s'intéressait à l'investigation scientifique qui englobe chaque aspect de l'existence, y compris l'histoire et la biographie.⁴¹¹ Aristote distingue l'histoire de la poésie, la première mettant l'accent sur la dernière.⁴¹²

Un des modèles de Josèphe pour une partie des *Antiquités* est l'œuvre de Nicolas de Damas, un péripatéticien de l'école aristotélicienne, auteur d'une biographie d'Auguste aujourd'hui perdue. Cette biographie aurait influencé la manière dont Josèphe aborde les personnages de son histoire, en ce sens que l'œuvre de Nicolas était, pour l'essentiel, un traité d'éthique dans la tradition péripatéticienne ; elle avait un système hiérarchique de valeurs basé sur les quatre vertus cardinales autour desquelles Josèphe a bâti les portraits des personnages bibliques. Nicolas aurait également influencé Josèphe par sa tendance à souligner une leçon et à insérer des récits moralisants⁴¹³, rejoignant ainsi l'école d'Isocrate.

Il y a aussi Hérodote (484-425) et surtout Thucydide (460-400) comme l'a montré E. Plümacher.⁴¹⁴ Thucydide est un historien grec connu pour son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, conflit dans lequel il joua un rôle de premier plan.

Feldman évoque aussi certaines similarités entre les *Antiquités juives* de Josèphe et les *Antiquités romaines* de Denys, rédigées aussi en vingt livres. On a l'impression que Josèphe suit, à plusieurs niveaux, les traces de Denys, par exemple dans le fait que celui-ci fait une apologie de Rome et que Josèphe en fait une des Juifs. Tous les deux utilisent, dans la description de Rome pour l'un et des Juifs pour l'autre, un même style historiographique tel qu'il sera codifié plus tard par Ménandre de Laodicée au 3^e s. dans son *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*.⁴¹⁵ Ces ressemblances ne permettent certes pas de conclure à une dépendance de Josèphe par rapport à Denys, mais ne sont probablement pas gratuites.

2. Les sources grecques

D'après J.E Bowly, B. Niese a estimé à pas moins de 55 l'ensemble des auteurs grecs cités par Josèphe dans ses œuvres qui nous sont parvenues. Dans *AJ* 1-11 on en a

⁴¹¹ L.H. Feldman (1998), *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 3.

⁴¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 4.

⁴¹⁴ E. Plümacher (1972), *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, pp. 62-63.

⁴¹⁵ L.H. Feldman (1998), *Josephus's Interpretation of the Bible*, p. 7. Ce Ménandre n'est donc pas à confondre avec celui que cite Josèphe (Ménandre d'Éphèse, auteur d'une histoire de Tyr) et dont nous parlerons plus loin.

21, dont la plupart (14) ne sont cités qu'une seule fois et d'autres plus fréquemment. Et au-delà de ces 21 auteurs cités, Josèphe a probablement utilisé d'autres sources qu'il ne cite pas.⁴¹⁶ On a dans cette section un total de 36 citations⁴¹⁷, dont 8 seulement se réfèrent à des personnages et au peuple juifs. Toutes les autres se réfèrent aux peuples voisins ou à leurs rois⁴¹⁸, ce qui peut paraître quelque peu déroutant.

Mais on peut reconnaître que Josèphe n'était pas seulement intéressé par les mentions des Juifs chez les auteurs païens. Il était capable d'opérer des connexions sur ses propres déductions historiques qui garantissent la crédibilité de son récit en même temps qu'elles ouvrent une plus grande perspective incluant des points de vue religieux étrangers et des informations concernant les nations étrangères que ne donnent pas les textes bibliques. Les sources employées possèdent un potentiel significatif d'influence sur la réception de l'œuvre de Josèphe par les lecteurs grecs auxquels les *Antiquités* sont explicitement destinées.⁴¹⁹

La plupart des citations ou des paraphrases explicites d'auteurs grecs montrent que Josèphe complète l'histoire biblique par les données historiques que les textes bibliques ne contiennent pas. Il donne ainsi des preuves supplémentaires dont il estime qu'elles peuvent soutenir le récit biblique, en montrant que les auteurs grecs ont aussi quelque chose à dire sur un incident particulier de l'histoire juive.⁴²⁰ Cela devait sans doute aussi lui permettre de répondre à des accusations venant de ses détracteurs contemporains qui lui reprochaient de ne pas citer suffisamment les auteurs grecs, comme il l'évoque dans le prologue du *Contre Apion* (*CAp* 1:2-6).

Pour l'histoire de Salomon, il cite nommément trois auteurs grecs : Ménandre (342-291), Dius et Hérodote (485-425). Les deux premiers sont cités dans le récit des rapports qui lient Salomon à Hiram de Tyr et le dernier dans l'explication du titre des pharaons d'Égypte.

MÉNANDRE ET DIUS (*AJ* 8:144-149)

La même citation de Ménandre a été insérée dans le *Contre Apion* (*CAp* 1: 117-120), quand Josèphe cite les écrivains grecs qui mentionnent le peuple juif,

⁴¹⁶ J.E. Bowly (1994), « Josephus's Use of Greek Sources for Biblical History », in *Pursuing the Text*, pp. 202, 203.

⁴¹⁷ L'inventaire complet de ces citations se présente ainsi : Acusilaus, *AJ* 1:107 ; Alexander Polyhistor, 1:240 ; Berossus (six citations), 1:93-94 ; 1:107 ; 1:158-159 ; 10:18-20 ; 10:34 ; 10:219-226. Cleodemus-Malchus, 1:240 ; Diodes, 10:228 ; Dius, 8:144-149 ; Ephorus, 1:107 ; Hécatée (deux citations), 1:107 ; 1:158-159 ; Hellanicus, 1:107 ; Hérodote (trois citations), 8:157 ; 8:253-262 ; 10:18-20 ; Hésiode 1:107 ; Hiéronyme d'Égypte (deux citations), 1:93-94 ; 1:107 ; Hestiaeus (deux citations), 1:107 ; 1:119 ; Manéthon, 1:107 ; Mégasthènes, 10:227 ; Ménandre (trois citations), 8:144-149 ; 8:324 ; 9:283 ; Mnaseas, 1:93-94 ; Mochus, 1:107 ; Nicolas de Damas (quatre citations), 1:93-94 ; 1:107 ; 1:158-159 ; 7:101 ; Philostrate, 10:219 (227-228) ; Le Sibylle 1:118. Cf. J.E. Bowly (1994), « Josephus's Use of Greek Sources for Biblical History », p. 203, n. 5.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 209-210.

spécialement quand il tente d'établir la chronologie de la construction du temple de Jérusalem en la mettant en relation avec la construction par Hiram des temples dédiés à Héraclès et à Astarté. Il date la construction du temple de Jérusalem à cent quarante-trois ans et huit mois avant la fondation de Carthage.

La confrontation des données chronologiques de Josèphe à partir de Ménandre avec d'autres sources telles que Denys d'Halicarnasse révèle pourtant une certaine incohérence.⁴²¹ Selon H.J. Katzenstein⁴²², l'incohérence de cette chronologie est due à une erreur de la part de Josèphe, qui aurait mal copié les chiffres de sa source. Soit Josèphe a trouvé dans cette source qu'à la onzième et à la douzième année de son règne, Hiram bâtit des temples à Héraclès et à Astarté à Tyr, mais aurait transposé ces dates à la construction du temple à Jérusalem (*AJ* 8:146, *CAp* 1:119), soit il a trouvé dans la Bible (1 R 6:38) que Salomon avait achevé le temple à la onzième année de son règne, l'aurait dédicacée l'année suivante, mais aurait transposé ces dates à Hiram. Mais pour Feldman, Josèphe n'aurait pu se permettre une modification aussi flagrante et il vaut mieux privilégier l'hypothèse d'une erreur de copie.⁴²³

Il ressort en tout cas que Josèphe, en citant ses sources, s'inquiète moins de la cohérence de ses données les unes avec les autres que de son souci de soutenir son idée présente par ces sources. C'est une situation qui se rencontre fréquemment dans le *Contre Apion* et explique des affirmations parfois contradictoires entre cet ouvrage et les *Antiquités*.

Dans les deux citations (de Ménandre et Dios), Josèphe évoque l'amitié de Salomon et Hiram, la collaboration de celui-ci à la construction du temple de Jérusalem, les échanges de cadeaux, mais aussi un élément absent des textes bibliques, à savoir l'échange de jeux d'énigmes dans lesquels le perdant est tenu de payer un prix. La citation dans *AJ* 8:144-146 semble destinée non seulement à mettre en valeur les relations amicales entre les deux souverains, mais aussi à expliquer le refus par Hiram des villes de Galilée que lui a offertes Salomon (1 R 9:13), détail également mentionné dans le *Contre Apion*, mais en passant. L'appel en appui de la citation de Dios est en faveur de cette présomption. Josèphe mentionne un jeune homme tyrien du nom

⁴²¹ E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, p. 45. En effet, Denys, citant l'historien sicilien Timée (*AR* I 74,1), affirme que Carthage fut fondée 38 ans avant la première olympiade, soit vers 776 av. J.C., ce qui situe le règne de Hiram de 969 à 936 av. J.C. et la finition du temple vers 956. Or en 8:62, Josèphe a affirmé que la construction du temple avait commencé quand Hiram était à sa onzième année de règne ; ce qui, avec l'indication que donne Justin dans *Epitome Pompei Trogi* 18:3.5, qui indique la fondation de Tyr l'année précédant la chute de Troyes (soit 1209 av. J.C.), situe l'intronisation de Hiram à 981 (cf. note 5 de 8:62). Et si on retranche onze ans et sept ans de travaux du temple, sa finition se situe en 963 av. J.C.

⁴²² H.J. Katzenstein (1965), « Is There Any Synchronism Between the Reigns of Hiram and Solomon? », in *Journal of Near Eastern Studies* (JNES) 24, pp. 116-117.

⁴²³ L.H. Feldman (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, p. 174.

d'Abdemon, qui défie Salomon en résolvant ses énigmes et lui en propose d'autres que le roi sage ne put résoudre.

La citation de Ménandre et de Dios ici semble apporter un élément nouveau pour la compréhension du texte obscur et quelque peu incohérent de 1 R 9:13-14 qui superpose deux attitudes contradictoires de Hiram vis-à-vis de Salomon et fait que le refus de Hiram apparaisse comme un hors-sujet dans le contexte. La logique apparente suggérée par le texte de Josèphe est donc que les échanges de biens ici relèvent de la dette due au jeu d'énigmes. Dans cette logique, on pourrait considérer que Hiram est mécontent du don des vingt villes parce qu'elles ne correspondraient pas au prix convenu pour une énigme non résolue par Salomon⁴²⁴, et le don par Hiram des 120 talents d'or à Salomon correspondrait au prix d'une autre énigme gagnée par ce dernier. Josèphe entendrait ainsi montrer que l'histoire qu'il raconte n'est pas une histoire isolée, mais qu'elle peut être prouvée par des documents provenant de l'histoire de peuples voisins. Cela lui permettrait également de présenter Salomon comme le symbole de l'ouverture des Juifs au monde, au risque parfois de se compromettre.

Mais comme nous le verrons au chapitre suivant, cet élément s'inscrit dans un ensemble qui essaie plutôt de montrer le degré de justice de Salomon qui tient si bien ses engagements vis-à-vis de Hiram que celui-ci, en boudant les vingt villes, finit par apparaître comme ingrat.

HÉRODOTE (*AJ* 8:157)

Josèphe justifie sa citation d'Hérodote d'Halicarnasse par sa volonté de « *faire connaître que notre histoire s'accorde en plusieurs choses avec celle des Égyptiens* » (*AJ* 8:159). À l'intérieur du récit des constructions et des corvées, il insère une explication du titre des pharaons d'Égypte et cite Hérodote pour expliquer pourquoi celui-ci donne le nom d'une reine, Nicaulis, qui est pour Josèphe la reine venue rendre visite à Salomon. La fonction royale en Égypte et le titre de pharaon seraient réservés aux hommes et l'avènement d'une femme serait une situation exceptionnelle qui justifie qu'elle soit désignée par son nom plutôt que par le titre officiel.

On peut remarquer que Josèphe ne reprend pas la mention des 18 Éthiopiens dans la liste des 330 rois successifs mentionnés par Hérodote et ne retient que le cas de la femme qui, chez l'historien grec, est une indigène (et donc une Égyptienne) et dont le nom est, non pas Nicaulis, mais Nitokris, sans doute la reine Net-aker-ti citée dans le

⁴²⁴ Cela paraît, somme toute, irréaliste, mais telle est l'impression que laisse la lecture de l'insertion, et ces documents étrangers peuvent être, selon E. Nodet, la trace d'une tradition d'échange d'énigmes. Cf. *Flavius Josèphe IV*, note 3 de 8:149.

papyrus royal de Turin.⁴²⁵ Apparemment, cette citation n'a pas d'autre fonction que d'annoncer le récit de la visite de la reine de Saba, qui devient pour Josèphe la « reine d'Égypte et d'Éthiopie ». Ici donc aussi, le rapport voulu par l'historien entre son récit et la source grecque est légèrement artificiel. Et toutes ces déformations sont de toute évidence destinées à « *magnifier la réputation et l'influence de Salomon chez les puissances voisines* ». ⁴²⁶

3. Les sources de Tyr

Josèphe mentionne une dizaine de fois dans toutes ses œuvres les sources tyriennes, dont sept dans les *Antiquités* et trois dans le *Contre Apion*. Des sept mentions dans les *Antiquités*, au moins trois se retrouvent dans l'histoire de Salomon. Parmi les trois mentions du *Contre Apion*, deux se réfèrent également à l'histoire de Salomon (*CAp* 1:111-112, 126⁴²⁷). C'est donc à peu près la moitié des mentions de ces archives qui appartient au récit salomonique (8:55-56, 8:62, 8:144-149). Ces renseignements sur les archives de Tyr, Josèphe ne les a sans doute pas trouvés lui-même directement, mais les a empruntés aux auteurs grecs qu'il cite comme traducteurs de ces archives, en particulier Dios qu'il considère comme un bon historien de la Phénicie (*CAp* 1:112) ou Ménandre (*AJ* 8:144) ou un certain Berosus qu'il mentionne dans le *Contre Apion* 1:143 comme auteur de ces archives.

4. Des sources égyptiennes ?

Josèphe ne fait presque pas mention des archives égyptiennes, sauf quand il fait un excursus sur le titre des pharaons (*AJ* 8:155-159), spécialement à la fin de cet excursus quand il dit : « *J'ai évoqué cela pour signaler à quel point nos livres concordent avec ceux des Égyptiens* » (v. 159). Seulement, on ne sait pas exactement ce qu'il appelle livres des Égyptiens. En 8:157, c'est à Hérodote qu'il reprend les données sur l'Égypte (voir plus haut).

IV. Sa bible

1. Le problème

Josèphe se définit lui-même, dans la préface aux *Antiquités* et à plusieurs reprises dans d'autres contextes, comme un traducteur qui reproduit simplement en langue étrangère ce qui est contenu dans les Écritures⁴²⁸ – ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημηνευμένην γραμμᾶτων (*AJ* 1:5), μόνον τε μεταφράζειν τὰς Ἑβραίων βίβλους

⁴²⁵ Ph.-E. Legrand (1936), in Hérodote, *Histoires livre II*, p. 131, n. 4.

⁴²⁶ E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, p. xx.

⁴²⁷ Il s'agit ici d'une référence chronologique entre la 12^e année (la 11^e dans *AJ* 8:62) du règne de Hiram de Tyr et la construction du temple de Salomon.

⁴²⁸ En tout cas pour ce qui est des parties reprises de la Bible.

εἰπὼν εἰς τὴν Ἑλλάδα γλώτταν (10:218) et περὶ τούτων ὡς εἶρον καὶ ἀνέγνων (10:281). Plusieurs fois il affirme que la source de son travail est la Bible (*AJ* 1:5, 17, 26 ; 10:218 ; *Cap* 1:1, 54, 127) même si, comme on le verra plus loin, il prend des libertés importantes par rapport à cette source et se comporte comme un véritable auteur, enrichissant et réécrivant fréquemment certains éléments et divergeant souvent de l'une ou l'autre tradition biblique dont nous disposons aujourd'hui. Ce qui nous amène à nous interroger sur l'identité et la nature du texte dont il s'est servi, pour l'histoire de Salomon en particulier.

Mais toute entreprise de comparaison du texte des *Antiquités* avec les textes bibliques aux fins de déterminer la bible utilisée par Josèphe pour son travail se heurte à au moins trois difficultés dont il faut tenir compte. Il s'agit de la diversité des textes au moment de la composition de cet ouvrage (cf. chap. 3 ci-dessus), du caractère spécifique de la « traduction » de Josèphe et de la nature du projet qui a donné naissance à cette « traduction », c.-à-d. de l'ensemble de cet ouvrage conçu en tant que projet historiographique.

2. Paraphrase et périphrase

De plus, la traduction de Josèphe est une paraphrase, et régulièrement, une périphrase⁴²⁹, doublée d'interpolations de toutes sortes. Et par définition, la paraphrase n'est pas une traduction littérale qui permet de suivre étroitement le rythme et la lettre du texte source, encore que, même dans une traduction littérale, le passage d'une langue à une autre réserve bien souvent des surprises, comme nous avons pu le remarquer dans la Septante. Chez Josèphe, nous trouvons dans le texte des cas où il résume un long récit biblique en quelques phrases et d'autres, plus nombreux, où un bref récit biblique est élargi par des explications ou des illustrations résultant de sa propre interprétation ou provenant de sources diverses.

Par exemple, le discours d'Ahiyya de Silo à Jéroboam (1 R 11:26-39) a été résumé dans le texte de Josèphe en quelques phrases (*AJ* 8:206-208). Par contre, dans *AJ* 8:183-187, l'auteur développe longuement l'information sur les chars et la cavalerie de Salomon en y ajoutant une description du dressage des chevaux et des parades royales, alors que dans les textes bibliques, cette information tient sur un seul verset (10:26). Peut-être Josèphe est-il redevable ici à une autre source ? Il est difficile de le

⁴²⁹ Une paraphrase, c'est le fait de dire avec d'autres mots, d'autres termes, ce qui est dit dans un texte ou un paragraphe. *Paraphrase* a, dans ce sens, pour synonyme *redite*. Elle désigne en linguistique toute opération de reformulation qui consiste à reproduire le contenu sémantique d'une phrase par une autre phrase, formellement différente. La périphrase, elle, est littéralement le fait d'exprimer par plusieurs mots ce qui pourrait être dit en un seul. Elle est un procédé de style qui consiste à remplacer un mot par sa définition ou par une expression plus longue, mais équivalente, évitant la répétition ou ajoutant une explication. Les deux situations se retrouvent dans la « traduction » de Josèphe pour la partie biblique de son œuvre (*AJ* 1-11).

démontrer puisqu'il ne mentionne à cet endroit aucune autre source que les textes bibliques.

L'affirmation de sa fidélité au texte biblique, de ce point de vue, n'est donc pas à prendre au pied de la lettre, ni comme une duperie basée sur l'ignorance de ses lecteurs à l'égard du texte biblique, comme l'a affirmé C. Siegfried.⁴³⁰ Elle pourrait être comprise comme une tournure littéraire destinée à affirmer la justesse de ses informations et à montrer que l'auteur a mené une recherche honnête. On retrouve d'ailleurs cette tournure chez d'autres auteurs anciens bien connus de Josèphe : Denys d'Halicarnasse par exemple. W.R. Smith⁴³¹, G. Avenarius⁴³², H.W. Attridge⁴³³, S.J.D. Cohen⁴³⁴ et W.C. van Unnik⁴³⁵, entre autres, ont montré qu'elle était en tout cas assez connue dans la littérature grecque ancienne.

On retrouve une formule similaire au moins deux fois chez Denys d'Halicarnasse, dans *Thucydide (Th)* : en parlant « d'autres historiens », il affirme que pour écrire leurs ouvrages, ces historiens collectaient des documents écrits et déposés dans des lieux sacrés ou profanes, « sans rien y ajouter ni rien en retrancher (μήτε προστιθέντες αὐταῖς τι μήτε ἀφαιρούτες – *Th* 5:3). Plus loin dans le même opusculé, il parle de Thucydide qui, restant fidèle à ses choix littéraires, « n'ajoute ni ne retranche rien au fait qui ne soit légitime » (οὐδὲν ὃ μὴ δίκαιον οὔτε ἀφαιρῶν, οὐδὲ ἐνεξουσιάζων τῇ γραφῇ – *Th* 8:1).⁴³⁶ Au début du livre I de ses *Antiquités romaines*, il écrit qu'il se propose de « rendre compte des sources d'où [il a] tiré la connaissance des faits [qu'il va] relater » (*AR* I.I.1), ce qui, sans que soit employée explicitement la formule de l'ajout et de l'omission, l'implique clairement.

Dans le Talmud, un « philosophe » inconnu cite la fin d'un livre inconnu, peut-être un évangile, contenant l'idée de Mt 5:17 : « Je ne suis venu ni pour détruire la Loi de Moïse ni pour ajouter à la Loi de Moïse » (*Shabbath* 116^b). La Bible elle-même offre un cas similaire, même si le contexte en est différent : « tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien » (οὐ προσθήσεις ἐπ' αὐτὸ οὐδὲ ἀφελείς ἀπ' αὐτοῦ – Dt 13:1).

⁴³⁰ C. Siegfried (1883), « Die hebräischen Worterklärung des Josephus », in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 3/1883, pp. 32-33, n. 3.

⁴³¹ W.R. Smith (1881), *The Old Testament in the Jewish Church*, pp. 149-152, cité par L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, p. 135.

⁴³² G. Avenarius (1956), *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, cité par L.H. Feldman, *Ibid.*, p. 122.

⁴³³ H.W. Attridge (1976), *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, cité par L.H. Feldman, *Idem*.

⁴³⁴ S.J.D. Cohen (1976), *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, cité par L.H. Feldman, *Idem*.

⁴³⁵ W.C. van Unnik (1978), « Die Formel 'nichts wegnehmen, nichts hinzufügen' bei Josephus », in *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, pp. 26-40. L'auteur avait déjà étudié la formule dans l'histoire du Canon près de trente ans auparavant dans « De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon », in *Vigilae Christianae* 3/1947, pp. 1-36.

⁴³⁶ Denys d'Halicarnasse, *Thucydide, Seconde lettre à Ammée*, G. Aujac (1991, éd.), pp. 49, 52.

On voit ainsi que chez Josèphe, *fidélité* n'est jamais synonyme de *littéralité*. Dans cette perspective, V. Spottorno, dans deux articles de 1987 et 1992, a proposé quelques réflexions méthodologiques intéressantes sur la recherche d'une bible derrière l'œuvre de Josèphe. Pour elle, une des grandes difficultés dans l'approche de la nature du récit de Josèphe est la coexistence de la paraphrase et de la fidélité au récit biblique. À propos de la paraphrase on peut distinguer : les digressions personnelles, les objectifs apologétiques et propagandistes (tendances moralisantes faites de courts commentaires, de gloses, d'observations morales...), les modifications destinées à adapter le récit à l'époque contemporaine, à éviter (ou à corriger) les incohérences du texte biblique et à éclairer l'histoire, et les changements stylistiques et lexicaux :

*« The hellenization of the semitic substratum is characteristic of Josephus' writings in general; his lexicon and style have the shape of a hellenistic work, atticizing biblical koiné and adapting semitic features. It seems quite clear that Josephus used the Bible only as a point of departure from which he made personal account in a personal style, differing in rhythm and structure from the biblical literary features. »*⁴³⁷

3. La nature de la bible de Josèphe : le débat

La réflexion de Spottorno nous amène ainsi à la question de la nature du texte biblique utilisé par Josèphe. A ce sujet, les chercheurs sont divisés. Deux tendances cependant se dégagent : celle d'un texte grec de type lucianique et celle d'un texte hébreu.

UN TEXTE GREC DE TYPE LUCIANIQUE ?

La thèse ici est que le texte de Josèphe présente une importante dépendance vis-à-vis de la forme de texte proche de la bible grecque, en particulier du texte dit proto-lucianique, surtout dans les parties parallèles à Samuel-Rois. N.G. Cohen estime que *« pour les livres I à IV, au moins pour l'octateuque, l'utilisation est si libre qu'on ne peut rien dire de la bible grecque qu'il a en main (...). Ensuite, aux livres V à XI, Josèphe se tient très près de son modèle grec »*.⁴³⁸ Plus tard, suite aux *Devanciers d'Aquila* de D. Barthélemy (1963), G.E. Howard estimera, pour les Règles et en se basant sur une étude qui montre qu'en 15 endroits Josèphe s'accorde avec les manuscrits boc_2e_2 , que le texte de Josèphe repose au moins sur deux types de manuscrits : les boc_2e_2 et l'édition *kaigé*.⁴³⁹ Toujours au sujet des Règles, P.-M. Bogaert écrit :

⁴³⁷ V. Spottorno (1987), « Some Remarks on Josephus' Biblical Text For 1-2 Kings », in *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies – Jerusalem 1986*, pp. 278, 280.

⁴³⁸ N.G. Cohen (1964), « Josephus and Scripture: Is Josephus' Treatment of the Scriptural Narrative Similar Throughout the Antiquities 1-11? », in *JQR* 54, pp. 331-332.

⁴³⁹ G.E. Howard (1973), « Kaige Readings in Josephus », in *Textus* 8, pp. 45-54.

« Pour I-IV Règnes, il connaît la forme de texte qui sera celle de l'édition lucianique (antiochienne) (...). Le début du livre VIII correspond au début de 3 Règnes dans le texte antiochien (3 Reg II, 12). Après quoi, Josèphe utilise Esdras A (y compris d'après R. Hanhart, dans la partie identique à la fin de Paralipomènes). »⁴⁴⁰

Cette thèse était déjà soutenue par Thackeray dans *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien*, quand il affirmait que « la Bible de Josèphe est uniformément de type lucianique de 1 Samuel à 1 Maccabées [et que Josèphe] n'a utilisé qu'une seule Bible, et non plusieurs, pour cette section de l'histoire ». ⁴⁴¹ Ce qui fait dire à Feldman qu'il est possible que Josèphe ait même influencé le texte antiochien, Symmaque et Théodotion. ⁴⁴²

Mais l'argument de la correspondance du début de *AJ* 8 avec celui de £ 3 Rg semble être pratiquement le seul qui soit convainquant. Une comparaison au détail près risque de ne pas créditer cet argument, comme on le verra dans les tableaux ci-dessous. En fait, Josèphe entretient, dans sa paraphrase de l'histoire biblique, des rapports extrêmement variés avec ses sources, en tout cas pour les textes qui nous occupent dans cette étude, TM (dans 1 R et 1-2 Ch), LXX (dans 3 Rg) et £ (dans 2 Rg et 3 Rg).

UN TEXTE HÉBREU ?

C'est la thèse défendue par G. Tachauer qui affirmait radicalement que Josèphe n'a utilisé que le texte hébreu. ⁴⁴³ Il est suivi en cela par d'autres chercheurs comme Rahlfs ⁴⁴⁴ et Olmstead ⁴⁴⁵ qui estimaient que Josèphe s'appuyait premièrement sur un texte hébreu dans son récit correspondant aux livres des Rois. Kahle attribue les rapprochements de Josèphe avec le texte antiochien à des copistes chrétiens ⁴⁴⁶ qui, selon Wevers, auraient révisé le texte de Josèphe ⁴⁴⁷, surtout en ce qui concerne les noms propres. Pour Montgomery, Josèphe connaissait si bien son texte hébreu, presque par cœur, qu'il pouvait en faire sa propre traduction, même s'il avait des accointances avec la Septante normative et les traductions grecques orales ; les citations de Josèphe sont

⁴⁴⁰ P.-M. Bogaert (1996), « Septante », in *DBS* 12, col. 551.

⁴⁴¹ H. St J. Thackeray (1928, 2000), *Josèphe: l'homme et l'œuvre*, p. 55.

⁴⁴² L.H. Feldman (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, p. 167.

⁴⁴³ G. Tachauer (1871), *Das Verhältniss von Flavius Josephus zur Bibel und Tradition*, cité par L.H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible*, p. 23.

⁴⁴⁴ A. Rahlfs (1911), *Septuaginta-Studien, 3: Lucians Rezension der Königsbücher*, pp. 92-111.

⁴⁴⁵ A.T. Olmstead (1913), « Source Study and the Biblical Text », in *American Journal of Semitic Languages* 30, pp. 1-35.

⁴⁴⁶ P.E. Kahle (1959), *The Cairo Geniza*, pp. 229-237.

⁴⁴⁷ J.W. Wevers (1964), « Proto-Septuagint Studies », in W.S. McCullough (éd.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of Theophile J. Meek*, pp. 58-77.

similaires à celles de Paul qui cite un grand nombre de textes de l'AT sans en avoir nécessairement en main un manuscrit.⁴⁴⁸

Plus récemment, Nodet, tout en reconnaissant la parenté de Josèphe avec ξ , a fait remarquer qu'il n'est pas établi que celui-ci fût antérieur à Josèphe. D'après lui, « *les contacts de vocabulaires entre Josèphe et ξ - ξ , lorsqu'il y a des mots rares ou une difficulté de l'hébreu, doivent être considérés comme des emprunts sporadiques à Josèphe, qu'on peut dans un premier temps attribuer à des réviseurs...* ».⁴⁴⁹ Ce qui signifie que le texte de Josèphe est antérieur, ne serait-ce que par rapport à la forme actuelle que nous avons de la Septante majoritaire et du texte antiochien.

Entre les deux tendances (texte grec et texte hébreu) il reste cependant beaucoup d'hésitations et d'incertitudes, ce qui illustre la difficulté à identifier avec précision, sur un corpus assez large, le texte utilisé par Josèphe. On le voit dans la position fluctuante d'A. Schalit qui a d'abord pensé que Josèphe a utilisé un texte hébreu et un texte grec, avant de se corriger en affirmant qu'il n'a employé que la bible grecque.⁴⁵⁰

4. La bible de Josèphe dans AJ 7:343-8:211

En réalité, on ne peut qu'essayer, dans chaque section ou sous-section, d'examiner au cas par cas les rapports complexes que Josèphe entretient avec ce qu'on pourrait appeler sa *Vorlage*. C'est le travail effectué par Nodet dans le volume IV de son édition bilingue des *Antiquités*.⁴⁵¹ Et même là, il n'y a pas de garantie qu'on puisse identifier avec certitude le texte suivi par l'historien. Plusieurs cas de figure se présentent néanmoins, en ce qui concerne les éléments repris de 1 R :

- AJ proche de ξ contre TM et LXX
- AJ proche de LXX et ξ contre TM
- AJ proche de LXX contre ξ et TM
- AJ proche de TM contre LXX et ξ .

A ces cas de figure s'ajoute la double relation que les *Antiquités* entretiennent avec 1 R et 1-2 Ch.

⁴⁴⁸ J.A. Montgomery (1951), *A Critical and exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 19. Spottorno (cf. supra) a employé l'argument de la connaissance du texte hébreu « par cœur » de Josèphe exactement dans le sens opposé, ce qui montre la fragilité de cet argument pour défendre l'un ou l'autre point de vue.

⁴⁴⁹ E. Nodet (2001), *Flavius Josèphe III*, pp. xli-xliv.

⁴⁵⁰ A. Schalit (1978), *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus: Antiquitates Judaicae* (en hébreu), cité par L.H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible*, pp. 23, 24.

⁴⁵¹ E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, pp. liii-lxxii.

AJ PROCHE DE £ CONTRE TM ET LXX

Dans l'étude de Nodet, il ressort que dans l'ensemble de 1-2 R, six cas seulement montrent un rapprochement de *AJ* et £ contre TM et LXX, dont deux dans le récit de Salomon⁴⁵² :

- En 1 R 3:25, Salomon ordonne dans TM et LXX que l'enfant vivant soit coupé en deux et que chacune des femmes en obtienne une moitié. Mais la synthèse de Josèphe dans laquelle le roi ordonne de « couper en deux l'un et l'autre enfants, de façon que chacune des femmes prenne une moitié du mort et une moitié du vivant » (*AJ* 8:31) est proche de la leçon de £ qui ajoute au texte de TM/LXX : « *et de même le mort, coupez-le et donnez à chacune* ».
- En 1 R 11:24, au sujet de Rezon, il est dit que lui et sa bande se fixèrent et régnèrent (au pluriel) à Damas, alors que *AJ* et £ emploient le singulier qui indique que le sujet est Rezon/Esrom seul.

Hormis ces cas dont on ne peut tirer aucune conclusion généralisable, la seule chose qui peut faire penser à une dépendance de *AJ* par rapport à £ est, nous l'avons dit, le découpage de cette section. En effet le livre 7 de *AJ* s'arrête avec la mention de la mort de David et de la durée de son règne comme dans £. La théorie selon laquelle Josèphe se serait basé sur un texte grec, qui pourrait être l'ancêtre de £, ne trouve pas suffisamment de preuves dans le récit salomonique de *AJ*.

AJ PROCHE DE LXX ET £ CONTRE TM

L'étude de Nodet recense, dans 1 R, 31 cas dont 16 dans l'histoire de Salomon. Nous en présentons quelques-uns qui nous paraissent les plus pertinents, en complétant la liste de Nodet :

| <i>AJ</i> | TM 1 R | LXX 3 Rg | £ 3 Rg |
|---|---|---|---|
| 8:17 – Outre la sévérité de la menace il lui imposa de prêter serment. ⁴⁵³ | | 2:37 – Et le roi lui fit prêter serment en ce jour-là | 2:37 – Et le roi lui fit prêter serment en ce jour-là |
| 8:57 – <u>20.000 baths d'huile</u> | 5:25 – 20 cors d'huile | 5:25 – <u>20.000 baths d'huile</u> pressée | 5:14 – <u>20.000 baths d'huile</u> pressée |
| 8:77 – et deux piliers creux de bronze épais de <u>quatre doigts</u> . ⁴⁵⁴ | 7:15 – deux colonnes de bronze de 18 coudées de longueur. | 7:3 – les cannelures avaient <u>quatre doigts</u> de large. | 7:3 – les cannelures avaient <u>quatre doigts</u> de large. |

⁴⁵² E. Nodet (2005), *Ibid.*, p. lix.

⁴⁵³ Il faut cependant remarquer que TM mentionne le serment plus loin, en 1 R 2:42. Le rapprochement avec LXX et £ contre TM ne concerne donc ici que la place de cette mention.

⁴⁵⁴ Les quatre doigts sont mentionnés en Jr 52:21, mais pas en 2 R/4 Rg 25:17 où on retrouve la même description.

| | | | |
|--|--|---|---|
| 8:81 – les socles de bassin en bronze mesuraient <u>5 coudées de long, 4 de large et 6 de haut</u> . | 7:27 – les socles de bronze avaient 4 coudées de long, 4 de large et 3 de haut. | 7:14 – les socles de bronze avaient <u>5 coudées de long, 4 de large et 6 de haut</u> . | 7:14 – les socles de bronze avaient <u>5 coudées de long, 4 de large et 6 de haut</u> . |
| 8:85 – <u>dix seaux</u> (χυτρογαύλους) | 7:38 – dix cuves (כירור) – λουτήρα) | 7:24 – <u>dix seaux</u> (χυτροκαύλους) | 7:24 – <u>dix seaux</u> (χυτροκαύλους) ⁴⁵⁵ |
| 8:85 – 40 <u>choas</u> (τεσσαράκοντα χόας) | 7:38 – 40 baths (בתים) | 7:24 – 40 <u>choas</u> (τεσσαράκοντα χοείς) ⁴⁵⁶ | 7:24 – 40 <u>choas</u> (τεσσαράκοντα χοείς) |
| 8:88 – <u>chaudrons</u> (λέβητας) | 7:40 – bassins/cuves (כירור) | 7:26 – <u>chaudrons</u> (λέβητας) | 7:26 – <u>chaudrons</u> (λέβητας) |
| 8:140 – <u>une tête de taureau</u> (μόσχου προτομήν) | 10:19 – dessus arrondi (רֹאשׁ־זָנָב). | 10:19 – des <u>têtes de taureaux</u> (προτομαί μόσχων) | 10:19 – <u>des têtes de taureaux</u> (προτομαί μόσχων) |
| 8:182 – <u>les rois de partout</u> (πανταχοῦ βασιλείς) | 10:24 – toute la terre (כְּלִי־הָאָרֶץ) | 10:24 – <u>tous les rois de la terre</u> (πάντες βασιλείς τῆς γῆς) ⁴⁵⁷ | 10:24 – <u>tous les rois de la terre</u> (πάντες βασιλείς τῆς γῆς) |
| 8:194 – l'âge avancé de Salomon et le manque d'intégrité de son cœur expliquent que ses femmes arrivent à le détourner | 10:4 – c'est parce que ses femmes l'ont détourné qu'il n'est plus intègre en son cœur. | 10:4 – l'âge avancé de Salomon et le manque d'intégrité de son cœur expliquent que ses femmes arrivent à le détourner | 10:4 – l'âge avancé de Salomon et le manque d'intégrité de son cœur expliquent que ses femmes arrivent à le détourner |
| 8:198 – dix tribus pour Jéroboam contre <u>deux</u> au fils de Salomon | 11:13 – dix tribus pour Jéroboam contre une au fils de Salomon | 11:13 – dix tribus pour Jéroboam contre <u>deux</u> au fils de Salomon | 11:13 – dix tribus pour Jéroboam contre <u>deux</u> au fils de Salomon |
| 8:206 – Ahiyya <u>entraîne Jéroboam hors du chemin</u> . | 11:29 – (Haplographie de דָּרַךְ à דָּרַךְ?) | 11:29 – Ahiyya <u>entraîne Jéroboam hors du chemin</u> . | 11:27 – Ahiyya <u>entraîne Jéroboam hors du chemin</u> . |
| 8:209 – Jéroboam aspirant à la royauté (ἐπαρθείς) à la royauté | | 12:24 ^b – Jéroboam aspirant à la royauté (ἦν ἐπαυρόμενος ἐπὶ τὴν βασιλείαν) | 12:32 – Jéroboam aspirant à la royauté (ἦν ἐπαυρόμενος ἐπὶ τὴν βασιλείαν) |

Les rapprochements de Josèphe avec les traditions grecques représentées ici par LXX et £, quand ils ne sont pas le produit d'une simple coïncidence de choix de mots dans la traduction, peuvent s'expliquer par le fait que l'historien dépende d'une source hébraïque proche de la *Vorlage* de LXX, mais pas nécessairement du texte grec. Il faut cependant rester attentif à l'emploi du mot rare χυτρογαυλος (LXX/£ χυτροκαυλος) en

⁴⁵⁵ Ce mot rare employé seulement ici (3 fois) et en 3 Rg 7:29 (1 fois), n'a pas d'équivalent exact en hébreu. Il traduit le mot כירור qui est habituellement rendu par λουτήρα (Ex 30:18, 28, 31:9, etc., 1 R 7:30/3 Rg 7:17). Il est également rare dans le grec classique. On le trouve dans les inscriptions grecques de Délos tantôt sous la forme χυτρογαυλος tantôt sous κυθρογαυλος (IG 11(2).154.A71/A72) et dans les papyri grecs et latins (PSI 4.428.62) au 3^e s. av. J.C., puis chez Pollux (*Poll.* 6.84) au 2^e s. ap. J.C. Cf. Liddell-Scott (1843, 1951), *A Greek-English Lexicon*, p. 2014. Mais Josèphe associe ici les deux lectures (« dix seaux [qui sont] des cuves »), ce qui montre son embarras devant la lecture de LXX/£ à cet endroit. Le fait qu'il emploie ce mot rare à cet endroit (en changeant le κ par γ) montre qu'il a pu connaître la tradition textuelle de LXX/£ ou que celle-ci lui a emprunté le terme dans une retouche postérieure, ce qui ne peut être prouvé, mais qui reste tout de même une possibilité.

⁴⁵⁶ Dans LXX/£ le mot est un hapax, mais dans *AJ*, il se rencontre encore en 3 :197, 233 où il désigne la moitié d'un *hin*.

⁴⁵⁷ Cette lecture est aussi attestée en 2 Ch 9:23.

AJ 8:85 et au dernier cas où il semble évident qu'il connaît l'histoire alternative de 3 Rg 12:24^{a-z} dans cette version, ne serait-ce qu'à cet endroit.

AJ PROCHE DE LXX CONTRE £ ET TM

Ce type de cas n'existe pas dans l'ensemble de 1-2 R. Cette situation s'explique par le fait qu'en général, LXX et £ ne présentent pas d'énormes divergences dans cette section.

AJ PROCHE DE TM CONTRE LXX ET £

| <i>AJ</i> | TM 1 R | LXX 3 Rg | £ 3 Rg |
|--|--|--|--|
| 8:15 – Benaya <u>rapporte sa réponse</u> (ἀπόκρισις) au roi | 2:30 – Benaya <u>rapporte la chose</u> (וישב דבר) | 2:30 – Benaya revint (ἀπέστρεψεν) | 2:21 – Benaya revint (ἀπέστρεψε) |
| 8:44 – <u>1005</u> cantiques | 5:12 – <u>1005</u> cantiques | 5:12 – 5000 cantiques | 4:29 – 5000 cantiques |
| 8:50 – ayant entendu... (ἀκουσας) que Salomon avait hérité de la royauté de son père | 5:15 – car il avait entendu... (כי שמע) qu'on l'avait sacré roi après son père | Passage manquant | Passage manquant |
| 8:50 – Hiram envoie saluer et féliciter Salomon ⁴⁵⁸ | 5:15 – Hiram envoie ses serviteurs auprès de Salomon | 5:15 – Hiram envoie ses serviteurs <i>oindre</i> Salomon | 5:4 – Hiram envoie ses serviteurs <i>oindre</i> Salomon |
| 8:128 – de maux dignes de <u>fable</u> et de grande incrédulité | 9:7 – Israël sera une <u>fable</u> et une risée (למשל ולשינה) | 9:7 – Israël sera une ruine et un sujet de conversation (είς ἀφανισμόν καὶ εἰς λάλημα) | 9:7 – Israël sera une ruine et un sujet de conversation (είς ἀφανισμόν καὶ εἰς λάλημα) |
| 8:142 – <u>terre de Kabul</u> | 9:13 – <u>terre de Kabul</u> (ארץ כבול) | 9:13 – voisinage (ὄριον) | 9:13 – voisinage (ὄριον) |
| 8:151 – ayant tué tous ceux qui résidaient (à <u>Gezer</u>) | 9:16 – il tua les Cananéens qui résidaient dans la ville (<u>Gezer</u>) | 5:14 ^b – il incendia (...) les Cananéens qui résidaient à Mergab | 5:2 – il incendia (...) les Cananéens résidant à Aroab |
| 8:176 – <u>bois de pin</u> ⁴⁵⁹ | 10:11 – <u>bois de santal</u> (אלמגים) | 10:11 – bois non taillé (ξύλα ἀπελεκητα) | 10:11 – bois non taillé |
| 8:180 – <u>200</u> boucliers (ἀσπίδας) | 10:17 – <u>200</u> boucliers (מגנים) | 10:17 – 300 lances/boucliers (ὄπλα) | 10:17 – 300 boucliers (θυρεα) |
| 8:181 – <u>ivoire</u> , Éthiopiens et <u>singes</u> | 10:22 – <u>ivoire</u> , <u>singes</u> et paons | 10:22 – pierres précieuses et taillées | 10:22 – pierres précieuses et taillées |
| 8:183 – <u>1000+400</u> chars | 10:29 – <u>1400</u> chars | 10:29 – 4000 juments | 10:29 – 4000 juments |

⁴⁵⁸ Josèphe lit comme TM et interprète le non-dit comme une ambassade protocolaire.

⁴⁵⁹ Ce rapprochement ne tient qu'à condition que le mot pin suppose que Josèphe a interprété ainsi le mot אלמגים ou אלוגים. En Es 44:14, le mot יער que BJ et TOB rendent par « pin » n'a pas d'équivalent dans LXX qui donne un texte différent.

| | | | |
|--|--|---|---|
| 8:188 – <u>l'argent</u> | 10:27 – <u>l'argent</u> | 10:27 – l'or et l'argent | 10:27 – l'or et l'argent |
| 8:189 – <u>600 sicles</u> | 10:29 – <u>600 sicles</u> | 10:29 – 100 sicles | 10:29 – 100 sicles |
| 199-203 – les histoires de Hadad et de Rezon <u>se suivent</u> | 11:14-22, 23-25 – les histoires de Hadad et de Rezon <u>se suivent</u> | 11:14-24 – les histoires d'Ader et d'Esrom/Esron se mélangent | 11:14-24 – les histoires d'Ader et d'Esrom/Esron se mélangent |
| 8:203 – <u>Syrie</u> (Συριαν) | 11:25 – Aram, <u>Syrie</u> (ארם) | 11:25 – Édom | 11:23 – Édom |
| 8:204 – <u>Rezon</u> (Ρααζαρω) | 11:23 – <u>Rezon</u> | 11:14 ^a – Esrom | 11:14 ^a – Esrom |

Les cas ci-dessus touchent essentiellement à des détails, mais permettent d'emblée de remarquer une plus grande proximité de *AJ* avec le texte hébreu. A cela s'ajoute le fait que dans l'ensemble, excepté les gloses narratives personnelles de l'auteur (qui tiennent souvent dans des explications et des insertions d'éléments extra-bibliques), Josèphe adopte presque systématiquement la trame de TM.

RAPPORTS AVEC 1 R ET CH

Josèphe semble faire un double emploi de 1-2 Ch. D'une part, il lui emprunte des sections entières et alterne ainsi des textes venant de 1 R et de 1-2 Ch, et d'autre part, tout en restant dans la trame de 1 R qu'il adopte principalement, il s'en écarte dans un détail et fait appel à des leçons propres à 1-2 Ch. Ce dernier cas est extrêmement rare et difficile à établir. Nodet⁴⁶⁰ trouve en 8:179 un cas de ce genre :

AJ 8:179

Sans compter ce qui était apporté par les marchands ni les présents que lui envoyaient les gouverneurs et les rois de l'Arabie. Il fondit l'or pour fabriquer 200 boucliers longs pesant chacun 600 sicles.

1 R 10:15

Sans compter ce qui venait des redevances des marchands, du gain des commerçants et de tous les rois des Arabes et des gouverneurs du pays.

2 Ch 9:14

Sans compter ce qui venait des redevances des marchands et des courtiers importateurs ; tous les rois d'Arabie, tous les gouverneurs du pays apportaient également de l'or et de l'argent à Salomon.

L'argument de Nodet repose uniquement sur la mention de l'or dans le passage de Josèphe, qu'il met en relation avec *מבאים זהב וכסף לשלמה* (« qui apportent de l'or et de l'argent à Salomon ») à la fin de 2 Ch 9:14. Mais cette relation n'est pas assez pertinente, étant donné que la mention de l'or à la fin du passage de Josèphe répond à la suite de 1 R et 2 Ch à cet endroit. Visiblement, Nodet a été influencé dans son analyse par le découpage du verset de Josèphe, qui ne correspond pas toujours à la structure de sa pensée.

⁴⁶⁰ E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, p. lxiv.

En ce qui concerne la trame narrative dans son ensemble, sur les 262 versets que compose le récit de Salomon dans *AJ* (7:343-8:211), 23 proviennent de Ch et 1 est constitué d'un mélange de Ch et 1 R (*AJ* 8:88). Le reste provient de 1 R et secondairement de matériaux extrabibliques et des gloses personnelles.

Les passages provenant de Ch touchent dans leur grande partie (7:363-382 // 1 Ch 22, 28, 29) à l'histoire de la transition. Sans supprimer les éléments compromettants de cette histoire (la lutte pour le pouvoir et ses effets) comme l'a fait Ch, Josèphe modifie celle-ci en intégrant les éléments de 1-2 Ch, de manière à éliminer les sous-entendus défavorables et à légitimer Salomon en tant que le seul roi choisi par Dieu tout en soulignant l'indignité de son frère rival et l'infidélité de ses partisans. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Le reste (8:118-121) reprend quelques éléments du récit de la dédicace, notamment la théophanie (absente de 1 R) qui suivit les sacrifices et les exhortations du roi (2 Ch 7:1-3), qui soulignent respectivement et de façon particulière l'acceptation des sacrifices par Dieu et la relation privilégiée du roi avec lui.

Quant au mélange, il s'agit d'un détail dans la description du temple, à savoir la construction d'un autel de bronze (8:88), mentionnée en 2 Ch 4:1 et absente de 1 R.

On le voit donc, Josèphe suit, dans la structure de son récit, celui de 1 R, mais fait appel à Ch tantôt pour compléter des éléments omis par 1 R et susceptibles de rehausser l'image de son héros, tantôt pour corriger ou atténuer des données jugées trop sévères ou défavorables à l'égard de ce héros. Lorsque 1 R et Ch concordent sur l'essentiel, on remarque qu'il adopte plus naturellement le texte du premier pour la forme.

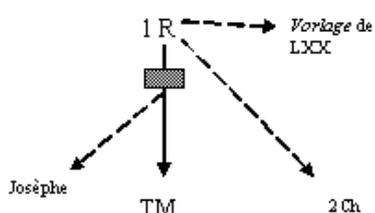
5. En résumé

De manière générale, on constate que Josèphe garde une certaine distance vis-à-vis de LXX/£. Il apparaît assez clairement, dans le récit salomonique en tout cas, qu'il est exagéré de parler d'une « dépendance » vis-à-vis de la Septante, qu'il s'agisse du texte majoritaire ou du texte minoritaire. Les connexions lexicales (en particulier dans le cas du terme *χυτρογαυλος*) et de détails (par ex. le cas de Jéroboam) avec LXX/£ indiquent certes que Josèphe devait avoir connaissance de la Septante ou d'un texte parent.⁴⁶¹ Ce qui remet en question son affirmation implicite à la préface de *AJ*, d'après laquelle il aurait été le premier à rendre en grec les livres historiques. Peut-être faut-il comprendre par là qu'il disqualifie la Septante dans le contexte de rejet dont elle a

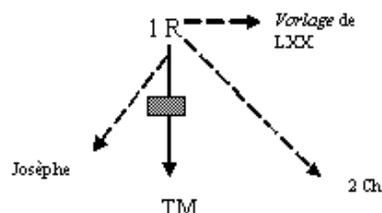
⁴⁶¹ Sauf si on pense, comme Nodet, que Josèphe a postérieurement influencé LXX et £ (cf. E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, pp. xli-xliv), ce qui peut, nous l'avons dit, difficilement être prouvé.

commencé à être l'objet de la part du judaïsme dès la fin du 1^{er} s. ou au début du 2^e? Sa préférence pour TM pourrait alors s'expliquer par ce fait. Mais cette situation permet aussi de se rendre compte que Josèphe connaissait plusieurs traditions textuelles parmi lesquelles il a souvent eu à choisir.

Les détails des rapports de Josèphe avec 2 Ch donnent, quant à eux, une idée du processus d'évolution de TM. Deux schémas se présentent : le cas où l'altération du texte proto-massorétique de 1 R est intervenue avant Josèphe et le cas où elle est intervenue après lui.

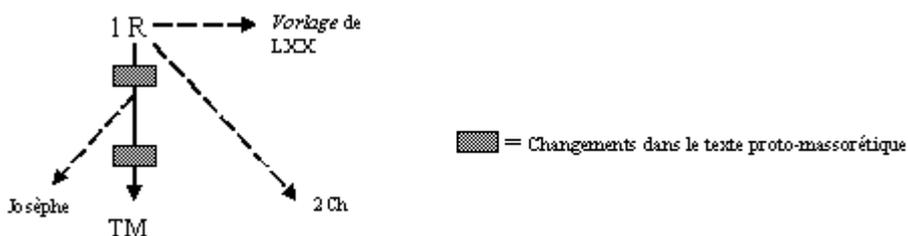


Texte modifié avant Josèphe



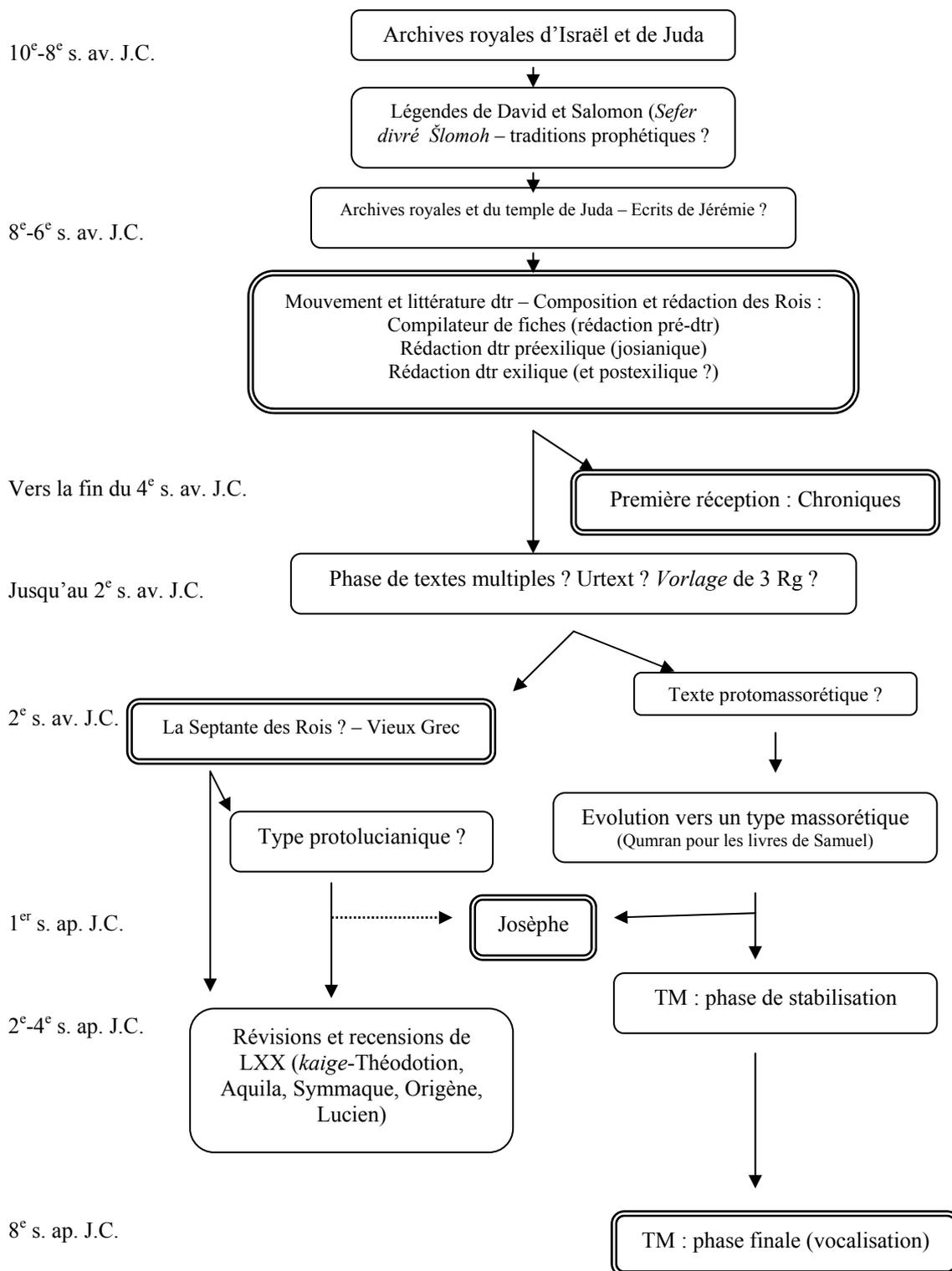
Texte modifié après Josèphe

En mettant les deux schémas ensemble, on en obtient un qui présente le type d'évolution du texte hébreu dont Josèphe serait témoin.



On peut ainsi établir une histoire générale approximative du récit, depuis le texte biblique jusqu'à Josèphe, dans une esquisse généalogique comme suit :

CHRONOLOGIE DE L'HISTOIRE DES ROIS ET DE SALOMON



Mais ces conclusions, tout compte fait, restent fragiles, d'une part parce que notre étude s'étend sur un corpus assez réduit qui ne permet pas de tirer de conclusions sur tout le livre des Rois, et d'autre part à cause de l'évolution postérieure (certes négligeable parce que touchant seulement à la vocalisation du texte) du TM et du fait que la situation des versions grecques reste incertaine. Ce qu'on peut donc affirmer pour l'instant est que le texte biblique précis utilisé par Josèphe comme texte de base, et éventuellement les textes secondaires, ainsi que l'état dans lequel ces textes se trouvaient, nous sont inconnus, comme l'écrit D. Lamour, même si son appréhension va en priorité vers un texte proche de LXX :

« En d'autres termes, cette source biblique dont on aurait pu analyser le traitement dans l'œuvre de Josèphe nous échappe en grande partie. On peut supposer qu'elle n'est pas uniforme, ou qu'il s'agit d'une version hébraïque antérieure à celle des Septante, ce qui expliquerait aussi les ressemblances avec le texte massorétique. »⁴⁶²

Ce qui nous ramène au point de départ en ce qui concerne les livres saints que l'historien prétend simplement traduire fidèlement en grec. Aussi devient-il important de s'interroger sur ce que Josèphe entend par « les livres saints », ceux-ci pouvant englober, au-delà des textes bibliques proprement dits, toute la littérature juive parabiblique et les traditions protorabbiniques, comme l'a suggéré Feldman.⁴⁶³ D'où l'intérêt de questionner les rapports de Josèphe avec ces autres textes et les influences éventuelles qu'ils ont pu exercer sur son interprétation des faits.

V. Des sources juives contemporaines ?

Si on entend par « livres saints » non seulement les livres bibliques (dont Josèphe indique le nombre à 22 livres⁴⁶⁴ reconnus comme inspirés – *CAp* 1:38, 42), mais aussi tout l'ensemble de la littérature juive ancienne disponible à cette époque, on peut légitimement imaginer que l'œuvre de Josèphe puise aussi à ce fonds littéraire.⁴⁶⁵ On pourrait alors supposer que des targums (oraux ou écrits), ainsi que des traditions midrashiques, ont pu volontairement ou inconsciemment être intégrés à la trame de son

⁴⁶² D. Lamour (2000), *Flavius Josèphe*, pp. 52-53. La présomption de la dépendance par rapport à un texte de type massorétique reste cependant, nous l'avons dit, très forte.

⁴⁶³ L.H. Feldman (1968), « Hellenizations in Josephus' Portrayal of Man's Decline », in *Studies in the History of Religions*, pp. 336-337.

⁴⁶⁴ Ces 22 livres regroupent-ils l'ensemble des 24 que compte le canon de la bible hébraïque dans un autre système de comptage, ou est-il plutôt encore incomplet ? Aucun élément objectif ne permet de le savoir. On peut néanmoins penser que le canon n'était pas encore définitivement arrêté et que deux autres livres ont pu y entrer après cette époque.

⁴⁶⁵ Dans *AJ* 3:38, il évoque un texte (ou ensemble de textes) « déposé dans le temple », mais dont il ne donne aucune précision. Dans *CAp* 1:30, il parle d'une sorte de succession de prêtres qui fait penser que parmi les documents du temple pouvaient se trouver des tables généalogiques et par extension d'autres écrits.

histoire, soit sous forme de divergences textuelles témoins d'une tradition de lecture, soit sous celle d'ajoutes explicatives ou actualisantes.

1. Un targum araméen ?

Cette hypothèse a été soutenue, en ce qui concerne le rapport avec les targums, par S. Rappaport⁴⁶⁶ et R. Marcus⁴⁶⁷, ainsi que G. Ricciotti⁴⁶⁸, qui suggèrent que Josèphe était dépendant, pour sa paraphrase du récit biblique, d'un targum araméen. Leur idée sera d'ailleurs reprise par K. Hoheisel⁴⁶⁹ quatre décennies plus tard et par A. Schalit pour qui Josèphe a utilisé, pour la composition des *Antiquités*, un targum araméen, compte tenu des translittérations araméennes de certains termes.⁴⁷⁰ Plus tard cependant, Schalit revoit cette théorie et affirme que Josèphe aurait rédigé la première mouture de son œuvre en araméen et se serait fait aider d'assistants, pour la traduire en grec.⁴⁷¹

Le débat sur cette question se situait dans le contexte de la recherche de la langue dans laquelle les *Antiquités* ont été écrites. Mais le problème avec cette hypothèse est qu'elle peine à trouver des éléments matériels et objectifs assez convaincants pour la justifier. Comme l'affirme N.G. Cohen, les translittérations araméennes montrent seulement que Josèphe parlait l'araméen et pas nécessairement qu'il utilisait un targum araméen.⁴⁷²

2. Des traditions midrashiques ?

La situation n'est guère plus aisée avec les traditions midrashiques. Pour G. Hölscher, la version biblique de Josèphe, avec ses fréquentes divergences et ses excursus, est basée sur une paraphrase midrashique, probablement comme celle des traités de Philon, et semblable au *Še'enah Ure'enah* de Jacob ben Isaac Ashkenazi (7^e s. ap. J.C.).⁴⁷³ Mais peut-on s'appuyer sur une œuvre d'Ashkenazi, plus jeune de six siècles par rapport à celle de Josèphe, pour prouver que Josèphe se fût basé sur un midrash ? Il est vrai, comme le relève R. Le Déaut, que les œuvres de Josèphe

⁴⁶⁶ S. Rappaport (1930), *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, pp. 3-4.

⁴⁶⁷ R. Marcus (1934), in H. St J. Thackeray & R. Marcus (éds), *Josephus, vol. 5: Jewish Antiquities, Books V-VIII*, pp. xxvii-xxxv.

⁴⁶⁸ G. Ricciotti (1938), « Il testo della Bibbia in Flavio Giuseppe », in *Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti, Roma 23-29 settembre 1935*, pp. 464-470.

⁴⁶⁹ K. Hoheisel (1978), *Das antike Judentum in Christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte*, cité par L.H. Feldman, (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, p. 134.

⁴⁷⁰ A. Schalit (1944, cité dans l'édition de 1983), *Flavius Josephus, Antiquitates judaicae*, vol. 1, pp. xxvii-xxxv.

⁴⁷¹ A. Schalit (1971), « Josephus Flavius », in *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 258.

⁴⁷² N.G. Cohen (1979), *Jewish Names and Their Significance in the Hellenistic and Roman Periods in Asia Minor*, cité par L.H. Feldman, (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, p. 133.

⁴⁷³ G. Hölscher (1916), « Josephus », in A. Pauly & G. Wissowa (eds), *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, col. 1934-2000. La première édition moderne de cette œuvre d'Ashkenazi date de 1622.

« contiennent des ajoutes aux textes bibliques que l'on peut supposer venir de l'aggadah palestinienne traditionnelle qu'il a pu trouver dans la tradition orale, voire dans des sources écrites (...). C'est qu'il ne voyait le texte sacré qu'à travers l'interprétation traditionnelle et son attitude est aussi révélatrice de la façon dont les anciens comprenaient le respect du texte : ils cherchaient avant tout à en transmettre le sens, plus que la lettre ». ⁴⁷⁴

Mais cela ne peut être démontré au niveau textuel, et c'est à juste titre que Le Déaut parle de supposition, même si des exemples d'expansions proches de la littérature midrashique qui nous est parvenue peuvent sans doute être identifiés, comme les cas ci-dessous que nous mentionnons, à titre indicatif.

- *AJ* 8:130-132. Josèphe explique pourquoi la construction du palais de Salomon a pris plus de temps que celle du temple. Selon lui, si la construction du temple n'a pris que sept ans alors que celle du palais en a pris presque le double, c'est que Salomon ne mettait pas le même zèle à la construction du palais qu'à celle du sanctuaire. On rencontre une interprétation semblable dans les *Pesikta Rabbati*, où les rabbins expliquent cette différence de durée et en tirent une signification morale implicite :

« *Another comment: The words Seest thou a man diligent in his work refer to Solomon. In what particular work? In the work of the Temple. You find that when Solomon built his own house, he built it in thirteen years ; but when he built the Temple, he built it in seven years (...). He who hears that Solomon spent thirteen years building his own house and seven years building the House of the Holy One, blessed be He, may think that Solomon's house was perhaps larger than that of the Holy One, blessed be He. Not at all! With building his own house he was slothful; but he was not slothful with the House of the Holy One, blessed be He. Nay more, he put the honor of the Holy One, blessed be He, before his own honor* » (*Piska* 6:4). ⁴⁷⁵

Plus loin dans le même passage, on explique le fait que Salomon apparaisse en tête de la deuxième table généalogique de 1 Ch 3:10 par ce zèle qu'il a mis pour la construction du temple : « *What accounted for Solomon's being named first in the table ? It was his zeal concerning the work of building the Temple. And it*

⁴⁷⁴ R. Le Déaut (1966), *Introduction à la littérature targumique*, 1^{ère} Partie, pp. 56-58, 160-161.

⁴⁷⁵ *Pesikta Rabbati : Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, (trad. W.G. Braude), vol. 1-2, pp. 121-123. Les *Pesikta Rabbati* sont une collection midrashique médiévale organisée en 47 sections (ou chapitres), en fonction du calendrier des fêtes. Mais la postériorité lointaine de cette collection par rapport à Josèphe pose le même problème que nous avons évoqué à propos de l'œuvre d'Ashkenazi. Il en est d'ailleurs ainsi des autres cas de rapprochements ci-dessous.

was the work of building the Temple which spread peace about him... » (Piska 6:4). Le commentaire de Rachi ira dans la même perspective.⁴⁷⁶

- *AJ 8:177-178*. L'explication de la nature du bois de pin trouve également un équivalent, pas aussi proche que dans le cas précédent, mais qui invite à la réflexion. Josèphe explique que le bois de pin (*l'almuggim* de 1 R 10:12) dont il est question n'est pas à confondre avec le pin connu de son époque, « *afin que personne ne s'y trompe* » (πρὸς τὸ μηδένα τὴν διαφορὰν ἀγνοῆσαι). Pour lui, c'était un bois semblable au figuier, mais plus beau et plus éclatant (γίνεται λευκότερα δέ ἐστι καὶ στίλβει πλέον). Dans les *Pesikta Rabbati* on rencontre l'idée d'un produit créé *ad hoc*, pour un besoin spécial :

« According to R. Abba, the almug was ebony wood. According to R. Huna the Priest ben Abun, the algumim were blocks of a very hard substance which, however, when exposed to the Shamir, became soft as any stuff that melts readily. (Hense the change from algum to almug, melting substance or wax (mug)). (...) According to R. Hunya the Priest son of Abin citing R. Joseph, they were created for the special purpose of providing pillars for the Temple and then made vanish. » (Piska 33:10).

Il n'est pas impossible que l'explication de Josèphe s'inscrive (en amont de celle-ci) dans une des nombreuses traditions midrashiques expliquant la nature de ce bois étrange, mais l'allusion est tellement lointaine que cela reste douteux, voire improbable.

- La transition de *AJ 8:190*, qui introduit la description de l'apostasie de Salomon, et l'allusion à l'exemple domestique en 8:196 dans cette même description, par leur allure moralisante, se présentent comme des extensions midrashiques.⁴⁷⁷ Il en est de même de la note sur la personnalité de Jéroboam et sur son ambition (*AJ 8:209*) révélée suite à sa rencontre avec le prophète Ahiyya de Silo. Ce dernier cas manifeste l'aversion de Josèphe envers les personnages révolutionnaires. On peut, en effet, soupçonner qu'ici il identifie Jéroboam avec les groupes révolutionnaires tels que les zélotes.

⁴⁷⁶ *Le Commentaire de Rachi sur I Melakhim (I Les rois)*, trad. G. Pell (2003), p. 75.

⁴⁷⁷ Mais la ressemblance ici est seulement typologique. Les contacts de Josèphe avec l'exégèse prorabbinique sont apparemment plus nets dans sa reprise des récits du Pentateuque. D'après E. Nodet, « *les contacts de détail avec la agada de la tradition rabbinique et les targums sont innombrables, mais (...) selon une distribution apparemment imprévisible (...)* » – cf. E. Nodet (1990), *Flavius Josèphe I : les Antiquités juives, livres I à III*, p. xxxii. Plus loin, il affirme de manière générale que « *les Antiquités abondent en détails de halakha, c.-à-d. de coutumes ou de façons de faire juives, qui se retrouvent dans les sources rabbiniques* ». Il cite entre autres les exemples de l'eau vive pour la purification (*AJ 3:205, 258*), de l'offrande de farine de froment avec les sacrifices et des quatre espèces de plantes de la fête des tentes (*3:245*), qui relèvent du mode d'application de ce qui est prescrit dans la loi écrite (*AJ 3:233*) (*Ibid.*, p. xxxvii-xxxviii).

Au fond, Josèphe entretient avec le midrash une relation qui ne dépasse pas celle du genre, le midrash étant, plus qu'un document, un mode de pensée, un genre littéraire. Cette définition qu'en donne V. Peterca exprime assez bien l'ambiguïté du concept :

*« Il Midrash non si definisce, ma si descrive – esso è anzitutto un modo di pensare, di riflettere e soprattutto di saper trovare nel testo biblico antico ragioni nuove per renderlo attuale ed applicabile alla vita presente in continuo cambiamento. »*⁴⁷⁸

Le concept du midrash, en effet, recouvre plusieurs réalités : il désigne tantôt une méthode d'exégèse⁴⁷⁹, tantôt un document compilant des résultats d'une exégèse et des sentences de l'exégèse midrashique (par exemple le *Midrash Rabba de Genèse*), en conversation avec l'Écriture. La définition de Peterca révèle en même temps la difficulté à définir le type de rapports qu'entretient Josèphe avec ce « phénomène ».

En conclusion

Comme « paraphrasseur » et historien, il est évident que Josèphe ne pouvait reproduire tel quel le texte des Écritures, moins encore la section des livres historiques. Les ajoutes (et les omissions) liées à son projet littéraire rendent difficile une identification précise avec la tradition midrashique de son temps. Il est tout à fait possible que, comme personnalité religieuse et leader d'un mouvement « prophétique » après la catastrophe de 70, Josèphe ait eu connaissance des courants exégétiques et interprétatifs des cercles rabbiniques de son époque et en ait tiré profit. Comme interprète, sa paraphrase de la Bible a pu s'inscrire globalement dans une tradition ou un ensemble de traditions herméneutiques de cette époque, mais cela ne peut être prouvé au détail près, pour les livres historiques en particulier.

Et il n'est pas non plus exclu que dans certains cas il ait introduit des éléments venant des traditions orales ou des coutumes de la vie courante, qui peuvent même contredire la tradition juive. Ce peut être le cas avec l'histoire de cet exorciste nommé Éléazar qui pratiquait son art en présence de Vespasien en *AJ* 8:45-49 (on sait que l'exorcisme et la connaissance de plantes médicinales étaient l'apanage des Esséniens, mais que l'usage des livres magiques de Salomon était proscrit par la tradition rabbinique – cf. *j.Pes* 9:2). Ce peut être aussi le cas, dans l'histoire de la dégradation morale de Salomon, de la mention des représentations animales dans la Mer de bronze

⁴⁷⁸ V. Peterca (1981), *L'immagine di Salomone nella Bibbia ebraica e greca*, p. 14. « Le Midrash n'est pas à définir, mais à décrire – c'est avant tout un mode de pensée, de réflexion et surtout [une manière] de trouver dans un texte biblique ancien de nouvelles raisons pour le rendre actuel et applicable à la vie présente en mutation continue. » La paraphrase est de nous-même.

⁴⁷⁹ Le mot « midrash » vient de la racine verbale שרר qui signifie « chercher », « examiner », « expliquer », « interpréter ».

et sur le trône comme étant une transgression (8:195) alors que la tradition rabbinique n'y voit apparemment pas d'objection.⁴⁸⁰

Synthèse conclusive

Inspiré de modèles historiographiques gréco-romains, moulé dans les écrits bibliques qu'il utilise avec une marge importante de liberté, complété au besoin par des sources étrangères et peut-être influencé par des traditions herméneutiques juives de son temps, le récit de Josèphe dans les *Antiquités* apparaît comme un texte à la croisée de plusieurs cultures. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le portrait de Salomon porte les marques de cette complexité culturelle et littéraire. Le Salomon de Josèphe, produit d'une relecture déthéologisante de l'histoire à l'époque romaine (malgré le statut sacerdotal de l'auteur), aura quitté ses défauts de roi rusé et apostat (1 R), mais ne gardera pas seulement ses qualités de roi religieux exemplaire (1-2 Ch). Les critères grecs d'appréciation et des besoins apologétiques implicites, ainsi que l'environnement religieux de l'après-guerre, ont construit, nous le verrons, un personnage singulier chez Josèphe.

⁴⁸⁰ Cf. E. Nodet (2005), *Flavius Josèphe IV*, pp. xvii-xviii.

Chapitre 6. Le Salomon de Josèphe : un héros national

Dans sa « traduction » des Écritures, nous l'avons vu, Josèphe modifie largement ces Écritures : comme l'a fait le Chroniste, il les développe, les réduit, les reformule, les reconstruit en fonction de ses orientations littéraires ou idéologiques. L'image des personnages bibliques est souvent transformée et quelquefois hellénisée. Ainsi en est-il de Salomon qui a trouvé une faveur toute particulière dans les *Antiquités*, dans un contexte où Israël traverse une époque charnière de son histoire après la chute du second temple.

L'objet de ce chapitre est d'examiner la manière dont l'historien reprend les données bibliques et les traditions de son époque pour bâtir un portrait de son personnage, tout en essayant de garder sa « fidélité » à ses sources scripturaires. Remarquons d'emblée que, excepté dans les apocryphes, Salomon n'occupe que peu de place dans les écrits du 1^{er} s. de notre ère. Philon ne semble pas le connaître. Il ne le cite que vaguement et de façon sporadique tantôt comme un psalmiste, « un prophète », ou « un homme divinement inspiré », ou encore comme « un membre des hommes de Moïse »⁴⁸¹, tantôt comme disciple de Moïse et auteur des Proverbes⁴⁸² ou « l'un des choreutes inspirés » (τινὲ τῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ χοροῦ).⁴⁸³ Dans le NT Salomon est même dévalorisé, comme nous le verrons plus loin dans l'exkursus sur les littératures juive apocryphe et chrétienne. Le chapitre est construit sur une structure tripartite assez simple : les qualités personnelles de Salomon, ses qualités d'homme d'état et sa « faute ».

I. Ses qualités personnelles

1. La sagesse

Le trait le plus connu de Salomon et qui est très vite entré dans la légende est bien celui de sa sagesse. Josèphe a largement repris et amplifié ce trait. Les racines les plus usitées pour l'exprimer dans les traditions bibliques sont, dans le TM, חכם (« être sage ») et בִּינָה (« séparer », « distinguer », « percevoir par les sens », « avoir du discernement »), et dans la Septante (y compris le texte antiochien) σοφ- et φρηγ- (voir chap. 1 et 4 ci-dessus).

Chez Josèphe, le vocabulaire est plus varié et comprend, outre les racines σοφ- et φρηγ- qui dominent (14 fois chacune dans la section de *AJ* 7:343 à 8:211 et respectivement plus de 100 fois et plus de 300 fois dans l'ensemble de l'œuvre de

⁴⁸¹ Philon, *De Confusione linguarum* 28:149.

⁴⁸² Philon, *De Congressu eruditionis gratia*, § 177.

⁴⁸³ Philon, *De Ebrietate*, § 31.

Josèphe), des racines et termes tels que σύνεσις (« intelligence ») et autres mots de la même famille (6 fois dans cette section et env. 50 fois dans l'œuvre de Josèphe), ἐπινοια (3 fois), διατάξις (3 fois dans la section et env. 50 fois dans l'œuvre de Josèphe), ἀγγινοια (1 fois), διανοια (9 fois dans la section et 88 fois dans l'œuvre de Josèphe) et même δεινός qui a un sens éloigné (« sévère », « terrible »), mais est employé une fois dans le registre de la sagesse (8:143). Le substantif σοφία est employé 12 fois dans *AJ* 8 et φρόνησις 9 fois.

Pour présenter la sagesse de Salomon, Josèphe suit globalement la structure de 1 R dans laquelle il intègre des éléments venus des traditions juives. Tout commence donc par la prière du roi à Gabaon, se poursuit par le procès aux prostituées (8:26-34), s'étend à la reconnaissance internationale (par Hiram de Tyr et les autres rois qui cherchent à entendre de sa sagesse), puisqu'elle surpasse la sagesse de tous les peuples voisins, y compris celle des Égyptiens (8:42-43). Mais déjà, contrairement à 1 R qui laisse une ambiguïté d'appréciation sur le culte célébré à Gabaon, Josèphe considère ce geste comme un acte de sagesse et de maturité précoces⁴⁸⁴ (8:21-22). Un des aspects importants de la sagesse de Salomon chez Josèphe est lié à la connaissance des plantes médicinales et aux pouvoirs magiques (8:44-49). Mais c'est surtout l'histoire de la visite de la reine d'Égypte et d'Éthiopie (que nous ne traiterons pas dans un point à part) qui constitue une hymne à cette sagesse légendaire (8:165-173).

LE PROCÈS AUX MÈRES PROSTITUÉES

En reprenant l'histoire des deux mères prostituées, Josèphe revient à ce qui semble être l'intention première de la légende et du *Sefer divré Šlomoh* auxquels on doit cette histoire, à savoir montrer la sagesse de Salomon à travers ce procès. Contrairement à 1 R qui insinue, en conclusion, une sorte de terreur, et à 2 Ch qui évite complètement ce récit, Josèphe le reconstruit de manière à souligner le degré de discernement du roi. Il évoque la première réaction du peuple qui ne comprend pas la décision du roi de faire couper l'enfant vivant en deux pour en partager les morceaux aux deux femmes : « *Là-dessus le peuple se gaussa discrètement de la puérité du roi* » (8:32). Cette insertion, dont on retrouve aussi l'idée dans la tradition rabbinique (cf. *MidPs* 72:324-325), permettra de placer le roi au-dessus de la masse populaire et d'expliquer la conclusion du récit : « *Le peuple vit là un signe majeur et une preuve de la prudence et de la sagesse du roi, et de ce jour on l'écouta comme s'il avait une intelligence divine* » (8:34).

⁴⁸⁴ Cela correspond tellement à son autobiographie (cf. début du chap. 5) qu'on a l'impression qu'il se projette dans le personnage.

Cette conclusion accumule les termes φρόνησις, σοφία et διανοια, qui s'opposent à μαιράκιον (« petit garçon », « adolescent »), qui est une autre façon de dire « insensé », qu'on rencontre 48 fois chez Josèphe, dont 30 dans les *Antiquités*, 15 dans la *Guerre* et 3 dans la *Vie*. Le terme μαιράκιον est employé en 8:216, 218 pour désigner les jeunes gens dont Roboam a suivi les conseils qui conduisirent à la révolte des tribus du nord sous la conduite de Jéroboam. L'association de la jeunesse du roi avec la sagesse qui se révèle à la fin de cet épisode donne au narrateur l'occasion de mettre en exergue les qualités de surdoué de son personnage (avec une intelligence quasi-divine), qui tranche avec le jugement hâtif de ses sujets.

SAGESSE, THAUMATURGIE ET EXORCISME

À l'époque de Josèphe, l'image ésotérique de Salomon est connue et véhiculée par des traditions populaires qui lient son personnage à la guérison et à l'exorcisme. Les traditions religieuses orthodoxes (juives puis chrétiennes) ont contesté ces traditions, les reléguant ainsi à une sphère marginale. L'historien aurait-il puisé à ces traditions ? Cela n'est pas impossible.

En *AJ* 8:45-49, il décrit les dons d'exorcisme et les procédés thérapeutiques que Salomon aurait légués à des générations d'exorcistes, par exemple le cas d'Éléazar (8:46-49). Sa sagesse se manifeste donc dans « l'art de combattre les démons » (τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν). Il aurait ainsi composé « des incantations pour conjurer les maladies » (παρηγορεῖται τὰ νοσήματα) et « des formules d'exorcisme » (τρόπους ἐξορκώσεων). On en arrive presque à une sorte de religion populaire hétérodoxe qui recoupe les traditions que nous présentons en excursus ci-dessous.

Excursus : Salomon dans la littérature juive apocryphe et la littérature chrétienne

La dimension magique de la sagesse de Salomon est surtout soulignée dans la littérature juive intertestamentaire où elle semble avoir été répandue. La première mention de cet aspect est probablement un texte de 11QPsAp^a publié par J.P.M. van der Ploeg qui le date de l'époque hérodienne. Le rouleau contient des restes d'au moins quatre psaumes, le quatrième étant le Ps 91 (LXX 90). On y trouve des incantations contre les démons et, dans un des fragments où il est question des דִּימִי (« démons »), on voit le mot מַלְמַל, que van der Ploeg propose de lire « Salomon », même si habituellement à Qumran le ך n'est pas souvent écrit.⁴⁸⁵ En 1992, E. Puech a donné une retranscription (en complétant les trous) et une étude détaillée de l'ensemble du rouleau, qui confirment la lecture de van der Ploeg.⁴⁸⁶ Plus récemment,

⁴⁸⁵ J.P.M. van der Ploeg, (1971), « Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAP) », in *Tradition und Glaube*, pp. 130-131.

⁴⁸⁶ E. Puech (1992), « Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp^a IV 4-v 14 », in *The Dead Sea Scrolls : Forty Years of Research*, pp. 64-89.

P.A. Torijano y est revenu en étudiant l'évolution de la figure de Salomon jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Le psaume du texte étant attribué à David, Torijano en déduit que contrairement aux *Antiquités bibliques* de Philon, Salomon joue ici un rôle moins important. A Qumran, ajoute-t-il, quand la tradition qui lie Salomon aux démons a été importée dans la communauté, elle a été délibérément liée à David, diminuant ainsi le rôle de Salomon.⁴⁸⁷

Une autre mention de l'activité d'exorciste de Salomon est celle du *Testament de Salomon*, une œuvre disparate rassemblée par un chrétien au 3^e s. ap. J.C., qui incorpore des matériaux juifs de la fin du 1^{er} s. ou du début du 2^e. Dans ce livre, Salomon raconte l'histoire de l'exorcisme d'un surveillant des travaux lors de la construction du temple. Ayant prié Dieu de livrer entre ses mains le démon qui hante le surveillant, Salomon reçut de l'archange Michel un anneau qui donne « pouvoir sur tous les démons de la terre, mâles et femelles », grâce au pentalpha⁴⁸⁸ gravé sur le chaton.

« Moi, Roi Salomon, j'entrai dans le temple de Dieu et priai de toute mon âme, le louant jour et nuit, afin que le démon fût livré entre mes mains et que j'eusse autorité sur lui. Et il arriva que, lorsque j'étais en train de prier le Dieu du ciel et de la terre, un anneau, dont le sceau était gravé sur une pierre précieuse, me fut donné par le Seigneur des Armées par l'intermédiaire de l'archange Michel » (Test.Sal. 1:5-6).⁴⁸⁹

A l'aide de cet anneau, il fit du démon, qui avait perdu son pouvoir, un esclave, ainsi que de nombreux autres, Béalzébub et Asmodée entre autres, qu'il obligea à travailler à la construction du temple. Mais l'amour d'une femme païenne conduisit Salomon, à la fin de sa vie, à l'idolâtrie, ce qui lui fit perdre son pouvoir. Il tomba alors sous l'emprise des démons et la gloire de Dieu se détourna de lui (*Test.Sal.* 26:6-7).⁴⁹⁰ Torijano a proposé du *Testament de Salomon* une étude structurale qui montre que le rapport établi entre Salomon et la formule d'exorcisme « qui es-tu ? » remonte à la même époque que 11QPsAp^a, de même que l'*Évangile de Barthélemy*.⁴⁹¹

Chez les auteurs du NT, Salomon occupe peu de place. Toutes allusions confondues, son nom apparaît en tout 11 fois : 4 fois chez Matthieu (Mt 1:6-7 ; 6:29 ; 12:42), 6 fois dans l'œuvre de Luc (Lc 3:31 ; 11:31 ; 12:27 ; Ac 3:11 ; 5:12 ; 7:47) et 1 fois chez Jean (Jn 10:23). Son évocation dans les *logia* sur les lis (Mt 6:29 ; Lc 12:27) et dans la polémique de Jésus avec ses détracteurs (Mt 12:23-24), son « oubli » dans la généalogie lucanienne de Jésus (Lc 3:31), ainsi que le discours d'Étienne sur le temple (Ac 7) et l'évocation en Jn 10:25-26 du portique de

⁴⁸⁷ P.A. Torijano (2002), *Solomon the Esoteric King*, p. 49.

⁴⁸⁸ Le pentalpha est une étoile à cinq rais évidée formée de cinq traits entrelacés ou pas. On l'a finalement appelée « sceau de Salomon ».

⁴⁸⁹ La traduction est de nous-même.

⁴⁹⁰ J. Bière (1991), « Salomon dans le judaïsme », in *DBS*, vol. 11, col. 474-480, spéc. col. 478.

⁴⁹¹ P.A. Torijano (2002), *Solomon the Esoteric King*, pp. 53- 86.

Salomon en relation avec l'incrédulité des juifs montrent qu'il n'a pas ici bonne presse. De positif il ne semble subsister que la figure de l'exorciste.⁴⁹²

Mais même à ce niveau, les évangélistes opèrent une sorte de transfert de compétence. Désormais, semblent-ils affirmer, la guérison est l'œuvre de Jésus et manifeste sa filiation divine, sa filiation davidique et l'avènement d'un ordre nouveau qui abroge celui de Salomon. De même, la rupture de la communauté johannique et du groupe d'Étienne d'avec le temple semble en même temps entamer la figure de Salomon en tant que constructeur de ce temple.

Dans la littérature chrétienne apocryphe, c'est seulement dans les *Questions de Barthélemy* (ou *Évangile de Barthélemy*), en 4:21ss, que Salomon est mentionné, comme victorieux de Béliar, donc comme exorciste. Mais là encore, cette mention comporte plutôt un fond de polémique judéo-chrétienne sur le pouvoir de Salomon, le christianisme soulignant la soumission et la dépendance de Salomon à Jésus.

En reprenant ces éléments extrabibliques, Josèphe s'insère dans une tradition bien établie⁴⁹³ et justifie cette prise de liberté par sa volonté de rendre manifeste la dimension d'utilité publique de la sagesse de son personnage : « *Que tous sachent la grandeur de sa nature et combien il était cher à Dieu, et que personne sous le soleil n'ignore l'excellence du roi dans tout ce genre de vertu* » (8:49). Il se situe ainsi à contre-courant de 1 R qui accentue l'aspect dérisoire de cette sagesse et pour qui celle-ci est devenue un instrument d'impiété, devenant par le fait même une folie.

SAGESSE ARCHITECTURALE ET ORGANISATIONNELLE

Ces aspects sont particulièrement soulignés dans l'épisode de la visite de la reine d'Égypte et d'Éthiopie, en particulier dans les paroles d'admiration exprimées par celle-ci. En effet ce qui impressionne la reine, c'est la beauté et l'ampleur du palais, l'agencement des bâtiments (8:168), l'esthétique de la « maison des Forêts du Liban », l'organisation et l'élégance du service de la cour (8:169) dans lesquels se mêlent splendeur et sagesse. Pour elle, toute cette splendeur est le fruit de la grande sagesse de son hôte. De plus, Josèphe met en relation la sagesse de Salomon et son sens de l'esthétique (8:187).⁴⁹⁴

⁴⁹² Pour l'image de Salomon dans le NT, et en particulier chez les évangélistes, voir Torijano dans l'étude mentionnée ci-dessus. Cette étude s'appuie surtout sur l'expression « fils de David » qui, selon l'auteur, renvoie à l'activité de Jésus comme exorciste, dans la ligne de Salomon.

⁴⁹³ P. Spilsbury (1998), *The Image of the Jews in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible*, p. 180. Voir aussi D.C. Duling (1985), « The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae* 8.42-49 », in *HTR* 78, pp. 1-25, spéc. 14-23.

⁴⁹⁴ Curieusement, il n'est nullement fait mention de la sagesse de Salomon en relation avec la construction et l'embellissement du temple, ni dans les descriptions relatives à celui-ci, ni dans l'hymne à sa sagesse que constitue le récit de la reine de d'Éthiopie et d'Égypte. En cela on remarque la dépendance de Josèphe vis-à-vis de ses sources

CONNAISSANCE DE LA NATURE, COMPOSITION LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE ET RÉOLUTION
D'ÉNIGMES

C'est la dimension théorique et spéculative de la sagesse de Salomon. On pourrait penser que la connaissance de la nature, en particulier des plantes, a une incidence sur les connaissances thérapeutiques du roi, mais la description de Josèphe ne le laisse pas transparaître clairement. Il se contente d'affirmer qu'« *il dit une parabole à propos de chaque espèce de plante* » comme il le fait d'ailleurs des espèces animales, de l'eau et de l'air (8:44).

En amplifiant l'affirmation de 1 R 5:13 d'après laquelle Salomon « *parla des arbres... et des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons* » et en y adjoignant la composition des paraboles, Josèphe s'inscrit dans la tradition qui attribue à Salomon les proverbes et l'ensemble des paroles de sagesse, bibliques ou extra-bibliques. Son héros prend ainsi la figure d'un philosophe grec et bien plus, d'un savant, philosopant sur tout et explorant tout : οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκρην ἐπεδείξατο (« *Il n'ignorait pas la nature [de ces choses] et ne laissait rien inexploré ; mais il philosopha sur tous et montra une connaissance parfaite de leurs particularités* » – 8:44).

Un des aspects retenus de la sagesse de Salomon par la légende depuis l'époque prébiblique est la composition musicale, quoique cet aspect soit surtout caractéristique de David. A la suite de 1 R, Josèphe affirme que Salomon a composé 1005 cantiques (qui deviennent 5000 dans 3 Rg et £ probablement suite à une omission de la conjonction γ comme nous l'avons vu au chapitre 3 – 8:44).

Cette attitude de quête permanente de savoir et cette connaissance se manifestent, en plus des paraboles (ou proverbes), dans la résolution d'énigmes, litt. des sophismes (σοφισματὰ) que Josèphe évoque au moins deux fois : dans les échanges avec Hiram (8:143 ; 148-149) et dans le récit de la visite de la reine d'Égypte et d'Éthiopie (8:165-166). C'est donc un aspect essentiellement tourné vers l'étranger. Cette sagesse sophistique, quand elle se trouve en compétition avec la sagesse étrangère, peut devenir redoutable (δείνος – 143), même si elle peut être défiée ; et Josèphe ne craint pas de mentionner un détail qui en réduit la portée : il mentionne, en effet, un jeune homme du nom d'Abdemon qui résout les énigmes de Salomon et lui en propose d'autres que le roi n'arrive pas à résoudre, l'obligeant ainsi à payer de grandes sommes d'argent (8:147-149). Feldman explique l'échec de Salomon devant ce jeune homme par sa

bibliques. Même l'organisation de son administration ne semble pas liée à la sagesse du roi comme on l'a vu dans 3 Rg. Là aussi Josèphe dépend de sa source principale qui est 1 R.

modestie, une des qualités du souverain hellénistique.⁴⁹⁵ Il apparaît, en tout cas, que tout en soulignant la grande sagesse de Salomon, Josèphe ne veut pas en donner une description surhumaine.

2. La piété

Trois éléments essentiels de la description de Salomon soulignent particulièrement sa piété : la construction du temple, les prières de dédicace, les sacrifices et le culte.

LA CONSTRUCTION DU TEMPLE

La construction du temple est décrite dans la section 8:61-98. D'emblée, Josèphe indique que Salomon a bâti le temple « pour l'honneur de Dieu (εἰς τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν), somptueusement (πολυτελῶς) et magnifiquement (μεγαλοπρεπῶς), sans ménager le coût (μηδενὸς φεισάμενος), mais en usant de tous les moyens pour l'orner » (8:95). En 8:99, il indique des donations de Salomon au temple (en plus des préparatifs de David – 7:342) et ajoute un commentaire sur la brièveté de l'ouvrage que nous avons évoqué au chapitre précédent : alors que l'auteur de 1 R semble insinuer (1 R 6:38-7:1) que Salomon a mis plus de temps à construire son propre palais (treize ans contre sept, même s'il est possible de considérer aussi le chiffre sept comme symbolique), Josèphe inverse la lecture et met le temps court de la construction du temple sur le compte du zèle. Pour lui, comparé à la grandeur de l'ouvrage, la durée des sept ans des travaux est un véritable exploit qui témoigne du niveau de piété de son auteur : au sujet du palais il dira : « il n'y mit pas le même zèle que pour le sanctuaire » (οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἐσπουδάζετο τρόπον – 8:130).

Il sépare aussi, contrairement à 1 R qui mélange un peu les récits des deux constructions, les travaux du temple et ceux du palais. La description du palais ne commence qu'après l'histoire de la dédicace du temple, c.-à-d. seulement à partir de 8:130, ce qui a pour effet de ranger sa construction comme secondaire à côté du projet du temple, plus important. Et pour l'historien, tandis que Dieu lui-même a coopéré au travail du temple parce que celui-ci lui était destiné (8:130), le roi a dû se débrouiller seul pour la l'édification de son palais, qui était d'une moindre dignité (καταδεέστερα τυγχάνονται) par rapport au temple, les matériaux n'ayant pas été préparés à l'avance avec des dépenses aussi énormes et ses bâtiments étant destinés à des rois et non à Dieu (8:131). En soulignant ce zèle que le roi a mis pour la construction du sanctuaire, Josèphe fait de Salomon le héros de cette œuvre et met en avant sa piété. Comme dans

⁴⁹⁵ L.H. Feldman (1998), *Josephus' Interpretation of the Bible*, p. 590.

1-2 Ch, les préparatifs de David (7 :375-379) ne diminuent donc en rien la place de Salomon dans cette entreprise.

Un autre élément destiné apparemment à souligner la piété de Salomon dans la description du temple est ses dimensions. Le temple salomonien de Josèphe (*AJ* 8:64) est quatre fois plus haut que celui de 1 R 6:2 et près de cinq fois plus haut que celui des traditions grecques, comme on peut le remarquer dans le tableau ci-après :

| | <i>AJ</i> 8 | 1 R ⁴⁹⁶ | LXX 3 Rg | £ 3 Rg | 2 Ch |
|-------------------------|-----------------|--------------------|----------|--------|---------------------|
| Longueur ⁴⁹⁷ | 60 | 60 | 40 | 40 | 60 |
| Largeur | 20 | 20 | 20 | 20 | 20 |
| Hauteur | 60 x 2 = 120 | 30 | 25 | 25 | <i>Non indiquée</i> |

Hormis les problèmes strictement textuels, il semble que l'historien, en reprenant partiellement des données provenant vraisemblablement du temple hérodien⁴⁹⁸ pour les appliquer à celui de Salomon, ait voulu souligner l'importance que celui-ci accordait au sanctuaire.

LES PRIÈRES DE DÉDICACE (*AJ* 8:107-108, 111-117)

Josèphe a abrégé les prières de dédicace dans les *Antiquités*, en particulier la deuxième, pratiquement à moins de la moitié de celles des versions bibliques de 1 R et leurs traductions grecques et de 2 Ch. C'est surtout les demandes casuelles, à savoir celles qui concernent le péché du peuple et les conséquences qui en découleraient (famine, pestes et autres catastrophes naturelles, guerre et invasion par les ennemis, captivité), qui sont résumées dans un seul paragraphe où il est question « *d'un fléau, stérilité du sol, ravage de la peste ou de l'un de ces maux dont tu poursuis ceux qui violent l'une de ces choses saintes* » (8:115) et de calamités (8:116).

De plus, le texte a été réécrit et « modernisé », c.-à-d. adapté au vocabulaire et au style hellénistiques ; Josèphe a supprimé certains éléments de sa *Vorlage*, soit en les résumant, soit pour des motifs divers, ajouté d'autres qui donnent clairement son option littéraire et idéologique, et proposé une interprétation rationnelle de certains passages obscurs. Ce dernier cas se voit par exemple dans la traduction de 1 R 8:27/2 Ch 6:18 qui

⁴⁹⁶ La *Vetus Latina* a les mêmes dimensions que 1 R.

⁴⁹⁷ Les mesures de ces dimensions sont en coudées.

⁴⁹⁸ Josèphe reprend ces dimensions en *AJ* 15:391, avec quelques nuances : 100 coudées de long et 120 de hauteur. La largeur n'est plus mentionnée. Dans la *Guerre* les chiffres sont plus instables : 100 coudées de hauteur dans *GJ* 5:207, 90 x 50 x 20 en *GJ* 5:209. Ces descriptions semblent correspondre à des parties de l'édifice mais demeurent floues. Mais quelle qu'ait été la source de Josèphe dans chacun de ces cas, les dimensions affectées au temple de Salomon en *AJ* 8 reflètent selon toute vraisemblance l'importance qu'accorde Josèphe à la construction de la figure pieuse du roi.

pose la question de savoir si Dieu peut habiter avec les hommes sur la terre : « *Je te supplie d'envoyer une part de ton Esprit pour résider dans le temple, de manière que tu nous paraisses être aussi sur terre* » (8:114). Il résout ainsi l'énigme en spiritualisant et en psychologisant la présence de Dieu dans le temple.

Dans l'introduction à la deuxième prière (8:111), Josèphe présente Salomon regardant vers le temple (ἀφορᾷ εἰς τὸν ναόν), alors que 1 R/3 Rg/£ le montre se tenant debout devant l'autel (ויעמד לפני מזבח – ἕστη κατὰ πρόσωπον τοῦ θυσιαστηρίου). En cela il se rapproche (sans le suivre) de 2 Ch qui, tout en reprenant le texte de 1 R, insère une note sur un socle (כיוור – litt. « bassin ») que Salomon a construit et sur lequel il se tint, une précision qui modifie légèrement l'affirmation précédente, et on pourrait penser que l'auteur essaie d'éviter une confusion de rôles entre le roi et le grand-prêtre, si cette hypothèse n'était pas contredite plus loin par le fait qu'en présentant des sacrifices pour lui-même et pour le peuple (8:123), Salomon finit par jouer pleinement le rôle du grand-prêtre. Nous y reviendrons.

Après cette formule introductive, l'historien s'écarte de façon significative de sa source et insère un discours qui se présente comme un commentaire midrashique de 1 R 8:23 // 2 Ch 6:14 qui évoque la grandeur de Dieu. Mais le plus intéressant ici est qu'il évite (comme à son habitude) le motif de l'alliance, qu'il remplace par « *la parole [litt. « la voix » – φωνή] qui nous vient par l'air [ἔξ ἀέρος]⁴⁹⁹ et remonte de même* » et par laquelle Salomon exprime sa reconnaissance (ὁμολογέω – 8:112). On a l'impression que même cette « parole » a changé de contenu par rapport à la דבר dont il est question dans 1 R et 2 Ch, c.-à-d. la promesse faite par YHWH à David. La parole ici devient le moyen par lequel l'homme implore la bienveillance de Dieu et lui exprime sa reconnaissance, comme on le voit par l'emploi de la préposition δια dans l'expression δι' αὐτή. Elle désigne tout simplement la parole articulée de l'homme, d'où le choix du mot φωνή à la place de λόγος ou de ῥῆμα.

Par ailleurs, alors que la prière en faveur de la dynastie davidique dans 1 R et 2 Ch s'appuie sur le schéma « promesse-accomplissement », dans les *Antiquités* elle est construite sur un paradigme diachronique personnalisé « mon père-moi-mes enfants ». Salomon dit sa reconnaissance d'abord pour son père que Dieu a « fait passer de l'obscurité à la gloire » et pour le fait qu'il a accompli pour lui-même tout ce qu'il avait prédit. Au « trône d'Israël » (θρόνου Ἰσραηλ – כסא ישראל) Josèphe substitue « notre

⁴⁹⁹ Le sens que donne Josèphe au mot ἀήρ ici est un peu ambigu. Ce mot désigne plusieurs réalités, entre autres l'atmosphère au-dessus du sol mais excluant la voûte céleste, l'espace entre la terre et le ciel (AJ 8:44, 102), où habitent les esprits. Dans ce sens, il devient souvent synonyme de ciel (sky). Mais la cosmographie présentée par Josèphe en AJ 8:107 distingue le ciel, la terre, l'air et la mer. Dans LXX, ce mot est souvent la traduction de שמים, mais en Jb 41:16 il traduit le mot רוּחַ (« souffle », « esprit »). Étant donné le sens physique de la « parole », il faudrait sans doute comprendre « air » ici comme le souffle inspiré et aspiré dans l'articulation verbale et pas au-delà.

règne » (ἡμῖν ἡ βασιλεία – וננוכל ?), dont on trouve des parallèles dans 1 Mac 15:9. Le schéma « promesse-accomplissement » est resté, mais a été interprété dans cette perspective dynastique. En conséquence, la royauté dont il est question est élargie à une succession infinie (« des myriades de successeurs » – γένος διαδοχαῖς μυρίαίς 8:114), que Salomon identifie à ses propres enfants (παισὶ τοῖς ἐμοῖς) pour lesquels il demande « les qualités où tu te complais » (ἀρετὴν ἣ σὺ χαίρεις παράσχου).

On remarque donc que Josèphe s'est approprié les prières de dédicace (surtout la deuxième) pour en faire un texte programmatique, un instrument qui lui permet de donner son empreinte personnelle au texte.⁵⁰⁰ Ces prières interfèrent ici largement avec la philosophie grecque, surtout stoïcienne : toutes les deux font allusion à une cosmologie panthéiste, notamment par ces paroles que Josèphe prête à Salomon : « *Ô Seigneur, tu as certainement une demeure éternelle et digne de toi – tu as créé, nous le savons, le ciel, l'air, la terre et la mer, lesquels tu traverses en entier sans être contenu par eux.* » (8:107)⁵⁰¹, ce qui signifie indirectement que Dieu se trouve en toutes choses. Un autre trait stoïcien est l'idée d'ἀπροσδεής (ou ἀπροσδέεος) selon laquelle Dieu n'a besoin de rien (8:111).

Mais dans une histoire qu'il veut hellénistique dans son style, il s'efforce *a contrario* d'intégrer les prières comme des éléments spécifiquement juifs.⁵⁰² Ces éléments, à l'occasion, peuvent devenir des outils de propagande juive (fût-elle polémique), comme c'est visiblement le cas avec la réorientation de la mention des étrangers (8:116-117). Josèphe profite de cette mention des étrangers pour faire dire à Salomon que les Juifs ne sont pas un peuple xénophobe et justifier ainsi indirectement et par anticipation ses mariages mixtes.⁵⁰³

LES SACRIFICES ET LE CULTE

Dans ce domaine, Salomon apparaît comme l'adorateur par excellence. En 8:124, nous lisons que « *rien n'a été négligé en ce qui concerne le culte* » (μηδὲν ἐνέδει τῆ περιὶ τὸν θεὸν εὐσεβεία). Déjà en 8:22, nous l'avons vu, le culte à Gabaon est débarrassé des sous-entendus critiques qu'on a identifiés dans 1 R 3. Tout en gardant côte-à-côte cet épisode de Gabaon et le mariage du roi avec la fille de Pharaon, Josèphe interprète ce mariage, ainsi que la construction des remparts de Jérusalem et

⁵⁰⁰ T. Jonquière a montré que l'auteur utilise les prières en général pour introduire des nuances personnelles dans les récits, mais aussi pour communiquer ses idées propres au sujet de la religion et du dieu des Juifs. T. Jonquière (2005), « Josephus' Use of Prayers: Between Narrative and Theology », in J. Sievers & G. Lembi, *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, pp. 229-243.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰³ Comme nous le verrons plus loin, le reproche que Josèphe fait à Salomon à ce sujet repose avant tout sur sa virilité excessive et sur les coutumes des ancêtres plutôt que sur la loi deutéronomique d'exclusion.

l'élimination des adversaires (qu'il considère comme des ennemis – ἐχθροί, ce qui justifie la répression de Salomon à leur encontre), comme un signe de sa puissance et de sa maturité en dépit de son jeune âge.

De plus, le lieu d'adoration de Gabaon n'est pas un haut-lieu (1 R : במה, LXX/ε : ὑψαλοτατη), ce qui aurait jeté un doute sur la piété du roi et expliqué, comme dans 1 R, l'apostasie de Salomon (que Josèphe relativise à souhait comme on le verra plus loin), mais un « autel d'airain (χαλκέου θυσιαστηρίου) construit par Moïse ». Comme Ch qu'il reprend partiellement⁵⁰⁴ en le combinant avec le début de la leçon de 1 R, Josèphe évite de mentionner ici le haut-lieu et le remplace par autre chose. Pour C.T. Begg et P. Spilsbury, il présente la visite de Salomon à Gabaon comme un pèlerinage privé⁵⁰⁵, contrairement à 2 Ch qui le montre accompagné de toute l'assemblée d'Israël.

Mais c'est surtout dans l'histoire de la dédicace du temple que l'historien souligne plus nettement l'attitude culturelle de son héros. En 8:101-102a, il décrit une procession enrichie de « libations et du sang de nombreux sacrifices » et d'« *une si grande quantité d'encens que l'atmosphère alentour en était imprégnée [ἅπαντα τὸν περίξ ἀέρα πεπληρωμένον] et en portait l'agréable odeur même aux plus éloignés* ». Cela constitue pour lui le signe que Dieu était présent et résidait dans le temple. La mention de l'encens et de la présence de Dieu ici est une glose personnelle qui en rajoute à la solennité de l'événement et au zèle religieux du roi. Plus loin, l'historien mentionnera une théophanie qui démontre cette présence et l'approbation divines (8:118-119).

Josèphe attribue pratiquement à Salomon, dans sa description du rituel des sacrifices, les fonctions de prêtre, voire de grand-prêtre, puisque Salomon offre des sacrifices pour lui-même et pour tout le peuple (8:123). Le nombre de victimes (12.000 veaux et 120.000 brebis – 8:122) sacrifiées indique en plus le degré de cette piété du roi qui est reconnue par Dieu qui les a aussitôt agréées.

Dans l'épisode de la visite de la reine d'Égypte et d'Éthiopie, il est question de « sacrifices quotidiens » offerts à Dieu. Faut-il sous-entendre que ces sacrifices quotidiens sont offerts dans le temple ? Ici encore, en mentionnant ce détail sans en indiquer le lieu, Josèphe joue entre le texte de 1 R qui mentionne les holocaustes offerts dans le temple (1 R 10:5) et celui de 2 Ch qui omet ce détail (2 Ch 9:4). Les sacrifices offerts trois fois par an dont parle 1 R 9:26 n'ont pas été repris, sans doute pour ne pas

⁵⁰⁴ 2 Ch 1:3 parle de la « tente de la rencontre » (אֶהָל מוֹעֵד), que 2 Par traduit par la « tente du témoignage » (σκηνή τοῦ μαρτυρίου) et en 1:13, il y a une superposition du haut-lieu et de la tente de la rencontre, dont nous avons déjà parlé dans le chapitre consacré au Chroniste.

⁵⁰⁵ C.T. Begg & P. Spilsbury (2005), *Flavius Josephus: Judean Antiquities 8-10*, p. 8, n. 64.

contredire cette donnée nouvelle par rapport à 1 R qui évoque les holocaustes sans en préciser la fréquence.

Josèphe a probablement réécrit le texte à la lumière de la pratique des sacrifices dans le temple à son époque, de façon à refaire pour ses lecteurs l'image religieuse (qui se trouve, comme nous l'avons vu, en difficulté dans la littérature juive et chrétienne de cette époque) de son personnage. L'important pour lui est de présenter un roi soucieux de sa relation à Dieu et remarquable par son comportement religieux.

3. *La justice*

Le concept de justice (δικαιοσύνη) couvre plusieurs réalités, à savoir la justice religieuse (au sens de piété et de fidélité à Dieu) ou personnelle (au sens de droiture morale – δικαιομα), la justice rendue (au sens judiciaire – κρίσις) et la justice punitive (la punition, la vengeance – ἐκδίκησις, δίκη). Tous ces aspects se rencontrent dans les conseils que David donne à Salomon avant sa mort.

Ces recommandations de David trouvent, chez Josèphe, des justifications plus importantes : David n'a pas tué Joab après le double meurtre d'Abner et d'Amasa parce que Joab était plus fort que lui⁵⁰⁶, et c'est parce que Shiméi l'avait maudit plusieurs fois que Salomon doit le venger (7:383-388). L'élimination des adversaires de Salomon (Adoniya – 8:9, Joab – 8:13 et même Shiméi – 8:17) et la destitution d'Abiathar du pontificat (8:10) sont ainsi justifiées et considérées par Josèphe comme justice et comme le salaire que méritaient leurs actes.

Une des prérogatives du roi dans la Bible est d'agir comme le garant de la justice et du droit. Il est l'arbitre des discordes de son peuple (Ps 18:44), et c'est à lui qu'on doit se référer pour établir la vérité et rendre la justice (Ps 45:5).

Le récit du procès des deux prostituées se lit clairement dans cette perspective, même si le but de ce récit est avant tout de montrer, comme nous l'avons vu, sa sagesse (8:26). Hormis ce récit, ce sens de la justice n'apparaît qu'indirectement dans la description du palais : Josèphe y mentionne un portique du jugement destiné à rendre justice (εἰς τὰς κρίσεις) et à recevoir des audiences pour prononcer des peines (ἐπὶ δίκας συνελθούτων – « pour les rassemblements en vue de la punition », ou plus litt. « pour la punition de ceux qui sont rassemblés » – 8:133), et un hall d'audiences magnifiquement aménagé (8:134). Feldman interprète ces mentions comme la manifestation chez Salomon d'un souci d'assurer cette justice.⁵⁰⁷ Mais Josèphe ne fait

⁵⁰⁶ Ce qui sous-entend que Salomon est plus puissant que son père puisqu'il est capable de le venger.

⁵⁰⁷ L.H. Feldman (1998), *Josephus' Interpretation of the Bible*, p. 592.

ici que reprendre les données de ses sources bibliques (1 R 7:7 ; 3 Rg 7:43) et il n'est pas nécessaire de trop les solliciter dans cette perspective.

Plus intéressant est, nous semble-t-il, cet indice qui oriente vers une justice morale personnelle : le rapport de Salomon avec Hiram. En *AJ* 8:57 (cf. 1 R 5:25), Salomon pourvoit annuellement Hiram en vivres en échange du bois pour la construction du temple et du palais. Mais plus loin (1 R 9:11-13), le TM semble montrer Salomon comme un mauvais payeur et ne mentionne plus que le don des vingt villes sans valeur aux yeux de Hiram. Salomon y apparaît alors comme n'ayant pas tenu sa promesse alors que Hiram, en plus du bois, lui envoie 120 talents d'or (1 R 9:14).⁵⁰⁸

Josèphe essaie de corriger cette image en répétant ici le don annuel de vivres que fait Salomon à son confrère tyrien (8:141-142) : Salomon est alors présenté comme un roi reconnaissant et généreux (et donc aussi juste) qui donne, en plus de ce qu'il devait en échange, 20 villes de Galilée. Le refus de ces villes par le roi de Tyr peut alors être lu implicitement comme une attitude d'ingratitude. Mais Josèphe, apparemment gêné, tourne rapidement cette page et ne fait plus allusion aux 120 talents d'or envoyés par Hiram.

II. Ses qualités d'homme d'état

Comme homme d'état, Salomon apparaît aux yeux de Josèphe comme un roi exemplaire, essentiellement à cause de ses constructions, de la prospérité économique qu'il apporta à son peuple, de sa maîtrise du pouvoir au niveau interne, de sa réputation et de son influence internationales. Josèphe arrive à en faire par ailleurs un conquérant.

1. Le bâtisseur

C'est ici le deuxième trait (après celui de sage) largement répandu dans la légende salomonienne et qui constitue le point central de ce qu'on peut appeler « la querelle minimaliste » que nous avons évoquée à l'introduction générale.⁵⁰⁹ Chez Josèphe comme dans les traditions bibliques, Salomon est le bâtisseur du temple, d'un palais somptueux et des villes de garnison, auxquels l'historien ajoute une cité de luxe. Nous ne reviendrons plus dans ce paragraphe sur la construction du temple que nous avons étudiée plus haut en parlant de la piété du roi, mais sur les autres constructions.

⁵⁰⁸ Voir chap. 1 de ce travail.

⁵⁰⁹ Cf. pp. 5-6 ci-dessus. À titre de rappel, ce débat oppose les archéologues qui soutiennent que les constructions salomonniennes mentionnées dans les récits bibliques de 1 R 9:16-19 et de 2 Ch 8:4-6 datent du 10^e s. et peuvent donc être attribuées à Salomon (Y. Yadin, R. de Vaux, A. Lemaire, W.G. Dever, etc.) d'une part, et ceux qui préfèrent une datation basse (au plus tôt le 9^e s. – les minimalistes), refusant ainsi à Salomon la paternité de ces constructions (J.M. Miller, H.M. Niemann, I. Finkelstein et N. Silberman, etc.) d'autre part.

DU PALAIS

Malgré le manque d'empressement qu'il souligne au sujet de la construction du palais, Josèphe en donne pourtant une description qui démontre de Salomon les qualités d'un homme méticuleux et ayant un sens profond de la précision et de l'esthétique. En témoignent les éléments non bibliques tels que l'affirmation selon laquelle Salomon voulait construire un palais digne du pays et du roi (8:132 – κατὰ τὴν εὐδαιμονίαν τῆς Ἑβραίων χώρας καὶ τοῦ βασιλέως), avec des maisons de banquet et de repos (8:134 – οἰκήματα μετὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀπόλυσιν ἐστρωμένα), les murs couverts de pierres (8:135 – ὠκοδομήσατο λίθοις... καὶ πολυτελεῖ), le somptueux revêtement effectué par les artistes qui ont sculpté sur les murs des arbres de toutes sortes⁵¹⁰ (8:136), la peinture des murs aux couleurs variées (8:137 – καταπεποικιλμένον χρώμασι).

Pline raconte l'histoire d'une compétition artistique qui opposa Parrhasios (peintre d'Ephèse – 460-380) et Zeuxis (peintre grec, sans doute originaire d'Héraclée de Lucanie – 464-398) : Zeuxis aurait peint des graines avec un tel réalisme que les oiseaux venaient pour les picorer. Lorsque Parrhasios apporta à son tour une toile, Zeuxis aurait demandé qu'il y soit exécuté un dessin. Mais quand finalement il apparut que le rideau lui-même contenait un tableau, Zeuxis admit qu'il était impressionné ; car lui-même avait trompé les oiseaux, alors que Parrhasios, lui, l'avait trompé malgré le fait qu'il fût lui-même un artiste.⁵¹¹

Si ce rapprochement est exact, on peut supposer que Josèphe a hellénisé l'architecture du palais de Salomon. On le voit également dans l'introduction des appartements pour les repas, le séjour et les audiences.⁵¹² Il revient d'ailleurs sur la splendeur de ce palais quand il raconte la visite de la reine d'Éthiopie et d'Égypte : « elle admira aussi particulièrement le palais pour sa beauté et son ampleur, non moins que pour l'agencement des bâtiments » (8:168).

⁵¹⁰ Cette sculpture d'arbres se rencontre dans une tradition rabbinique qui explique le nom de la maison dite de la Forêt du Liban par le fait que Salomon aurait planté des arbres dorés qui portaient des fruits (*Yoma* 39^b). On ne sait pas si cette tradition provient de Josèphe ou si elle existait déjà à son époque.

⁵¹¹ Pline, *Histoire naturelle* XXXV 86,4-6.

⁵¹² Les villas grecques, et surtout romaines, étaient souvent agrémentées d'impressionnantes façades à colonnes, de jardins et de péristyles : les plus somptueuses d'entre elles étaient décorées de peintures, de mosaïques et de sculptures. La villa *rustica* était le domaine rural d'un propriétaire terrien. Outre des bâtiments privés réservés au maître, elle présentait divers bâtiments destinés à différents usages agricoles (étables, granges, etc.) qui étaient tenus par des employés ou des esclaves. *Encyclopédie Encarta* 2004, CD-Rom.

DES MURS DE JÉRUSALEM ET DES VILLES FORTIFIÉES

Outre le temple et le palais, Josèphe mentionne la construction des murs de Jérusalem et des villes de Megiddo, Haçor et Gezer, Beth-Horon, Baalath et Thadmor, également reprise de sa source, et « d'autres... pour la jouissance et le plaisir » (8:150-154) dont il ne donne aucune précision, mais dont on imagine qu'elles pouvaient être des villes de luxe. Il n'est pas impossible que, pour en arriver là, Josèphe ait « inventé » ces données en jouant sur le mot חֶשֶׁק qui revient deux fois dans l'expression וְאֵת חֶשֶׁק שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר חֶשֶׁק לְבָנוֹת (litt. « et tout le plaisir qu'il plut à Salomon de construire » – 1 R 9:19).

Josèphe met en avant la dimension nationale et patriotique des entreprises de Salomon (8:150) quand il parle de la reconstruction (ou le réaménagement) des murs de Jérusalem. Il souligne en particulier le motif de la défense (les murs étaient « nécessaires à la défense » – πρὸς ἀσφάλειαν δεόμενα) et le motif de dignité (τάξιωμα) : les murs devaient être à la hauteur de la ville.

Les constructions de villes, en particulier celles de Gezer et de Thadmor (que Josèphe identifie à Palmyre⁵¹³), répondent à des besoins stratégiques : Gezer est rebâtie après sa destruction par Pharaon (qui la donna en dot à sa fille), parce que naturellement fortifiée (οὐσαν ὀχυρὰν φύσει), elle pouvait être stratégique (χρησίμην εἶναι – 8:152) ; dans 1 R ce motif stratégique n'est pas évoqué (1 R 9:17 ; 3 Rg 10:22^a). Thadmor est aussi bâtie comme une ville fortifiée, en Haute Syrie, à cause de ses réserves en points d'eau en plein désert et de la fertilité de son sol (*AJ* 8:153-154). Ce développement est absent de la Bible qui se contente de citer ces villes, sans donner les raisons de leur construction (1 R 9:15,18 ; 3 Rg 10:22^a). Les villes de garnison dont il est question en 1 R (et 3 Rg) 10:26 ne sont pas clairement identifiées à celles-ci. Ces détails de Josèphe sont visiblement destinés à donner de Salomon l'image d'un roi prévoyant et soucieux du bien-être de son peuple et à rehausser sa réputation de sagesse.

2. Le conquérant

Cette image est liée à la construction des villes en territoire syrien, mais demeure extrêmement discrète. En cela la description de Josèphe reste proche de sa source où Salomon apparaît avant tout comme un roi pacifique, comme l'indique symboliquement son nom שלמה. Il est présenté comme un roi occupé à développer ses relations commerciales et diplomatiques, quitte à se remettre, comme l'affirme A. Lemaire, sous l'orbite

⁵¹³ Palmyre est une cité antique de Syrie, située dans une oasis à l'extrémité septentrionale du désert de Syrie, à 240 km au nord-est de Damas (*Encyclopédie Encarta* 2004, CD-Rom), et que Josèphe connaît bien. Pline l'Ancien (env. 23-79) la présente comme une cité opulente et fertile (*Histoire naturelle* 5:88).

d'une *Pax Aegyptiaca*⁵¹⁴ par son mariage avec la fille de Pharaon (1 R 3:1), à se compromettre (selon la vision dtr) par ses nombreux mariages politiques (1 R 11:1-3) ou à laisser évoluer une opposition à l'allure indépendantiste comme celle de Hadad (1 R 11:14-22).

Chez Josèphe, la question des Cananéens soumis au paiement de tribut est plus qu'une allusion. En soulignant, comme LXX et £, la précision selon laquelle les Cananéens « n'étaient pas (encore) soumis » (*AJ* 8:160 ; 3 Rg 10:22^b), Josèphe entend montrer qu'ils le furent finalement sous Salomon qui prend ainsi une figure de conquérant. Il affirme d'ailleurs clairement en *AJ* 8:160 que Salomon les a soumis (ὕποχειρίου ποιησάμενος). C'est aussi ce que montre le vocabulaire de servitude qu'il utilise pour établir la différence entre le traitement réservé à ces Cananéens et aux Hébreux.

Des Hébreux, personne ne fut asservi (δουλεύειν) ; ils ne pouvaient être réduits au servage (ποιεῖσθαι τὸ θητικόν), alors que les autres peuples ont été soumis à leur domination (ὕποχειρία). Le terme ὕποχειρία n'est employé ni dans la Septante ni dans le NT. Il l'est deux fois chez Josèphe et signifie étymologiquement « le fait d'être sous la main » de quelqu'un, donc « soumission ». Son corrélatif ὑποχείριος désigne toute personne ou ensemble de personnes qui sont sous l'autorité ou sous le contrôle d'une autre, un sujet. Chez Proclus de Constantinople, on rencontre le mot ὑποχειριοτης qui désigne le rapport de subordination entre le clergé et son évêque.⁵¹⁵

On peut mettre sous ce point aussi les constructions de villes hors des frontières d'Israël, que nous avons mentionnées ci-dessus. Si Salomon a pu bâtir ces villes en Haute Syrie⁵¹⁶, cela sous-entend que ce territoire ait été au préalable conquis, même si cette conquête est celle de David (2 S 8:5-6). Elle suppose au moins que Salomon ait pu maintenir ce butin hérité de son père.

L'image de Salomon comme conquérant reste donc assez implicite dans le récit de Josèphe et il n'est guère utile de la solliciter à l'excès. Plus explicite est l'affirmation de son pouvoir face à l'opposition.

3. Le pouvoir et l'opposition : retournement des portraits au profit de Salomon

Dans 1 R, le pouvoir de Salomon est relativisé par la manière dont l'auteur décrit l'opposition à laquelle Salomon a dû faire face au cours de l'exercice de ses fonctions.

⁵¹⁴ A. Lemaire (2005), « Salomon, la Bible et l'histoire », in *Le monde de la Bible* 163, p. 22.

⁵¹⁵ *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1465. Cf. P. Chantraine (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 1251-1252 et Liddell-Scott, vol. 2, p. 1902.

⁵¹⁶ Cf. 1 R 9:19 : « au Liban et dans tout le pays qu'il dominait ».

Hormis l'influence que l'Égypte exerce sur lui par le truchement de la fille de Pharaon, Salomon a dû affronter une véritable opposition venant d'horizons divers, à savoir au début de son règne celle d'Adoniyah et ses alliés, et à la fin celles de Hadad et Rezon qui remontent au règne de David et qu'il a héritées et celle de Jéroboam qui débouche sur la révolte des tribus du nord.

Mais Josèphe utilise cette même opposition pour présenter favorablement Salomon et minimiser la dimension théologique et politique de sa déchéance. La présentation des soulèvements intervenus à la fin de son règne montre bien que pour Josèphe, Salomon demeure le roi légitime. Dans 1 R/3 Rg 11, c'est Dieu qui a suscité (מקרי) des opposants (יטש) à Salomon pour le punir de son apostasie. Ce qui, dans une certaine mesure, légitime ces mouvements contestataires. Tout en reprenant cette affirmation biblique, Josèphe lui donne une nouvelle orientation qui supprime la légitimité de cette opposition et fait des opposants des fauteurs de trouble et de Salomon un roi légitime et capable de maîtriser les mouvements révolutionnaires.

ADONIYAH ET L'HISTOIRE DE LA SUCCESSION (AJ 7:345-362, 8:3-21)

Adoniyah est présenté dans l'histoire de la succession chez Josèphe de façon antipathique. D'entrée de jeu, l'auteur le compare à Absalom et met en avant son aspiration au pouvoir qu'il assimile à un projet de coup d'état : il utilise explicitement en AJ 7:345 l'expression τὴν ἀρχὴν παραλαβεῖν (« prendre le pouvoir ») pour rendre le texte biblique qui lui fait simplement dire : « C'est moi qui serai roi » (1 R 1:5). Cette expression sera d'ailleurs reprise en 8:3, avec un terme plus fort : τὴν ἀρχὴν κατασχέειν (« arracher le pouvoir », « s'emparer du pouvoir ») et s'oppose à παραδίδωμι τὴν ἀρχὴν (7:351).

Par cette opposition entre un pouvoir arraché et un pouvoir donné, Josèphe situe Adoniyah dans la sphère de l'illégalité et le peint comme un usurpateur, un comploteur. Cela devient explicite dans l'avertissement que Salomon lui donne après avoir excusé sa faute une première fois, à savoir « s'il tente de comploter – litt. *mal agir* – de nouveau » (εἰ ληφθείη τι πάλιν καινοποιῶν αἴτιον), il serait responsable du châtement qui tomberait sur sa tête (7:362).

Josèphe présente d'abord Adoniyah, hormis cette mention programmatique, comme disposant d'un certain nombre d'atouts : Adoniyah avait pour collaborateurs (συνεργοί) les hauts dignitaires du régime, que Josèphe qualifie comme des φίλοι δυνάται (« amis puissants » – 8:9) : le général Joab, le grand prêtre Abiathar (7:346), les chefs de la tribu de Juda (7:347), tous les princes excepté Salomon et ses amis (7:350). Mais ces atouts sont rapidement retournés contre lui : il a comme opposants le grand

prêtre Sadoq, le prophète Nathan, Benayah le chef de la garde royale, Shiméi⁵¹⁷ et « tous les guerriers les plus braves » (πάντες οἱ ἀνδρείοτατοι – litt. « tous les hommes les plus valeureux » – 7:346).

L'emploi du superlatif ici introduit une comparaison absente de 1 R (qui parle des « hommes valeureux de David »), sous-entendant que les partisans d'Adoniyah, quoique aussi valeureux pour avoir servi sous le règne de David, le sont moins que ceux qui lui sont restés loyaux, et leur commerce avec Adoniyah les disqualifie comme dignitaires. Cela justifiera à terme les mesures répressives (les mises à mort) et conservatoires (la destitution et l'éloignement d'Abiathar) que Josèphe considère, nous l'avons déjà dit, comme un juste châtement (8:21). Adoniyah, s'il avait réussi son coup, serait donc un usurpateur soutenu par une bande d'hommes infidèles ; mais même cette éventualité est écartée et Adoniyah en est réduit s'enfuir avec ses convives, puis à chercher asile vers l'autel (7:360-361).

De plus, pour mieux vilipender Adoniyah, Josèphe présente son attitude en l'opposant aux caractères (qu'il peint positivement) de Salomon et de sa mère Batsheba. En 7:362 les deux figures de Salomon et d'Adoniyah se présentent ainsi :

| Salomon | Adoniyah |
|--|---|
| Plein d'indulgence et de sagesse | Possibilité d'être épris à comploter de nouveau |
| Retire Adoniyah de son asile | Possibilité d'être lui-même la cause d'un châtement |
| Ordonne à Adoniyah de retourner chez lui sans appréhension | Possibilité de mal se conduire |

Adoniyah apparaît ainsi comme un monstre en face de Salomon qui a tous les traits positifs d'un roi sage et clément, et donc qualitativement supérieur à son frère rival.

Cette supériorité se démontre dans le récit de la demande de la main d'Abishag, quand Adoniyah, pour faire cette demande imprudente, dut passer par la reine-mère (8:3). De plus, il affirme accepter sa défaite et promet de se mettre avec plaisir au service de son frère (ἀγαπᾷ τὴν ὑπ' αὐτῷ δουλείαν 8:4).⁵¹⁸ Dans la présentation qui en est faite dans ce récit, la description du personnage par la référence à son projet de coup

⁵¹⁷ Il est quelque peu surprenant que Josèphe qualifie Shiméi comme « l'ami de David » alors que celui-ci le chargera plus tard auprès de Salomon pour le faire périr (7:388). Il est certain que Josèphe a lu ici רעו (« son compagnon ») comme εἰ : καὶ οἱ ἐταῖροι αὐτοῦ (« et ses compagnons » – 2 S 25:8) mais sans le ἰ conjonctif de רעו, qui a été déplacé et a remplacé le ἰ à la fin du mot, peut-être accidentellement, ce qui le transforme ainsi en un suffixe possessif. On constate que Josèphe, à ce niveau, est lié à sa source et ne se soucie pas de la contradiction induite par la recommandation de David qui condamne Shiméi.

⁵¹⁸ Josèphe laisse de côté la question introductive de Batsheba : « Viens-tu en paix ? », et la réponse d'Adoniyah.

d'état tranche d'ailleurs nettement avec le discours de Batsheba, entièrement construit par Josèphe, et qui oppose implicitement Adoniyah l'indélicat à une femme pleine de bienveillance (8:3-6a).

Josèphe charge les paroles de Batsheba de bonnes dispositions, tandis qu'il fait adopter à Adoniyah un comportement ambigu (mêlé de crainte et de défi) dans lequel transparaissent son amertume et l'attitude d'un mauvais perdant qui refuse d'assumer sa défaite. Mais l'historien construit le récit de manière à laisser clairement apparaître les contradictions contenues dans le discours même d'Adoniyah, et qui permettent de comprendre la réaction de Salomon face à la demande de son demi-frère.

En 8:4, Adoniyah invoque, pour expliquer son droit au trône, son âge et la préférence que lui porte le peuple (cf. 1 R/3 Rg 2:15).⁵¹⁹ Présenté ainsi, l'argument d'Adoniyah devient suspect et est rendu ridicule par le fait qu'il s'oppose à 8:2 où Salomon

- a) a été désigné par David,
- b) a été acclamé par le peuple (ce qui montre que le même peuple ne pouvait avoir préféré Adoniyah)
- c) a été choisi par la volonté de Dieu, comme Adoniyah le reconnaît lui-même en affirmant que la royauté lui a échappé au profit de son frère *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ γνώμην* (« par la volonté de Dieu »).

Enfin, dans la perspective de Josèphe, la duplicité d'Adoniyah ne trompe pas. L'interprétation que fait Salomon de sa demande d'Abishag en mariage le montre. Malgré son apparente acceptation de sa défaite et sa promesse de servir sous l'autorité de son frère « avec plaisir », Adoniyah ne peut tromper que la reine-mère dont il abuse de la bienveillance. Salomon a compris qu'il n'avait pas renoncé à ses prétentions pour le trône et ferait n'importe quoi pour s'en emparer. Aussi met-il cette demande en relation avec le complot et la dénonce-t-il comme un acte de provocation destiné à le fragiliser.

Cette façon de présenter les deux personnages permet à Josèphe d'annoncer déjà, dès le début de l'histoire, la sagesse de Salomon qui voit par-delà les apparences et peut déjouer toutes sortes de manipulation politique.

⁵¹⁹ Josèphe a fait une expansion interprétative au sujet de l'âge, qu'il a déduit du fait qu'Adoniyah était devenu l'aîné des fils de David suite à la mort des premiers.

HADAD ET REZON (*AJ* 8:199-204)

La trame narrative de la double histoire de Hadad et Rezon chez Josèphe reprend partiellement celle de 1 R. En fait, dans *AJ*, il ne s'agit que de l'histoire de Hadad qui s'est agrégé la bande de Rezon pour arriver à ses fins, ce qui fait de l'histoire de ce dernier seulement un appendice à celle de Hadad, comme on le verra plus loin.

| <i>1 R 11:14-25</i> | <i>3 Rg 11:14-25</i> | <i>AJ 8:199-204</i> |
|---|--|---|
| 14 – Introduction à l'histoire de Hadad en relation avec l'apostasie de Salomon | 14a – Introduction commune à l'histoire de Hadad et Esrom 14b – Histoire d'Esrom fonctionnant en chef de bande et terrorisant Damas 14c – Introduction <i>bis</i> (retour) à l'histoire de Hadad | 199b – Introduction à l'histoire de Hadad en relation avec l'apostasie de Salomon |
| <i>15-20 – Analepse</i> | <i>15-20 – Analepse</i> | <i>200-201 – Analepse</i> |
| - 15-16 – Au temps de David: la guerre contre Édom | - 15-16 – Au temps de David: la guerre contre l'Idumée ⁵²⁰ | - 200a – Au temps de David: la guerre contre l'Idumée |
| - 17-18a – Fuite de Hadad avec des hommes de Madian | - 17-18a – Fuite de Hadad avec des hommes de Madian | - 200b – Fuite de Hadad en Égypte |
| - 18b-20 – Asile en Égypte et bon accueil de Pharaon | - 18b-20 – Asile en Égypte et bon accueil de Pharaon | - 201 – Asile en Égypte et bon accueil de Pharaon |
| 21-22 – Demande de retour en terre natale et installation à Damas | 21-22 – Demande de retour en terre natale et installation à Damas | 202 – Demande répétée de retour en terre natale 203a-b – Retour en Idumée, impossibilité d'y organiser une insurrection à cause des garnisons de Salomon qui gardent la région 203c – Départ en Syrie |
| 23-24 – Histoire de Rezon fonctionnant en chef de bande et régnant à Damas | | 204a – Rencontre avec Rezon et parenthèse sur l'histoire de celui-ci – L'association des deux hommes est sous-entendue mais non exprimée |
| 25 – Conclusion des deux histoires de Hadad et Rezon, avec un flou sur celui qui règne en Syrie. L'impression donnée par le récit est qu'il s'agit toujours de Rezon, ce qui fait que Damas devient une synecdoque pour la Syrie. | 25 – Conclusion à l'histoire de Hadad qui règne en Idumée et demeure ennemi d'Israël. | 204b – Conclusion de l'histoire de Hadad. |

⁵²⁰ Dans la Septante le nom דּוּמָא est souvent translittéré en Εδωμ . Mais dans ce passage il y a un flottement entre Εδωμ et Ιδωματα (Idumée) qui ne s'explique pas.

Concernant Hadad, alors que 1 R emploie le terme רש – que 3 Rg a simplement transcrit en $\sigma\alpha\tau\alpha\nu$ et qui signifie « adversaire », « opposant » – Josèphe utilise des termes explicitement forts : $\rho\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\iota\omicron\nu$ (« ennemi ») et $\acute{\epsilon}\chi\theta\rho\alpha$ (« inimitié »). En plus, il affirme que Hadad « a saisi un prétexte » ($\lambda\alpha\beta\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\iota\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\nu$ – *AJ* 8:199^b) pour s’opposer à Salomon. Cette tournure active montre qu’il porte l’entière responsabilité de ses actions en tant que rebelle, aidé en cela par Pharaon qui attend que la situation se dégrade pour Salomon pour laisser rentrer Hadad en Idumée (*AJ* 8:203). Mais même là, Josèphe trouve le moyen d’affirmer la puissance de Salomon face au rebelle qui est finalement contraint de s’exiler en Syrie.

Nous avons examiné plus haut la réorganisation narrative du récit de la double rébellion de Hadad et Rezon/Esrom dans la Septante, qui avait pour conséquence une minimisation de cette double révolte dans la tradition grecque. Avec Josèphe, nous revenons à la structure du TM qui sépare les deux récits, mais avec l’insertion d’une glose qui fait de l’histoire de Rezon une sorte d’appendice à celle de Hadad, comme dans la Septante : c’est suite à l’échec (ou plus exactement à l’impossibilité) d’une insurrection en terre iduméenne due aux précautions militaires dissuasives prises par Salomon que Hadad se rend en Syrie où il rencontre Rezon.

Cette glose de Josèphe permet de comprendre pourquoi, alors qu’il cherche à retourner en Édom, Hadad va plutôt s’installer à Damas. Elle lève l’équivoque entre cette installation à Damas et celle de Rezon en Syrie, alors qu’on sait que Damas est la capitale de la Syrie. Mais elle permet également à Josèphe de souligner l’habileté et la prudence de Salomon qui établit des troupes dans cette région sensible voisine de l’Égypte pour la défendre. De cette manière, il montre la capacité d’anticipation de Salomon et l’échec de l’entreprise de Hadad. Cet échec est d’autant plus visible par le départ en Syrie qui est mentionné comme une conséquence de l’impossibilité à tenter un coup d’éclat.

Peu de chose finalement est dit de Rezon, mais il est présenté comme un fugitif devenu chef d’une bande de pilliers. Tandis que dans la Bible Rezon est devenu roi de Damas (1 R 11:24), chez Josèphe c’est Hadad qui, associé (cette association n’étant pas clairement affirmée) avec Rezon, est roi de la Syrie (*AJ* 8:204). Bien plus, alors que la Bible affirme que Rezon est resté ennemi d’Israël durant toute la vie de Salomon et que Hadad a fait du mal, sans en préciser la nature (1 R 11:25), Josèphe précise que c’est Hadad qui parcourait le pays d’Israël, le détruisant et le pillant ($\kappa\alpha\tau\alpha\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\omega\nu\ \text{Ἰσραηλιτῶν}\ \gamma\eta\nu\ \acute{\epsilon}\rho\acute{\omicron}\iota\epsilon\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\acute{\eta}\rho\pi\alpha\zeta\epsilon$ – *AJ* 8:204).

Mais malgré le fait que la figure de Hadad absorbe celle de Rezon, les deux hommes sont décrits de manière à les rendre antipathiques au lecteur, au profit de Salomon. De plus, alors qu'il semble montrer, par l'évocation de la rencontre entre Hadad et Rezon, que les deux hommes se sont associés, cette évocation reste inachevée et on ne sait pas exactement ce qui a résulté de cette rencontre. On a l'impression qu'elle n'a pas dépassé le niveau d'une tentative vaine de déstabilisation qui n'a pas abouti, ce qui met en évidence l'incapacité de Hadad à organiser quoi que ce soit d'efficace, mais qui ne l'en rend pas moins coupable aux yeux du narrateur.

Il apparaît clairement que malgré le lien qu'il établit entre l'entreprise de Hadad et la punition divine contre Salomon, l'historien conserve à celui-ci sa sympathie et essaie de peindre son adversaire politique comme un incapable. Malgré le soutien dont il a bénéficié de la part de Pharaon et le fait que celui-ci ait attendu que la situation interne d'Israël se désagrège par la faute de Salomon pour lancer cet opposant contre lui, semble dire Josèphe, le complot a tout simplement échoué, en sorte que l'image de Salomon s'en trouve réhabilitée. Le règne de Hadad à Édom et celui de Rezon en Syrie sont supprimés et ainsi, les deux figures s'effacent au profit de Salomon.

En conséquence, alors que l'auteur de 1 R semble souligner l'échec du règne de Salomon et utiliser ce récit de la double rébellion pour illustrer cet échec et tourner en dérision sa puissance pourtant évoquée à plusieurs reprises, Josèphe, de manière subtile, retourne le récit en faveur de son héros et essaie de présenter les rebelles de façon à les rendre antipathiques à ses lecteurs. C'est ce qu'il fera aussi avec l'histoire de l'ascension de Jéroboam.

JÉROBOAM (*AJ* 8:205-210)

Nous nous arrêtons à *AJ* 8:210 pour en rester à notre corpus. De ce fait, nous n'aborderons pas ici la construction dramatique que fait Josèphe du personnage de Jéroboam après son ascension et l'épisode du schisme, à savoir la période d'apostasie du nouveau roi des tribus du nord. Mais, bien entendu, l'histoire de Jéroboam s'étend, dans ses parties les plus négatives et comme dans le récit dtr, au-delà de ce corpus (8:205-245, 265-287). Cela montre la place importante qu'occupe ce personnage dans l'histoire d'Israël en général et en particulier dans le texte de Josèphe.

Les textes bibliques donnent de Jéroboam une image variée. Dans 3 Rg on trouve deux récits de sa révolte : le premier en fait un portrait très positif (3 Rg 11: 26-40) qui fait de lui un homme juste que Dieu utilise pour réformer le culte profané par Salomon, et un autre qui lui est extrêmement défavorable (3 Rg 12:24^{a-z}) et qui en fait

un homme prétentieux cherchant à diviser le royaume.⁵²¹ Entre les deux extrêmes se trouve une version modérée dans 1 R (11:26-40). Le Chroniste, qui ne s'occupe que du royaume de Juda, ne le connaît pas.⁵²² Josèphe suit apparemment le récit de 1 R, mais le relit en fonction de sa propre vision du rapport à l'autorité établie. En *AJ* 8:209, il affirme qu'

« Exalté ainsi par les paroles du prophète, Jéroboam, qui était un jeune homme de nature ardente et qui aspirait à de grandes choses⁵²³, ne resta pas oisif. Quand il fut dans son commandement, il se souvint de ce qui avait été révélé par Ahiyya, et aussitôt il entreprit de persuader le peuple de se détacher de Salomon, de se révolter et de lui remettre le pouvoir ».

Cette note montre que Jéroboam a organisé la révolte, alors que dans 1 R 12:1-18, la révolte a été une conséquence de la maladresse de Roboam. Cette orientation était déjà annoncée au début de cette sous-section lorsque Josèphe précisait (*AJ* 8:205) que c'est un de ses concitoyens (των ὁμοφύλων) qui leva la main (ἐπιτίθεται) contre Salomon, soulignant ainsi la trahison dans l'acte de Jéroboam. Elle présente en outre Jéroboam comme un exalté (ἐπαρθεις – de ἐπαίρω) dont le zèle répond à ses propres aspirations et fait suite aux propos d'Ahiyya. Ce qui transforme ses qualités d'homme vaillant en celles d'un activiste intéressé et opportuniste, qui n'hésite pas à faire usage de son influence pour manipuler les foules à son profit ni à jouer de mauvais tours, et fait implicitement apparaître Ahiyya lui-même comme un faux prophète.

En redisant cette histoire, Josèphe montre à la fois comment il serre le texte biblique tout en gardant une marge de manœuvre qui lui permet de l'adapter à ses nouveaux destinataires, aussi bien Juifs que Grecs.⁵²⁴ Feldman a montré que dans cette adaptation, Josèphe retient davantage de Jéroboam les traits négatifs et le présente comme l'antitype du roi idéal. Jéroboam apparaît ainsi avec exactement les opposés des vertus de Salomon : il manque de sagesse et de modestie ; il est impie et démocrate (la

⁵²¹ Voir Z. Talshir (1993), *The Alternative Story, 3 Kingdoms 12:A-Z* ; A. Schenker (1996), « Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne », in *Israël construit son histoire*, pp. 193-236 ; C.T. Begg (1997), « The Jeroboam-Ahijah Encounter According to Josephus », in *Abr-Nahrain* 34, pp. 1-17.

⁵²² A ce niveau du récit, la tradition rabbinique semble être plutôt favorable à Jéroboam. Pour avoir repris Salomon à propos de la brèche qu'il a colmatée après son mariage avec la fille de Pharaon, empêchant ainsi les pèlerins d'entrer dans la ville, Jéroboam apparaît comme un réformateur qui essaie de réparer les torts commis par l'attitude de Salomon, ce qui lui vaut d'être récompensé par le don de la couronne (*Sanhedrin* 101^b). Ainsi, le midrash de Ps 5:5 affirme que la doctrine de Jéroboam était aussi pure que le manteau neuf que portait Ahiyya au moment de leur rencontre. Mais cette appréciation rabbinique n'est pas univoque. On y trouve aussi une critique sévère, qui va jusqu'à en faire, avec Ahab, un exemple d'incarnation du péché (*Sanhedrin* 102^b). Cf. L.H. Feldman (1993), « Josephus' Portrait of Jeroboam », in *Andrews University Seminary Studies* 31, p. 31-33.

⁵²³ Il est intéressant de remarquer comment Josèphe retourne le portrait de Jéroboam : en 1 R 11:28, il est présenté comme « un homme fort et vaillant » (גִּבּוֹר הַיָּלִד – LXX : ἰσχυρὸς δυνάμει), ce qui lui vaut d'être nommé contremaître général des travaux. Mais Josèphe le qualifie plutôt comme étant de « nature ardente » (φύσει θερμὸς) et ambitieux (μεγάλων ἐπιθυμητῆς πραγμάτων), c'est-à-dire potentiellement comploteur.

⁵²⁴ C.T. Begg (1997), « The Jeroboam-Ahijah Encounter According to Josephus », in *Abr-Nahrain* 34, p. 17.

démocratie étant alors considérée comme négative, assimilée à la démagogie, et impropre à une bonne gouvernance). En 8:228, on le voit s'employer à gagner la confiance des représentants des tribus qu'il harangue en se comparant à Salomon le constructeur du temple et en leur promettant des postes importants dans le nouveau culte qu'il vient de créer à Béthel s'ils y adhèrent. Comme tel, il est l'ancêtre des révolutionnaires de l'époque de Josèphe qui les déteste en même temps qu'il déteste les mouvements de masse, etc.⁵²⁵

4. Un portrait hellénisant ?

Le processus d'hellénisation des concepts et des personnages bibliques a commencé depuis la Septante. En ce qui concerne Salomon, dans un article de 1976, L.H. Feldman affirmait que Josèphe lui a donné l'image d'un leader hellénistique :

*« If we examine the portrait of Solomon that emerges in Josephus, we find that it is distinctly Hellenized, and that it is intended to appeal to the Hellenized Jew and educated Greek in his audience. He uses his paraphrase of Solomon to present certain apologetic motifs such as are found elsewhere in the Antiquities and especially in the Contra Apionem. »*⁵²⁶

Selon lui, pour le faire reconnaître de son public grec, Josèphe, tout en veillant à sa fidélité au texte biblique, reconstruit le personnage de Salomon sur le modèle d'un souverain hellénistique. Il lui attribue, par le choix et la présentation des éléments de son portrait, les vertus d'un roi grec modèle que nous avons citées plus haut : sagesse, courage, tempérance et justice, auxquels s'ajoute celle de la piété.⁵²⁷

P.A. Torijano a repris cette idée et montré que depuis la Septante, Salomon prenait déjà cette figure d'un roi hellénistique, spécialement dans sa présentation comme un roi sage, notamment quand le traducteur rend l'adjectif חכם par les mots grecs σοφός et φρόνιμος. Pour lui l'expression ἄρχων φρόνιμος καὶ σοφός (3 Rg 2:46^a)⁵²⁸ met en relation le fait d'être chef et la sagesse.⁵²⁹ En parlant de la faiblesse de David à l'égard d'Adoniyah, Josèphe souligne la même faiblesse à l'égard d'Amnon (AJ 7:173) et d'Absalom (7:198). Tous les concurrents pour le trône, à l'exception de Salomon (dont rien n'est dit de son éducation), sont donc mal éduqués chez Josèphe. Ce

⁵²⁵ L.H. Feldman (1993), « Josephus' Portrait of Jeroboam », pp. 35-50; voir aussi Id. (1998), *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, pp. 230-243.

⁵²⁶ L.H. Feldman (1976), « Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon », in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, p. 70.

⁵²⁷ Ces attributs, Josèphe les a également donnés à Daniel dans AJ 10, apparemment dans un souci apologétique. Cf. chap. 5 ci-dessus.

⁵²⁸ Mais la forme exacte de cette expression dans ce passage est ἦν ὁ βασιλεὺς Σαλωμων φρόνιμος σφόδρα καὶ σοφός (« le roi Salomon était très avisé et sage »).

⁵²⁹ P.A. Torijano (2002), *Solomon the Esoteric King*, pp. 27-35, spéc. p. 30.

qui sous-entend que seul Salomon a les qualités requises pour gouverner.

S.R. Shimoff a essayé de montrer l'hellénisation de Salomon dans les textes rabbiniques, en reprenant ce que la littérature haggadique dit de son éducation, de sa sagesse, de sa richesse, de ses qualités de juge.⁵³⁰ Ce qui nous amènerait à conclure que la démarche de Josèphe n'est donc pas isolée ni innovante.

Dans une moindre mesure, Josèphe souligne également une certaine modestie de son personnage. En parlant d'Adoniyah, nous avons montré comment l'auteur oppose l'attitude de celui-ci, qu'il présente comme un homme ambitieux et un conspirateur (7:345, 8:3), et celle de Salomon dont le silence au début du récit indiquerait sa modestie. A l'opposé donc de son demi-frère qui a recherché la royauté et s'est fait introniser par l'armée (7:345-347a), il ne semble pas vouloir lutter pour succéder à son père et, en demandant la sagesse dans sa prière à Gabaon (8:23), il reconnaît son ignorance (liée en partie à son jeune âge). A ces éléments on pourrait ajouter le fait que Salomon se laisse battre par le jeune Tyrien Abdemon dans les jeux d'énigmes (8:146, 149) comme l'a suggéré Feldman (voir plus haut), mais cet aspect reste marginal.

Feldman⁵³¹, a aussi fait remarquer que la figure de Salomon chez Josèphe peut être rapprochée de celle d'Œdipe. L'histoire mythique d'Œdipe a été racontée par Sophocle (496-406 av. J.C.) dans sa tragédie : *Œdipe roi*, écrite vers 425. Sophocle met en scène le destin d'un prince (Œdipe) qui tua, malgré lui mais conformément à la prédiction d'un oracle, son père et épousa sa mère. Œdipe a en outre tué le Sphinx (plus exactement, il l'a poussé à se tuer) et libéré le peuple de sa tyrannie meurtrière en résolvant son énigme. En conséquence, il a été proclamé roi.

D'après Feldman, Josèphe devait avoir Œdipe à l'esprit au moment où il transcrivait l'histoire de Salomon. Il relève pour cela un certain nombre d'indices et s'appuie, entre autres, sur la prophétie de Nathan qui prédit à David le destin de l'enfant qui héritera de son trône (2 S 7:12 ; 1 Ch 17:11 // *AJ* 7:93), la capacité de Salomon à résoudre les énigmes (*AJ* 8:143-149, 166)⁵³² ou la réaction de Salomon lorsqu'un

⁵³⁰ S.R. Shimoff (1997), « The Hellenization of Solomon in Rabbinic Texts », in *The Age of Solomon*, pp. 457-469. Mais dans cette étude, le rapport entre les éléments rabbiniques relevés et l'hellénisme n'apparaît pas clairement. Par contre, on voit que la littérature rabbinique a reconstruit, de façon très dispersée, une figure de Salomon qui correspond à une situation socioreligieuse tardive. Par exemple, quand il est dit que sa sagesse consiste aussi à se référer aux autorités rabbiniques (pour le cas de l'enterrement de David qui serait mort un jour de sabbat et que Salomon aurait demandé l'autorisation du Sanhédrin pour pouvoir déplacer la dépouille – cf. *Shabbath* 30^b), il est évident, comme l'affirme Shimoff lui-même, qu'il s'agit d'un anachronisme flagrant (p. 459), mais rien n'indique là une hellénisation. A la limite, on peut admettre avec l'auteur que les récits haggadiques ont pu, à des niveaux divers, être influencés par l'hellénisme, par exemple lorsque dans *Baba Qamma* ont lit que la monnaie en cours à Jérusalem portait la mention « David et Salomon » sur une face et « Jérusalem » sur l'autre (bB. *Qam* 97^b – p. 462). On voit là une influence des monnaies grecques et romaines portant l'effigie des souverains, même si les rabbis ont pris le soin de remplacer les effigies par une simple mention. Mais cela ne permet pas de parler d'une hellénisation de Salomon.

⁵³¹ L.H. Feldman (1998), *Josephus' Interpretation of the Bible*, pp. 579-588.

⁵³² Josèphe ajoute dans l'histoire de l'échange d'énigmes que Hiram envoyait des questions difficiles (σοφίσματα) à

prophète lui annonce que son royaume sera arraché de la main de son fils et donné à quelqu'un d'autre, excepté une (ou deux) tribu(s).⁵³³

Il ne faut pourtant pas surestimer le processus de cette soi-disant hellénisation de Salomon. Déjà le rapprochement avec Œdipe repose essentiellement sur des données trop lointaines. Par exemple, rien ne permet de dire que la prophétie de Nathan sur Salomon ait suivi le modèle sophocléen. Josèphe ne fait là que reprendre les données de ses sources bibliques, en particulier de 1 R qui est antérieur à l'histoire d'Œdipe de plus d'un siècle. Que Josèphe ait connu cette histoire d'Œdipe est tout à fait possible, mais rien ne permet d'en conclure qu'il ait lu celle de Salomon en relation avec elle. Le parallèle de la réaction de Salomon avec l'admiration d'Œdipe, qui tient sur le mot ζηλωτός en 8:199 nous semble, par ailleurs, un peu forcé. Il ne reste peut-être que la résolution des énigmes, notamment dans l'histoire des rapports avec Hiram (8:146-149), mais qui ne suffit pas pour justifier ce rapprochement des deux histoires.

III. Les femmes étrangères et la « faute » de Salomon (AJ 8:190-198)

1. Remarques générales

Dans l'ensemble, la description que fait Josèphe de l'apostasie de Salomon suit le même schéma et comporte les mêmes tensions que celle de 1 R 11. On y retrouve une mention des sources de l'apostasie, une description explicative de ses manifestations et sa principale conséquence qu'est la division annoncée de son royaume après lui.

Cependant des différences sont aussi manifestes et nous en relevons ici deux exemples :

- Premièrement, contrairement au texte biblique qui ne ménage aucune transition entre le tableau favorable et la section de jugement, Josèphe propose entre les deux parties une transition soigneusement élaborée.

« Devenu le plus grand [ένδοξοτατος] des rois et le plus cher à Dieu [θεοφιλεστατος], l'emportant en sagesse et en richesse sur tous ceux qui avant lui avaient gouverné les Hébreux, il ne persévéra pas [οὐκ ἐπέμεινε – litt. "il ne demeura pas"] dans ces vertus jusqu'à la mort » (AJ 8:190).

Salomon pour qu'il les résolve, ce qui fait apparaître Salomon comme un Œdipe résolvant des énigmes grâce à son intelligence redoutable (δεινόν) et sa ruse (συνετόν). Le même motif revient dans le récit de la visite de la reine d'Éthiopie et d'Égypte venue spécialement pour éprouver Salomon par des énigmes, et qui fut impressionnée par sa sagesse.

⁵³³ Josèphe y précise que Salomon fut profondément troublé en pensant à toutes les bonnes choses pour lesquelles il était envié (ζηλωτός – 8:199). Pour Feldman, ceci est une réminiscence faisant allusion à l'admiration dont Œdipe a fait l'objet : « Regardez.../ Voici Œdipe qui connaissait les fameuses énigmes et était le plus grand / Il n'y a pas de citoyen qui n'ait envié (ζήλω) sa fortune » (Œdipe roi, vers 1524-1526).

Il est conscient de la rupture brutale entre une description positive au premier abord et l'histoire de la fin de Salomon ; et la transition qui sert d'introduction à la description de l'apostasie est destinée apparemment à montrer que malgré ses défaillances Salomon restera la figure emblématique de la grandeur d'Israël.

- Deuxièmement, la présentation des éléments de la description montre quelques variantes : la mention du chiffre des femmes de Salomon intervient chez Josèphe un peu plus tardivement par rapport au récit biblique ; la liste des nations dont sont issues ces femmes est abrégée : les Moabites et les Hittites y sont absentes, et on y trouve des Tyriennes (probablement une variante des Syriennes de 3 Rg).

Ces différences montrent que l'historien obéit à un objectif et un programme propres qui permettent d'apprécier dans une certaine mesure l'évolution de l'historiographie israélite ainsi que la réception tardive de l'histoire de Salomon à l'époque romaine.

2. La « chute » de Salomon

Elle suit, nous l'avons dit, la même structure que dans le texte biblique : causes, manifestations et conséquences. Commençons par les dernières qui font l'objet de moins de divergences entre les deux textes. Le comportement de Salomon provoque une réaction divine : sans que soit mentionnée explicitement la colère de Dieu (cf. 1 R 11:9), le texte de Josèphe la sous-entend. Dieu s'adresse à Salomon pour lui annoncer qu'il est au courant de ses agissements et qu'il divisera le royaume, dix tribus pour son esclave et deux seulement pour son fils après lui, à cause de la promesse faite à David et du choix qu'il a porté sur Jérusalem pour y avoir son temple (*AJ* 8:197-198).

Mais Josèphe atténue les termes de la sentence divine : non seulement le verbe « arracher » (עָרַע – de קָרַע) n'a pas été repris, mais toute la première partie de la sentence : « *j'arracherai le royaume d'entre tes mains* » (1 R 11:11), a été supprimée. Il n'est resté que la seconde partie, plus adoucie : « *De son vivant la royauté ne lui serait pas ôtée (ἀφαιρεθήσεται)* ». ⁵³⁴ À la fin, le choix de Jérusalem est expliqué par l'établissement du temple. En terminant le récit de Salomon, Josèphe évite probablement tout ce qui est de nature à donner à ses lecteurs, alors que le récit tire vers sa fin, une image finalement négative de son héros.

Quant aux manifestations de l'apostasie elle-même, elles consistent en un penchant du roi pour les coutumes de ses nombreuses épouses. Seulement, les détails ne

⁵³⁴ Le verbe ἀφαιρέω signifie « retirer », « priver », « déposséder », contrairement à διαρρηγνύω qui est l'équivalent habituel des verbes tels que קָרַע (1 Rg 28:17, 2 Rg 3:31, 3 Rg 11:11, Esd 9:5, etc.), פָּרַם (Lv 10:6, 21:10) et נָתַק (Ps 2:3, Na 1:3) qui signifient en général « déchirer », « arracher ».

sont pas les mêmes entre les deux textes. Sont absents du texte de Josèphe les détails concernant Kemosh, Milkom et les Astarté que Salomon aurait servis ainsi que les hauts-lieux érigés en leur honneur. On y trouve par contre les « *simulacres de bœufs d'airain* » (τὰ τῶν χαλκῶν βοῶν ὁμοιώματα) et « *ceux des lions qui entouraient son propre trône* » (τῶν λεοντῶν τῶν περι τὸν θρονον τὸν ἰδιον). Pourquoi a-t-il substitué aux divinités étrangères des motifs tout à fait différents et provenant d'autres parties du texte biblique (1 R 7:25) et qu'il a mentionnés auparavant, comme nous l'avons signalé, sans leur donner la même charge négative ? Nous ne le savons pas.

On constate seulement que l'historien procède à des choix, à des substitutions et même à l'élimination de certaines données en tenant compte des lecteurs gréco-romains, comme l'a fait le Chroniste à l'égard des lecteurs étrangers (Perses notamment) de son époque (cf. chapitre 2). Aussi ne pouvait-il garder des éléments susceptibles de compromettre l'image de celui qu'il présente comme le représentant de la grandeur historique d'Israël, ni présenter le roi au service des dieux étrangers, comme l'a relevé Feldman :

*« Josephus realized how destructive to Solomon's reputation was the statement in 1 Kgs 11:7 that Solomon, under the influence of his alien wives, built a high place for Chemosh, the god of Moab, and for Molech, the God (sic) of Ammon. Josephus (Ant. 8.195) judiciously omits this statement. Instead he recalls that before this time Solomon had sinned by making images of bronze bulls beneath the sea which he had set up as an offering and those of lions around his own throne, acts which are not mentioned as offences either in the Bible or in rabbinic tradition. »*⁵³⁵

Pour l'historien, ces éléments suffisent à montrer la gravité de sa faute et il n'est pas nécessaire de reprendre des éléments qui pourraient contredire gravement son orientation.

Josèphe semble en revanche accentuer le jugement moral, c.-à-d. l'amour excessif de Salomon à l'égard des femmes étrangères. C'est cette question qui guide son appréciation. En parlant de la transgression de la loi de Moïse, Josèphe accentue davantage la dimension culturelle et ne mentionne même pas l'idée de l'alliance et des prescriptions de YHWH si chère à HD. Pour lui, Salomon a transgressé la loi mosaïque en tant que coutumes des ancêtres (ἔθεσι τῶν πατρίων) – cf. 8:192. Il a abandonné ces coutumes des ancêtres pour vivre selon le modèle culturel de ses femmes, au point de négliger d'adorer son propre Dieu pour vénérer les leurs (8:193-194).

A ce sujet, Josèphe se fait plus détaillé et plus sévère : Salomon était adonné avec frénésie aux femmes (γυναικας ἐκμανεις) et aux excès de l'amour (ἀφροδισιων) ; il

⁵³⁵ L.H. Feldman (1997), « Josephus's View of Solomon », in *The Age of Solomon*, p. 371.

manifestait une folie pour elles et pour sa passion (ταῖς γυναιξὶ καὶ τῷ πρὸς αὐτάς ἐρωτι χαριζόμενος) ; il était entraîné à des passions dépourvues de raison (κατημελησεν ὑπενεχθεὶς εἰς ἡδονὴν ἀλογιστον) ; il était tombé en leur pouvoir (ἐκρατεῖτο πρὸς αὐτῶν – litt. « dominé auprès d’elles ») ; il fut contraint de vivre selon les coutumes de leurs patries (ἠναγκαζέτο παρέχειν αὐταῖς δειγμα τὸ βίου ὡς αὐταῖς πατρίων ἦν). Même la référence à David est fondée sur la question domestique : en prenant les nombreuses femmes étrangères, Salomon n’a pas tiré leçon de la vie de son père. La conséquence immédiate de ce comportement tardif de Salomon est qu’« il mourut sans honneur » (ἀκλεῶς ἀπέθανεν – 8:196).

On assiste ainsi à un processus de « déthéologisation » des erreurs de Salomon.⁵³⁶ Le vocabulaire employé tranche avec celui de l’auteur de 1 R, et ce depuis les promesses et les avertissements que Salomon a reçus lors de la deuxième apparition de Dieu :

- alors qu’en 1 R 9:4 il est question de « marcher en ma présence » (אֲמַלְכֶךָ לְפָנַי), en *AJ* 8:126, il s’agit de « persévérer dans les instructions de son père » (ἐμμένοντα ταῖς τοῦ πατρὸς ὑποθήκαις) ;
- alors qu’en 1 R 9:6 il est question de « se détourner de moi » (אֲמִשׁוּב תִּשְׁבוּן) et de la non observance des commandements et des lois de Dieu (לֹא תִשְׁמְרוּ מִצְוֹתַי וְתִקְּחוּ), en *AJ* 8:127 il s’agit de « négliger et oublier les coutumes » (προδόντα... τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ λήθην αὐτῶν) ;
- en *AJ* 8:190, ce qui est reproché à Salomon, c’est surtout l’abandon de ces coutumes des pères (καταλιπὼν τὴν τῶν πατρίων ἔθισμῶν). Josèphe emploie volontiers, dans d’autres passages, des termes à connotation laïque : νομισθῆς (2:157), νομίμος (8:195) ou ἔθισμος (1:72 ; 4:140 ; 5:306) ;
- Quand même Josèphe parle des dieux étrangers, il atténue l’affirmation biblique : TM dit que Salomon « alla auprès d’Astarté » (וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה אֶחָרַי עַשְׂתַּרְתַּת) – 1 R 11:5), mais Josèphe se contente de dire qu’il « a commencé à honorer les divinités de ces femmes (τοὺς δ’ ἐκείνων [« celles-là » – c-à-d. les femmes] ἤρξατο θρησκειῦν θεοῦς – *AJ* 8:192), ce qui n’est pas la même chose.

En insistant sur les influences négatives exercées sur Salomon par ses femmes étrangères, la position de Josèphe pourrait apparaître comme l’expression d’une

⁵³⁶ C.T. Begg (1997), « Solomon’s Apostasy (1 Kgs. 11,1-13) According to Josephus », in *JSJ* 28, pp. 294-313, spéc. p. 311. Mais pour Begg, en déthéologisant l’histoire et en réduisant ainsi le rôle direct de Dieu dans le procès de Salomon, Josèphe souligne en même temps la supériorité de David qui était capable de laisser la gloire en héritage à Salomon, tandis que celui-ci « mourut sans honneur ». Cette différenciation, qui se limite au niveau d’une morale sexuelle, n’entame cependant pas l’estime qu’il porte au personnage.

xénophobie à l'égard des non-Juifs, et Feldman semble dire qu'il en était conscient. Raison pour laquelle, en parlant de ces mariages, il accentue sa faiblesse liée à ses passions⁵³⁷, ce qui pouvait attirer l'attention des lecteurs stoïciens, et insiste sur la violation des lois de son pays, propre à attirer l'attention des lecteurs juifs.

Si cette hypothèse est exacte, elle explique alors l'accent fortement moralisant de la description, même si elle n'explique pas suffisamment l'élimination du thème de l'alliance pourtant central dans 1 R. On voit ainsi que Josèphe se situe entre la position dtr extrêmement critique vis-à-vis de Salomon et celle du Chroniste qui élimine tous les épisodes négatifs susceptibles de porter atteinte à la réputation de ses rois préférés.

À la fin, malgré sa faute, le bilan de Salomon (8:211) est plutôt admirable : il meurt âgé de 92 ans, après un long règne de 80 ans, ayant dépassé tous les rois par sa prospérité, sa richesse et sa sagesse. Un tel bilan montre que pour Josèphe, les fautes de Salomon ne peuvent affecter fondamentalement sa personnalité. L'allusion à ses égarements s'efforce de bien montrer que c'est la faute aux femmes étrangères. L'auteur suggère d'ailleurs de laisser cette question en promettant d'y revenir ultérieurement, ce qu'il ne fera pas.⁵³⁸

Josèphe avait intérêt à ménager l'image des deux personnalités, David et Salomon, qui ont marqué, pour lui comme pour le Chroniste et même, dans une moindre mesure, la rédaction dtr, la période de gloire de ce peuple. Mais ayant à l'esprit ses lecteurs gréco-romains et écrivant à la manière de leurs historiens, il ne pouvait faire table rase des points d'ombre qui ont marqué la vie et le règne de ces souverains.

L'historien se trouvait ainsi devant un choix délicat et devant le pari d'éviter aussi bien la vindicte des Juifs que le mépris des Grecs. Aussi mentionne-t-il, honnêtement historique oblige, ces éléments contestables, mais en leur donnant une interprétation à sa convenance. Et au bout du compte, l'appréciation des déviations de Salomon est orientée dans une direction morale et culturelle qui apporte une note de modération aux descriptions légendaires des chapitres précédents, mais qui atténue en même temps l'accent porté dans 1 R 11 sur une loi d'alliance pouvant facilement apparaître comme xénophobe aux yeux des lecteurs non juifs.

Synthèse conclusive

C'est donc de l'intérieur que Josèphe transforme l'image de Salomon. Par le choix de son vocabulaire, la suppression ou la modification de certains détails, les

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁵³⁸ Après la chute de Samarie, on se serait attendu qu'il trouve l'occasion d'y revenir, mais à ce moment-là, la faute est attribuée à Jéroboam et ses successeurs (9:282).

additions de commentaires, de transitions ou d'éléments empruntés d'ailleurs, il construit un personnage conforme à son but et à son option politique et acceptable aussi bien pour les Juifs que pour les Grecs.

Aussi Salomon acquiert-il, au fil des pages, la figure d'un roi entrepreneur, bâtisseur, conquérant (mais surtout stratège prévoyant), artisan de la paix et de la prospérité économique. Sa sagesse et sa richesse sont mises en valeur surtout dans le récit très coloré de la visite de la reine d'Égypte et d'Éthiopie. C'est elle, en effet, qui manifeste son enthousiasme en admirant la sagesse de Salomon, la beauté de son palais ainsi que la splendeur et le luxe de sa cour.

Il est important pour l'historien que la grandeur de son personnage soit reconnue par des souverains étrangers : outre la reine, Hiram qui a l'occasion de découvrir la sagesse de son homologue à travers le jeu d'énigmes et les autres rois qui cherchent à le voir pour entendre de cette sagesse. Il est vrai que Josèphe s'efforce de ne pas exagérer son portrait, mais en même temps il s'emploie à éliminer ou de modifier ce qui risquerait de ternir cette image.

Même en relevant les éléments qui dans 1 R font du roi un apostat qui, par son infidélité et son amour pour les femmes étrangères, a causé la division du royaume, Josèphe en déplace l'accent. La faute de Salomon devient une faute humainement compréhensible. En soulignant la dimension morale et en évitant de mentionner les hauts-lieux et l'adoration des dieux étrangers (Chemosh, Molek et Astarté), Josèphe a radicalement transformé et même supprimé la nature du chef d'accusation principal (la violation de la loi deutéronomique) qu'il a remplacée par une sorte de bouche-trou ambigu : la question des lions sculptés dans la Mer de bronze.

Cette transformation de la nature de la faute de Salomon permet d'ailleurs à Josèphe de récupérer les différentes rébellions (de Hadad, de Rezon et surtout de Jéroboam) en sa faveur. Les rebelles sont présentés comme des agitateurs sociaux. Même en reconnaissant que la révolte de Jéroboam fait suite à son entretien avec Ahiyya, il prend soin de souligner les ambitions du rebelle et de montrer que son action relève de la pire trahison. Il est rendu, ainsi que les deux autres, odieux aux yeux du lecteur, ce qui a pour effet de maintenir sa sympathie à l'égard de Salomon qui reste le seul roi légitime, le plus aimé de Dieu qui, malgré son fléchissement et sa mort « sans honneur », a connu, selon Josèphe, un long règne de 80 ans et est mort très vieux.⁵³⁹

⁵³⁹ La description de la fin de vie de Salomon, sa longévité (92 ans) et la durée exceptionnelle de son règne contredisent d'ailleurs l'affirmation selon laquelle il « mourut sans honneur ». Elle apparaît finalement comme une tournure littéraire à laquelle Josèphe ne semble pas accorder une importance significative.

Pour lui donc, il n'y a pas de doute, Salomon est le héros national, capable par sa sagesse, son prestige et sa piété, d'apporter un démenti formel aux préjugés méprisants d'un Apion et de montrer aux Juifs qu'ils ont une histoire tout aussi glorieuse que celle de Rome. À une époque où la royauté a définitivement perdu de son importance et que l'institution du temple est tombée, cette histoire et l'ensemble de l'ouvrage entendent sans doute être un message porteur d'une espérance et d'un renouveau religieux, même dans le cadre d'une puissance d'occupation.

Conclusion générale

Du *Sefer divré Šlomoh* aux *Antiquités*, la figure de Salomon a évolué et connu de profondes métamorphoses, produit d'un processus long et complexe de mutations successives. Mais en même temps, cette transformation présente globalement un schéma circulaire : du portrait idéalisant du premier (qu'on ne peut reconstituer que par déduction), on est revenu à un autre portrait idéalisant du Chroniste après être passé par une déconstruction dtr dans 1 R ; puis, d'une relecture plus sobre avec l'auteur de 3 Rg, on en arrive au héros national dont les erreurs, chez Josèphe, n'entament en rien les qualités d'homme d'état hellénistique. Ainsi pourrions-nous résumer la trajectoire de Salomon telle qu'elle nous est apparue dans ce travail.

Comme nous avons pu le remarquer tout au long de cette étude, ces mutations sont liées à deux facteurs essentiels : d'une part la transmission textuelle avec la variété des textes à l'époque prémassorétique et les « accidents » dus à cette transmission ou à la traduction et, d'autre part, les projets littéraires et historiographiques ainsi que les objectifs théologiques et politiques visés par les auteurs des récits salomoniques successifs. Dans plusieurs cas, il apparaît qu'il est assez difficile de savoir avec précision si tel écart ou tel autre est le fruit de ces « accidents » ou de la volonté délibérée des auteurs en vue d'arriver aux buts visés par leurs projets respectifs.

Excepté le texte de 1 R dont nous avons exclusivement fait une étude narratologique, notre étude d'histoire du texte a en général suivi parallèlement une orientation textuelle et narratologique.

Déjà au terme de l'étude de 1 R, nous avons remarqué que la figure de Salomon était le résultat d'un travail de transformation des légendes salomonniennes représentées par le *Sefer divré Šlomoh*. Mais n'ayant pas à disposition le texte de ce « livre des actes de Salomon », aucune analyse textuelle n'est possible à ce niveau. La discussion sur l'histoire rédactionnelle, qui aurait pu donner une idée de l'histoire du récit et permettre éventuellement de remonter jusqu'à ce « livre » et qui oppose les écoles américaine et allemande, repose sur des preuves contradictoires et difficiles à manier et aboutit à une sorte d'impasse. Ce qui nous a amené à la laisser de côté, d'autant plus qu'elle nous introduisait dans un autre sujet dont la complexité aurait exigé une étude à part. Il ne nous reste par conséquent que l'étude du texte de 1 R en lui-même. L'évolution du portrait du personnage se déduit donc virtuellement, à partir d'une tentative d'identification de l'analyse littéraire, et demeure de ce fait quelque peu subjective.

Il en ressort néanmoins que le récit de 1 R présente une certaine polyphonie : à des éléments très positifs se mêlent d'autres plus critiques, voire pamphlétaires et subversifs, ce qui montre que le texte a mis ensemble des matériaux de sensibilités diverses et a été plusieurs fois retouché. Par un procédé de juxtaposition d'éléments contradictoires, une structure complexe associant les modèles symétrique et concentrique et une insertion à intervalles réguliers de la loi de l'alliance à des moments clés de la vie culturelle par la formule casuistique « si... alors... », l'auteur de 1 R a récupéré les éléments de la légende favorables à Salomon pour en dresser un portrait opposé. Ainsi, sa piété, sa sagesse, sa puissance sont tournées en dérision et sévèrement jugées à la lumière de la loi deutéronomique de l'alliance de façon quasi-systématique. Bien plus, elles sont réutilisées indirectement dans les charges retenues contre lui par le narrateur et ce, tout au long du récit et pas seulement dans une deuxième partie comme l'ont suggéré les études de Porten, Parker ou Frisch.

L'historien lui refuse pratiquement toutes les qualités, même physiques (taille, beauté...) qu'il prête volontiers à d'autres rois (Saül, David) ou prétendants malheureux (Absalom, Adoniyah) avant lui. Et malgré la construction du temple qui lui est créditée et son éloquente prière de dédicace (que lui a paradoxalement prêtée l'auteur dtr), le Salomon de 1 R apparaît comme un roi qui a essayé de s'amuser avec Dieu et avec son alliance et est finalement classé parmi les mauvais rois d'Israël et de Juda dont il est en quelque sorte le premier si on met à part le cas de Saül, le roi modèle étant visiblement David, même si le narrateur ne se prive pas d'en relever les manquements.⁵⁴⁰ La sagesse de Salomon est implicitement dépeinte comme une ruse. C'est un portrait qui visible-ment porte les traces du ressentiment et de l'amertume créés par l'expérience de l'exil. Comme l'ont affirmé Römer et De Pury, l'historien exilique, sous le choc du désastre, a adjoint à la légende exaltante l'histoire de la catastrophe et transformé l'écrit de propagande josianique en « un faire-part de deuil ».⁵⁴¹

Dans 1-2 Ch, nous avons pu remarquer que le Chroniste s'est appuyé sur le texte de Samuel-Rois qu'il connaissait bien à côté de nombreuses autres sources. Qu'il ait aussi connu et utilisé les sources directes que sont les « annales des rois » d'Israël et de Juda, les « actes de Nathan », la « prophétie d'Ahiyya » et les « visions de Yéedo »,

⁵⁴⁰ Finalement, le roi idéal de l'historien dtr n'est pas tant celui qui est irréprochable que celui qui s'efforce de garder l'alliance de YHWH matérialisée par la loi dtn. C'est en ce sens que David, malgré son aventure avec Batsheba et la critique de l'éducation qu'il a donnée à ses fils (Absalom, Adoniyah), est présenté en opposition à Salomon.

⁵⁴¹ Cf. T. Römer & A. de Pury (1996), *Israël construit son histoire*, pp. 47-48. L'affirmation de Römer et de Pury, qui ne fait pas allusion à la légende, présuppose, dans l'orientation de Cross, une rédaction josianique antérieure à celle du rédacteur exilique et qui n'est pas d'ailleurs exempte de toute critique à l'égard de Salomon comme l'a montré M.A. Sweeney.

qu'il cite, n'influence pas considérablement l'interprétation de son texte. Mais en reprenant le récit de HD, en tout cas pour ce qui est de l'histoire de David et Salomon, il fait preuve d'une grande liberté littéraire.

En relisant cette histoire pour sa « communauté » en pleine reconstruction religieuse quelques générations après les premiers mouvements de retour après l'exil, il propose le culte comme nouvelle grille de lecture de l'histoire, sur la base du code lévitique, et reconstruit en même temps les deux figures, en particulier celle de Salomon qui a été démontée par l'auteur de 1 R, pour en faire des modèles de piété. Pour cela, il procède à des sélections (qui impliquent parfois la suppression de morceaux entiers), à des réaménagements structurels et à une activité rédactionnelle profonde sur sa *Vorlage*, de manière à orienter le récit dans la ligne théologique qui est la sienne. Ainsi, Salomon n'est plus présenté en opposition avec David, mais hissé au même niveau et offert pareillement comme un modèle de fidélité à ses lecteurs.

Plus complexes sont les problèmes posés par le passage de 1 R à 3 Rg, une des difficultés les plus importantes étant de savoir dans quelle direction se sont opérés les changements observés entre TM et LXX, c.-à-d. s'il faut attribuer les nombreuses variantes au traducteur comme l'ont suggéré Wevers et Gooding ainsi que la plupart des exégètes avant eux, ou s'il faut les mettre sur le compte d'une *Vorlage* hébraïque différente du TM étant donné la variété du texte hébreu à l'époque prémassorétique comme le proposent la plupart des chercheurs contemporains (Schenker, Tov, Trebolle Barrera...).

Dans un cas comme dans l'autre, nous disposons d'assez peu d'éléments objectifs pour en juger et trancher de façon définitive : dans le premier cas, il faudrait résoudre l'énigme de l'identité et de la nature du Vieux grec compte tenu de la complexité créée par les révisions et recensions successives ; dans le deuxième, il faudrait encore identifier les origines et la nature du texte qui subsiste indirectement à travers la Septante. Les divergences dues à la *Vorlage* et celles introduites par le traducteur se confondent trop souvent et on ne sait pas exactement quelle est la part de la première et quelle est celle du second, ce qui fragilise les conclusions qu'on pourrait tirer au sujet de l'orientation théologique et idéologique de 3 Rg.

Néanmoins, l'analyse de la structure interne du texte de 3 Rg nous oriente prioritairement vers la thèse d'une base hébraïque différente, même s'il existe des éléments qui sont plus probablement dus au traducteur (par ex. les cas où l'influence d'un texte parallèle est évidente). Il est en effet impensable que ce dernier ait pu prendre la liberté de réorganiser le texte à une grande envergure alors que dans l'ensemble, là où

3 Rg et 1 R se correspondent, on remarque une traduction plutôt littérale. Dans cette perspective, nous considérons que le traducteur a globalement assumé l'option littéraire et théologique du texte qu'il a traduit. En conséquence, hormis les écarts dus à la traduction (c.-à-d. au changement de registre linguistique), le texte de 3 Rg reflète dans l'ensemble le travail éditorial de l'auteur de sa *Vorlage* qui, en théorie, se situe chronologiquement après les Chroniques, soit entre la deuxième moitié du 3^e s. et le début du 2^e av. J.C., en admettant que 3 Rg a été traduit vers le milieu du 2^e s.⁵⁴²

En ce qui concerne Salomon, l'appréciation de l'auteur de 3 Rg reste ambiguë, en partie à cause des problèmes textuels ci-dessus. On note cependant qu'à travers la réorganisation des matériaux et le remplacement de quelques mots par d'autres, le narrateur de 3 Rg a tendance à adoucir les rigueurs de la rédaction dtr reflétée dans le TM et à mettre plus en avant la sagesse de Salomon. Ce qui rejoint en partie la thèse de Gooding d'après laquelle 3 Rg présente une restructuration du récit en faveur de Salomon, mais s'écarte de l'attribution de cette réorganisation au seul traducteur. Mais cette reconstruction de la figure de Salomon est moins spectaculaire que celle du Chroniste. L'auteur de 3 Rg ne réécrit pas l'histoire en prenant le risque d'ajouter ou de supprimer des éléments à une large échelle, mais se contente de la restructurer de l'intérieur, ce qui n'en diminue pas davantage son intervention théologique et l'expression de son orientation propre, cette restructuration ayant des conséquences directes sur la perception de l'image de Salomon.

À l'époque de Josèphe, la tradition massorétique s'est déjà imposée et le TM presque entièrement stabilisé excepté la vocalisation, ce qui signe en quelque sorte, indirectement, l'acte de décès de la Septante et de la tradition qu'elle représente au sein du judaïsme. La Septante ne dut alors son salut qu'à son utilisation dans le christianisme naissant au sein duquel elle jouit encore d'une position d'autorité presque exclusive. L'historien a donc théoriquement à disposition, pour l'histoire salomonique, un texte hébreu de 1-2 R et de 1-2 Ch faisant autorité, mais aussi la bible grecque ainsi que d'éventuelles traductions grecques domestiques. Les nombreuses accointances du texte de Josèphe avec la Septante minoritaire de 1-2 S (= 1-2 Rg) ont fait penser à l'existence d'un ancêtre du texte antiochien, l'hypothétique texte protolucianique. À ces textes s'ajoutent des traditions herméneutiques juives protorabbiniques qu'il a sans doute connues. Au milieu de cette diversité de traditions textuelles et interprétatives, l'auteur a dû opérer des choix textuels, exégétiques ou politiques.

Mais dans le récit de Salomon, nous avons remarqué que Josèphe présente peu de contacts significatifs avec la tradition représentée par la Septante et moins encore

⁵⁴² Voir la « Chronologie de l'histoire des Rois et de Salomon » à la fin du chapitre 5.

avec les traditions protorabbiniques. En revanche, il adopte presque systématiquement le TM, tantôt dans la version de 1 R, tantôt dans celle de 1-2 Ch, en fonction de ses objectifs historiographiques et politiques.

L'impression générale qui se dégage de ses rapports avec toutes ces traditions est que Josèphe a vraisemblablement connu la Septante (qui dans cette section ne présente pas d'importants écarts entre le texte majoritaire et le texte antiochien, ce qui réduit l'intérêt de l'existence d'un texte protolucianique pour notre propos), mais ne l'a presque pas utilisée. Même l'utilisation du mot rare *χυτρόγαυλος* que nous avons relevée au chapitre 5, en dépit du fait qu'elle établit un contact certain entre LXX et *AJ*, ne prouve pas nécessairement que Josèphe ait utilisé la bible grecque puisqu'elle peut, à l'inverse, indiquer une influence postérieure des *Antiquités* sur la Septante (notamment sur les manuscrits qui nous sont parvenus). Ce qu'il appelle les « écritures saintes » dont il affirme à plusieurs reprises être le traducteur fidèle est donc très probablement le texte massorétique de son temps. Cette thèse est d'autant plus défendable que Josèphe en indique le canon constitué de 22 livres.

Cependant, Josèphe fait plus que traduire. Il enrichit, reconstruit, interprète le texte et manifeste ainsi vis-à-vis de sa source une « fidélité » assez étonnante. Il le réécrit pour un public composé aussi bien des Grecs que des Juifs, dans une perspective à la fois propagandiste et apologétique.

Dans ce contexte, il reprend l'optique du Chroniste et présente Salomon comme l'homme politique idéal, mais en adoptant une méthodologie toute différente. Il ne peut plus simplement passer sous silence les pages sombres du règne de son héros comme l'a fait le Chroniste. Mais de l'intérieur, il retourne en faveur du personnage les données qui, dans 1 R, étaient destinées à mettre en évidence ses faiblesses et son infidélité à l'alliance de YHWH, laquelle est totalement évacuée dans l'ensemble de l'œuvre de Josèphe. Celles qui, comme les mariages mixtes, ne peuvent être retournées ainsi, sont psychologisées, déthéologisées et réorientées vers un registre moins compromettant. Salomon est présenté sous les traits d'un souverain hellénistique : sa sagesse, sa justice, sa piété et son ouverture sont exaltées et dans cette perspective, ses adversaires politiques sont présentés comme des monstres ignorants, fauteurs de troubles, incapables de gouverner. Et au final, il apparaît comme le plus grand des rois d'Israël que l'historien peut opposer à la prétention et au mépris des intellectuels gréco-romains.

En définitive, le lecteur des récits de Salomon dans les différents textes ne découvrira probablement jamais le visage historique de ce roi qui prend des figures variées, voire contradictoires, et devient tour à tour un roi aux vertus et qualités

légendaires, un mauvais roi, un roi d'une piété exemplaire, un homme politique inégalé ou un personnage marginal et démodé (par ex. dans le NT). Les traditions historiographiques successives ont fini par en faire un mythe : non qu'il n'ait jamais existé (parce que là n'est pas le problème), mais qu'on ne connaîtra de lui que ce que chaque auteur voudra faire connaître en fonction de son contexte et ses options propres.

Le personnage est d'autant plus mythique et énigmatique qu'il n'existe finalement pas ce qui pourrait être appelé *le* texte sur lequel les autres témoignages se seraient appuyés. Nul, en effet, ne peut dire aujourd'hui à quoi ressemblait le récit initial que l'auteur de 1 R appelle *Sefer divré Šlomoh* ou les annales des rois que nous ne connaissons qu'à travers lui. C'est que le personnage de Salomon n'a jamais eu une image consensuelle, pas plus qu'il n'a eu une histoire univoque, mais toujours des histoires théologiquement et politiquement déterminées.

Bibliographie

I. Textes et ouvrages de référence

Bibles : éditions scientifiques et versions modernes utilisées

Biblia Hebraica Stuttgartensia, E. ELLIGER & W. RUDOLPH, Eds, (Stuttgart, 1967): – [Ed.: Deutsche Bibelgesellschaft]

The Old Testament in Greek, vol. II. The Later Historical Books – Part II: I and II Kings, A.E. BROOKE – N. MCLEAN – H. St J. THACKERAY, Eds, (Cambridge, 1930): – [Ed.: The University Press]

FERNÁNDEZ MARCOS N. – BUSTO SAIZ J.R., *El texto antioqueno de la Biblia griega II: I-2 Reyes*, in coll. “Textos y estudios ‘Cardenal Cisneros’ de la Biblia Políglota Matritense”, (Madrid, 1992), lxxi + 161 pp.: – [Ed.: Instituto de Filología del C.S.I.C.]

Septuaginta, A. RAHLFS, Ed., (Stuttgart, 1935, 1979): – [Ed.: Deutsche Bibelgesellschaft]

La Bible de Jérusalem

La Bible TOB, édition intégrale : Ancien Testament, (Paris, 1975) : – [Ed. du Cerf]

Éditions des œuvres de Josèphe

NIESE B., *Flavii Josephus Opera*, vol. 7, (Berlin, 1885-1895): – [Ed.: Weidmann]

NODET E., *Les Antiquités juives, Livres I à III. Introduction et texte, traduction et notes*, in coll. : « Flavius Josèphe », vol. 1, (Paris, 1990), xlv + 155 pp. : – [Ed. du Cerf]

NODET E., *Les Antiquités juives, Livres VI et VII. Introduction et texte, traduction et notes*, in coll.: « Flavius Josèphe », vol. 3, (Paris, 2001), liv + 243 + 243* pp. : – [Ed. du Cerf]

NODET E., *Les Antiquités juives, Livres VIII et IX. Introduction et texte, traduction et notes*, in coll.: « Flavius Josèphe », vol. 4, (Paris, 2005), lxxxii + 208 + 208* pp.: – [Ed. du Cerf]

REINACH T., *Flavius Josèphe: Contre Apion*, in coll.: “Collection des Universités de France”, (Paris, 1930), xl + 132 pp.: – [Ed.: Les Belles lettres]

SCHALIT A., *Flavius Josephus, Antiquitates judaicae* (en hébreu), 3 t., (Jerusalem, 1983), 374 pp.: – [Ed.: Bialik Institute]

SCHUMANN N., *Les Juifs: Histoire ancienne des juifs et Guerre des juifs contre les Romains 66-70 après JC, Autobiographie*, in coll.: “Histoire Ancienne des Peuples”, (Paris, 1982), xxvi + 955 pp.: – [Ed.: Lidis] –

THACKERAY H. St J. – MARCUS R., *Josephus V: Jewish Antiquities, Books V-VIII*, in coll.: “The Loeb Classical Library”, vol. 281, (Cambridge-Massachusetts-London, 1934), xi + 811 pp.: – [Ed.: Harvard University Press-W. Heinemann]

Auteurs anciens (à l'exception de Josèphe)

- Denys d'Halicarnasse, *Thucydide, Opuscules rhétoriques tome IV : Seconde lettre à Ammée*, G. AUJAC, Ed., in coll.: "Collection des Universités de France", (Paris, 1991), 171 pp.: – [Ed.: Les Belles Lettres]
- Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines tome I : Introduction générale et livre I*, V. FROMENTIN, Ed., in coll.: "Collection des Universités de France", (Paris, 1998), xcix + 291 pp.: – [Ed.: Les Belles Lettres]
- Hérodote d'Halicarnasse, *Histoires, Livre II : Euterpe*, P.E. LEGRAND, Ed., in coll.: "Collection des Universités de France", (Paris, 1936), 194 pp.: – [Ed.: Les Belles Lettres]
- Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate, De Sobrietate*, J. GOREZ, Ed., in coll.: "Les Œuvres de Philon d'Alexandrie", vol. 11-12, (Paris, 1962), 159 pp.: – [Ed. du Cerf]
- Philon d'Alexandrie, *De Confusione linguarum*, J.-G. KAHN, Ed., in coll.: "Les Œuvres de Philon d'Alexandrie", vol. 13, (Paris, 1963), 187 pp.: – [Ed. du Cerf]
- Philon d'Alexandrie, *In Flaccum (ou Contre Flaccus)*, A. PELLETIER, Ed., in coll.: "Les œuvres de Philon d'Alexandrie", vol. 31, (Paris, 1967): – [Ed. du Cerf]
- Philon d'Alexandrie, *De Congressu eruditionis gratia*, M. ALEXANDRE, Ed., in coll.: "Les Œuvres de Philon d'Alexandrie", vol. 16, (Paris, 1967), 270 pp.: – [Ed. du Cerf]
- Platon, *La République, livres VI et VII*, T. KARSENTI – Y. PRÉLORENTZOS, Eds, (Paris, 2000), 222 pp. – [Ed.: Classiques Hatier de la Philosophie]
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, E. LITTRÉ – A. VINAS, Eds, (Paris, 1848-1850) – [Ed. : Dubochet]
- Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques*, 2 t., C. PERROT – P.-M. BOGAERT, Eds, in coll.: "Sources chrétiennes", vol. 229-230, (Paris, 1976), 391 + 321 pp.: – [Ed. du Cerf]
- Sophocle, *Œdipe roi*, J. & M. BOLLACK, Eds, (Paris, 1985), 96 pp.: – [Ed.: Les Editions de Minuit]

Dictionnaires, encyclopédies, lexiques, concordances

- Anchor Bible Dictionary (The)*, 6 vol., D.N. FREEDMAN *et al*, Eds, (New York, 1992), ccxlix + 7035 pp.: – [Ed.: Doubleday]
- Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, With an Appendix Containing the Biblical Aramaic (The)*, F. BROWN *et al*, Eds, (Massachusetts, 1996), xxi + 1184 pp. – [Ed.: Hendrickson Publishers]
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, (Paris, 1968), 1363 pp.: – [Ed.: Klincksiek]
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e éd., (Turnhout, 2002), xxxvii + 1373 pp.: – [Ed.: Brepols]
- Encyclopedia Judaica*, 26 vol., (Berlin-Jerusalem, 1928-2005) – [Ed.: Eshkol Publishing Society-Keter Publishing House]

- HATCH E. & REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2 vol., (Graz, 1954) – [Ed.: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt]
- Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (The)*, 5 vol., L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, Eds, (Leiden-New York-Köln, 1994-2000): – [Ed. : E.J. Brill]
- Hebrew-English Concordance to the Old Testament with the New International Version (The)*, J.R. KOHLENBERGER III – J.A. SWANSON, Eds, (Michigan, 1998), xiv + 2192 pp.: – [Ed.: Zondervan Publishing House]
- Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible*, G.WIGODER – S.M.PAUL – B.T.VIVIANO – E. STERN, Eds, (New York-London, 1986): – [Ed.: Macmillan Publishing Company – Collier Macmillan Publishing House – G.G. The Jerusalem Publishing House]
- LIDDELL H.G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, 2 t., 9th ed., (Oxford, 1996), 2438 pp.: – [Ed.: The Clarendon Press]
- Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, A. PAULY – G. WISSOWA, Eds, (Stuttgart, 1916): – [Ed.: Fünfund-dreißigster Halbband]
- RENEHAN R., *Greek Lexicographical Notes: A Critical Supplement to the Greek-English Lexicon of Liddell-Scott-Jones*, 2 vol., (Göttingen, 1981), 208 pp.: – [Ed.: Vandenhoeck & Ruprecht]
- Supplément au dictionnaire de la Bible*, 12 vol., L. PIROT *et al*, Eds, (Paris, 1928-1996) : – [Ed. : Latouzey & Ané]
- Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G. BROMILEY, Eds, (Michigan, 1964-1976): – [Ed.: W.M.B. Eerdmans Publishing Company]
- Theological Dictionary of the Old Testament*, 12 vol., G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.J. FABRY, Eds, (Michigan, 1973-2003): – [Ed. : W.B. Eerdmans Publishing Company]
- VIGOUROUX F., *Dictionnaire de la Bible*, 5 vol., (Paris, 1912): – [Ed.: Letouzey & Ané]

II. Ouvrages et articles généraux

(N.B. : Les ouvrages et articles de cette rubrique sont classés par ordre alphabétique d'auteurs. Pour les auteurs ayant plusieurs titres, ceux-ci sont classés par ordre chronologique d'année.)

- (ANONYME), « La Septante », in *Langues juives de la diaspora*, I. ROSENMAN, Ed., in coll. : “Plurielles” N° 7, 1998-1999, pp. 17-20
- ALBRIGHT W.F., « New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible », in *BASOR* 140/1955, pp. 27-33
- ATTRIDGE H.W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, (Missoula, 1976), 205 pp.: – [Ed.: Scholars]
- AUDET J.P., « A Hebrew and Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription », in *JTS* 1/1950, pp. 135-154

- AULD A.G., *Kings without privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, (Edinburgh, 1994), 216 pp.: – [Ed.: T. & T. Clark]
- AULD A. G., « What was the Main Source of the Books of Chronicles? », in *The Chronicler as Author. Studies in Text and Texture*, M.P. GRAHAM – S.L. MCKENZIE, Eds, in coll.: “JSOTS”, vol. 263, (Sheffield, 1999), pp. 91-99: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- AVENARIUS G., *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, in coll.: “Historische Zeitschrift”, vol. 186, (Weisenheim am Glan, 1956), 183 pp.: – [Ed.: Anton Hain]
- BARR J., *Comparative Philology ant the Text of the Old Testament: With Additions and Corrections*, (Winona Lake, 1987), 436 pp.: – [Ed.: Eisenbrauns]
- BARTHÉLEMY D., « Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante », in *RB* 60/1953, pp. 18-29
- BARTHÉLEMY D., *Les devanciers d'Aquila. Première publication du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le Désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien*, in coll.: « VTS », vol. 10, (Leiden, 1963), xiv + 272 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- BARTHÉLEMY D., « Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 – 1 Rois 2,11 à la lumière de certaines critiques des “Devanciers d'Aquila” », in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, (Vandenhoeck-Göttingen, 1978), pp. 218-254: – [Ed.: Editions Universitaires Fribourg Suisse]. Publié initialement dans *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha, Los Angeles 4 sept. 1972*, in coll.: “Septuagint and Cognate Studies”, vol. 2, (Los Angeles, 1972), pp. 16-88
- BARTHÉLEMY D., *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, in coll.: “OBO”, vol. 21, (Fribourg-Göttingen, 1978): – [Ed.: Éditions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht]
- BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 1 : Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, in coll. “OBO”, vol. 50/1, (Fribourg-Göttingen, 1982), 812 pp.: – [Ed.: Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht]
- BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 2 : Isaïe, Jérémie, Lamentations*, in coll. “OBO”, vol. 50/2, (Göttingen-Fribourg, 1982), xviii + *71 + 1013 pp.: – [Ed.: Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht]
- BEGG C.T., « The Jeroboam-Ahijah Encounter According to Josephus », in *Abr-Nahrain* 34/1996-1997, pp. 1-17
- BEGG C.T., « Solomon's Apostasy (1 Kgs. 11,1-13) According to Josephus », in *JSJ* 28/1997, pp. 294-313
- BEGG C.T. – SPILSBURY P., *Judean Antiquities, volume 5: Books 8-10 – Translation and Commentary*, (Leiden, 2005) 374 pp.: – [Ed.: Brill]
- BEN ZVI E., « The Authority of 1-2 Chronicles in the Late Second Temple Period », in *JSP* 3/1988, pp. 59-88

- BICKERMAN E., « Some Notes on the Transmission of the Septuagint », in *Studies in Jewish and Christian History* (AGJU 9; Leiden 1976) I, p. 137-166
- BRIÈRE J., « Salomon dans le judaïsme », in : *DBS*, vol. 11, L. PIROT *et al*, Eds, (Paris, 1991), col. 474-480: – [Ed.: Latouzey & Ané]
- BODI D., « Les *gillûlîm* chez Ezéchiel et dans l’Ancien Testament, et les différentes pratiques associées à ce terme », in *RB* 100/1993, pp. 481-510
- BOGAERT P.-M., « Septante », in *DBS*, vol. 12, L. PIROT *et al*, Eds, (Paris, 1996), col. 535-676: – [Ed.: Latouzey & Ané]
- BONS E., JOOSTEN J., KESSLER S. (éds), *Les douze prophètes : Osée*, in coll.: “La Bible d’Alexandrie”, vol. 23/1, (Paris, 2002), 200 pp.: – [Ed. du Cerf]
- BOTTERWECK G.J., « Zur Eigenart der Chronistischen Davidsgeschichte », in *TQ* 136/1956, pp. 402-435
- BOUDARD A., « Chroniste », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (Paris, 1987), p. 270: – [Ed.: Brepols]
- BOUDARD A., « Sacerdotal, Document », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (Paris, 1987), pp. 1144-1145: – [Ed.: Brepols]
- BOWLY J.E., « Josephus’s Use of Greek Sources for Biblical History », in *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, J.C. REEVES – J. KAMPEN, Eds, in coll. “JSOTS”, vol. 184, (Sheffield, 1994), pp. 202-215: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- BRAUN R.L., « Solomon the Chosen Temple Builder: the Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles », in *JBL* 95/1976, pp. 581-90
- BRAUN R.L., *1 Chronicles*, in coll.: “Word Biblical Commentary”, vol. 14, (Dallas, 1998), xlv + 312 pp.: – [Ed.: Word Books Publisher]
- BRENTON L.C.L. (1807-1862), traduction de la Septante, in *Bible Works* 7, DVD-Rom.
- BRETTLER M., « The Structure of 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 49/1991, pp. 87-97
- BRIEND J., « Salomon », in *DBS*, vol. 11, L. PIROT *et al*, Eds, (Paris, 1991), col. 431-450
- BROCK S.P., « Lucian Redivivus. Some Reflections on Barthélemy’s *Les devanciers d’Aquila* », in *Studia Evangelica. Vol.V. Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965 Part II: The New Testament Message*, F.L. CROSS, Ed., in coll.: “Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur”, vol. 103, (Berlin, 1968), pp. 176-181: – [Ed.: Akademie-Verlag]
- BRUNET A.M., « Le Chroniste et ses sources », in *RB* 60/1953, pp. 481-508
- BRUNET A.M., « La théologie du Chroniste : théocratie et messianisme », in *Sacra pagina : Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, J. COPPENS, A. DESCAMPS, E. MASSAUX, Eds, (Gembloux, 1959), pp. 384-397: – [Ed.: Duculot]
- BRUNET A.M., « Paralipomènes », in *DBS*, vol. 6, L. PIROT *et al*, Eds, (Paris, 1960), col.1220-1261

- BUIS P., *Le Deutéronome*, in coll.: « Verbum Salutis – Ancien Testament », vol. 4, (Paris, 1969), 484 pp.: – [Ed.: Beauchesne]
- BUIS P., *Le livre des Rois*, (Paris, 1997), 312 pp.: – [Ed.: Gabalda et C^{ie}]
- BURNEY C.F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, (Oxford, 1903), xlviii + 384 pp.: – [Ed.: The Clarendon Press]
- CAIRD G.B., « Ben Sira and the Dating of the LXX », in E.A.LIVINGSTONE, *Studia Evangelica. Vol.VII. Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973 With a Cumulative Index of Contributors to Studia Evangelica, Vols.I-VII*, in coll. “Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur”, vol. 126, (Berlin, 1982), pp. 95-100: – [Ed.: Akademie-Verlag]
- CAZEAUX J., *Saül, David, Salomon : la royauté et le destin d’Israël*, in coll.: « Lectio Divina », (Paris, 2003), 417 pp.: – [Ed. du Cerf]
- CAZELLES H., « La mission d’Esdras », in *VT* 4/1954, pp. 113-114
- COGAN M., « ‘The City That I Chose’ – The Deuteronomistic View of Jerusalem », in *Tarbiz* 55/1986, pp. 301-309 (en hébreu)
- COHEN N.G., *Jewish Names and Their Significance in the Hellenistic and Roman Periods in Asia Minor*, 2 vol., thèse de doctorat, (Jérusalem, 1979): – [Ed.: Université Hébraïque de Jérusalem]
- COHEN S.J.D., *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, (Leiden, 1979), 277 pp.: – [Ed.: Brill]
- COLLOMP P., « La place de Josèphe dans la technique de l’historiographie hellénistique », in *Mélanges 1945 III : études historiques*, (Paris, 1947), pp. 81-92: – [Ed.: Les Belles Lettres]
- CROSS M., « A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint », in *BASOR* 132/1953, pp. 15-20.
- CROSS F.M., « The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text », in *IEJ*, 16/1966, pp. 81-95
- CROSS F.M., « A Reconstruction of the Judean Restoration », in *JBL* 94/1975, pp. 4-18
- D'ANDILLY A.-B. – NIKIPROWETZKY V., *Histoire ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains. (66-70 ap. J.-C.) Autobiographie*, (Paris, 1968), 954 pp.: – [Ed.: Lidis]
- DAUBE D., « Typology in Josephus », in: *JJS* 31/1980 : pp. 18-36
- DE VRIES S.J., *1 Kings*, in coll.: “World Biblical Commentary”, vol. 12, J.D.W. WATTS, Ed., (Dallas, 1985), lxiv + 286 pp.: – [Ed.: Word Books]
- DE VRIES S.J., « Moses and David as Cult Founders in Chronicles », in *JBL* 107/1988, pp. 619-639
- DEFOSSEZ M., « David », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (2002), pp. 337-339: – [Ed.: Brepols]

- DEVER W.G., « The Earthquake of CA. 760 BCE », in *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 23/1992, pp. 27-35
- DEVER W.G., « Histories and Non-Histories of Ancient Israel: The Question of the United Monarchy », in *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, J. DAY, Ed., (London-New York, 2004), pp. 65-94: – [Ed.: T. & T. Clark International]
- DORIVAL G., « Aperçu sur les Juifs en Egypte sous les Ptolémées », in *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, Eds, in coll. “Initiations au christianisme ancien”, (Paris, 1988), pp. 31-38: – [Ed. du Cerf – Ed. du CNRS]
- DORIVAL G., « L’achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », in *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, Eds, in coll. “Initiations au christianisme ancien”, (Paris, 1988), pp. 83-125: – [Ed. du Cerf – Ed. du CNRS]
- DORIVAL G., « Les origines de la Septante : la traduction en grec des cinq livres de la Torah », in *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, Eds, in coll. “Initiations au christianisme ancien”, (Paris, 1988), pp. 39-82: – [Ed. du Cerf – Ed. du CNRS]
- DRIVER S.R., *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions*, (Oxford, 1889), 296 pp.: – [Ed.: Clarendon Press]
- DUKE R.K., *The Persuasive appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis*, in coll.: “JSOTS”, vol. 88, (Sheffield, 1990), 192 pp.: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- DULING D.C., « The Eleazar Miracle and Solomon’s Magical Wisdom in Flavius Josephus’ *Antiquitates Judaicae* 8. 42-49 », in *HTR* 78/1985, pp. 1-25
- DUMBRELL W.J., « The purpose of the Books of Chronicles », in *JETS* 27/1984, pp. 257-266
- DUVAL D., « Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante (1 R 2, 12-11, 43 et 3 Rg 2, 12-11, 43) », in *RSR* 66/1992, pp. 213-232
- EISING H., « זָכָר zākhār; זֶכֶר zekhēr; זִכְרוֹן zikhārôn », in *TDOT*, vol. 4, G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY, Eds, (Michigan, 1980), pp. 64-82: – [Ed.: W.B. Eerdmans Publishing Company]
- EISSFELDT O., *Geschichtschreibung im Alten Testament: eine Kritische Bericht*, (Berlin, 1948), 48 pp.: – [Ed.: Evangelische Verlagsanstalt]
- EISSFELDT O. – ACKROYD P., *The Old Testament: An Introduction including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the works of similar type from Qumran The History of the Formation of the Old Testament*, in coll.: “The classic liberal Protestant introduction”, (New York-Oxford, 1965), 861 pp.: – [Ed.: Basil Blackwell]

- ENGNELL I., *Gamla testamentet, en traditionshistorik inledning 1*, (Stockholm-Uppsala 1945), 168-259 pp.: – [Ed.: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag]
- EYNIKEL E. (1996), *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, in coll.: “Oudtestamentische Studiën”, vol. 33, (Leiden-New York-Köln, 1996, xxi + 411 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- FELDMAN L.H., « Hellenizations in Josephus’ Account of Man’s Decline », in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, J. NEUSTER, Ed., in coll.: “Supplements to Numen”, vol. 14, (Leiden, 1968), pp. 336-353: – [Ed.: Brill]
- FELDMAN L.H., « Prolegomenon », in: M.R. JAMES, *The Biblical Antiquities of Philo*, (London, 1971), 280 pp.: – [Ed.: S.P.C.K.]
- FELDMAN L.H., « Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon », in: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, in coll.: “University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity”, vol. 2, E. SCHUSSLER-FIORENZA, Ed., (London, 1976), pp. 69-98: – [Ed.: University of Notre Dame Press]
- FELDMAN L.H., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, (Berlin-New York, 1984), xvi + 1055 pp.: – [Ed.: W. de Gruyter]
- FELDMAN L.H., « Josephus’ Portrait of Jeroboam », in: *AUSS* 31/1993, pp. 29-51
- FELDMAN L.H., « Josephus’ View of Solomon », in: *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*, L.K. HANDY, Ed., (Leiden-New York-Köln, 1997), pp. 348-374: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- FELDMAN L.H., *Josephus’ Interpretation of the Bible*, (Berkeley-Los Angeles-London, 1998), xvi + 837 pp.: – [Ed.: University of California Press]
- FERNÁNDEZ MARCOS N. & BUSTO SAIZ J.R., *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena*, in coll. « Textos y Estudios “Cardenal Cisneros” », vol. 32, (Madrid, 1984), lxxv + 327 pp.: – [Ed.: Textos y Estudios “Cardenal Cisneros” – Instituto “Arias Montano” C.S.I.C.]
- FERNÁNDEZ MARCOS N., *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings*, in coll. “VTS”, vol. 54, (Leiden-New York-Köln, 1994), xi + 98 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- FERNÁNDEZ MARCOS N., *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*, (Leiden-Boston-Köln, 2000), xi + 394 pp.: – [Ed.: Brill]
- FICHTNER J., *Das erste Buch von den Königen, Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Klaus Dietrich Fricke*, t. 1, in coll.: “Die Botschaft des Alten Testaments”, vol. 12/1, (Stuttgart, 1964), 347 pp.: – [Ed.: Cawler]
- FINKELSTEIN I. & SILBERMAN N.A., *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l’archéologie*, (Paris, 2002), 432 pp.: - [Ed.: Bayard]
- FOKKELMAN J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Vol. I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*, in coll.: “Studia Semitica Neerlandica”, vol. 20 (Assen, 1981), xii + 517 pp.: – [Ed.: Van Gorcum]

- FREEDMAN D.N., « The Chronicler's Purpose », in *CBQ* 23/1961, pp. 436-442
- FRISCH A. « Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12:24) », in *JSOT* 51/1991, pp. 3-14
- FRISCH A., « The Exodus Motif in 1 Kings 1-14 », in *JSOT* 87/2000, pp. 3-21
- GEIGER A., *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der Innern Entwicklung des Judentums*, (Frankfurt, 1857, 1928), 500 pp.: – [Ed.: Verlag Madda]
- GERBRANDT G.E., *Kingship According to the Deuteronomistic History*, in coll.: "SBL Dissertation Series", vol. 87, (Atlanta, 1986), xv + 227 pp.: – [Ed.: Scholars Press]
- GOETTSBERGER J., *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon übersetzt und erklärt*, in coll. "Die Heilige Schrift des AT" IV/1 (Bonn, 1939), xiv + 415 pp.: – [Ed.: Peter Hanstein]
- GOODING D.W., « Pedantic Timetabling in 3rd Book of Reigns », in *VT* 15/1965, pp. 153-166
- GOODING D.W., « The Septuagint's Version of Solomon's Misconduct », in *VT* 15/1965, pp. 325-335
- GOODING D.W., « Temple Specifications: A Dispute in Logical Arrangement Between the MT and the LXX », in *VT* 17/1967, pp.143-172
- GOODING D.W., « The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Raise to Power », in *VT* 17/1967, pp. 173-189
- GOODING D.W., « Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns », in *Textus* 7/1969, pp. 1-29
- GOODING D.W., « Text-Sequence and Translation-Revision in 3 Reigns ix, 10-x, 33 », in *VT* 19/1969, pp. 448-463
- GRAY J., *1 & 2 Kings: A Commentary*, in coll.: "The Old Testament Library", P. ACKROYD – J. BARR – J. BRIGHT – G.E. WRIGHT, Eds, (Philadelphia, 1970), xviii + 802 pp.: – [Ed.: The Westminster Press]
- GRAYSON A.K., *Assyrian Royal Inscriptions: Volume 1 – From the Beginning to Ashur-resha-ishi*, (Wiesbaden, 1972), xxii + 158 pp.: – [Ed.: Otto Harrassowitz]
- GRELOT P., « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », in *VT* 6/1956, pp. 174-189
- GRELOT P., *Documents araméens d'Égypte*, in coll.: "Littératures anciennes du Proche-Orient", vol. 5, (Paris, 1972), 533 pp.: – [Ed. du Cerf]
- HARL M., « Avant-propos », in *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, Eds, in coll. "Initiations au christianisme ancien", (Paris, 1988), pp. 7-14: – [Ed. du Cerf – Ed. du CNRS]
- HOHEISEL K., *Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte*, in coll.: "Studies in Oriental Religions", vol. 2, (Wiesbaden, 1978), 235 pp. – [Ed.: Otto Harrassowitz Verlag]

- HÖLSCHER G., « Josephus », in: *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 9, A. PAULY – G. WISSOWA, Eds, (Stuttgart, 1916): – [Ed.: Fünfund-dreißigster Halbband]
- HOUTEN C. van, *The Alien in Israelite law*, in coll.: “JSOTS”, vol. 107, (Sheffield, 1991), 200 pp.: – [Ed.: JSOT Press]
- HOWARD G.E., « Kaige Readings in Josephus », in *Textus* 8/1973, pp. 45-54
- HUSSER J.-M., *Le songe et la parole : étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*, O. KAISER, Ed., in coll.: “BZAW”, Band 210, (Berlin-New York, 1994), xii + 302 pp.: – [Ed.: Peter Lang]
- IMSCHOOT P. VAN & J. GOLDSTAIN, « Sagesse », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (1987), pp. 1153-1154 : – [Ed. : Brepols]
- ISHIDA T., « Solomon », in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, D.N. FREEDMAN, Ed., (New York, 1992), pp. 105-113: – [Ed.: Doubleday]
- JAPHET S., « Exile and Restoration in the Book of Chronicles », in *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, B. BECKING – M.C.A. KORPEL, Eds, in coll.: “Oudtestamentische Studiën”, vol. 42, (Leiden, 1999), pp. 33-44: – [Ed.: E.J. Brill]
- JEPSEN A., *Die Quellen des Königsbuches: Zweite um einen Nachtrag ergänzte Auflage*, (Halle, 1956), 122 pp.: – [Ed.: VEB Niemeyer]
- JOBES K. – SILVA M., *Invitation to the Septuagint*, (Grand Rapids, 2000), 351 pp.: – [Ed.: Baker Book House]
- JOHNSTONE W., *1 and 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9 – Israel's Place Among the Nations*, in coll.: “JSOTS”, vol. 253, (Sheffield, 1997), 411 pp.: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- JONES G.H., *1 and 2 Kings*, vol. 1-2, (Grand Rapids-London, 1984), 666 pp.: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company – Morgan and Scott]
- JONQUIÈRE T., « Josephus' Use of Prayers: Between Narrative and Theology », in *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, J. SIEVERS & G. LEMBI, (Leiden-Boston, 2005), pp. 229-243: – [Ed.: E.J. Brill]
- JOOSTEN J., *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, in coll.: “VTS”, vol. 67, (Leiden-New York-Köln, 1996), xiii + 221 pp. – [Ed.: E.J. Brill]
- JOOSTEN J., « Biblical Hebrew as Mirrored in the Septuagint: The Question of Influences from Spoken Hebrew », in *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project*, vol. 21, A. Rofé, S. Talmon, Eds, (Jerusalem, 2002), pp. 1-19: – [Ed.: The Hebrew University Magnes Press]
- KAHLE P., *The Cairo Geniza*, (Oxford, 1959), 370 pp.: – [Ed.: Basil Blackwell] – (1^{ère} édition: *Die Kaeroer Geniza*, 1941, puis London, 1947)
- KALIMI I., « Was the Chronicler a Historian? », in *The Chronicler As Historian*, M.P. GRAHAM, K.G. HOGLUND, S.L. MCKENZIE, Eds, in coll.: “JSOTS”, vol. 238, (Sheffield, 1997), pp.73-89: – [Ed.: Sheffield Academic Press]

- KALIMI I., « History of Interpretation: The Book of Chronicles in Jewish Tradition from Daniel to Spinoza », in *RB* 105/1998, pp. 5-41
- KALIMI I., *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy: Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies*, in coll. “Jewish and Christian Heritage Series”, vol. 2, (Assen, 2002), xvi + 209 pp.: – [Ed.: Royal Van Gorcum]
- KALIMI I., *An Ancient Israelite Historian: Studies in the Chronicler, His Time, Place and Writing*, in coll.: “Studia Semitica Neerlandica”, vol. 46, (Assen, 2005), 212 pp.: – [Ed.: Royal Van Gorcum]
- KANG J.J., *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11*, in coll.: “Publications Universitaires Européennes”, Série 23: Théologie, vol. 760, (Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a.M.-New York-Oxford-Wien, 2003), 316 pp.: – [Ed.: Peter Lang]
- KATZENSTEIN H.J., « Is There Any Synchronism Between the Reigns of Hiram and Solomon? », in *JNES* 24/1965, pp. 116-117
- KELLERMANN D., « גֹּזֵר gûr », in *TDOT*, vol. 2, G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.J. FABRY, Eds, (Michigan, 1975), pp. 439-449: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]
- KENYON F., *Our Bible and the Ancient Manuscripts. A history of the text and its translations*, (London, 1895), xi + 255 pp.: – [Ed.: Eyre and Spottiswoode]
- KEULEN P.S.F. van, *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*, in coll.: “VTS”, Vol. 104, H.M. BARSTAD et al, Eds, (Leiden-Boston, 2005), viii + 338 pp.: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- KLEIN R.W., « Chronicles (Book of 1-2) », in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, (New York-London-Toronto, 1992), pp. 992-1002: – [Ed.: Doubleday]
- KLOSTERMANN A., *Die Bücher Samuelis und der Könige*, in coll.: “Kurzgefaszter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes”, vol. 3, (Nördlingen, 1886), 503 pp.: – [Ed.: Verlag C.H. Beck]
- KNAUF E.A., « 1-2 Rois », in *Introduction à l'Ancien Testament*, T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN, Eds, (Genève, 2004), pp. 302-311: – [Ed.: Labor et Fides]
- KNOPPERS G.N., « Prayer and Propaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program », in *CBQ* 57/1995, pp. 229-254
- KUTSCH E., « חֲתָן htn ; חַתָּן hātān ; חֹתֵן hōtēn », in *TDOT*, vol. 5, (Michigan, 1986), pp. 270-277: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]
- LAMOUR D., *Flavius Josèphe*, in coll.: “Figures du savoir”, vol 21, (Paris, 2000), 131 pp.: – [Ed.: Belles Lettres]

- LANGLAMET F., « Pour ou contre Salomon ? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois I-II », in *RB* 83/1976
- LE DÉAUT R., *Introduction à la littérature targumique : Première partie*, (Rome, 1966), 181 pp.: – [Ed.: Institut Biblique Pontifical]
- LEMAIRE A., « Salomon, la Bible et l’histoire », in *Le Monde de la Bible*, N° 163, 2005
- LEUCHTER M., « The Temple Sermon and the Term מקום in the Jeremianic Corpus », in *JSOT* 30/2005, pp. 93-109
- LIPÍŃSKI E., « Administration du royaume », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (Paris, 1987), pp. 17-18: – [Ed.: Brepols]
- MAHLER S., *La légende de la reine de Saba et l’émergence du nationalisme éthiopien*, (Strasbourg, 1999), Mémoire de DEA en sociologie des religions, Université Marc Bloch, Strasbourg
- MAIER P.L., « Introduction », in *The New Complete Works of Josephus*, W. WHISTON – P.L. MAIER, Eds., (Grand Rapids, 1999), pp. 7-16: – [Ed.: Kregel Publications]
- MCCARTER P.K., « ‘Plots, true or False’: The succession narrative as Court Apologetic », in *Interpretation* 35/1981
- MCCARTER P.K., *II Samuel*, in coll.: “The Anchor Bible”, vol. 9, W.F. ALBRIGHT and D.N. FREEDMAN, Eds, New York, 1984), 576 pp.: – [Ed.: Doubleday]
- MCKENZIE S.L., *Trouble With Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, in coll. “Supplements to Vetus Testamentum”, vol. 42, (Leiden, 1991), 195 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- MCKENZIE S.L., « The Chronicler as Redactor », in M.P. GRAHAM – S.L. MCKENZIE, *The Chronicler as Author. Studies in Text and Texture*, in coll.: “JSOTS”, vol. 263, (Sheffield 1999), pp. 70-90: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- MEISSNER B.E., *Babylonien und Assyrien*, t. 1, (Heidelberg, 1925), viii + 466 pp.: [Ed.: Kulturgeschichtliche Bibliothek]
- MEYER E., *Ursprung und Anfänge des Christentums. In drei Bänden. Erster Band: Die Evangelien*, (Stuttgart, Berlin, 1921), xii + 340 pp.: – [Ed.: Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger]
- MEZ A., *Die Bibel des Josephus. Untersucht für Buch V-VII der Archäologie*, (Basel, 1894), 84 pp.: – [Ed.: Jaeger & Kober]
- MICHAELI F., *Les livres des Chroniques, d’Esdras et de Néhémie*, in coll. : “CAT”, vol. 13, (Neuchâtel, 1967), 369 pp.: – [Ed.: Delachaux et Niestlé]
- MILES J.E., *Wise King – Royal Fool: Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*, in coll.: “JSOTS”, vol. 399, D.J. Clines – P.R. Davies, Eds, (Sheffield, 2004), x + 122 pp.: – [Ed.: T. & T. Clark International]
- MILLER J.M., « Separating the Solomon of History From the Solomon of Legend », in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*, L.K. HANDY, Ed., (Leiden, New York, Köln, 1997), pp. 1-24: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- MONTGOMERY J.A., « Archival Data in the Book of Kings », in *Journal of Biblical Literature* 53/1934, pp. 46-52

- MONTGOMERY J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, in coll.: "ICC", vol. 6, S.R. DRIVER, A. PLUMMER, C.A BRIGGS, Eds, (Edinburgh, 1951), xlviii + 575 pp.: – [Ed.: T. & T. Clark]
- MOSIS R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, in coll.: "Freiburger Theologische Studien", vol. 92, (Freiburg, 1973), 248 pp.: – [Ed.: Herder]
- MULDER M.J., *1 Kings. Vol. 1: 1 Kings 1-11*, in coll.: "Historical Commentary on the Old Testament", vol. 3, C. Houtman et al, Eds, (Leuven, 1998), xxix + 602 pp.: – [Ed.: Peeters]
- MURAOKA T., « The Greek Text of Samuel-Kings: Incomplete Translations or Recensional Activity? », in *Abr-Nahrain* 21/1982-1984, pp. 28-49
- MURRAY D.F., « MQWM and the Future of Israel », in *VT* 40/1990, pp. 298-320
- NA'AMAN N., « Sources and Composition in the History of Solomon », in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*, L.K. HANDY, Ed., (Leiden, New York, Köln, 1997), pp. 57-80: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- NEWING E.G., « Rhetorical art of the Deuteronomist: Lampooning Solomon in First Kings », in *OTS*, 7/1994, pp. 247-260
- NIEHR H., « סִפֵּר soper », in *TDOT*, vol. 10, .J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY, Eds, (Michigan, 1999), pp. 318-326: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]
- NIEMANN H.M., « The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon », in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*, L.K. HANDY, Ed., (Leiden, New York, Köln, 1997), pp. 252-295: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- NOORDTJIZ A., « Les intentions du Chroniste », in *RB* 49/1940, pp. 161-168
- NOTH M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, in coll.: "Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft", vol. 2, (Halle, 1943), 266 pp.: – [Ed.: Verlag Max Niemeyer]
- NOTH M., *Histoire d'Israël*, in coll.: « Bibliothèque historique », (Paris, 1954), 472 pp.: – [Ed.: Payot]
- NOTH M., *Könige. I. Teilband*, in coll.: "Biblischer Kommentar", Band IX/1, (Neukirchener, 1968), 366 pp.: – [Ed.: Neukirchener Verlag Erziehungsvereins GmbH]
- NOTH M., *The Deuteronomistic History*, in coll.: "JSOTS", vol. 15, (Sheffield, 1981), x + 153 pp.: – [Ed.: JSOT Press]
- NOTH M., *The Chronicler's History*, H.G.M. WILLIAMSON, Ed., in coll.: "JSOTS", vol. 50, (Sheffield, 1987), 198 pp.: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- OLMSTEAD A.T., « Source Study and the Biblical Text », in: *AJSL* 30/1913, pp. 1-35
- OLMSTEAD A.T., « The Earliest Book of Kings », in *AJSL* 31/1914, pp. 169-214
- PARKER K.I., « Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11 », in *JSOT* 42/1988, pp. 19-27

- PARKER S.B., « Did the Authors of the Books of Kings Make Use of Royal Inscriptions? », in *VT* 50/2000, pp. 357-378
- PELLETIER A.M., « Les 'femmes' de Salomon. Pour relire l'histoire de la reine de Saba », in *Graphè* 11/2002, pp. 29-44
- PERROT C., « La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique », in *Etudes sur le Judaïsme Hellénistique: Congrès des Strasbourg (1983)*, R. ARNALDEZ, R. KUNTZMANN and J. SCHLOSSER, Eds, (Paris, 1984), pp. 109-132: – [Ed. du Cerf]
- PETERCA V., *L'immagine di Salomone nella Bibbia ebraica et greca*, thèse de doctorat, (Rome, 1981), Pontificia Universitas Gregoriana de Rome, 104 pp.
- PFEIFFER R.H., *An Introduction to the Old Testament*, (New York, 1948), xii + 909 pp.: – [Ed.: Harper]
- PLOEG J.P.M. van der, « Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp) », in: *Tradition und Glaube: Festschrift für Karl Georg Kuhn*, (Göttingen, 1971), pp. 128-131: – [Ed.: Vandenhoeck & Ruprecht]
- PLÜMACHER, E., Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, in coll.: « Studien zur Umwelt des Neuen Testaments », vol. 9, (Göttingen, 1972), 164 pp.: – [Ed.: Vandenhoeck & Ruprecht]
- POLAK F.H., « The Septuagint Account of Solomon's Reign: Revision and Ancient Recension », in: B.A. TAYLOR, Ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Oslo 1998*, in coll.: « Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies », vol. 51, (Atlanta, 2001), pp. 139-164: – [Ed.: Society of Biblical Literature]
- PORTEN B., « The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11) », in *HUCA* 38/1967, pp. 93-128
- PORTEN B., *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, (Berkeley, 1968), 421 pp.: – [Ed.: University of California Press]
- PUECH E., « Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp^a IV 4-V 14 », in: *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, D. DIMANT – U. RAPPAPORT, Eds, (Leiden-New York- Köln, 1992), pp. 64-89: – [Ed.: E.J. Brill]
- RAD G. von, *Théologie de l'Ancien Testament, t. 1: Théologie des traditions historiques d'Israël*, (Genève, 1968), 459 pp. : – [Ed. : Labor et Fides]
- RAHLFS A., *Studien zu den Königsbüchern*, (Göttingen, 1904), 87 pp.: – [Ed.: Vandenhoeck & Ruprecht]
- RAHLFS A., *Septuaginta-Studien, 3: Lucians Rezension der Königsbücher*, (Göttingen, 1911), 298 pp.: – [Ed.: Vanderhoeck & Ruprecht]
- RAPPAPORT S., *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, (Frankfurt am Main-Vienne, 1930), 140 pp.: – [Ed.: Kauffmann]
- REDFORD D.B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton, 2002), 480 pp.: – [Ed.: Princeton University Press]

- RENNES J., *Le Deutéronome*, (Genève, 1967), 261 pp.: – [Ed.: Labor et Fides]
- RICCIOTTI G., « Il testo della Bibbia in Flavio Giuseppe », in : *Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti, Roma 23-29 settembre 1935*, (Rome, 1938), pp. 464-470: – [Ed.: Tipografia del Senato]
- RILEY W., *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, in coll.: “JSOTS”, vol. 160, (Sheffield, 1993), 226 pp.: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- ROBERT A. « Historique (genre) », in *DBS*, vol. 4, (Paris, 1941), col. 7-13: – [Ed.: Letouzey & Ané]
- ROBERTS B.J., « Text – Old Testament », in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, (New York, 1962), pp. 580-594: – [Ed.: Abingdon Press]
- RÖMER T., « Transformations et influences dans ‘l’historiographie’ juive de la fin du VII^e siècle avant notre ère jusqu’à l’époque perse », in *Transeuphratène*, 13/1997, pp. 47-63
- RÖMER T., PURY A. de, « L’historiographie deutéronomiste (HD) : Histoire de la recherche et enjeux du débat », in *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI, Eds, in coll. : “Le Monde de la Bible”, vol. 34, (Genève, 1996), pp. 9-120: – [Ed.: Labor et Fides]
- ROSE M., « Idéologie deutéronomiste et théologie de l’Ancien Testament », *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI, Eds, in coll.: “Le Monde de la Bible”, vol. 34, (Genève, 1996), pp. 445-476: – [Ed.: Labor et Fides]
- ROTHSTEIN J.W., HÄNEL J., *Das ersten Buch der Chronik*, in coll.: “Kommentar zum Alten Testament”, vol. 18/2, (Leipzig, 1927), 275 pp.: – [Ed.: Deichertsche Verlagsbuchhandlung]
- RUDOLPH W., « Problems of the Books of Chronicles », in *VT* 4/1954, pp. 401-409
- RUDOLPH W., *Chronikbücher*, in coll.: “Handbuch zum Alten Testament I”, vol. 21, (Tübingen, 1955), xxvi + 338 pp.: – [Ed.: J.C.B. Mohr]
- SAEBØ M., « Messianism in Chronicles? Some Remarks to the Old Testament Background of the New Testament Christology », in *HBT* 2/1980, pp. 85-109
- SÄRKIÖ P., « Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 1-11) und die Stellung der Weisheit in ihr », in *BN* 83/1996, pp. 83-105
- SCHALIT A., *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus: Antiquitates Judaicae* (en hébreu), in coll.: “A complete concordance to Flavius Josephus – Supplement”, vol. 1, (Leiden, 1968), xv + 143 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- SCHALIT A., « Josephus Flavius », in *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, (Jerusalem, 1971), col. 251-266 : – [Ed.: Keter Publishing House]
- SCHENKER A., « Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne: LXX 1 R 12,24 a-z, TM 11-12; 14 et l’histoire deutéronomiste », in *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des*

- recherches récentes*, A. de PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI, Eds, in coll. : “Le Monde de la Bible”, vol. 34, (Genève 1996), pp. 193-236: – [Ed.: Labor et Fides]
- SCHENKER A., « Corvée ou ressources de Salomon ? TM 1 Rois 9, 15-23 et LXX 3 Règnes 10, 23-25 », in *RSR* 73-2/1999, pp. 151-164
- SCHENKER A., *Septante et texte massorétique dans l’histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, in coll. : “Cahiers de la Revue Biblique”, vol. 48, (Paris, 2000), xxi + 159 pp.: – [Ed.: Gabalda]
- SCHENHER A., « Hebraica veritas bei den Siebzig? Die Septuaginta als älteste greifbare Ausgabe der hebräischen Bibel (erörtert am Beispiel von 2 Chr 1,13) », Communication à Wuppertal, 2006, à paraître.
- SCHORCH S., *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, (Wiesbaden, 2000), xiii + 323 pp.: – [Ed.: Harrassowitz]
- SETERS J. van, *In Search for History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, (New Haven, 1983), 399 pp.: – [Ed.: Yale University Press]
- SHENKEL J.D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, in coll.: “Harvard Semitic Monographs”, vol. 1, (Cambridge, 1968), 151 pp.: – [Ed.: Harvard University Press]
- SHIMOFF S.R., « The Hellenization of Solomon in Rabbinic Texts », in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, L.K. HANDY, Ed., (Leiden, New York, Köln, 1997), pp. 457-469: – [Ed.: Koninklijke Brill]
- SIEGFRIED C., « Die hebräischen Worterklärung des Josephus », in *ZAW* 3/1883, pp. 32-52
- SMEND R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, in coll.: “Theologische Wissenschaft”, vol. 1, (Leipzig, 1978), 237 pp.: – [Ed.: Verlag W. Kohlhammer]
- SMITH W.R., *The Old Testament in the Jewish Church: Twelve Lectures on Biblical Criticism*, (London, 1881), 446 pp.: – [Ed.: A. & C. Black]
- SODERLUND S.K., « Text and Manuscripts of the Old Testament », in *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, G.W. BROMILEY et al, Eds, (Grand Rapids, 1915), pp. 803-806: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]
- SOGGIN J.A., *Histoire d’Israël et de Juda : introduction à l’histoire d’Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, trad. C. Bonnet, in coll. : “Le livre et le rouleau”, vol. 19, (Bruxelles, 2004), 517 pp.: – [Ed.: Lessius]
- SPERBER A., « Hebrew Based Upon Biblical Passages in Parallel Transmission », in *HUCA* 12-13/1937-1938, pp. 103-274
- SPILSBURY P., *The Image of the Jews in Flavius Josephus’ Paraphrase of the Bible*, in coll. “TSAJ”, vol. 69, (Tübingen, 1998), xiv + 286 pp.: – [Ed.: Mohr Siebeck]
- SPOTTORNO V., « Some Remarks on Josephus’ Biblical Text For 1-2 Kings », in *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies - Jerusalem 1986*, in coll. : “Septuagint and Cognate Studies”, vol. 23, C.E COX, Ed, (Atlanta, 1987), pp. 277-285 : – [Ed.: Scholars Press]

- SPOTTORNO V., « Josephus' Text for 1-2 Kings (3-4 Kingdoms) », in *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies - Paris 1992*, in coll.: "Septuagint and Cognate Studies", vol. 41, L. GREENSPOON – O. MUNNICH, Eds, (Atlanta, 1992), pp. 145-152 : – [Ed.: Scholars Press]
- STADE B. – SCHWALLY F., *The Books of Kings*, in coll.: "The Sacred Books of the Old Testament" IX, P. HAUPT, Ed., (Leipzig-Baltimore-London, 1904), 309 pp.: – [Ed.: J.C. Hinrichs]
- STEINS G., « Zur Datierung der Chronik: Ein neuer methodischer Ansatz », in *ZAW* 109/1997, pp. 84-92
- SUGIMOTO T., « The Chronicler's Techniques of Quoting Samuel-Kings », in *AJBI* 16/1990, pp. 30-70
- SWEENEY M.A., « The Critique of Solomon in the Josianic Edition of the Deuteronomistic History », in *JBL* 114/1995, pp. 607-622
- SWETE H.B. – THACKERAY H. ST. J. – OTTLEY R., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, (New York, 1968), 626 pp.: – [Ed.: KTAV Publishing House]
- TACHAUER G., *Das Verhältniss des Flavius Josephus zur Bibel und zur Tradition*, (Erlagen, 1871)
- TALMON S., « The Old Testament Text », in *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, x + 649 pp.
- TALSHIR Z., « Double Translations in the Septuagint », in *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies – Jerusalem 1986*, C.E. COX, Ed., in coll.: "Society of Biblical Literature", vol. 23, (Atlanta, 1987), pp. 21-63: – [Ed.: Scholars Press]
- TALSHIR D., « The References to Ezra and the Books of Chronicles in *b. Baba Bathra* 15a », in *VT* 38/1988, pp. 358-360
- TALSHIR Z., « The Reign of Solomon in the Making: Pseudo-Connections Between 3 Kingdoms and Chronicles », in *Vetus Testamentum* 49/1999, pp. 233-249
- TALSHIR Z., « 1 Kings and 3 Kingdoms – Origin and Revision Case Study: The Sins of Solomon (1 Kgs 11) », in *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project* 21/2002, pp. 72-105
- TALSHIR Z., *The Alternative Story of the Division of the Kingdom (3 Kingdoms 12: 24^{a-z})*, in coll.: "Jerusalem Biblical Studies", vol. 6, (Jerusalem, 2003), 318 pp.: – [Ed.: Simor]
- THACKERAY H. ST. J., « Note on the Evidence of Josephus », in : *The Old Testament in Greek*, 3 t., A.E. BROOKE – N. MCLEAN – H. ST. J. THACKERAY, Eds, (London, 1906), 897, 663, 144 pp. – [Ed.: Cambridge University Press]
- THACKERAY H. ST. J., « The Greek Translators of the Four Books of Kings », in *JTS* 8/1907-1908, pp. 262-278
- THACKERAY H. ST. J., *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, in coll.: "Schweich Lectures" – "British Academy" 1920, (London, 1921), 143 pp.: – [Ed.: Oxford University Press]

- THACKERAY H. St. J., *Josephus, The Man and the Historian*, G.F. MOORE, Ed., (New York, 1929), 160 pp.: – [Ed.: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion]
- THACKERAY H. St. J., *Flavius Josèphe: l'homme et l'historien*, E. NODET – J. TAYLOR, Eds, in coll.: “Josèphe et son temps”, vol. 3, (Paris, 2000), xxvi + 250 pp.: – [Ed. du Cerf]
- THÉODORET de Cyr, *Quaestiones in Reges et Paralipomena*, N. FERNANDEZ MARCOS y J.R. BUSTO SAIZ, Eds, in coll.: “Textos y Estudios ‘Cardenal Cisneros’”, vol. 32, (Madrid, 1984), lxxv + 327 pp.: – [Ed.: Textos y Estudios “Cardenal Cisneros” – Instituto “Arias Montano” C.S.I.C.]
- TORIJANO P.A., *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*, in coll.: “JSJS”, vol. 73, J.J. COLLINS – F. GARCÍA-MARTÍNEZ, Eds, (Leiden-Boston-Köln, 2002), xiv + 333 pp.: – [Ed.: Brill]
- TOV E., « Lucian and Proto-Lucian. Toward a New Solution of the Problem », in *RB* 74/1972, pp. 101-113
- TOV E., « On ‘Pseudo-Variants’ Reflected in the Septuagint », in: *JSS* 20/1975, pp. 165-177
- TOV E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, (Minneapolis – Assen/Maastrich, 1992), xl + 456 pp.: – [Ed.: Fortress Press – Van Gorcum]
- TOV E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, in coll.: “Jerusalem Biblical Studies”, vol. 8, (Jerusalem, 1997), 289 pp.: – [Ed.: Simor]
- TOV E., « Textual Criticism of the Hebrew Bible 1947-1997 », in: *Perspectives in the Study of the Old Testament and the Early Judaism: A Symposium in Honor of Adam S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday*, F.GARCÍA MARTÍNEZ – Ed NOORT, Eds, (Leiden-Boston-Köln, 1998), pp. 61-81: – [Ed.: Brill]
- TOV E., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, (Leiden-Boston-Köln, 1999), xxxviii + 570 pp.: – [Ed.: Brill]
- TREBOLLE BARRERA J., *Salomón y Jeroboan: Historia de la recensión y redacción de I Reyes 2-12, 14*, (Madrid, 1980), 524 pp.: – [Ed.: Universidad Pontificia]
- TREBOLLE BARRERA J., « A Preliminary Edition of 4QKings (4Q54) », in *MQC* 1/1992, pp. 229-246
- TSEVAT M., « Alalakhiana », in *HUCA* 29/1958, pp. 71-82
- ULRICH, E.C., *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, in coll.: “HSM”, vol. 19, (Atlanta, 1978), 278 pp.: – [Ed.: Scholars Press]
- UNNIK W.C. van, « De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l’histoire du Canon », in *Vigilae Christianae* 3/1947, pp. 1-36
- UNNIK W.C. van, « Die Formel ‘nichts wegnehmen, nichts hinzufügen’ bei Josephus », in *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, (Heidelberg, 1978), pp. 26-40: – [Ed.: Verlag Lambert Schneider]

- VAUX R. de, *Premier livre des Rois, chapitres 1 à 21*, (Paris, 1949), 235 pp.: – [Ed. du Cerf]
- VAUX R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament, t. 1: le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, 2^e éd., (Paris, 1961), 355 pp.: – [Ed. du Cerf]
- VEIJOLA T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, (Helsinki, 1975), 164 pp.: – [Ed.: Suomalainen Tiedekatemia]
- VINCENT A., *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, (Paris, 1937), 723 pp.: – [Ed.: Librairie orientaliste Paul Geuthner]
- WALSH J.T., « The Characterization of Solomon in First Kings 1-5 », in *CBQ* 57/1995, pp. 471-493
- WALSH, J.T., *1 Kings*, in coll.: “Berit olam. Studies in Hebrew narrative and poetry”, (Collegeville-Minnesota, 1996), xxi + 393 pp.: – [Ed.: The Liturgical Press]
- WALTERS P., KATZ P., GOODING D.W., *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and Their Emendation*, (Cambridge, 1973), xx + 419 pp.: – [Ed.: University Press]
- WELLHAUSEN J., *Die composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, (Berlin, 1899, 1963), 361 pp.: – [Ed.: De Gruyter]
- WESTERMANN C., *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, (Gütersloh, 1994), 145 pp.: – [Ed.: C. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus]
- WETTE W.M.L. de, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, 6^e éd., (Berlin, 1845), xii + 420 pp.: – [Ed.: G. Reimer] – traduction anglaise de la 5e édition: *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, 1859
- WEVERS J.W., « A Study in the Hebrew Variants in the Books of Kings », *ZAW* 61/1945, pp. 43-76
- WEVERS J.W., « Double Readings in the Books of Kings », *JBL* 65/1946, pp. 307-310
- WEVERS J.W., « Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xi 43 », in *Oudtestamentische Studiën* 8, (Leiden, 1950), pp. 302-322: – [Ed.: E.J. Brill]
- WEVERS J.W., « Proto-Septuagint », in: *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of Theophile J. Meek*, W.S. MCCULLOUGH, Ed., (Toronto, 1964), pp. 58-77: – [Ed.: University of Toronto Press]
- WHISTON W. – MAIER P., *The New Complete Works of Josephus*, W. WHISTON – P.L. MAIER, Eds., (Grand Rapids, 1999), 1144 pp.: – [Ed.: Kregel Publications]
- WILLI T., *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, in coll.: “Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments”, vol. 106, (Göttingen, 1972), 267 pp.: – [Ed.: Vandenhoeck & Ruprecht]

- WILSON R.R., « Who Was the Deuteronomist? (Who Was Not the Deuteronomist?): Reflections on Pan-Deuteronomism », in *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, in coll. "JSOTS", vol. 268, L.S. SCHEARING, S.L. MCKENZIE, Eds, (Sheffield, 1999), pp.67-82: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- WOLFSON H.A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 2, (Cambridge-Massachusetts, 1948), xiv + 531 pp.: – [Ed.: Harvard University Press]
- WÜRTHWEIN E. – RHODES E., *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, (Grand Rapids, 1995), 293 pp.: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]
- WYATT N., *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and His Colleagues*, (Sheffield, 1998), 500 pp.: – [Ed.: Sheffield Academic Press]
- YADIN Y., « New Light on Solomon's Megiddo », in *Biblical Archaeologist* 23/1960, pp. 62-68
- YADIN Y., « Hazor, Gezer, and Megiddo in Solomon's Time », in *The Kingdoms of Israel and Judah*, A. MALAMAT, Ed., (Jerusalem, 1961), pp. 66-109 – [Ed.: Israel Exploration Society]
- YADIN Y., *Hazor. The Rediscovery of a Great Citadel on the Bible*, in coll.: "The Biblical Archaeologist", vol. 39 (New York, 1975), 280 pp. – [Random House]
- ZOBEL H.-J., « חֶסֶד hesed », in *TDOT*, vol. 5, (Michigan, 1986), pp. 44-64: – [Ed.: Eerdmans Publishing Company]

III. Littérature rabbinique

- Baba Bathra, in: *The Babylonian Talmud – Seder Nezikin*, vol. 2, M. SIMON – I.W. SLOTKI, Ed., (London, 1935), 842 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Baba Qamma (ou Baba Qamma): A Preliminary Translation and Explanation, in *Talmud Yerushalmi*, J. NEUSNER, Ed., (Chicago, 1984), x + 241 pp.: – [Ed.: University of Chicago Press]
- Berakoth, in: *The Babylonian Talmud – Seder Zera'im*, I. EPSTEIN, Ed., (London, 1948), 444 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Commentaire de Rachi sur I Melakhim (I Les rois)*, G. PELL, Ed., (Jérusalem, 2003), 257 pp.: – [Ed.: Gallia]
- Kiddushin, in *The Babylonian Talmud – Seder Nashim*, 2 vol., (New York, 1959), 463 pp.: – [Ed.: The Rebecca Bennet Publications]
- Menahoth, in: *The Babylonian Talmud – Seder Kodashim*, vol. 1, E. CASHDAN, Ed., (London, 1948), x + 714 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Nedarim, in: *The Babylonian Talmud – Seder Nashim*, (New York, 1959), 307 pp.: – [Ed.: The Rebecca Bennet Publications]
- Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, 2 t., in coll.: "Yale Judaica Series", vol. 18, W.G. BRAUDE, Ed., (New Haven-London, 1968), vii + 995 pp.: – [Ed.: Yale University Press]

- Sanhedrin, in: *The Babylonian Talmud – Seder Nezikin*, vol. 3, J. SCHAKDER – H. FREEDMAN, Ed., (London, 1935), xvi + 863 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Shabbath, in: *The Babylonian Talmud – Seder Mo‘ed*, vol. 1, H. FREEDMAN, Ed., (London, 1948), xxxvi + 864 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Shebi‘ith, in: *The Babylonian Talmud – Seder Zera‘im*, S.M. LEHRMAN *et al*, Ed., (London, 1948), 49 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Targum Jonathan des Premiers prophètes* (en hébreu), in coll. “Les Saintes Ecritures en Araméen” (en hébreu), vol. 2, A. SPERBER, Ed., (Leiden, 1959), 505 pp.: – [Ed.: E.J. Brill]
- Targum Jonathan of the Former Prophets: Introduction, Translation and Notes*, in coll.: “The Aramaic Bible”, vol. 10, D.J. HARRINGTON – A.J. SALDARINI, Eds, (Edinburgh, 1987), x + 320 pp.: – [Ed.: T.&T. Clark]
- Yebamoth, in: *The Babylonian Talmud – Seder Nashim*, vol. 1, I. EPSTEIN – J.H. HERTZ, Ed., (London, 1936), xlviii + 930 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]
- Yoma, in: *The Babylonian Talmud – Seder Mo‘ed*, vol. 3, L. JUNG, Ed., (London, 1938), xiv + 481 pp.: – [Ed.: The Soncino Press]

IV. Ressources numériques

CD-Roms et DVD-Roms

Bible Works 6-7

Encyclopédie Encarta 2004

Encyclopaedia Universalis 10 (2002) et 12 (2007)

Ressources Internet

KLEIN R.W., *Introduction to the Book of Chronicles*, in
<http://fontes.lstc.edu/~rklein/Documents/INTROD2>. (fichier pdf), 81 pp.

Index des références bibliques

- Genèse
 28:15, p. 157
 34 :9, p. 47, 165
- Exode
 28:3, p. 37
 31:3, p. 37
 32, p. 61
 34:11, p. 50, 51, 53, 54
 34:11-16, p. 50
 34:11-17, p. 51
 35-40, p. 16
- Lévitique
 8-9, p. 16
- Nombres
 11:3, p. 98
 16:3, p. 79
 20:4, p. 79
- Deutéronome
 5:6, p. 50
 7:1, p. 25, 50, 53, 54
 7:1-4, p. 50
 7:3, p. 47
 7:6, p. 50
 7:9, 12, p. 40
 12:5, p. 59, 84, 90
 13:1, p. 185
 14:2, 21, p. 50
 17:14-17, p. 34
 17:15, p. 29, 54
 17:15-17, p. 29
 17:16, p. 54, 151
 17:17, p. 54, 150, 164
 17:18-19, p. 98
 28:37, p. 153
 29:9, p. 28
 31:1-13, p. 81
 31:9-13, p. 81
 31:30, p. 79
- Josué
 8:35, p. 79
 10:13, p. 10, 11
 14:14, p. 170
- 23:12, p. 47, 165
- Juges
 9:4, 46, p. 90
 20:1-3, p. 90
 21:1, 5, 8, p. 90
- 1 Samuel
 7:6, 9, p. 90
 10:17, 25, p. 90
 10:23-24, p. 26
 11:15, p. 90
 13:1, p. 21, 57
 13:8-9, p. 90
 13:14, p. 57
 15:6, p. 40
 15:12-21, 33, p. 90
 15:28, p. 158
 16:18, p. 56
 17:34-35, 39-51, p. 26
 18:22-23, p. 165
 22:14, p. 165
 28:27, p. 157
- 2 Samuel
 1:18, p. 10, 11
 3:23-39, p. 22
 7:12, p. 226
 7:16, p. 43
 8:13, p. 155
 8:3-11, p. 87
 8:5-6, p. 217
 8:15-18, p. 101
 9, p. 5, 17, 19, 21, 23, 29, 80,
 101, 124
 9-20, p. 5, 23
 9-24, p. 29, 80, 82
 9:12, p. 101
 11:4, p. 24
 11-12, p. 22, 57
 12:24-25, p. 27
 13, p. 22, 28, 37
 13:3, p. 28, 37
 14-20, p. 22
 14:2, p. 37
 14:25-26, p. 22
 15:1, p. 22
 15:7-12, p. 23
 16:1-4, p. 22
 16:5-14, p. 22
- 18:9-33, p. 22
 19:16-24, p. 22
 19:25-31, p. 22
 20:24, p. 15
 22, p. 98
 24, p. 21, 90
 24:17-25, p. 90
- 2 Règnes
 1:1-11:1, p. 124
 1:1-9:13, p. 124
 6:8, p. 144, 145
 8:16, p. 15
 10:1-3 Rg 2:11, p. 124
 11:2-3 Rg 2:11, p. 124
- 1 Rois
 1-11, p. 1, 10, 32, 75, 89,
 105, 148
 1-2, p. 21, 22, 23, 29, 35, 54,
 78, 80, 82, 89
 1, p. 1, 3, 10, 17, 21, 22, 23,
 24, 25, 29, 32, 35, 39,
 48, 49, 50, 51, 53, 54,
 55, 58, 60, 62, 63, 75,
 78, 79, 80, 82, 84, 85,
 89, 103, 105, 148, 153,
 157, 161, 166, 168, 184,
 189, 192, 199, 212, 217,
 218, 221, 222, 224, 227,
 228, 230, 231
 1:5, p. 22, 218
 1:7, p. 22
 1:8-9, p. 23
 1:20, 27, p. 80
 1:39, p. 112
 2, p. 1, 17, 22, 25, 40, 105,
 107, 109, 112, 124, 132,
 138, 165, 189
 2:5-6, 28-35, p. 22
 2:8-9, p. 112
 2:12, p. 124
 2:13-25, p. 25
 2:36-46, p. 22
 2:7, p. 40
 2-14, p. 109
 2:15, p. 220
 3, p. 13, 21, 30, 41, 80, 82,
 84, 85, 91, 111, 112,
 113, 137, 148, 165, 189,
 211, 217

- 3-11, p. 30, 82
 3:1, p. 13, 21, 82, 84, 111,
 112, 113, 137, 148, 217
 3:3, p. 91
 3:6, p. 40
 3:8, p. 80
 3:16-28, p. 13, 82
 3:25, p. 189
 4:3, p. 15
 4:5, p. 28
 4:11, 15, p. 47
 5, p. 13, 82, 137, 138, 140,
 148, 161, 207, 214
 5:12-13, p. 82
 5:13, p. 207
 5:25, p. 214
 6-7, p. 40, 148
 6:1, p. 90, 156
 6:11-14, p. 156
 6:38, p. 208
 7, p. 40
 7:1, p. 208
 7:7, p. 214
 7:14, p. 37, 160
 7:20-8:18, p. 102
 7:25, p. 229
 8:1-11, p. 49
 8:9, p. 158
 8:23, p. 210
 8:27, p. 209
 8:65, p. 92
 9, p. 13, 42, 47, 49, 53, 54,
 60, 76, 77, 82, 84, 85,
 86, 87, 137, 139, 141,
 142, 143, 148, 149, 159,
 161, 165, 181, 182, 212,
 214, 216, 217, 230
 9-11, p. 148, 149
 9:1-9, p. 82
 9:2-9, p. 49, 83
 9:2, p. 49, 53, 54, 76, 77, 83,
 84, 85, 138, 141, 142,
 148, 212
 9:3, p. 84
 9:4, p. 230
 9:6, p. 230
 9:8, p. 42, 60
 9:10-14, p. 13
 9:11, p. 82, 86, 142, 214
 9:11-13, p. 142, 214
 9:11-14, p. 82
 9:13, p. 181, 182
 9:13-14, p. 182
 9:14, p. 142, 143, 214
 9:15, p. 13, 137, 138, 141,
 142, 159, 161, 216
 9:15, 20-22, p. 161
 9:15, 18, p. 216
 9:15-22, p. 142
 9:15-23, p. 159
 9:16, p. 47, 85, 87, 214
 9:21, p. 53
 9:24, p. 85, 112, 148
 9:24-25, p. 85, 148
 9:26, p. 142, 212
 9:26-28, p. 142
 10:1-13, p. 166
 10:5, p. 212
 10:6, p. 39
 10:12a, p. 40
 10:8, p. 60
 10:12, p. 199
 10:19, p. 60
 10:25-29, p. 85
 10:26-29, p. 86
 10:28-29, p. 48
 11-12, p. 105
 11, p. 3, 10, 17, 25, 50, 51,
 53, 54, 58, 62, 63, 82,
 84, 85, 105, 166, 168,
 184, 189, 217, 218, 221,
 222, 224, 227, 228, 230,
 231
 11:1-13, p. 17
 11:1-8, p. 168
 11:1-3, p. 217
 11:1, p. 17, 53, 54, 82, 85,
 166, 168, 217, 221, 228
 11:2, p. 17, 25, 50, 184, 222,
 224
 11:5, p. 105, 230
 11:5-7, p. 105
 11:9, p. 84, 228
 11:14, p. 82, 217, 221
 11:14-22, p. 217
 11:14-25, p. 82, 221
 11:24, p. 89, 222
 11:26-39, p. 184
 11:26-40, p. 224
 11:29-31, p. 17
 11:29-39, p. 17
 11:34, p. 62
 11:41, p. 3, 10
 12, p. 24, 32, 161, 224
 12:1-18, p. 224
 13:34, p. 153
 14, p. 10, 17, 48, 58
 14:1-17, p. 17
 14:9, p. 58
 14:19, p. 10
 14:25-26, p. 48
 15:3, 11, p. 58
 15:31, p. 10
 16:31-21:25, p. 166
 17-2 R 1, p. 17
 20, p. 17, 105
 21:3, p. 145
 21:43, p. 124
 22, p. 17
 3 Règnes
 1-11, p. 1, 129, 130, 153
 2-11, p. 2
 2, p. 1, 20, 77, 105, 110, 112,
 113, 119, 124, 130, 132,
 137, 138, 140, 141, 146,
 148, 149, 157, 161, 163,
 165, 225
 2:8-9, p. 112
 2:10^a, p. 161
 2:12-21:43, p. 105, 124
 2:35^{a-o}, p. 146
 2:35^{a-l}, p. 105
 2:35^c, p. 112, 113, 148
 2:35^{c,f}, p. 112
 2:35^f, p. 148
 2:35^g, p. 163
 2:35^h, p. 77, 149, 163
 2:35^l, p. 110, 138
 2:46^a, p. 225
 5:14^a, p. 113
 5:15, p. 59, 112
 5:27-32, p. 161
 7:43, p. 214
 9:5, p. 76, 85
 9:8, p. 76, 122
 9:9, p. 76, 137, 148
 9:14, 26-28, p. 144
 10:1-13, p. 166
 10:22, p. 54, 76, 139, 141,
 142, 159, 161, 216, 217
 10:22^a, p. 76, 139, 142, 159,
 161, 216
 10:22^b, p. 54, 76, 141, 217
 10:22^{a-c}, p. 105, 142, 159,
 161
 10:29, p. 114
 11:1-7, p. 166
 11:1, p. 53, 122, 221, 228
 11:14, p. 122, 221
 11:26-40, p. 223
 11:26-43, p. 112
 12:24^{a-z}, p. 112, 166, 191,
 223
 2 Rois
 2-13, p. 17
 5:8, p. 158
 9:7-37, p. 166
 14:3, p. 58
 16:2, p. 58
 18:3, p. 58

- 18:12, p. 158
 18:13-20:19, p. 98
 21:8, p. 158
 22-23, p. 50
 22:2, p. 58
 22:19, p. 153
 23:2, p. 50
 23:13, p. 61, 169
 23:33, p. 155
 24:18-25:30, p. 98
 25-26, p. 115
- 4 Règnes
- 22:13, p. 144, 145
- 1 Chroniques
- 1-9, p. 68, 71
 3:10, p. 198
 8:34, p. 101
 9:40, p. 101
 12:6, p. 101
 14:7, p. 101
 15:13, p. 71
 16:4-7, p. 93
 17:11, p. 226
 18:3-11, p. 87
 18:12, p. 155
 21:24, p. 91
 22, p. 5, 71, 79, 87, 88, 91, 193
 22, 28, 29, p. 193
 22:2, p. 71, 87, 88
 22:2-5, p. 28
 23-26, p. 93
 24:1-19, p. 71
 25, p. 71
 27:28, p. 101
 28:1-29:9, p. 71
 28:1, p. 1, 79, 92
 28:1-2, p. 1
 28:5, 6, 10, 29:1, p. 80
 28:17, p. 92
 28:18, p. 92
 29:10-25, p. 71
- 1 Paralipomènes
- 18:15, p. 15
- 1 Esdras, p. 11
- 2 Chroniques
- 1:2-12, p. 84
 1:14-17, p. 89
 2:1-5:1, p. 71
- 2:1, 16-17, p. 87
 2:2, p. 87
 2:16-17, p. 88
 3-4, p. 89
 3:1, p. 90
 3:4, p. 92
 3:5, 8, p. 92
 4:20, 22, p. 92
 5:2-7:10, p. 71
 6:3, p. 79
 6:14, p. 210
 6:18, p. 209
 7:1-3, p. 193
 7:11, p. 91
 7:11-22, p. 82
 7:15, p. 84, 157
 7:15-16, p. 84
 7:18, p. 76, 157
 7:21, p. 76, 122
 7:9-10, p. 92
 8:1, 11, p. 91
 8:4, p. 76, 87, 214
 8:11, p. 85
 8:12-16, p. 93
 9:4, p. 154, 212
 9:7, p. 60, 76
 9:14, p. 154, 192
 9:17-20, p. 91
 9:18, p. 60, 77
 9:28, p. 85
 9:29, p. 75, 77
 9:31, p. 1
 11:17, p. 92, 95
 12:1-8, p. 115
 18:1, p. 165
 28-29, p. 81
 29:8, p. 153
 30:25, p. 79
 34:8, p. 15
 35-36, p. 67
 36:22-23, p. 67, 72
- Esdras
- 1-10, p. 66, 67
 1:1-4, p. 72
 1:1-2, p. 67
 4:15, p. 15
 4:6-24, p. 66
 6:18, p. 11
 9:14, p. 165
- Néhémie
- 8, p. 66, 67
 9:32, p. 40
 13:1, 23-27, p. 170
- Esther
- 6:1, p. 15, 152
 10:1, p. 160, 164
- Job
- 8:8, p. 37
 12:12, p. 37
 15:37, p. 28
 16:16, p. 28
 28:28, p. 38
 30:29, p. 28
- Psaumes
- 2:3, p. 228
 18, p. 98, 213
 18:44, p. 213
 37:12, p. 28
 45:5, p. 213
 60:2, p. 155
 66:19, p. 157
 111:10, p. 38
 119:29, 30, p. 40
 121:8, p. 28
 144:1-10, p. 98
- Proverbes
- 1:7, p. 38
 6:16, p. 38
 8:13, p. 38
 11:20, p. 38
 9:10, p. 38
 12:17, 22, p. 40
 12:24, p. 164
 14:15-18, p. 38
 19:19, p. 155
 20:22-24, p. 38
 22:2, 4, 22, p. 38
 22:3, p. 38
 24:21, p. 38
- Qohélet
- 1:12, p. 157
 2:2, 11-16, 26, p. 38
 5:9, p. 38
 6:9, p. 38
 12:13, p. 38
- Ésaïe
- 2:2-4, p. 98
 10:6, p. 154
 24-27, p. 67
 36:3, p. 15

36-39, p. 17, 98
 38:5, p. 157
 59:4, p. 40

Jérémie

2:8, p. 37
 5:1, 2, p. 40
 6:18, p. 153
 8:8, p. 37
 23:20, p. 153
 25:9, p. 58
 26:17, p. 79
 27:6, p. 58
 30:24, p. 153
 31:12, p. 152
 43:6, p. 115
 43:10, p. 58
 44:27, p. 115
 51:58, p. 152

Lamentations

1:1, p. 164

Ézéchiel

26:12, p. 154
 40-44, p. 149
 41:3-4, p. 149

Daniel

9:4, p. 40

Osée

1:6, p. 62, 63
 6:6, p. 43

Michée

4:1-3, p. 98
 5:1, p. 85, 157
 6:6-8, p. 43

Nahum

1:3, p. 228

Zacharie

2:12, p. 154
 9-14, p. 67

Matthieu

1:6-7, p. 205
 2:1-12, p. 56
 5:17, p. 185
 6:29, p. 205
 12:23-24, p. 205
 12:42, p. 54, 205

Luc

3:31, p. 205
 11:31, p. 54, 205
 12:27, p. 205

Jean

10:23, p. 205
 10:25-26, p. 205

Actes des Apôtres

3:11, p. 205
 5:12, p. 205
 7:47, p. 205

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| Dédicace..... | ii |
| Remerciements..... | iii |
| Abréviations et sigles utilisés..... | iv |
| Résumé..... | viii |
| Sommaire..... | ix |
| Introduction générale..... | 1 |
| Intérêt de notre étude et revue sommaire de la littérature..... | 1 |
| Problématique et but de l'étude..... | 3 |
| Orientations méthodologiques et limites..... | 4 |
| Principales articulations..... | 6 |
| PREMIÈRE PARTIE : DU RÉCIT DEUTÉRONOMISTE À CELUI DU CHRONISTE, DEUX REGARDS OPPOSÉS..... | 9 |
| Chapitre 1. Un portrait ironique de Salomon dans 1 R 1-11..... | 10 |
| I. Des sources de l'histoire dtr de Salomon..... | 10 |
| 1. Le « Sefer divré Šlomoh »..... | 10 |
| Logia et actes ou chroniques de Salomon ?..... | 10 |
| Peut-on identifier les éléments du récit provenant du « Sefer divré Šlomoh » ?..... | 12 |
| 2. D'autres sources possibles..... | 14 |
| Les archives royales..... | 14 |
| Les archives du temple..... | 16 |
| Les traditions prophétiques..... | 17 |
| 3. Evaluation et synthèse..... | 19 |
| II. 1 R 1-2 et l'histoire de la succession..... | 21 |
| 1. Une conclusion de l'histoire de David et de la succession..... | 21 |
| Mephibošet..... | 22 |
| Un processus d'élimination progressive..... | 22 |
| Adoniyah et Absalom..... | 23 |
| Rapport de 1 R 1-2 et 2 S 9-20..... | 23 |
| 2. Une place stratégique dans l'histoire de Salomon..... | 24 |
| Les femmes..... | 25 |
| L'arbitraire..... | 26 |
| La loi de YHWH..... | 28 |

| | |
|--|-----------|
| III. Quelques études récentes sur l’histoire de Salomon : approches structurales dualistes | 29 |
| 1. B. Porten | 30 |
| 2. K.I. Parker | 30 |
| 3. A. Frisch | 32 |
| 4. M. Brettler | 34 |
| IV. Ironie et ambiguïté au service d’un portrait pamphlétaire | 35 |
| 1. De la légende à l’histoire dtr de Salomon : un double portrait | 35 |
| Sagesse et folie | 36 |
| Piété et impiété | 39 |
| Grandeur et faiblesse | 44 |
| Justice et injustice | 48 |
| 2. Le péché de Salomon et ses rapports aux femmes étrangères | 49 |
| La loi deutéronomique de l’élection | 50 |
| Les femmes étrangères en 1 R 11 | 51 |
| Le cas de la reine de Saba | 54 |
| 3. Salomon et Jéroboam | 56 |
| 4. David versus Salomon | 57 |
| Excursus : Une voix médiane tardive ? | 58 |
| Synthèse en guise de conclusion | 63 |
| Chapitre 2. Le Chroniste : le culte comme grille de lecture | 65 |
| I. Un survol du cadre extérieur : contexte historique | 66 |
| 1. Date et auteur | 66 |
| Date | 66 |
| Auteur | 67 |
| 2. La « communauté dtr » et la « communauté du Chroniste » | 68 |
| II. Les rapports de Ch avec HD | 72 |
| 1. Les sources de l’histoire de Ch | 72 |
| 2. Les rapports avec 1 R et 3 Rg | 75 |
| III. Une succession placée sous le signe du temple et de la piété (1 Ch 28-29) | 78 |
| IV. Un roi idéal | 82 |
| 1. Des suppressions importantes | 82 |
| 2. La fille de Pharaon et l’Égypte | 85 |
| 3. Commerce et richesses | 86 |
| 4. Les constructions et les corvées | 86 |
| V. La piété de Salomon | 88 |
| 1. Le temple | 89 |

| | |
|---|------------|
| L'importance du récit de la construction du temple | 89 |
| Le site du temple | 90 |
| 2. Salomon après Salomon | 92 |
| Synthèse conclusive | 94 |
| DEUXIÈME PARTIE : DANS LA PERSPECTIVE DE 3 RÈGNES, ENTRE | |
| RÉVISION ET TRADUCTION | 96 |
| Chapitre 3. De la Vorlage de la Septante à 3 Règles : une histoire textuelle | |
| complexe | 97 |
| I. Le Texte Massorétique de 1 R et la Vorlage de 3 Rg | 97 |
| 1. Le texte hébreu à l'époque de la Septante | 97 |
| Un texte standard ? | 97 |
| Les manuscrits de Qumran et les théories de la diversité textuelle | 99 |
| Une histoire du texte hébreu | 101 |
| 2. Du TM à la Vorlage de la Septante | 104 |
| La responsabilité des traducteurs | 105 |
| La Vorlage hébraïque de LXX | 108 |
| Une origine de la Vorlage ? | 112 |
| II. Le milieu et l'époque de la Septante | 114 |
| 1. La Lettre d'Aristée et la traduction du Pentateuque : | |
| sur les raisons d'un projet | 115 |
| La colonie juive d'Égypte | 115 |
| Le besoin de traduction selon le Pseudo-Aristée | 116 |
| Tendances actuelles sur la genèse de la Septante | 117 |
| 2. Date et lieu de traduction des Règles | 118 |
| 3. Septante standard et pluralité textuelle | 120 |
| III. Le texte de la Septante : problèmes généraux | 121 |
| IV. La Septante de 1-4 Rg | 123 |
| 1. Traduction et division de 1-4 Rg | 123 |
| 2. Le problème des manuscrits 19 108 82 127 93 | 126 |
| Bref historique de ces manuscrits | 126 |
| Problème d'interprétation | 126 |
| Conclusion | 128 |
| Chapitre 4. 3 Rg 1-11 : Une relecture favorable à Salomon ? | 130 |
| I. Particularités de 3 Rg 1-11 | 130 |
| 1. Deux textes dans le récit | 130 |
| La section $\gamma\gamma$ | 130 |

| | |
|---|------------|
| La section βγ | 134 |
| 2. Structure, miscellanées et doublets..... | 136 |
| 2:35 ^{a-o} | 137 |
| 2:46 ^{a-l} | 139 |
| 6:1 ^{a-d} | 140 |
| 10:22 ^{a-c} | 141 |
| 3. Projet littéraire et théologique et « accidents » textuels | 142 |
| Restructuration littéraire en 3 Rg 10:22 ^{a-c} : l'échange avec Hiram de Tyr et les protégés de Pharaon | 142 |
| Projet théologique | 146 |
| « Accidents » textuels | 147 |
| 4. Les données chiffrées | 148 |
| II. Variantes textuelles et relecture de l'histoire | 151 |
| 1. Des pseudo-variantes et des lectures difficiles | 151 |
| Pseudo-variante et non-variante..... | 151 |
| Les divers cas de figure de pseudo-variantes dans l'AT selon Tov..... | 152 |
| Quelques cas de pseudo-variantes 3 Rg 1-11 ?..... | 153 |
| Les lectures difficiles | 154 |
| 2. Deux textes, plusieurs théologies | 155 |
| 3. Des orientations théologiques et idéologiques différentes | 156 |
| 9:3. « La voix de ta prière » et « j'agis selon toute ta prière »..... | 156 |
| 9:5. Le « guide » contre la dynastie | 157 |
| 9:6. YHWH ou Moïse ? | 158 |
| 11:11-13. לקח et קרע | 158 |
| III. Une approche narrative des variantes de 3 Rg | 159 |
| 1. La place des miscellanées dans le récit de 3 Rg..... | 159 |
| 2. Les constructions et la corvée..... | 159 |
| Les corvées dans TM | 159 |
| Les corvées dans LXX | 161 |
| 3. La fille de Pharaon..... | 164 |
| 4. Les autres femmes étrangères et Salomon (1 R 10:1-13, 11:1-7 et 3 Rg 10:1-13, 11:1-7) | 166 |
| 5. Le péché de Salomon (1 R 11:1-8 et 3 Rg 11:1-8)..... | 168 |
| Synthèse conclusive | 170 |
| TROISIÈME PARTIE : UNE RELECTURE POLITIQUE ET DÉTHÉOLOGISANTE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE | 171 |

| | |
|--|------------|
| Chapitre 5. Autour du texte de Josèphe | 172 |
| I. Sa personne et son œuvre..... | 172 |
| II. Ses motivations et ses destinataires | 173 |
| 1. Les motivations | 173 |
| 2. Les destinataires | 174 |
| Les Grecs | 174 |
| Les Juifs | 175 |
| III. Ses modèles gréco-romains et ses sources étrangères..... | 177 |
| 1. Les modèles | 177 |
| 2. Les sources grecques | 179 |
| Ménandre et Dius (AJ 8:144-149) | 180 |
| Hérodote (AJ 8:157) | 182 |
| 3. Les sources de Tyr..... | 183 |
| 4. Des sources égyptiennes ? | 183 |
| IV. Sa bible..... | 183 |
| 1. Le problème..... | 183 |
| 2. Paraphrase et périphrase | 184 |
| 3. La nature de la bible de Josèphe : le débat | 186 |
| Un texte grec de type lucianique ? | 186 |
| Un texte hébreu ? | 187 |
| 4. La bible de Josèphe dans AJ 7:343-8:211 | 188 |
| AJ proche de £ contre TM et LXX | 189 |
| AJ proche de LXX et £ contre TM | 189 |
| AJ proche de LXX contre £ et TM | 191 |
| AJ proche de TM contre LXX et £ | 191 |
| Rapports avec 1 R et Ch | 192 |
| AJ 8:179 | 192 |
| 1 R 10:15..... | 192 |
| 2 Ch 9:14..... | 192 |
| 5. En résumé | 193 |
| V. Des sources juives contemporaines ? | 196 |
| 1. Un targum araméen ?..... | 197 |
| 2. Des traditions midrashiques ?..... | 197 |
| En conclusion | 200 |
| Synthèse conclusive | 201 |
| Chapitre 6. Le Salomon de Josèphe : un héros national | 202 |
| I. Ses qualités personnelles | 202 |

| | |
|---|------------|
| 1. La sagesse..... | 202 |
| Le procès aux mères prostituées | 203 |
| Sagesse, thaumaturgie et exorcisme | 204 |
| Sagesse architecturale et organisationnelle..... | 206 |
| Connaissance de la nature, composition littéraire et artistique et résolution d'énigmes..... | 207 |
| 2. La piété | 208 |
| La construction du temple..... | 208 |
| Les prières de dédicace (AJ 8:107-108, 111-117) | 209 |
| Les sacrifices et le culte | 211 |
| 3. La justice | 213 |
| II. Ses qualités d'homme d'état..... | 214 |
| 1. Le bâtisseur..... | 214 |
| Du palais | 215 |
| Des murs de Jérusalem et des villes fortifiées | 216 |
| 2. Le conquérant | 216 |
| 3. Le pouvoir et l'opposition : retournement des portraits au profit de Salomon | 217 |
| Adoniyah et l'histoire de la succession (AJ 7:345-362, 8:3-21)..... | 218 |
| Hadad et Rezon (AJ 8:199-204) | 221 |
| Jéroboam (AJ 8:205-210) | 223 |
| 4. Un portrait hellénisant ? | 225 |
| III. Les femmes étrangères et la « faute » de Salomon (AJ 8:190-198)..... | 227 |
| 1. Remarques générales | 227 |
| 2. La « chute » de Salomon | 228 |
| Synthèse conclusive | 231 |
| Conclusion générale..... | 234 |
| Bibliographie | 240 |
| Index des références bibliques..... | 261 |
| Table des matières | 265 |