

LES LIVRES DES CHRONIQUES

COMMENTAIRE

Paul Milan

Introduction

L'A.T. comprend un second groupe de livres historiques qui doublent en grande partie et ensuite prolongent l'histoire deutéronomiste qui s'étend de Josué à la fin des Rois. Ce sont les deux livres des Chroniques, puis celui d'Esdras et celui de Néhémie. Les deux livres des Chroniques n'en formaient primitivement qu'un seul et les livres d'Esdras et de Néhémie faisaient partie du même ensemble, oeuvre d'un seul auteur. On n'y retrouve pas seulement le même style et les mêmes idées fondamentales, mais la répétition, au début d'Esdras, des versets qui terminent II Chr. 36 qui certifie l'unité de composition. Or il est fortement probable que l'auteur de cet ensemble est Esdras lui-même.

Les livres des Chroniques (d'après le titre hébreu; la Bible grecque et la Vulgate les appellent les Paralipomènes, c-à-d, les livres qui donnent les choses omises, qui apportent un complément) sont donc une oeuvre du Judaïsme post-exilique, d'une époque où le peuple, privé de son indépendance politique, jouissait cependant d'une sorte d'autonomie reconnue par les maîtres de l'Orient; il vivait sous la direction de ses prêtres, selon les règles de la Loi religieuse. Le Temple et ses cérémonies étaient le centre de la vie nationale. Mais ce cadre légal et rituel est vivifié par un courant de piété personnelle, par les doctrines de sagesse, par les souvenirs des gloires ou des défaillances du passé et la confiance dans les promesses des prophètes.

L'auteur de ces livres manifeste un grand intérêt pour la Temple. Le clergé joue dans son oeuvre un rôle prééminent, non seulement les prêtres et les lévites,

(selon l'esprit du deutéronome et des textes sacerdotaux du Pentateuque) mais les masses inférieures du clergé, les portiers et les chantres désormais assimilés aux lévites. La sanctification du clergé s'étend aux laïques par leur participation aux sacrifices de communion, qui retrouvent chez le Chroniste leur importance ancienne. Cette communauté sainte n'est pas restreinte aux seuls Judéens; par-delà l'apostasie du royaume d'Israël, dont il parle le moins possible, il retrouve les 12 tribus unies sous le sceptre de David et au-delà des circonstances présentes, il attend la réunion de tous les fils d'Israël. Les païens eux-mêmes ne sont pas exclus de la prière du Temple. Israël est pour lui tout le peuple fidèle avec qui Dieu avait fait alliance autrefois, avec qui Il a renouvelé cette alliance en la personne de David. C'est sous David que se sont réalisées les conditions du règne de Dieu sur la terre, de la théocratie; c'est dans l'esprit de David que la communauté doit vivre, avec un constant souci de réforme qui est un retour aux traditions, pour que Dieu lui garde sa faveur et accomplisse les promesses.

Le centre permanent d'intérêt de cette longue histoire est le Temple de Jérusalem et son culte depuis les préparations sous David jusqu'à la restauration accomplie par la communauté revenue de l'Exil.

Ces grandes pensées du Chroniste expliquent la composition de son ouvrage. Les premiers chapitres, I Chr 1-9, donnant des listes généalogiques qui s'attardent davantage sur la tribu de Juda et la descendance de David, sur les lévites, sur les habitants de Jérusalem. Cela sert d'introduction à l'histoire de David qui occupe toute la fin du premier livre, 10-29. Les démêlés avec Saül sont omis, comme la faute avec Bethsabée, les drames de famille et les révoltes, mais la prophétie de Natan est mise en relief, 17, et une place

considérable est faite aux institutions religieuses; transport de l'arche et organisation du culte à Jérusalem, 13, 15-16, préparatifs pour la construction du Temple, 21-29. David a dressé le plan, assemblé les matériaux, réglé les fonctions du clergé jusque dans les détails, et il a laissé la réalisation à son fils Salomon. Dans l'histoire de Salomon, II Chr 1-9, la construction du Temple, la prière du roi lors de la dédicace et les promesses que Dieu fait en réponse, occupent la plus grande place. A partir du schisme, la Chroniste ne se préoccupe que du royaume de Juda et de la dynastie davidique. Les rois sont jugés d'après leur fidélité ou leur infidélité aux principes de l'alliance, selon qu'ils se rapprochent ou s'écartent du modèle donné par David, II Chr 10-36. Les désordres sont suivis de réformes dont les plus profondes sont celles d'Ezechias et de Josias; ce dernier roi a des successeurs impies qui précipitent le désastre, mais les Chroniques s'achèvent par la permission donnée par Cyrus de reconstruire le Temple. On a dit qu'elles se continuaient par les livres d'Esdras et de Néhémie.

Le Chroniste est tout d'abord un historien mais il ne raconte pas toute l'histoire, mais seulement ce qu'il veut raconter. Par exemple, après le schisme des deux royaumes, il ne raconte rien du royaume d'Israël; seul Juda l'intéresse. Pour lui le véritable Israël est l'ensemble du peuple unifié par David, de sorte qu'avec le schisme les tribus du Nord se sont d'elles-mêmes séparés du vrai peuple et n'entrent plus dans le déroulement de l'histoire qu'il identifie alors à celle de Juda, tout en ayant la nostalgie du regroupement total du peuple de Dieu.

Le panorama des Chroniques à également ceci de particulier qu'il recouvre une très vaste période, mais

que tout ce qui précède l'histoire du règne de David est réduit à des listes généalogiques et statistiques. Le judaïsme ancien attachait une très grande importance aux généalogies, capables de donner dans un raccourci extrême un aperçu de périodes fort longues que l'on ne voulait, pas présenter en détails par des récits facilement trouvés ailleurs. En même temps, on marquant la filiation étroite des familles et des tribus, et leur continuité dans les siècles passés.

Dans l'histoire des règnes de David, de Salomon et des rois de Juda, le chroniqueur élimine également tout ce qui serait un mauvais témoignage à l'égard des grands serviteurs de Dieu à la tête du peuple. Tous les récits relatifs à la cour royale de David dans 2 Samuel 9-23 sont passés sous silence (adultère de David, inceste d'Amnon; révolte d'Absalom, etc). De même le jugement défavorable de I Rois 11 sur la fin du règne de Salomon, plongé dans le luxe et l'idolâtrie. C'est à dire que le Chroniqueur s'intéresse à ces règnes seulement dans la mesure où ils présentent une préfiguration valable du royaume de Dieu avec le Messie qui seul réalisera vraiment la théocratie voulue de Dieu. En ce sens, le Chroniqueur est un prophète de l'époque glorieuse à venir. Son but n'est pas donc de raconter une nouvelle fois une histoire que chacun connaît. Dans les sources dont il disposait, il effectue donc un choix pour ne raconter que ce qui lui semble nécessaire et important. Tout choix aboutit à une élimination.

Mais le chroniqueur ne s'est pas borné à choisir ce qu'il voulait raconter; il a, en bien des points, modifié (sous l'inspiration du Saint Esprit), ce qu'il avait entre les mains comme documents mais peut-être également à partir d'autres documents. Par là, il apporte un complément divin au récit. Par exemple, si dans I Chr.21:1 - le récit du dénombrement ordonné par David - nous trouvons Satan comme

inspireur de David, tandis que dans le récit parallèle de II Sam.24:1 c'est la colère de Dieu qui le pousse, cela ne dénote pas de contradiction. Ce sont deux moyens complémentaires de décrire la même chose, car Satan est aussi le Procureur du Roi. D'ailleurs dans cet incident, qui semble au premier abord un peu arbitraire, il faut sans doute considérer la peste comme le moyen dont Dieu sert pour punir Israël pour sa révolte contre David (qui était, en tant que roi, le représentant de Dieu). Des modifications d'ordre chronologique doivent lui être attribuées a peut-être à cause du souci de parler d'Esdras le prêtre et le scribe, avant d'aborder l'activité de Néhémie la laïc.

Le chrôniste est peut-être aussi un polémiste; on a cru discerner à juste titre que dans sa manière d'insister sur l'histoire de Juda, de Jérusalem et du Temple, il a voulu démontrer que seul le sanctuaire de Jérusalem était la vraie maison de Dieu à l'époque où les Samaritains se séparaient des juifs et allaient édifier leur sanctuaire sur le mont Garizim (v. Jean 4:20-21). Le royaume d'Israël, ancêtre du mouvement samaritain, était infidèle et ne représentait pas la vrai peuple de Dieu. En face de ses contemporains qui pouvaient se demander où était la vérité, l'histoire des Chroniques démontrait que, depuis David, il n'existait qu'un seul véritable Temple, celui de Jérusalem. On a même pu dire que les livres des Chroniques-Esdras-Néhémie n'étaient qu'une histoire du Temple et du culte juif (depuis le projet de David, la réalisation de Salomon, la de-

struction par les Babyloniens, jusqu'à la reconstruction après l'Exil et la restauration du culte sous Esdras et Néhémie). De plus, l'auteur insiste beaucoup sur le rôle des Lévites qui ont une place primordiale dans la célébration du culte, avec les

chantres et la musique sacrée, à laquelle il attache une très grande importance. Son souci liturgique est donc très apparent également.

Mais le Chroniste est surtout un prédicateur qui cherche dans le passé les preuves de la vérité de son message. Deux idées principales lui sont chères; la rétribution rigoureuse de Dieu et la théocratie, Dieu récompense et punit ceux qui lui sont fidèles ou non, surtout dans le domaine du culte. Toute l'histoire le prouve: les rois de Juda, suivant leur attachement au Temple ou au contraire leur infidélité, sont les illustrations vivantes de cette stricte justice de Dieu. Comme un prédicateur qui éclaire son sermon à la lumière des événements. l'auteur des Chroniques prêche la rétribution divine en donnant les exemples des rois de Juda dans la passé.

Il prêche aussi sa certitude que le peuple de Dieu est dirigé par Dieu seul qui nomme ses serviteurs comme rois; c'est le régime de la théocratie, dont l'image idéale est le règne de David, le vrai roi voulu de Dieu. Désormais le peuple doit avoir comme perspective cet idéal théocratique dont on peut dire qu'il est celui du Royaume de Dieu dont le roi davidique sera la Messie.

C'est pourquoi indirectement mais réellement, les livres des Chroniques nous annoncent a Royaume de Dieu à l'image du royaume de David, avec le Christ-Roi qui seul réalisera vraiment la théocratie voulue de Dieu.

LES CHRONIQUES

Le nom de ces deux livres de la Bible hébraïque est (*sefer*) *divre hayamim* ou: livre des paroles, ou plus exactement, des actes des jours, c'est-à-dire livre des actes journaliers, ce qui correspond assez bien au titre qui leur a été donné en latin, par Jérôme: « Chronique de toute l'histoire divine», d'où le nom qui a subsisté jusqu'à maintenant: livres des Chroniques. Le grec leur a donné un autre nom qui a été conservé longtemps dans la tradition de l'Eglise catholique: le livre des Paralipomènes, c'est-à-dire des choses qui ont été laissées de côté, ou omises. Ce terme s'appliquait probablement au fait que les Chroniques donnent en bien des endroits des compléments aux récits de Samuel et des Rois et qu'il semblait utile de posséder ce qui avait été passé sous silence par ces livres. On pourrait aussi comprendre le terme grec comme signifiant: les choses qui ont été transmises, c'est-à-dire qui font aussi partie de la tradition, mais cette interprétation est moins certaine. Si la tradition grecque estimait que ces livres n'étaient que des compléments aux livres de Samuel et des Rois, le Chroniqueur lui-même n'avait certainement pas cette façon d'envisager son ouvrage et ne l'avait pas rédigé dans ce but. Pour lui, l'histoire qu'il donne est complète.

A. Plan et contenu

Quatre parties se distinguent aisément dans les Chroniques

Première partie: 1 Chroniques 1-9: série de tableaux généalogiques depuis Adam jusqu'à David, en particulier pour les 12 tribus d'Israël. Quelques-uns de ces tableaux sont prolongés jusqu'à l'époque de l'exil et même jusqu'à la période qui a suivi le retour d'exil et la restauration.

Deuxième partie: 1 Chroniques 10-29 : règne de David, depuis le début, après la mort de Saül brièvement rapportée, jusqu'à la mort de David et à la désignation de Salomon comme son successeur. L'auteur suit essentiellement les récits contenus dans le 2e livre de Samuel jusqu'à 1 Rois 2.

Troisième partie: 2 Chroniques 1-9: règne de Salomon, dont le parallèle se trouve dans 1 Rois 3-11.

Quatrième partie: 2 Chroniques 10-36: les règnes des différents rois de Juda, depuis le schisme qui a suivi la mort de Salomon jusqu'à l'exil à Babylone et la perspective du retour grâce à l'édit de Cyrus. L'auteur a suivi 1 Rois 12 – 2 Rois 25 en partie seulement, puisqu'il laisse délibérément de côté tout ce qui se rapporte à l'histoire du royaume d'Israël, pour ne garder que celle du royaume de Juda.

Le panorama des Chroniques a donc ceci de particulier qu'il recouvre une très vaste période, mais que tout ce qui précède l'histoire du règne de David est réduit à des listes généalogiques et statistiques. Le judaïsme ancien attachait une très grande importance aux généalogies, capables de donner dans un raccourci extrême un aperçu de périodes fort longues que l'on ne voulait pas présenter en détails par des récits facilement trouvés ailleurs. En même temps, on marquait la filiation étroite des familles et des tribus, et leur continuité dans les siècles passés.

B. Sources et composition des livres

L'auteur des Chroniques a rédigé son ouvrage grâce à des documents qu'il a utilisés et auxquels il se réfère en les nommant, ce qui n'était pas une habitude fréquente chez les anciens écrivains. L'indication des sources n'est cependant pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, une aide pour nous dans la recherche de la méthode

littéraire de l'auteur. Il y a tant de références à des écrits et à des documents que le problème se pose de manière très complexe, lorsqu'on veut classer et énumérer ces sources.

Disons, pour commencer, que le Chroniqueur a puisé largement dans les textes de l'Ancien Testament qui étaient déjà bien connus de son temps. Sans s'y référer explicitement, il utilise pour ses listes généalogiques des chapitres 1-9 les renseignements fournis par la Genèse, l'Exode, les Nombres, Josué, Ruth, et pour l'histoire du royaume de David et de ses successeurs, il se sert, parfois en les reproduisant presque textuellement, des récits des livres de Samuel et des Rois.

Mais indépendamment de cette utilisation des sources bibliques, il donne de nombreux titres d'ouvrages consultés qui, sous ce titre, ne figurent pas dans l'Ancien Testament. On y distingue des documents du genre historique

- le livre des rois de Juda et d'Israël (2 Chr. 16. 11; 25. 26, etc.),
- le livre des rois d'Israël et de Juda (2 Chr. 27. 7; 35. 27, etc.),
- le livre des rois d'Israël (1 Chr. 9. 1; 2 Chr. 20. 34), – les actes des rois d'Israël (2 Chr. 33. 18),
- le midraš (ou commentaire) du livre des Rois (2 Chr. 24. 27),
- les annales du roi David (1 Chr. 27. 24), et des documents du genre prophétique
- les paroles (ou actes) de Samuel le voyant (1 Chr. 29. 29), de Natan le prophète (1 Chr. 29. 29; 2 Chr. 9. 29), de Gad le visionnaire (1 Chr. 29. 29), de Šemayah le prophète et de Iddo le visionnaire (2 Chr. 12. 15), de Jéhu, fils de Hanani (2 Chr.

20. 34), de Hozai (ou des visionnaires, d'après le grec: 2 Chr. 33. 19),
- la prophétie d'Ahiya de Šilo (2 Chr. 9. 29),
 - la vision de Yedo le voyant (2 Chr. 9. 29), du prophète Esaïe fils d'Amots (2 Chr. 32.32),
 - le midraš (ou commentaire) du prophète Iddo (2 Chr. 13. 22),
 - un document écrit du prophète Esaïe, fils d'Amots (2 Chr. 26. 22).

Que faut-il penser de cette abondance de titres et de documents cités ? Représentent-ils autant de livres ou écrits séparés que le Chroniqueur aurait utilisés ? Certainement non.

Les écrits du genre historique ne se rattachent probablement qu'à un seul document dont le titre a pu donner lieu aux variantes indiquées, et dont le contenu se rapportait à l'histoire des rois d'Israël et de Juda. Il ne semble pas possible de faire coïncider cet ouvrage avec le recueil biblique de Samuel-Rois, car nous trouvons dans les Chroniques des renseignements et des récits qui ne figurent nullement dans ces livres et que l'auteur a dû trouver ailleurs. La très grande majorité des historiens estiment donc que le Chroniqueur a connu un document différent des livres de Samuel-Rois, qu'il a utilisé conjointement aux livres canoniques et que, faute de mieux, l'on désigne par le terme de Midraš du livre des Rois (à cause de 2 Chr. 24. 27). Quelle était la structure de cet écrit et que contenait-il exactement? Nous l'ignorons, et il serait vain de vouloir tenter de le reconstituer à partir des Chroniques. Le terme de midraš s'appliquait à des ouvrages qui commentaient des textes anciens pour les actualiser, pour les expliquer sur le plan de l'enseignement pratique et de l'homélie, pour les illustrer et en dégager tout ce que l'imagination du

commentateur pouvait y puiser. Cette méthode était employée aussi bien pour l'explication des textes historiques que pour l'application des textes prophétiques et sapientiaux. Les contes édifiants, les développements parénétiques, les anecdotes pittoresques donnaient aux couvres midrašiques, telles qu'on les trouve dans la littérature apocryphe et rabbinique, une saveur particulière qui, parfois, faisait passer à l'arrière-plan la réalité historique qu'ils contenaient. « Le midraš est une sorte de sonorisation de l'histoire » (ROBERT et FEUILLET, op. cit., p. 723).

Le Chroniqueur a dû trouver dans ce document des éléments qui s'accordaient pleinement avec sa conception personnelle de l'histoire, au point que les Chroniques sont parfois considérées comme une sorte de midraš. Ce jugement, un peu forcé, contient probablement une part de vérité.

Les documents du genre prophétique que nous avons relevés dans les Chroniques étaient-ils autant de sources distinctes? AD. LODS (op. cit., p. 638) a montré que ces références n'étaient que des indications relatives à des sections ou des chapitres de l'ouvrage historique dont nous venons de parler. Non seulement ces indications ne doublent jamais d'autres références aux documents historiques cités ailleurs, mais en bien des cas, les écrits ou les paroles des prophètes sont mentionnés comme parties intégrantes d'une œuvre historique (2 Chr. 20. 34; 32. 32; 33. 18). A une époque où les chapitres et les versets n'existaient pas, on se reportait aux diverses sections d'un livre en nommant le personnage qui en était la figure centrale, exactement comme l'apôtre Paul écrit: « Ne savez-vous pas ce que dit l'Écriture dans Elie... » (Rom. 11. 12), alors qu'il évoque 1 Rois 19. Dans ces conditions, il se pourrait que les multiples sources mentionnées dans les Chroniques ne

correspondent effectivement qu'au seul document: le midraš du livre des Rois. Telle est l'opinion de beaucoup d'exégètes.

Cette simplification n'est-elle pas excessive ? Nous admettrions plutôt, avec d'autres, que s'il y eut un document historico-prophétique qui servit de source principale au Chroniqueur – le midraš en question – d'autres écrits ont pu lui fournir quelques renseignements complémentaires émanant de milieux prophétiques et ne figurant pas dans le midraš (cf. E. JACOB, *La tradition historique en Israël*, 1946, p. 181-182). On pourrait même envisager l'existence d'un recueil ou d'une anthologie de textes prophétiques à l'époque du Chroniqueur, où auraient été rassemblés quelques-uns des textes auxquels il se réfère; mais c'est une supposition qui manque de preuves.

Ainsi donc l'auteur des Chroniques a dû rédiger son ouvrage à partir de trois sources principales: les écrits canoniques, avec en tout premier lieu, les livres de Samuel et des

Rois; un midraš du livre des Rois, dans lequel il a trouvé des compléments et des renseignements inconnus des livres canoniques; d'autres documents divers, transmettant des traditions prophétiques indépendantes.

Il n'est pas exclu que l'auteur ait également connu des traditions orales qu'il a recueillies et utilisées dans ses écrits, bien qu'il soit évidemment très difficile de préciser ce point.

Dans sa tâche de composition littéraire, il faudrait aussi tenir compte de l'apport personnel qu'il a fait à son œuvre. L'utilisation de sources écrites ou orales ne supprime pas cette participation de l'écrivain, non seulement pour relier ensemble les éléments puisés à ses sources, mais surtout pour les présenter selon sa

propre orientation et les faire servir à sa propre conception de l'œuvre qu'il rédige avec un but bien déterminé. Quelle est donc la part du Chroniqueur dans les deux livres qui lui sont attribués? La réponse est difficile, car il n'est pas possible de discerner avec certitude ce qui, dans le texte, provient d'une source différente des livres de Samuel-Rois ou ce qui vient du Chroniqueur lui-même. Certains exégètes ont tendance à attribuer la plus large part de son œuvre à sa propre composition; en dehors des textes qui reproduisent les sources canoniques connues, le reste serait le plus souvent des créations littéraires de l'auteur qui aurait trié, modifié ou complété les documents qu'il utilisait, selon ses idées et sa conception de l'histoire. D'autres au contraire estiment que la part personnelle de l'auteur est moins grande et que les différences par rapport à l'histoire de Samuel-Rois viennent réellement d'autres documents historiques et ne sont pas une libre composition de l'auteur. C'est l'étude de chaque récit particulier qui permet seule d'émettre une opinion sur la part du Chroniqueur dans l'ensemble de l'ouvrage.

Tous cependant s'accordent pour dire que l'œuvre générale de l'écrivain a reçu quelques adjonctions ultérieures qui ne viennent pas de sa main. C'est le cas très probable pour quelques listes de tableaux généalogiques qui descendent à une époque probablement postérieure à la date de composition du livre (cf. les chap. 1-9 de 1 Chr.). A la suite de Rothstein, Hanel et Welch, une hypothèse ingénieuse a été reprise par K. Gallig dans son récent commentaire: l'ouvrage serait rédigé par deux auteurs distincts, qui auraient cependant une orientation théologique semblable. Le second aurait repris l'ouvrage du premier en le complétant et l'améliorant à sa façon. Tout le long de son commentaire, K. Gallig s'efforce ainsi d'attribuer

les textes à l'un ou à l'autre de ces deux écrivains. Pour lui, les généalogies de 1 Chr. 1-9 et les listes lévites de 1 Chr. 23-27, tous les passages relatifs à la musique cultuelle, au sacerdoce, au déroulement des fêtes de la Pâque, au lévitisme, seraient de la main du second auteur qui aurait remanié l'ouvrage du premier à une époque plus récente, pour l'actualiser et l'appliquer à la situation religieuse et politique de son temps. Cette solution nous paraît trop systématique et difficile à adopter. Dans la plupart des cas, nous ne voyons pas pourquoi le deuxième auteur ne serait pas considéré comme le principal auteur des Chroniques, sans avoir besoin de supposer l'existence d'un ouvrage antérieur. Peut-être existait-il déjà, avant lui, quelques travaux rédactionnels de documents qui lui ont servi de sources (ce sera probablement le cas pour les livres d'Esdras-Néhémie), mais sans que l'on puisse parler d'un ouvrage composé et rédigé, repris ensuite par un second auteur. Nous préférons garder l'hypothèse d'un auteur unique qui a largement utilisé des sources connues de nous et d'autres inconnues, et qui a composé son œuvre avec ses idées particulières et dans un but bien défini que nous aurons à préciser. Quelques adjonctions rédactionnelles plus tardives ont pu par la suite compléter, ici et là, l'œuvre qu'il avait élaborée.

ESDRAS-NÉHÉMIE

A. Les notions théologiques

Si nous examinons l'ensemble de nos livres, on ne peut qu'être frappé par la manière dont certains thèmes sont soulignés avec insistance.

L'un des premiers est sans doute celui de **la royauté davidique**. Le récit qui commence après les listes généalogiques des neuf premiers chapitres présente le

contraste entre la mort de Saül, roi rejeté, et l'onction de David (I Chr. 11. 3). Dans les chapitres 11 à 29, c'est-à-dire jusqu'à la fin du 1^{er} livre des Chroniques, David est au centre de l'histoire. Certes, l'histoire d'Israël ne commence pas avec David, pour l'auteur, mais c'est par la royauté de David qu'il fait débiter sa propre relation de l'histoire du peuple de Dieu. En comparant le règne de David dans les Chroniques et dans les livres de Samuel, les différences sautent aux yeux: l'enfance de David, ses aventures à la cour de Saül et son onction secrète par Samuel sont passées sous silence; au cours de son existence de roi, tous les récits familiaux qui remplissent la chronique de la cour dans 2 Samuel 9 à 23, ont disparu; il en est de même pour les événements qui ont marqué la vieillesse de David, la démarche de Nathan et Bath-Séba pour qu'il nomme son successeur et les instructions du vieux roi à Salomon (1 Rois 1-2). La figure de David est donc idéalisée, comme celle du roi par excellence, tête d'une dynastie qui n'aura pas de fin. Mais ce roi est aussi celui qui a tout orienté, pendant son règne, vers la construction du Temple de Jérusalem et l'organisation du culte. Les préparatifs de David pour le Temple et les prescriptions relatives aux fonctions sacerdotales occupent une place considérable dans les chap. 15 à 26 du 1^{er} livre des Chroniques. La réglementation minutieuse des services cultuels d'une époque postexilique, contemporaine de l'auteur, est transposée dans le temps comme étant l'œuvre de David avant même la construction du Temple. On a l'impression que c'est avec regret que le Chroniqueur n'a pu attribuer à David la construction elle-même du sanctuaire, mais tout est si bien réglé d'avance que Salomon ne sera plus que l'exécutant de ce que son père avait établi. La primauté de David et de son règne est certainement l'une des idées dominantes de

l'auteur, qu'il présente comme caractérisant l'époque idéale de la vie du peuple de Dieu. La préoccupation sacerdotale et cultuelle qui se dégage de ces récits a donné à penser que le Chroniqueur se plaçait dans la perspective de la grande tradition sacerdotale du Pentateuque, telle qu'on la trouve dans Exode 25 à 40 et le Lévitique. Mais une différence fondamentale l'en distingue: au lieu de voir en Moïse le personnage central, législateur et chef du peuple, c'est David qui a pris cette place. On peut presque dire que David remplace Moïse dans l'histoire du peuple.

A côté du thème davidique, celui du Temple est tout aussi essentiel dans l'œuvre du Chroniqueur. Prévu et préparé par David, le Temple est construit par Salomon dont le règne semble entièrement consacré à l'édification du lieu saint (2 Chr. 2. 7). La suite de l'histoire des rois de Juda est dominée par l'attitude de chacun des rois vis-à-vis du Temple de Jérusalem, et le jugement qui se rapporte à eux se fonde sur la manière dont ils se sont attachés à remettre en vigueur le culte dans toute sa pureté, et à réformer et purifier le sanctuaire souvent profané par l'idolâtrie. L'histoire n'est qu'une suite de réformes intervenant après des périodes d'infidélité. La destruction du Temple au moment de l'exil (2 Chr. 36) est suivie sans transition de sa reconstruction (Esd. 1-6). Il existe certainement dans la pensée de l'auteur le souci de la légitimité du seul vrai sanctuaire d'Israël, en face d'autres sanctuaires possibles, non pas seulement dans le passé, mais encore à son époque. Beaucoup d'historiens voient aujourd'hui dans son œuvre l'expression d'une polémique contre les Samaritains qui avaient leur sanctuaire dans l'ancien royaume d'Israël et contestaient l'exclusivité du sanctuaire de Jérusalem. En omettant complètement l'histoire des rois d'Israël à

partir du schisme, comme en soulignant à maintes reprises la valeur unique du Temple de Jérusalem ou en soulignant l'hostilité des gens du pays vis-à-vis des captifs revenus à Jérusalem, au moment de la reconstruction du temple ou des murailles (Esd. 4. 6; Néh. 2. 20 – 4. 6), le Chroniqueur a en effet probablement voulu prouver par l'histoire que les prétentions des Samaritains n'étaient nullement justifiées.

Si nous revenons à la construction du Temple nous pouvons considérer que Salomon, à l'image de David, nous est présenté aussi comme une figure idéalisée. Rien de défavorable n'est raconté à son sujet, soit au début de son règne (extermination des rivaux possibles, mariage avec une Egyptienne) soit à la fin (luxue excessif, nombreuses femmes étrangères, idolâtrie). Il est le roi dont toutes les pensées ont été pour le Temple, et le récit de la dédicace du sanctuaire (2 Chr. 8) prend une ampleur qu'il n'avait pas dans le livre des Rois. On peut même se demander si Salomon n'a pas, pour l'auteur des Chroniques, une importance encore plus grande que celle de David, et si sa personne n'a pas été encore plus idéalisée que celle de son père justement en raison de son rôle de constructeur du Temple'. Nous ne le pensons pas, car ce qui concerne David est beaucoup plus long que ce qui touche à Salomon (respectivement 19 et 9 chapitres), et lorsqu'il y a une référence au passé, pour les rois de Juda, c'est David et non Salomon qu'on évoque le plus souvent. Néanmoins, il y a une certaine analogie entre les deux: David est le roi idéal qui a créé la réglementation du culte, Salomon est le roi idéal qui a construit le Temple.

Le culte, qui joue un si grand rôle dans cet ouvrage, est naturellement un thème privilégié. Mais il faut noter la place particulière occupée par les Lévites dans la

célébration du culte. Les fonctions subalternes des Lévites dans les textes du Pentateuque ont ici disparu. Les anciens porteurs de l'arche de l'alliance sont devenus les officiants principaux du culte et participent à tous les aspects de la célébration du service religieux, mais surtout à la musique et au chant. C'est David qui aurait institué ces fonctions lévites (1 Chr. 23 à 26), contrairement à la manière dont les traditions deutéronomiste et sacerdotale présentent les choses. On a supposé avec juste raison que le Chroniqueur lui-même appartenait au milieu des chantres lévites, tant il parle avec insistance et enthousiasme du rôle des musiciens religieux dans la vie du peuple. Les descriptions qu'il donne des cérémonies cultuelles à plusieurs reprises: inauguration du Temple de Salomon (2 Chr. 5. 7), fête de Pâque célébrée sous Ezéchias (Hizkiyahou) et Josias (Jošiyahou, chap. 30 et 35), pose des fondations du second Temple (Esd. 3) et dédicace du Temple de Zorobabel (Zerubabel, Esd. 6) ont un tel accent de joie au milieu des louanges, qu'il est impossible de ne pas en être touché à leur seule lecture. « Cette fonction lévite des louanges donne à toute la théologie cultuelle du Chroniste son empreinte caractéristique, car elle est essentiellement destinée à la joie et à l'action de grâce » (VON RAD, Théol. de l'A.T., trad. franç., p. 304).

Le Chroniqueur donne parfois l'impression que, dans son attachement au lévitisme, il a tendance à déprécier le sacerdoce lui-même, comme si les prêtres étaient moins fidèles ou plus négligents dans leur service que les Lévites (2 Chr. 29. 24; 30. 3, etc.). Lors de la célébration de la Pâque sous Josias, ces derniers accomplissent finalement tous les actes cultuels et sacrificiels qu'habituellement les prêtres ou même les chefs de famille étaient chargés d'exécuter. Et lorsque

Esdras se prépare à venir à Jérusalem avec un groupe de compagnons, il ne peut partir sans avoir avec lui des Lévites; il en fait donc rechercher quelques-uns pour assurer le service de la maison de Dieu lors de leur arrivée à Jérusalem (Esd. 8. 15-20).

L'importance accordée aux Lévites dans l'œuvre du Chroniqueur a fait penser que ce dernier avait une idée précise à exposer dans son œuvre littéraire, au sujet de ces personnages. Il aurait voulu remettre au premier plan une fonction quelque peu méprisée et reléguée à des tâches matérielles secondaires et en faire, pour ainsi dire, l'équivalent du sacerdoce'. L'ouvrage de notre écrivain serait une sorte de réhabilitation du Lévitisme, dans la période postexilique. Cette théorie n'a pas été acceptée par d'autres historiens, mais il est incontestable que le Chroniqueur porte un intérêt très marqué pour les Lévites et envisage leurs fonctions avec une grande faveur.

En ce qui concerne la notion du peuple de Dieu, l'auteur des Chroniques considère Juda comme le véritable Israël, après le schisme, alors que les tribus du Nord se sont séparées pour se tourner vers les idoles. Mais il ne manque jamais de rappeler que les anciens Israélites du Nord sont exhortés à revenir dans le sein du vrai peuple de Dieu, pour y retrouver leur place. Dans l'histoire des rois de Juda, de nombreuses occasions lui sont données de faire entendre cet appel pour le regroupement du peuple par un retour au seul vrai culte dans le seul sanctuaire de Jérusalem. Par contre, ceux qui n'ont pas ce souci du peuple de Dieu, ou qui veulent se rapprocher du peuple pour des motifs moins nobles, sont considérés comme des ennemis de Dieu qui n'ont rien à voir avec la communauté religieuse du judaïsme: ils n'ont « ni part, ni droit, ni souvenir dans Jérusalem» (Néh. 2. 20; voir aussi 4. 1-5).

L'histoire du peuple est entièrement dirigée par Dieu et tous les événements sont le résultat de l'intervention de Dieu dans la vie du peuple et aussi des peuples voisins. Cette théologie de l'histoire, dans l'œuvre du Chroniqueur, s'exprime particulièrement dans trois domaines

1. La notion de rétribution y est poussée à un degré presque absolu. Dans la vie du peuple comme dans la vie de chaque personne, surtout dans celle du roi, la justice de Dieu se manifeste implacablement. Toute faute entraîne la punition, et toute épreuve est le fruit de la colère de Dieu à cause d'une infidélité. Par ailleurs, quiconque est fidèle et surtout, pour les rois, quiconque a le souci du Temple et de la pureté du culte, connaît la bénédiction de Dieu et le bonheur. Cette doctrine rigide explique le plus souvent les modifications apportées par le Chroniqueur à ses sources lorsque celles-ci ne laissent pas apparaître une perspective des événements aussi rigoureuse. Deux exemples sont caractéristiques: le roi Manassé a laissé une impression humiliante en raison de ses infidélités et de ses crimes (2 R. 21) et pourtant son règne fut le plus long de tous les règnes en Juda. Comment expliquer cette entorse à la rétribution divine? Le Chroniqueur nous donne la raison. Manassé, sur la fin de sa vie, se repentit et revint à Dieu; il purifia le Temple de ses idoles et redevint un adorateur fidèle du Dieu d'Israël (2 Chr. 33). Le Chroniqueur a-t-il utilisé une tradition authentique sur une conversion tardive de Manassé? C'est possible, bien que le livre des Rois n'en sache rien. Mais cet événement est mis en relief dans les Chroniques d'une telle manière que le règne de ce roi apparaît sous un jour entièrement différent de ce que nous connaissions par la tradition deutéronomiste. L'autre exemple est celui du roi Josias. Ici l'inverse s'est

produit. Josias a été tué, encore jeune, dans sa rencontre avec le roi d'Égypte traversant son pays (2 R. 23.29-30). Comment comprendre cette mort prématurée d'un roi fidèle et juste qui avait déployé tant de zèle pour réformer le culte? Dans la pensée de l'auteur des Chroniques, ce ne pouvait être que la punition d'une faute: Josias aurait dû écouter les paroles du roi d'Égypte, « qui venaient de la bouche de Dieu » (2 Chr. 36. 20-25) et pour cette désobéissance à Dieu, il a été frappé.

C'est la stricte notion de la justice de Dieu qui explique une rigueur aussi grande dans l'application d'une rétribution divine terrestre et temporelle, car il n'est nulle part question d'une rétribution au-delà de la mort. C'est aussi cette justice de Dieu qui fait comprendre la substitution de Satan à la colère de Dieu dans le récit du dénombrement ordonné par David (1 Chr. 21. 1).

2. L'obéissance à la loi de Dieu tient naturellement une grande place dans l'œuvre de notre auteur. Si Dieu intervient pour son peuple, celui-ci doit vivre dans la fidélité à la Loi. Il est difficile de se rendre compte exactement de ce qu'est la notion de loi dans cet ouvrage. Parfois, il s'agit d'une loi qui porte essentiellement sur les prescriptions données par David pour l'organisation du culte et du sacerdoce. Ailleurs, il s'agit de la loi de Moïse, prise dans un sens large. Dans les livres d'Esdras-Néhémie, la loi est ce qui est contenu dans le livre de la loi de Moïse (Néh. 8. 1). Ce problème a été discuté par les exégètes dans la perspective suivante: le Chroniqueur est-il un continuateur de la tradition sacerdotale, telle qu'on la connaît dans les documents du Pentateuque (opinion suivie généralement par les exégètes de l'école de Wellhausen) ? N'est-il pas plutôt dans la ligne de la tradition

deutéronomiste que nous connaissons par le Deutéronome et les livres d'historiographie qui émanent de cette école, comme Samuel-Rois (opinion présentée surtout par G. von Rad)? Les plus récents travaux aboutissent de manière plus juste, à notre sens, à une vue plus synthétique, surtout si l'on considère l'œuvre du Chroniqueur dans son ensemble et non pas seulement dans les livres des Chroniques en oubliant Esdras et Néhémie (cf. en particulier Rudolph). Bien des aspects rappellent la théologie deutéronomiste, et en premier lieu la doctrine de la rétribution. Mais d'un autre côté, la théologie de l'élection et de l'alliance, avec le peuple, si importante dans l'école deutéronomiste, a presque complètement disparu chez le Chroniqueur. D'autres aspects sont plus proches de l'école sacerdotale au sujet de la célébration du culte et des fêtes et de l'importance des Lévites. Il semble probable que le Chroniqueur ait fait une sorte de synthèse entre les législations deutéronomiste et sacerdotale. « Il est possible que le livre tel que nous l'avons soit une révision sacerdotale (ou plus précisément, lévitique) d'un ouvrage deutéronomiste à l'origine, à la lumière de l'établissement de l'œuvre sacerdotale sous Esdras. »

3. Une troisième notion nous paraît fondamentale dans l'œuvre du Chroniqueur et pourrait en avoir été le thème directeur essentiel: celle de Jérusalem, la ville sainte. Au travers de toute l'histoire du peuple de Dieu, c'est Jérusalem qui est au centre des préoccupations de l'auteur. Dans l'introduction de son œuvre, les listes généalogiques des chap. 1-9 convergent vers les deux tribus de Juda et de Benjamin comme pour les mettre en relief. Or Juda est la tribu de David qui va créer Jérusalem, et Benjamin est celle où se trouvera la ville sainte. On voit donc l'intérêt porté par le Chroniqueur à la descendance de David d'une part (chap. 3) et à la

descendance de Benjamin habitant à Jérusalem, d'autre part (chap. 8-9). Toute l'histoire davidique, celle de la construction du Temple de Salomon, et le déroulement des règnes successifs en Juda, sont naturellement centrés sur Jérusalem. Les livres d'Esdras et de Néhémie relatent ce qui concerne le retour à Jérusalem et la reconstruction du Temple, le relèvement des murailles de la ville, la restauration de la vie religieuse et sociale du peuple de Jérusalem. Dans Néhémie 11. 1 et 18 est employée l'expression: la ville sainte. Bref, le thème de la ville sainte nous apparaît comme le lien qui rattache entre eux les différents motifs développés par l'auteur : David, le Temple, le culte, la vie du peuple, la Loi, etc. A plusieurs reprises, les textes nous montrent l'utilisation de cette expression: le Dieu de Jérusalem (Esd. 1. 3-4; 7. 15-19), expression rarement employée ailleurs, mais qui découle de la conception qu'on se faisait de Sion, la montagne sainte, choisie par l'Eternel pour y faire résider son nom, c.-à-d. qui lui appartient en propre (Deutéronome, Psaumes). L'intrépidité et l'obstination avec lesquelles Néhémie vint à bout de sa tâche de constructeur des murailles de Jérusalem sont dans la ligne de pensée du Chroniqueur qui a rapporté tout au long les mémoires de Néhémie concernant cette œuvre (Néh. 1-6). La ville du Temple ne pouvait rester ouverte à tous les dangers et à toutes les influences païennes des gens de la province. Il fallait qu'elle fût séparée de la contamination possible, parce qu'elle était la ville sainte, consacrée à Dieu. Plus encore que le souci d'une sécurité humaine et matérielle, c'est un souci religieux qui justifia la nécessité de reconstruire l'enceinte de la ville et de repeupler la capitale, comme le fit Néhémie. Le vrai culte ne pouvait être célébré qu'au Temple, et le Temple ne pouvait être qu'au coeur de la ville sainte,

séparée du reste du pays par un mur qui, certes, n'empêchait pas les contacts entre ceux du dedans et ceux du dehors, mais facilitait la stricte observation de la Loi, comme par exemple le respect du sabbat (Néh. 13. 15-22). Lors de la dédicace des murailles, les portes, les murs et tout le peuple furent purifiés par les prêtres et les Lévites, comme signe de consécration à l'Éternel (Néh. 12. 30).

Le problème du messianisme et de l'eschatologie a souvent été posé à propos de l'œuvre du Chroniqueur. Il est vrai que, si l'on prend ces termes d'une manière stricte, il n'est pas question du Messie et de l'attente du royaume de Dieu dans les Chroniques Esdras-Néhémie. Mais est-ce suffisant pour considérer ces questions comme extérieures à la pensée théologique de l'auteur? Tandis que W. Rudolph, pour ne citer que des auteurs récents, estime que l'élément eschatologique a presque disparu dans les Chroniques et qu'il y a très peu d'allusions à une attente messianique, G. von Rad, par contre, affirme que l'auteur des Chroniques « exprime quelque chose qui doit avoir été important pour son époque et pour lui-même: dans ce temps médiocre, privé de royauté, le Chroniste voulait être le gardien de la tradition messianique ».

Certes, la communauté juive incarne, pour notre auteur, l'idéal du royaume théocratique à la tête duquel David a été placé. Mais la royauté davidique est, dans l'Ancien

Testament, à l'origine du messianisme, et la théocratie idéale n'exclut nullement l'attente de sa réalisation à la fin des temps.

Comme l'a noté Th. C. VRIEZEN (*An Outline of O. T. Theology*, p. 367), l'attente du salut en Israël s'est manifestée de plusieurs façons au cours de l'histoire. Il distingue une période pré-eschatologique (avant les

prophètes: espérance du jour du Seigneur; notion politique et nationale), une période prolo-eschatologique (celle des prophètes du 8^e siècle; royaume universel à l'image du royaume de David s'établissant sur la terre à la fin des temps), une période de l'eschatologie en voie de réalisation (époque de l'exil; espérance du retour; Ezéchiel et le second Esaïe), et une période d'eschatologie transcendante (apocalyptique; catastrophe finale; royaume de Dieu transposé dans un autre monde). Ce schéma, peut-être un peu trop systématique, est intéressant. Nous pensons que l'œuvre du Chroniqueur pourrait se placer entre la troisième et la quatrième période le royaume de David est l'image idéale de la théocratie (c'est Dieu qui règne, et non le roi; celui-ci siège sur le trône « de Dieu », 1 Chr. 28. 5; 29. 23; 2 Chr. 9. 8, etc.). En racontant l'histoire du règne de David comme une réalité terrestre quoique idéalisée, il ne l'a pas transposée dans un monde transcendant comme le feront les apocalypses, mais il l'a pourtant présentée comme l'image du royaume de Dieu, tel que son idéal théocratique le lui inspirait. Et dans sa conception de Jérusalem, la ville sainte, sur la terre, il est déjà sur la voie d'une notion qui passera sur le plan eschatologique et aboutira à la Jérusalem céleste de l'apocalyptique. Même si cette vision du royaume de Dieu ne donne pas lieu à une attente explicitement formulée, il ne nous semble pas possible de supprimer de nos livres la perspective messianique attachée à la figure du roi David et l'espérance du royaume centré sur Jérusalem la ville sainte.

B. But

Il n'est jamais facile de connaître les intentions réelles d'un auteur, surtout lorsqu'il s'agit d'un auteur

ancien. Toutefois les principales idées sur lesquelles il insiste nous donnent une orientation de sa pensée et laissent supposer le mobile qui l'a conduit à présenter son œuvre comme il l'a fait. Dans quel but le Chroniqueur a-t-il rédigé sa vaste synthèse de l'histoire du peuple de Dieu? Dans cette recherche, on est souvent tenté d'oublier la vue d'ensemble des quatre livres des Chroniques-Esdras-Néhémie et de ne se laisser conduire que par l'un ou l'autre d'entre eux. Les livres des Chroniques seuls pourraient laisser apercevoir une intention qui est différente de celle qui a inspiré les deux autres livres d'Esdras et de Néhémie. De même, on risque de se laisser entraîner à souligner l'un des thèmes plutôt qu'un autre, et à lui donner une priorité qu'il n'avait peut-être pas dans la pensée de l'auteur. C'est sans doute ce qui explique la variété des hypothèses rencontrées chez les exégètes et commentateurs de nos livres.

Jérôme voyait dans ces livres « la chronique de toute l'histoire divine ». Les historiens et exégètes d'aujourd'hui y trouvent une œuvre qui accentue ou souligne tel thème: la chronique ecclésiastique de Jérusalem (Reuss), la Chronique du Temple (Kuenen), l'histoire ecclésiastique du Temple et de son culte, sous forme de Midraš (Benzinger, Kittel), l'histoire telle qu'elle aurait dû se dérouler si le Pentateuque datait des plus anciens âges de l'existence nationale d'Israël (L. Gautier), la première apologie du Judaïsme contre les Samaritains et les païens (Pfeiffer), la manière dont le judaïsme clérical des 3^e et 2^e siècles se représentait le passé de la nation et de sa religion (Ad. Lods), une histoire sacerdotale et lévitique destinée à compléter celle de Samuel-Rois (Curtis).

Plus récemment, on a insisté sur le contraste entre le royaume du Nord et celui de Juda, seul légitime avec la

dynastie davidique et le Temple de Jérusalem, seul vrai Israël (O. Eissfeldt), sur l'intention d'écrire l'histoire de la théocratie (Noordtzyj, E. Jacob), ou de montrer la réalisation de la théocratie en Israël en face des prétentions des Samaritains (W. Rudolph), ou de donner, dans l'œuvre du second Chroniqueur, une édition plus complète que celle du premier, orientée vers le souci d'exhorter les fidèles à rester attachés à la vraie communauté sacerdotale et lévitique de Sion, surtout vis-à-vis des prosélytes venant des milieux samaritains (K. Gallig). On y voit encore une sorte d'histoire romancée pour montrer comment bien vivre et adorer dans le culte (W. A. L. Elmslie) ou une nouvelle tentative de présenter et de légitimer le fait que la communauté post-exilique était le peuple de Dieu (G. von Rad) ou un livre destiné aux Lévites instructeurs plutôt qu'au public général, pour enseigner la sainteté du peuple de Dieu et de Jérusalem (A. S. Herbert), ou une histoire destinée à mettre en plein relief une doctrine religieuse, en référant à David les éléments fondamentaux de la communauté juive (H. Lusseau).

On peut admettre que toutes ces hypothèses reflètent des aspects exacts et vrais des intentions du Chroniqueur, mais il nous semble nécessaire d'expliquer pourquoi ces aspects divers sont reliés entre eux, et quel est le fil directeur de cette synthèse. Nous pensons, quant à nous, que ce fil directeur peut être retrouvé dans une des notions qui permet d'expliquer toutes les autres: la notion de Jérusalem la ville sainte. Elle nous fait comprendre le plan général de l'œuvre. Tout ce qui a précédé l'établissement de la ville sainte par David n'offre pas d'intérêt immédiat pour notre auteur. Il va donc récapituler le passé ou mieux la préhistoire de Jérusalem dans les tableaux généalogiques des chap. 1-9, qui suffiront à montrer

d'où vient le peuple de Dieu dans la lignée de l'humanité, et quels sont les éléments les plus importants de ce peuple: Juda, tribu de David, et Benjamin tribu dont le territoire contiendra Jérusalem. Il passera ensuite à l'histoire de la ville créée par David, comme capitale de la théocratie terrestre, modèle idéal de la royauté messianique et eschatologique. Puis ce sera le Temple construit par Salomon, et toutes les réformes successives des rois de Juda fidèles à cet idéal, qui n'empêcheront pas la ruine décrétée par Dieu et la captivité du peuple. Au moment du retour d'exil trois éléments indispensables constituent l'ossature des livres d'Esdras-Néhémie : la reconstruction du Temple, celle de la ville et de ses murailles, la restauration d'une communauté de croyants fidèles et mis à part.

Ce rétablissement du peuple de Dieu dans la ville sainte, même en l'absence d'une royauté davidique, marque l'achèvement de cette vaste tranche de l'histoire de Jérusalem entreprise par le Chroniqueur qui ne se soucie pas du destin des hommes qui en ont été les artisans, Esdras et Néhémie, dont nous ignorons tout de la fin de leur activité et de leur vie. Ce qui compte, c'est Jérusalem, ville prévue dans le plan de Dieu dès la création du monde, ville où le peuple, et par lui les autres peuples, a connu la royauté théocratique de David, l'institution du culte dans le Temple et l'établissement d'une communauté sainte au milieu des nations.

Si nous adoptons ce fil directeur de la ville sainte, nous pouvons donc dire que l'intention première du Chroniqueur aurait été de présenter l'histoire de Jérusalem. Mais en disant cela, il faut aussitôt constater qu'il n'a pas raconté cette histoire dans un but essentiellement historique, comme le ferait un historien moderne. Il l'a fait dans un but théologique, pour

exprimer sa pensée religieuse et sa foi, et dans un but pratique, pour la communiquer à ses contemporains. Par là nous comprenons mieux la méthode qu'il a suivie: il n'a raconté que ce qui était essentiel pour exprimer sa façon de concevoir l'histoire. L'histoire est au service de sa foi, d'où l'éviction systématique de tout ce qui n'est pas central (l'histoire du royaume du Nord, par exemple), et d'où également l'aspect théologique des événements envisagés toujours à la lumière d'une conviction religieuse (par exemple la manière de considérer les faits comme les fruits d'une doctrine de la rétribution).

Ainsi s'explique également l'aspect apologétique, et même parfois polémique de son exposé, en fonction de la situation de son époque (conflit avec les Samaritains et efforts pour prouver la seule authenticité du Temple et du culte de Jérusalem, en face des autres sanctuaires ou des autres cultes). Si l'on a pu dire qu'il était le représentant du légitimisme le plus absolu de la royauté davidique et de Jérusalem, ce n'était sans doute pas par un souci national et politique, mais par une profonde conviction de ce qu'étaient le peuple de Dieu, sa vie culturelle et son espérance du royaume de Dieu.

On peut enfin souligner l'aspect pratique de cette longue histoire de Jérusalem présentée par le Chroniqueur. Le côté liturgique et homilétique de l'ouvrage se discerne clairement. A chaque instant apparaît l'exhortation, soit sous forme de remarques sur la célébration du culte et son ordonnance liturgique et musicale (le rôle des Lévites), soit sous forme de véritables prédications mises dans la bouche de tel personnage de l'histoire. G. von Rad a montré que ces éléments faisaient vraisemblablement partie de la prédication lévitique de son époque, et trouve, à juste raison, un excellent résumé des opinions et des

intentions du Chroniqueur dans le discours d'Asa (2 Chr. 13. 4-12). Comme tout prédicateur, le Chroniqueur garde le souci d'une actualisation de son message, mais peut-être avec une méthode inverse de celle que l'on emploie d'ordinaire. Au lieu d'appliquer cette histoire à l'époque où il vit et de transposer le passé dans le présent, il opère de façon contraire: il transpose le présent dans le passé et même l'avenir dans le passé. C'est pourquoi la situation religieuse et culturelle de son temps est transposée à l'époque de David; la tension entre Juifs et Samaritains est transposée à l'époque des deux royaumes après le schisme, ou à celle de la restauration de Néhémie et d'Esdras; et l'espérance messianique du royaume de Dieu et de la théocratie est transposée à l'époque du royaume davidique et de la construction du Temple. En contemplant le passé, on découvre donc déjà tout ce qui correspond au présent et à l'avenir.

Le Chroniqueur est comme l'un de ces peintres du Moyen Age qui brosse sur sa toile une histoire sainte, mais avec les couleurs qui expriment la ferveur de sa foi, avec les costumes et les figures des hommes de son époque, avec les paysages, les maisons et les coutumes de son temps projetés dans le passé: David est en costume du XV^e siècle, le Temple est comme une cathédrale gothique, et les officiants portent les vêtements sacerdotaux du Moyen Age, tandis qu'à la porte les adversaires sont des soldats revêtus de l'armure des chevaliers. Toutes proportions gardées, le Chroniqueur nous montre ainsi l'histoire de Jérusalem, la ville sainte, comme pouvait se la représenter un écrivain juif, attaché à sa foi et à son culte, au 4^e siècle avant Jésus-Christ. A travers son témoignage, le message de cette histoire atteignait directement l'homme de son temps, et au-delà de son temps,

l'homme de tous les temps. C'est en ce sens qu'il reste actuel, car avec la communauté juive qui vivait peu de temps avant la venue de Jésus-Christ, il nous invite à contempler le passé, non comme un beau souvenir digne de figurer dans un musée, mais comme une prédication vivante qui doit être entendue comme un appel à la foi, à l'obéissance et au culte véritable, et qui place devant nos yeux la vision du royaume de Dieu et du roi messianique qui en est le messager.

Tenant compte de ce qui précède, nous proposons le plan suivant pour l'œuvre du Chroniqueur:

1. Jérusalem, la ville du peuple de Dieu, dès les origines de l'humanité (1 Chr. 1 à 9 Les listes généalogiques, surtout celles de Juda, tribu de David, et de Benjami tribu de Jérusalem.

2. Jérusalem, la ville de David (1 Chr. 10 à 29). Règne de David.

3. Jérusalem, la ville du Temple de Salomon (2 Chr. 1-36).

Construction du Temple. Son histoire, ses réformes successives, et sa ruine 4. Jérusalem, la ville du second Temple (Esd. 1-6).

Reconstruction du Temple.

5. Jérusalem, la ville de la communauté juive (Esd. 7 à 10) (Néh. 1 à 13). Reconstruction des murailles.

Restauration de la communauté religieuse et sociale.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE SOMMAIRE

de la période relative aux événements racontés dans les Chroniques-Esdras-Néhémie (à l'exception des tableaux généalogiques de 1 Chr. 1-9)

vers 1000 David

vers 970 Salomon

vers 930 Le schisme

734 La guerre syro-éphraïmite

- 721 Prise de Samarie par les Assyriens. Fin du royaume d'Israël.
- 701 Siège de Jérusalem par les Assyriens sous Ezéchias.
- 622-621 Réforme de Josias.
- 612 Ruine de Ninive, par les Babyloniens.
- 609 Mort de Josias à Meguido.
- 605 Bataille de Karkémiš, entre Babyloniens et Egyptiens.
- 597 Prise de Jérusalem par les Babyloniens. Première déportation.
- 587 Ruine de Jérusalem. Seconde déportation. Fin du royaume de Juda.
- 538 Edit de Cyrus. Retour des premiers déportés.
- 520-515 Reconstruction du Temple et sa dédicace (2e à 6e année de Darius).
- 445 Arrivée de Néhémie à Jérusalem. Reconstruction des murailles (20e année d'Artaxerxès).
- 432 Second séjour de Néhémie. Réformes sociales et religieuses (32e année d'Artaxerxès).
- 398-397 Arrivée d'Esdras. Restauration du culte et réformes (7e année d'Artaxerxès II).
- Jérusalem, la ville du peuple de Dieu dès les origines de l'humanité (1 Chroniques 1 à 9)

PREMIER LIVRE DES CHRONIQUES

Depuis Adam jusqu'à Israël (chap. 1)

DEPUIS ADAM JUSQU'A ISRAËL (chap. 1)

Le premier tableau généalogique des Chroniques va des origines avec Adam, jusqu'à la descendance d'Isaac, avec Esaü et Israël (Jacob) dont les fils seront au point de départ du peuple des 12 tribus, dans le chapitre suivant. Tous ces éléments sont empruntés aux listes de la Genèse, avec peu de variantes, mais le Chroniqueur n'a conservé que l'essentiel et a, par conséquent, abrégé bien des textes.

Le plan se présente ainsi

- Depuis Adam jusqu'à Noé et ses 3 fils: v. 1-4 = Gen.	
5. – Les fils de Noé	
fils de Yaphet :	v. 5-7 = Gen. 10.2-4
fils de Ham :	v. 8-16 = Gen. 10.6-8
fils de Šem :	v. 17-23 = Gen. 10.22-29
- De Šem à Abraham :	v. 24-27 = Gen. 11.10-26
- Les fils d'Abraham :	v. 28
fils d'Ismaël :	v. 29-31 = Gen. 25.13-16
fils de Qetourah :	v. 32-33 = Gen. 25.1-4
fils d'Isaac :	v. 34 -
Les fils d'Isaac	
fils d'Esaü :	v. 35-42 = Gen. 36.1-30
rois et chefs d'Edom :	v. 43-54 = Gen. 36.31-43
fils d'Israël:	chap. 2 à 8

Les grandes étapes de cette liste sont naturellement: Adam, Noé, Abraham, Isaac et Israël, et la présentation des généalogies permet de suivre cette descendance, depuis Adam jusqu'à Israël, en laissant chaque fois de côté les branches annexes qui ont moins d'importance. La méthode suivie apparaît clairement dans le schéma ci-dessous qui laisse discerner la lignée principale tout en mentionnant les autres au passage

Certes, dans le déroulement de cette liste, certaines anomalies restent inexplicables; Šem, Ham et Yaphet sont mentionnés comme s'ils étaient fils les uns des autres (v. 4) pourquoi certains descendants donnent-ils lieu à une généalogie et pas d'autres (par ex. parmi les fils de Yaphet on donne la descendance des deux seuls Gomer et Yavan, mais pas des cinq autres, v. 5-7); certaines listes sont présentées deux fois: la descendance de Šem v. 17-18 et ensuite v. 24-27; la lignée de Qetourah, concubine d'Abraham, figure à côté de celles d'Ismaël et d'Isaac (v. 32-33); pourquoi tant d'importance donnée à la descendance d'Esäü-Edom, et à la liste des rois et des chefs d'Edom (v. 35-54) ?

Le Chroniqueur a-t-il eu un but précis en opérant ainsi dans les données de la Genèse? A-t-il tenu compte des peuples qui existaient encore de son temps et qui descendaient de tel ancêtre? Nous ne pouvons le savoir. Par contre, ce qui ressort du chapitre, c'est l'idée fondamentale pour l'auteur que l'histoire du peuple d'Israël, et en particulier de Juda et de la famille de David, se rattachait à toute l'histoire de l'humanité depuis les origines. Le plan de Dieu se déroule dès les origines, et les généalogies prouvent que rien d'imprévu et d'insolite n'apparaît dans ce plan. La continuité des générations permet de comprendre qu'aucune rupture n'est intervenue dans l'histoire. Tout est en germe dès la création, et si le Chroniqueur n'esquise que très

sommairement les générations au cours des siècles, on peut estimer qu'il suppose connues du lecteur les traditions séculaires sur les patriarches et leurs descendance, telles que la Genèse nous les raconte. Pour lui, comme prélude à l'histoire de Jérusalem, il n'a nul besoin de reprendre tous ces récits, mais il lui suffit de les évoquer simplement par ces tableaux généalogiques, pour que son panorama historique soit fidèle à sa pensée théologique: Dieu a choisi de tout temps David comme roi de Jérusalem.

(21) Fils de Šélah, fils de Juda: 'Er, père de Lékah, La'dah père de Maréšah, les clans de la maison où l'on travaille le byssus, à Bét-Ašbéa', (22) Yoqim, les gens de Kozéba, Yoáš et Saraph, qui furent maîtres de Moab et revinrent à Bet-Lehèm – ce sont des choses anciennes – (23) ils étaient potiers et habitaient des plantations et des enclos. Ils habitaient là, avec le roi, à son service.

DESCENDANCE DE JUDA (chap. 2 à 4. 23)

La lecture des chap. 2 à 4. 23 donne l'impression décevante d'un amas de listes et de tableaux généalogiques sans beaucoup d'ordre et de cohérence interne. Certes, il s'agit d'un ensemble concernant la tribu de Juda, mais la succession des paragraphes pose bien des problèmes que nous ne pouvons aborder ici, en raison de leur grande complexité et de discussions qui seraient fort longues. Dans la suite du texte, on peut noter les paragraphes suivants

A. Première liste des descendants de Juda: chap. 2.

- fils de Juda : v. 3-9.
- descendants de Ram (jusqu'à David) : v. 10-17.
- descendants de Kaleb : v. 18-24.
- descendants de Yerahmèel : v. 25-33.
- autres descendants de Yerahmèel : v. 34-41.
- autres descendants de Kaleb : v. 42-50.

- descendants de Hour : v. 50-55.

B. [Descendants de David](#): chap. 3.

- fils de David. v. 1-9.

- rois de Juda descendants de David jusqu'à l'exil: v. 10-16.

après l'exil: v. 17-24.

C. [Deuxième liste des descendants de Juda](#) : chap. 4. 1-23.

Les éléments de ces différentes listes se retrouvent ailleurs, en particulier dans les livres de Samuel et des Rois, mais il se pourrait que pour certains détails, le Chroniqueur ait utilisé d'autres documents que ces livres bibliques, car il donne parfois des renseignements nouveaux ou absents des autres textes, et rien ne permet de croire qu'il les ait imaginés de toute pièce.

Le caractère littéraire de ces documents utilisés par l'auteur des Chroniques donne lieu à bien des remarques.

Tout d'abord le plan suivi n'apparaît pas d'une logique rigoureuse. Pourquoi l'auteur, après avoir présenté une liste, l'interrompt-il pour y revenir ensuite dans un passage parallèle, ou qui fait suite au premier?

- La descendance de Kaleb commence en 2. 18-24,

1 Légère correction du texte. Les mots: qui furent maîtres de Moab sont parfois compris: qui se marièrent en Moab, car le verbe: ba'al : être maître, posséder, s'applique parfois à celui qui épouse une femme et en est le propriétaire.

s Plantations et enclos: ces mots sont souvent pris pour des noms propres: Neta'im et Guedérah, ce qui n'est pas impossible, puisque les noms de localités sont très souvent des noms communs à l'origine.

Puis est reprise, comme dans une sorte de complément, en 2. 42-50, et même une troisième fois en 2. 50-55 puisque les descendants de Hour sont aussi

descendants de Kaleb, père de Hour. Les listes des descendants de Ram et de Yerahméel (2. 10-17 et 25-33) sont aussi complétées par d'autres tableaux (2. 34-41 et chap. 3).

Toutefois il serait inexact de parler de désordre et d'absence de méthode, même si la logique de l'auteur nous dérouté. Il existe une certaine ligne directrice qu'on ne peut nier et qui consiste à parler successivement des descendance de plusieurs personnages, en y ajoutant ensuite des compléments successivement, mais dans l'ordre inverse, comme le montre le schéma suivant.

Les trois descendants importants de Juda sont: Yerahméel, Ram et Kaleb (2. 9). Le plus important est incontestablement Ram, ancêtre de David; c'est lui qui aura la première place, et également la dernière, dans les suppléments relatifs à la descendance de David. Si nous désignons, dans l'ordre, ces trois fils de Juda par les lettres A, B, C, nous trouvons le plan suivant

- fils de Juda : A, B, C, v. 9,
- descendants de B jusqu'à David: v. 10-17.
- descendants de C » » v. 18-24.
- descendants de A » » v. 25-33.
- autres descendants de A » » v. 34-41.
- autres descendants de C » » v. 42-55.
- autres descendants de B (David) chap. 3.

Si nous entrons dans le détail des listes généalogiques, nous rencontrons souvent des anomalies, des répétitions, des contradictions même avec les textes parallèles de Samuel ou des Rois, et nous constatons des variantes dont les anciennes versions nous donnent le témoignage. Il apparaît parfois que des lacunes sont manifestes et que le choix de l'auteur dans l'énumération des descendants de tel

personnage plutôt que de tel autre reste pour nous incompréhensible.

Les noms propres eux-mêmes sont des noms de personnages ou de familles, et parfois des noms géographiques de localités ou de régions habitées par telle peuplade issue de tel personnage.

Des renseignements semblent en certains endroits remonter à une période très ancienne et pourraient provenir de documents antiques, de l'époque de la royauté préexilique, alors que d'autres nous font descendre à une époque très tardive du judaïsme postexilique, contemporaine probablement du Chroniqueur'.

Devant ces problèmes, il faut se résoudre à rester le plus souvent dans l'ignorance, quel que soit l'intérêt d'une étude minutieuse des détails de ces listes.

La conclusion probable est que le Chroniqueur a utilisé, pour la tribu de Juda, un ensemble de documents généalogiques, familiaux et géographiques d'origines et d'époques très diverses. Il a peut-être fait des extraits de documents plus complets, ce qui expliquerait certaines lacunes, et il n'est pas impossible que, son œuvre achevée, quelque rédacteur ultérieur ait encore ajouté plusieurs détails ou compléments, intercalés à l'endroit qui lui semblait judicieux. En somme, tout ce qui concernait l'histoire de Juda avait de l'intérêt et méritait d'être conservé, et nous aurions dans ces trois chapitres l'essentiel de ce qu'il fallait conserver.

Quant au but de l'auteur dans ce travail généalogique, nous pouvons le discerner. D'une part, la tribu de Juda est la plus importante; c'est donc par elle qu'il fallait commencer, et c'est à elle qu'il fallait donner l'ampleur voulue. Pourquoi cette importance? C'est parce qu'elle était la tribu de David et de toute sa

dynastie royale jérusalémite. Dans la vaste introduction généalogique du livre des Chroniques qui forme les chap. 1 à 9, Juda occupe donc trois chapitres (chap. 2 à 4), et au milieu de ce document, en plein centre (chap. 3), David et sa descendance nous sont présentés. Aucune autre tribu, même pas Lévi (chap. 6), ni Benjamin (chap. 8), ni aucun autre personnage, n'auront dans ces tableaux la place de Juda et de David.

Descendance de Siméon (4. 24-43)

(24) Fils de Siméon: Nemouël, Yamin, Yarib, Zérah 1, Šaoul; (25) Šalloum son fils, Mibsam son fils, Mišma son fils. (26) Fils de Mišma' : Hammouël son fils, Zakkour son fils, Šimëi son fils.

(27) Šime'i eut seize fils et six filles; mais ses frères n'eurent pas beaucoup de fils, et tous leurs clans 2 ne furent pas nombreux, au point d'atteindre (le nombre) des fils de Juda. (28) Ils habitèrent Beër-Šèba, Moladah, Hatsar-Šou'al, (29) Bilehah, 'Etsein, Tolad, (30) Betouël, Hormah, Tsiqlag, (31) Bèt-Markabot, Hatsar-Sousim, Bèt-Bireï, Ša'araïm. Telles furent leurs villes jusqu'au règne de David, (32) et leurs villages: 'Etam, 'Aïn, Rimmon, Token, Ašan: cinq villes, (33) et tous leurs villages qui étaient autour de ces villes jusqu'à Ba'al³. Ce furent leurs habitations et leurs propres listes généalogiques. (34) Mešobab, Yamelek, Yošah fils de Amaisyah, (35) Yoël, Yehou fils de Yošibyah, fils de Serayah, fils de 'Asiël, (36) Elyo'énaï, Ya'agobah, Yešohayah, 'Asayah, 'Adiél, Yesimiel, Benayah, (37) Ziza fils de Šiphe'i, fils de Allon, fils de Yedayah, fils de Šimri, fils de Šema'yah: (38) ceux-là, qui viennent d'être nommés 4, furent des chefs dans leurs clans, et leurs familles s'étendirent beaucoup. (39) Ils allèrent à l'entrée de Guedor "jusqu'à l'orient de la vallée, pour chercher des pâturages pour leur petit bétail. (40) Ils trouvèrent de gras et bons pâturages, et le pays était

large en tous sens, tranquille et paisible, car ceux qui habitaient là autrefois descendaient de Ham s. (41) Ceux-là 7, inscrits par leurs noms, vinrent (donc) au temps d'Ezéchias roi de Juda, détruisirent leurs tentes 8 et les refuges 9 qui se trouvaient là et les vouèrent à l'interdit jusqu'à ce jour. Ils habitèrent à leur place, car il y avait là des pâturages pour leur petit bétail.

Quant au but de l'auteur dans ce travail généalogique, nous pouvons le discerner. D'une part, la tribu de Juda est la plus importante; c'est donc par elle qu'il fallait commencer, et c'est à elle qu'il fallait donner l'ampleur voulue. Pourquoi cette importance? C'est parce qu'elle était la tribu de David et de toute sa dynastie royale jérusalémite. Dans la vaste introduction généalogique du livre des Chroniques qui forme les chap. 1 à 9, Juda occupe donc trois chapitres (chap. 2 à 4), et au milieu de ce document, en plein centre (chap. 3), David et sa descendance nous sont présentés. Aucune autre tribu, même pas Lévi (chap. 6), ni Benjamin (chap. 8), ni aucun autre personnage, n'auront dans ces tableaux la place de Juda et de David.

(42) Certains d'entre eux – d'entre les fils de Siméon – allèrent à la montagne de Seïr: cinq cents hommes avec, à leur tête, Pelatyah, Ne'aryah, Rephayah et 'Ouzziël, les fils de Yše'i. (43) Ils battirent le reste des réchappés d'Amaleq, et habitèrent là jusqu'à ce jour.

DESCENDANCE DE SIMÉON (4.24-43)

La tribu de Siméon était étroitement liée à celle de Juda, comme on le voit dans le résumé de l'histoire de la conquête (Jg. 1. 1-3). Elle occupa le sud de la région de Juda, mais trop petite et trop faible, elle finit par être absorbée par Juda, même si les familles siméonites gardèrent leur attachement à leurs origines, après la disparition de la tribu. Cette disparition, dans Gen. 49.

5-7, est motivée par les violences et les crimes de Siméon et Lévi. Dans les listes généalogiques des Chroniques, Siméon est mentionné aussitôt après Juda, et dans ce passage (4. 24-43) on trouve à la fois l'indication de la proximité de cette tribu et la mention de son infériorité par rapport à Juda (v. 27).

Le texte comprend trois éléments assez distincts l'un de l'autre

1. **Une liste des descendants de Siméon** (v. 24-27) qui reproduit avec quelques variantes les listes parallèles trouvées dans Gen. 46. 10, Ex. 6. 15, Nb. 26. 12-14. Seul le v. 27 sur la famille de Šime'i ne se trouve nulle part ailleurs. Est-ce une indication ancienne utilisée ici pour expliquer la faiblesse numérique de la tribu de Siméon en comparaison de Juda, ou est-ce une notice sans valeur historique ? Il est impossible de le dire.

2. **Des renseignements sur les localités habitées par les descendants de Siméon** (v. 28-33). Ce passage est presque textuellement repris de Jos. 19. 1-8, et donne les secteurs du sud de Canaan, occupés par cette tribu. Plusieurs de ces localités sont bien connues (Beer-Šeba', Tsiqlag, Hormah, etc.); d'autres ne sont pas identifiables. La petite adjonction des mots «jusqu'au règne de David u (v. 31), faite par le Chroniqueur ou un autre rédacteur, a peut-être pour but de montrer qu'à partir de David, la tribu de Siméon n'existait plus.

3. **Une liste de chefs de clans de Siméon**, et des renseignements sur quelques épisodes de l'histoire de la tribu qui s'est étendue au détriment de peuplades voisines (v. 34-43). Ce passage est original, et nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, il n'est fait allusion à ces épisodes. Par leur caractère un peu insolite (la liste des noms n'est introduite par rien et devait, à l'origine, avoir une explication initiale) et par la description de faits et de coutumes archaïques (nomadisme de Siméon

à la recherche de pâturages, extermination par interdit des peuplades voisines pour prendre leur place), ces versets semblent bien provenir d'un document inconnu dont l'ancienneté et l'authenticité ne peuvent guère être contestées. On ne comprendrait pas pourquoi un rédacteur de l'époque du Chroniqueur aurait imaginé ces faits.

Une telle notice est précieuse pour notre connaissance de l'histoire de la tribu. On y trouve au moins deux épisodes d'annexion de territoires voisins: l'un au sud-ouest de Canaan, dans la région de Guerar, voisine de Gaza (v. 38-41) où des descendants de Hamites furent massacrés; l'autre dans la région d'Edom (montagne de Seïr, au sud dans le désert) où un groupe de 500 Siméonites exterminèrent les restes des Amalécites et occupèrent leur territoire (v. 42-43). L'hypothèse qui voit dans le v. 41 la trace d'un troisième épisode distinct de celui des v. 38-40, ou de trois traditions relatives au même épisode (Benzinger), ne semble pas fondée. D'ailleurs l'indication curieuse de ce verset, au sujet du roi Ezéchias de Juda, ne permet pas de dire si c'est l'épisode lui-même ou la mise par écrit des noms de ces hommes, qui eut lieu à l'époque d'Ezéchias.

DESCENDANCES DE RUBEN, GAD ET MANASSÉ

(CH. 1-26)

Après Juda et Siméon, ce sont les tribus de la région transjordanienne qui font l'objet de ce chapitre: Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé. Comme dans le paragraphe relatif à Siméon (4. 24-43), nous trouvons ici un ensemble de brefs documents que le Chroniqueur a utilisés parmi d'autres, sans doute plus nombreux, mais dont

certains sont perdus. Cela explique les lacunes qui apparaissent ici ou là, comme entre les v. 3 et 4, ou l'absence d'une véritable généalogie des fils de Gad (v. 11).

Il est question d'abord de la tribu de Ruben (v. 1-10) : les fils de Ruben (v. 1-3); la descendance de Yoël dont on ne dit pas qui il était, car il ne figure pas parmi les fils de Ruben (v. 4-6); la descendance et les localités de résidence de l'un d'entre eux, Beéra (v. 7-9); une brève notice sur une guerre contre une tribu arabe, celle des Hagrites (v. 10). Les renseignements de ces textes paraissent bien avoir été puisés dans les livres des Nombres (26. 5-6; cf. également Gen. 46. 9; Ex. 6. 14) et dans Josué (13. 15-23). La guerre contre les Hagrites sera reprise dans les v. 18-22, mais n'est pas connue par ailleurs.

Puis, le texte donne des renseignements sur la tribu de Gad (v. 11-12), avec quelques données sur le pays de résidence (v. 11), suivies d'une liste de chefs de famille et de leurs localités d'habitation (v. 12-17). Enfin, nous lisons des explications contenant des statistiques au sujet d'une guerre des tribus transjordanienues contre les peuplades arabes qui furent vaincues, ce qui apporta aux tribus israélites un important butin et des régions d'habitation plus étendues (v. 18-22).

En dernier lieu quelques versets nous informent sur la demi-tribu de Manassé (v. 23-26): sa résidence (v. 23), ses chefs (v. 24) et sa destinée liée à celle de Ruben et Gad, c'est-à-dire la déportation par le roi d'Assyrie Tiglat-Piléser (v. 25-26). D'autres renseignements, ainsi que la descendance de cette demi-tribu de Manassé, seront donnés plus loin, au chap. 7. 14-19.

Cet ensemble nous apparaît comme assez fragmentaire. Si le Chroniqueur a recueilli des éléments que nous ne possédons pas ailleurs, il a utilisé surtout

des données trouvées dans le Pentateuque ou les livres des Rois. On a l'impression que l'histoire de ces tribus transjordaniennes ne tenait pas une grande place dans sa pensée et dans le plan de sa vaste histoire d'Israël depuis ses origines. Toutefois, il en parle, parce qu'elles étaient toutes des descendantes des fils de Jacob-Israël. Mais nous voyons, à plusieurs détails, pourquoi le Chroniqueur laisse au second plan celles des tribus qui n'ont pas joué un rôle important à ses yeux, soit pour les origines de David, soit pour l'histoire de Jérusalem.

Ruben était l'aîné des fils de Jacob, mais si sa descendance n'a pas été exposée en premier lieu, et si celle de Juda a été jugée comme la première (chap. 2-4), c'est parce qu'il y avait une raison que nous donnent les v. 1-2: Ruben n'a plus mérité son droit d'aînesse. Joseph l'a-t-il reçu à sa place, comme semble le dire le texte? De toutes façons, Juda fut le plus grand et donna naissance à celui qui sera le prince, David (v. 2). On sait que la tribu de Ruben disparut assez rapidement comme celle de Siméon.

Les deux tribus de Ruben et de Gad, et la demi-tribu de Manassé furent déportées en 734 (2 R. 15. 29). Pour le Chroniqueur, ce fut une punition de Dieu à cause de l'idolâtrie dont elles s'étaient rendues coupables (v. 25-26). Pourtant Dieu ne les avait nullement abandonnées auparavant, car il les avait aidées à conquérir le pays de leur habitation en exterminant les peuplades qui les menaçaient (v. 20 et 22). Nous retrouvons là une perspective théologique générale dans l'Ancien Testament, à laquelle le Chroniqueur reste fidèle.

Quant aux données historiques, elles sont parfois très incertaines et l'auteur n'y prête probablement pas une attention très grande: il distingue deux rois d'Assyrie différents à cause du double nom que portait ce roi d'après le livre des Rois: Poul et Tiglat-Pilèsér, et il

confond la déportation de 734 des tribus transjordaniennes avec celle de 721 du royaume de Samarie (v. 26). On se sent déjà très loin de ces événements dont l'importance ne réside pas dans la rigueur des faits, mais dans la valeur théologique qu'ils possèdent par rapport à l'ensemble de cette grande fresque préluant au règne de David.

DESCENDANCE DE LÉVI (5. 27 – 6. 66)

La tribu de Lévi occupe une place importante dans la pensée du Chroniqueur puisqu'elle est à l'origine de toute l'organisation sacerdotale et cultuelle des prêtres et des Lévites. Il est donc normal que, dans les listes généalogiques de la première partie de son ouvrage, elle donne lieu à un développement assez étendu, formé comme pour les autres tribus, d'éléments divers et parfois disparates.

Le long passage des chapitres 5. 27 à 6. 66 (constituant dans plusieurs versions anciennes et modernes le chapitre 6. 1-81, par le rattachement des 15 derniers versets du chap. 5 au chap. 6) 7 contient quatre groupes de documents, eux-mêmes souvent composés de fragments distincts. Beaucoup de ces éléments sont empruntés à des textes semblables du Pentateuque ou des premiers prophètes de la Bible hébraïque, mais avec des variantes difficiles à expliquer.

1. **Liste des grands-prêtres** depuis Aaron jusqu'à l'époque de l'exil de Juda (5. 27-41) Les v. 27-29 contiennent d'abord un bref tableau de la descendance de Lévi, trouvé dans Ex. 6. 16-23 (cf. Gen. 46. 11; Nb. 3. 17; 26. 57-61). Puis, c'est la suite des générations de prêtres à partir d'Aaron jusqu'à Yehotsadaq emmené en captivité au moment de l'exil (v. 30-41).

Cette liste est considérée, par presque tous les exégètes, comme une construction artificielle qui ne

correspond pas exactement à la succession réelle des grands-prêtres. Il y a en effet des lacunes surprenantes: on ne mentionne pas Eli et ses fils, c'est-à-dire les prêtres de l'époque de Saül (Eli, Pinhas, Alzitoub, Ahimelek et Abyatar, d'après 1 Sam. 14. 3 et 22. 20), ce qui se comprend assez bien du Chroniqueur pour qui la famille d'Abyatar dépouillée du sacerdoce par Salomon au profit de Tsadoq (1 R. 2. 27, 35), ne comptait plus dans cette lignée. Il omet également Yehoyadah et Ouryah (2 R. 11 et 16), et d'autres encore (Azaryah, 2 Chr. 26. 17 et 31. 10). Par ailleurs, la notice du v. 36 n'est pas à sa place réelle (cf. note). Enfin, on a cru remarquer une structure artificielle dans le fait que le nombre des grands-prêtres, depuis Aaron jusqu'à Azaryah au temps de Salomon, était de 12, et que celui des grands-prêtres depuis Salomon jusqu'à l'exil était également de 12 (ce dernier chiffre étant moins sûr, car la liste n'en comporte que 11, et il faut y ajouter le grand-prêtre de l'époque du retour. Josué).

L'intérêt de cette liste n'est donc pas tant sa valeur historique que son but religieux montrer la continuité de l'organisation sacerdotale en Israël depuis Lévi jusqu'à l'époque contemporaine du Chroniqueur, car la suite de la liste se trouve dans Néh. 12. 1-26.

2. [Descendance de Lévi](#) (6. 1-15)

L'original se trouve dans Nb. 3. 17-20 et 26. 57 ss avec la descendance des trois fils de Lévi : Gueršom, Qehat et Merari. La caractéristique la plus curieuse de ce tableau est qu'il contient d'une manière inattendue une branche qui aboutit à Samuel (v. 10-13). Celui-ci descendrait de Lévi par Qehat, et d'après les versets 18-23, serait le grand-père de Héman le chantre. Cette généalogie de Samuel nous est connue par 1 Sam. 1. 1 qui présente quelques variantes de noms. Mais d'après ce texte, cette famille était de la tribu d'Ephraïm et non

de Lévi. On peut donc considérer les v. 10-13, qui allongent le texte se rapportant aux descendants de Qehat, comme un élément introduit dans la généalogie, à cause de la similitude de noms entre Elqanah de la lignée de Qehat (v. 8) et Elqanah, père de Samuel. L'auteur de cette adjonction, que ce soit le Chroniqueur ou non, a certainement voulu introduire Samuel dans la lignée des fils de Lévi, car Samuel fut consacré au sacerdoce par sa mère et remplit les fonctions de prêtre en Israël (1 Sam. 1. 28; 2. 11, 18-21, etc.).

3. Généalogie des chantres de l'époque de David (v. 16-38)

Trois chantres sont connus dans les traditions relatives à David d'après le Chroniqueur (1 Chr. 25. 1) : Asaph, Héman, Yedoutoun (appelé ici Etan). D'après ce qu'en disent certains textes, les chantres n'étaient pas des Lévites (Esd. 2. 41; Néh. 7. 44), mais y auraient été peu à peu incorporés (Néh. 11. 17). Ici, d'une manière fort claire, ces chantres sont présentés comme d'authentiques descendants de Lévi, les trois chantres étant respectivement de la lignée des trois fils de Lévi : Héman descendant de Qehat; Asaph de Gueršom et Etan (Yedoutoum) de Merari. On peut remarquer aussi que si Asaph est souvent présenté comme le premier des chantres, ici c'est Héman qui semble le plus important, puisqu'il a Asaph à sa droite (v. 24) et Etan à sa gauche (v. 29).

Le but de cette généalogie est facile à discerner, quelle que soit l'hypothèse sur son origine (est-elle du Chroniqueur, ou d'un rédacteur ultérieur?): d'une part montrer l'appartenance des chantres à la grande famille des Lévites depuis les origines; d'autre part, montrer que la fonction des chantres et l'organisation de leur service remontaient à David lui-même (v. 16-17).

La comparaison de ces tableaux des descendants de Lévi jusqu'aux trois chantres, et des tableaux précédents (v. 1-15), montre des analogies, mais aussi des discordances nombreuses. Toutes les tentatives d'harmonisation de ces listes entre elles paraissent vouées à l'échec. Cela ne signifie pas forcément que de telles généalogies – surtout celles des chantres – soient de pures constructions de la fantaisie. Basées sur des éléments réels et authentiques, elles sont l'œuvre d'une tradition qui cherchait avant tout à fonder les institutions de l'époque sur le passé historique le plus ancien, même si beaucoup d'anneaux de la chaîne étaient inconnus ou hypothétiques.

Les derniers versets du passage (v. 33-38) donnent quelques précisions sur les fonctions des Lévites et des prêtres, ainsi que sur la succession des prêtres depuis Aaron jusqu'à l'époque de David (v. 35-38). Nous retrouvons dans les 4 derniers versets exactement la même liste de grands-prêtres que celle du chap. 5. 30-34, répétée probablement pour s'accorder avec ce qui précède concernant l'époque de David et l'organisation du culte.

4. Liste des villes lévitiqes (v. 39-66)

La source de ce texte est dans Josué 21, qui donne la liste des villes lévitiqes au moment de la répartition du pays entre les tribus d'Israël, mais les variantes et inexactitudes sont assez nombreuses. Il est possible même que la dernière partie (v. 50-66) constitue un développement distinct de la première, en vue de la compléter. Dans l'utilisation de Josué 21, on peut remarquer une modification de l'ordre des paragraphes. Ici les descendants d'Aaron viennent en premier lieu (v. 39-45), puis un aperçu général sur les autres villes attribuées aux fils de Lévi (v. 46-50), ce qui signifie que les prêtres passent avant les Lévites. Dans Josué 21, au

contraire, l'ordre est inversé: l'aperçu général vient en tête, puis la répartition aux fils de Lévi, aux fils d'Aaron d'abord, et aux autres ensuite.

On peut être surpris de la place donnée par le Chroniqueur à ces éléments géographiques, mais cependant l'importance de l'occupation de tout le pays par les prêtres et Lévites reflétait vraisemblablement le souci de son époque de rappeler l'aspect religieux de l'ancien royaume de David, même si les circonstances historiques en avaient réduit les dimensions d'une façon considérable. «Le Chroniqueur porte un intérêt particulier à la liste des villes lévites, parce qu'elle permet de reconnaître que la dimension « ecclésiastique » de Juda surpasse sa configuration politique » (K. Galling, p. 32).

DESCENDANCE DES AUTRES TRIBUS (chap. 7)

Une série de brèves notices se rapportant aux généalogies des tribus qui n'ont pas encore été présentées constitue ce chapitre 7. Les éléments de ces notices sont puisés à des sources qui, le plus souvent, nous sont inconnues, bien que les données de la Genèse ou des Nombres soient reproduites également à bien des endroits. Les différentes sections sont:

1. **Les fils d'Issacar** (v. 1-5)

A partir de Nb. 26. 23-25, ce passage donne quelques développements qui n'existent pas ailleurs et qui semblent surtout s'intéresser aux contingents de troupes capables d'être fournis par les familles de la tribu d'Issacar. L'indication du v. 2 rappelle que c'est à l'époque de David que ce recensement aurait été effectué, allusion probable au dénombrement raconté au chap. 21 (et dans 2 Sam. 24).

2. Les fils de Benjamin (v. 6-11)

Les données de Gen. 46. 21 et Nb. 26. 38-41 relatives à Benjamin ne correspondent que très approximativement à ce texte dont on ne voit pas l'origine ailleurs. De plus, un autre tableau généalogique sera donné plus loin, au chap. 8, avec des différences encore plus grandes. On a pensé que notre liste représentait peut-être un tableau postexilique des lieux de résidence des Benjaminites, plutôt que des descendants de cette tribu. En effet, parmi les noms, figurent des noms de villages (Anatot, Alèmet) ou des noms comme Ehoud, l'un des juges, et Taršiš (Tarsis), localité étrangère et port méditerranéen mentionné souvent ailleurs.

Comme les chapitres de généalogies des Chroniques ne donnent aucune place à la tribu de Zabulon, quelques exégètes ont fait l'hypothèse que cette liste des fils de Benjamin était en réalité une liste des descendants de Zabulon. De la sorte, il n'y aurait pas deux listes benjaminites à cause du chap. 8. Mais cette hypothèse ingénieuse repose sur des arguments peu sûrs et nécessite des corrections et des modifications textuelles peu probables (voir les explications de Curtis, p. 146-149). Il reste vrai qu'il manque un tableau généalogique de Zabulon, qui figure normalement dans Nb. 26. 26-27 après celui d'Issacar. Pourquoi cette lacune? Aucune raison plausible ne peut en être donnée, sinon que nos chapitres présentent des anomalies et des altérations dont les versets qui suivent donnent des exemples caractéristiques.

3. Les fils de Dan (v. 12)

Il y a de fortes raisons de penser qu'à la fin du v. 12 nous avons un résidu d'un bref tableau de la tribu de Dan, bien que le texte ne le dise pas formellement (voir

la note sur le v. 12). Nb. 26. 42-43 et Gen. 46. 23 en seraient l'origine.

4. Les fils de Nephtali (v. 13)

Prenant comme base Nb. 26. 48-50 et Gen. 46. 24, ce verset ne donne aucun développement complémentaire. Seule l'orthographe des noms offre des variantes.

5. Les fils de Manassé (v. 14-19)

S'il y a des éléments qui remontent à Nb. 26. 29-34, l'état actuel du texte est fort peu satisfaisant. Il ne correspond pas à ce qui a été dit de la demi-tribu de Manassé dans 5. 23-26 et présente des difficultés qu'on ne peut guère surmonter (voir notes sur le v. 19). Les renseignements fournis, dans la mesure où l'on peut les comprendre, montrent que Manassé eut dans sa descendance des fils de femmes étrangères (araméennes) et que certains noms sont également de consonance étrangère: Tselophad, Liqhi. Il est aussi curieux de voir l'importance attribuée dans ces versets à la descendance maternelle plus que paternelle (v. 16 et 18).

6. Les fils d'Ephraïm (v. 20-29)

Plus développé que les précédents, ce morceau présente à son tour quelques difficultés qui se résolvent assez facilement si l'on y voit une combinaison de plusieurs éléments. On trouve d'abord une liste généalogique des descendants d'Ephraïm jusqu'à Josué fils de Noun (v. 27 orthographié ici Non). L'auteur s'est inspiré de Nb. 26. 35-37, mais a vu dans les noms des fils d'Ephraïm (Šoutélah, Beker et Tahan) les noms de ses fils, petit-fils et arrière-petit-fils (v. 27: Šoutélah, Béréd, Tahat). La généalogie a été interrompue, car entre le v. 21a et le v. 25 qui semble bien lui faire suite directement, un épisode de l'histoire d'Ephraïm a été intercalé (21b-24).

L'épisode en question relate des faits dont l'ancienneté ressort et dont la relation est donnée dans le style des plus anciens documents. Des gens de Gat, probablement des Philistins puisque cette ville faisait partie de leur région, tuèrent les fils d'Ephraïm venus chez eux faire une razzia 1. A la suite de cette épreuve, Ephraïm eut un autre fils auquel il donna un nom évoquant son malheur: Beri'ah (cf. note). Il eut aussi une fille qui bâtit trois villes (v. 24). Cet épisode coupe la généalogie de Josué, car au v. 21b les fils d'Ephraïm, tués par les Philistins, ne peuvent pas être ceux qui sont nommés auparavant (v. 20-21a) et qui sont de 7 ou 8 générations successives. Par ailleurs, le v. 25 enchaîne la suite de la généalogie sans aucune indication d'origine (est-ce Ephraïm, est-ce Beri'ah?). Les deux morceaux: 20-21a, 25-27 d'une part, et 21b-24 d'autre part, sont donc indépendants l'un de l'autre.

Un troisième fragment (v. 28-29) est également indépendant des autres: il donne les lieux de résidences des descendants de Joseph (v. 29), c'est-à-dire Ephraïm et Manassé. Les indications géographiques, surtout celles du v. 29, correspondent à peu près à celles de Josué 17.11.

7. Les fils d'Ašer (v. 30-40)

L'original se trouve dans Gen. 46. 17 que reproduisent les v. 30-31. Les versets qui suivent proviennent d'une source inconnue; celle-ci a fourni une généalogie détaillée des descendants d'Ašer qu'on ne trouve pas ailleurs.

Avec ce passage, l'ensemble des tribus a été passé en revue par l'auteur, grâce à des documents variés qu'il a pu utiliser, et peut-être avec des adjonctions faites après coup. Cette notice pourrait conserver le souvenir d'un incident survenu avant le temps de Josué, c'est-à-dire de la conquête de Canaan. Mais comme elle est

indépendante de la généalogie de Josué, il est impossible d'en préciser la date.

à son œuvre. Dans les chap. 2 à 7, les tribus ne correspondent pas exactement à ce que portait l'introduction 2.1-2. La comparaison est utile à faire

2.1-2	chap. 2-7
Ruben	Juda
Siméon	Siméon
Lévi	Ruben
Juda	Gad
Issacar	demi-tribu de Manassé
Zabulon	Lévi
Dan	Issacar
Joseph	Benjamin
Benjamin	Dan
Nephtali	Manassé
Gad	Ephraïm
Ašer	Ašer

On voit aussitôt que l'ordre est différent. Dans l'introduction, l'ordre est très semblable à celui de Nombres 26 et de Genèse 46, qui respectent pour les six premiers noms l'ordre de naissance: d'abord les fils de Léa et de sa servante (6 noms), puis ceux de Rachel et de sa servante. Dans les tableaux généalogiques qui suivent, l'ordre est modifié Juda passe en tête à cause de son importance (famille de David). Joseph a disparu au profit de ses 2 fils: Manassé et Ephraïm (Manassé apparaît même deux fois, à cause de la partie de la tribu résidant en Transjordanie). Le total n'est plus que de 11, ce qui confirme l'hypothèse que les listes devaient contenir également un tableau des descendants de Zabulon (cf. les remarques au sujet de 7. 6-11).

L'importance donnée à Juda (chap. 2 – 4. 23), tribu de David, et à Lévi (chap. 5. 27 – 6. 66), tribu sacerdotale, correspond à la perspective générale de

l'œuvre du Chroniqueur qui s'intéresse surtout à la dynastie davidique et à la vie culturelle du peuple. Mais son intérêt s'attache aussi, et peut-être en premier lieu, à Jérusalem. C'est pourquoi la tribu de Benjamin va encore être l'objet d'un tableau généalogique complet (chap. 8) suivi d'une liste des habitants de Jérusalem (chap. 9).

Généalogie de Benjamin (chap. 8)

Tous ceux-là faisaient partie des fils de Benjamin.

GÉNÉALOGIE DE BENJAMIN (chap. 8)

Pourquoi l'auteur des Chroniques, ou un rédacteur ultérieur, a-t-il ajouté ce tableau généalogique de Benjamin, alors que celui-ci avait déjà été présenté dans 7. 6-12? Et pourquoi les deux tableaux, de même que les autres listes généalogiques de Benjamin (Gen. 46. 21 et Nb. 26. 28-41) offrent-ils des variantes si grandes et des dissemblances si complètes? Il est bien difficile de répondre à ces questions, en raison de notre ignorance de la façon dont s'est achevé le livre et des sources variées ou des adjonctions qu'il a pu utiliser ou recevoir.

Les seuls éléments qui pourraient éclairer la question sont les suivants: notre tableau du chap. 8 semble surtout s'intéresser aux lieux de résidence des Benjaminites, et en particulier à Jérusalem où résidaient un certain nombre d'entre eux (v. 28 et 32). En outre, la liste des descendants de Saül (v. 33-38 – qui seront répétés textuellement dans 9. 39-44) pourrait avoir pour but d'introduire les récits qui commencent au chapitre 10 avec la mort de Saül. Il y aurait donc dans le chap. 8 (et peut-être 9) une sorte de transition entre les listes généalogiques de toutes les tribus et les récits qui suivent. Mais bien des détails restent obscurs.

On peut distinguer les sections suivantes dans la mesure où il existe un plan du chapitre

1. [Liste des descendants de Benjamin](#) (v. 1-5)

Malgré certains points communs avec les listes de la Genèse et des Nombres, des différences importantes s'y remarquent.

2. [Benjaminites installés à Guéba, au pays de Moab, à Ono et Lod](#) (v. 6-12)

Ce paragraphe, dans les versets du début, offre de grandes difficultés de traduction (cf. notes). Il est question d'une déportation, ou mieux d'une transplantation (v. 6-7), mais on ne sait pas de quel événement il s'agit. L'identification des lieux (Manahat par ex.) est très problématique.

La descendance d'un personnage inconnu ailleurs, Šaharāim (v. 8), prouve sans doute qu'à un moment donné, des Benjaminites résidèrent au pays de Moab. Quant aux localités de Ono et de Lod, vieilles villes cananéennes mentionnées dans des documents égyptiens du 16^e siècle av. Jésus-Christ, elles ne sont mentionnées dans la Bible que très tardivement (listes d'Esdr. 2. 33 ou Néh. 11. 31-35). Est-ce une preuve suffisante pour conclure que les documents du chap. 8 sont d'origine post-exilique?

3. [Liste de descendants de Benjamin habitant Ayyalon et Jérusalem](#) (v. 13-28)

Bien des noms sont connus par ailleurs, mais les mêmes noms étaient donnés à plusieurs personnages, même dans les diverses tribus. Certains (Rothstein) ont voulu voir dans le Beri'ah du v. 13 le même que celui de 7. 23 qui était d'Ephraïm, et ont fait l'hypothèse que le passage 8. 13-28 était un fragment de la liste des habitants de Jérusalem du chap. 9. Il faudrait le remettre à sa place exacte, soit après 9. 9. En effet, dans 9. 3, on parle d'Ephraïmites et de Manassites à

Jérusalem, mais dans la suite du chap. on n'en dit plus rien. Cette lacune serait alors comblée par les Ephraïmites. Mais une telle hypothèse ingénieuse ne s'appuie sur aucun argument vraiment solide.

4. [Liste de Benjaminites à Gabaon et Jérusalem](#) (v. 29-32) Cette même liste apparaîtra, plus complète, en 9. 35-38.

5. [Descendance de Saül fils de Qiš](#) (v. 33-38)

Reproduite textuellement en 9. 39-44, cette liste donne la lignée de Saül pendant une douzaine de générations. On peut remarquer que quelques noms ont probablement leur forme primitive réelle: Ešba'al (ou Išba'al), Meriba'al (v. 33-34) que le livre de Samuel a transformés en Išbošet et Meribošet (ou Mephibošet), le mot honte (*bošet*) remplaçant le nom de Baal (2 Sam. 2. 8; 4. 4, etc.). Cela peut indiquer que pour l'auteur de notre liste, le nom de Baal n'avait plus de résonance fâcheuse depuis longtemps, à moins qu'il l'ait conservé par mépris, puisque la lignée du roi Saül a été rejetée, au profit de celle de David.

6. [Brève liste de Benjaminites descendant d'Ešèq](#) (v. 39-40)

Le texte ne permet pas de dire qui est ce personnage, présenté comme frère d'Atsèl (v. 38). Cette notice semble être un document indépendant, d'origine inconnue, qui n'a pas été reproduit au chap. 9 après le v. 44.

LES HABITANTS DE JÉRUSALEM (chap. 9)

Le chapitre 9 présente des caractéristiques particulières qui le distinguent des chapitres précédents. Il donne plusieurs documents dont le plus important est une liste des habitants de Jérusalem (v. 1-33). Mais à l'intérieur de cette liste des fragments

divers se remarquent facilement. Voici la succession de ces divers éléments pour l'ensemble du chapitre

1. [Introduction à la liste](#) (v. 1-3)

Une indication chronologique peu précise est donnée au v. 2. Ce serait une liste des premiers habitants de Jérusalem revenus de l'exil. Mais la traduction du texte est peu sûre, et plusieurs y voient au contraire une indication relative aux anciens habitants de Jérusalem, avant l'exil. Un fait est certain: notre liste présente un parallélisme très clair avec la liste de Néh. 11. 3-36, de sorte que la question qui se pose est de savoir quels sont les rapports entre les deux listes. Pour Néhémie 11, la liste représente l'ensemble de la population de Jérusalem à son époque. Pour 1 Chr. 9 la liste, par sa place, représenterait plutôt la population de Jérusalem avant l'exil. Cependant la similitude de beaucoup de noms exclut d'y voir deux listes différentes, et l'on admet habituellement que l'auteur de 1 Chr. 9 s'est fortement inspiré de Néh. 11, en y ajoutant certains détails d'une autre époque, peut-être de la sienne, plus récente que celle de Néhémie.

Il est curieux de constater que dans 1 Chr. 9. 3 les habitants de Jérusalem sont formés aussi de gens d'Ephraïm et de Manassé. Cette indication ne figure pas dans Néh. 11, et par ailleurs, dans la liste elle-même de 1 Chr. 9 on ne parle plus des Ephraïmites et des Manassites.

2. [Les différents groupes d'habitants](#) (v. 4-17)

Ils sont énumérés avec les noms de leurs familles, et parfois leur nombre total: ceux de Juda (v. 4-6), de Benjamin (v. 7-9), les prêtres (v. 10-13), les Lévites (v. 14-16), les portiers (v. 17). De nombreuses variantes par rapport à Néh. 11 figurent dans cette énumération.

3. [Notice sur les portiers](#) (v. 18-26)

A cet emplacement, un développement relatif aux portiers est introduit dans la liste et ne figure pas dans Néh. 11. Le but en est clair: il s'agissait de montrer que la fonction des portiers n'était pas méprisable, comme celle de subalternes dont on faisait peu de cas, et que l'organisation de leur travail remontait, non seulement à David, mais même à une époque antérieure, celle de Samuel et même du désert, avec le tabernacle (v. 19, 22, 23). De plus, ces portiers comptaient parmi les Lévites, alors qu'anciennement ils en étaient distincts. Tout ce passage veut donc, à une époque tardive, rendre aux portiers l'honneur qu'ils ne recevaient habituellement pas. On a l'impression que l'auteur de cette notice devait être lui-même un portier et que tous les détails qu'il rapporte sont comme un témoignage qui retentit: «C'est une grande chose que d'être portier!» (Rudolph, p. 38).

4. Complément sur le service d'autres Lévites (26b-34)

A la suite de la notice sur les portiers, on entend d'autres voix qui soulignent le rôle de bien d'autres employés du service cultuel, eux aussi souvent ignorés ou méprisés: les gardes-magasins (v. 26b); les veilleurs de nuit chargés d'ouvrir le Temple chaque matin (v. 27); les responsables des ustensiles du culte (v. 28); les préparateurs des offrandes (farine, vin, huile, parfum) (v. 29), avec l'indication bien claire que le travail lui-même de composition des parfums revenait aux prêtres (v. 30, cf. Ex. 30. 22-38); les confectionneurs de galettes (v. 30); les responsables des pains de proposition (v. 31), et enfin les chantres avec leur tâche permanente qui les obligeait à résider dans les chambres du Temple (v. 33). Tous ces gens sont comptés parmi les Lévites et habitaient à Jérusalem (v. 34).

5. Répétition du texte du chap. 8. 29-38 (v. 35-44)

Les deux éléments de ce passage (Benjaminites de Gabaon et de Jérusalem, v. 35-38 – et descendance de Saül, v. 39-44) reproduisent textuellement ce qui a déjà été inséré dans le chap. 8. 29-38. Quelques variantes de détails subsistent entre les deux passages, mais sans grande importance. Notons toutefois que dans 9. 25-38 trois noms de plus figurent dans la liste des Benjaminites : Ye'iel, Nér et Miqlot. Est-ce l'indice que ce texte représente l'original? Pourquoi cette répétition de deux textes semblables dans des chapitres successifs? Aucune solution entièrement satisfaisante n'en a été proposée. On peut y voir en tout cas l'indice que, dans ces deux derniers chapitres généalogiques du 1^{er} livre des Chroniques, un travail d'adjonction et de remaniement a été opéré. Il pourrait se faire que le chapitre 9 ait été ajouté après coup et qu'on ait alors répété le texte du chap. 8 avec la descendance de Saül, comme introduction au chap. 10, récit de la mort de Saül et début du règne de David. Les deux versets 8. 28 et 9. 34 étant également semblables, il se pourrait aussi qu'après avoir parlé des habitants de Jérusalem en 8. 28, un rédacteur ait voulu ajouter une liste plus complète de ces habitants en insérant 9. 1-33 et en reprenant en 9. 34 la suite du texte interrompu. Un autre éditeur aurait ensuite rétabli le texte primitif du chap. 8 pour ne pas l'interrompre, ce qui aurait provoqué la répétition en question. En réalité, nous ignorons la vraie raison. Ce qui confirmerait que les éléments de ces deux chapitres ne sont pas originalement de la main du Chroniqueur, c'est le fait qu'ils contiennent une descendance de Saül jusqu'à douze générations, alors que le Chroniqueur dira un peu plus loin (10. 6) que Saül et toute sa maison ont

disparu en même temps, à la suite de la bataille contre les Philistins.

EXCURSUS: LES GÉNÉALOGIES DES CHAPITRES 1 – 9

Les 9 premiers chapitres des Chroniques présentent une série de tableaux généalogiques qui vont des origines de l'humanité jusqu'à l'époque de Saül et de David, si l'on en juge par leur place qui précède les récits des chapitres 10 et suivants, mais qui vont beaucoup plus loin par leur contenu, puisque certaines listes vont jusqu'à l'exil à Babylone et même jusqu'après le retour de l'exil. Le premier chapitre suffit à dresser la liste depuis les origines jusqu'aux 12 fils de Jacob-Israël, et les autres chapitres donnent les descendance de ces 12 fils, jusqu'au chap. 9 qui est une liste des habitants de Jérusalem.

Ces tableaux utilisent largement les sources bibliques, c'est-à-dire les données qu'on trouve dans les livres du Pentateuque (surtout Genèse et Nombres) ou dans ceux de Josué, de Samuel et des Rois.

Mais tout ne s'explique pas ainsi. De nombreux passages proviennent de sources et de documents qui nous sont inconnus et qu'on ne retrouve pas ailleurs dans l'Ancien Testament. La question de savoir quelle est la valeur de ces documents reste insoluble.

Quelques-uns paraissent provenir de traditions anciennes dont l'historicité peut être réelle. D'autres ont plutôt l'allure de compositions littéraires faites par des écrivains tardifs.

La composition générale de ces chapitres dénote une situation fort complexe. Par leur contenu d'abord, ils ne présentent pas d'homogénéité ni d'unité: des passages entiers se répètent, des listes sont reproduites deux ou trois fois avec des variantes importantes, des

inexactitudes se rencontrent à bien des endroits, des lacunes subsistent. Par ailleurs des renseignements de détails sur le plan anecdotique, chronologique ou statistique sont certainement exacts et anciens.

Une telle complexité pose inévitablement la question de l'auteur. Est-ce le Chroniqueur lui-même qui a compilé tous ces documents pour les faire figurer en tête de son œuvre? Au contraire, n'y a-t-il, dans nos chapitres, presque rien de lui, et ces listes, sont-elles l'œuvre de rédacteurs ultérieurs qui ont remanié et complété son ouvrage, comme le pensent des exégètes modernes (Noth, Rudolph) ? Nous sommes plutôt tentés d'attribuer au Chroniqueur la plus grande partie de ces chapitres, ou tout au moins leur rédaction à partir de documents, bibliques ou non, qu'il possédait, car il avait certainement un plan qu'il a suivi dans l'ensemble de son œuvre et qui se retrouve déjà dans ces premiers chapitres. Qu'il y ait des adjonctions tardives et des morceaux qui ne s'accordent pas exactement avec les idées générales de notre auteur, c'est très probable, surtout dans les chapitres 8 et 9. Mais il est difficile de se prononcer avec certitude, car nous ignorons trop les habitudes et les méthodes littéraires des anciens écrivains pour les juger d'après nos conceptions modernes.

L'ordre des chapitres nous montre assez bien les intentions du Chroniqueur. En présence d'un amas de documents généalogiques sur les descendances des 12 tribus, comment les a-t-il classés? Il a suivi la ligne générale qu'il semble s'être fixée pour son livre avec les trois centres d'intérêt suivants: le règne et la dynastie de David, l'importance du culte et du sacerdoce lévitique, l'histoire de Jérusalem la ville sainte. Il a donc choisi, dans les tableaux généalogiques, ceux qui soulignaient ces points, et il les a mis en valeur. Au lieu

de suivre l'ordre traditionnel des tribus, il a commencé par Juda en lui attribuant la plus large part, car c'était la tribu de David (chap. 2 – 4. 23). Passant rapidement sur les autres (Siméon, Ruben, Gad, Manassé), il s'est arrêté davantage sur Lévi, la tribu sacerdotale (5. 27 – 6. 66). Après les dernières tribus (Issacar, Benjamin, Dan, Nephtali, Manassé, Ephraïm et Ašer), il revient plus longuement sur Benjamin (chap. 8) et sur la liste des habitants de Jérusalem, ville qui était sur le territoire de Benjamin, et qui était peuplée probablement, à son époque, de descendants de Juda et de Benjamin. Ainsi les trois tribus de Juda, de Lévi et de Benjamin constituent la structure essentielle de ces chapitres à cause de leur importance dans la pensée du Chroniqueur. Les autres sont secondaires, au point que l'une d'entre elles ne figure même pas dans les listes (Zabulon) et qu'une autre n'a laissé qu'une faible trace, celle de Dan (7. 12). Après une telle introduction, l'auteur pouvait aborder les récits de l'histoire qu'il se proposait de raconter: le règne de David et de ses descendants, dans la capitale qu'il avait choisie et où, avant même de construire le Temple, tous les détails de l'organisation du culte et du sacerdoce étaient prévus.

Structure et signification des généalogies

L'étude des listes généalogiques permet de faire quelques remarques sur leur structure et leur signification, remarques qui conservent leur valeur pour d'autres textes que ceux de 1 Chr. 1 à 9. Il est incontestable que le schéma d'une liste généalogique n'est pas toujours du même type. Sans trop s'attacher à l'aspect extérieur des listes, on peut discerner généralement deux grands types de schéma.

Le premier serait un schéma horizontal: la descendance est donnée par l'énumération aussi

complète que possible de tous les enfants d'un chef de famille, puis par celle des enfants de ses enfants, successivement par étages horizontaux. Théoriquement, on a donc: 1

 fils de N = A.B.C.

 fils de A = a.b.c. – fils de B = d.e.f. – fils de C = g.h.i.

 fils de a = a.g.y. – fils de b = S.e.~. – fils de c = 11.6.1.

 etc., etc.

Naturellement aucun tableau de ce genre n'est complet. Seuls les principaux descendants sont mentionnés. Exemple dans 7. 1-5 (Issacar), 7. 30-39 (Ašer).

Le second schéma serait du type vertical: on donne la lignée d'un homme, en mentionnant le seul fils de chaque génération qui intéresse cette lignée jusqu'à son aboutissement. Ce n'est plus un tableau d'ensemble de la famille, mais une ligne verticale qui va de l'ancêtre au dernier maillon de la liste. Ce genre de schéma est fréquent et donne lieu à des variantes dont les plus courantes sont le type vertical descendant (du genre: A engendra B, B engendra C, C engendra D..., cf. 6. 415 liste des grands prêtres – ou du genre: A, et B son fils, C son fils..., cf. 7. 20-21) et le type vertical ascendant (du genre A, fils de B, fils de C, fils de D..., cf. 6. 33-47) 2.

Il est facile de constater, dès lors, que plusieurs tableaux généalogiques de la même famille, ou du même personnage, se présentent à nous avec des différences ou des variantes surprenantes, mais qui se résolvent en grande partie lorsqu'on y discerne des tableaux de types différents. Un remarquable exemple se rencontre pour la tribu de Juda aux chap. 2. 3-55 et 4.1. Dans le premier cas, nous avons une liste horizontale, dans le second une liste verticale descendante, et les deux listes apparaissent comme très différentes. Une superposition des deux permet de

comprendre leurs structures distinctes et aussi leur identité fondamentale

Verticalement, on a (4. 1) : les fils de Juda sont Pérets, Hetsron, Karmi, Hour et Šobal.

Il arrive parfois qu'un schéma soit pris pour un autre, ce qui ne manque pas de causer une confusion. Dans Nb. 26. 35 on donne les fils d'Ephraïm horizontalement Šoutélah, Béker, Tahan. Mais dans 1 Chr. 7. 20, on les donne verticalement (avec des variantes de noms) : fils d'Ephraïm : Šoutélah, Béréd (Béker) son fils, Tahat (Tahan) son fils, etc., etc. On aboutit à ceci: lorsque Ephraïm pleura ses fils tués par les Philistins (1 Chr. 7. 21-22), le texte semble dire que ce sont ses descendants jusqu'à la 8e génération qui ont été tués.

Quant à la signification de ces tableaux généalogiques, on ne peut qu'esquisser quelques traits. Il faut d'abord souligner le double fait, en apparence contradictoire, de l'intérêt considérable porté par les anciens écrivains à ces listes familiales et, en même temps, de l'approximation de ces mêmes listes, remplies de variantes, de lacunes et de confusions. Ce serait une erreur que de vouloir y trouver des renseignements d'archives comparables à ce qu'un historien moderne établirait avec soin. N'oublions pas que la tradition orale a dû jouer un rôle considérable dans les souvenirs familiaux des tribus d'Israël de l'ancien temps, avec la fidélité que cela implique, mais aussi les déformations et les lacunes inévitables. Kittel, dans son commentaire des Chroniques, signale que la coutume des peuples nomades était d'avoir ainsi de solides traditions familiales généalogiques conservées précieusement, faute d'institutions sociales susceptibles de garder trace d'un état civil. Cet état de choses dura même après la sédentarisation, et se reproduisit probablement après le retour d'exil, alors que les structures institutionnelles

des Juifs avaient disparu (cf. Esd. 2. 59-63 au sujet de ceux qui n'avaient pu fournir leurs titres généalogiques). Si donc ces listes n'ont pas pour nous une signification historique très grande, elles en avaient pour ceux qui les conservaient. Grâce à elles, une famille avait l'autorité voulue; elle pouvait justifier de son ancienneté et du droit qu'elle avait d'habiter dans telle localité, puisque les listes donnaient souvent des indications géographiques. La généalogie légitimait aussi l'appartenance à des classes chargées de fonctions sacrées, comme les prêtres, Lévites, chantres, portiers, etc. C'était donc en définitive une signification historique, sociale et religieuse que l'on donnait aux tableaux généalogiques.

Il faut aussi leur donner une signification théologique. Pour le Chroniqueur, l'histoire de son peuple n'était pas comparable à celle de tout autre peuple. C'était non seulement l'histoire du peuple de Dieu, que Dieu dirigeait dans sa souveraineté juste et puissante, mais aussi l'histoire qui correspondait au plan de Dieu dès les origines de l'humanité. Sans avoir à raconter à nouveau toute cette histoire que l'Ancien Testament a conservée dans les anciennes traditions de la Genèse, il suffisait d'évoquer par quelques tableaux généalogiques la continuité ininterrompue des générations humaines, pour rappeler que le peuple d'Israël avait une mission particulière dans un plan plus vaste qui englobait l'histoire du monde entier. C'était, en même temps, légitimer toutes les institutions sacrées d'Israël et souligner la valeur unique de la foi juive en face des autres nations. Par son ancienneté et son origine divine, remontant à la création du monde, celle-ci était la seule voulue de Dieu pour l'humanité.

Nous avons sans doute perdu aujourd'hui ce sens spirituel des généalogies, mais le Nouveau Testament le

connaît aussi et l'exprime dans ses premiers mots: Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham (Mat. 1. 1), et il l'élargit également à l'humanité, dans Luc 3. 38, lorsqu'il dit: Jésus... fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

(11) Tout Jabès en Galaad apprit tout ce que les Philistins avaient fait à Saül. (12) Tous les vaillants hommes se levèrent et emportèrent le cadavre de Saül, de même que les cadavres de ses fils, et les amenèrent à Jabès. Ils enterrèrent leurs ossements sous le térébinthe de Jabès, et jeûnèrent sept jours.

(13) Saül mourut à cause de l'infidélité qu'il avait commise envers L'ETERNEL, à cause de la parole de L'ETERNEL qu'il n'avait pas observée, et aussi pour avoir interrogé l'esprit d'un mort afin de le consulter. (14) Il n'avait pas consulté L'ETERNEL et (celui-ci) le fit mourir et transmit la royauté à David, fils d'Isaï.

MORT DU ROI SAÛL (chap. 10)

David est le seul vrai roi d'Israël; son règne est le seul qui corresponde à la volonté de Dieu. Toutefois, il n'est pas en dehors de l'histoire, et a été précédé d'autres événements qu'on ne peut passer sous silence entièrement. Le Chroniqueur, pour qui l'histoire de David et de Jérusalem est au centre de ses pensées, commence son récit par un chapitre qui sert à la fois d'introduction, de conclusion et de terme de comparaison.

Pour bien introduire le règne de David et en faire ressortir la gloire, il montre que tout ce qui précède est réduit à néant. Pour commencer l'histoire d'un règne idéal, il décrit la fin d'un règne misérable. Pour faire entrer en scène un roi fidèle et digne, il raconte la fin ignominieuse d'un roi indigne. Pour mieux éclairer la

grande figure de David, il rappelle par contraste la sombre figure de Saül.

L'auteur ne s'intéresse pas à l'histoire du règne de Saül qu'il laisse entièrement de côté. Raconter la mort d'un roi serait une manière singulière de conserver le souvenir de sa vie. Le lecteur est censé connaître cette vie par les documents qui la racontent et que le Chroniqueur a utilisés comme sources. Il a en effet emprunté un récit que nous lisons dans 1 Samuel 31 et qui termine l'histoire de Saül: celui de sa mort; il suppose connus les détails auxquels il se réfère directement ou non. Il commence son récit d'une manière abrupte sans dire pourquoi les Philistins faisaient la guerre aux Israélites et comment ceux-ci connurent une grave défaite (v. 1). Puis il parle des habitants de Jabès en Galaad (v. 11-12), sans faire allusion à la reconnaissance qu'ils avaient envers Saül leur libérateur (1 Sam. 11). Saül est frappé par Dieu parce qu'il n'a pas obéi à sa parole (allusion à 1 Sam. 13. 13 et 15. 11, 23), et parce qu'il a consulté l'esprit d'un mort (1 Sam. 28) : c'est ce que nous disent les v. 13-14 sans autre explication.

Si la vie et le règne de Saül ne présentent aucun intérêt dans l'histoire du Chroniqueur, il convient néanmoins de montrer que tout ce qui a précédé le règne de David est fini, et bien fini. La mort de Saül est aussi la mort de toute sa maison, c'est-à-dire de ceux qui pouvaient prétendre à sa succession (v. 6). Le texte parallèle (1 Sam. 31. 6) dit simplement: et tous ses gens, ce qui peut faire allusion à ses hommes d'armes, mais pas nécessairement à toute sa famille. En fait, 2 Samuel nous informe que Saül avait un fils qui lui a succédé pendant 2 ans: Išbošet (2 Sam. 2. 10) et fut assassiné (2 Sam. 4). Il avait également un petit-fils Mephibošet, fils de Jonathan que David, traita avec

générosité (2 Sam. 9; 21. 7), et d'autres descendants encore, puisque David après la révolte d'Absalom, en fit périr plusieurs (2 Sam. 21. 8-9). L'auteur des Chroniques n'ignorait pas ces détails qu'il pouvait lire dans ses sources et qu'il a même utilisés, car il mentionne la descendance de Saül dans ses tableaux généalogiques (8. 33-36 et 9. 39-44). Mais pour lui, même s'il existait quelques descendants de Saül susceptibles de constituer une dynastie, aux yeux de Dieu et du peuple toute la maison de Saül était morte, en même temps que Saül. La royauté infidèle était totalement rayée de l'histoire.

Bien plus, cette fin du règne de Saül n'est pas la conséquence des circonstances historiques qui ont donné aux Philistins une victoire écrasante sur Israël: c'est un jugement de Dieu, conformément à la doctrine de la rétribution si chère au Chroniqueur. La défaite et la fuite d'Israël devant les Philistins (v. 1), la mort honteuse du roi qui se suicide après avoir demandé en vain à son serviteur de le tuer (v. 4), les outrages exécutés sur les cadavres (v. 8-10), les armes et le crâne de Saül exposés dans les temples des idoles (v. 10) : autant de conséquences ignominieuses de l'infidélité de Saül à l'égard de Dieu. Les v. 13-14 – qui n'existent pas dans le récit semblable (1 Sam. 31) – expriment la pensée théologique de l'auteur: c'est Dieu qui a fait mourir Saül. Le jugement de Dieu est implacable et les causes en sont claires: Saül a désobéi à la parole de Dieu et il a consulté l'esprit des morts (alors qu'il avait ordonné de faire disparaître les nécromanciers, 1 Sam. 28. 3). On peut remarquer que, d'après 1 Sam. 28. 6, Saül avait consulté l'Eternel qui ne lui répondit pas; à cause de cela, il consulta l'esprit de Samuel. Mais le Chroniqueur ne s'inquiète pas de ce détail. Saül, pour

lui, fut un roi infidèle; sa mort ne peut être que la conséquence d'un jugement terrible de Dieu.

Sur quelques points de détail, les idées de l'auteur des Chroniques apparaissent encore. Au v. 10, il ne mentionne pas le nom de la déesse Astarté, cité par sa source (1 Sam. 31. 10). Peut-être répugnait-il à nommer une déesse dont l'existence était inconcevable pour un Juif?

Au v. 12, il supprime deux membres de phrase. ils marchèrent toute la nuit (pour chercher le corps de Saül) et: ils les brûlèrent (les corps). Est-ce parce que la loi interdisait de laisser un corps passer la nuit sur le lieu où il avait été pendu (Dt. 21. 22-23) comme le supposent certains commentaires (Rudolph, p. 95) ? C'est possible. Est-ce aussi parce que l'incinération était un châtement réservé aux criminels et adultères (Lév. 20. 14; 21. 9, etc.), et que les habitants de Jabès voulaient au contraire honorer la mémoire de Saül ? Il se peut que, par la suppression de ces détails, l'auteur ait eu le souci de ne rien dire qui fût contraire à la loi juive dont l'importance devenait de plus en plus grande à son époque. Le roi David conquiert Jérusalem (chap. 11. 1-9)

(1) Tout Israël se rassembla auprès de David à Hébron, en disant: « Voici, nous sommes ton os et ta chair. (2) Hier, aussi bien qu'avant-hier, même quand Saül était roi, c'était 1 toi qui faisais aller et venir Israël. L'ETERNEL ton Dieu t'a dit: C'est toi qui feras paître mon peuple, Israël. » (3) Et tous les anciens d'Israël vinrent vers le roi 2 à Hébron, et David conclut une alliance avec eux à Hébron, en présence de L'ETERNEL. Ils oignirent David comme roi sur Israël, selon la parole de L'ETERNEL par l'entremise de Samuel.

LE ROI DAVID CONQUIERT JÉRUSALEM (chap. 11. 1-9)

En quelques versets, l'auteur, fidèle à sa source (2 Sam. 5. 1-10), raconte deux événements essentiels: onction de David comme roi sur tout Israël et conquête de Jérusalem. Mais par sa présentation des faits, il leur donne une portée différente.

D'abord, il laisse de côté tout ce qui nous est raconté dans 2 Sam. 1 à 4, à la suite de la mort de Saül : le chant funèbre prononcé par David sur la mort de Saül et Jonathan (2 Sam. 1) et l'épisode du règne d'Isbošet, fils de Saül assassiné deux ans après (2 Sam. 2 à 4). David ne pouvait pas pleurer un roi infidèle comme Saül, et la royauté d'un fils de Saül n'avait aucune valeur, puisque le règne de Saül était définitivement terminé à la mort du roi et de toute sa maison.

Dans le bref récit de l'onction de David (v. 1-3), qui correspond à 2 Sam. 5. 1-5, le Chroniqueur présente le règne de David comme s'il avait commencé, dès le début, sur l'ensemble du peuple d'Israël. Il ne tient pas compte des 7 ans et demi de règne de David à Hébron sur Juda seul. On le constate à la suppression de la notice chronologique de 2 Sam. 5. 5 : David régna à Hébron sur Juda sept ans et six mois, et à Jérusalem, trentetrois ans, sur tout Israël et Juda. Cette royauté de David à Hébron sur une partie du peuple ne présente pas d'intérêt pour notre auteur, car David ne pouvait être que roi de tout Israël dès le début. Remarquons la fréquence de cette expression : tout Israël dans les Chroniques, qui parlent du peuple comme d'une communauté unique et entière, et qui, après le schisme des 10 tribus du nord, ne parlent plus que de Juda, le vrai peuple de Dieu à l'exclusion des schismatiques.

Ici, tout Israël vient nommer David roi à Hébron, alors que dans 2 Sam. 5. 1 il s'agit de toutes les tribus

d'Israël, par opposition à Juda. L'omission de la royauté à Hébron explique que le Chroniqueur, sans peut-être s'en rendre compte, appelle David le roi, avant de dire qu'il a été oint comme roi (v. 3). D'après Samuel, David était en effet déjà roi. De plus, notre texte ajoute (v. 3) que l'onction de David correspondait à une parole de Dieu prononcée par Samuel, ce qui pourrait se rapporter au récit de 1 Sam. 16 où l'on voit Samuel oignant le jeune David du temps du roi Saül. La royauté de David

est ainsi un accomplissement de la volonté de Dieu pour tout le peuple, et non pas un acte décidé par une partie du peuple venant demander au roi d'Hébron de régner aussi sur les gens qui, jusqu'alors, étaient restés en dehors, en acceptant la royauté d'Isbošet, fils de Saül.

L'histoire de la conquête de Jérusalem (v. 4-9) reproduit le passage parallèle, 2 Sam. 5. 6-10. Mais là encore, il s'agit d'un acte accompli par tout Israël (v. 4) et non pas seulement par le roi et ses hommes (2 Sam. 5. 6). La future capitale ne pouvait avoir été conquise que par l'ensemble du peuple sous la conduite de David. Aucun détail défavorable ne pouvait être toléré, et l'auteur passe sous silence la parole injurieuse des Jébusiens à l'adresse de David: « Les aveugles et les boiteux mêmes te repousseront 1 » (2 Sam. 5. 6). Le texte de Samuel n'est pas des plus clairs, et ne mentionne pas le nom du chef Joab qui monta le premier dans la ville. Le Chroniqueur l'a-t-il trouvé dans une autre source, ou a-t-il voulu justifier la place prépondérante de Joab, dans la suite, comme une récompense de son exploit? Nous l'ignorons. L'essentiel, pour lui, est de montrer que David a conquis la ville qui deviendra la cité de David. Le contexte donne aussi l'impression que cette conquête s'est opérée

immédiatement après l'onction du roi, alors que 2 Sam. 5 pourrait laisser supposer un délai.

De ce qui précède, on peut conclure que, pour les Chroniques, David est monté sur le trône immédiatement après la mort de Saül; qu'il est devenu roi aussitôt sur tout Israël, et qu'il a conquis Jérusalem sans aucun délai. Ce raccourci des événements confirme que, pour l'auteur, l'intérêt premier du récit était précisément l'histoire de Jérusalem, la ville de David et la ville du futur Temple.

LES GUERRIERS DE DAVID (chap. 11. 10 – 12. 41)

Ce long passage (11. 10 – 12. 41) est formé de plusieurs fragments groupés par le Chroniqueur dans un but bien défini que l'analyse permettra de préciser.

1. Un premier fragment donne la liste des guerriers de David qui constituaient vraisemblablement deux groupes: un groupe des trois et un groupe des trente (11. 10-47). Mais la traduction laisse apparaître çà et là une confusion entre ces deux groupes. Un texte parallèle de cette liste se trouve dans 2 Sam. 23. 8-39 et la comparaison détaillée des deux textes montre quelques variantes secondaires (absence du nom de Elik le Harodite, 2 Sam. 23. 25 et 1 Chr. 11.27; mauvaise lecture de 2 Sam. 23. 34 par 1 Chr. 11. 35b-36 qui, de ce fait, ajoute un nom nouveau; et diverses variantes orthographiques).

Plus importantes sont les remarques suivantes: notre texte ajoute une suscription à la liste (v. 10), inexistante dans le texte de Samuel. L'auteur explique que la liste qui suit concerne les guerriers qui ont porté David à la royauté. Notre texte ajoute une liste de 16 noms à la liste parallèle de Samuel (v. 41b-47). Un tel supplément provient-il d'une source, inconnue de nous, utilisée par le Chroniqueur? Aurait-il disparu du texte de Samuel,

dans lequel il figurait à l'origine? Est-ce une création littéraire de l'auteur des Chroniques, et dans quel but? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre. On pourrait admettre que notre auteur ait utilisé d'autres documents que les livres de Samuel, mais sans pouvoir l'affirmer. Les exégètes ont souvent remarqué que ce complément de 16 noms paraissait formé en majeure partie de noms qui provenaient des régions de Transjordanie (Ruben, Aroër, Moab). Le Chroniqueur a-t-il tenu à montrer que les hommes de David, dès le début, venaient de toutes les régions d'Israël, même de celles qui étaient toujours un peu à l'écart de la région centrale? On le comprendrait assez bien, puisqu'au chapitre 12 il donnera de plus amples détails sur ces tribus périphériques.

Notons enfin la place de la liste entière dans les Chroniques, en comparaison avec celle que lui donne le rédacteur des livres de Samuel: tout au début du règne de David, et non à la fin, comme dans 2 Sam. 23. Pour l'auteur des Chroniques, les vaillants guerriers de David ne sont pas ceux qui se sont groupés peu à peu autour de lui, durant son règne. Ils sont au contraire ceux qui, avant même sa montée sur le trône, étaient connus par leurs exploits et leur bravoure, et l'ont établi roi sur tout Israël, dès le moment voulu par Dieu.

2. Un ensemble de morceaux divers constitue le chap. 12. On peut y discerner

a) **Une série de renseignements** (v. 1-23) sur des gens qui se sont joints à David, bien avant son règne, alors qu'il se trouvait en lutte avec Saül, plus ou moins allié aux Philistins (v. 20), menant une vie de hors-la-loi au désert ou à Tsiklag (v. 1, 9, 17). Il y est question de gens de Benjamin (v. 1-8), de Gad (v. 9-16), de nouveau de Benjamin et de Juda (v. 17-19) et de Manassé (v. 20-23). Ce sont donc surtout des tribus transjordanienues, ou

des tribus rattachées à Saül (Benjamin), dont certains éléments re joignirent à David.

b) **Une liste statistique des guerriers de chaque tribu**, qui ont proclamé David roi à Hébron, sur tout Israël (v. 24-41). Il ne s'agit pas ici des noms de guerriers, comme au chapitre précédent, mais de leur nombre, avec parfois l'indication du nombre de leurs chefs. L'examen d'une telle statistique donne lieu à des observations curieuses. D'abord, les tribus sont au nombre de 13, et non de 12. Cela provient de ce que Lévi est mentionné comme une tribu parmi les autres, alors qu'elle n'avait aucun territoire (v. 27-29). Dans les listes anciennes où figurait Lévi, Joseph constituait une seule tribu qui fut divisée ensuite en deux: Ephraïm et Manassé, les deux fils de Joseph. Ici, on trouve à la fois ces deux dernières tribus et celle de Lévi, ce qui explique le chiffre de 13. Il aurait été difficile pour l'auteur des Chroniques de ne pas mentionner la tribu de Lévi, en raison du rôle important qu'il donne à toutes les fonctions sacerdotales, en particulier celles des Lévites.

Ensuite, les chiffres sont surprenants: alors que les 4 tribus importantes mentionnées au début (Juda, Siméon, Lévi, Benjamin) n'auraient fourni que peu de guerriers ($6\ 800 + 7\ 100 - 4\ 600 + 3\ 700 + 3\ 000 = 25\ 200$), toutes les autres tribus, même les plus petites, auraient fourni des contingents considérables (20 800, 18 000, 50 000, 37 000, etc., etc., pour un total de 314 400, sans compter Issacar, dont le chiffre n'est pas donné). On a voulu expliquer cette anomalie par le règne de David sur Juda seul à Hébron, ce dont ne parle pas le Chroniqueur; de ce fait les contingents de Juda et de ses voisins (Siméon, Benjamin) auraient été très faibles pour établir David roi de tout Israël, puisqu'il l'était déjà sur ces tribus du sud. Mais cette explication

est peu satisfaisante. Il faut probablement voir dans ces chiffres, puisés sans doute à une tradition solide, une intention réelle de l'auteur pour montrer la fidélité des tribus du centre et du nord, au moment où David monta sur le trône. Ces tribus, qui se sépareront par la suite avec Jéroboam (Jaravam) au moment du schisme, sont celles qui ont manifesté le plus d'intérêt pour la royauté de David. La conclusion du chapitre (v. 39-41) le confirme en montrant la bonne volonté généreuse de ces tribus du nord à s'associer à la joie de tout Israël.

Les documents recueillis dans le chap. 12 ne présentent aucun texte parallèle dans Samuel. Ils sont classés, non d'après la chronologie, mais d'après la liste des tribus, et doivent probablement être tirés de traditions anciennes que le Chroniqueur a utilisées. Ils supposent connus les événements de la vie de David relatés dans 1 Sam. 21-30, au moment de sa vie errante, avant la mort de Saül.

En incorporant dans son récit ce long passage (11. 10 – 12. 41), l'auteur des Chroniques laisse clairement apparaître le but qui a présidé à sa rédaction.

Tous les fragments, quels que soient leurs éléments chronologiques (à l'époque de Tsiklag, ou au moment de la proclamation à Hébron, ou même à la fin du règne de David), sont rassemblés ici tout au début du règne de David. Ainsi, dès les premiers jours, le roi David est entouré de tous ceux qui constituent son peuple fidèle, ses guerriers valeureux, ses chefs, ses amis.

Cette royauté de David, proclamée à Hébron, est le fait de tout Israël, et la royauté partielle de David sur Juda n'entre pas en ligne de compte. Dès le début, David est proclamé roi de toutes les tribus d'Israël (12. 39), même et surtout de celles du nord et de Transjordanie, alors que la tradition les présente

souvent comme ayant des tendances quelque peu séparatistes.

Mais surtout, cette royauté est conforme au plan de Dieu. Même avant l'époque de son règne, David voyait venir à lui tous ceux qui voulaient l'aider, parce que Dieu le voulait ainsi. A cet égard, la notice de 12. 19-20 est caractéristique: l'esprit de Dieu inspire l'un des chefs de David et lui fait prononcer une sorte d'oracle qui proclame la volonté de Dieu entièrement favorable à David. Tous les amis et soutiens de David se groupent autour de lui, selon cette même perspective. Les exploits des guerriers et l'attitude de David sont toujours un effet de la présence et de l'action de Dieu (il donne la victoire, 11. 14; il empêche David de prendre à la légère la vie de ses hommes, 11. 18-19; il juge des sentiments de chacun, 12. 18; il a donné l'ordre de proclamer roi David, 11. 10; 12. 24).

Enfin, on peut noter l'atmosphère de joie qui ressort de ces textes, surtout dans leur conclusion (12. 39-41). Les offrandes généreuses apportées par tous, pour les trois jours de fête populaire à Hébron, ne sont que l'expression de l'enthousiasme et de la bonne volonté du peuple, à cause du grand roi qui monte sur le trône, selon le désir de Dieu et avec les faveurs des douze tribus d'Israël.

mais il la fit conduire vers la maison de 'Obed-Edom, le Guittite. (14) L'arche de Dieu demeura trois mois auprès de la maison de 'Obed-Edom, dans sa (propre) maison 1, et L'ETERNEL bénit la maison de Obed-Edom, et tout ce qui était à lui.

DÉCISION DE TRANSPORTER L'ARCHE A JÉRUSALEM (chap. 13)

Le transfert de l'arche à Jérusalem par David est un acte religieux d'une grande importance dans la pensée du Chroniqueur. S'il a utilisé et reproduit assez exactement la première partie de ce récit, tirée de 2 Sam. 6. 1-11, la suite de l'histoire lui donnera l'occasion d'un long développement original que nous ne trouvons pas dans sa source. En effet, le récit de 2 Sam. 6. 1-23 figure dans le livre des Chroniques sous la forme suivante: la première partie (6. 1-11) correspond à notre chap. 13, et la seconde partie (6. 12-23) est longuement développée dans 1 Chr. chap. 15-16. Ainsi l'ensemble du récit occupe trois chapitres, entrecoupés par le chap. 14 qui parle des victoires de David sur les Philistins. Pour connaître la pensée de l'auteur, il convient donc d'examiner l'ensemble des chap. 13, 15 et 16, ce que nous ferons plus loin. Nous ne donnerons ici que quelques remarques de détail sur le chap. 13.

Le Chroniqueur introduit le récit par quelques phrases qui ne proviennent pas de 2 Sam. 6, et qui donnent déjà l'orientation de sa pensée. Ce sont les versets 1-4. Comme précédemment, l'auteur généralise le récit à tout Israël, et non pas, comme 2 Sam. 6. 1, à l'élite de David, soit 30 000 hommes. Le peuple est une assemblée religieuse (le mot *qahal*, traduit en grec par *ekklesia*, église, apparaît trois fois, dans nos v. 2, 4 et 5). Le transfert de l'arche ne peut être accompli que par l'assemblée entière du peuple de Dieu, et non par une partie de ce peuple.

Au milieu du peuple, les prêtres et les Lévites sont particulièrement mentionnés (v. 2) et joueront un rôle essentiel dans la suite, alors que, selon 2 Sam. ils ne sont même pas nommés.

Le lecteur des Chroniques est censé connaître l'histoire de l'arche avant cet épisode. Il n'en est pas question en effet, et rien n'est raconté sur les événements qui ont abouti à la prise de l'arche par les Philistins, à sa restitution et à sa déposition à Qiryat-Ye'arim (cf. 1 Sam. 4-7). Pour le Chroniqueur, ce qui importe c'est l'acte de David pour le transfert de l'arche à Jérusalem. Il ne peut s'empêcher de porter une parole de jugement sur le temps de Saül : en ce temps-là, on ne s'est pas préoccupé de l'arche 1 (v. 3). C'est mettre ainsi en relief le rôle de David qui, lui, dès les premiers jours de son règne, n'a pas eu d'autres pensées que de rendre à l'arche de Dieu l'honneur qui lui était dû.

L'épisode de la mort de Ouzza, coupable d'avoir touché l'arche, alors qu'elle risquait de tomber à cause d'un faux-pas de l'attelage, est reproduit d'après la tradition de 2 Sam. 6. 6-11, presque sans changement (v. 9-14). Toutefois, les chap. 15 et 16 nous montreront comment cet épisode est jugé d'une manière différente. L'antique croyance dans une notion du « sacré » qui présente un danger physique pour l'homme entrant en contact avec lui sans préparation ni purification, subsistera certes, mais transposée sur un terrain plus moral. Un indice de ce changement apparaît peut-être déjà dans la légère différence du texte du v. 9 : Ouzza étendit la main pour retenir l'arche. 2 Sam. 6. 6 avait Ouzza étendit la main et retint l'arche. Pour l'ancienne tradition, la mort de l'homme fut causée par le contact matériel avec l'arche sacrée, porteuse de la puissance redoutable de Dieu. Pour le Chroniqueur, la mort est la conséquence d'une intention de l'homme, même si le contact n'a pas eu lieu. Quoi qu'il en soit, l'idée de la sainteté terrible de L'ETERNEL est affirmée. Nul homme ne peut s'approcher de lui à la légère. C'est pourquoi

notre auteur a donné à entendre que l'arche ne fut pas déposée dans la maison de 'Obed-Edom, mais à côté, dans une maison (ou simplement une tente) spéciale pour elle.

David, malgré son intention de glorifier l'Eternel et d'honorer l'arche, malgré sa royauté conforme à la volonté de Dieu, malgré toutes les faveurs que L'ETERNEL lui accordait, était ainsi brutalement rappelé à l'ordre. personne ne pouvait traiter Dieu d'égal à égal. Entre le Dieu saint et l'homme, fût-il un roi, un abîme subsiste que l'homme ne peut combler. On comprend que David eut peur de Dieu et renonça pour le moment à transférer l'arche à Jérusalem (v. 12-13). Mais cet abîme est comblé par Dieu lui-même qui peut frapper, et aussi bénir: la maison de 'Obed-Edom fut bénie pendant les trois mois de séjour de l'arche chez lui (v. 14).

DAVID A JÉRUSALEM. VICTOIRE SUR LES PHILISTINS (chap. 14)

Le chapitre 14 interrompt le récit du transfert de l'arche à Jérusalem qui reprendra aux chapitres 15-16, alors que dans 2 Samuel 6 le même récit parallèle n'est pas morcelé. Pourquoi cette interruption? Le Chroniqueur a-t-il voulu intercaler ce chapitre qui relate les victoires de David sur les Philistins, dans l'intervalle des trois mois durant lesquels l'arche resta dans la maison d'Obed-Edom (13. 14) ? Nous avons déjà vu que la préoccupation chronologique n'est pas primordiale pour lui.

Par contre les mêmes tendances, remarquées précédemment, se font jour de la même manière dans ce récit du Chroniqueur emprunté directement à sa source: 2 Sam. 5. 11-25. S'il suit d'assez près le document qu'il utilise, il n'hésite pas cependant à

omettre ou à ajouter ce qui lui paraît bon, dans la perspective dans laquelle il se place. Or il est clair que la figure de David est glorifiée ici, comme ailleurs, et l'accent plus religieux que profane se manifeste dans quelques détails du texte: le règne de David est élevé très haut; le roi a pris des femmes, mais pas de concubines; il règne dès le début sur tout Israël et l'on passe sous silence le règne de David sur Juda à Hébron pendant sept ans et demi; David sort au-devant des Philistins et ne va pas dans sa forteresse; il brûle les dieux des Philistins et ne les emporte pas avec lui; sa renommée se répand, ainsi que sa crainte, parmi toutes les nations (v. 17). C'est vraiment David qui est exalté, et non le peuple. Le règne de David sur tout Israël accomplit ainsi la volonté de Dieu pour son peuple; c'est le règne messianique (v. 8, David fut oint comme roi sur tout Israël).

Certains détails paraissent avoir conservé des éléments anciens plus exacts que le texte de 2 Samuel: les noms des fils de David, la mention de Gabaon (et non Guibeà). On voit également s'exprimer les conceptions religieuses de l'époque du Chroniqueur remplacement de L'ÉTERNEL par Dieu (mais pas encore partout), emploi d'un nom composé avec Baal (Be'elyada'), et non atténué par le remplacement de Baal par El. Cérémonie cultuelle à l'occasion du transfert de l'arche à Jérusalem (chap. 15 -16)

CÉRÉMONIE CULTUELLE A L'OCCASION DU TRANSFERT DE L'ARCHE A JÉRUSALEM (chap. 15 -

16) L'importance attachée dans le livre des Chroniques au récit du transfert de l'arche à Jérusalem par David apparaît, à la première lecture, dans la longueur de ce récit comparé à celui de 2 Sam. 6. 12-20. Alors que ce dernier ne contient que 9 versets, les chapitres 15 et 16 des Chroniques en comportent 72. Ce développement considérable soulève bien des problèmes dont la solution n'est pas toujours évidente.

L'analyse littéraire montre que la partie centrale du récit est bien constituée par le texte de Samuel (2 Sam. 6. 12b-20a = 1 Chr. 15. 25 – 16. 3). Mais l'introduction du récit (2 Sam. 6. 12a) est remplacée par un long exposé du Chroniqueur sur l'organisation des Lévites et les préparatifs du transport (15. 1-24), et avant la phrase finale de conclusion (2 Sam. 6. 19b-20a = 1 Chr. 16. 43), il introduit de nouveaux développements sur l'organisation du culte, avec la citation d'importants passages tirés de trois Psaumes (16.4-42).

Ces développements sont-ils tous de la main du Chroniqueur? Il est difficile de le dire. Certains passages paraissent se répéter et pourraient avoir été intercalés ultérieurement (15. 4-10 pourrait être un développement de 15. 11 qui en est le résumé; 15. 16-24 semble interrompre le récit qui signale que les Lévites mirent l'arche sur leurs épaules au v. 15, et la mise en route du cortège au v. 25). L'introduction des citations des Psaumes (Ps. 105. 1-15 dans 16. 8-22; Ps. 96 dans 16. 23-33 et Ps. 106. 1, 47, 48 dans 16. 34-36) a-t-elle été faite après l'achèvement de l'œuvre du Chroniqueur, comme c'est probable, ou a-t-elle été son œuvre, comme on pourrait aussi le penser? Les arguments pour l'une ou l'autre hypothèse ne

manquent pas. Le découpage de ces deux chapitres, pour dégager ce qui vient directement de 2 Samuel, ce qui est l'œuvre rédactionnelle proprement dite du Chroniqueur, et ce qui forme des adjonctions ultérieures multiples, ne donne pas de conclusions absolument décisives et sans discussions (voir un exposé détaillé de cette répartition dans Rudolph, p. 115-129). Il est certain que ces deux chapitres proviennent d'une composition assez complexe qui laisse apparaître des répétitions ou des différences presque contradictoires, mais forment néanmoins un ensemble cohérent qu'il faut envisager dans sa totalité pour essayer d'en comprendre l'esprit et l'orientation.

Que dit le texte de 2 Sam. 6 4 David apprend que la maison d'Obed-Edom, où est déposée l'arche, est bénie par Dieu. Il décide donc de reprendre son projet de transfert à Jérusalem. L'arche est alors transportée, au milieu de réjouissances et de sacrifices. David danse de joie devant l'arche, ce qui provoque le mépris de Mikal sa femme, assistant de sa fenêtre à la procession et ne ménageant pas ses reproches au roi, après la fête. La cérémonie se termine par des sacrifices offerts par David, sa bénédiction au peuple et une distribution de nourriture que chacun emporte chez soi.

Qu'est devenu ce récit sobre et pittoresque, dans les chapitres 15-16 de 1 Chroniques ? Il a été à la fois complété, modifié et orienté d'une façon toute différente, dans un but bien précis qu'il convient de discerner.

Quelques détails du texte de 2 Samuel sont complétés. Puisqu'on va placer l'arche dans une tente à Jérusalem, le Chroniqueur parle d'abord de l'installation de cette tente par David (15. 1), ce que ne dit pas 2 Samuel. Alors que David apparaît comme le seul responsable de ce transfert dans 2 Samuel (6. 12),

ici, il est accompagné des anciens d'Israël et des chefs de milliers (15. 25).

Par contre, l'épisode de Mikal et de ses reproches (2 Sam. 6. 20-23) est délibérément laissé de côté. La seule mention du mépris de Mikal, fille de Saül, femme de David, est reproduite dans 1 Chr. 15. 29, sans doute pour bien souligner la différence et l'hostilité entre la famille de David et celle de Saül. Mais le blâme à l'adresse du roi qui, en dansant avec son éphod trop court, a pu se découvrir devant les femmes du peuple, a été supprimé comme indigne du grand roi David. Cette raison n'est peut-être pas la seule, car puisque David était revêtu d'un manteau de byssus, comme les Lévites (15. 27) et portait l'éphod sacerdotal par-dessus, sa danse ne pouvait plus être inconvenante et l'épisode de Mikal perdait de sa signification.

Ce qui est beaucoup plus important encore, c'est l'orientation générale du récit. D'un événement relativement simple, à caractère personnel et plus profane que religieux, le livre des Chroniques fait une grandiose cérémonie culturelle et liturgique, avec le déploiement d'un personnel spécialement affecté à des tâches religieuses, devant tout le peuple d'Israël. Cette perspective nouvelle se manifeste de plusieurs manières.

Tout d'abord, l'explication du transfert de l'arche à Jérusalem s'appuie sur un motif nouveau, absent de 2 Samuel. Ce n'est pas à cause de la bénédiction de la maison d'Obed-Edom, due à la présence de l'arche, que David décide de reprendre son premier projet, interrompu à la suite de l'incident qui a coûté la vie au malheureux 'Ouzza. 2 Sam. 6. 12a qui donne cette explication n'est même pas reproduit dans les Chroniques. Le motif essentiel de l'interruption de ce transfert est expliqué dans 1 Chr. 15. 13: c'est parce

que les Lévites n'étaient pas là pour porter l'arche, eux seuls, que Dieu a frappé le peuple. Dans ces conditions, l'arche ne pouvait être remise en route vers Jérusalem que lorsque les Lévites seraient mieux préparés, mieux organisés et mieux instruits de leur fonction. C'est ce que fit David pendant les trois mois de séjour de l'arche chez 'Obed-Edom. Maintenant que l'organisation des Lévites est achevée, que toutes les prescriptions sont données conformément à la loi de Dieu, la procession peut repartir et arriver à son terme avec la bénédiction de Dieu. Un motif théologique remplace donc un motif humain. David n'agit pas comme un simple homme qui a peur ou qui est rassuré, mais comme le roi organisateur du culte à Jérusalem, le maître de la liturgie et de la musique vocale et instrumentale en Israël.

Cette nouvelle motivation du transfert de l'arche met en relief l'un des éléments fondamentaux de ces deux chapitres: le rôle principal des Lévites. D'après les traditions deutéronomistes (Dt. 10. 8-9) et sacerdotales (Nb. 4), les Lévites avaient surtout le rôle de porteurs: ils portaient l'arche ou le tabernacle et les objets cultuels. Le Chroniqueur connaît donc ces traditions, surtout celle du Deutéronome, puisque pour lui, l'arche ne peut être portée que par les Lévites (15. 2) qui ont été choisis par Dieu pour cette tâche. C'est parce que cette loi n'a pas été respectée que la colère de Dieu a frappé le peuple lors de la première tentative de transport de l'arche. Notons à ce sujet que le Chroniqueur paraît plus proche de la tradition deutéronomiste (von Rad, Rudolph) que de la tradition sacerdotale (Rothstein, etc.). L'expression qu'il emploie de préférence est: l'arche de l'alliance de L'ETERNEL (15. 25-29) – typiquement deutéronomiste – alors que 2 Samuel dit: l'arche de L'ETERNEL. Le rôle

des prêtres, prépondérant dans la loi sacerdotale, est plutôt secondaire ici, à côté des Lévites qui sont les personnages principaux de la cérémonie.

Mais les Lévites n'ont pas que ce rôle de porteurs, d'ailleurs très limité du jour où l'arche résidera à Jérusalem. Pour le Chroniqueur, les Lévites sont aussi ceux qui doivent assurer en permanence le service de l'arche, en particulier comme chantres et portiers. Leur organisation consiste à préciser ces fonctions, avec leurs chefs (Asaph, Héman, Hétan), avec leurs divers instruments de musique, et peut-être même avec les différents aspects de leur service, si l'on donne aux trois verbes de 16. 4 une signification liturgique commémorer, célébrer et louer L'ETERNEL.

Certains groupes étaient affectés à l'un ou l'autre de ces services puisqu'Asaph a été établi pour célébrer L'ETERNEL (16. 7) et que les citations des Psaumes qui suivent viennent de Psaumes de célébration dont le thème est: Célébrez L'ETERNEL (Ps. 105. 1; 106. 1). On peut sans doute dire (avec von Rad et Rudolph) que le Chroniqueur présente l'organisation des Lévites de son temps et leur rôle cultuel comme remontant à l'époque de David qui aurait eu le mérite de créer cette institution pour le culte de Jérusalem. Bien plus, de simples porteurs, ils seraient devenus les chantres et les musiciens sans lesquels le culte aurait perdu sa signification. Quelques indices des chap. 15 et 16 montreraient même le passage d'une fonction modeste à une fonction principale, puisque 'Obéd-Edom était porteur, puis classé parmi les chantres ou portiers (15. 18, 24; 16. 5, 38), et que la fonction de Kenanyahou (15. 22) est désignée par un mot qui peut aussi bien s'appliquer au transport qu'à la direction de la musique et du chant (hebr. *masa*). Le double sens de ce terme a pu faciliter la transition, et en 15. 27, il est impossible

de savoir lequel des deux sens il convient de choisir. David, revêtu du manteau de byssus comme les Lévites, est donc celui qui a institué à Jérusalem, dès le début de son règne, la fonction des Lévites affectés au service de l'arche et de la liturgie du culte. Cela justifie l'importance donnée, dans les Chroniques, au récit du transfert de l'arche.

Une autre remarque doit être faite au sujet du sacerdoce. La place des prêtres dans ces chapitres est relativement secondaire, au point que certains exégètes voient dans les quelques mentions qui les concernent des adjonctions tardives. Il est certain que le rôle des fils d'Aaron (15. 4), de Tsadoq et Ebyatar (15. 11), de Benayahou et Yahaziel (16. 6) et la mention des prêtres à Gabaon (16. 39) sont de peu d'importance à côté des détails abondants concernant les Lévites. De plus, David lui-même offre des sacrifices au moment de l'arrivée de l'arche à Jérusalem (16. 1-2) sans le concours des prêtres, et le service des Lévites ne comportera, pour l'arche à Jérusalem, aucun sacrifice. En fait, le tabernacle, auquel sont attachés les prêtres, et le culte sacrificiel restent fixés à Gabaon et non à Jérusalem (16. 39-42). Des chantres y sont aussi affectés par David, mais il n'est pas possible de savoir sur quoi repose une telle tradition dans le livre des Chroniques. L'auteur a-t-il voulu fonder en quelque sorte, dès l'époque de David et avant la construction du Temple de Jérusalem, les deux services cultuels du judaïsme de son époque: le service des sacrifices au Temple, et le service liturgique sans sacrifice de la Synagogue? Ce n'est pas impossible. Pour lui, en tout cas, le culte liturgique des Lévites à Jérusalem paraît avoir plus d'importance que le culte sacrificiel des prêtres à Gabaon. C'est pourquoi il va même jusqu'à donner un

exemple des textes liturgiques employés dans le culte, par les citations des Psaumes déjà indiqués (16. 8-36).

Ces citations de Psaumes sont intéressantes: elles montrent comment des textes à usage liturgique étaient employés et actualisés dans la communauté juive d'une époque donnée. Les trois Psaumes d'où sont tirées ces citations (105, 96, 106) sont des hymnes de louanges à Dieu. Ils sont cités partiellement seulement : le Ps. 105 n'est cité que dans ses 15 premiers versets concernant la promesse et l'alliance de Dieu avec les patriarches, jusqu'à la mention de l'héritage de Canaan promis à Israël. La suite historique du Ps. (séjour en Egypte, exode, marche au désert) est laissée de côté. Le Ps. 96 est cité presque entièrement, alors que seuls les v. 47 et 48 du Ps. 106 sont utilisés. De plus, ces trois citations sont faites à la suite l'une de l'autre sans interruption aucune comme s'il ne s'agissait que d'un seul Psaume. Enfin on trouve quelques retouches du texte, par rapport à celui du psautier, qui montrent le souci de replacer ces textes à l'époque de David. Pour cela, il fallait supprimer la mention du temple et de ses parvis non encore édifiés (Ps. 96. 6 et 8 dans 16. 27 et 29), et l'allusion au retour de l'exil impossible au temps de David (Ps. 106. 47 dans 16. 37). Par ailleurs, le changement de race d'Abraham (Ps. 105. 6) en race d'Israël (16. 13) donne une portée plus spécifiquement israélite à la phrase. Quant au dernier verset de la citation (16. 36), il reproduit, non le dernier verset du Ps. 106, mais la doxologie finale du quatrième livre du psautier, avec une modification de la dernière phrase qui, au lieu d'être un appel à la louange de la part du peuple, est une constatation que tout le peuple avait loué Dieu. Ainsi ce texte liturgique est bien incorporé dans le récit, et c'est tout le peuple d'Israël, au moment de l'arrivée de l'arche à Jérusalem, qui a célébré

l'Éternel dans les termes mêmes des Psaumes cités. Il est fort possible que ces citations du psautier aient été faites tardivement à une époque où le recueil des Psaumes était déjà divisé en 5 livres, terminés chacun par une doxologie semblable. La solution inverse semble moins vraisemblable'.

Pour conclure, les chapitres 15 et 16 de 1 Chroniques illustrent fort bien le but et la méthode du Chroniqueur. Il glorifie la figure de David et élimine ce qui est indigne de lui; il transforme une fête populaire et presque profane en une grandiose cérémonie liturgique et nationale; il attribue à David l'organisation du culte lévitique, avec ses aspects multiples et le rôle important des chantres et des musiciens; il établit une différence entre le culte sacrificiel du Temple, ou du tabernacle ancien, et le culte liturgique et sans sacrifices qui sera celui de la Synagogue; il montre l'importance de l'usage liturgique des Psaumes dans le culte et la manière dont on les utilisait (pour lui dire que) tu bâtirais une maison. C'est pourquoi ton serviteur a trouvé le courage 1 de prier devant toi. (26) Maintenant, L'ÉTERNEL, c'est toi qui es Dieu et tu as parlé de ce bonheur à ton serviteur 2. (27) Et maintenant, veuille bénir la maison de ton serviteur pour qu'elle soit à toujours devant toi, car toi, L'ÉTERNEL, tu bénis et tu es béni pour toujours! »

LA PROPHÉTIE DE NATAN (chap. 17)

Le projet de David fut de construire une maison de Dieu, c'est-à-dire un sanctuaire à Jérusalem. Mais Dieu lui fit savoir, par la bouche du prophète Natan, que ce projet ne devrait être réalisé plus tard que par son fils Salomon. Toutefois, David recevait en même temps la promesse d'avoir une descendance et une dynastie éternelle sur le trône qu'il occupait dans la capitale

d'Israël. Jouant sur le mot maison, le récit de cette prophétie de Natan se ramène à ceci: ce n'est pas toi, David, qui construiras une maison de Dieu, c'est Dieu qui te construira une maison. L'importance de ce texte a été soulignée d'une façon relativement récente à cause de la phrase centrale au sujet du fils de David: Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils (v. 13). C'est en effet un passage qui éclaire le problème de l'origine du messianisme en Israël et de son rapport avec la royauté davidique, par comparaison avec l'idée de la royauté sacrée chez les peuples de l'ancien Orient. La notion de la filiation divine du roi, par nature ou par adoption, se rencontre habituellement dans les mythes religieux et dans les rites culturels de la plupart de ces peuples, et dans quelques textes de l'Ancien Testament dont celui de la prophétie de Natan (2 Sam. 7) et le Ps. 2 sont les plus connus. Mais quelle est la portée exacte et quelle fut la forme littéraire originale de cette prophétie de Natan ? La question est aujourd'hui encore très discutée parmi les exégètes et les historiens. Son étude concerne surtout le commentaire de 2 Sam. 7, alors que l'analyse du texte parallèle, dans 1 Chr. 17, donne plutôt lieu à l'examen des différences et de la perspective générale du récit, dans la manière du Chroniqueur.

Le plan du chapitre est très simple. Après une brève introduction dans laquelle il est dit que David constate la différence entre le roi qui habite dans un palais et l'arche de Dieu qui réside sous une tente, et que Natan approuve implicitement le projet de construire un temple (v. 1-2), Dieu adresse une parole prophétique à David par l'intermédiaire de Natan pour lui annoncer que ce n'est pas lui qui construira le sanctuaire, mais un de ses descendants, avec la promesse d'une dynastie éternelle (v. 3-14). Enfin le chapitre se termine par une

prière d'action de grâce et de louange que David fait monter vers Dieu (v. 15-27).

Le Chroniqueur suit de très près le texte de 2 Sam. 7 qu'il abrège plutôt, alors que souvent il développe davantage sa source. Les quelques variantes qu'on peut relever ne permettent pas d'affirmer que 1 Chr. 17 représente un texte plus primitif que 2 Sam. 7, ou que ces deux récits parallèles remontent à une forme originale que la critique littéraire permettrait de retrouver¹. En suivant sa source, le livre des Chroniques ne fait que marquer, ici ou là, par certaines retouches, ce qui est conforme à son idéal religieux et à sa théologie de l'histoire.

En laissant de côté ce que dit 2 Sam. 7. 1, qui présente le récit au moment où David connut le repos parce que Dieu l'avait délivré de tous ses ennemis, le Chroniqueur laisse supposer que le projet de construction du Temple suivit aussitôt le transfert de l'arche à Jérusalem (chap. 16). En réalité, il se peut qu'un délai assez long ait séparé ces deux récits, mais dans les Chroniques tout est groupé au début du règne de David.

Alors que 2 Sam. 7. 5 emploie l'interrogatif : est-ce toi qui me bâtirais une maison ? 1 Chr. 17. 4 en fait une défense relative à un projet déjà connu : Ce n'est pas toi qui me bâtiras la maison. De cette manière, le projet est moins celui de David que celui de Dieu lui-même. Dieu aura sa maison à Jérusalem, mais ce ne sera pas David le réalisateur de ce projet. Cette légère modification a-t-elle une importance plus grande qu'on ne pense ? Veut-elle atténuer le texte de 2 Sam. qui serait hostile au Temple, par réaction d'un idéal prophétique fidèle au désert et incarné en Natan, et signifie-t-elle que, pour le Chroniqueur, il n'y avait plus d'hostilité contre la construction du Temple, mais seulement une

explication du fait que David n'en avait pas été le constructeur? C'est peut-être donner trop de poids à une nuance minime. Nous ne pensons pas, d'ailleurs, qu'il y ait une hostilité envers le Temple, même dans 2 Samuel, contrairement à une interprétation souvent donnée.

Une différence plus caractéristique apparaît dans les v. 11-13 au sujet de la promesse de Dieu à David. 2 Sam. 7. 12 parle de la postérité de David « qui sortira de ses entrailles », c'est-à-dire de sa descendance dans les générations à venir. Le Chroniqueur précise en faisant allusion à l'un des fils de David (v. 11), c'est-à-dire incontestablement à Salomon, qui construira le Temple. Cependant la figure de ce fils n'est peut-être pas exclusivement celle de Salomon en tant qu'être humain successeur de David, mais celle d'un roi messianique incapable d'avoir une attitude de désobéissance à Dieu; en effet, le Chroniqueur a supprimé du texte de 2 Sam. 7. 14 la phrase où Dieu annonce qu'il punira ce roi: S'il fait le mal, je le châtierai avec la verge des hommes et avec les coups des enfants des hommes. Une telle désobéissance serait indigne du roi-messie. Certes, pour David comme pour Salomon, le Chroniqueur évite soigneusement de relater les événements peu honorables que la tradition avait conservés d'eux dans les livres de Samuel et des Rois. Mais, dans l'annonce prophétique de ce « fils de Dieu », roi messianique, il était impossible de faire la moindre allusion à un caractère trop humain de ce personnage. Il n'en est pas de même pour le roi, qui a précédé David et que le Chroniqueur mentionne (v. 13) sans dire son nom, alors que 2 Sam. 7. 15 évoque Saül.

Enfin une variante non négligeable est à signaler au v. 14. Le texte de 2 Sam. 7. 16 parlait de l'affermissement de la maison et du règne de David (Ta

maison, ton règne, ton trône); 1 Chr. 17. 14 parle de Dieu et de ce roi-messie annoncé: ma maison, ma royauté et son trône. La pensée du livre des Chroniques est que Dieu lui-même règne éternellement, dans sa maison (le Temple? ou le peuple d'Israël?) et que le roi descendant de David ne sera que son représentant sur le trône de Jérusalem. C'est donc une théocratie où la royauté de Dieu est plus nettement marquée que celle du Messie, et l'on a raison de dire que la figure du Messie a dans l'ensemble de l'œuvre du Chroniqueur un rôle très effacé.

Si le récit de la prophétie de Natan dans notre chapitre est nettement orienté vers la figure de Salomon, cette figure est surtout envisagée comme celle du roi qui régnera pour toujours sur le trône de David, qui représentera la royauté de Dieu sur la terre dans la ville de David, et qui bénéficiera de la promesse faite à David. C'est donc plutôt la figure de David projetée dans l'avenir comme le roi éternel, au travers de sa descendance, qui est l'objet de la promesse de Dieu. La prière prononcée par David (v. 16-27) est bien dans cette ligne, car dans l'humilité et la reconnaissance, le roi célèbre la grandeur de Dieu qui a béni son serviteur et qui bénira toute sa maison. David est le serviteur que Dieu s'est choisi et auquel il fait grâce. Ce n'est pas le fils dont la tâche sera de construire le Temple, qui est glorifié; ce n'est même pas David qui peut tirer gloire de cette promesse et de cette bénédiction pour lui et sa maison. Dieu seul est celui qui doit être loué, parce qu'il est le seul Dieu. Aucun autre n'est semblable à lui; aucun peuple ne peut être comparé à Israël dont le Dieu est celui de la délivrance, de l'alliance et de la bénédiction à toujours. A Dieu seul la gloire 1

VICTOIRES DE DAVID (chap. 18, 19, 20)

Le deuxième livre de Samuel contient une longue série de traditions concernant la vie de David à sa cour royale, avec des péripéties diverses au sujet des prétendants à sa succession, et des faits et gestes du roi. C'est un document de valeur, reposant sur des récits anciens et fort instructifs sur la vie et les moeurs de l'époque, avec quelques autres éléments différents et probablement un peu plus récents. L'ensemble des chapitres 9 à 24 de 2 Samuel est donc pour nous une chronique du règne de David, dont l'importance, la valeur littéraire et le pittoresque sont reconnus de tous les historiens.

En présence de ce document si riche et si varié, le Chroniqueur suit sa méthode habituelle, en fonction du but qu'il s'est proposé. Ce qui compte pour lui c'est non seulement de souligner l'importance et la gloire de la figure royale de David, mais aussi de mettre en relief tout ce qui concerne Jérusalem et le Temple, ainsi que l'organisation du culte. Les autres considérations restent pour lui secondaires. C'est pourquoi, dans la longue histoire de la cour royale de David, le Chroniqueur ne va retenir que les quelques éléments susceptibles d'éclairer son sujet et d'être utiles à son plan; tout le reste peut être omis comme inutile dans la grande fresque qu'il présente.

Mieux qu'un long commentaire, un tableau comparatif des deux livres parallèles fera comprendre, pour ces chapitres, l'intention de l'auteur des Chroniques

2 Samuel	1 Chroniques
chap. 8 : Guerres de David contre différents peuples	
= chap. 18 voisins.	

chap. 9 : Bienveillance de David envers le petitfils de Saül.

chap. 10: Guerre contre les Ammonites = chap. 19

chap. 11 – 12. 25: Adultère de David et de Bat Šeba'.
Reproches de Natan. Mort du fils de David.

chap. 12. 26-31 : Fin de la guerre contre les
Ammonites- = chap. 20. 1-3.

chap. 13-14: Inceste d'Amnon.

chap. 15-20: Révolte d'Absalom. Fuite de David.
Guerre et mort d'Absalom. Retour de
David à Jérusalem. Révolte de Šeba.

chap. 21. 1-14: Famine de 3 ans. Mort de plusieurs
descendants de Saül.

chap. 21. 15-22: Combat contre quatre Philistins de =
chap. 20. 4-8

la famille de Rapha Combat contre
trois Philistins seulement.

chap. 22-23.7: Cantique et dernières paroles de
David.

chap. 23.8-39: Vaillants hommes de David.(1 Chr.
11. 10-47)

chap. 24: Dénombrement du peuple et punition
de = chap. 21

Dieu. Construction d'un autel sur l'
'aire d'Ornan.

Choix de l'emplacement du Temple.

On voit aisément ce qu'a retenu le Chroniqueur et ce
qu'il a laissé de côté: il a conservé les récits des guerres
de David et la tradition qui aboutit au choix de
l'emplacement du Temple.

L'analyse détaillée et la comparaison des textes du
Chroniqueur avec ceux de 2 Samuel qu'il a conservés
permet de comprendre les raisons principales de son
choix. Il semble qu'on puisse les grouper sous trois
rubriques

1. **Glorification de David.** Tout ce qui peut paraître indigne du roi David, tout ce qui pourrait le rabaisser ou le montrer sous un jour défavorable est laissé de côté: son adultère avec Bat-Šéba', les intrigues de la cour royale, l'inceste d'Amnon et la révolte d'Absalom.

Il faut y ajouter les récits qui concernent de près ou de loin la famille de Saül, dont la royauté n'est pas comparable à celle de David, et dont l'histoire n'intéresse pas le Chroniqueur (cf. chap. 10).

Ce souci de préserver la figure de David de certaines ombres, que 2 Samuel ne cherche pas à cacher, apparaît aussi chez le Chroniqueur dans certains détails des chapitres qu'il a retenus. Lorsqu'il parle de victoires de David, on remarque qu'il tente d'atténuer certains actes cruels dont David a pu se rendre coupable dans le traitement des vaincus (cf. 1 Chr. 18. 2 qui élimine une phrase de 2 Sam. 8. 2 où David fait mettre à mort une partie des Moabites – cf. aussi 1 Chr. 20. 3 et l'explication du texte). Il glorifie aussi l'armée de David qui, d'après 1 Chr. 19. 8, aurait été composée, dans sa totalité, de vaillants guerriers.

C'est peut-être pour la même raison qu'il rapporte l'épisode du combat d'un guerrier de David, non contre Goliath (comme 2 Sam. 21. 19), mais contre un frère du géant. La gloire de la victoire de David contre Goliath (2 Sam. 17) ne pouvait pas être ternie en relatant une autre tradition d'après laquelle le vainqueur de Goliath n'aurait pas été David lui-même mais un de ses hommes (1 Chr. 20. 5).

D'ailleurs un autre épisode montrant David fatigué et menacé de mort par un Philistin (2 Sam. 21. 15-17) n'a pas trouvé place non plus dans le récit des Chroniques, où il aurait pu figurer immédiatement avant 1 Chr. 20. 4.

2. **Projet de construction du Temple.** Aussitôt après le transfert de l'arche à Jérusalem (1 Chr. 15-16), et la prophétie de Natan annonçant à David qu'il ne construirait pas lui-même la maison de Dieu (1 Chr. 17), l'intérêt des chapitres qui suivent sera concentré sur les préparatifs de cette construction (voir 1 Chr. 22-29). Le Chroniqueur ne perd pas de vue cette perspective essentielle dans son œuvre : l'affermissement de Jérusalem et l'édification du Temple. On retrouve ce souci jusque dans les détails des récits nous rapportant les guerres de David, détails qui n'apparaissent pas dans le texte parallèle de 2 Samuel. En effet, nous lisons dans 1 Chr. 18. 8 que le butin pris aux Araméens servira plus tard à Salomon pour fabriquer la mer d'airain, les colonnes et les ustensiles d'airain du Temple. En somme, par ses guerres, David enrichissait le royaume en prévision de la construction du Temple. Nous reviendrons plus tard sur le chap. 21 à propos du choix de l'emplacement du Temple, chapitre important aux yeux du Chroniqueur, pour la perspective d'avenir.

Le changement du mot prêtres en les premiers aux côtés du roi, à propos des fils de David, dans 1 Chr. 18. 17, provient aussi du même souci. David organisera le culte à l'avance, avec la répartition des tâches entre les Lévites et les prêtres, fils d'Aaron, répartis en 24 classes (chap. 24). Les fils de David ne pouvaient donc pas porter ce titre de prêtres qui leur est attribué dans 2 Sam. 8. 18.

3. **Le Temple ne sera pas construit par David.** Malgré tous les préparatifs de David, ce n'est pas lui qui en sera le constructeur, ainsi que le lui a annoncé Natan. Pour quelle raison ? Celle qui est présentée par le Chroniqueur explique fort bien pourquoi il a retenu les récits des guerres de David à l'exclusion des autres

traditions: si David n'a pas construit le Temple, c'est parce qu'il a été un homme de guerre qui a versé beaucoup de sang (1 Chr. 22. 8). Salomon, au contraire, sera un homme de paix et de repos et c'est lui qui édifiera le Temple, en exécutant tout ce que David avait minutieusement préparé. Cette raison est donc bien illustrée par les récits des guerres de David contre les peuples voisins, tels que nous les trouvons dans 1 Chr. 18 à 20. Il était nécessaire que la raison mise en avant au moment où Salomon succédera à David soit justifiée. Si David a été glorieux et s'il a fait tout ce qui était possible en vue de la construction du sanctuaire, il était pourtant un homme de guerre qui a combattu souvent contre des ennemis violents et acharnés. Son règne ne sera pacifié qu'une fois ses nombreuses victoires remportées. Il fallait expliquer pourquoi, malgré son ardent désir et les moyens dont il disposait, David n'a pas été le constructeur du Temple.

Ainsi le fil du récit des Chroniques se suit parfaitement. Dans sa manière de choisir les récits de sa source et de les présenter, le Chroniqueur est toujours orienté vers son but essentiel : le Temple et le culte.

Dénombrement du peuple et punition de Dieu (chap. 21)

DÉNOMBREMENT DU PEUPLE ET PUNITION DE DIEU (chap. 21)

Le dénombrement du peuple, ordonné par David, est une faute grave qui entraîne une douloureuse punition. Bien que David porte une lourde responsabilité dans cette histoire, le Chroniqueur a conservé ce récit comme essentiel, puisqu'il aura pour aboutissement l'acquisition de l'emplacement du futur Temple. C'est d'ailleurs bien le but du récit, car les chapitres suivants

vont surtout donner les détails des préparatifs en vue de la construction du sanctuaire. Son emplacement était donc d'une importance capitale et il était nécessaire de savoir dans quelles circonstances avait été choisi ce lieu.

Le 2e livre de Samuel nous donne le même récit, dans son dernier chapitre. Le Chroniqueur va donc utiliser ce texte pour établir le sien, comme il l'a fait dans de nombreux récits précédents. Toutefois, on remarque aisément que les variantes et les modifications du texte dans les deux récits parallèles sont nombreuses et plus importantes qu'ailleurs. De là, l'opinion de certains exégètes qui estiment retrouver dans le texte des Chroniques l'utilisation d'une autre source, différente de 2 Sam. 24. Les changements ne leur paraissent pas s'expliquer autrement, ni par les idées théologiques du Chroniqueur ni par sa méthode habituelle (Benzinger, Kittel, Rothstein, B. C.). Mais cette opinion ne s'impose pas, car l'auteur, tout en s'inspirant de 2 Sam. 24, et en reproduisant textuellement des passages entiers, a voulu montrer que tout le récit conduisait à la désignation du lieu où serait construit le Temple – ce dont ne parle pas 2 Sam. – et que, par conséquent, dès le commencement, ce but était envisagé. De plus, les idées théologiques du temps du Chroniqueur ont exercé une influence très caractéristique sur certains éléments du récit. Ces raisons suffisent pour expliquer les variantes, sans avoir besoin de supposer l'existence d'une autre source (cf. Curtis, Rudolph, K. Galling, etc.).

Le récit raconte le dénombrement du peuple (v. 1-6), la mission du prophète Gad auprès de David (v. 7-13), le châtement de Dieu et la repentance de David (v. 14-17), l'acquisition de l'emplacement de l'aire appartenant à Ornan, et la construction d'un

autel (v. 18-27), enfin la décision de consacrer cet emplacement à la construction du Temple (v. 28 à 2. 1).

La comparaison entre 2 Sam. 24 et notre chapitre permet de préciser l'idée du Chroniqueur et sa manière de l'exprimer.

L'action de Dieu est présentée avec les idées théologiques de son époque, différentes de celles des époques anciennes. Au lieu de voir dans la décision de David de dénombrer le peuple une impulsion de la colère de Dieu (2 Sam. 24. 1), il y voit une impulsion de Satan (1 Chr. 21. 1). Il devenait impossible de trouver, dans la volonté de Dieu, à la fois l'impulsion au mal, et la punition de ce mal. Comment Dieu pourrait-il punir David d'avoir obéi à un ordre que Dieu lui avait donné? L'introduction de la figure de Satan est l'expression d'une idée qui veut sauvegarder la justice de Dieu. Notre texte est l'un des trois seuls textes de l'Ancien Testament qui parlent de Satan. Ce mot vient d'une racine verbale signifiant: être hostile, être l'ennemi de, et s'emploie pour des personnes qui sont adversaires d'une autre (cf. 1 R. 11. 14 et 23). Dans Zacharie 3. 1, le satan (avec l'article) est l'accusateur du grand prêtre Josué, mais Dieu le réprime pour glorifier Josué. Dans Job 1. 6-12 et 2. 1-7, le satan se trouve parmi les fils de Dieu et accuse Job. Mais il ne peut rien faire sans la permission de Dieu qui lui donne les limites jusqu'où il peut mettre Job à l'épreuve. C'est seulement dans 1 Chr. 21. 1 que Satan (ce mot n'a plus l'article et est déjà un nom propre) apparaît comme l'ennemi de Dieu, excitant David à désobéir. Aussi ce texte est-il important dans l'étude d'une notion concernant le problème du mal et de son origine, dans le judaïsme ancien. Il est une étape entre l'idée ancienne que Dieu est la cause du bien comme du mal, et l'idée d'un combat entre une puissance surnaturelle mauvaise qui s'oppose à l'œuvre

de Dieu, et la puissance divine elle-même (cf. dans les Evangiles, Satan contre le Christ, et celui-ci chassant les démons, etc.).

Mais Dieu agit aussi par intermédiaire: son ange est celui qui est chargé d'exécuter son plan et ses jugements. Certes, dans 2 Sam. 24, l'ange est déjà mentionné (v. 16-17), mais occasionnellement et sans aucun trait qui le caractérise. Ici, sa figure apparaît avec un relief remarquable: c'est l'ange qui ravage (v. 12, 15) et qui tient à la main une épée dont il frappe le peuple (v. 16); sa vision provoque la terreur chez les hommes (v. 20, 30); il est aussi celui qui révèle aux hommes la volonté de Dieu (il parle à Gad pour transmettre à David l'ordre de Dieu, v. 18); il est le serviteur de Dieu, à ses ordres, et frappe ou cesse de frapper quand Dieu le lui commande (v. 15, 27); conformément à une notion beaucoup plus tardive que dans la plupart des textes de l'Ancien Testament, l'ange est ici un être céleste qui apparaît entre ciel et terre (v. 16) et non une figure semblable à celle d'un homme sur terre (on ne trouve cette notion que dans Dan. 9. 21; 12. 5-6). Si non seulement David, mais Ornan et ses fils, ont vu l'ange, c'est précisément pour montrer l'exceptionnelle circonstance de cette apparition en un lieu désormais voué à rester saint. C'est peut-être ce qui explique combien Ornan s'est montré disposé à céder sans délai au roi David un emplacement tellement redoutable.

L'attitude de David est aussi dans la perspective que le Chroniqueur nous présente habituellement. Sans doute a-t-il commis une faute, et l'auteur ne le cache pas, alors que le plus souvent il omet les récits peu favorables au grand roi d'Israël. Mais ne pouvant passer sous silence cette action qui allait décider de l'emplacement du Temple, il s'efforce d'atténuer la faute de David et de dégager sa responsabilité. L'impulsion

première est attribuée à Satan, et David prend conscience de son péché lorsque Dieu a commencé de le frapper pour cette faute: c'est alors qu'il se repent (v. 7-8), tandis que dans 2 Sam. 24 la repentance de David intervient dès qu'il eut fait le dénombrement et avant qu'il soit puni (v. 10). Lorsqu'il exprime sa repentance, il le fait dans des termes plus précis et plus développés que dans 2 Sam.; il s'accuse lui seul et demande que, lui-même et sa famille, portent la punition de la faute, et non le peuple qui n'est pas coupable (v. 17). Ainsi, même en commettant un péché, David apparaît, par son humilité et sa repentance, comme un fidèle serviteur de Dieu, prêt à porter seul le poids du crime. Il faut ajouter que David se montre soucieux de respecter les prescriptions rituelles au sujet des sacrifices, même si ces lois n'ont été codifiées que plus tard (v. 20-23). Dans le sacrifice offert sur l'aire d'Ornan, il apporte l'offrande de blé prescrite par la loi (Ex. 29. 38-41; Lévi. 2. 1-10, etc.), alors que 2 Sam. 24 ne mentionne nullement ce détail (v. 22-25).

En ce qui concerne le dénombrement lui-même, les variantes par rapport à 2 Sam. 24 s'expliquent assez bien. D'abord il s'agit d'un recensement de tout le peuple, et non d'Israël et de Juda (2 Sam. 24. 1). C'est l'idée du Chroniqueur que seule la royauté de David sur l'ensemble du peuple, envisagé dans sa totalité, soit reconnue. Le chiffre de la population recensée est donné pour tout Israël d'abord (1 100 000 au v. 5), et la mention de Juda (470 000) n'intervient ensuite que comme une partie du tout (à moins que l'indication sur Juda ne soit qu'une glose tardive. (mais voir L'exkursus sur les chiffres excessifs de l'AT) 1). Le peuple est le peuple de Dieu qui ne peut être mêlé aux autres; c'est pourquoi les détails sur l'itinéraire des recenseurs, se rendant jusque chez les peuples voisins (Tyr, Sidon,

Héviens, Cananéens, 2 Sam. 24. 5-8), n'intéressent pas notre auteur, et il les passe sous silence. De plus, la gravité du péché est plus marquée. Joab n'a pas dénombré les deux tribus de Lévi et Benjamin (v. 6), ce qui lui aurait paru abominable en raison du caractère sacerdotal de la première, et probablement de la situation de la seconde où se trouvaient Jérusalem et Gabaon.

Pourquoi était-il criminel de faire un recensement? Diverses raisons peuvent l'expliquer: un recensement avait le plus souvent pour but d'évaluer l'importance d'une population pour le recrutement des soldats ou des impôts, ce qui risquait de justifier un sentiment d'orgueil royal (cf. Prov. 14. 28). Dans une société où tout avait un caractère sacré, c'était considéré aussi comme une sorte d'atteinte à la liberté du peuple et d'abus de pouvoir des gouvernants. Le chiffre de la population était du domaine des dieux, et la curiosité trop grande à cet égard entraînait une réaction divine et la malédiction sous des formes variées (fléaux, défaites, peste, etc.). C'est certainement dans l'intention d'éviter cette malédiction que la loi prévoyait une rançon à payer par chacun, lorsqu'un dénombrement était exécuté (Ex. 30. 11-13). Une telle idée qui avait quelque parenté avec les antiques conceptions magiques pouvait s'accompagner de motifs plus religieux en Israël: les promesses de Dieu sont incommensurables. Quiconque veut les compter leur assigne une limite, et met un terme à l'infinie bénédiction de Dieu (cf. Dhorme, sur 2 Sam. 24. 1).

Enfin surtout, le récit se termine par la décision de choisir ce lieu comme emplacement du Temple. Rien de cela n'est dit dans 2 Sam. 24 qui ne contient pas le parallèle de 1 Chr. 21. 28 – 22. 1. Déjà dans le dialogue avec Ornan le Jébusien, le Chroniqueur insiste sur

l'importance d'un tel emplacement: c'est là qu'est apparu l'ange à David, à Ornan et ses fils (v. 16 et 20); c'est là que cessa le fléau qui frappait Israël et allait tomber sur Jérusalem (v. 15 et 27); c'est là que le feu du ciel tomba sur l'holocauste de la part de Dieu, comme pour une réponse favorable à la décision de David (v. 26). Il faut y ajouter l'augmentation très forte du prix payé par David à Ornan, non pour son aire, mais pour tout l'emplacement (600 sicles d'or au lieu de 50 sicles d'argent dans 2 Sam. 24), et l'explication inattendue des v. 29-30 destinée à justifier l'abandon du haut-lieu de Gabaon, où se trouvait le tabernacle, au profit de l'emplacement de Jérusalem pour le Temple.

Après de tels événements, après le grand sacrifice de David pour acheter un terrain en toute propriété, après l'épreuve du fléau destructeur et la vision de l'ange remettant son épée au fourreau, toutes les conditions étaient requises pour que l'emplacement où Dieu s'était manifesté aussi puissamment soit pour toujours consacré à son autel et à son sanctuaire. Le Temple pouvait désormais être édifié à Jérusalem.

LES PRÉPARATIFS POUR LE TEMPLE (chap. 22) Toute la fin du premier livre des Chroniques est consacrée au règne de David jusqu'à sa mort, mais le contenu des chapitres 22 à 29 se rapporte exclusivement aux préparatifs de construction du Temple et à l'organisation du personnel attaché au culte, comme si David n'avait plus fait que cela jusqu'à son dernier jour. C'est là une conception particulière au Chroniqueur, dans son désir de glorifier David et de montrer qu'il a été non seulement l'initiateur, mais presque le constructeur du Temple, tant les préparatifs en ont été poussés.

Ces chapitres, à part quelques très brefs passages, n'ont aucun parallèle dans les livres de Samuel et des Rois. La question se pose donc de savoir s'ils sont une libre composition du Chroniqueur, ou s'ils sont fondés sur des documents qui lui ont servi de sources, ou encore s'ils contiennent des éléments ultérieurs ajoutés à l'œuvre initiale de l'auteur. L'analyse de ces chapitres permettra de donner quelques conclusions à ce problème littéraire.

Le premier des chapitres (22. 2-19) rapporte les préparatifs opérés par David pour le Temple (v. 2-5), et les exhortations adressées à Salomon (v. 6-16) et aux chefs du peuple (v. 17-19). S'il n'y a aucun texte parallèle à ce chapitre dans Samuel et Rois, on retrouve néanmoins des allusions et des citations qui font penser que le Chroniqueur a utilisé ces sources comme point de départ d'une composition personnelle dont le but est clair: expliquer pourquoi David n'a pas construit lui-même le Temple après en avoir choisi l'emplacement (chap. 21 et 22. 1), et pourquoi il a procédé à d'aussi grands préparatifs pour cette construction confiée à son fils Salomon. Parmi les citations ou réminiscences, signalons les v. 9-10 qui reproduisent textuellement des

éléments de 2 Sam. 7. 13-14 (et 1 Chr. 17. 11-14), et les v. 11-13 qui rappellent 1 R. 2. 2-3.

La raison des préparatifs est donnée. Tout d'abord le Temple doit être grandiose et renommé en splendeur (v. 5). Dans la ville de David pour accueillir l'arche, il ne pouvait y avoir qu'un sanctuaire magnifique et luxueux. Tout l'or et l'argent du monde n'y suffiraient pas, et les sommes énormes mentionnées par l'auteur (v. 14-16) expriment le symbole idéal de cette richesse, plus que sa valeur chiffrée qui dépasserait, selon certains, les quantités d'or existant dans le monde à l'époque. De même, tous les matériaux nécessaires et les spécialistes les plus capables devaient être prêts pour la tâche, dès que Salomon monterait sur le trône.

Par contraste – et c'est une autre raison – Salomon n'est encore qu'un jeune homme faible (v. 5). Il serait donc incapable, à la mort de son père, d'accumuler tant de richesses et de compétence pour construire le Temple, si David n'avait rien préparé. Rien ne nous dit, dans les textes, à quel âge Salomon monta sur le trône, mais pour le Chroniqueur, l'inexpérience de ce roi encore jeune permettait de comprendre l'intention de David dans ses nombreux préparatifs.

Plus importante encore est la réponse donnée à la grave question de l'auteur: pourquoi David n'avait-il pas construit lui-même le Temple? – Dans la prophétie de Natan (2 Sam. 7), Dieu avait exprimé sa volonté à ce sujet: ce ne serait pas David le constructeur de la maison de Dieu, mais son fils. Les raisons étaient en rapport avec le séjour au désert et la vie du peuple, en rappelant tous les bienfaits déjà accordés à David (2 Sam. 7. 6-11). D'après 1 R. 5. 2-4, David n'a pu bâtir le Temple, à cause des nombreuses guerres qui ne lui en ont pas laissé le temps pendant la durée de son règne. Ici, la raison invoquée est différente et n'apparaît que

dans l'œuvre du Chroniqueur: David a versé trop de sang et fait trop de guerres (v. 8). Ce jugement ne peut avoir été formulé qu'à une époque tardive, car il n'est guère compatible avec les idées anciennes des livres de Samuel et des Rois où aucun reproche de ce genre n'est prononcé contre David et où, au contraire, ses guerres sont considérées comme voulues et dirigées par Dieu lui-même (2 Sam. 5. 17-25 = 1 Chr. 14. 8-16; 2 Sam. 8. 1-14 = 1 Chr. 18. 1-13, etc.). Le contraste entre David, avec ses guerres, et Salomon, homme de paix (*šalom*), est souligné au v. 9. Le Chroniqueur, indépendamment de ses sources, a donc exprimé une idée, qui à son époque était concevable: l'homme de guerre ne peut accomplir une œuvre sainte consacrée à Dieu. « Un homme de l'Ancien Testament, contre toute la tradition, a osé exprimer cette idée – qui nous importe particulièrement aujourd'hui – qu'une guerre sanglante et une œuvre à la gloire de Dieu s'excluent en définitive » (Rudolph, p. 151).

Le chapitre se termine par quelques exhortations adressées par David aux chefs d'Israël (v. 17-19). Il les met en face de leurs responsabilités dans la future tâche de Salomon, et il les adjure de travailler avec zèle à cette entreprise comme si elle devait commencer immédiatement. De telles exhortations seront reprises et développées au chap. 28. 1 ss qui semble faire suite directement à notre chapitre, après les chap. 23-27 contenant des documents d'un autre ordre.

ORGANISATION DES LÉVITES (chap. 23)

Avant la fin de son règne, David désigne Salomon comme roi d'Israël et fait le dénombrement de tout le personnel attaché au culte et aux fonctions civiles. Sous forme de statistiques, les chap. 23-27 nous rapportent ce dénombrement: d'abord les Lévités (chap. 23), puis

les prêtres (chap. 24), les chantres et les portiers (chap. 25-26), et enfin les chefs de l'armée et autres fonctionnaires royaux (chap. 27). Du point de vue de leur composition et de leur structure littéraire, ces différents chapitres posent des problèmes qu'il n'est pas facile de résoudre et qui ont donné lieu à des hypothèses diverses.

En premier lieu, le chapitre 23 nous présente le dénombrement des Lévites. Après la brève introduction des v. 1-2, nous avons un premier aperçu du dénombrement (v. 3-5), suivi d'une longue liste des familles et classes des Lévites (v. 6-23), et enfin d'un rappel des diverses fonctions auxquelles ils étaient consacrés (v. 24-32).

L'introduction (v. 1-2) faisait partie vraisemblablement de la suite narrative qui précède (chap. 22) et qui se poursuit à partir du chap. 28. Ce sont les recommandations de David à Salomon et aux chefs du peuple.

Dans les morceaux qui suivent (v. 3-5, 6-23 et 24-32), on peut aisément remarquer des divergences. Au début, parmi les Lévites, 4000 sont chargés de «louer l'Eternel » (v. 5), alors qu'à la fin (v. 30), tous les Lévites paraissent avoir cette mission; par contre ceux qui ont les fonctions de greffiers, juges, portiers (v. 4) ne sont plus mentionnés dans les attributions générales des Lévites (v. 28-32); l'âge des Lévites est fixé à 30 ans (v. 3) et, plus tard, d'une manière inattendue malgré l'explication du v. 27, cet âge est de 20 ans (v. 25). On peut encore signaler que si, pour le Chroniqueur, les Lévites ont un rôle essentiel dans la célébration du culte, ce rôle est réduit à des emplois subalternes dans les v. 28-32 (ils sont à côté des prêtres, et sont consacrés aux préparatifs, plus qu'à la célébration elle-même du culte). Enfin, la comparaison entre cette liste

de Lévites et d'autres listes parallèles (chap. 6. 1-15; 6. 16-30; Néh. 10-11) montre des différences assez sensibles dans les noms et la succession des familles (par exemple, La'dan est remplacé par Libni).

Ces remarques suffisent à expliquer les diverses hypothèses de composition proposées par les commentateurs.

Les uns voient dans les chap. 23 et suivants une libre composition du Chroniqueur, selon sa méthode souvent peu scientifique pour attribuer à David l'ensemble de l'organisation du culte avant même la construction du Temple. Les prétendues divergences n'en sont pas en réalité (l'exemple de l'âge des Lévites le prouve: anciennement l'âge était de 30 ans, d'après Nb. 4. 3 ss, puis de 25 ans selon Nb. 8. 23. A l'époque du Chroniqueur, il était de 20 ans, et c'est pourquoi cette dernière indication, au v. 27, est donnée comme provenant d'un ordre tardif de David). On peut même préciser que les chap. 23-27 sont le développement, dans l'ordre inverse, de l'introduction de 23. 2: les chefs, les prêtres et les Lévites; en effet les dénombremens concernent successivement les Lévites, les prêtres et les chefs (Curtis). Sans aller jusque-là, d'autres exégètes admettent que l'ensemble fait partie de l'œuvre du Chroniqueur, sauf quelques brefs passages considérés comme des gloses, ce qui élimine les divergences ou contradictions, tels que 23. 24-32 (Benzinger).

Les autres estiment que la totalité du chap. 23, sauf l'introduction des v. 1-2, vient d'un autre rédacteur que le Chroniqueur et constitue, comme les chapitres suivants, une adjonction ultérieure. Rudolph y trouve trois documents distincts: les v. 3-6a et 25-32 sont des éléments d'une époque antérieure à celle du Chroniqueur (surtout à cause du rôle subalterne des

Lévites), tandis que les v. 6b-24 viennent d'une époque plus récente. Un rédacteur tardif aurait groupé ces trois morceaux pour les introduire ici, sans comprendre la pensée du Chroniqueur, et peut-être même pour s'y opposer.

Les arguments des uns et des autres ne s'opposent sans doute pas aussi fortement qu'on le pense. Il ne paraît pas impossible d'admettre que l'ensemble des chapitres soit de la main du Chroniqueur comme composition générale, mais que cet auteur ait utilisé des documents variés, des listes statistiques, des nomenclatures, des répartitions provenant d'époques diverses, qu'il a insérés dans son œuvre sans trop se soucier de quelques divergences de détails. Pour lui, le but reste le même que celui qui apparaît dans les chapitres précédents: c'est David qui a tout préparé, tout organisé, tout prévu, pour le Temple, le culte et le personnel affecté à ce service. En insérant ici ces listes de Lévites, de prêtres, de chantres, de porteurs et de chefs, il a voulu souligner l'importance des prévisions faites par David et replacer dans l'ensemble de l'histoire de son peuple – depuis les patriarches avec Lévi et ses descendants, jusqu'à l'époque où il vivait – une organisation culturelle et sacerdotale qui, de tout temps, concernait le Temple de Jérusalem dont David fut le créateur, sinon l'exécutant.

RÉPARTITION DES PRÊTRES ET DU RESTE DES LÉVITES (chap. 24)

La statistique contenue dans le chap. 24 se présente sous la forme de deux listes distinctes. une liste de prêtres divisés en 24 classes (v. 1-19) et une liste de Lévites « qui restaient » après la liste du chap. 23 (v. 20-31).

La liste des prêtres (v. 1-19) peut être comparée à d'autres listes semblables données dans le livre de Néhémie (chap. 7. 39-42 = Esd. 2. 36-39; chap. 10. 2-8; chap. 12. 1-7 et 12-21). On y relève de nombreuses variantes dans les noms propres, mais aussi des différences importantes dans le nombre des familles ou des membres de ces familles. Il est fort probable, comme l'explique Rudolph, que ces diverses listes reflètent les étapes d'une tradition qui a évolué avec le temps, depuis l'époque du retour de captivité jusqu'à celle du Chroniqueur, et même plus tard, si notre liste du chap. 24 est envisagée comme une rédaction tardive ajoutée à l'œuvre du Chroniqueur. Il existe en effet une progression dans le nombre des classes ou des familles qui passe de 4 dans Néh. 7, à 24 dans 1 Chr. 24 en passant par 17 et 21 dans Néh. 12 et 10. De plus, le prêtre cité en tête des 24 classes est Yehoyarib (v. 7), alors qu'ailleurs c'est Seraya (Néh. 10. 2; 12. 1 et 12). Ce changement pourrait provenir de la date de rédaction de notre liste, car d'après 1 Maccabées 2. 1; 14. 29, Yehoyarib était le nom de la famille sacerdotale des Maccabées, et plus tard des rois hasmonéens, leurs successeurs. Le rédacteur de la liste aurait donc mis en tête la famille de Yehoyarib parce qu'il était de l'époque hasmonéenne. Cette conclusion a été adoptée par beaucoup d'historiens, à la suite de E. SCHÜRER.

La proportion des descendants d'Eleazar par rapport à ceux de Itamar son frère, dans le rapport de 2 à 1, répercutée dans le nombre des classes (16 pour les premiers contre 8 pour les seconds) provient peut-être d'une sorte de rivalité entre ces deux classes sacerdotales, celle de Tsadoq étant la plus importante des deux. Faut-il voir dans la curieuse expression du v. 5 (princes du sanctuaire et princes de Dieu) deux désignations de ces tendances rivales? Il est impossible

de le dire, car cette expression ne se retrouve nulle part ailleurs. De toutes manières, pour l'auteur de la liste, cette rivalité est volontairement aplanie, car il spécifie que ces désignations s'appliquaient aussi bien à l'une qu'à l'autre des catégories de prêtres (v. 5).

Quant au nombre des 24 classes, il est bien attesté dans la littérature rabbinique 2 et chez Flavius Josèphe 3. On en trouve un écho dans Luc 1. 5 qui spécifie que Zacharie était de la classe d'Abija et qu'il exerçait sa fonction selon le tour de sa classe (v. 8-9).

La liste du reste des Lévites (v. 20-31) ressemble beaucoup à celle du chap. 23. 6-23, mais s'en sépare cependant sur des détails. La différence la plus importante est l'absence de la descendance de Gueršon (23. 6), premier fils de Lévi; ce qui supprime la liste qui correspondrait à 23. 7-11. Par contre, les listes relatives aux autres fils: Qehat et Merari, sont plus complètes et donnent des noms qui s'appliquent à une génération de plus. On a donc l'impression que cette liste complémentaire (le «reste » des Lévites) a pu être jointe à l'œuvre du Chroniqueur avec le début du chap. 24, à une époque plus récente, pour donner les descendants que la liste du chap. 23 n'avait pu donner. Pour expliquer l'absence de liste des Gueršonites, on ne peut que faire des hypothèses: soit parce que cette liste n'avait pas de compléments à ajouter par rapport à celle du chap. 23, soit parce que les Gueršonites ne jouaient plus un rôle important parmi les Lévites à l'époque de rédaction de cette liste, ou qu'ils se trouvaient classés dans d'autres catégories du personnel du Temple. Mais aucune preuve ne peut être donnée pour appuyer l'une ou l'autre de ces hypothèses.

LES CHANTRES (chap. 25)

La liste des 24 classes de chantres, présentée par ce chapitre, correspond, dans la pensée de l'auteur, aux listes des 24 classes de prêtres (chap. 24) et des Lévites (chap. 23) et remonte à l'organisation du service du culte attribuée à David (v. 1). Les chantres sont des Lévites qui descendent des trois fils de Lévi : Asaph, Héman et Yedoutoun (appelé Etan dans chap. 6. 44). Aucune preuve historique ne nous est connue sur l'existence effective de ces 24 classes de chantres dans le Judaïsme ancien, ce qui a conduit des historiens à ne voir dans ce chapitre qu'une fiction du Chroniqueur ou d'un rédacteur ultérieur, qui aurait voulu donner aux chantres une place analogue à celle des prêtres ou des autres Lévites. Mais le manque de preuve n'est pas forcément l'indication d'une création imaginaire d'un écrivain.

On a contesté parfois l'unité de composition littéraire de ce chapitre, et on a relevé son caractère artificiel. Les v. 2-6 sont considérés comme un morceau intercalé entre le v. 1 : Voici le nombre... et le v. 7 : leur nombre. était de 288. La liste obtenue par tirage au sort (v. 9-31) a un caractère systématique (alternance régulière entre les fils d'Asaph et de Yedoutoun, puis de Yedoutoun et d'Héman) qui semble exclure un véritable tirage au sort. Mais ces différents points de vue donnent lieu à des conclusions divergentes de la part des exégètes, et même si l'on admet le caractère systématique de l'ensemble, il ne semble pas qu'il y ait de raisons suffisantes pour en contester l'unité de composition. Quant à l'auteur, est-il le Chroniqueur lui-même (Curtis) ou un rédacteur ultérieur (Rudolph) ? A vrai dire, il reste difficile de le savoir, et l'ensemble du livre des Chroniques présente souvent des problèmes semblables. Le grand intérêt du Chroniqueur pour la

musique cultuelle et les chantres nous paraît un argument sérieux pour lui attribuer ce chapitre, pour lequel il a pu utiliser des documents et des statistiques du Temple.

Deux remarques sont à ajouter: l'auteur insiste davantage sur la famille d'Héman, alors qu'ailleurs c'est celle d'Asaph qui a la priorité. C'est peut-être, simplement, que les descendants de Héman étaient plus nombreux que ceux d'Asaph (4 fils d'Asaph, 6 fils de Yedoutoun, 14 fils d'Héman).

Puis l'indication, unique dans l'Ancien Testament, du rôle prophétique des chantres (v. 1, 2, 3). L'existence des prophètes cultuels est maintenant tout à fait prouvée, et la fonction sacerdotale ou musicale dans le culte était considérée aussi comme un ministère prophétique.

LES PORTIERS. AUTRES FONCTIONS DES LÉVITES (chap. 26)

Le chapitre 26 complète les listes des chapitres précédents sur le personnel du Temple établi par David. Il est question ici des portiers (v. 1-19) et des autres Lévites chargés de fonctions diverses : trésoriers, juges, inspecteurs (v. 20-32).

Dans la première partie, nous avons la liste des portiers par familles (v. 1-11) et leurs fonctions au Temple (v. 12-19). Que cette liste ait été rédigée par le Chroniqueur ou qu'elle soit un morceau indépendant, il est difficile de le savoir, comme pour l'ensemble des chap. 23 à 27. Mais ce qui apparaît clairement, c'est la manière dont elle présente ces fonctionnaires du Temple.

Tout d'abord ils font tous partie des Lévites et descendent de la tribu dont le chap. 6 a donné une descendance complète. Les fils de Qoré sont de la lignée

de Qehat, fils de Lévi. Cette attribution des portiers à la famille lévitique est probablement tardive, car ailleurs ils en sont nettement distingués, comme le prouvent certains textes d'Esdras (2. 42, 70; 7. 24; 10. 24) et de Néhémie (7. 45; 11. 19) qui séparent les Lévites des chantres et des portiers. A l'époque de la rédaction des Chroniques, tous les fonctionnaires attachés au culte et au Temple sont considérés comme établis dans leurs fonctions depuis l'époque de David, et comme membres des familles descendant de Lévi.

La liste présente ensuite trois familles de portiers: celles de Mešélémyahou, de 'Obed-Edom et de Hosah. La première est souvent citée avec des variantes dans le nom Šélémyahou, Mešoullam, Šalloum. La troisième descend de Merari, un des fils de Lévi (1 Chr. 6. 1). Mais la seconde, celle de `Obed-Edom, a dû être rattachée à la branche des Lévites après coup, puisqu'à l'origine, `Obed-Edom était un habitant de Gath, et vraisemblablement un Philistin (1 Chr. 13. 13). Ailleurs ce personnage est présenté comme chantre ou musicien (15. 21; 16. 5). Y a-t-il eu plusieurs personnes distinctes portant le même nom? Ce n'est pas impossible, mais dans la liste de notre chapitre `Obed-Edom est certainement identifié à l'homme qui a gardé trois mois l'arche de Dieu dans sa maison et qui, de ce fait, a été béni de Dieu, sinon notre verset 5 n'aurait pas rappelé cette bénédiction. C'est donc une indication supplémentaire qui montre que l'auteur rattache tous les personnages préposés au Temple à la famille des Lévites.

La répartition des fonctions de portier à ces trois familles se heurta à une difficulté (v. 12-19). En effet, le Temple avait quatre côtés et les portiers devaient être répartis en quatre groupes. C'est pourquoi la famille de Mešélémyahou fut établie sur deux des côtés: à l'est,

Šelémياهو lui-même (v. 14) et au nord la famille de son fils aîné: Zekaryahou. Les deux autres familles reçurent les deux derniers côtés: Hosah à l'ouest, 'Obed-Edom au sud. Remarquons que le total des postes à fournir est de 24 (v. 17-18) 6 à l'est, 4 au nord, 4 + 4 au sud et 6 à l'ouest. Ce nombre n'est peut-être pas fortuit, puisqu'il correspond au nombre total des classes de prêtres du chap. 24 et des classes de chantres au chap. 25.

La fin du chapitre donne la répartition des autres Lévites dans des fonctions diverses les responsables des trésors sacrés (v. 20-28) et ceux qui devaient s'occuper des affaires extérieures au Temple (v. 29-32). Les premiers étaient chargés de tous les biens sacrés depuis l'époque de Samuel, Saül, Abner et Joab (v. 28). Le Chroniqueur a conservé ici une notice qu'il n'aurait pas imaginée lui-même, si l'on en juge par l'opinion défavorable qu'il avait de Saül (chap. 10). Les seconds étaient responsables des affaires extérieures au Temple. C'étaient pourtant des Lévites, ce qui n'offre aucune difficulté à une époque tardive où les fonctions « civiles » étaient attribuées à des gens des familles sacerdotales et lévites. Quelles étaient exactement ces fonctions? On l'ignore: magistrat, juge, inspecteur. La répartition géographique d'après les v. 30-32 est de plus difficile à préciser, les commentateurs hésitant entre les deux secteurs ouest et est par rapport au Jourdain, ou au contraire le seul secteur transjordanien. Ces indications correspondent probablement à une situation historique et géographique de l'époque de rédaction finale des Chroniques, et non à l'époque de David.

Malgré le caractère forcément aride de ces listes de fonctionnaires, il est bon de souligner l'un des aspects généraux de l'œuvre du Chroniqueur: toute la vie du peuple fait partie du domaine sacré et cultuel, et toute

l'organisation religieuse remonte à David qui en a été responsable. De plus en plus, les emplois sont incorporés à la tâche d'ensemble relative au Temple, et tous les employés sont intégrés, par leur généalogie, aux familles de prêtres et de Lévites. La vie religieuse et sociale du peuple n'est qu'une vaste administration sacerdotale qui englobe tous les aspects de l'existence. On comprend mieux encore le caractère théorique et idéal d'une telle présentation, si l'on pense qu'à l'époque de David le Temple n'était même pas encore construit. Mais pour le Chroniqueur, tout était déjà minutieusement organisé par David, le roi par excellence de cet état théocratique dont Jérusalem, la ville sainte, était la capitale.

ORGANISATION MILITAIRE ET CIVILE DU ROYAUME DE DAVID (chap. 27)

L'organisation militaire et civile du royaume de David ne semble plus avoir de rapport direct avec l'organisation religieuse et culturelle dont les chap. 23 à 26 nous ont donné la description. On s'accorde donc à voir dans le chap. 27 un morceau complètement indépendant des chapitres précédents, et qui ne serait pas du Chroniqueur, mais d'un rédacteur ultérieur. On fait valoir en effet qu'il existe de multiples différences entre les éléments de ce chapitre et les passages parallèles, comme les chap. 11 ou 18. 14-17, et l'on estime que l'auteur des Chroniques n'aurait pas repris ce qu'il avait déjà exposé antérieurement. Les arguments sur lesquels s'appuie cette opinion (voir surtout Rudolph, p. 179-185) ont certainement de la valeur, mais ne s'imposent toutefois pas d'une façon décisive. La distinction entre la vie civile, politique et militaire, et la vie religieuse est-elle aussi marquée que nous le pensons? Pour le règne de David, tous ces

domaines se rejoignent, et même s'il n'est plus question du Temple et du culte dans notre chapitre, son indépendance par rapport aux chap. 23-26 n'est pas prouvée. Par ailleurs, les différences avec les textes parallèles, les variantes de noms et de détails, les invraisemblances (au v. 7 la mention d'Asahel tué par Abner avant que David soit nommé roi, et indiqué ici comme chef d'une division militaire 1) ne sont pas rares, même sous la plume du Chroniqueur. Celui-ci a pu fort bien utiliser des listes et des statistiques qui lui servaient de source sans qu'il soit nécessaire d'attribuer des chapitres entiers à des rédacteurs ultérieurs.

Ce sont quatre listes différentes qui ont été groupées dans le chap. 27 sous une seule suscription au v. 1. L'ordre de ces listes ne correspond d'ailleurs pas à celui qui est annoncé dans cette suscription, puisque c'est la liste des chefs militaires qui est placée au début du chapitre.

1. Liste des chefs militaires (v. 2-15)

L'organisation militaire comportait d'après ce texte 12 divisions affectées à chacun des mois de l'année, et chaque division était constituée de 24 000 hommes. Le total est impressionnant, et probablement plus théorique que réel: 288 000 hommes, ce qui représente une armée considérable pour l'époque. Les chefs de divisions correspondent, avec quelques variantes, aux noms déjà rencontrés au chap. 11 qui donne la liste des vaillants hommes de David.

2. Liste des chefs de tribus (v. 16-24)

La plupart de ces noms nous sont inconnus, mais l'intérêt de la liste réside dans les variantes relatives aux tribus elles-mêmes. Alors qu'elle correspond, pour 9 tribus, à la liste des fils de Jacob du chap. 2. 1-2, elle présente par contre des différences pour les trois tribus de Joseph, Gad et Aser qui ne sont pas mentionnées.

Elles sont remplacées par les deux tribus d'Ephraïm et Manassé, fils de Joseph (la tribu de Manassé étant divisée en deux demi-tribus, de part et d'autre du Jourdain) – ce qui est conforme aux autres listes des tribus que nous avons dans Nombres 1 ou dans Josué – et par une tribu d'Aaron qui n'a probablement jamais existé et qui, peut-être, contrebalance celle de Lévi mentionnée également. La distinction entre prêtres et Lévites a pu pousser l'auteur de cette liste à rattacher ces deux groupes de personnages à deux tribus différentes: Aaron et Lévi. Le nombre total est toujours de 12 à cause de la disparition de Gad et Ašer.

La fin de ce paragraphe laisse supposer qu'il y avait une liste plus complète avec le nombre des Israélites de chaque tribu, mais que cette liste n'a pas été conservée ici. Les v. 23-24 nous expliquent seulement que ce nombre ne correspond pas à la réalité parce que, lors du recensement, David n'avait pas recensé les jeunes de moins de vingt ans, et que, par ailleurs, Joab n'avait pas terminé le recensement à cause de la colère de Dieu. Cela est en désaccord avec 21. 1-6 qui indique bien que le recensement avait été terminé. Il est vrai que ce texte précise que le dénombrement n'avait pas été fait pour Lévi et Benjamin.

3. Liste des fonctionnaires chargés des possessions royales (v. 25-31)

Une douzaine de personnages (le chiffre de 12 est-il une coïncidence ou non?) sont employés à garder les trésors et tous les biens du roi: argent, champs, vignes, bétail, etc. Les propriétés royales étaient importantes et répandues dans tout le pays, puisque cette liste mentionne les régions de la Šephéla, de la plaine de Saron et peut-être les vallées de Jizréel ou d'ailleurs. David n'hésite pas à confier ses biens à des étrangers

comme ceux qui sont chargés de veiller sur les chameaux et sur le petit bétail.

4. Liste des conseillers du roi (v. 32-34)

Comparée à celle du chap. 18. 14-17, cette liste ne contient qu'un seul nom, commun aux deux: celui de Joab chef de l'armée. Mais il se peut que la liste du chap. 18 concerne les ministres de David, alors que celle-ci ne mentionne que les conseillers privés et les amis du roi. Les deux listes seraient complémentaires et non parallèles.

DERNIÈRES RECOMMANDATIONS DE DAVID. ONCTION DE SALOMON. MORT DE DAVID (chap. 28 – 29)

Après les listes du personnel attaché au Temple et à la cour royale dans les chap. 23 à 27, nous retrouvons ici la suite narrative du chap. 22 qui exhorte Salomon et le peuple à construire le Temple de Jérusalem, selon les préparatifs détaillés exécutés par le roi David dans ce but. Le début du chap. 28 semble même se rattacher directement au chap. 23. 1-2.

Les dernières recommandations de David avant sa mort ne correspondent à aucun parallèle dans les livres de Samuel et des Rois et ne paraissent pas avoir été rédigées à partir de documents qui auraient servi de sources au Chroniqueur. Dans ces deux derniers chapitres du 1- livre, nous avons le style et les idées du Chroniqueur qui développe lui-même les éléments narratifs, conformément à son plan et à son but.

Il parle d'abord des exhortations de David au peuple et à Salomon chargé de construire le Temple (28. 1-10); puis il montre David remettant à son fils le plan du sanctuaire et de toute l'organisation minutieusement prévue pour la célébration du culte (v. 11-19), avant de reprendre quelques exhortations finales (v. 20-21). C'est

ensuite un appel à tous les dons volontaires – comme il l’a fait lui-même – que David adresse aux chefs et notables du peuple (29. 1-9), suivi d’une belle prière de reconnaissance et de louange à Dieu à cause des dons reçus et en faveur du peuple et de Salomon (v.10-20).

Comme on l’a constaté ailleurs, l’auteur reste fidèle à sa méthode et à sa façon de présenter l’histoire. Il laisse volontairement de côté tout ce qui pourrait amoindrir la gloire du règne de David et ne parle ni de la vieillesse du roi et d’Abišag la Sunamite (1 R. 1. 1-4), ni de la rivalité des fils de David pour l’accession au trône de leur père (révolte d’Absalom, complot d’Adoniyah), ni de la démarche du prophète Natan et de Bat-Séba’ mère de Salomon, pour demander à David de désigner son successeur (1 R. 1. 11-31), ni des instructions données par David à Salomon pour punir tous ceux qui avaient cherché à nuire à la royauté (1 R. 2. 1-9). Tout se déroule paisiblement et sans difficultés, car c’est la volonté de Dieu qui s’accomplit: c’est Dieu qui a choisi David et qui a également choisi Salomon (28. 5); c’est Dieu qui a décidé que Salomon construirait le Temple (v. 10); c’est Dieu qui a inspiré tous les détails du plan pour cette construction (v. 19); c’est Dieu seul qui inspire le peuple à donner volontairement pour les travaux et qui peut conserver ces bonnes dispositions dans le coeur des gens (29. 18).

Mais l’idée centrale du Chroniqueur apparaît nettement: David a tout préparé pour le Temple, et Salomon n’aura plus qu’à exécuter fidèlement les plans. Tout est centré sur cette question, car le règne de David n’a pas eu d’autre perspective que cette préparation, et le règne de Salomon n’aura pas d’autre but que cet achèvement. En fait David et Salomon ne sont que des serviteurs de Dieu qui est le seul vrai roi. L’idéal théocratique de l’auteur s’exprime ici en toute clarté,

puisqu'il dit explicitement que le trône royal est celui de la royauté de l'Éternel (28. 5) et qu'à Dieu seul appartient tout: grandeur, gloire, majesté et royauté (29. 11).

Si l'auteur n'a probablement pas utilisé de documents anciens pour rédiger ces deux chapitres, il s'est néanmoins inspiré d'éléments qui présentaient, à ses yeux, une analogie réelle avec la situation telle qu'il la voyait pour l'époque de David.

Dans les paroles de David, dans sa prière après avoir remis les plans du Temple à Salomon, et dans le déroulement des cérémonies pour l'onction de Salomon (29. 21-22), on trouve des ressemblances avec ce que fera plus tard Salomon lors de la dédicace du Temple de Jérusalem (1 R. 8) : prière de dédicace, bénédictions, sacrifices et fête joyeuse. Le Chroniqueur semble avoir transposé ces mêmes éléments à l'époque de David, pour montrer que l'importance des préparatifs était aussi grande que l'exécution elle-même.

D'autres éléments lui ont été inspirés par les récits relatifs à Moïse et à la construction du Tabernacle, avec les ordres de Dieu et ensuite l'exécution (Ex. 25-31 et 35-40). Le mot plan ou modèle employé ici (1 Chr. 29. 1-9) rappelle beaucoup celui de Moïse au peuple dans Ex. 35. 4-29. Des phrases comme 28. 8 reflètent le style deutéronomiste, avec les exhortations de Moïse au peuple avant l'entrée en Canaan.

Enfin, il est possible qu'à l'arrière-plan des descriptions du Temple et du plan remis à Salomon, on retrouve quelque influence des discours et des visions d'Ezéchiel, soit dans sa grande description du Temple et de l'avenir (chap. 40-48), soit dans sa vision initiale du char de la gloire de Dieu (chap. 1). La mention du char de l'Éternel et des chérubins sur l'arche (28. 18) le confirmerait.

La prière de louange prononcée par David (29. 10-19) est exprimée en des termes d'une grande élévation et dans un style plus en accord avec l'époque du Chroniqueur qu'avec celle de David: souveraineté absolue de Dieu sur toutes choses, humilité des hommes devant lui, connaissance profonde du coeur de l'homme par l'Eternel, fragilité et brièveté de la vie sur la terre. Tout ce que font les hommes et tout ce qu'ils possèdent n'est que le juste retour à Dieu de ses bienfaits et de ses dons. David est déjà le représentant de la foi profonde et de la piété vivante du Judaïsme postexilique, puisqu'il est le type même du roi élu par Dieu pour régner à Jérusalem et accomplir son service.

Le passage suivant (v. 21-25) raconte brièvement l'onction de Salomon. Si l'on compare ces 5 versets aux deux longs chapitres 1 et 2 du 1er livre des Rois, on constate une fois encore combien le Chroniqueur a voulu glorifier le règne de David en laissant de côté tout ce qui jetterait une ombre sur lui. Le récit vivant, anecdotique et émouvant des derniers moments de David dans sa vieillesse, avec la tentative de complot de son fils Adoniya, la démarche de Natan et Bat-Šéba' pour faire nommer Salomon, la description de la cérémonie d'onction dans la vallée du Cédron, la fureur et la crainte des partisans d'Adoniya en apprenant cette nouvelle, et les dernières recommandations de David à Salomon pour affermir son trône en éliminant les hommes dangereux, tout cela a disparu dans les Chroniques qui laissent une place aussi restreinte que possible à la mention de l'onction de Salomon.

Quelques détails sont à relever: Salomon est oint comme chef (*nagid*) (v. 22) bien qu'il soit désigné comme roi ensuite. Tsadoq est oint comme prêtre, en même temps que lui, alors que dans 1 Rois 1 c'est Tsadoq, déjà prêtre, qui donne lui-même l'onction à Salomon. Il est

vrai que 1 R. 2. 35 nous apprend que ce fut Salomon qui nomma Tsadoq prêtre à la place d'Abiatar. Pour le Chroniqueur, c'est David qui fit cette nomination. Le v. 23: Salomon s'assit sur le trône... est placé avant la mort de David (v. 28), alors que c'est l'inverse dans 1 R. 2. 12. De plus, conformément à sa théologie, le trône est celui de l'Éternel (v. 23) et non celui de David (2 R. 2.12).

Enfin, notre auteur mentionne les très nombreux sacrifices offerts à cette occasion (v. 21), tandis qu'on n'en parle pas dans le livre des Rois.

La dernière partie (v. 26-30) contient la notice finale relative à David, sa mort, la durée de son règne, et les documents servant de source à son histoire. Là encore, les caractères habituels de l'œuvre du Chroniqueur sont visibles: David a régné sur tout Israël (v. 26), comme si son règne à Hébron était déjà sur tout le peuple, alors qu'en fait il n'était que sur Juda; il est mort dans une heureuse vieillesse, rassasié de jours, de richesses et de gloire (v. 28), ce que ne disait pas le livre des Rois après les difficultés, les peines, les rivalités et la faiblesse du vieillard David dont il a parlé; enfin les indications relatives aux sources n'apparaissent qu'ici. La mention des actes de Samuel, de Natan et de Gad ne peut guère nous orienter vers l'hypothèse de documents originaux, connus du Chroniqueur, mais ignorés des livres de Samuel et des Rois. L'auteur se réfère très probablement aux chapitres des livres de Samuel qui parlent de Samuel, de Natan et de Gad. Seuls de tels hommes de Dieu (désignés par trois termes différents voyant, prophète et visionnaire) pouvaient être les témoins véridiques et sûrs de ce qu'avait été le grand roi David.

L'impression se dégage de ces v. 21-30 que le Chroniqueur a voulu jusqu'à la mort de David ne rien dire qui pût atténuer sa gloire au profit d'un autre,

même son fils Salomon. Ce dernier dépend entièrement ici de David qui a tout décidé, tout accompli, et qui jusqu'à son dernier souffle est l'élu de Dieu, heureux et glorieux. Certes, Salomon sera glorieux et grand, mais David reste incomparable; il est la figure par excellence du roi qui a siégé sur le trône de Dieu à Jérusalem la ville sainte, et qui a consacré tout son règne à préparer la construction du sanctuaire où doit être célébré le seul vrai service du Seigneur.

Jérusalem, la ville du Temple de Salomon (2 Chroniques 1 à 36)

DEUXIÈME LIVRE DES CHRONIQUES

Le roi Salomon (chap. 1-9)
 Les débuts du règne (chap. 1)

LES DÉBUTS DU RÈGNE (chap. 1)

Les neuf premiers chapitres de 2 Chroniques sont consacrés au règne de Salomon. Ils utilisent comme source les chap. 1-11 du 1^{er} livre des Rois, mais en les abrégeant, conformément à l'idée du Chroniqueur qui voit la construction du Temple de Jérusalem comme événement fondamental dans le règne de Salomon. Le reste est secondaire, et tout ce qui pourrait ternir la gloire de Salomon ou montrer ses faiblesses est laissé délibérément de côté. Salomon est le roi que Dieu a nommé à la place de David son père; tout ce qui tendrait à souligner le caractère trop humain du grand roi est éliminé, ou supposé connu des lecteurs, donc inutile dans le récit de notre auteur.

Le chapitre 1^{er} introduit le règne de Salomon en rappelant les premiers actes du roi et sa prière à Dieu. Nous avons déjà signalé que 1 Rois 1 et 2 n'avaient pas été retenus par le Chroniqueur qui n'a vraisemblablement pas voulu raconter les moments de la vieillesse de David, les rivalités pour sa succession, la démarche de Bat-Šéba' et du prophète Natan pour faire nommer Salomon et les instructions fort précises et dures de David à son fils au moment de son intronisation. Après la mort de David (mentionnée dans 1 Chr. 29. 26-30), les intrigues de la cour et la façon dont Salomon se débarrassa de ses adversaires les plus gênants (1 R. 2), de même que son mariage avec la fille de Pharaon (1 R. 3. 1), ne figurent pas non plus dans l'œuvre du Chroniqueur. On peut estimer que tous ces éléments laissés de côté sont résumés en une petite

phrase de 2 Chr. 1. 1 : Salomon fils de David, s'affermit dans sa royauté. Pour en comprendre le sens, il faut se reporter au livre des Rois (cf. 1 R. 2. 46), sinon une telle phrase n'aurait guère de signification dans les Chroniques, qui ne relatent rien des événements et péripéties qui ont accompagné la montée de Salomon sur le trône de Jérusalem.

Dans les v. 1-13, par contre, nous voyons Salomon se rendre à Gabaon et demander à Dieu la sagesse et la connaissance. Une comparaison avec 1 R. 3. 4-15 qui est suivi assez fidèlement, fait néanmoins apparaître les différences

1. Ce qui compte c'est l'affirmation initiale, absente du livre des Rois: L'ETERNEL son Dieu était avec lui et l'éleva très haut.

2. Alors que dans les Rois on parle de Gabaon comme principal des hauts-lieux, dans les Chroniques une explication nous est donnée sur ce lieu (v. 3-7). La multiplicité des hauts-lieux n'était plus possible pour le Chroniqueur; aussi Gabaon est-il, pour un peu de temps encore, le haut-lieu unique où se trouvent la tente cultuelle que Moïse avait faite dans le désert et l'autel de bronze pour les sacrifices. Mais l'arche avait été transportée dans une tente élevée pour elle à Jérusalem. Ainsi, avant la construction du Temple, le lieu de culte est-il dédoublé, mais si Salomon commence son règne par des sacrifices offerts à Gabaon, ce sera très probablement le dernier acte cultuel accompli officiellement en ce lieu. Dès que le Temple sera construit, Gabaon disparaîtra.

3. Ce premier acte de Salomon, mentionné comme une démarche personnelle du roi dans 1 R. 3. 4, prend dans 2 Chr. 1. 2-3 la forme d'une cérémonie officielle, puisque Salomon convoque tous les chefs du peuple et toute l'assemblée. La communauté (le mot hébreu

correspond au grec: ekklesia) est étroitement associée à celui qui est son chef, par la volonté de Dieu.

4. Si le contenu de la prière de Salomon est assez exactement reproduit, et si l'ensemble des v. 7-12 correspond assez bien à 1 R. 3. 5-14, on doit cependant signaler quelques omissions significatives: d'abord, l'apparition de Dieu n'est plus un songe comme le dit formellement 1 R. 3. 5 et 15. C'est une révélation de Dieu pendant la nuit. Le Chroniqueur a-t-il voulu éliminer le côté imprécis et peut-être suspect de ce qui se passe en songe?

Ensuite, les phrases où Salomon se présente comme un jeune homme faible et sans expérience (1 R. 3. 7) et où Dieu promet à Salomon une longue vie s'il observe les lois comme l'avait fait David (v. 14) ne se retrouvent pas dans les Chroniques, parce qu'elles donnaient à Salomon un caractère trop humain.

Enfin, la mention de la fête et du festin offert par Salomon à tous ses serviteurs, à son retour à Jérusalem (1 R. 3. 15) n'a pas été non plus retenue.

Le roi Salomon a donc, dans notre texte, dès le début de son règne, une gloire divine, une solennité et une certitude qu'on ne lui trouvait pas dans le récit des Rois. D'ailleurs, sa seule intention est de construire le Temple (v. 18), et de nouveau le Chroniqueur va éviter d'autres récits comme celui du jugement des deux femmes prostituées (1 R. 3. 16-28) ou comme tous les détails fournis abondamment par 1 R. chap. 4 sur la cour royale, les hauts fonctionnaires, la réputation de sagesse et les œuvres proverbiales de Salomon.

Le Chroniqueur a cependant retenu un bref passage relatif à l'armée de Salomon et à son approvisionnement en chevaux (v. 14-17). Ce texte est pris de 1 R. 10. 26-29 qui figure à la fin de l'histoire du règne de Salomon. Peut-être le Chroniqueur a-t-il voulu montrer ici que là

promesse de Dieu à Salomon de lui donner, outre la sagesse, la richesse et la gloire, s'était réalisée sans attendre, dès le début de son règne?

PRÉPARATIFS POUR LA CONSTRUCTION DU TEMPLE (chap. 2)

Pour introduire le récit de la construction du Temple, le Chroniqueur s'inspire du chap. 5 de 1 Rois qui en raconte les préparatifs (1 R. 5. 15-32), mais il utilise sa source très librement en modifiant ce qui lui semblait nécessaire. La première démarche à accomplir était de s'assurer l'aide d'un fournisseur de bois, et d'ouvriers spécialisés dans les différents corps de métiers exigés par une telle construction. C'est auprès de Houram (= Hiram) roi de Tyr que Salomon trouvera ce dont il avait besoin. Les relations entre Israël et la Phénicie sont donc très fraternelles à ce moment-là.

Ce qui distingue le récit des Rois de celui des Chroniques concerne plusieurs points

1. **Pour le Chroniqueur**, Salomon est le premier à entrer en rapport avec Houram, roi de Tyr. Il lui envoie un message et lui demande son aide. Dans le livre des Rois au contraire, c'est le roi de Tyr qui envoie ses serviteurs à Salomon, peut-être pour le féliciter de son accession au trône, mais aussi pour s'assurer avec lui de bonnes relations politiques et commerciales (1 R. 5. 15). D'ailleurs, les Chroniques montrent avec quel respect et quelle louange le roi phénicien parle de Salomon (v. 11).

2. **La notion du Temple comme résidence de Dieu**, courante dans l'ancien Israël, n'était vraisemblablement pas celle du Chroniqueur. Celui-ci explique en effet, dans sa démarche auprès du roi voisin, que la maison de Dieu était incapable de le contenir, lui que les cieux des cieux ne peuvent contenir. Le Temple est donc le lieu où les sacrifices et offrandes lui sont apportés, aux

jours fixés, aux fêtes, comme c'est la loi perpétuelle en Israël (v. 4-5). Mais Dieu ne peut être comparé aux autres dieux, ni son Temple aux autres sanctuaires (v. 3-5). Houram est tout prêt à le reconnaître, en tout cas par les paroles qu'il exprime dans sa réponse (v. 10-11).

3. **Le livre des Rois ne parle pas de la demande d'un homme habile et compétent pour organiser et diriger les travaux.** C'est seulement un échange d'ouvriers dont il est question. Mais les Chroniques expliquent que Salomon voulait un spécialiste très capable, dans les métiers du bâtiment, pour se joindre à ses propres spécialistes, afin que la construction soit la plus belle et la plus grandiose possible (v. 6). L'auteur des Chroniques a précisé que les techniciens d'Israël étaient de Juda et de Jérusalem (v. 7) comme si le royaume de Salomon ne comportait des gens capables que dans ce secteur, et pas dans les autres régions d'Israël. C'est une vue qui est dépendante de la situation géographique et politique de l'époque de l'auteur, mais pas de celle de Salomon.

4. **Enfin, pour Salomon, selon les Chroniques, les travailleurs sont surtout des étrangers à Israël** (v. 16-17), mais non les hommes d'Israël enrôlés dans des corvées comme le dit 1 R. 5. 27-28. De plus, Salomon rétribue le travail des ouvriers de Houram selon un barème qu'il propose lui-même (v. 9), alors que, dans les Rois, Hiram est invité à fixer lui-même le salaire et que ce salaire, sous forme de fournitures de vivres, ressemble plus à un tribut annuel imposé, qu'à une rétribution équitable pour le travail fourni (1 R. 5. 20 et 25).

Ces différences entre les deux textes parallèles ne permettent pas de conclure que le Chroniqueur a utilisé d'autres sources que le livre des Rois, malgré certains détails concrets qu'il ajoute (le nom de l'ouvrier

spécialiste, le nom du port de Yapho, etc.). Il a plutôt adapté le récit de sa source à ses préoccupations et à la perspective générale selon laquelle il envisageait l'histoire du règne de Salomon.

CONSTRUCTION DU TEMPLE (chap. 3-4)

Les chap. 6-7 de 1 Rois racontent la construction du Temple de Salomon, ainsi que du palais royal. A partir de ces deux chapitres, le Chroniqueur reprend le même thème, mais en supprimant ce qui concerne le palais royal (1 R. 7. 1-12) et en abrégant fortement ce qui concerne le Temple. Dans les chap. 3-4 (total 39 versets) il condense les 75 versets de 1 R. 6-7. Il donne cependant l'essentiel, ce qui l'intéresse en premier lieu la description du Temple en laissant de côté tout ce qui forme les à-côtés de l'édifice proprement dit.

Il parle d'abord de l'emplacement (3. 1) et le rattache non seulement à l'aire d'Ornan (Arauna), que David avait choisie pour le sanctuaire (1 Chr. 21. 28 – 22. 1), mais aussi à la montagne de Moriyah, qu'un seul autre texte mentionne: Genèse 22. 2, et où Abraham était prêt à offrir en sacrifice son fils Isaac. La tradition de l'époque de l'auteur identifiait ainsi ces deux emplacements: l'autel d'Abraham et le Temple de Salomon, alors que le livre des Rois n'en dit pas un mot. On a voulu marquer par là la continuité de l'histoire biblique, et peut-être aussi s'opposer à une tradition samaritaine qui identifiait la colline du sacrifice d' Isaac avec le mont Garizim (cf. Galling).

Pour la date, le Chroniqueur reproduit 1 R. 6. 1, mais supprime l'indication chronologique: la quatre cent quatre-vingtième année après la sortie d'Égypte. Les données chronologiques générales ne semblent pas avoir retenu son attention.

Il passe en revue ensuite les différentes parties du Temple, après avoir donné la dimension totale (v. 3)

- le vestibule (v. 4) d'une hauteur extraordinaire (120 coudées = 54 mètres);

- le sanctuaire lui-même (la grande salle, ou le lieu saint; en hébreu *Hekal* (v. 5-7), richement décoré et recouvert d'or;

- le Saint des Saints (v. 8-9) ou encore: le lieu très-saint dont les mesures étaient celles d'un cube parfait en hébreu *Devir* (cf. 1 R. 6. 20);

- les chérubins dans le Saint des Saints (v. 10-13) dont les ailes déployées dans le sens de la largeur se touchaient et touchaient en même temps les murs;

- le voile qui fermait le Saint des Saints (v. 14), ce qui n'excluait pas des portes intérieures, d'après 4. 22;

- les deux colonnes devant le Temple (v. 15-17), avec leurs chapiteaux décorés et le nom qu'on leur avait donné. Le texte du livre des Rois est abrégé (1 R. 7. 15-22). Le Chroniqueur, à son époque, ne voulait peut-être pas insister sur ces deux monuments. Il en existait de semblables devant de nombreux temples païens, comme stèles sacrées, obélisques représentant des divinités ou des notions mythologiques'. Leurs noms restent peu clairs: Yakin peut venir du verbe affermir, établir solidement (il affermit) et Boaz de deux mots; en lui la force. Ces noms symboliques prouvent, même s'ils s'appliquaient à Dieu, que ces colonnes étaient en quelque sorte personnifiées;

- l'autel de bronze (v. 4. 1) n'est pas mentionné dans le texte parallèle de 1 Rois, mais plus tard (1 R. 8. 64, etc.);

- la « mer » de bronze (v. 2-5) donne lieu à un plus long développement. Sa forme et sa décoration semblent différentes de ce qu'en dit 1 R. 7. 23-26. Sa capacité est nettement supérieure (3000 bats = 60.000 litres au lieu

de 2000 = 40.000 litres) et son usage est précisé (v. 6) : elle servait aux ablutions des prêtres. Une telle précision, absente du livre des Rois, servait probablement à éliminer les notions mythologiques et cosmologiques qui s'attachaient primitivement à cet objet du culte, que l'on trouvait aussi dans des temples cananéens ou babyloniens. Le Chroniqueur en a fait un objet à usage ordinaire, pour le service du culte.

- Beaucoup d'autres objets et ustensiles sont ensuite mentionnés (v. 6-22) : dix bassins, chandeliers au nombre de dix (alors que d'autres textes ne parlent que d'un seul chandelier, Ex. 25. 31, etc.), dix tables (dont ne parle pas le livre des Rois), cent coupes d'aspersion, cendriers, pelles, fourchettes, couteaux, pincettes, etc.

- Dans la dernière partie, il résume cette énumération (v. 12-18) et rappelle comment Salomon fit faire tous ces travaux et ces objets en or pur, de la meilleure qualité (v. 19-22).

Si l'on peut donner aux détails une importance, qu'il ne faudrait toutefois pas exagérer, et si l'on compare cette description à celle du livre des Rois, il est possible de caractériser ici de nouveau l'œuvre du Chroniqueur.

Tout d'abord, il ne s'attache qu'à l'essentiel: au Temple lui-même. Il n'utilise pas les passages du livre des Rois décrivant la construction des annexes du Temple (chambres, étages) ni celle du palais royal. Tout ce qui ne lui semble pas indispensable est éliminé.

Ensuite, il montre nettement une tendance à amplifier certains détails, surtout dans les mesures et estimations du poids ou de la valeur. Par rapport au livre des Rois, plusieurs des chiffres sont largement augmentés: hauteur du vestibule: 120 coudées; capacités de la mer de bronze: 3000 bats; colonnes de 35 coudées (et non de 18). D'autres sont donnés, alors qu'ils ne sont pas mentionnés dans 1 Rois: revêtement

d'or: 600 talents; poids des clous d'or: 50 sicles; 100 coupes d'aspersion 1. De plus, une insistance apparaît dans la répétition que tout était en or, en or pur, fin, le meilleur des ors. Pour l'auteur rien n'est trop grand, trop riche, trop précieux pour la construction du Temple du plus grand Dieu (2. 5). On a supposé que certains détails du Chroniqueur, différents de ceux dont parle le livre des Rois, auraient été inspirés par l'installation et l'aspect du Temple à son époque, c'est-à-dire après le retour de l'exil. Mais il faudrait alors que la rédaction de son livre soit très tardive, car si le second Temple fut différent de celui de Salomon, c'est plutôt dans le sens d'un appauvrissement qu'il faudrait en parler (cf. Agg. 2. 1-9; Esd. 3. 12) et ce n'est qu'avec les travaux d'Hérode le grand que l'édifice fut transformé et embelli.

Il est possible enfin de penser que l'auteur a voulu « démythiser » ce qui, dans l'ancien temps, était encore trop évocateur du paganisme (les deux colonnes du Temple, la mer de bronze et sa signification), et rattacher son récit à la notion théologique de l'histoire qu'il avait en vue dans son œuvre. C'est pourquoi le Temple de Salomon n'est que l'exécution de ce que David avait prévu et préparé sur l'emplacement désigné par lui, qui n'est autre que l'emplacement du sacrifice d'Isaac. La maison de Dieu est bâtie au lieu même où, autrefois, Dieu s'était manifesté à Abraham, l'ancêtre du peuple.

L'ARCHE TRANSPORTÉE AU TEMPLE (chap. 5)

Les cérémonies de la dédicace du Temple de Salomon commencent avec le transfert de l'arche dans le Saint des Saints, à l'emplacement prévu pour elle, sous la garde des deux chérubins.

Le Chroniqueur suit d'assez près sa source qui est 1 R. 8. 1-11. La description de la cérémonie n'offre donc

pas de grandes différences avec ce que disait déjà le livre des Rois, sauf sur quelques points, bien conformes aux idées de notre auteur.

Pour lui, le rôle des Lévites est plus important qu'il n'était dans le passé (voir 1 Chr. 23-26). Aussi leur donne-t-il la responsabilité de porter l'arche (v. 4), alors que, dans 1 R. 8. 3, ce sont les prêtres. Mais seuls les prêtres pouvaient pénétrer dans le Saint des Saints, et ce sont eux qui y placent l'arche (v. 7). La suite du récit montre donc ce remplacement des Lévites par les prêtres: au v. 4 les Lévites seuls portent l'arche, au v. 5 ce sont les prêtres et les Lévites, au v. 7 ce sont les prêtres seuls.

Sur un autre point, le Chroniqueur ajoute un développement nouveau. Scindant la phrase de 1 R. 8. 10, il y intercale une longue parenthèse, d'un style assez lourd d'ailleurs, pour décrire la cérémonie comportant du chant, de la musique et des refrains liturgiques. Les prêtres sont là, sans tenir compte de l'ordre des classes; tous les Lévites avec les noms des chantres bien connus: Asaph, Héman, Yedoutoun, et leurs familles, vêtus de byssus (vêtement réservé aux prêtres, mais accordé aux Lévites d'après le Chroniqueur, cf. 1 Chr. 15. 27); l'ensemble des musiciens et des choristes chantent la louange de Dieu. On ne peut pas ne pas évoquer le souvenir de la montée de l'arche à Jérusalem au temps de David, dont notre récit rappelle bien des aspects, surtout dans cette parenthèse (cf. 1 Chr. 15).

Malgré ces légères modifications, l'auteur conserve fidèlement le texte qui lui sert de base, même dans une phrase qui ne date certainement pas de son époque: au v. 9, il signale que l'arche est restée ainsi jusqu'à ce jour. Il est fort peu probable qu'à son époque, longtemps après le retour de l'exil et la destruction du Temple de

Salomon, l'arche se trouve encore au Temple. On ignore comment elle disparut, mais elle n'est plus mentionnée dans les textes postexiliques.

PRIÈRE DE SALOMON (chap. 6)

Reprenant à peu près textuellement 1 R. 8. 12-50, le Chroniqueur décrit la cérémonie de l'inauguration du Temple (6. 1-11) au cours de laquelle Salomon prononce une longue prière qui place le Temple sous la garde de Dieu et qui exprime le voeu que les prières qui y seront formulées soient entendues et exaucées du Seigneur (v. 12-42).

L'auteur a suivi sa source de très près, et peut-être même a-t-il eu sous les yeux un texte du livre des Rois qui était plus proche de l'original que celui que nous a conservé la tradition massorétique. Les v. 5-6 en effet pourraient refléter un original qui, par suite d'un accident de copiste, a pu être abrégé par l'omission de toute une phrase dans le texte actuel du livre des Rois, chap. 8. 16.

Cependant le Chroniqueur n'a jamais été l'esclave de sa source. Il n'hésite pas à faire quelques retouches qui témoignent de ses idées et de son époque. Dans ce chap. 6 on peut noter comme modification par rapport à 1 R. 8. 12-50, les points suivants

1. **Lorsque Salomon se place devant le peuple**, avant de prononcer sa prière de consécration, le texte des Chroniques contient une parenthèse qui est visiblement destinée à expliquer que Salomon n'était pas prêtre et qu'il ne pouvait pas se placer devant l'autel.

A cause de cela, il avait fait construire une sorte d'estrade de bronze sur laquelle il se plaça pour prier devant l'assemblée (6. 13). Ainsi, personne ne pouvait penser que Salomon avait accompli un acte que seuls les prêtres pouvaient faire. Une telle parenthèse est

beaucoup plus l'œuvre de l'époque du Chroniqueur, qu'un oubli du rédacteur du livre des Rois ou une erreur de copiste, comme on a pu le supposer (cf. Rudolph, p. 213). A l'époque de David et de Salomon, le roi avait parfois des prérogatives sacerdotales. Plus tard, il ne pouvait remplir la fonction de prêtre, malgré son titre royal. Le Chroniqueur a donc voulu éviter toute discussion à ce sujet, en ajoutant cette notice qui coupe le récit.

2. **La fidélité à Dieu**, à l'époque du Chroniqueur, se manifestait surtout par l'obéissance à la loi. Dans le v. 16, au lieu de parler de ceux qui marchent en la présence de Dieu (1 R. 8. 25), parmi les successeurs de David, notre texte dit: ceux qui marchent selon ma loi. Le respect de la loi était l'élément essentiel de la foi et de la conduite des fidèles dans le judaïsme postexilique.

3. On peut noter également **l'absence du mot aujourd'hui** (1 R. 8. 28 et 2 Chr. 6. 19). Omettant ce mot qui situait le récit au jour même où Salomon prononça cette prière, l'auteur des Chroniques a-t-il voulu donner à la prière une valeur permanente, pour quiconque la prononcerait dans l'avenir comme dans le présent? C'est possible.

4. **La fin de la prière**, selon 1 R. 8. 50-53, n'est pas reproduite dans les Chroniques. Par contre, notre texte, après avoir fortement résumé, dans son v. 40, ce que disait 1 R. 8. 52, ajoute à la prière de Salomon, deux versets nouveaux (v. 41-42) qui reproduisent approximativement le Ps. 132. 8-10, se rapportant au transport de l'arche à Jérusalem par David et à la promesse d'une descendance pour toujours. La substitution d'un texte à un autre s'explique. Dans le livre des Rois, la prière se terminait par un rappel de l'élection du peuple au moment de la sortie d'Égypte et des paroles que Dieu avait adressées à Moïse pour le

peuple au moment de l'Exode. Pour les Chroniques, la figure de David, son élection, ses bénédictions et son action en faveur de l'arche et du futur Temple ont beaucoup plus d'importance que les souvenirs bien plus lointains de Moïse et du désert. La prière de Salomon se terminait donc mieux par l'évocation du nom de David que par celle de Moïse.

Ces quelques différences ne changent pas essentiellement le contenu de la prière qui demeure, à certains égards, intemporelle comme toute prière liturgique. Elle envisage, avec des formules qui reviennent non sans une certaine solennité, les différents cas possibles où les fidèles viendront prier à l'emplacement de la maison de Dieu. Ces cas sont au nombre de sept: 1) l'homme qui a péché contre son prochain et qui vient prononcer un serment, pour attester de son acte ou de son innocence (v. 22-23); 2) le peuple qui est vaincu au cours d'une guerre (v. 24-25); 3) la sécheresse dans le pays, par manque de pluie, à cause des péchés du peuple (v. 26-27); 4) l'apparition de fléaux redoutables, à cause des mêmes raisons (famine, peste, maladies des plantes, invasion de sauterelles, etc.) (v. 28-31); 5) l'étranger qui viendra au milieu du peuple, en reconnaissant la souveraineté de Dieu (v. 32-33); 6) le peuple qui part au combat (v. 34-35); 7) les captifs qui, dans leur exil, reviendront à Dieu et prieront (v. 36-39).

Pour tous ces cas, Salomon demande à Dieu d'examiner les prières et de pardonner les péchés. Sa prière de dédicace est en même temps une prière d'intercession générale. Quant à son contenu théologique, cette prière exprime la pensée du judaïsme ancien relative à Dieu: un seul Dieu, incomparable et souverain (v. 14); une conception universaliste, puisque les étrangers qui prieront seront exaucés aussi (v. 32-

33); un Dieu invisible qui habite dans l'obscurité et qui réside dans les cieux et non sur la terre (v. 1 et 18); un Temple qui n'est pas sa demeure, mais celle de son nom (v. 5, 10, 20); un Dieu qui a prévu et élu à l'avance sa ville sainte et son serviteur David (v. 5-8); un Dieu qui accomplit ses promesses, qui agit, qui exauce, qui pardonne, qui regarde son peuple, le conduit et le protège, jour et nuit (v. 10, 15, 16, 17, 20, 40). La tradition liturgique d'Israël, comme le contenu de sa foi, restent les mêmes au travers des siècles, et les rédacteurs des livres des Rois ou des Chroniques trouvent dans un même texte la substance de leur pensée et de leur piété.

LA DÉDICACE DU TEMPLE (chap. 7)

Après la célébration de la cérémonie et la longue prière de Salomon (chap. 5-6), la dédicace du Temple s'achève par la réponse que Dieu donne lui-même à ces actes cultuels: il légitime le nouveau sanctuaire en envoyant le feu du ciel pour consumer les sacrifices (v. 1-3), et il apparaît à Salomon pendant la nuit, pour répondre à sa prière (v. 11-22). Ces deux éléments du chap. 7 sont entrecoupés par un passage qui apporte quelques précisions supplémentaires sur la cérémonie (v. 4-10).

Les v. 1-3 sont propres au Chroniqueur ou à une source qui n'est pas le livre des Rois. En effet dans 1 R. 8. 54-61, nous ne trouvons rien de semblable. Il n'y est pas question du feu du ciel descendant sur l'autel et de la gloire de Dieu remplissant le sanctuaire, mais d'une bénédiction prononcée par Salomon sur l'assemblée qui reçoit en même temps les exhortations royales. Le Chroniqueur a peut-être voulu éviter – comme on l'a supposé – de donner au roi Salomon un rôle trop nettement sacerdotal, car la bénédiction est un acte de

prêtres. Précédemment on avait déjà rencontré ce souci lorsqu'il fut précisé que le roi parlait au peuple, non depuis l'autel comme un prêtre, mais depuis une estrade construite pour la circonstance (chap. 6. 13). Cependant ailleurs, le roi donne la bénédiction (6. 3-4) et offre des sacrifices (1. 6), ce qui est aussi la fonction sacerdotale. Il n'est donc pas sûr que ce soit la raison de l'élimination par le Chroniqueur de la bénédiction de Salomon. Une autre raison possible est qu'il disposait d'une autre tradition dans laquelle la cérémonie se terminait, non par la bénédiction donnée par le roi, mais par l'action puissante de Dieu qui légitimait le caractère sacré et unique du Temple en faisant descendre le feu du ciel sur l'autel. C'est cette tradition que l'auteur aura retenue dans les v. 1-3, sans se rendre compte qu'il y avait là une sorte de double emploi avec ce qui est déjà dit en 5. 14.

Dans la suite du chap. 7, les v. 4-10 reproduisent partiellement 1 R. 8. 62-66 avec certaines modifications ou adjonctions.

Tout d'abord, le Chroniqueur ajoute le v. 6 au sujet de la musique et des chants liturgiques accompagnant la cérémonie. C'est bien dans la ligne de ses préoccupations et de ses idées.

Ensuite, il ajoute, au v. 10, la mention de Salomon, alors que 1 R. 8. 66 ne parlait que de David et du peuple d'Israël.

Enfin surtout, il présente la fête de la dédicace du Temple d'une manière un peu différente de ce qu'en dit 1 R. 8. 65. D'après ce dernier texte, on a l'impression que, pour le livre des Rois, les 7 jours de la fête de la dédicace coïncident avec les 7 jours de la fête des Tabernacles (appelée simplement: la fête). Il est vrai que le texte ajoute, d'ailleurs d'une façon curieuse et artificielle, qu'il y eut 7 autres jours, soit 14 (1 R. 8. 65).

Mais il termine en parlant de la dislocation du peuple, le 8e jour (on attendrait le 15e jour 1). La plupart des exégètes estiment que ce texte a pu être corrigé tardivement, en fonction même du texte des Chroniques. Or que dit celui-ci? Il indique clairement qu'il y eut deux fêtes distinctes: d'abord la dédicace pendant 7 jours, puis la fête des Tabernacles pendant 7 autres jours, plus l'assemblée solennelle de clôture le 8e jour. Le peuple se dispersa le 23e jour du 7e mois. Si l'on rappelle que la fête des Tabernacles commençait le 15e jour du mois (Lév. 23. 34), on aboutit au calendrier suivant: fête de la dédicace du Temple, du 8e au 14e jour du 7e mois; fête des Tabernacles, du 15e au 21e jour; assemblée solennelle de clôture, le 8e jour de la fête, soit le 22e jour du mois; dispersion du peuple le 23e jour. Le Chroniqueur a donné de la sorte une importance plus grande et une solennité plus imposante au déroulement de ces cérémonies.

Le chapitre 7 se termine par les v. 11-22: réponse de Dieu à la prière de Salomon. Le texte suit de près sa source: 1 R. 9. 1-9, mais y ajoute un passage qui reprend plus en détail les éléments de la prière du roi: les v. 13 à 16. Dieu y promet de pardonner, et d'exaucer la prière du peuple dans le cas de malheurs : sécheresse, dévastation par les sauterelles, peste, comme l'avait demandé Salomon (il n'est pas fait mention de la prière en cas de guerre ou de défaite, non plus que de la prière faite par des étrangers, comme dans 6. 32 ss). Le reste du passage est semblable à celui du livre des Rois et a une perspective deutéronomique : si le peuple obéit, il connaîtra, de même que la dynastie royale, la bénédiction de Dieu. Dans le cas contraire, il sera arraché du pays et exilé, et le Temple sera détruit. Notons une simple nuance assez caractéristique néanmoins. Au lieu d'appeler le Temple, le lieu où

résidera le nom de Dieu (1 R. 9. 3), le Chroniqueur l'appelle le lieu où sera « la maison des sacrifices » (v. 12). Est-ce une évolution de la notion du Temple, qui n'est plus considéré comme la résidence de Dieu ou de son nom, mais comme le lieu où l'on célèbre le culte?

AUTRES ACTIVITÉS DE SALOMON (chap. 8)

Le roi Salomon déploya son activité de bâtisseur ailleurs qu'à Jérusalem. En une série de brèves notices, le chapitre 8 donne un aperçu de cette activité dont le 1^{er} livre des Rois au chap. 9. 10-28 présentait déjà l'essentiel. Fidèle à sa méthode et à sa conception du règne de Salomon, le Chroniqueur évite ce qui pouvait nuire à la renommée du grand roi et ajoute ce qui lui était cher au sujet de l'organisation culturelle et sacerdotale. Les différents morceaux sont les suivants

1. **Les villes du roi de Tyr** (v. 1-2). Salomon reconstruisit les villes que Houram lui avait données, et il y établit des Israélites. En comparant avec 1 R. 9. 11-16, on remarque de profondes modifications. D'après ce texte, Salomon donna à Hiram, roi de Tyr, vingt villes de Galilée en contrepartie des matériaux qu'il en avait reçus pour la construction du Temple. Hiram ne trouva pas ces villes à son goût et les méprisa. La situation est tout autre dans les Chroniques: c'est Houram (autre forme du nom) qui donne à Salomon des villes en dehors du territoire israélite, et celui-ci les peupla de gens d'Israël. Avons-nous ici une autre tradition que celle du livre des Rois? Mieux vaut admettre que le Chroniqueur a modifié le récit, par trop défavorable à Salomon.

2. **Autres villes construites par Salomon** (v. 3-6). La tendance de l'auteur est de montrer l'extension du territoire d'Israël. Il cite les mêmes villes que celles de 1 R. 9. 15-19, sauf Hatsor, Meguido et Guézer à

l'intérieur du pays, mais ajoute Hamat-Tsoba, en dehors de ses limites, s'il s'agit de la ville de la vallée de l'Oronte, et parle de Tadmor qui est Palmyre, loin au nord-est de la Palestine, alors que 1 R. 9. 18 dans sa forme originale, parlait de Tamar, petite localité dans le désert du sud de la Palestine.

3. **Organisation de la main-d'œuvre** (v. 7-10). Peu de changements par rapport au texte du livre des Rois. Les étrangers descendants des peuplades du pays sont employés comme esclaves; les Israélites sont soldats ou chefs de l'organisation territoriale. Seul le chiffre des chefs varie: il est de 250 (v. 10) contre 550 dans 1 R. 9. 23.

4. **La maison de la fille de Pharaon** (v. 11). Les Chroniques supposent connu le récit du mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (1 R. 3. 1) dont ils ne parlent pas. Ils mentionnent par contre le transfert de cette princesse dans une maison spécialement construite pour elle, mais ajoutent à ce renseignement, conforme à 1 R. 9. 24, un bref commentaire explicatif : depuis que l'arche était installée dans le Temple, il n'était plus possible pour une femme d'habiter dans les lieux consacrés. Non seulement c'était une païenne, mais surtout l'idée qu'une femme puisse entrer dans un lieu-saint était contraire à la conception générale qu'on se faisait du culte réservé aux hommes. Pendant longtemps encore, les femmes seront dans l'impossibilité d'entrer dans les parvis du Temple; un parvis spécial leur était réservé afin qu'elles n'entrent pas ailleurs. Cette prescription était importante à l'époque du Chroniqueur qui l'ajoute ainsi au texte du livre des Rois, muet à cet égard.

5. **Organisation du service cultuel** (v. 12-16). Ici l'auteur développe largement le seul verset du livre des Rois qui en parle (1 R. 9. 25). Il précise les différentes

fêtes, cérémonies et jours fériés, et il rappelle, selon son idée, que toute cette organisation avait été prescrite par David sans qu'on s'écarte en rien des règlements établis. C'est même la condition qui permet de conclure que tout était parfaitement achevé, lorsque tout fut ainsi en place (v. 16). Les v. 13-16 sont donc de la main du Chroniqueur, soucieux de la perfection de l'organisation culturelle.

6. **Commerce maritime de Salomon** (v. 17-18). Sur la mer Rouge au fond du golfe d'Agaba, près des villes d'Etsyon-Gaber et d'Elot (Elat), Salomon organise une petite flotte israélite avec l'aide de Houram roi de Tyr et de ses serviteurs, spécialistes en navigation maritime. D'après 1 R. 9. 26, Salomon lui-même construisit les bateaux alors qu'ici c'est Houram qui les lui fait parvenir avec ses serviteurs (v. 18). Comment ces bateaux ont-ils fait le voyage de Phénicie à la mer Rouge? L'auteur ne s'arrête pas à ce problème. Il est possible que les Phéniciens aient construit ces navires sur place grâce à leurs ouvriers. En tout cas, Salomon en personne va sur les bords de la mer Rouge, détail que ne mentionne pas le livre des Rois. L'or rapporté d'Ophir (450 talents, et non 420) expliquera en partie la grande richesse de Salomon, dont le chapitre suivant va parler.

Ainsi, Salomon apparaît comme un grand constructeur, un roi dont le territoire s'étendra très loin, un organisateur du travail, un homme de Dieu respectueux des choses saintes et fidèle aux prescriptions de son père David, un homme d'affaire qui ne craint pas les expéditions lointaines et qui va s'enrichir considérablement, signe de la bénédiction de Dieu. Jusqu'à présent, aucune ombre n'obscurcit la figure de ce grand roi qui va terminer son règne dans la gloire et dans la richesse.

FIN DU RÈGNE DE SALOMON (chap. 9)

La fin de la vie de Salomon nous est présentée dans ce chapitre 9, qui suit de très près 1 Rois 10. La grandeur, la sagesse, la richesse et la renommée du roi sont soulignées par le récit de la visite de la reine de Séba, pays des Sabéens, dans l'Arabie du Sud, et par un certain nombre d'indications sur les richesses de Salomon visibles dans ses constructions, son mobilier et toute l'organisation de la vie à la cour royale. Il semble que l'idée centrale du chapitre soit la reconnaissance, par les rois des nations voisines, de cette grandeur de Salomon: Houram de Tyr avec tout ce qu'il a donné au roi d'Israël, la reine de Séba et tous les rois de la terre (v. 14. 22-24). Dans ce sens, on peut dire que l'allusion à la reine du Midi venant admirer la sagesse de Salomon, dans Matthieu 12. 42, correspond bien à cette idée d'une bénédiction très particulière accordée à Salomon, et reconnue par les païens.

Les quelques variantes par rapport au texte du livre des Rois sont secondaires, bien que parfois significatives: au lieu des holocaustes, c'est la chambre haute ou les marches donnant accès au Temple, qui sont montrées à la reine de Séba (v. 4), car les païens ne pouvaient pas participer aux sacrifices du Temple; au lieu du trône d'Israël, c'est sur le trône de Dieu que Salomon a été placé (v. 8), car c'est Dieu qui est le vrai roi; les 300 sicles d'or employés pour les boucliers sont beaucoup plus importants que les 3 mines d'or du livre des Rois (1 R. 10. 17 et 2 Chr. 9. 16).

Plus significatives encore sont les remarques concernant la fin du règne de Salomon. Le Chroniqueur supprime délibérément, comme on l'a vu pour les récits du début du règne, tout ce qui jetterait une ombre sur la grande figure du constructeur du Temple. Le chap. 11 du 1^{er} livre des Rois, sauf ses trois derniers versets, a

entièrement disparu dans les Chroniques, et l'on comprend pourquoi. C'est le récit de la décadence royale avant la mort de Salomon: l'important harem qu'il eut à sa cour et l'idôlatrie introduite à Jérusalem par toutes les femmes étrangères pour qui Salomon fit construire des hauts lieux; l'irritation de Dieu et l'annonce du schisme comme punition; les révoltes provoquées par trois ennemis de Salomon: Hadad l'Edomite, Retson de Syrie et surtout Jéroboam, à qui le prophète Ahijah de Šilo annonce le schisme et la destinée du futur roi du royaume du nord. Tous ces faits ne font pas partie du tableau que le Chroniqueur dresse de Salomon, bien qu'il les connaisse et les suppose connus de ses lecteurs. Comme pour David, notre auteur présente en Salomon le serviteur de Dieu destiné à construire le Temple, à faire éclater la gloire de la royauté théocratique d'Israël et à mettre à exécution toutes les prescriptions relatives au culte, aux sacrifices et aux cérémonies, à la louange et à la gloire de L'ÉTERNEL. Le roi, fils de David, constructeur du Temple et initiateur du vrai culte, compte seul dans l'histoire du Chroniqueur; l'homme de cour, avec ses faiblesses, ses réactions humaines, ses difficultés politiques et sa vie de palais ne présente aucun intérêt dans le vaste déroulement des événements concernant la ville sainte et le Temple de Jérusalem.

Pour terminer, le chap. 9 reproduit la petite notice du livre des Rois sur la mort de Salomon et la durée totale de son règne (2 Chr. 9. 29-31 et 1 R. 11. 41-43). Toutefois, là encore, il introduit une modification au sujet des sources qu'il a utilisées. Au lieu de parler du livre des Actes de Salomon comme document écrit sur la vie du roi, il mentionne trois documents: les paroles de Natan le prophète, la prophétie d'Ahijah de Šilo et la vision de Ye'do le voyant (v. 29). Les deux premiers

personnages sont connus: ils interviennent l'un au moment de l'intronisation de Salomon (Natan, dans 1 R. 1), l'autre peu avant sa mort, lors de la tentative de révolte de Jéroboam (Ahiyah, dans 1 R. 11. 26-40). Le troisième est inconnu, mais la tradition l'a identifié avec le prophète anonyme dont parle 1 R. 13 au sujet de Jéroboam: Ye'do ou Iddo (appelé Yadon par Fl. Josèphe Antiq. VIII, 8, 5). Cette tradition existait donc déjà à l'époque du Chroniqueur.

Ces trois indications de sources prophétiques ne paraissent nullement se rapporter à des documents écrits des prophètes en question. Le Chroniqueur a utilisé le livre des

Rois et peut-être quelques autres traditions secondaires, écrites ou même simplement orales, au sujet du règne de Salomon. Les indications du v. 29 font sans doute allusion au livre des Rois, précisément pour les chapitres que le Chroniqueur n'a pas conservés (début et fin du règne) où les figures prophétiques de Natan, d'Ahiyah et du troisième, apparaissent comme étroitement mêlées à la vie du roi.

Les rois de Juda (chap. 10-36)

A partir du chapitre 10 et jusqu'à la fin du livre des Chroniques nous trouvons l'histoire du royaume de Juda depuis la mort de Salomon et le schisme, jusqu'à l'exil de Babylone et le retour de captivité. Cette histoire se confond avec celle des rois de la dynastie de David, qui se sont succédé sur le trône de Jérusalem, depuis Roboam, fils de Salomon, jusqu'à Sédécias, dernier roi de Juda.

Dans ce long récit (chap. 10-36), ce qui frappe le lecteur en tout premier lieu, c'est la différence de méthode et aussi de perspective entre le livre des Chroniques et les livres des Rois. Le Chroniqueur a

utilisé les livres des Rois comme source principale de son histoire, sans négliger toutefois d'autres documents qui nous sont inconnus. Mais il l'a fait dans un but très clair: montrer que l'histoire de Juda et de Jérusalem était la seule véritable histoire du peuple de Dieu, et que le culte du Temple était le seul légitime.

La première conséquence en est l'élimination de tous les récits relatifs à l'histoire du royaume du nord après le schisme. Alors que, dans les Rois, les histoires parallèles des deux royaumes d'Israël et de Juda sont présentées alternativement dans une succession de récits qui passent constamment de l'un des royaumes à l'autre – ce qui parfois nuit à la clarté et à la chronologie, à cause des incessants retours en arrière – dans les Chroniques, l'histoire de Juda est un récit suivi, ininterrompu, logique et bien ordonné dans le temps. Bien plus, là où des allusions aux royaumes du nord sont nécessaires, elles contiennent toujours, plus ou moins, un jugement de valeur sur ces tribus schismatiques, infidèles à la loi de Dieu et qui se sont séparées de la maison de David. On sent que le Chroniqueur veut plaider pour la légitimité de Juda, contre les autres tribus dont les descendants avaient encore la prétention de faire partie du vrai peuple de Dieu. C'était probablement le cas pour les Samaritains, à l'époque de notre auteur qui a pu fort bien donner un tour polémique à son œuvre, en face de ce schisme dont le sanctuaire se trouvait au mont Garizim.

Une autre conséquence est la façon de présenter la plupart des rois de Juda, surtout ceux qui ont eu à cœur de purifier et de réformer le Temple de Jérusalem: certes, souvent ils ont été infidèles, mais le Chroniqueur ne manque pas de souligner qu'ils se sont humiliés et que Dieu leur a pardonné, et qu'ainsi malgré des périodes néfastes, dans l'ensemble, l'histoire

de Juda a suivi la ligne voulue par David, le fondateur de la dynastie. C'est ce qui explique que le récit du Chroniqueur donne une impression plus favorable que celui des Rois, et que la figure de tel ou tel roi de Juda est moins sombre qu'elle ne paraissait dans les livres des Rois. La méthode que le Chroniqueur a suivie au sujet des règnes de David et de Salomon reste la même pour tous leurs successeurs. On le voit déjà pour le premier d'entre eux: Roboam.

LE ROI ROBOAM (chap. 10 -12)

Le règne de Roboam (Rahavam) est raconté dans les chapitres 10 à 12. Il se répartit en trois sections

1. **Le schisme des deux royaumes** (chap. 10 – 11. 4)

Bien qu'il laisse entièrement de côté l'histoire du royaume d'Israël, l'auteur ne pouvait pas passer sous silence l'histoire du schisme. Il reproduit très fidèlement sa source: 1 R. 12. 1-24 à l'exception du v. 20 qui ne l'intéresse pas, puisqu'il s'agit de la nomination de Jéroboam comme roi sur les tribus d'Israël. Dans cette relation du schisme, la tendance du Chroniqueur à atténuer le jugement porté sur la royauté se remarque dans le verset 7 du chap. 10. Les anciens conseillent à Roboam de se montrer bon envers le peuple pour essayer de garder l'unité du royaume. Dans 1 R. 12. 7, ce conseil va beaucoup plus loin et frise la démagogie: le roi doit s'abaisser comme le serviteur (ou l'esclave) du peuple, et doit le servir. Ce conseil a vraisemblablement été considéré comme abusif et indigne d'un roi de la dynastie davidique, aux yeux du Chroniqueur.

A part ces légères différences, l'histoire du schisme est la même textuellement dans les deux livres: maladresse de Roboam incapable de comprendre l'aspiration du peuple à un allègement du joug qui

pesait sur lui du temps de Salomon; sans doute, ambition de Jéroboam revenu d'Égypte et prenant la tête des représentants des tribus, et surtout explication théologique de cette scission voulue et annoncée par Dieu grâce au prophète

Ahiyah de Šilo à Jéroboam, en raison des infidélités de la royauté à la fin de la vie de Salomon. Mais si l'auteur des Chroniques rappelle ces faits, il se réfère à des récits supposés connus de ses lecteurs, car il ne les a pas racontés lui-même dans les chapitres qui précèdent.

2. L'oeuvre de Roboam (11. 5-23)

Cette partie n'existe pas dans le livre des Rois. Elle est donc originale dans le livre des Chroniques, soit que l'auteur l'ait composée lui-même, soit qu'il reproduise des documents qu'il a pu connaître, mais qui se sont perdus.

a) On parle d'abord d'une **organisation défensive du royaume de Juda** par l'installation ou la transformation de villes en forteresses (v. 5-12). Quinze villes sont ainsi fortifiées et munies d'une garnison et de réserves de vivres et d'armes. Il est certain que le Chroniqueur n'a pas imaginé cette liste de forteresses et qu'il a dû utiliser un vieux document pouvant remonter à l'époque même de Roboam ou, comme on l'a supposé (Jung, Alt, cités par K. Gallig; opinion inverse chez Rudolph), un document un peu moins ancien, datant de l'époque de Josias. Les villes mentionnées, qui sont presque toutes identifiables avec précision, faisaient partie du territoire de Juda et montrent que Roboam voulait établir une défense dans la plupart des directions menacées: l'ouest, le sud et l'est. C'est donc plutôt par crainte des Philistins, et avant tout des Égyptiens, que la topographie de ces travaux de défense a été prévue. L'invasion de Šišaq (chap. 12) prouve que ces prévisions

étaient justifiées. On peut aussi penser que Roboam avait voulu se défendre contre une attaque du royaume d'Israël, et même défendre son propre royaume contre toute tentative de soulèvement.

b) Les v. 13-17 nous apportent un **renseignement introuvable** également dans le livre des Rois: les prêtres et les Lévites du royaume du nord, ainsi que bien des gens de cette région, viennent résider en Juda et à Jérusalem, à cause du Temple et du culte. Il est moins sûr que le Chroniqueur ait utilisé ici une tradition originale. Ce passage apparaît plutôt comme une explication qu'il donne de lui-même sur le fait qu'il était impossible d'exercer le vrai sacerdoce et de célébrer le vrai culte dans le royaume de Jéroboam. Celui-ci d'ailleurs avait favorisé l'idolâtrie par l'établissement d'idoles (v. 15). D'après 1 R. 12.26-33, Jéroboam n'a pas interdit le sacerdoce aux prêtres d'Israël, mais il a voulu éviter de voir émigrer une partie de la population vers Jérusalem, et il a établi deux sanctuaires à Dan et à Béthel, où l'on adorerait, sous la forme de veaux d'or, « le Dieu qui a fait sortir d'Égypte son peuple d'Israël» (v. 28). Ainsi pour le Chroniqueur, tout ce qui était dans l'autre royaume était de l'idolâtrie; les vrais fidèles préféraient quitter leur territoire pour venir s'installer près de Jérusalem. La fidélité de Roboam et de Juda est mise en valeur, et le texte ajoute que, pendant trois ans, ils ont marché dans la voie de David et de Salomon (v. 17). Cela n'a, hélas, duré que trois ans, car l'invasion des Égyptiens, la 5^e année du règne de Roboam, s'expliquait comme une punition de Dieu à cause de l'infidélité du roi et du peuple: c'est donc qu'après la 3^e année et avant la 5^e, Juda était tombé dans la désobéissance à Dieu.

c) Enfin dans les v. 18-23, nous trouvons **des informations sur la famille** et les fils de Roboam, dont

Abiyah sera le successeur. Il est possible qu'une tradition orale ou écrite ait été utilisée ici par l'auteur des Chroniques, puisque rien de ces informations ne se retrouve dans sa source habituelle. Le fait que Roboam ait eu plusieurs femmes et de nombreuses concubines n'a pas semblé étrange à notre auteur qui avait pourtant laissé de côté cet aspect de la vie royale concernant Salomon. Un simple détail à signaler Abiyah est ici fils de Ma'akah, alors qu'en 13. 2 il sera présenté comme fils de Mikayahou (cf. note à 13. 2).

3. L'invasion égyptienne (12. 1-16)

L'auteur retrouve ici sa source, mais ne la suit pas rigoureusement. 1 R. 14. 22-28 parle des infidélités de Roboam et en fait une description (v. 22-24) que le Chroniqueur aura scrupule à reproduire. Il dira que Roboam et le peuple ont abandonné la loi de Dieu et ont péché contre l'Éternel (v. 1-2), mais il passera sous silence les idoles, les statues, les hauts-lieux, la prostitution sacrée et toutes les abominations semblables à celles des païens qui habitaient le pays avant l'arrivée des Hébreux.

Par contre, sur la base de 1 R. 14. 25-28 qui est une brève relation de la campagne de Šišaq (ou Šošēnq, d'après les documents égyptiens), il donne un récit plus détaillé, avec des renseignements qu'on n'a pas lieu de suspecter pour leur historicité (l'importance de l'armée égyptienne avec ses chars, ses cavaliers et ses nombreux mercenaires des régions d'Afrique du Nord et d'Éthiopie; la prise des villes fortifiées de Juda et le siège de Jérusalem, v. 3-4) et avec une explication théologique qui pourrait être de l'auteur lui-même (punition de Dieu, humiliation de Roboam et du peuple, pardon de Dieu, mais épreuve qui permettra au peuple de mieux comprendre qu'il est préférable de servir Dieu que de servir des hommes, v. 5-8).

Cela permet au Chroniqueur, avant de terminer l'histoire du règne par les notices habituelles (v. 15-16, tirées de 1 R. 14. 29-31), de porter son jugement moral sur Roboam et sur Juda : ils ont été infidèles, mais ils se sont humiliés, aussi Dieu ne les punira pas avec rigueur. D'ailleurs, il y avait encore de bonnes choses en Juda 1 (v. 12).

On le voit, dans ces trois chapitres, les Chroniques nous apportent quelques détails originaux sur le règne de Roboam, par rapport au texte du livre des Rois. Ils nous présentent surtout un personnage assez différent de celui qui est connu par ailleurs: sa responsabilité dans le schisme est moins grande, car ce sont les autres qui se sont révoltés contre la maison de David; les trois premières années de son règne ont été bonnes, en raison de sa fidélité à Dieu; s'il s'en est détourné, ainsi que le peuple par la suite, il en a été puni, mais il s'est humilié et Dieu lui a fait grâce. Il a été en outre un constructeur de villes et un homme habile pour éviter les dissensions intérieures dans sa cour (11. 23).

L'aspect théologique de l'histoire apparaît aussi plus clairement que dans le livre des Rois. Dieu dirige les événements, conformément à son plan et à ses promesses. Il punit et fait grâce, il affermit le règne ou il le met à l'épreuve, il emploie les nations comme ses instruments afin de conduire fidèlement son peuple dans la voie qu'il a montrée à David et qui est celle de l'obéissance à sa loi.

LE ROI ABIYAH (chap. 13)

La notice sur le règne d'Abiyah (Abiyam) dans 1 R. 15. 1-8 est très brève; elle présente ce roi sous un jour défavorable et nous apprend seulement qu'il régna trois ans à Jérusalem et qu'il y eut guerre entre Jéroboam et lui, pendant tout son règne.

Le texte parallèle, dans 2 Chr. 13, est beaucoup plus développé (23 versets) et nous fait connaître quelques détails supplémentaires sur la vie de ce roi. On peut estimer que ces renseignements sont, dans l'ensemble, exacts et historiques, et que le Chroniqueur les a trouvés dans une tradition qui ne nous est pas connue. Mais ce qui est beaucoup plus important, c'est que ce chapitre expose indirectement la pensée théologique de l'auteur d'une manière remarquable. On peut donc analyser d'abord les éléments historiques, puis les éléments théologiques.

1. L'histoire

Par rapport au texte du livre des Rois, nous apprenons que le roi Abiyah a bien régné trois ans à Jérusalem (v. 2), mais qu'il a été un bon roi, et non l'homme pécheur, coupable des mêmes fautes que son père, infidèle à Dieu et par conséquent à la ligne de conduite de David (1 R. 15. 3-5). Le Chroniqueur ne dit rien de tout cela et montre au contraire un personnage qui a connu la bénédiction de Dieu.

Le seul événement marquant est la guerre contre Jéroboam. C'est à ce sujet que l'auteur va exprimer ses opinions, mais il donne aussi quelques renseignements, absents dans 1 Rois. D'abord le chiffre des effectifs: 400 000 pour Juda, 800 000 pour Israël (v. 3). Juda n'a donc que la moitié des effectifs d'Israël. Ces chiffres sont vraisemblablement forcés, et ont une valeur plus théologique qu'historique. Ils veulent montrer qu'à cause d'une telle disproportion de forces, la victoire de Juda ne peut être qu'un miracle de Dieu (cf. v. 14-16). Puis le combat lui-même: la ruse de Jéroboam qui envoie une embuscade par derrière Juda (v. 13-14), la défaite d'Israël massacré aux deux tiers (v. 17), la conquête par Juda de trois villes d'Israël (Béthel, Yešanah et 'Ephron, v. 19), le déclin et la mort de

Jéroboam frappé par Dieu (v. 19). Il n'y a pas de raisons sérieuses de mettre en doute l'authenticité de ces détails que la tradition pouvait avoir conservés depuis longtemps.

Les détails relatifs à la famille d'Abiyah (v. 21) et au temps de tranquillité (10 années) qui suivit son règne (v. 23) sont plus sujets à caution. Le dernier point contredit 1 R. 15. 16 qui parle d'une guerre permanente pendant le règne d'Asa, successeur d'Abiyah.

Mais tous ces éléments d'histoire doivent être considérés en fonction de la perspective théologique de l'auteur.

2. La théologie de l'histoire

Partant de la guerre entre Israël et Juda, le Chroniqueur exprime sa façon de voir les événements et même ceux de la génération précédente. Il emploie, dans ce but, une méthode qui s'appuie peut-être sur une coutume ancienne, mais qui est développée d'une façon assez étrange ici: il place dans la bouche d'Abiyah un discours qui est un véritable sermon adressé à Jéroboam et à Israël, avant le combat (v. 4, 12). Ce « sermon sur la montagne » (Rudolph) d'un nouveau genre, Abiyah le prononce du haut d'une colline et en un moment où les développements qu'il présente sont assez inattendus. Que dit-il? Il cherche à convaincre ses adversaires de ne pas engager le combat, qui ne peut aboutir pour eux qu'à l'échec, parce qu'ils font la guerre à Dieu qu'ils ont abandonné. Par contre, Juda, et Juda seulement, est du côté de Dieu; il est resté fidèle et Dieu lui donnera la victoire. Les principaux arguments sont les suivants

a) C'est David et sa descendance qui sont les seuls rois légitimes d'Israël, en vertu d'une alliance inviolable (v. 5).

b) C'est Jéroboam et son entourage de gens pervers, qui sont la cause du schisme, révolte contre la famille de David, et donc contre Dieu (v. 6-7). Le malheureux Roboam a été victime de sa jeunesse et de sa timidité en face des gens qui ont fait pression sur lui. Cette façon d'expliquer le schisme est évidemment très différente de ce que nous disent le chapitre 10 et 1 Rois 12. Toute la faute retombe sur Jéroboam et toutes les excuses sont bonnes pour Roboam

c) Jéroboam et Israël ont été infidèles à Dieu (v. 8-9) : ils ont fabriqué des veaux d'or, ils ont chassé les prêtres et les Lévites, et ils ont nommé de nouveaux prêtres sans aucune garantie, comme chez les païens.

d) Par contre, seul Juda célèbre le véritable culte (v. 10-12) : les prêtres sont d'authentiques descendants d'Aaron, et les Lévites remplissent leurs fonctions; le culte comporte les holocaustes du matin et du soir (ce qui était vrai à l'époque du Chroniqueur, mais peu probable à l'époque d'Abiyah), les parfums, les pains disposés sur la table, le chandelier allumé chaque soir, bref tout ce qui a été prescrit par l'Eternel.

e) En conséquence, Dieu est avec Juda; il marche à sa tête; les trompettes sacrées sonnent pour le combat, et Israël en partant en guerre contre Juda s'engage, en fait, dans une guerre contre Dieu. L'échec est certain.

Dans ce beau discours, nous discernons d'abord le jugement que l'auteur portait sur le schisme d'Israël: c'était une révolte contre Dieu, contre la famille de David et contre le vrai culte du Temple de Jérusalem. Bien des historiens voient dans cette position, un témoignage de la situation historique à l'époque du Chroniqueur: conflit entre Juifs et Samaritains, et proclamation très ferme de la seule légitimité de la tradition juive, avec la descendance davidique, le sacerdoce aaronide et le Temple de Jérusalem comme

seul lieu voulu de Dieu pour la célébration du culte, conforme aux prescriptions de la loi.

Mais le discours et la suite du récit nous conduisent à deux autres remarques.

En premier lieu, la guerre entre Juda et Israël est décrite dans des termes comparables à ceux qu'on trouve dans les livres de Josué et des Juges sur la guerre sainte: Dieu est à la tête de son peuple; celui-ci est beaucoup plus faible que l'adversaire, mais c'est Dieu qui lui donne la victoire; le peuple sonne de la trompette et pousse le cri de guerre; la défaite ne s'explique que par l'intervention de Dieu et la confiance que son peuple a mise en lui. Cette manière de présenter le combat, sous la plume du Chroniqueur, est une preuve de plus pour légitimer le rôle de Juda qui est le seul peuple de Dieu, le seul vrai « Israël ».

En second lieu, toute la perspective du récit repose sur une doctrine de la rétribution très claire. Parce qu'Israël a été infidèle, il est vaincu; parce que Juda est fidèle, il est vainqueur. Parce que Jéroboam s'est révolté contre Dieu, il va s'effondrer et mourir frappé par Dieu (v. 20, ce trait, inconnu du livre des Rois, peut faire supposer qu'il a été atteint d'une maladie considérée comme envoyée par Dieu). Au contraire, Abiyah va prospérer: on comprend alors pourquoi le Chroniqueur ajoute ici une notice sur la grande bénédiction qui sera accordée au roi de Juda, par ses 22 fils et 16 filles (v. 21) et par le temps de tranquillité que connaîtra le pays (v. 23; d'après chap. 15.19 le temps de paix dura même beaucoup plus, puisqu'il n'y eut pas de guerre jusqu'à la 35e année du règne d'Asa 1). Avoir une nombreuse descendance et connaître la paix: tels étaient les fruits d'un règne de fidélité et d'obéissance à Dieu. Plutôt que de développer sa pensée théologique de manière abstraite, l'auteur des Chroniques nous la fait connaître

au travers de l'histoire, car ce qui compte pour lui, c'est la façon d'interpréter l'histoire et d'y voir l'action souveraine de Dieu pour l'accomplissement de son plan. qui soutient Asa et qui est victorieux de l'ennemi, car le roi de Juda n'avait placé sa confiance qu'en Dieu (voir la prière 14. 10). Ensuite un prophète adresse au roi son message, et le roi accomplit une réforme religieuse plus profonde qu'au début en l'accompagnant d'une grandiose cérémonie avec tout le peuple. Pendant 35 ans sur 41 de règne, c'est la paix et le repos accordés par Dieu à Juda. Toutefois la réforme n'avait pas atteint tout Israël. Un peu plus tard, le roi Ba'eša d'Israël vient attaquer Asa qui offre des trésors tirés du Temple au roi de Damas pour solliciter son aide. Ce dernier fait la guerre à Israël qui est vaincu, et Juda en tire profit. Mais un prophète annonce à Asa qu'il a commis une faute en cherchant une alliance avec un pays étranger, sans se confier uniquement en Dieu, comme il l'avait fait lors de la première guerre contre les Koušites. Asa, mécontent, fait emprisonner le prophète. Voilà l'explication de la maladie dont il souffrira à partir de la 39e année de son règne, et dont il mourra, car même en cette circonstance, il n'est pas revenu vers Dieu.

On voit donc comment tout s'enchaîne logiquement: tant que le roi a été fidèle, Dieu lui a accordé le repos et la paix; dès qu'il s'est détourné de Dieu pour s'appuyer sur les hommes (le roi de Damas ou les médecins), le malheur est venu sur lui. La chronologie qui jalonne le récit éclaire fort bien cette succession, en montrant comment la plus grande partie du règne fut heureuse et paisible, et la fin décevante et malheureuse (10 ans de paix, 13. 23; – 15^e année: réforme, 15. 10; – 35 ans de paix, 15. 19; – 36^e année: la guerre, 16. 1; – 39^e année: la maladie, 16. 12; – 41^e année: la mort, 16. 13).

Le règne d'Asa, pour le Chroniqueur, devient donc une sorte de prédication vivante de la juste rétribution de Dieu, et de l'importance pour un roi d'être fidèle à Dieu comme David, surtout dans le domaine du culte et du Temple. La fidélité et la confiance apportent le repos et la paix, la bénédiction et la prospérité. L'oubli de Dieu et la confiance dans les hommes entraînent au contraire la méchanceté, l'injustice et comme punition, la souffrance et la mort.

Le déroulement du récit, suivant ce schéma, ne donnera lieu qu'à peu de remarques de détails

1. Fidélité d'Asa (14. 1-7)

En face du texte de 1 R. 15. 12 qui parle simplement de la suppression des idoles et de la prostitution sacrée, le Chroniqueur donne à Asa une activité réformatrice qui ressemble à celle de Josias, ultérieurement, et dont l'auteur s'est peut-être inspiré destruction des autels et des hauts-lieux, des idoles et des statues; et exhortation à revenir à la loi de Dieu. La conséquence de cette réforme est une prospérité matérielle qui permet de construire des villes fortifiées et d'entretenir une armée puissante. Mais c'est Dieu qui accorde une telle bénédiction qui permet au petit pays de Juda de faire face victorieusement aux adversaires éventuels.

2. Guerre contre les Koušites (14. 8-14)

Si les détails historiques de ce passage sont vraisemblables et ont été puisés à une source ancienne utilisée par le Chroniqueur, quelques éléments restent incertains. Qui étaient les Koušites? Probablement des Ethiopiens, mais le mot pourrait s'appliquer aussi aux voisins: Egyptiens, Arabes. On a voulu chercher dans l'histoire d'Egypte des faits qui puissent correspondre à une telle campagne, mais les hypothèses restent peu sûres (Zérah était-il un pharaon? ou un chef obscur d'une peuplade de grands nomades, si l'on en juge par

le butin en troupeaux et en chameaux?). Le chiffre de 1 million d'hommes (v. 8) paraît en tout cas excessif pour l'époque. Il s'agit sûrement de 100 000 hommes.

Ce qui est évident, par contre, c'est le caractère de cette guerre qui reprend tous les aspects de la guerre sainte de l'ancienne époque: invocation de Dieu par le roi de Juda; combat au nom de Dieu; nombre inférieur de soldats en face de l'armée ennemie; victoire de Dieu qui frappe lui-même l'adversaire comme si l'armée d'Asa n'avait rien fait; poursuite des fuyards et leur extermination; action de la « terreur » de L'ETERNEL; mention du camp de L'ETERNEL, etc. On trouve ici la même conception des guerres de L'ETERNEL qu'au moment de la conquête de Canaan ou à l'époque des Juges. On l'a déjà rencontrée pour le règne d'Abiyah (chap. 13).

3. Message du prophète 'Azaryahou (15. 1-7)

Le discours de ce prophète inconnu est une sorte de prédication qui s'appuie sur le passé pour en tirer une leçon pour le présent et l'avenir. C'est un thème qu'on trouve souvent dans le livre des Juges et qui exprime l'idée traditionnelle de la rétribution de Dieu envers son peuple, selon que celui-ci lui reste fidèle ou au contraire l'abandonne. Il est vrai que ce discours est parfois compris comme une annonce prophétique pour l'avenir, sans références au passé: Israël sera pendant de longs jours sans Dieu véritable, sans prêtre (v. 3). Mais même si les verbes ou l'absence de verbes peuvent justifier en une certaine mesure cette interprétation, le contexte et les versets qui suivent sont nettement en faveur de l'explication d'une situation passée, servant d'exhortation pour le temps présent. Les commentateurs récents trouvent, dans ce message prophétique, l'écho de l'authentique prédication lévitique dans la synagogue postexilique, dont d'autres

exemples apparaissent en 20. 15-17 et 32. 7-8 (Rudolph, Galling, von Rad 1).

4. Réforme religieuse (15. 8-15)

Elle consista en une purification du Temple et une destruction des idoles dans tout le pays de Juda et de Benjamin, ainsi que dans les régions voisines: Ephraïm, Manassé, Siméon. Les deux premiers noms s'appliquent au royaume d'Israël, mais Siméon avait anciennement un territoire au sud de Juda, dans le secteur proche de celui des Edomites, et semble avoir disparu depuis longtemps, à moins que le Chroniqueur ne tienne compte de l'antique tradition qui parlait de Siméon à Sichem (Genèse 34). La réforme se poursuit par des sacrifices en grand nombre et par un engagement solennel du peuple à revenir à l'alliance de l'Éternel. « Rechercher » L'ÉTERNEL devient le but essentiel de l'assemblée du peuple qui ne trouve le repos que si L'ÉTERNEL se « laisse trouver » par lui (v. 15). Dans le cas contraire, la mort seule est la punition pour quiconque ne respecte pas cet engagement (v. 13).

5. Notice sur le règne d'Asa (15.16-19)

Reproduction à peu près textuelle de 1 R. 15. 13-15, cette brève notice montre ici les conséquences de la réforme à la cour royale où la reine-mère elle-même est punie de son idolâtrie. Comme fruit d'une réforme aussi radicale, le Chroniqueur signale au v. 19 que la paix régna pendant la plus grande partie du règne d'Asa, soit jusqu'à la 35^e année de ce règne.

6. Guerre contre Ba'eša, roi d'Israël (16. 1-5)

Le livre des Rois nous apprend qu'il y eut la guerre entre Asa et Ba'eša pendant toute leur vie (1 R. 15. 16) alors que le Chroniqueur vient de dire qu'il n'y eut aucune guerre pour Asa pendant 35 ans (15. 19). De plus, nous trouvons dans 1 R. 16. 8 que Ba'eša mourut la 26^e année du règne d'Asa roi de Juda. Il y a donc

une difficulté de chronologie lorsque 2 Chr. 16. 1 dit que cette guerre éclata la 36e année du règne d'Asa. Plutôt que de vouloir corriger ces chiffres ou les expliquer par des erreurs de copistes, il semble plus juste de penser que, pour l'auteur des Chroniques, des considérations théologiques ont pris le pas sur les données chronologiques. Pour lui, après l'importante réforme d'Asa, Dieu ne pouvait qu'accorder une longue paix à Juda. S'il y eut la guerre, ce ne fut que tout à fait à la fin du règne d'Asa, et cela sera clairement expliqué dans l'oracle prophétique qui suit (v. 7-10).

7. Oracle prophétique contre Asa (16. 7-10)

Le prophète 'Hanani expose à Asa le grief que Dieu a contre lui: faire alliance avec des peuples voisins, pour la guerre, est une infidélité pour le peuple avec qui Dieu a fait alliance. En conséquence Asa connaîtra la punition de Dieu. Il a agi sans mettre sa foi en Dieu, et a cherché de l'aide contre Israël auprès du roi d'Aram. Pour comble d'infidélité, le roi Asa s'irrite contre le prophète et le fait jeter en prison, ainsi que d'autres personnes qui avaient probablement désapprouvé sa conduite. Les événements conduisent ainsi normalement à la peine que va lui infliger Dieu par la maladie (v. 12).

8. Fin du règne et de la vie d'Asa (16. 11-14)

Nous retrouvons ici le fil du récit d'après 1 R. 15. 23-24, avec le caractère particulier de la rédaction du Chroniqueur: Asa est frappé par Dieu, parce qu'il n'a pas cherché L'ETERNEL, et même pendant sa maladie, il a consulté des médecins, – ce qui n'était nullement interdit – mais sans consulter Dieu, ce qui montrait le manque de foi du roi à la fin de sa vie. Toutefois les détails apportés par les v. 13-14 ne se trouvent pas dans 1 Rois et proviennent de sources utilisées par le Chroniqueur. Malgré son infidélité à la fin de sa vie, Asa

a été respecté et enseveli avec tous les honneurs dus à son rang. C'était là une manière de réhabilitation d'un roi qui avait accompli de grandes choses et avait contribué à purifier et à restaurer le culte à Jérusalem.

LE ROI JOŠAFAT (chap. 17 – 20)

La figure du roi Jošafat, d'après le livre des Rois, n'a pas une grande envergure et s'efface presque complètement derrière celle de son contemporain, le roi Achab d'Israël. Après la très brève mention de son accession au trône de Juda (1 R. 15. 24), le récit des Rois le laisse complètement de côté pour parler des rois d'Israël et surtout d'Achab (1 R. 15. 25 – 16. 34); il s'engage ensuite dans le cycle d'Elie (1 R. 17-21) qui forme l'un des ensembles narratifs les plus remarquables de ce livre. C'est alors, qu'au chap.22, il raconte l'expédition guerrière que le roi d'Israël entreprend avec le roi de Juda, Jošafat, expédition qui se termine mal, puisque le roi d'Israël est tué, tandis que Jošafat échappa de justesse à l'armée ennemie. Il ne reste plus qu'une notice dans le style habituel pour conclure le règne de Jošafat (1 R. 22. 41-51). On est donc peu renseigné sur ce roi, et la lecture du livre des Rois laisse plutôt l'impression d'un personnage banal, qui ne fut ni bon ni mauvais et qui eut quelques déboires pendant ses vingt-cinq années de règne, tel que le naufrage de sa flotte commerciale (1 R. 22. 49). De ce personnage qui resta un quart de siècle sur le trône de Jérusalem, on sait vraiment très peu de choses.

Si, d'autre part, on lit le récit de 2 Chroniques, la figure du même roi s'éclaire d'une tout autre lumière. De longs récits racontent ses faits d'armes ou les réformes intérieures qu'il entreprit dans son pays. La succession de ses réussites ou de ses échecs s'explique

chaque fois, selon la théologie du Chroniqueur, par sa fidélité ou son infidélité à Dieu. D'ailleurs son infidélité majeure semble être surtout d'avoir fait alliance avec les rois d'Israël: à deux reprises, cette alliance attire sur lui la punition de Dieu. Au contraire, s'il réforme l'organisation intérieure du pays dans le sens de la loi de Dieu, il voit aussitôt la bénédiction de Dieu l'accompagner dans ses entreprises. Le schéma général de son règne prend donc l'aspect suivant

chap. 17: Fidélité de Jošafat, son respect pour la loi de Dieu, et la bénédiction qui repose sur lui, aux yeux des nations.

chap. 18: Son alliance avec Achab, roi d'Israël, pour faire la guerre, le conduit à la défaite, et aux reproches violents d'un prophète (19. 1-3).

chap. 19: Réforme administrative du pays et retour à la loi de Dieu.

chap. 20: Guerre et victoire contre les Moabites, les Ammonites et les Edomites. C'est Dieu qui est victorieux.

chap. 20. 31-37 : Alliance avec le roi d'Israël pour construire une flotte. Un prophète dénonce cette alliance infidèle et la flotte est brisée. Mort de Jošafat. Comment le Chroniqueur a-t-il pu présenter un si long récit à partir des maigres données du livre des Rois? Certainement en utilisant d'autres sources d'une part, et en rédigeant d'autre part des sections de son récit à partir d'éléments divers qui, peut-être même à l'origine, ne concernaient pas directement le règne de Jošafat.

On distingue en effet dans son œuvre

1. La reproduction presque textuelle du récit des Rois sur Jošafat (2 Chr. 17. 1 = 1 R. 15. 24b; 2 Chr. 18 = 1 R. 22. 1-35; 2 Chr. 20. 31 – 21. 1 = 1 R. 22. 41-51).

2. Dans certains de ces passages, il faut toutefois noter des fragments qui offrent un remaniement du

texte des Rois et non une citation exacte (2 Chr. 18. 1-3 remanie 1 R. 22. 1-4; 2 Chr. 20. 35-37 remanie 1 R. 22. 49-50).

3. Enfin des passages entiers qui ne figurent pas dans les Rois et qui sont puisés par le Chroniqueur en d'autres sources, et rédigés par lui-même (chap. 17; 19; 20. 1-30). Ces derniers passages sont certainement les plus intéressants dans l'œuvre des Chroniques, puisqu'ils nous montrent dans quel esprit l'auteur a voulu présenter un règne qui, pour lui, était celui d'un roi fidèle à Dieu, mais qui a subi les conséquences de quelques actions malheureuses jugées comme un oubli de la ligne de conduite habituelle qu'il aurait dû suivre.

Le règne de Jošafat (chap. 17)

La fidélité de Jošafat et l'affermissement que Dieu lui accorda dans son règne, sont exposés dans les v. 1-6 d'une manière générale: il établit des villes fortes et des garnisons; il suivit la voie de son père en obéissant à Dieu et non aux Baals; il obtint de grandes richesses à cause des présents qu'on lui apportait de partout. Ce dernier point est développé à nouveau dans les v. 10-13 qui parlent des offrandes que les étrangers lui amenaient, à cause du respect et de la crainte qu'ils avaient pour lui; cela lui valut aussi de ne pas avoir de guerre avec ses voisins.

Une statistique des forces militaires de Juda apparaît dans les v. 14-19. Les chiffres fournis semblent considérables pour l'époque et sont mis en doute par des commentateurs qui estiment que le Chroniqueur a fortement exagéré les nombres (total: 1 160 000 hommes). Toutefois il est difficile de le prouver et rien ne permet d'affirmer que ces chiffres n'étaient pas dans la source qu'il a utilisée à cet égard. v. Excursus sur les chiffres énormes de l'AT en fin du commentaire.

Un paragraphe intéressant parle d'une activité pédagogique du roi, qui envoya dans le pays des hommes, fonctionnaires, Lévites et prêtres, pour enseigner les habitants de Juda grâce au livre de la loi de Dieu qu'ils possédaient (v. 7-9). Même si l'on admet que le Chroniqueur a pu envisager le règne de Jošafat comme celui d'un réformateur à l'image d'Ezéchias et de Josias, on ne peut guère admettre qu'il ait créé de toutes pièces une telle information. L'ensemble du chap. 17 s'appuie vraisemblablement sur des documents qu'il a connus et que le livre des Rois n'avait pas utilisés. Il a pu les employer dans la perspective personnelle qu'il avait de ce règne, mais la réalité historique des faits ne paraît pas contestable.

[Alliance avec Achab et campagne militaire](#) (chap. 18)

La guerre commune, entreprise par Jošafat de Juda et Achab d'Israël contre les Syriens, reproduit presque intégralement le récit de 1 Rois 22. On peut noter toutefois, dans l'introduction (v. 1-3), quelques détails nouveaux : le mariage qui établissait un lien entre les deux rois (un fils de Jošafat avait épousé une fille d'Achab, Athalie 2 Chr. 21. 6 et 22. 2); les nombreux sacrifices d'animaux offerts par Achab en l'honneur de Jošafat son invité (v. 2). Dans le cours du récit, une note particulière au Chroniqueur se remarque au v. 31: lorsque Jošafat fut pris dans le combat pour le roi d'Israël et qu'il faillit être tué par les Syriens, il poussa un cri. D'après le texte des Rois, ce cri le fit reconnaître comme n'étant pas le roi d'Israël, et l'ennemi s'écarta de lui. Dans les Chroniques, ce cri est comme une prière vers Dieu, et Dieu l'exauce: c'est Dieu qui écarte les adversaires pour épargner sa vie. De même, à la fin du récit, le Chroniqueur laisse de côté le récit de 1 R. 22. 36-40 relatif à la mort et à l'ensevelissement d'Achab, ce qui n'offre pas d'intérêt pour son histoire de Juda. Par

contre, il conclut ce chapitre par l'intervention d'un prophète Jéhu qui adresse des reproches à Jošafat, à cause de son alliance avec Achab, mais qui lui fait savoir aussi que Dieu restera avec lui en raison de ce qu'il y a encore de bon en lui (19. 1-3). Cette notice est conforme à la pensée de l'auteur qui juge mauvaise une alliance avec Israël. Jošafat devra se racheter de son infidélité. Il le fera par une œuvre réformatrice (chap. 19).

Réforme de Jošafat (chap. 19)

Aucun texte parallèle du livre des Rois ne correspond à cette brève description de la réforme judiciaire opérée par le roi Jošafat (v. 4-11). A cause de cela, on a voulu voir dans ce texte une sorte de fiction du Chroniqueur en rapport avec le nom du roi qui signifie: Dieu juge (Yehošaphat). Puisque Jošafat fut un bon roi, son activité réformatrice devait illustrer son nom, et c'est dans le domaine de la justice qu'il l'aurait exercée (thèse de Wellhausen citée par Curtis p. 402). Dans une autre perspective, on a pu penser que le plan de réforme de ce texte correspondait à une situation de fait à l'époque du Chroniqueur (sanhédrins locaux et grand sanhédrin à Jérusalem) et qu'il l'aurait transposée au temps de Jošafat, pour en montrer l'ancienneté et la valeur (cf. note Bible du Centenaire sur le v. 11, et Benzinger).

Plus récemment, on a souligné la grande ressemblance entre cette réforme judiciaire de Jošafat et les lois du Deutéronome (chap. 16. 18-20; 17.8-13), ce qui pourrait donner à penser qu'une réorganisation de la justice conformément au Deutéronome avait pu avoir lieu avant la réforme de Josias. Cependant, quelques différences existent entre les deux traditions: celle du Deutéronome et celle des Chroniques (par exemple: l'existence des prêtres, des Lévites, et des laïcs: chefs de familles, pour l'exercice de la justice,

dans 2 Chr. 19. 8. Le Deutéronome ne parle pas des laïcs). D'ailleurs, le texte des v. 4-11 n'est pas des plus clairs: les v. 5 et 8 parlent de deux juridictions, celle des juges dans les villes de Juda, et celle des prêtres, des Lévites et des laïcs à Jérusalem. Mais plus loin, le v. 11 parle aussi d'une double juridiction : celle qui concerne les affaires de Dieu et celle qui concerne les affaires du roi, les Lévites servant de secrétaires ou greffiers.

On pourrait donc conclure que notre passage s'inspire de sources différentes, provenant soit de la tradition deutéronomiste, soit d'une autre tradition inconnue, et que le Chroniqueur a présenté cette réforme de Jošafat dans une perspective qui était celle de sa propre époque. Cela ne signifie nullement que l'événement n'a pas de réalité historique. La diversité des témoignages confirme au contraire l'historicité de l'œuvre réformatrice de ce roi de Juda.

Il faut noter enfin le caractère religieux de la réforme : c'est une vraie « conversion » du peuple (retour à Dieu, v. 4), et l'activité des juges doit être guidée par la seule crainte de Dieu, et ne pas être corrompue par la partialité, les présents ou l'injustice (v. 6-7). Le vrai jugement et le seul qui compte, est, en définitive, celui de Dieu qui ne peut laisser impunis les coupables (v. 10).

Guerres et victoires (chap. 20)

Y a-t-il eu vraiment une guerre entreprise par les Moabites, les Ammonites et d'autres (Maonites, Edomites Y) contre Juda et Jérusalem, dont ce chapitre serait le récit? Les historiens l'ont contesté en soulignant le caractère merveilleux de ce combat miraculeux et de cette victoire de Dieu sur les ennemis de son peuple, caractère qui fait de ce récit un texte plus proche de la légende que de l'histoire. D'autres y ont vu une amplification du récit de 2 Rois 3 où l'on voit

le roi Joram d'Israël appelant à l'aide le roi Jošafat de Juda pour s'opposer au roi de Moab qui s'avance contre eux. Mais ce récit offre des particularités bien différentes de celui de 2 Chr. 20.

En raison des indications concrètes et des données géographiques et locales du récit, il n'est pas possible de le considérer comme une légende pieuse et il y a tout lieu de considérer qu'il repose sur des faits réels. On sait trop peu de choses sur le règne de Jošafat pour affirmer qu'une guerre n'a pas eu lieu, à la fin de son règne, contre une coalition des peuplades voisines'.

Ce qui importe, dans ce chapitre, est surtout la manière dont est présentée cette guerre. Trois remarques peuvent être faites

1. La guerre est racontée comme la suite logique de la réforme de Jošafat, et comme une bénédiction de Dieu envers le roi fidèle (v. 26). En effet, c'est Dieu qui a combattu, qui a été victorieux, qui a anéanti les ennemis et qui a aussi délivré miraculeusement son peuple. C'est donc une guerre sainte, dans le sens où l'on pouvait l'entendre à l'origine de l'histoire d'Israël, au moment de la conquête de Canaan. Les termes, le vocabulaire du récit, confirment le caractère sacré du combat mené par Dieu pour son peuple (cf. la Terreur de Dieu, l'interdit, le pillage v. 23, 25, 29, etc.).

2. La délivrance de Dieu concerne certes le peuple, mais aussi, et peut-être surtout la ville sainte et le temple. Après la victoire, c'est à une véritable procession que nous assistons, au moment du retour de l'armée, le roi en tête, pour revenir à Jérusalem et au Temple, ainsi délivrés de la menace des adversaires de Dieu (v. 27-28). Il n'est pas possible d'imaginer que le pays que Dieu a donné à son peuple, et que le roi vient de réformer pour revenir à une obéissance plus stricte à la loi divine, soit

maintenant menacé par l'invasion des peuplades voisines.

3. Mais surtout, cette guerre donne l'occasion au Chroniqueur de montrer que toute la vie politique et militaire du peuple et de son roi, ne peut être dissociée de sa vie religieuse. Bien plus, la guerre elle-même ne conduit à la victoire de Dieu que dans la mesure où, pour le peuple, elle est le témoignage de sa foi et de son culte authentiques.

Le récit est une véritable description liturgique des événements: d'abord la prière du roi Jošafat (v 5-12) qui rappelle les grands faits du passé (Dieu des pères, don du pays à Abraham, construction du Temple, attitude ancienne des Israélites envers les Moabites et les Ammonites); l'assemblée entière de la communauté, avec femmes et enfants (v. 13); l'exhortation prophétique d'un Lévite inspiré par Dieu, dont les paroles rappellent celles de Moïse au peuple avant le passage de la mer Rouge (v. 14-17 cf. Ex. 14. 13); le geste d'adoration suivi d'acclamations (v. 18-19); les dernières exhortations du roi qui cite des paroles prophétiques (v. 20 cf. Es. 7. 9); les cris et les chants de louange avec les refrains liturgiques des gens en vêtements sacrés, marchant devant l'armée (v. 21-22); la procession finale pour le retour à Jérusalem, au son des instruments de musique (v. 27-28). Il n'y a guère d'autre récit, dans l'Ancien Testament, où une campagne militaire soit relatée comme le déroulement d'une cérémonie culturelle aussi grandiose.

Après cette apothéose qui fit connaître au pays une période de paix (v. 29-30), le fil du récit reprend le texte de 1 R. 22. 41-51 racontant la fin de la vie de Jošafat. Bien que le Chroniqueur ait suivi ce texte, il l'a cependant orienté à nouveau dans sa perspective religieuse. Si la flotte de Jošafat s'est brisée, c'est que

Dieu avait voulu le punir de s'être allié, une fois encore, au roi d'Israël. C'est un prophète qui le lui apprend (v. 37). Le livre des Rois ne parlait que d'une possibilité d'alliance, après la destruction de la flotte (1 R. 22. 49-50).

Le règne de Jošafat (chap. 17-20) nous offre donc une possibilité très remarquable de connaître la pensée et l'orientation de l'auteur du livre des Chroniques, dans sa façon de saisir le sens de l'histoire des rois de Juda, en fonction du vaste panorama qu'il nous donne de l'action de Dieu pour son peuple au travers des siècles.

(16) Alors L'ETERNEL excita contre Joram l'esprit des Philistins et des Arabes qui sont à côté des Koušites.

(17) Ils montèrent contre Juda et d pénétrèrent par la force; ils capturèrent tous les biens qui se trouvaient dans la maison du roi, et de même, ses fils et ses femmes; il ne lui resta plus de fils, sauf Yehoahaz I, le plus jeune de ses fils.

(18) Après tout cela, L'ETERNEL le frappa aux entrailles d'une maladie inguérissable. (19) Et jour après jour, comme arrivait la fin de deux années a, ses entrailles sortirent, à cause de sa maladie, et il mourut dans de grandes souffrances. Son peuple ne fit pas pour

lui de combustion (de parfums), comme la combustion (de par fums) faite pour ses pères. (20) Il était âgé de trente-deux ans quand il devint roi, et il régna huit ans à Jérusalem. Il s'en alla sans qu'il y eut des regrets et on l'ensevelit dans la ville de David, mais non dans les sépulcres des rois.

LE ROI JORAM (chap. 21)

Le règne de Joram est, comme ceux d'Asa et de Jošafat, brièvement raconté dans le livre des Rois, mais donne au Chroniqueur l'occasion d'un développement plus important (20 versets au lieu de 9 dans 2 R. 8. 16-

24). Selon la méthode déjà connue, ce développement reprend le texte des Rois en le présentant avec quelques retouches conformes aux idées de l'auteur des Chroniques, et ajoute d'autres éléments dont on peut toujours se demander s'ils sont puisés à une autre source, ou s'ils sont des explications données par le Chroniqueur lui-même avec la perspective théologique que nous lui connaissons. Il est probable qu'ici, comme ailleurs, les deux manières de rédaction sont entremêlées sans qu'il soit possible de faire une discrimination rigoureuse.

Les v. 2-4 n'existent pas dans le texte du livre des Rois. Le massacre des frères de Joram, qui était l'aîné et le successeur de son père Jošafat, est bien dans la tradition habituelle des successions dynastiques. On ne voit pas pourquoi le Chroniqueur aurait imaginé lui-même un tel récit et l'on peut admettre avec la plupart des exégètes, qu'il a dû utiliser des documents authentiques sur les archives royales de Juda. Tout au plus, peut-on être surpris d'y lire que Jošafat était roi d'Israël (v. 2) au lieu de Juda, et que Joram fit mourir ses frères et quelques-uns des chefs d'Israël (v. 4). Mais l'emploi du mot Israël pour désigner le vrai royaume de la dynastie davidique, c'est-à-dire en fait Juda, est trop fréquent pour qu'on puisse en tirer une conclusion quelconque sur la valeur historique du récit.

Dans les v. 5-10, le texte de 2 R. 8. 17-22 est reproduit à peu près textuellement. Ce sont les indications relatives à la durée du règne de Joram (8 ans), à son âge (32 ans), à ses infidélités comparées à celles de la maison d'Achab, puisque Joram avait épousé une fille d'Achab, Athalie (cf. 18. 1), et à la révolte des Edomites et de la ville de Libnah contre Juda. Les seules différences par rapport au texte des Rois sont

minimes, mais cependant significatives. Au lieu de dire que l'Éternel, malgré les infidélités de Joram, ne voulut pas détruire Juda à cause de David son serviteur et de la promesse qu'il lui avait faite, notre texte dit qu'il ne voulut pas détruire la maison de David, à cause de l'alliance faite avec David et de sa promesse (v. 7). L'importance de la dynastie davidique pour le Chroniqueur est ainsi soulignée. Au v. 9, il semble atténuer la défaite de Juda contre les Edomites, en supprimant la phrase de 2 R. 8. 21 : et le peuple s'enfuit dans ses tentes. Enfin, à propos de la révolte de Libnah (v. 10), il lui donne une justification religieuse en expliquant qu'elle était causée par l'infidélité du roi qui avait abandonné l'Éternel, le Dieu de ses pères.

À partir du v. 11 et jusqu'au v. 19 nous avons un développement particulier aux Chroniques, sans parallèle dans les Rois. Le thème est très clair: infidélités de Joram, avertissement solennel du prophète Elie contre Joram, invasion des ennemis du sud (Philistins, Arabes, Ethiopiens) contre Jérusalem, maladie et mort de Joram. Les idées relatives à la mort prématurée d'un roi à la suite d'une pénible maladie d'entrailles, s'accordaient à la doctrine traditionnelle de la rétribution : si Joram était mort jeune c'est qu'il subissait les effets d'une juste punition d'une vie d'infidélités. On comprend que l'auteur des Chroniques ait voulu expliquer cette mort du roi Joram comme un châtement de Dieu, et qu'il ait vu dans les événements qui ont précédé la mort la conséquence des infidélités royales. Que le roi soit mort d'une maladie douloureuse et humiliante, que le pays ait été envahi par une coalition de peuplades méridionales, il n'y a là rien d'impossible et de tels renseignements peuvent reposer sur des faits authentiques. La question la plus délicate à discuter reste l'intervention du prophète Elie (v. 12).

C'est le seul texte des Chroniques où Elie soit mentionné. Or Elie a exercé son activité dans le royaume du Nord à l'époque d'Achab et nul texte ne parle de son intervention en Juda. De plus, d'après la chronologie de 2 R. 3. 11, le prophète Elie avait été enlevé au ciel (2 R. 2) du temps où Jošafat était encore roi de Juda, et non Joram son fils. Il y a certes l'indication de 2 R. 1. 17 qui parle de Joram, roi de Juda, mais qui reste difficilement conciliable avec celle de 2 R. 3. 1. La chronologie est donc peu claire, et il semble difficile d'admettre une intervention d'Elfe à la fin du règne de Joram de Juda, c'est-à-dire une quinzaine d'années après la date présumée de son enlèvement au ciel, selon 2 R. 2. Il faut ajouter qu'une activité littéraire du prophète Elie n'est mentionnée nulle part et paraît même peu probable de la part de cet homme d'action et de parole, tel que nous le connaissons d'après les récits de 1 R. 17-19; 21 et 2 R. 1-2.

S'agirait-il ici d'un autre prophète portant le même nom et exerçant son activité en Juda sous le roi Joram? ou d'une lettre que le prophète Elie aurait écrite avant sa disparition et transmise plusieurs années après, au roi de Juda? Ces hypothèses n'ont guère de fondement. Ne s'agit-il pas plutôt d'un message prophétique que le Chroniqueur aurait attribué à Elie parce qu'il s'agissait du roi Joram, mari d'Athalie, fille d'Achab, et que ce roi était présenté comme coupable des mêmes infidélités que celles d'Achab en Israël? De même qu'Elfe avait été l'envoyé de Dieu en face d'Achab, de même son message parvenait-il au gendre d'Achab comme un écrit d'Elfe, après son départ? Quoi qu'il en soit de l'origine de ce message, ce qui compte pour l'auteur des Chroniques, c'est son contenu, et ce contenu est tout à fait dans la ligne de l'action prophétique en face des rois infidèles

qui entraînent le peuple dans la désobéissance et attirent sur eux la juste punition de Dieu. Les paroles prophétiques des v. 12-15 expriment l'exigence et la condamnation que les discours d'Elfe, d'Amos ou d'Esaïe nous font connaître.

Le v. 20 répète le v. 5 et donne quelques renseignements sur la mort du roi qui ne fut pas regretté par le peuple. Les formules habituelles du livre des Rois (2 R. 8. 23-24)

sur le reste des actions du roi et sur son ensevelissement ne sont pas reprises comme pour les autres rois. Par contre, nous apprenons que Joram ne fut pas enseveli dans les sépulcres des rois, bien qu'enterré dans la ville de David. Cette notice que le Chroniqueur a pu trouver dans une de ses sources prouve en tout cas combien le règne de Joram a été jugé par lui comme très mauvais.

LE ROI AHAZYAHOU (chap. 22. 1-9)

Le règne d'Ahazyahou ne dura qu'une année. Pour en parler, le Chroniqueur a dû utiliser une source un peu différente du texte des Rois, car par certains détails, il nous donne un aperçu assez différent des événements qui ont marqué ce règne.

Dès le début, il est dit que le roi fut nommé par les habitants de Jérusalem (v. 1), ce qui était inhabituel dans le cours d'une dynastie. Est-ce l'indice qu'il y eut contestation à la succession de Joram et que la population manifesta son choix pour nommer le nouveau roi? Le livre des Rois n'en dit rien (2 R. 8. 25).

Le Chroniqueur souligne ensuite l'influence néfaste des conseils de la mère d'Ahazyahou, Athalie (v. 3) et de tous les gens de la maison d'Achab (v. 4). C'est cette relation avec la famille royale du royaume de Samarie et

sa réputation d'idolâtrie qui expliquera la mort du roi de Juda, après un an de règne.

En effet, en quelques versets (v. 5-9), la fin tragique d'Ahazyahou est racontée, alors que dans 2 R. 9 et 10 nous trouvons un très long récit de l'expédition de Jéhu, oint sur l'ordre d'Elisée le prophète pour exterminer la maison d'Achab en la punissant de toutes ses infidélités. Le Chroniqueur n'a retenu que ce qui intéressait directement le royaume de Juda : la guerre du roi de Juda et du roi d'Israël, qui va se faire soigner à Jizréel où se trouvait une résidence des rois de Samarie (cf. 1 R. 21. 1); la visite à Jizréel d'Ahazyahou et le massacre exécuté par Jéhu. Dans ce bref récit, on voit Jéhu massacrer les chefs de Juda et les proches parents (les frères, ou les fils des frères, cf. note sur le v. 8) du roi de Juda avant de tuer ce roi en personne, alors que dans 2 R. 9. 27 et 10. 13-55, Jéhu extermine d'abord le roi Ahazyahou, puis sa parenté directe. L'auteur des Chroniques ne manque pas de souligner que tout cela était conduit par la main de Dieu (v. 7). Mais les détails qu'il donne (fuite d'Ahazyahou à Samarie et non à Meguiddo, comme dans 2 R. 9. 27; ensevelissement du roi, malgré ses infidélités, à cause de son ancêtre Jošafat, fidèle à Dieu, v. 9; remarque sur l'absence de tout successeur capable de régner à sa place) montrent qu'il n'a pas suivi le texte des Rois et qu'il a dû trouver ailleurs ces renseignements reflétant une tradition un peu différente. Dans sa brièveté, cette notice sur le roi Ahazyahou illustre clairement la doctrine chère au Chroniqueur d'une rétribution de Dieu, frappant sévèrement les souverains qui imitaient les infidélités des rois d'Israël et suivaient les traces de la maison d'Achab. Peut-être existe-t-il en cela un indice de la tendance polémique antisamaritaine des Chroniques à l'époque de leur rédaction?

LA REINE ATHALIE (chap. 22.10 – 23. 21)

L'intérim du règne d'Athalie est comme une parenthèse dans la succession des rois davidiques que le Chroniqueur ne considère pas comme conforme à la promesse de Dieu. Cette reine d'origine païenne, fille du roi Achab d'Israël et de Jézabel, adorait les Baals pour lesquels elle avait fait construire un temple à Jérusalem (23. 17). De plus, elle avait failli exterminer la famille royale et seul l'enfant Joaš avait échappé à ce massacre. Dès qu'il eut atteint l'âge de sept ans, un complot préparé par le prêtre Yehoyada' aboutit à l'élimination de la reine indésirable et remit sur le trône royal un descendant de David. Ces événements sont relatés ici d'après le récit qu'en donne 2 R. 11, récit qui, lui-même, a dû être quelque peu remanié par rapport aux documents lui servant de source. Il ne semble pas que le Chroniqueur ait utilisé d'autres éléments que le texte des Rois qu'il suit de très près. Cependant il est loin de le reproduire mot à mot. Çà et là, il donne ses explications et commentaires, ce qui allonge le récit sensiblement. Or ces explications donnent visiblement une orientation différente de celle que l'on remarque dans 2 R. 11. Par une série de détails et de notices, le Chroniqueur donne une perspective plus religieuse et plus nationale à la relation du complot qui aboutit à la mort d'Athalie et à l'intronisation de l'enfant Joaš.

C'est en effet un événement qui est présenté comme une action du prêtre Yehoyada' qui engage dans ce complot tous les prêtres et les Lévites, alors que, dans le livre des Rois, ce sont les gardes royaux, les « coureurs » et les Kérétiens (cf. 2 R. 11. 4, 11, 13, 15, 19), bref l'armée composée de laïcs et de mercenaires étrangers. Dans les Chroniques, l'idée que des laïcs et des étrangers aient pu pénétrer dans le Temple de

Jérusalem est inadmissible. Par conséquent, l'auteur élimine la mention des Kérétiens et des coureurs (même dans l'expression: la porte des Coureurs, qui devient, en 23. 20, la porte Supérieure) et parle, chaque fois, des chefs de centaines, comme d'une organisation non pas militaire, mais sacerdotale, et précise que ce sont les prêtres et les Lévites qui ont exécuté le coup d'état. Cette modification ne va pas sans créer quelques remarques surprenantes : les Lévites sont armés (v. 7); ils reçoivent avec les prêtres les armes de David (v. 9); ils sont les commandants de l'armée (v. 14). De plus, quelques précisions sont données au sujet de l'impossibilité pour les laïcs d'entrer dans le Temple: la femme qui sauva le petit Joas était la femme du prêtre Yehoyada' (22. 11; cette indication qui ne figure pas dans le livre des Rois a pu être puisée dans un document authentique reproduit par les Chroniques), de sorte qu'elle pouvait entrer dans le Temple; l'interdiction est donnée à quiconque, sauf les prêtres et Lévites, d'entrer dans le Temple (23. 6); les portiers du Temple doivent veiller soigneusement à ne laisser entrer personne d'impur (v. 19). Enfin, le déroulement des événements prend une allure de cérémonie religieuse: les chantres et musiciens y ont un rôle important (v. 13), et les ordonnances de David relatives aux holocaustes sont rappelées (v. 18). Ces diverses indications ne figurent pas dans le récit de 2 Rois 11.

Mais c'est aussi un événement à caractère plus national que dans le texte du livre des Rois. Le peuple, dans son ensemble, y prend part, et l'assemblée entière s'engage dans ce coup d'état (23. 3). Tout Juda exécute les ordres (v. 8) et le roi est entouré par tout le peuple, chacun son arme à la main (v. 10) ! Athalie entend la voix du peuple qui acclame le roi, au cours d'un rassemblement qui paraît grouper une foule plus

importante (v. 12-13). On se demande comment une telle manifestation a pu passer inaperçue de la reine jusqu'à ce moment. Le récit de 2 Rois 11 laisse l'impression d'un événement qui a pu rester caché jusqu'au moment décisif, pour garder l'effet de surprise. Dans les Chroniques, les prêtres, les Lévites et les chefs de toutes les villes de Juda se sont rassemblés à Jérusalem (v. 2), ce qui n'a pu guère passer inaperçu. L'auteur des Chroniques a donné à cet événement une portée nationale plus marquée. C'est à la fois, une révolte politique contre la reine, et une sorte de réforme religieuse concernant tout le peuple et la célébration du culte selon les prescriptions de David et la loi de Moïse (v. 18-21).

Seule parmi les notices particulières au Chroniqueur, la liste des chefs de centaines donnée dans 23. 1 pourrait être empruntée à un document historique inconnu de l'auteur du livre des Rois. Toutes les autres sont vraisemblablement des annotations du Chroniqueur lui-même, conformément aux idées qu'il avait de l'histoire de Juda dont il présentait le déroulement comme un témoignage de sa foi.

LE ROI JOAŠ (chap. 24)

Le règne de Joaš nous est présenté ici dans un chapitre qui est, à la fois, parallèle à 2 R. 12 et suffisamment différent de celui-ci pour qu'on ne puisse admettre un simple remaniement du Chroniqueur, comme c'est le cas dans le chapitre précédent. Même si l'auteur avait donné au récit une perspective différente de celle qui apparaît dans le livre des Rois, comme il le fait si souvent, il n'aurait probablement pas modifié aussi profondément le déroulement des faits sans avoir eu entre les mains des documents qu'il a utilisés comme sources. Or il nous en donne l'indication à la fin

du chapitre lorsqu'il mentionne le commentaire, le « midraš » du livre des Rois (v. 27). C'est le seul texte qui en parle explicitement, mais il n'y a pas lieu de douter de l'existence d'un tel document comme source d'information à côté du livre des Rois proprement dit. Le Chroniqueur a sans doute donné une orientation théologique à tout le récit, selon ses idées, mais les faits et les détails nouveaux qu'il apporte n'ont certainement pas été imaginés par lui; il les a trouvés dans ce midraš, et il les a retenus parce qu'ils étaient susceptibles de donner à l'histoire qu'il racontait des éléments favorables à l'idée qu'il se faisait du règne de Joaš.

Dès le début (v. 1-3), Joaš apparaît comme un roi fidèle à Dieu, et la notice du livre des Rois sur la persistance des hauts-lieux où le peuple offrait des sacrifices (2 R. 12. 4) n'est pas conservée. Par contre, les Chroniques nous apprennent que Yehoyada', le grand prêtre, a donné deux épouses à Joaš et qu'il en eut des fils et des filles. L'importance de la descendance davidique explique cette indication, surtout après les massacres de la famille royale à l'époque d'Athalie.

Puis nous avons le récit de la réforme de l'administration cultuelle (v. 4-14). D'après les Rois, Joaš demanda aux prêtres d'employer l'argent que les fidèles apportaient au Temple aux travaux de réparation qui s'imposaient, et non aux seuls besoins du culte. Mais les prêtres n'en firent rien, et les réparations ne furent pas assurées. Le roi leur adressa des reproches, et le grand prêtre installa un tronc à l'entrée du Temple pour y mettre l'argent du peuple. Le secrétaire du roi comptait cet argent et le remettait aux responsables des travaux. Seul l'argent pour les sacrifices expiatoires était pour les prêtres.

Pour les Chroniques, cette réforme est différente. Les réparations n'étaient pas les travaux permanents que

tout édifice exigeait, mais les « brèches » que l'impiété d'Athalie avait provoquées (v. 7). L'argent était celui que tout le peuple devait apporter, comme lors de la construction du tabernacle au désert par Moïse (v. 6, 9). Les prêtres et les Lévites ont été chargés de le recueillir, mais c'est la négligence des Lévites qui fut la cause du retard provoquant le mécontentement du roi (v. 5-6). C'est le roi qui fit installer le tronc à la porte du Temple pour recueillir l'argent de tous, et cet argent servit à payer les réparations nécessaires. Bien plus, avec le reliquat de l'argent, on fabriqua des ustensiles divers pour le service du culte (v. 14), alors que dans 2 R. 12. 14 il est bien précisé que l'argent ne servit pas à faire de tels objets. Ainsi d'une part, il s'agit d'une sorte de « séparation de l'Eglise et de l'Etat », les frais du Temple devant désormais être assurés par les dons des fidèles, et non plus comme habituellement par le trésor royal; les prêtres doivent donner une part de l'argent pour l'entretien et les réparations du sanctuaire, et ne pas garder tout pour eux. D'autre part, c'est une réforme religieuse pour réparer les dommages de l'époque d'Athalie et un appel au peuple pour restaurer le sanctuaire et remettre en vigueur le vrai culte, comme lors de l'établissement de ce culte par Moïse.

La suite du récit parle de la mort du prêtre Yehoyada' (v. 15-16), homme de bien et béni par Dieu. Le livre des Rois n'en dit rien.

C'est ensuite l'infidélité du roi Joas (v. 17-22) et le refus d'écouter les avertissements du prophète Zacharie qu'il fait tuer près du Temple. De cela non plus, 2 R. 12 ne parle pas. L'attaque des Araméens de Damas (v. 23-24) correspond bien à ce que dit 2 R. 12. 18-19, mais avec des changements importants. Au lieu de raconter comment Joas paya un lourd tribut, grâce aux trésors du Temple et du palais, pour empêcher Hazaël, roi de

Syrie, d'attaquer Jérusalem, les Chroniques parlent d'une grave défaite de l'armée de Juda et de Jérusalem, pourtant plus nombreuse que la petite armée araméenne, parce que Dieu l'avait voulu ainsi. Les Araméens emmènent un riche butin à Damas, et laissent Joaš probablement grièvement blessé (v. 25).

C'est alors qu'un complot de quelques personnes aboutit au meurtre de Joaš, sur son lit de souffrance (v. 25-26). Là encore, le texte des Rois est différent, puisqu'il n'a parlé ni d'une défaite, ni de blessures du roi. Les conspirateurs semblent faire partie de l'entourage du roi, alors que 2 Chr. 24. 26 signale qu'ils étaient à demi étrangers, fils d'Ammonite et de Moabite. Enfin, si le roi est enseveli dans la ville de David, il ne l'est pas dans le tombeau des rois, alors que 2 R. 12. 22 ne donne pas cette précision.

On le voit, le texte des Chroniques connaît des faits non mentionnés dans celui des Rois. La notice finale du v. 27 confirme que ces faits, racontés dans le Midraš du livre des Rois, concernent les fils de Joaš (v. 3), les oracles prophétiques (v. 19-22) et la fondation, c'est-à-dire en réalité, la réparation du Temple (v. 8-14). Mais il faut ajouter que le Chroniqueur a utilisé ces faits dans la perspective qui est la sienne propre et qui se manifeste dans les deux domaines suivants :

1. Le règne de Joaš comprend deux périodes: pendant toute la vie du grand prêtre Yehoyada', le roi est fidèle et zélé pour le temple et le culte. C'est lui qui organise les réparations et remet en état le service cultuel. Dès la mort du prêtre, le roi subit l'influence de certains dirigeants et tombe dans l'infidélité. Il refuse d'écouter les prophètes, et donne l'ordre de tuer Zacharie. C'est alors que la colère de Dieu le frappe: défaite en face des Araméens et blessures du roi, avant son assassinat. Tout cela est présenté comme le

jugement de Dieu, causé par l'infidélité du roi. Il n'était pas possible d'expliquer autrement ce revers militaire et cette mort déshonorante du roi. Dieu l'avait voulu ainsi, et sa volonté s'est accomplie par l'intermédiaire des étrangers qu'il emploie comme les instruments de sa justice (v. 24). La parole de Zacharie au moment de mourir (v. 22) trouvait sa réalisation.

2. L'histoire du roi Joaš est, en même temps, une histoire du prêtre Yehoyada'. Les deux hommes nous apparaissent comme inséparables et pourtant opposés comme dans un contraste permanent. Le roi et le prêtre ont une autorité dont on ne discerne pas laquelle est la plus grande, tout au moins tant que le roi est fidèle.

C'est ainsi que, pendant toute la vie de Yehoyada', le roi fidèle à Dieu exerce un pouvoir politique et religieux qui lui permet même de faire des reproches au prêtre (v. 6). Cependant l'autorité du sacerdoce n'est pas contestée, et seule la négligence des Lévites explique le retard des travaux de réparation, mais pas, comme dans 2 Rois 12, la faute des prêtres. Lorsqu'il s'agit d'utiliser l'argent recueilli dans le tronc et d'employer le restant de cet argent pour les ustensiles du Temple, ce sont le roi et le grand prêtre qui en auront la décision (v. 12, 14).

Après la mort de Yehoyada', alors que le roi tombe dans l'infidélité, l'autorité du grand prêtre ressort par contraste avec celle du roi qui décline: Yehoyada' est mort très âgé, signe de la bénédiction de Dieu, et il sera enseveli avec les rois (v. 15-16), tandis que Joaš mourra honteusement et ne sera pas mis dans le sépulcre des rois (v. 25). Yehoyada' aura un fils prophète, Zacharie, champion de la loi de Dieu et animé de l'esprit du Seigneur (v. 20), mais le roi le fera mourir (v. 21) en oubliant tout ce qu'avait fait son père, le prêtre. C'est à cause du sang ainsi répandu que le roi sera assassiné

un peu plus tard (v. 25). On ne pourra donc pas dire du roi ce qui est dit du prêtre: « il avait agi pour le bien d'Israël, et à l'égard de Dieu et de sa maison » (v. 16).

A l'époque du Chroniqueur, le ministère sacerdotal est au premier plan de la vie du peuple de Dieu, au-dessus du ministère prophétique, et surtout du ministère royal qui, d'ailleurs, n'existait plus. C'est avec cette perspective relative à son époque, que notre auteur envisage l'histoire des rois de Juda, dont le règne de Joaş est un exemple caractéristique.

LE ROI AMATSYAHOU (chap. 25)

Ce chapitre reproduit d'assez près le texte de 2 R. 14, mais il le développe selon la méthode habituelle du Chroniqueur. Utilisant, comme ailleurs, d'autres documents que le texte des Rois qu'il complète ainsi, il présente également les événements conformément à son jugement théologique que les chapitres précédents nous ont fait connaître. Le règne d'Amatsyahou apparaît donc, à cause de cela, sous un jour un peu différent de ce que nous lisons dans les Rois.

Les v. 1-4 ne modifient guère 2 R. 14. 1-6, sauf l'omission de la notice sur la persistance du culte des hauts-lieux en Juda que n'admettait pas le Chroniqueur. Le roi se venge de ceux qui ont tué son père, mais épargne leurs fils en respectant la loi du Deutéronome 24. 16.

Avec les v. 5-13, nous avons un développement original dans les Chroniques, pour lequel seul le v. 7 de 2 R. 14 donne un parallèle: c'est la mention brève de la victoire du roi de Juda contre les Edomites. Le Chroniqueur fait précéder cet épisode d'un récit où nous voyons Amatsyahou se constituant une armée importante, comprenant même des Israélites du Nord ou Ephraïmites. Mais un prophète vient lui dire

d'abandonner tout projet de combat avec cette armée, car Dieu n'est pas avec les Israélites (v. 7). Nous retrouvons ici la méfiance du Chroniqueur pour tout ce qui concerne le royaume du Nord qui ne participe pas au vrai peuple de Dieu. Le roi obéit au prophète et renvoie ses mercenaires, mécontents d'une telle décision. Un peu plus tard (v. 13), ces gens reviennent se venger et font une razzia en Juda où ils tuent 3 000 hommes et pillent plusieurs villes. Auparavant, le roi dans sa campagne contre les Edomites (v. 12) avait massacré 10 000 prisonniers, précipités du haut d'un rocher. Ce sont probablement des détails historiques que l'auteur a trouvés dans ses sources. (v. Excursus sur les chiffres énormes de l'AT.)

La suite du récit nous donne encore un passage particulier au Chroniqueur (v. 14-16), avant le récit de la guerre entre les deux rois d'Israël et de Juda (v. 17-24) qui est la reproduction presque textuelle de 2 R. 14. 8-14. On comprend très bien la raison qui a guidé l'auteur dans sa relation. En effet la guerre aboutit à un désastre de Juda par Israël; le roi Amatsyahou est prisonnier, Jérusalem est en partie démantelée et les trésors sont pillés. Une telle humiliation de Juda devait s'expliquer, surtout que l'adversaire était Israël, dont on a vu que Dieu n'était pas avec lui (v. 7). La seule explication possible était que le roi de Juda avait été infidèle à Dieu et qu'il en portait le jugement. Les v. 14-16 nous l'apprennent: le roi avait pris les dieux des Edomites et les avait adorés comme ses dieux. Et comme un prophète était venu lui faire des reproches, le roi le menaça (v. 16). Désormais la décision de Dieu était prise de faire subir à Amatsyahou une cuisante défaite. Cette explication théologique est précisée clairement au verset 20, qui n'a pas son correspondant dans 2 R. 14.

La fin de la vie d'Amatsyahou (v. 25-28) donne encore l'occasion au Chroniqueur d'expliquer théologiquement pourquoi le roi sera tué par des conspirateurs qui l'avaient poursuivi jusqu'à Lakiš : c'est parce qu'il s'était détourné de l'Éternel (v. 27). Ainsi, une fois de plus, la vie d'un roi de Juda suit la rigide loi de la rétribution. Les malheurs qu'il connaît sont les fruits de ses infidélités envers Dieu. S'il commence son règne « en faisant ce qui est droit aux yeux de l'Éternel » (v. 2) et si, par la suite, il connaît des revers, des humiliations et une mort honteuse, c'est qu'il a oublié la loi de Dieu ou méprisé les avertissements transmis par ses prophètes.

LE ROI 'OUZZIYAHOU (chap. 26)

Ce que nous savons du roi 'Ouzziyahou dans 2 R. 14. 21-22 et 15. 1-7 se réduit à peu de choses, bien que son règne soit l'un des plus longs: 52 ans. En dehors des indications habituelles concernant son âge, la durée de son règne et le nom de sa mère, puis le jugement sur sa vie (il fit ce qui est droit) même si les hauts-lieux ne disparurent pas de son temps, il ne nous est donné qu'un seul détail: il devint lépreux, et c'est son fils Yotham qui prit pratiquement le pouvoir, bien avant la mort de son père.

Il est certain que le Chroniqueur ne pouvait pas laisser sans explication cette double constatation : «il fit ce qui est droit aux yeux de Dieu », et «il fut frappé de la lèpre par Dieu». Cette lèpre ne pouvait être qu'une punition pour une infidélité du roi et la relation de son règne devait comporter le récit de son infidélité. C'est donc ce que nous présente ce chapitre, avec un développement assez étendu dont ne parle nullement le livre des Rois (v. 6-20).

Comme précédemment, le Chroniqueur utilise certainement des documents historiques dont on ne

conteste pas l'authenticité, mais il les présente à sa manière et montre que si le roi avait bien commencé son règne, un revirement se produisit chez lui qui explique sa fin malheureuse.

Les données chronologiques du règne proviennent de 2 R. 15. 1-2, mais les Chroniques n'ajoutent pas que les hauts-lieux subsistèrent et que le peuple y offrait des sacrifices (2 R. 15. 4). Tous les rois de Juda sont fidèles à Dieu au début de leur règne.

C'est alors que les Chroniques nous offrent trois passages nouveaux

1. La jeunesse du roi fut conseillée par un personnage inconnu, prêtre ou prophète, Zekaryahou (v. 5). Tant que celui-ci vécut, le roi resta fidèle, et Dieu lui accorda le succès. Il semble qu'on ait là un parallèle à ce que fut le début du règne de Joas, conseillé par le grand prêtre Yehoyada' (24. 2).

2. Le règne de 'Ouzziyahou fut prospère et victorieux (v. 6-15). Son armée fut puissante et remporta des succès sur les peuplades du sud. Il construisit des remparts et des tours à Jérusalem et ailleurs. Il eut des troupeaux en abondance et il s'occupa d'agriculture qu'il aimait (v. 10). Dans le domaine militaire, il utilisa même des machines de guerre pour lancer des flèches et des pierres, comme il en existait déjà chez d'autres peuples comme les Assyriens (v. 15). C'est la seule mention qu'on en trouve dans l'Ancien Testament. Bref sa renommée se répandit bien au-delà des frontières. Tous ces renseignements doivent correspondre à la vérité. Cette époque fut riche et prospère, aussi bien pour le royaume du Nord, avec le règne de Jéroboam II, que pour le royaume de Juda. Ce qu'en dit le prophète Esaïe (Es. 2-4 par ex.) confirme la prospérité du temps, avec les iniquités sociales qui en sont les conséquences. C'est d'ailleurs pourquoi on explique la mention du

prophète Esaïe dans notre chapitre (v. 22), comme source d'information.

3. L'infidélité du roi se manifeste, alors qu'il est au faite de sa gloire (v. 16-20). Elle consiste, non à se tourner vers les dieux des païens, comme l'ont fait ses prédécesseurs, mais à désobéir à la loi cultuelle qui interdisait à tout laïc l'entrée dans le sanctuaire. 'Ouzziyahou a-t-il voulu prendre pour lui les prérogatives du grand prêtre? A-t-il pensé que, comme David et Salomon, il pouvait offrir lui-même des sacrifices, ou a-t-il voulu marquer son autorité, même sur le sacerdoce, dans ses fonctions? Toujours est-il que son entrée dans le Temple provoqua une vive réaction des prêtres, et que, d'après ce récit raconté de façon si vivante et tragique, Dieu le punit immédiatement, en le frappant de la lèpre sur le front. C'était le signe de la malédiction de Dieu, et désormais le roi ne sera plus qu'un malade, isolé de la société, indigne d'exercer le pouvoir que son fils Yotam va assumer à sa place.

Les Chroniques ajoutent (v. 23) que le roi ne fut même pas enseveli dans la tombe royale, mais dans les champs voisins. Un roi lépreux ne pouvait être qu'un homme rejeté par Dieu qu'il avait offensé gravement. La tradition en a conservé le souvenir puisqu'on a retrouvé un ossuaire près de Jérusalem, avec une inscription araméenne disant: « Ici sont les ossements de 'Ouzziya, roi de Juda. Ne pas ouvrir. » Il y aurait peut-être eu un transfert de ces ossements, à une époque ultérieure, dans l'ossuaire en question. Mais on n'a pas de preuves certaines de l'authenticité de ce fait (cf. RUDOLPH, et K. GALLING, *Bibl. Real. lexikon*, art. *Ossuar.* 404-405).

LE ROI YOTAM (chap. 27)

Ce que les Chroniques disent du roi Yotam est plus étendu que ce qu'en disent les Rois (2 R. 15. 32-38). Ils

en gardent le schéma habituel (âge, durée du règne, nom de la mère, mort et ensevelissement), mais ajoutent plusieurs renseignements (v. 3-6) qui proviennent d'une autre source dont il n'y a pas lieu de mettre en doute la valeur historique.

Dans le cadre schématique, notons seulement quelques différences. Le roi Yotam ne fit pas comme son père qui avait pénétré dans le sanctuaire, contrairement à la loi de Dieu (v. 2). Le livre des Rois ne le dit pas, mais précise par contre que les hauts-lieux ne disparurent pas (2 R. 15. 35). Dans la mention finale des livres où se trouvent consignés le reste des actions du roi, le Chroniqueur parle du livre des rois d'Israël et de Juda, et non pas du seul livre des rois de Juda (v. 6 et 2 R. 15. 36). Il répète ensuite, au v. 8, d'une façon inattendue, le v. 1.

Le livre des Rois (v. 37) signale le début de la campagne du roi de Syrie contre Juda, mais le Chroniqueur n'en dit rien. Par contre, nous trouvons dans notre chapitre, aux v. 3-6, des indications de deux genres

1. **Les nombreuses constructions** que Yotam fit à Jérusalem et dans le pays (v. 3-4) sans précisions de détails à leur sujet.

2. **La guerre qu'il fit contre les Ammonites** et sa victoire, qui lui procura, pendant trois ans, un important tribut de cette peuplade (v. 5-6). Parce que les Ammonites n'étaient pas limitrophes de Juda, plusieurs historiens (Benzinger, Galling) estiment qu'il s'agit plutôt d'une guerre contre les Me'ounites comme dans 26. 7 à l'époque de son père. Mais rien ne permet de l'affirmer, et notre texte porte 3 fois les mots: les fils d'Ammon qu'il serait difficile de vouloir corriger. Les circonstances historiques ne sont pas assez connues

pour considérer comme impossible une guerre avec les Ammonites.

Naturellement, pour le Chroniqueur, ce succès de Yotam s'explique par sa fidélité à Dieu (v. 6).

LE Roi AHAZ (chap. 28)

Avec ce chapitre sur le règne d'Ahaz de Juda, nous sommes une fois de plus en présence d'un récit qui utilise le texte de 2 R. (chap. 16. 1-20), mais avec une perspective différente donnée par le Chroniqueur conformément à ses idées, et aussi d'un récit qui nous apporte des éléments nouveaux provenant d'une autre source que l'auteur suit, en nous donnant des informations nouvelles dont la valeur historique est tout à fait vraisemblable. Que le Chroniqueur présente une version de certains événements à sa manière, cela ne peut nous surprendre. Il voit, dans le déroulement de l'histoire, des causes et des effets dont il témoigne en fonction de sa théologie de l'histoire. Nous ne pouvons parler, avec certains, d'une déformation tendancieuse de l'histoire, mais au contraire d'une sorte de prédication sur les événements, qui souligne tel ou tel aspect important et explique la réalité par une intervention permanente de Dieu dans cette histoire.

Le livre des Rois met au centre du règne d'Ahaz la guerre appelée habituellement syro-éphraïmite, dont le livre d'Esaië nous donne aussi une relation au chap. 7. Les faits sont assez bien connus, sauf dans certains détails : une coalition de Peqah, roi de Samarie et de Retson roi de Damas menace Ahaz roi de Jérusalem, vers 734. Il semble que les rois coalisés cherchent à incorporer Juda dans une alliance plus étendue, et qu'ils désirent mettre sur le trône de Jérusalem, un homme de leur parti, le fils de Tabeél (Es. 7. 6). Malgré les avertissements du prophète Esaïe, le roi Ahaz

sollicite une aide du roi d'Assyrie, Tiglat-Pilèser IV, qui ne tarde pas à attaquer, par derrière, les Araméens, et à prendre Damas. C'est le début des événements qui vont amener la chute de Samarie (721). Certes, le livre des Rois ne donne pas tous ces détails, mais le résumé qu'il en présente paraît s'accorder avec ce qu'en dit le livre d'Esaïe.

Comment apparaît cette histoire dans les Chroniques? L'épisode de la guerre syroéphraïmite est certainement oublié depuis longtemps. Pour le Chroniqueur, ce qui ressort du règne d'Ahaz, c'est son impiété, son infidélité envers Dieu, et tous les événements ne sont qu'une juste punition de sa conduite. Les divers épisodes de la guerre, avec d'autres encore, ne sont que les coups frappés par Dieu contre un roi idolâtre, et l'enchaînement politique des faits disparaît à l'arrière-plan.

Dans les u. 1-1, le roi apparaît plus coupable que dans le texte parallèle des Rois (16. 1-4) : il fabrique des idoles, pour les Baals, il offre des sacrifices dans la vallée de Hinnom, il fait passer ses fils (non : son fils) par le feu. Son impiété est donc très grave, et Dieu ne peut la laisser impunie.

Les v. 5-15 racontent la guerre, mais ce n'est pas une alliance de Samarie et de Damas. Ce sont des attaques séparées qui frappent Ahaz : d'abord les Syriens qui sont vainqueurs (v. 5); puis les Israélites, vainqueurs également (v. 6-8), emmènent de nombreux prisonniers et un abondant butin à Samarie. Plus tard, il y aura encore une attaque des Edomites et des Philistins (v. 17-19).

Mais le plus remarquable est le récit des v. 9-15. Si les Israélites ont vaincu Juda, c'est parce que Dieu voulait le punir. Cependant, en Israël, il existait encore des prophètes, et par la bouche de l'un d'eux (v. 9),

Dieu va annoncer à Israël qu'il ne doit pas dépasser la limite assignée dans son plan à cet instrument de sa colère. Les paroles du prophète demandent de renvoyer les prisonniers de Juda, qui sont leurs frères, sinon la colère de Dieu tombera sur Israël. Quelques hommes prennent au sérieux cette prédication, et bientôt les Israélites renoncent à leur capture : on restaure les prisonniers, on les habille, on les soigne, on fait monter les blessés sur des ânes, et on les reconduit tous en Juda, en passant, d'une manière curieuse et sans raison apparente, par le chemin de Jéricho. Les Israélites retournent alors à Samarie (v. 15). Cet épisode est unique dans le livre des Chroniques et paraît si différent de l'opinion habituelle que le Chroniqueur se fait du royaume du Nord, qu'il est impossible de croire à une création de sa part. La générosité des Samaritains (Rudolph évoque ici le « bon Samaritain » de Luc 10), leur obéissance à un prophète de Dieu, leur désir de ne pas attirer sur eux le jugement de Dieu, et l'insistance à voir dans les hommes de Juda leurs « frères » (v. 8, 11, 15), donnent à ce passage une allure de prédication dans laquelle le peuple d'Israël est présenté comme encore capable de revenir à Dieu et de retrouver ses frères.

L'intervention du roi d'Assyrie (v. 16-21) n'est relatée que comme un épisode parmi les autres. Si Ahaz l'a appelé à son secours, il en fut déçu, car le roi d'Assyrie vint plutôt en adversaire qu'en ami, et le roi de Juda lui fit de nombreux présents, sans avoir obtenu l'aide souhaitée. Le Chroniqueur minimise visiblement cet accord entre Juda et l'Assyrie. Enfin, les v. 22-27, avant de reproduire le schéma courant relatif à la mort du roi (v. 26-27), donnent un dernier écho de l'impiété d'Ahaz. Ici, le texte de 2 R. 16. 10-18 est considérablement abrégé, et la rencontre d'Ahaz et du roi d'Assyrie à

Damas, de même que ses ordres au prêtre Urie de construire un autel sur le modèle de celui de Damas, et les cérémonies sacrificielles exécutées par la suite sur cet autel, ont disparu du récit. Le Chroniqueur en présence de cette idolâtrie, lui donne une explication théologique Ahaz battu par les Araméens s'est tourné vers leurs dieux dans l'espoir d'obtenir leur aide. Mais c'est l'inverse qui s'est produit, et Dieu s'irrita contre lui encore davantage. Il n'a pas été digne, pour notre auteur, d'être enseveli dans la ville de David, mais simplement dans la ville de Jérusalem, en dehors des sépulcres royaux (v. 27). Comme au v. 1, il était dit que le roi régna 16 ans, et qu'il était monté sur le trône à l'âge de 20 ans, l'âge qu'il avait à sa mort (36 ans) prouve bien, sans qu'il soit nécessaire de le dire explicitement, qu'une mort prématurée fut le jugement définitif de Dieu sur un roi qui n'a pas eu, comme plusieurs de ses prédécesseurs, le mérite de bien commencer son règne. D'un bout à l'autre de son activité royale, Ahaz l'infidèle n'a connu que les épreuves envoyées par Dieu contre lui et son peuple. Par contraste, c'est le royaume d'Israël qui devient l'instrument, obéissant et fidèle, du Seigneur 1

LE ROI **EZECHIAS** (chap. 29 – 32)

Si l'on compare l'histoire du règne d'Ezéchias (hebr, Hizkiyahou) dans le livre des Rois et dans le livre des Chroniques, on constate que les éléments principaux se retrouvent dans les deux récits, mais d'une manière si différente quant à leur développement qu'on se croirait en présence d'histoires qui n'ont presque rien de commun entre elles. Les 3 chapitres de 2 Rois 18-20 sont moins longs que les 4 chapitres de 2 Chroniques 29-32, mais ce n'est pas tant la longueur de ces récits qui offre des remarques que leur contenu respectif.

Dans l'ensemble, Ezéchias est connu d'abord par sa réforme du culte, puis par les péripéties du siège de Jérusalem par les Assyriens en 701, suivies d'une délivrance. A cela s'ajoutent deux événements plus personnels: maladie et guérison du roi, et réception d'une ambassade babylonienne à Jérusalem. Pour l'auteur des Chroniques c'est naturellement la réforme du culte qui apparaît comme l'acte essentiel de ce règne: il lui consacre 3 chapitres sur les 4, alors que le livre des Rois lui avait consacré un verset (18. 4)l Par contre, la conquête assyrienne est relatée succinctement, et la maladie du roi, ainsi que l'ambassade de Babylone, sont à peine mentionnées (2 Chr. 32. 24 et 31). On arrive ainsi au schéma suivant, fort caractéristique

2 Rois	2 Chroniques
Règne d'Ezéchias	chap. 29
Réforme cultuelle	chap. 18. 1-8
chap. 30	chap. 31
Invasion assyrienne	chap. 18. 9-37
Maladie et guérison	chap. 19 chap. 32
Ambassade de Babylone	chap. 20

Le Chroniqueur a vu en Ezéchias un grand roi réformateur, qui a rétabli ce que le roi Ahaz avait détruit, et qui a restauré le culte dans sa pureté initiale, supprimé les hauts lieux du pays, et célébré une Pâque solennelle pour associer tout le peuple à cette œuvre réformatrice. Les autres événements du règne ne sont que des conséquences heureuses ou malheureuses de l'action principale du roi qui, malgré sa fidélité, connut aussi des défaillances. Selon la loi de la rétribution divine, ces dernières expliquent les revers et les épreuves traversées par Ezéchias.

L'examen de ces chapitres ne permet pas de dire avec certitude si le Chroniqueur a développé de lui-même les

éléments concernant la réforme cultuelle du roi, ou s'il a utilisé d'autres documents que le livre des Rois. S'il peut y avoir quelques traces de détails empruntés à des sources inconnues de nous, il paraît plus probable que l'auteur ait écrit les divers aspects de la réforme d'Ezéchias, grâce au récit de la réforme de Josias qui eut lieu plus tard (chap. 34-35). On y retrouve en effet les mêmes éléments purification du Temple, célébration d'une Pâque solennelle, extension de la réforme aux provinces et même à l'ancien royaume du Nord, renouvellement d'une alliance avec Dieu. L'infidélité de certains rois et leur idolâtrie auraient donc été chaque fois combattues par un roi réformateur: Ezéchias après Ahaz, Josias après Manassé et Amon. Dans l'histoire de Jérusalem et du Temple, les règnes de ces rois réformateurs auraient été ainsi mis en valeur par les Chroniques comme le rappel de l'importance du culte et de la pureté des rites sacrificiels en l'honneur de Dieu.

La purification du Temple (chap. 29)

La purification du Temple est précédée de l'indication générale concernant le règne d'Ezéchias (v. 1-2) conforme à 2 R. 18. 1-3. L'ensemble du chapitre a été jugé comme composite, en raison de certaines répétitions (par ex. v. 21 et 27) et de sections mal situées dans le contexte (les v. 25-30 sont comme une parenthèse qui coupe le récit des v. 24 et 31, et viennent à un mauvais moment, puisqu'ils donnent les indications relatives à la musique, alors que les cérémonies du culte ont déjà commencé). Mais les arguments avancés pour justifier cette hypothèse (Benzinger, Kittel) ne paraissent pas suffisants pour retrouver des sources diverses dans ce chapitre. Il est plus exact d'en conserver l'unité, tout en admettant la possibilité pour le Chroniqueur, d'avoir complété sa rédaction première en y introduisant ensuite des

éléments plus détaillés sur certains points (ce serait le cas pour les v. 25-30 cf. Curtis, Galling, Rudolph).

La date de la purification du Temple reste imprécise. Est-ce pendant le 1er mois du règne d'Ezéchias, ou pendant le 1er mois de l'année habituelle, le mois de nisan (v. 3)? La seconde possibilité paraît plus logique si l'on tient compte de la suite (v.17 et 30.2). Sans entrer dans le détail de la cérémonie longuement décrite, il est possible de souligner certains éléments qui caractérisent l'œuvre du Chroniqueur.

Cette purification constitue la contre-partie précise de ce qu'avait fait le roi Ahaz (28. 24-25) : il avait fermé les portes du Temple et construit des autels et des hauts-lieux à Jérusalem et dans les villes de la province. Ezéchias donne l'ordre de rouvrir les portes du Temple et de célébrer le culte et les sacrifices sur l'autel purifié. C'est ce que firent prêtres et Lévites dans des délais rapides, ainsi que le conclut le v. 36, montrant par là qu'il n'y eut aucune résistance de la part du peuple.

La réforme est présentée comme un renouvellement de l'alliance (v. 10), et le roi, dans son discours initial, reprend les éléments traditionnels de la prédication des prophètes : infidélités des pères, colère de Dieu, punition du peuple, exhortation à revenir à Dieu et à le servir comme il le veut (v. 5-11). De plus, cette réforme concerne tout le peuple appelé: tout Israël (v. 24), et c'est le peuple qui prend une part active à l'offrande des sacrifices (v. 22-24), même pour immoler les victimes, alors que les prêtres en versent le sang sur l'autel (v. 22). Cette coutume disparaîtra par la suite, et seuls les prêtres et Lévites pourront accomplir ces rites. Il est possible que la mention de tout Israël confirme ce que nous verrons plus loin au sujet de la chronologie du règne d'Ezéchias : l'auteur estime que le roi monta sur

le trône après la prise de Samarie (721) et la disparition du royaume d'Israël (cf. 31. 1).

Il faut encore souligner l'importance donnée aux Lévites et à leur rôle, ce qui est conforme à la pensée du Chroniqueur. La liste nominative qu'il donne à leur sujet (v. 12-14) en est une preuve, en même temps que le début du discours d'Ezéchias (v. 5) qui s'adresse aux Lévites, mais en réalité à l'ensemble du sacerdoce. Peut-être même y a-t-il une certaine réprobation à l'égard des prêtres qui ont manifesté de la négligence, contrairement aux Lévites (v. 34).

Enfin, il apparaît que, dans le détail de la célébration du culte, l'auteur transpose probablement à l'époque d'Ezéchias ce qui existait de son temps, c'est-à-dire plusieurs siècles après. Dans son exhortation aux Lévites le roi parle des épreuves qui ont frappé le peuple, à cause de l'infidélité des pères; mais il en parle comme s'il faisait allusion à l'exil de Babylone (v. 9) qui, pourtant, n'avait pas encore eu lieu. De plus, la multiplicité des sacrifices (sacrifices d'expiation pour les péchés de la maison royale, du temple et du peuple, v. 21-24; holocauste, v. 27; sacrifices de paix et d'actions de grâce, v. 31) correspond beaucoup mieux à l'époque du Chroniqueur qu'à celle d'Ezéchias.

La Pâque (chap. 30)

Le chapitre 30 décrit la célébration de la Pâque à Jérusalem, ce dont ne parle nullement le récit des Rois. On peut estimer que l'auteur a voulu donner à la réforme d'Ezéchias une envergure semblable à celle de Josias en 621, qui fut marquée également par la célébration d'une Pâque solennelle, telle qu'il n'y en avait pas eu depuis Samuel (2 Chr. 35. 18). La fête célébrée par Ezéchias dépasse même celle de Josias, car elle est prolongée de 7 jours (v. 22-23), ce qui fait une célébration de 14 jours, tandis que celle de Josias n'a

duré que 7 jours (35. 17). De plus, elle s'étend à tout Israël, avec les populations qui subsistaient du royaume du Nord.

Ce qu'il faut souligner dans le récit des Chroniques, c'est le caractère particulier de cette Pâque qui est fêtée par tout le peuple au Temple de Jérusalem, alors que la fête de Pâque et des pains sans levain était habituellement une fête familiale. La loi qui en fait une fête de la communauté du peuple, au sanctuaire unique, n'apparaît que dans le Deutéronome (16. 5-8) dont la rédaction correspond à l'époque de la réforme de Josias. Ici encore le rôle des Lévites est primordial, et il arrive même qu'ils soient cités avant les prêtres (v. 21). Ce sont eux qui doivent immoler les victimes pascales, et non les chefs de famille (17).

Mais ce qui frappe le plus dans notre récit, c'est la place donnée aux anciens Israélites des tribus du Nord, c'est-à-dire du royaume d'Israël. Ezéchias envoie des messagers à Ephraïm et Manassé (v. 1) et décide, avec l'assemblée du peuple, de célébrer la Pâque

« depuis Beer-Séba jusqu'à Dan » (v. 5), ancienne formule pour délimiter le territoire entier du peuple des 12 tribus. Les lettres du roi, lues par ces messagers, contiennent un véritable appel à un retour de tout le peuple à Jérusalem, c'est-à-dire à Dieu et à son vrai Temple (v. 6-9). Cela suppose obligatoirement que la réforme d'Ezéchias et que son règne, se situent après la prise de Samarie par les Assyriens (en 721) et non avant. Le problème de la chronologie du règne d'Ezéchias reste très débattu parmi les historiens; le Chroniqueur admet que ce règne n'a pu commencer que quelque temps après 721 1 sans d'ailleurs préciser davantage la date. Le livre des Rois, par contre, suppose qu'Ezéchias est monté sur le trône avant la prise de Samarie (2 R. 18. 9-12).

Cette extension à l'ancien royaume d'Israël eut deux conséquences. D'une part, certains Israélites acceptèrent de revenir au sein de la communauté judéenne, et donnèrent l'occasion d'une grande joie en Jérusalem (v. 25-26). On avait d'ailleurs facilité les choses pour les admettre au sacrifice de la Pâque, même sans grands préparatifs (v. 18-20). D'autre part, beaucoup de ces anciens membres des tribus du Nord refusèrent l'invitation et accueillirent les messagers du roi avec rires et moqueries (v. 10). Cette double attitude reflète peut-être la situation de l'époque du Chroniqueur à propos des relations entre Juifs et Samaritains. Les Juifs s'efforçaient de regagner ceux des Samaritains qui avaient peut-être la nostalgie de Jérusalem et étaient prêts à devenir des prosélytes avant d'être entièrement réintégrés dans la communauté juive et dans son seul sanctuaire. Les autres restaient sur leur position et gardaient toute leur hostilité à l'égard des Juifs de Jérusalem, convaincus qu'ils étaient d'avoir le vrai sanctuaire sur le mont Garizim et d'être les seuls à être fidèles à la loi de Moïse.

Une dernière remarque sur ce chapitre concerne le rôle d'Ezéchias. Dans la pensée du Chroniqueur, il semble que le roi réformateur ait été comme un second Salomon, car il n'y eut rien de semblable à Jérusalem depuis le temps de Salomon (v. 26). La prolongation de la fête pendant 7 autres jours rappelle le même fait de l'époque de Salomon (7. 8-10), et l'intervention souveraine d'Ezéchias, intercesseur pour le peuple (v. 18-20) évoque la grande prière de Salomon (ch. 6). Le souci de rallier les Israélites du Nord fait également penser à un effort de restauration du peuple tel qu'il était avant le schisme, au temps de la royauté salomonienne.

Réorganisation du culte (chap. 31)

L'analogie avec Salomon se poursuit au chapitre 31 par la réorganisation du culte et les réglementations relatives aux classes sacerdotales, aux revenus des prêtres et des Lévites, et au recensement de leurs familles.

Seuls, le début et la fin du chapitre (v. 1 et 20-21) rappellent le texte de 2 R. 18. 4 et 5-7. Le v. 1 mentionne l'extension de la réforme cultuelle à tout le pays de Juda et de Benjamin ainsi qu'en Ephraïm et Manassé, où les Israélites brisèrent les idoles et détruisirent les hauts-lieux. Un tel élargissement de l'œuvre purificatrice d'Ezéchias n'apparaît pas dans le livre des Rois, mais c'est sans doute ici encore une transposition de ce qui s'est passé lors de la réforme de Josias (2 R. 23), puisqu'à cette occasion les hauts-lieux des villes de Samarie furent détruits (2 R. 23. 19). Il faut cependant noter que le texte des Chroniques laisse de côté la mention du serpent d'airain, le Nehoustan de 2 R. 18. 4, qu'Ezéchias avait détruit à Jérusalem et qui, d'après la tradition remontait à l'époque, de Moïse, mais était devenu une idole pour le peuple.

Quant aux versets 21-22 qui terminent le chapitre, ils se rapprochent du jugement général favorable porté sur le roi Ezéchias dans 2 R. 18. 5-7. Le service zélé pour la maison de Dieu accompli par ce roi, explique sa réussite en toutes choses puisqu'il s'était efforcé d'obéir à Dieu de tout son cœur.

Entre le début et la fin du chapitre, les v. 2-19 donnent une série de détails sur l'organisation du sacerdoce. On y retrouve le souci du Chroniqueur (v. 2) pour les classes sacerdotales, comme à l'époque de David et de Salomon et pour les obligations rituelles incombant au roi lui-même (v. 3). Les revenus des prêtres et des Lévites, grâce aux offrandes du peuple,

sont fixés et recueillis à nouveau, avec ordre et discipline (v. 4-10), et la répartition des fonctions entre prêtres et Lévites, selon les diverses familles, est établie avec soin, pour savoir quels sont les bénéficiaires de ces revenus (v. 11-19). Ces diverses prescriptions, qui rappellent les mesures prises par Néhémie (chap. 13), correspondent certainement à l'organisation culturelle de l'époque du Chroniqueur plus qu'à celle du temps d'Ezéchias, et soulignent une fois de plus l'importance, aux yeux de l'auteur, de l'administration sacerdotale au Temple de Jérusalem, dont l'ancienneté pouvait en garantir l'autorité.

[Invasion assyrienne. Maladie et mort d'Ezéchias](#) (chap. 32)

Après ces trois chapitres sur la réforme d'Ezéchias, un seul chapitre (chap. 32) termine l'histoire du règne de ce roi. C'est un raccourci des chap. 18. 9 à 20. 21 du 2e livre des Rois, racontant l'invasion assyrienne et la fin de la vie d'Ezéchias. Le résumé qu'en fait le Chroniqueur laisse de côté de nombreux éléments du récit et oriente l'histoire dans une direction différente de celle de 2 Rois. Il montre avant tout le roi Ezéchias comme un homme courageux et fort, exhortant son peuple à la foi en Dieu, et ne craignant nullement le roi d'Assyrie et ses messagers, dont les paroles subversives cherchaient à décourager les habitants de Jérusalem. En conséquence, la délivrance intervient par le seul moyen d'un miracle de Dieu qui frappe l'armée ennemie, avant que le roi Sanhérib soit frappé lui-même par l'épée de ses propres enfants. C'est donc L'ETERNEL seul qui agit dans cette situation, et le roi Ezéchias reçoit ainsi le prix de sa fidélité et de son zèle à réformer le culte. Dans ces conditions, on comprend qu'aient disparu du récit du 2e livre des Rois les points suivants: l'humiliation d'Ezéchias devant le roi d'Assyrie

et le lourd tribut qu'il dut lui verser et qu'il préleva sur le trésor du Temple et du palais royal (2 R. 18. 13-16); l'angoisse du roi après les discours des envoyés du roi d'Assyrie, sa hâte à consulter le prophète Esaïe qui le calma, sa prière instante à Dieu et l'oracle d'Esaïe comme réponse que Dieu lui adressait (2 R. 19). Ce déroulement pathétique des événements, tels que le livre des Rois et le livre d'Esaïe (chap. 36-37) les présentent, n'apparaît plus guère dans les Chroniques. Seul le résultat compte, et l'aspect théologique de l'événement est mis en relief par le discours d'Ezéchias (v. 7-8) qui est la contrepartie du discours des messagers de Sanhérib (v. 10-15) : L'ETERNEL est avec nous et combattra pour nous, tandis que les autres ne s'appuient que sur « un bras de chair » (v. 8). La notice du v. 19 donne aussi le ton de l'ensemble du récit: on ne peut parler du Dieu de Jérusalem comme on parle des autres dieux, faits par la main des hommes.

Le seul élément nouveau par rapport au texte des Rois est celui qui concerne les travaux de défense de Jérusalem et d'obstruction des eaux qui étaient en dehors de la ville (v. 2-6), renseignements qui pourraient provenir de documents historiques utilisés par l'auteur.

La maladie et la guérison d'Ezéchias ne sont mentionnées que très brièvement dans les v. 24-26. Encore faut-il dire que les faits sont tellement condensés qu'ils sont inexplicables sans le récit de 2 R. 20. Quel est le prodige accordé par Dieu à Ezéchias en réponse à sa prière? Est-ce le signe de l'ombre qui recule, ou la guérison elle-même? (v. 24). L'auteur des Chroniques veut sans doute donner une explication à cette maladie et à sa guérison, et il fait intervenir un mouvement d'orgueil du roi, puis son humiliation, et enfin la grâce de Dieu qui détourne sa colère (v. 25-26).

Dans la fin de l'histoire d'Ezéchias (v. 27-33), nous lisons que la richesse et la gloire du grand roi sont des bénédictions que Dieu lui a accordées (v. 27-29); ce qu'il a fait (le canal de Šiloé v. 30) a été un succès. Pourtant, au v. 31, une allusion rapide à l'ambassade babylonienne – pour laquelle le prophète Esaïe avait adressé de vifs reproches au roi (2 R. 20. 12-19) – signale qu'à ce moment-là Dieu avait abandonné son serviteur pour le mettre à l'épreuve. C'est donc une réflexion théologique sur un épisode supposé connu du lecteur des Chroniques.

La notice finale (v. 32-33) reprend les termes habituels au sujet de la mort des rois, mais donne une indication qui pourrait être historique: Ezéchias aurait été enseveli dans la partie supérieure du tombeau des descendants de David. Que signifie ce renseignement 4 Est-ce un lieu de sépulture en dehors du tombeau, sur les degrés qui s'élevaient vers la ville, faute de place dans le tombeau, (B.C., Benzinger?). Ou plutôt, une place privilégiée, à la partie supérieure du tombeau, en raison des honneurs exceptionnels rendus au roi (Rudolph) 4 Cette seconde explication paraît plus satisfaisante en raison de l'importance que l'auteur des Chroniques a donnée au règne d'Ezéchias.

LES ROIS MANASSÉ ET AMON (chap. 33)

Le roi Manassé, d'après le livre des Rois, laisse le souvenir d'un des plus mauvais rois de Juda dont le long règne n'a été rempli que d'infidélités, d'idolâtrie et de pratiques païennes, comme celle qui consiste à offrir son fils en sacrifice. Le livre des Chroniques reprend à peu près textuellement la première partie du récit de 2 R. 21. 1-9 qu'il reproduit dans les v. 1-10 du chap. 33. Les différences sont minimes: absence du nom de la mère du roi (v. 1); suppression de la référence à

l'idolâtrie d'Achab, roi d'Israël (v. 3); autre désignation de l'idole dressée par le roi (v. 7) appelée idole d'Ašerah dans 2 R. 21. 7; aggravation du crime de Manassé qui a fait passer ses fils et non son fils par le feu (v. 6).

Le livre des Rois contient ensuite des paroles de prophètes qui annoncent la ruine de Juda et Jérusalem à cause des péchés de Manassé (v. 10-15) et conclut en disant que Manassé remplit Jérusalem de crimes et entraîna le peuple dans ces abominations (v. 16). Les Chroniques omettent tout ce passage et ne font qu'une brève allusion aux paroles prophétiques (v. 18). Mais, dans un contraste qui ne manque pas de frapper le lecteur, le livre des Chroniques introduit un développement original (v. 11-17) qui raconte comment Manassé fut emmené captif à Babylone, comment dans sa détresse il s'humilia et pria son Dieu, et comment Dieu l'exauça et le fit revenir sur son trône à Jérusalem où il entreprit une véritable réforme culturelle, détruisant les idoles et rétablissant l'autel des sacrifices offerts à L'ETERNEL.

Comme aucune trace d'une repentance de Manassé et d'une réforme opérée par lui à son retour de captivité ne figure dans le livre des Rois ni dans aucun autre passage de l'Ancien Testament, beaucoup d'exégètes en ont conclu que ce récit était purement fictif, sans valeur historique, et avait été créé par le Chroniqueur. Cette conclusion est aujourd'hui à peu près abandonnée. En effet, des documents assyriens citent le nom de Manassé, roi de Juda, parmi les vassaux des rois Asarhaddon et Assourbanipal, convoqués à Ninive, pour organiser des transports de matériels venant de leurs contrées. Peut-être même, Manassé a-t-il été envoyé à Babylone pour être jugé à la suite d'une révolte de plusieurs petits pays contre le roi d'Assyrie, dans laquelle il a pu être suspecté. Mais jugé comme loyal, il

a pu être renvoyé à Jérusalem pour reprendre sa place sur son trône royal, comme ce fut le cas d'autres rois mentionnés sur un cylindre de l'époque d'Assourbanipal, parmi lesquels figure Néko, le futur pharaon d'Égypte.

Ces faits historiques ont sans doute été à l'origine d'une tradition sur la captivité de Manassé et sur son retour, que l'on explique théologiquement comme étant la conséquence d'une punition de Dieu, puis d'un repentir du roi, et d'une délivrance que Dieu lui accorda pour reprendre sa fonction royale. Est-ce le Chroniqueur lui-même qui donna cette explication théologique, ou bien l'a-t-il recueillie dans une source plus ancienne? On l'ignore, mais il est certain que la doctrine de la rétribution si chère au Chroniqueur a pu trouver ici une illustration remarquable. Un roi comme Manassé qui régna 55 ans ne peut avoir été toute sa vie un mauvais roi, car comment expliquer la grâce d'un si long règne? Sa repentance, sa prière, son humiliation ont obtenu grâce aux yeux de Dieu, et en conséquence, le roi n'a pu que détruire ses idoles passées pour rétablir le culte de L'ÉTERNEL, seul vrai Dieu, qu'il reconnaît comme tel, dans sa détresse (v. 13). On sait que cette tradition donna naissance au texte apocryphe appelé « la prière de Manassé » qui figure parfois parmi les apocryphes de l'Ancien Testament.

Dans ce récit, un verset contient des indications sur les travaux de fortifications exécutés par Manassé à son retour de Babylone (v. 14). Il y a là des renseignements probablement historiques, qui ne doivent pas être interprétés comme une tentative du roi pour se défendre contre les Assyriens qui l'avaient renvoyé chez lui, mais plutôt comme une exigence du roi d'Assyrie pour défendre Jérusalem contre une menace éventuelle venant d'Égypte. Juda pouvait servir de bastion avancé

en face de cet ennemi, et peut-être que la condition du retour de Manassé à Jérusalem fut de s'engager à faire ces travaux de défense.

La fin du récit (v. 18-25) reprend, avec quelques variantes, le texte de 2 R. 21. 17-25, sur la mort de Manassé, sur les documents contenant «le reste de ses actions » et sur le bref règne d'Amon, frappé au bout de deux ans, par des conspirateurs. Est-ce pour une question de rivalité, ou pour des motifs politiques, ou encore par souci de revenir à un culte fidèle, que les conspirateurs firent disparaître ce roi? Rien ne permet de le savoir, mais le roi Amon, dont on sait si peu de choses, n'a laissé le souvenir que d'un roi idolâtre et infidèle comme l'avait été son père Manassé, avant sa repentance et sa réforme culturelle.

LE ROI JOSIAS (chap. 34 – 35)

Si le règne de Josias (hebr. Yošiyahou) présente dans les Chroniques les mêmes éléments que dans 2 R. 22. 23, on remarque aussitôt que ces éléments sont placés dans un autre ordre et offrent des développements très inégaux en importance selon leur contenu. Un tableau des deux récits parallèles suffit à montrer à la fois les ressemblances et les différences

2 Rois 22 – 23. 30	2 Chron. 34 – 35
22. 1-2 introduction au règne. introduction au règne	34.1-2
	34.3-7 réforme culturelle en Juda et en Israël, la 12 ^e année de Josias
22.3-23.3 découverte du livre de la loi et	34.8-33 découverte du livre de la loi et

renouvellement de l'alliance,
renouvellement de l'alliance,
la 18^e année de Josias.
la 18^e année de Josias.
23.4-20 réforme cultuelle en Juda et en
Israël.
23.21-27 célébration de la Pâque et achè-
35. 1-19 célébration de la vement de la réforme
Pâque
23.28 notice finale sur Josias.
23.29-30 mort de Josias 35.20-25 mort de Josias.
35.26-27 notice finale sur Josias.

La grande différence réside dans ce fait: pour le livre des Rois, la découverte du livre de la loi a précédé et causé la réforme cultuelle et la célébration de la Pâque; pour le livre des Chroniques, la découverte de la loi a suivi la réforme cultuelle, mais a précédé la célébration de la Pâque décrite avec beaucoup plus de développement (19 versets au lieu de 3). Il y a donc là un problème historique qui a suscité de nombreuses hypothèses parmi les exégètes, et leur accord est loin d'être fait. Comment peut-on l'envisager?

La réforme cultuelle de Josias (v. 3-7)

Dans 2 R. 22-23, à la suite de la découverte du livre de la loi 1, Josias dans la 18^e année de son règne, ordonna d'exécuter une réforme à Jérusalem, en Juda et dans certains secteurs de l'ancien royaume d'Israël (cf. 23. 15-20). Dans 2 Chr. 34. 3-4, le jeune roi, monté sur le trône à l'âge de 8 ans, commença à «rechercher Dieu» la 8^e année de son règne (donc à 16 ans), et ordonna la réforme à l'âge de 20 ans (la 12^e année de son règne). Ce n'est qu'à la 18^e année qu'il découvrit le livre de la loi (v. 8 ss). Lequel de ces deux récits correspond à la réalité historique?

Si l'on adopte l'ordre des événements donnés par le livre des Rois, il faut alors supposer que celui des Chroniques n'est pas historique, et les arguments ne manquent pas en faveur de cette solution. Comme la description de la réforme (2 Chr. 34. 3-7) est certainement empruntée en partie à celle de 2 R. 23. 4-20, il n'est pas difficile de penser que le Chroniqueur a voulu placer cette réforme au début du règne de Josias, à cause de sa conception théologique des événements. Pour lui, Josias fut un bon roi qui n'a pas pu, pendant 18 ans de son règne sur 31 ans au total, laisser subsister les cultes païens à Jérusalem et en Juda, puis les supprimer soudain, à la suite d'une conversion qu'il aurait connue pour revenir au Dieu de David. Cette décision a été prise dès le début de son règne, lorsqu'il eut pris conscience de sa responsabilité: à 16 ans, il se tourna vers Dieu, et à 20 ans il ordonna la réforme. Peut-être a-t-il eu un régent à ses côtés, comme en eut le roi Joaş en la personne du grand prêtre (2 Chr. 24. 1-5) et a-t-il atteint la majorité et la possibilité d'agir seul à l'âge de 20 ans; d'où les indications chronologiques données par le Chroniqueur. Mais rien ne confirme historiquement cette explication; l'auteur a dû présenter de lui-même l'ordre des faits pour rester d'accord avec le v. 2: « Josias marcha dans les voies de David, son père, sans s'en détourner ni à droite, ni à gauche. » Par conséquent dès sa jeunesse (v. 3), il rechercha Dieu, et dès qu'il eut l'âge d'exercer son pouvoir, il entreprit la réforme.

On pourrait ajouter que le Chroniqueur n'a pas voulu faire dépendre cette réforme d'un événement extérieur comme la découverte du livre de la loi, mais de la décision personnelle et fidèle du jeune roi, poussé par son seul désir de suivre la voie de David. D'autres passages des Chroniques montrent que l'auteur n'a pas

toujours suivi l'ordre chronologique des faits, mais s'est laissé guider par ses conceptions théologiques. C'est l'opinion de bien des commentateurs (Kittel, Benzinger, Curtis, Rudolph, etc.).

Mais cette solution est-elle pleinement justifiable? Ne serait-ce pas le livre des Rois, de rédaction deutéronomiste, qui aurait présenté les faits à sa manière, c'est-à-dire en donnant à la découverte du livre de la loi (le Deutéronome) une importance primordiale, et en en faisant la cause de la réforme de Josias? Dans ce cas, l'ordre des événements que nous avons dans les Chroniques serait exact, et nos v. 3-7 correspondraient à des renseignements ou à une source utilisés par le Chroniqueur, autres que ceux du livre des Rois. Une telle hypothèse aussi radicale, donnant la priorité d'historicité aux Chroniques contre les Rois, est difficile à admettre. Comment expliquer en effet, dans ce cas, le fait que le roi Manassé, ayant opéré une réforme analogue à celle de Josias (33. 15-17), Josias ait eu besoin d'accomplir la même réforme si peu de temps après? Le règne intermédiaire d'Amon ne dura que deux ans (33. 21). Et surtout comment expliquer qu'à la suite de la découverte du livre, le texte des Chroniques (34. 33) revienne sur l'exécution de la réforme, qui, pourtant, avait été faite auparavant (v. 3-7)?

Cependant, sans adopter cette solution, ne peut-on admettre que nos deux récits parallèles donnent deux aspects des événements qui ne sont pas inconciliables? Beaucoup d'historiens d'Israël estiment que Josias a pu, dès le début de son règne, accomplir une réforme partielle du culte, avant la découverte de la loi dans le Temple, qui aurait consisté en la suppression des autels et des idoles d'origine assyrienne. Cette réforme aurait été possible à cause de la décadence du pouvoir assyrien et de la disparition pratique de son influence

dans les petits pays de Syrie-Palestine, à la mort du roi Assourbanipal, et avant l'apparition de la puissance néo-babylonienne avec Nabopolassar. Or ces événements coïncident avec une date qui est à peu près celle de la 12^e année du règne de Josias. L'ordre des événements serait donc, dans les Chroniques, tout à fait possible, et même d'après ces historiens plus satisfaisant que dans les Rois, et l'on pourrait reconstituer ainsi les faits: dès la jeunesse de Josias, et au moment de sa majorité (20 ans, soit la 12^e année de son règne) la décadence assyrienne lui aurait permis de procéder à une purification, dans le pays, de tout ce qui provenait des cultes assyriens, et d'étendre même cette réforme à une partie de l'ancien royaume d'Israël (v. 3-7). Dans la 18^e année de son règne, eut lieu la découverte du livre de la loi, suivie d'une réforme plus profonde racontée dans 2 R. 23, et dont les traces se retrouvent dans 2 Chr. 34. 33. En somme, l'œuvre réformatrice se serait accomplie en deux temps, avant et après la découverte du livre. Il faut encore noter que dans le premier temps de la réforme (2 Chr. 34. 3-7), il n'est pas question de la purification du Temple, mais du pays, ce qui confirmerait la possibilité d'une réforme touchant les lieux de culte assyriens d'abord, puis plus tard le Temple de Jérusalem.

Si les faits se sont ainsi passés, il est possible de comprendre que les deux livres qui nous les racontent nous donnent, avec leurs caractères particuliers, deux relations en apparence contradictoire: le livre des Rois insiste sur l'ensemble de la réforme après la découverte de la loi; le livre des Chroniques souligne la réforme qui eut lieu au début du règne de Josias, avant la découverte de la loi.

La découverte du livre de la loi (34. 8-33)

Dans ce paragraphe, l'auteur suit d'assez près le texte de 2 R. 22. 3 – 23. 3. Au cours des travaux de restauration du Temple, et au moment où l'on réglait les affaires d'argent, le grand prêtre trouve le livre de la loi qui est lu par le secrétaire du roi qui, à son tour, le lit au roi. Celui-ci remué par cette lecture, envoie consulter Dieu par le moyen de la prophétesse Houldah, et décide ensuite de convoquer le peuple et de lire publiquement le livre. Puis il renouvelle l'alliance avec Dieu, en y faisant entrer tout le peuple qui s'engage à observer les lois de ce livre. Les différences par rapport au récit de 2 Rois sont peu importantes, mais pourtant significatives.

D'abord les personnages mêlés à cette découverte sont plus nombreux et leurs noms sont donnés (v. 8), mais surtout, les Lévites jouent un rôle qu'ils n'ont nullement dans le livre des Rois où ils ne sont même pas mentionnés. Pour les Chroniques, les Lévites présidaient aux travaux du Temple, dont ils étaient les surveillants; d'autres étaient musiciens et dirigeaient les ouvriers (v. 12-13), peut-être en exécutant des morceaux de musique pour accompagner et rythmer le travail comme le suppose Rudolph qui cite des exemples analogues chez les Assyriens et les Egyptiens (p. 323); d'autres enfin servaient de secrétaires ou de greffiers (v. 13). Il est même intéressant de noter qu'au v. 30, les Lévites remplacent les prophètes de 2 R. 23. 2, dans l'énumération de ceux qui constituent l'assemblée solennelle convoquée par le roi. Ce rôle primordial des Lévites ne nous surprend pas, car il correspond à ce que nous avons déjà rencontré au travers de l'œuvre du Chroniqueur.

Le récit paraît donner une importance plus grande au fait que les événements concernent tout Israël, et non seulement Juda. Déjà au moment de la réforme

cultuelle (v. 6: Manassé, Ephraïm, Siméon, Nephtali), mais aussi dans la suite du récit, l'auteur ne manque pas de parler de ce qui reste d'Israël, en dehors de Juda (v. 21, 32, 33).

Enfin il semble que, pour lui, le livre découvert dans le Temple devait être plus important et plus long que celui dont parle le récit des Rois. On ne peut pas le lire intégralement à plusieurs reprises comme le dit 2 R. 22. 8, 10, 16, mais on lit « dans ce livre » c'est-à-dire une partie du livre (2 Chr. 34. 18, 24). Comme d'autre part, le livre est explicitement désigné comme celui qui a été donné « par la main de Moïse », on a l'impression que le Chroniqueur pense au Pentateuque tout entier, tel qu'il devait déjà être achevé à son époque, tandis que dans la rédaction du livre des Rois, il pourrait s'agir seulement du Deutéronome (le livre de l'alliance). Notre auteur a donc raconté son récit à la lumière de la situation de son propre temps.

La célébration de la Pâque (35. 1-19)

Les Chroniques développent considérablement le récit de la célébration de la Pâque que donne 2 R. 23. 21-23. Nous avons ici une description complète de la cérémonie rituelle (v. 1-19) qui d'ailleurs ne présente pas toujours une grande clarté dans le style, certaines phrases ayant une structure lourde et difficile à comprendre (cf. v. 4-5, 12-14). Le récit contient également des interruptions pour donner des détails sur certains points, avec une reprise de la description qui semble rebondir (les v. 7-9 forment une sorte de parenthèse, au sujet du nombre des victimes sacrificielles; le v. 10 est repris au v. 16). Malgré cela notre texte est un document précieux pour notre connaissance de la célébration pascale, surtout si l'on tient compte du fait que l'auteur a dû décrire la fête à la lumière de ce qui se passait de son temps, ou selon la

manière dont il pensait qu'elle devait être célébrée 1. Dans une étude générale sur la Pâque juive d'après les documents anciens, ce chapitre aurait une place importante à côté des textes législatifs (Ex. 12; Dt. 16) ou des autres récits de célébration de la fête (la Pâque d'Ezéchias, 2 Chr. 30; celle du retour d'Exil, Esd. 6. 16-22) ou des textes non bibliques (le chap. 1 de l'Esdras grec, qui reproduit en partie notre chapitre; le livre des Jubilés, chap. 49; traité Pesahim, etc.). Il n'est pas dans notre but d'aborder ici cette étude, mais nous pouvons signaler les points sur lesquels notre texte présente des particularités intéressantes.

Ce qui ressort en premier lieu, c'est la place principale et le rôle primordial accordé aux Lévites dans la célébration. L'auteur exalte leurs fonctions au détriment de celles des prêtres, dont il parle avec une nuance d'indifférence, sinon de reproche (v. 2-3). Les Lévites ne sont plus des subalternes, ils ne sont plus les porteurs de l'arche comme autrefois (v. 3), mais ils deviennent les personnages les plus importants dans le rituel de la Pâque: ils immolent la Pâque (v. 6), ils donnent le sang aux prêtres (v. 11) et dépouillent les victimes, ils préparent les victimes et les cuisent pour les laïcs (v. 12), pour les prêtres (v. 14), pour les chantres et pour les portiers (v. 15). Bref ils font tout, conformément à l'ordre du roi, mais aussi selon la loi de Moïse (v. 6). Cela est d'autant plus étonnant que, dans la loi, ce sont les laïcs, chefs de famille, qui doivent immoler la Pâque (Ex. 12. 3-6). Cette place donnée aux Lévites n'apparaît même pas dans la célébration de la Pâque sous le roi Ezéchias (chap. 30), de sorte que le v. 18 s'explique, lorsqu'il dit qu'une telle fête n'avait pas été célébrée depuis l'époque de Samuel, c'est-à-dire avant la royauté. En tout cas, aucune fête n'avait donné aux Lévites une prépondérance aussi grande.

Une autre particularité apparaît dans le changement de caractère de la fête. Alors que la Pâque était habituellement une fête célébrée dans les familles, avec l'immolation de l'agneau pascal, ici nous assistons à une fête solennelle de l'ensemble du peuple, avec de multiples sacrifices de petit et de gros bétail, préparés par les Lévites, et même des holocaustes (v. 12) qui n'étaient pas offerts d'ordinaire en cette circonstance. Certes, c'est une Pâque exceptionnelle, mais il ne semble pas que le rituel habituel soit celui de la Pâque, et que, dans la suite de l'histoire, la célébration ait suivi les prescriptions données ici par le roi Josias. L'auteur veut certainement souligner le caractère unique de la fête, peut-être avec l'idée que la Pâque devrait toujours être célébrée ainsi, et que les Lévites devraient y tenir les premiers rôles. L'histoire ne lui a pas donné raison, si l'on en juge par les documents ultérieurs.

[Les renseignements statistiques \(v. 7-9\)](#)

Ils participent aussi à ce désir du Chroniqueur. Les chiffres des victimes pascales dépassent probablement de beaucoup la réalité: ils atteignent pour le peuple, les prêtres et les Lévites, un nombre de plus de 40 000 têtes de bétail (v. 7-9), ce qui est considérable et ce qui pourrait s'appliquer, suivant les calculs de certains historiens (Guthe, cité par Rudolph, p. 326) à près de 400 000 participants à la fête, tandis qu'à l'époque de Jésus, des calculs analogues ne donnent qu'environ 100 000 participants. Par là, le caractère unique, extraordinaire, de la Pâque ordonnée par Josias s'impose au lecteur comme une sorte de tableau idéal de ce que devrait être cette fête dans la Jérusalem purifiée de toute idole. C'est en effet à Jérusalem qu'elle est célébrée (v. 1 et 18), l'auteur le souligne plus fortement que dans le texte de 2 R. 23. 23.

[Mort de Josias \(35. 20-27\)](#)

Le livre des Rois (2 R. 23. 29-30) donne un très bref rapport sur la mort de Josias à Meguido : il fut tué par le pharaon Néko dès les premiers moments de la bataille. Y a-t-il même eu bataille? Des historiens comme M. Noth (*Histoire d'Israël*, éd. Payot, p. 287) supposent que Josias fut capturé et exécuté par les Egyptiens sans qu'il y ait eu combat. Mais les Chroniques donnent un récit des événements qui pourraient être le reflet exact de ce qui s'est passé (v. 20-24) : Josias s'opposa à l'armée égyptienne qui se dirigeait vers Karkémiš sur l'Euphrate. Malgré son déguisement, il fut blessé mortellement par les archers du pharaon, et ramené aussitôt à Jérusalem où il mourut. Sur la campagne de Néko en direction de l'Assyrie pour soutenir les Assyriens contre l'assaut des Babyloniens qui avaient déjà pris Ninive en 612, nous sommes bien renseignés par des documents archéologiques (*Chroniques de Nabopolassar*, cf. ANET, p. 305). Le roi d'Egypte avait intérêt à soutenir son ex-ennemie l'Assyrie, pour éviter la menace des Babyloniens qui risquaient d'étendre leur conquête jusque vers l'Egypte. Il partit avec son armée vers le nord de la Mésopotamie, et pour cela, traversa la Palestine par la route traditionnelle de la vallée de Meguido. Josias voulut certainement s'opposer à ce passage et à cette perspective de passer sous la domination égyptienne. Mais que pouvait-il faire contre l'armée du pharaon? Il fut tué en 609.

Le Chroniqueur a donc pu utiliser pour son récit, des documents autres que le livre des Rois. Pourtant un grave problème théologique se posait à lui: pourquoi le bon et fidèle Josias a-t-il été frappé de mort dans la force de l'âge (39 ans) ? N'était-ce pas une contradiction flagrante avec la notion de justice divine et de rétribution, comme nous l'avons vu pour tous les règnes

précédents? Une seule explication était possible: Josias avait commis une faute contre Dieu, et Dieu l'en avait puni. Quelle était cette faute? Les v. 21-22 l'expliquent : Néko avait envoyé des messagers pour avertir Josias de ne pas intervenir, car Dieu lui avait parlé et était de son côté. Mais Josias n'en tint pas compte et persista dans son idée de s'opposer à Néko, en s'opposant ainsi à Dieu. Ainsi se comprend sa mort.

Est-il possible que le roi d'Égypte se soit montré dans cette circonstance un fidèle adorateur de Dieu? Parlait-il du Dieu d'Israël ou d'un de ses dieux à lui, comme certains exégètes veulent l'expliquer? Ce qui est certain, c'est que, pour le Chroniqueur, Josias a désobéi à un ordre de Dieu, et sa mort devenait justifiable. Cependant, les chants de deuil et les lamentations (v. 25) rappelèrent longtemps le souvenir de ce grand roi, qui dans l'histoire de Juda fut l'un des rares à avoir été entièrement fidèle, comme l'avait été David, son père.

LES DERNIERS ROIS DE JUDA (chap. 36)

Le dernier chapitre des Chroniques résume, parfois fortement, ce que nous donne 2 R. 23. 31 – 25. 7, c'est-à-dire l'histoire des quatre derniers rois de Juda, la fin du royaume, la ruine de Jérusalem et la déportation. Il y a certainement très peu d'éléments qui pourraient être attribués à d'autres sources que le livre des Rois, dont le Chroniqueur aurait fait usage. Mais dans son récit, l'auteur n'a pas manqué de donner des explications théologiques conformes à sa conception générale de l'histoire.

Le règne de Yoahaz (v. 1-4)

C'est un résumé de 2 R. 23. 31-35, où n'apparaissent ni le nom de la mère du roi, ni le jugement sur le roi qui fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, comme avaient fait

ses pères (jugement qui peut surprendre si l'on pense à Josias), ni l'indication de la mort de Yoahaz en Egypte, ni les détails sur la contribution imposée par le roi d'Egypte à Juda. Le texte des Chroniques est réduit à une sèche énumération des faits.

[Le règne de Yehoyaqim \(v. 5-8\)](#)

Ici encore, le texte des Rois est résumé de la même manière. La description de l'arrivée des Babyloniens à Jérusalem, la soumission de Juda pendant trois ans, la révolte du roi de Juda et les représailles des Chaldéens selon la volonté de Dieu (2 R. 24. 1-4) sont entièrement passés sous silence. Par contre, le texte des Chroniques (v. 6) parle d'une déportation de Yehoyaqim à Babylone, alors que d'après 2 R. 24. 6, le roi serait resté à Jérusalem où il mourut. On admet souvent que le v. 6 parle d'une intention d'emmener le roi à Babylone, mais non d'une réalité. Certains pensent au contraire que ce détail repose sur un fait historique sûr (Rudolph), ce qui est assez discutable si l'on tient compte de ce qui est dit dans le livre des Rois et celui de Jérémie.

[Le ligna da Yelhoyaqkin](#)

Ce règne ne donne lieu qu'à une brève mention de la déportation du roi à Babylone, en même temps que du transfert des ustensiles précieux du Temple. Les événements qui aboutirent à cette première déportation en 597 (siège de Jérusalem, capitulation du roi, pillages et destructions, captivité de l'élite du peuple, des spécialistes professionnels, des soldats et de la famille royale) ne figurent pas dans notre texte, mais seulement dans 2 R. 24. 10-17.

[Le règne de Sédécias et la ruine de Jérusalem \(v. 11-21\)](#)

Le début de ce passage est tiré du livre des Rois (2 R. 24. 18-20), mais dans ce qui suit, nous trouvons un

développement qui est propre aux Chroniques. Au lieu d'une longue relation des événements qui ont abouti à la ruine de Jérusalem, et de la situation qui a suivi la catastrophe de 587, comme nous le donne 2 R. 25, les Chroniques présentent les faits surtout sous un angle théologique: Sédécias n'écoula pas les paroles de Jérémie envoyé par Dieu (v. 12), il se révolta contre le roi de Babylone malgré sa promesse de fidélité, il s'endurcit et entraîna le peuple à l'infidélité et à l'idolâtrie (v. 13-14). Dieu n'avait pourtant jamais cessé de donner des avertissements par ses prophètes, mais le peuple s'en moqua (v. 15-16). C'est à cause de tout cela, que Dieu envoya le châliment sur son peuple, par la main du roi de Babylone. Tous les malheurs (massacres, pillage, incendie de la ville, déportation) sont les conséquences de l'infidélité du peuple et de la juste punition de Dieu. L'exil sera l'occasion, pour le pays, de revenir à l'observation de la loi du sabbat qui n'avait pas été respectée pendant longtemps; mais pour qu'il y ait vraiment dédommagement, il faudra que la captivité dure 70 ans (v. 21). Ainsi tout est conforme à la rétribution de Dieu; mais en affirmant cela, l'auteur laisse de côté tous les détails des faits que donne de façon si vivante le texte des Rois (ch. 25). De même, il ne dit rien de ce qui s'est passé à Jérusalem, après la captivité de l'élite du peuple, comme si le pays était entièrement privé d'habitants. Il passera aussitôt à la période du retour d'exil à la suite de l'édit de Cyrus.

Le retour (v. 22-23)

Les deux versets qui terminent le livre des Chroniques reproduisent exactement le début du livre d'Esdras. Ce fait confirme la continuité du récit dans l'œuvre du Chroniqueur: Chroniques – Esdras – Néhémie. Mais c'est aussi l'indication que cette œuvre

avait été scindée et que seuls les livres d'Esdras-Néhémie avaient été conservés dans le recueil des « Ecrits ». Lorsque ensuite les deux livres des Chroniques ont été ajoutés à ce recueil, on a voulu terminer cette collection de livres – et par là même, la Bible hébraïque – sur une note moins dramatique que celle de la ruine de Jérusalem. On a donc reproduit le début d'Esdras pour amorcer l'histoire du retour et de la reconstruction de Jérusalem.

EXCURSUS

LE PROBLÈME DES CHIFFRES EXCESSIFS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Beaucoup de chiffres de l'AT faisant allusion aux recensements, au nombre de soldats et au nombre de blessés semblent être incroyablement importants, quand on considère qu'une grande armée assyrienne dépassait rarement 120 000 hommes et que le chiffre total des forces de la coalition faisant face aux Assyriens à la bataille de

Karkar était de 70 000 au plus. Le général assyrien a estimé les pertes à l'ennemi à 14 000 (voir: *Les Assyriens* de Maurice Vieyra, Editions du Seuil, Paris 1961). Lors de la grande bataille de Kadeš en 1274 entre deux superpuissances (les Egyptiens et les Hittites), les deux armées ne rassemblèrent pas plus de 20 000 hommes.

Malheureusement, nous n'avons pas la clé pour interpréter ces figures bibliques. Diverses solutions ont été suggérées, mais toutes, il faut l'avouer, sont hypothétiques.

a) Le style épique permettait-il automatiquement à un auteur de multiplier par dix les chiffres d'un recensement ou le récit d'une bataille? C'était une

convention commune en Egypte, où les Israélites ont peut-être adopté cette méthode. Le mystère de l'Atlantide

de Platon a été résolu en reconnaissant cette même confusion numérique. Platon a obtenu des prêtres égyptiens ce qui s'avère être un récit détaillé de la civilisation minoenne et de sa fin soudaine. Mais comme tous les chiffres ont été multipliés par dix, la superficie était trop grande pour être confinée à la Méditerranée. Il l'a donc placée

dans l'Atlantique et la date a été repoussée dans une antiquité lointaine, des milliers d'années trop tôt.

Il est possible que les auteurs bibliques aient cité des documents sources écrits dans un style épique, mais qu'ils n'aient pas jugé bon de modifier ces chiffres, tout simplement parce que leurs lecteurs étaient parfaitement au courant des conventions les concernant.

Dans Exode 12,37, il nous est dit que lorsque les Israélites sont partis à pied de Ramsès pour Sukkoth, ils étaient environ 600 000, femmes et enfants non compris. Cela impliquerait un total de plus de deux millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Le chiffre exact est probablement 60 000, ce qui donnerait une population totale d'environ 200 000 personnes. Si une superpuissance assyrienne réunissait normalement 120 000 personnes, il semblerait incroyable qu'Israël soit capable de déployer une armée de 600 000 hommes. Selon certains archéologues, la population totale de l'Égypte au moment de l'Exode était d'environ 4 millions d'habitants. Le récit de l'Exode ne donne certainement pas l'impression qu'une moitié de la population totale de l'Égypte soit partie au moment de l'Exode.

Deux textes de la Bible (Ex 23,29; Dt 7,6) reconnaissent le fait qu'au départ, il y avait trop peu d'israélites pour occuper la Terre promise, mais deux millions d'Israélites auraient plus que rempli la terre. La plupart des villes fouillées en Israël par des archéologues contenaient des centaines de personnes plutôt que des milliers de personnes. À l'époque des juges, les combattants de la tribu de Dan ne comptaient que 600 personnes (Jg 18,16; Nb 1,38-39). La proportion d'hommes adultes par rapport au premier-né est de 27 contre 1. En d'autres termes, on nous demande de croire qu'une famille moyenne comptait 27 fils ! La mère moyenne doit alors avoir eu plus de 50 enfants (y compris les filles), mais si nous divisons ces chiffres par 10, nous obtenons un chiffre beaucoup plus probable.

Les chiffres du recensement dans 2 Samuel 24 (800 000 en Israël + 500 000 en Juda) et 1 Chr 21, 1 (1 100 000 en Israël et 470 000 en Juda) semblent également se contredire. Cependant, il y a une explication à cela. Il faut tenir compte des facteurs suivants lors de l'analyse du chiffre cité dans les Chroniques:

(1) Le chiffre de 1 100.000 est pour tout Israël – pas seulement le royaume du Nord.

(2) Ce chiffre exclut 200 000 membres des tribus de Benjamin et de Levi, qui, dit-on, n'ont pas été inclus. Cela fait un total de 1 300.000.

Le chiffre de 500 000 en 2 Sam 21 pour Juda est composé de 470 000 + 30 000 membres de la tribu de Benjamin, ce qui, ajouté aux 800 000 Israélites du royaume du Nord, s'élève également à 1 300 000.

Cependant, si nous divisons ces chiffres par 10, nous obtenons un total de 130 000, ce qui est un chiffre beaucoup plus probable, mais il s'agissait toujours d'une très grande armée.

Lorsque Josué a attaqué la ville d'Ai, il a probablement pris 3 000 hommes choisis (non pas 30 000), dont 500 (non pas 5 000) dans une embuscade.

Les chiffres dans 2 Chroniques semblent anormalement grands, mais si on les divise par 10, tout semble beaucoup plus probable. Par exemple, Achaz de Juda est vaincu et perd 120 000 de ses meilleurs hommes. Cela signifie probablement qu'il a perdu 12 000 soldats (2 Chr 28, 5-6). Dans leur livre *Les batailles de la Bible*, deux généraux israéliens (Chaim Herzog et Mordechai Gichon) font les déclarations significatives suivantes: Si nous rayons un zéro de chacun des chiffres donnés dans 2 Chr 17, 14-19: le nombre de personnes armées serait de 116 000, ce qui est effectivement possible.

b) Le mot couramment qui traduit 1 000 (*elef*) désigne-t-il en réalité une unité militaire d'importance variable (*aluf*)? Ce même mot pourrait-il également être traduit dans certains contextes par «officier ou chef tribal»? Par exemple, dans Ésaïe 37,36 (parallèle à 2 Rois 19,35), un bilan de 185 000 morts est terriblement lourd, mais si le mot mille désigne en réalité un officier, cela voudrait dire que tout le corps d'officiers composé de 185 personnes a été tué (tous les officiers ont campé ensemble), laissant l'armée sans chef. Sinon, le nombre réel pourrait être 18 500.

Les 10 000 Edomites qui ont été jetés par-dessus la falaise auraient bien pu être 10 chefs tribaux édomites (2 Chr 25,11; Ps 141, 6, qui dit: Quand leurs dirigeants seront jetés des falaises rocheuses, le peuple admettra que mes paroles étaient vraies.). Par ailleurs, le nombre de 10 000 est très fréquent, ce qui laisse à penser qu'il s'agissait peut-être de tout un contingent d'armée de force variable.

La allusion au mur d'une ville tombant sur 27 000 soldats et les tuant tous pourrait faire allusion à 27 officiers ou à 2 700 soldats, mais même ce chiffre est incroyablement élevé – soit il ya eu une erreur de copie, soit une convention concernant la rédaction de l'histoire militaire, dont nous ignorons l'existence (1 Rois 20:30).

La fête de David à Hébron dans I Chroniques 12 semble rassembler un nombre considérable de personnes, non pas d'hommes ordinaires, mais de dirigeants distingués – quelque 340 800 personnes. Dans ce cas, il semblerait qu'il y ait eu «des capitaines de milliers» et des «capitaines de centaines» et que, par métonymie ou par abréviation, «mille» ait été utilisé pour les «capitaines de milliers» et «centaines» pour les «capitaines de centaines». «Mille» et «centaine» ont été traitées comme des chiffres et additionnées. Lorsque ces chiffres sont déchiffrés, nous obtenons au total environ 2 000 «hommes célèbres», ce qui semble parfaitement raisonnable.

Nous ne connaissons tout simplement pas les réponses à ces questions. Il s'agit essentiellement d'un problème linguistique et non d'une tentative de réconcilier des incohérences apparentes dans les Écritures.

Inutile de dire que cela ne met pas en question l'inerrance des Écritures, mais montre simplement notre ignorance linguistique ou notre ignorance des conventions littéraires régissant la rédaction de l'histoire militaire dans Israël antique.

LIVRE D'ESDRAS

Edit de Cyrus. Retour de captivité (chap. 1)

CHAPITRE PREMIER

EDIT DE CYRUS. RETOUR DE CAPTIVITÉ (chap. 1)

L'édit de Cyrus nous est rapporté trois fois: Esd. 1. 2-4; 2 Chr. 36. 23 et Esdr. 6. 3-5 – Les deux premiers passages sont parallèles, et Esd. 1. 1-3 reproduit textuellement, sauf de très légères nuances, 2 Chr. 36. 22-23.

- L'indication chronologique donnée ici est reconnue par la plupart comme s'appliquant, non pas à la ire année du règne de Cyrus en tant que chef des Perses (ce qui remonterait à l'an 558), mais à la ire année de sa domination effective sur l'ancien empire babylonien, après avoir soumis le roi des Mèdes et le roi de Lydie, c'est-à-dire en 539-538.

- La parole de Jérémie (v. 1) est la prophétie des 70 années que durerait la captivité de Babylone (Jér. 25. 11-12 et 29. 10). Partant de l'année 538, date de l'édit de Cyrus, pour remonter 70 ans plus haut, nous tombons en 608 comme date du début de l'exil. Or, nous savons que la première déportation eut lieu en 597, c'est-à-dire onze ans plus tard. Il est donc probable que la prophétie de Jérémie ne donne en réalité qu'un chiffre arrondi. Le prophète n'apporte pas d'autre précision sur l'époque du retour. Par contre, l'auteur d'Esaië 40-55 cite à plusieurs reprises le nom de Cyrus et voit en lui l'instrument de Dieu pour la délivrance de son peuple (Es. 44. 28; 45. 1-13). Il l'appelle même: l'oint (le Messie) de Dieu. Sans aller jusqu'à dire avec Josèphe (Ant. 40. 1, 1) que Cyrus fut gagné à la cause des Juifs par la lecture des passages d'Esaië où

apparaissait son nom, nous pouvons noter que, dans la pensée juive, tous les événements relatifs au peuple d'Israël étaient considérés comme voulus et dirigés par Dieu qui utilisait à son gré les hommes, fussent-ils des rois païens, comme instruments de son action. Le roi de Perse n'a promulgué son édit libérateur que parce que Dieu avait réveillé son esprit.

Le v. 3 indique que la permission du retour à Jérusalem est donnée à tous les Juifs de la captivité: Quiconque... Mais nous savons par ailleurs que de très nombreux déportés restèrent établis dans le pays où ils avaient pu se faire des situations fructueuses, et ne repartirent pas dans le pays de leurs pères.

L'interprétation du v. 4 donne lieu à quelque hésitation. Il est en effet possible de le comprendre de deux façons différentes. Le reste du peuple représente-t-il l'ensemble des déportés juifs en Babylonie, conformément au langage prophétique (cf. Es. 10. 20-21), et les hommes de leur localité sont-ils les non-juifs à qui Cyrus donne l'ordre d'aider, en les munissant d'or, d'argent, de biens et de bétail et même d'offrandes pour la construction du Temple, ceux qui allaient faire route pour Jérusalem? Cette largeur de vue du roi de Perse a pu paraître suspecte à plus d'un critique.

Ou bien, le reste désigne-t-il en réalité ceux qui n'avaient pas les moyens de partir et qui auraient été obligés de rester sur place, si leurs frères juifs, habitant leur localité et plus fortunés, ne les eussent aidés largement pour leur permettre le voyage? 1

Tenant compte du sens habituel du mot *reste*, et de la forte teinte juive, colorant cette relation de l'édit de Cyrus, nous penchons pour la première interprétation.

Les v. 5-11 contiennent la première indication du retour des Juifs à Jérusalem. Aucune mention du chiffre des voyageurs n'est encore donnée; il nous est

dit seulement que ce sont les chefs des familles de Juda et de Benjamin, les prêtres et les Lévites, tous ceux qui avaient le désir de retourner dans leur pays pour reconstruire le Temple. Pour l'auteur, seules les tribus du royaume de Juda représentent le vrai peuple de Dieu. Il n'aurait pas été possible que des représentants d'autres tribus soient chargés de la mission de reconstruire le Temple.

L'importance donnée ici (v. 7-11) à la nomenclature des objets culturels, emportés par Nébucadnetsar en 597 sous Yehoyaqin (2 R. 24. 13) et en 587 sous Sédécias (2 R. 25. 14-15), et rendus officiellement de la part de Cyrus à Šešbatssar prince de Juda, prouve que le Temple et le culte étaient le centre de la vie religieuse du peuple et que la première mission des caravanes revenues en Palestine était de reconstituer le sanctuaire et son service comme auparavant.

Ainsi, pour l'auteur, le retour d'exil n'est que l'accomplissement du plan général de Dieu pour son Temple et pour sa ville sainte. C'est Dieu qui réveille l'esprit du roi Cyrus et le rend favorable aux Juifs. Par là, les prophéties se réalisent. Cyrus reconnaît que Dieu est le Dieu du ciel et de la terre, qui donne aux rois leur souveraineté (v. 2) dans un but précis. Les reconSTRUCTEURS du Temple seront avant tout les fidèles de la dynastie davidique dans la tribu de Juda (et de Benjamin), ainsi que le corps sacerdotal. Mais l'ensemble du peuple y prendra part, même ceux qui ne reviendront pas à Jérusalem leurs offrandes riches et abondantes serviront à assurer les travaux et le rétablissement du culte. Le centre de l'histoire est là, et pas ailleurs. L'auteur ne s'intéresse pas à ce qu'un historien aurait eu le souci de raconter: en effet, le chapitre 1 se termine brusquement, sans autre indication relative au départ, au voyage, à l'itinéraire, à

la date du retour et à l'arrivée en Palestine. Le chap. 2 ne donnant qu'une longue liste statistique et le fil du récit ne reprenant qu'au chap. 3, il existe donc une lacune dans la narration, ainsi que l'ont remarqué tous les commentateurs, depuis Fl. Josèphe. Cette lacune importe peu le but du retour est la reconstruction du Temple. Toute autre préoccupation est secondaire.

EXCURSUS:

L'ÉDIT DE CYRUS ET LE RETOUR D'EXIL

Les chapitres 1 à 6 d'Esdras apportent le seul témoignage de l'Ancien Testament, sous forme narrative, des événements qui ont immédiatement suivi l'exil de Babylone décret de Cyrus, roi des Perses, autorisant le retour des exilés et la reconstruction du Temple de Jérusalem. Ces événements sont-ils authentiques? Si la question se pose, c'est que certains éléments du récit paraissent difficiles à interpréter, et nécessitent un examen détaillé pour déduire la succession des faits.

Le récit commence par la proclamation de l'édit de Cyrus, la première année de sa domination effective sur Babylone (538-537), et le retour d'un important groupe de Juifs exilés, sous la conduite de Šešbatssar. Or, le contenu de l'édit de Cyrus nous est rapporté deux fois (chap. 1. 2-4 et 6. 3-5) de manière notablement différente; de plus, est-il vraisemblable qu'un roi de Perse comme Cyrus, à la tête d'un empire immense qu'il venait de conquérir, ait eu la sollicitude et la largeur d'esprit que lui prête notre texte pour favoriser de façon si étonnante un petit peuple d'exilés, en lui rendant la liberté, en lui remettant les trésors dérobés à Jérusalem par Nebucadnetsar, et en prenant à sa charge les frais de reconstruction du Temple juif (6. 4-5) ?

Cette attitude d'un roi païen et cette divergence des récits ont fait jeter sur la valeur historique du texte une suspicion que certains historiens ont poussée à l'extrême, en déclarant qu'il y avait là le produit d'une fertile imagination pieuse des Juifs, au cours des siècles ultérieurs, et qu'en réalité aucun édit n'avait été proclamé par Cyrus en 538, et aucun retour effectif des exilés ne s'était produit à l'époque. C'est la théorie de Kosters, de Maurice Vernes, de Torrey et plus récemment de Hôlscher et de Pfeiffer. Nous ne pouvons pas mieux l'exposer que ne le fait Hôlscher lui-même dans les lignes suivantes:

« ... C'est avec des transports de joie que les Juifs saluèrent les Perses lorsqu'en 539, ils prirent Babylone et mirent fin à sa domination en Orient. Pour le second Esaïe, Cyrus est « l'Oint de Jahvé » qui délivrera les captifs de leur geôle et les renverra dans leur patrie. Le Chroniste a transformé en récit historique cette vision du poète. En effet, il commence sa description du retour des tribus de Juda et de Benjamin par un édit de Cyrus daté de la première année de son règne (538) et dans lequel le roi invite les Juifs à retourner à Jérusalem pour y reconstruire le Temple de Dieu, et ordonne à ses sujets babyloniens de prêter largement leur concours pour cette restauration. Ce prétendu édit apparaît dès l'abord comme une inoffensive fiction littéraire; il ne prétend pas être autre chose. En opposition avec cet édit imaginaire, certains critiques pensent véritablement trouver l'édit authentique de Cyrus parmi les lettres araméennes où il serait cité (Esd. 6. 2-5), dans le cadre d'un édit de Darius. Pourtant l'édit araméen ne se distingue de celui du Chroniste que par son caractère de faux raffiné. L'inauthenticité de cet édit de Darius, et de celui de Cyrus cité par lui, se manifeste principalement par la prodigieuse libéralité

de ces rois de Perse, qui ne prennent pas seulement à leur charge tous les frais de la reconstruction du Temple, mais allouent encore des fonds pris sur le fisc royal pour l'exercice du culte quotidien à Jérusalem. »

Ces raisons ne paraissent pas suffisantes pour détruire l'authenticité de l'édit de Cyrus et du retour de l'exil. Même si la rédaction d'Esdras 1 et 6 à propos de l'édit reste fortement teintée de l'esprit juif qui a pu interpréter cette autorisation royale comme une action de Dieu en faveur de son peuple, dans la ligne de pensée des prophètes de l'exil; même si le roi de Perse est présenté aux lecteurs du livre comme un adorateur de L'ETERNEL et même si son attitude est empreinte d'une « prodigieuse libéralité » à l'égard des Juifs, cela ne prouve pas le caractère purement fictif du récit. La relation d'Esd. 6. 2-5 paraît reposer sur un fond authentique, beaucoup plus dégagé de formules pieuses judaïsantes que Esd. 1. 2-4, et la valeur historique des documents araméens, où se trouve ce texte, peut être considérée comme certaine.

De plus, les études faites par des historiens de l'antiquité établissent sûrement le caractère libéral et généreux de la politique des rois de Perse vis-à-vis des populations soumises. Par souci diplomatique et par respect religieux, ceux-ci ont accordé aux peuples assujettis une liberté qui nous surprend, mais que des textes et des documents archéologiques nous confirment. Voici ce qu'écrit E. Dhorme à ce sujet: «Cyrus apparaît comme le restaurateur des cultes détruits. Son premier soin à Babylone est de faire retourner les divinités locales chacune dans sa ville: «Depuis le mois de Kisleu (nov.-déc.) jusqu'au mois d'Adar (fév.-mars), les dieux d'Akkad (Babylonie) que Nabonide avait emmenés à Babylone retourneront dans leurs villes. » Non seulement il les rend à leurs cités,

mais il prend soin qu'on y rebatisse leurs temples afin qu'ils puissent habiter « une demeure éternelle» 2. Et le pieux roi demande que tous ces dieux, irrités contre Nabonide, mais calmés par Cyrus, veuillent bien intercéder auprès de Mardouk pour lui-même et son fils Cambyse. »

Un extrait du cylindre de Cyrus est en effet particulièrement caractéristique de cette attitude de large tolérance religieuse qui ordonna de rétablir les sanctuaires étrangers « ... Je (Cyrus) rendis à ces villes sacrées sur l'autre rive du Tigre, dont les sanctuaires avaient été ruinés pendant longtemps, les images qui y résidaient et j'établis pour elles des sanctuaires définitifs. Je rassemblai aussi tous les (anciens) habitants et leur rendis leurs habitations. De plus, je rétablis sur l'ordre de Mardouk le grand Seigneur, tous les dieux de Sumer et Akkad que Nabonide avaient amenés à Babylone, à la colère du Seigneur des dieux, dans leurs (anciens) sanctuaires, où ils étaient heureux. Puissent tous les dieux que j'ai rétablis dans leurs cités sacrées prier quotidiennement Bel et Nebo pour une longue vie pour moi et puissent-ils me recommander (à eux)... s » L'édit de Cyrus, tel que le livre d'Esdras nous le transmet sous la forme du chap. 6.1-5, ne contient donc rien d'in vraisemblable en lui-même, mais s'accorde au contraire parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs de l'histoire perse. Si l'on s'étonne de la minutie des détails fournis par le document, c'est qu'on oublie trop vite que Cyrus a pu s'entourer de techniciens juifs à Babylone pour lui fournir les renseignements relatifs à l'ancien Temple de Salomon, et empêcher du même coup que le nouveau temple soit plus important que l'ancien. C'est une politique légitime de reconstruction: ce qui a été détruit doit être relevé sur l'emplacement même et avec des dimensions

analogues. Quant à la générosité financière, on doit remarquer que le roi ne propose pas de payer lui-même les dépenses, ce qui serait une interprétation inexacte du v. 4 d'Esdras 6. Il indique seulement son désir de rembourser les frais sur les impôts levés dans la province de Juda, ce qui revient à dire que les Juifs auront à payer eux-mêmes les travaux et que ces charges ne se cumuleront pas avec le tribut royal imposé (cf. Esd. 6. 8). On comprend alors qu'il n'y a pas contradiction entre Esdras et le livre d'Aggée : celui-ci se plaint de l'égoïsme et de l'avarice des Juifs qui n'ont pas encore reconstruit leur Temple (1. 2 ss) et l'on dit que de tels reproches seraient sans objet si le roi avait réellement pris à sa charge les dépenses de la reconstruction. Mais tout devient clair lorsqu'on saisit la véritable situation : la liberté laissée par Cyrus de payer les frais sur le compte des impôts avait été mise à profit par les Juifs qui, pauvres et avares, n'avaient pas recueilli les ressources suffisantes pour les travaux.

Nous croyons donc que la réalité historique de l'édit de Cyrus ne peut être mise en doute et que les événements rapportés par Esdras 1. 6 reflètent l'exacte situation, sans nier toutefois que cette situation soit décrite par des rédacteurs qui l'ont envisagée à la lumière de leurs idées religieuses et de leur sentiment national.

Liste des Juifs revenus à Jérusalem (Esd. 2. 1-70 et Néh. 7. 6-72)

CHAPITRE II

Le chapitre 2 du livre d'Esdras contient une statistique détaillée de la population juive qui entreprit le voyage de retour à Jérusalem, sous la conduite de quelques hommes, parmi lesquels Zorobabel et Josué tiennent la première place. La même liste, avec des

variantes de détails, apparaît dans le livre de Néhémie au chap. 7. 6-72a, comme ayant été retrouvée par Néhémie au moment où il voulut dénombrer la population de Jérusalem et des environs. Nous avons reproduit simultanément ces deux listes parallèles afin d'en montrer les divergences textuelles. Nous avons mis en petites majuscules, dans les deux textes parallèles, les mots qui ne figurent que dans l'un des deux. Les mots en caractères romains indiquent des variantes de mêmes mots. On constatera que les chiffres sont assez variables d'un texte à l'autre, alors que les noms propres sont plus proches l'un de l'autre. La comparaison avec les versions grecques montrerait encore d'autres variantes relatives aux nombres.

LISTE DES JUIFS REVENUS A JÉRUSALEM (Esd. 2. 1-70 et Néh. 7. 6-72)

Les deux listes parallèles sont présentées comme une statistique des Juifs à leur retour de Babylone à Jérusalem. Le plan de cette statistique est facile à discerner (nous donnons les indications de versets d'après Esdras 2)

1. Les chefs, au nombre de 12 (v. 1-2).
2. Les hommes du peuple (v. 3-35).
3. Le sacerdoce et le personnel du Temple (v. 36-58)
prêtres (v.36-39)
Lévites (v.40) chantres (v.41) portiers (v. 42) Netinim (v.43-54) serviteurs de Salomon (v. 55-58).
4. Ceux qui avaient perdu leur généalogie (v. 59-63)
laïcs (v.60)
prêtres (v. 61).
5. Total de l'assemblée, à laquelle s'ajoutent les serviteurs et les chanteurs, puis le nombre des animaux (v. 64-67).

6. Les dons apportés pour le Temple (v. 68-69). 7. L'établissement dans le pays (v. 70).

Une étude comparative des textes permet de faire les remarques suivantes

a) Les variantes dans les noms propres sont nombreuses. De plus, certains noms n'apparaissent que dans un seul texte.

b) Les variantes dans les chiffres sont encore plus importantes. Malgré cela, le total est le même dans les deux cas (42 360). Or ce total ne correspond ni à la somme des chiffres donnés par Esdras (qui serait de 29 818), ni à celle des nombres donnés par Néhémie (31 089). Les versions grecques présentent encore d'autres chiffres, puisque leur total aboutit à 30 143, ou pour d'autres manuscrits à 30 678. Il est donc évident que les chiffres n'ont pas été conservés avec exactitude, et aucune tentative de restauration du texte primitif ne donne satisfaction.

c) Parmi les hommes du peuple, beaucoup sont désignés par les mots: fils de... tandis que d'autres le sont par: hommes de... Le premier terme s'applique de préférence aux noms de personnes ou de familles, le 2^e aux noms de localités (villes ou villages). Les deux parallèles ne s'accordent pas exactement, le texte de Néhémie étant plus précis dans l'emploi de ces deux expressions que celui d'Esdras qui les mélange davantage. d) La fin du texte n'offre plus un parallèle exact et pourrait provenir de fragments qui, primitivement, n'auraient pas fait partie de la liste originale.

L'existence d'une même statistique à deux emplacements très différents pose évidemment un problème littéraire et historique qu'il n'est pas facile de résoudre. Sans retenir la thèse qui voit, dans cette liste, une pure création du rédacteur des Chroniques-Esdras-

Néhémie 1, on peut hésiter entre les autres thèses qui s'efforcent de trouver une réponse aux deux questions suivantes : la liste est-elle à sa place primitive en Esd. 2 ou en Néh. 7 4 – Quels sont l'origine et le but de cette liste?

En ce qui concerne la première question, les uns estiment que le contexte d'Esd. 2 est primitif et que le Chroniqueur a inséré (ou, a trouvé déjà insérée dans ses sources) la même liste que dans Néh. 7; les autres estiment avec plus de vraisemblance, à notre avis, que le contexte primitif est bien Néh. 7, même si l'origine de la liste est plus ancienne que l'époque de Néhémie. C'est une pure question de critique littéraire: la liste de Néh. 7 se termine par le v. 72b qui enchaîne normalement avec 8. 1, tandis que le même verset, avec quelques variantes, est reproduit à la fin d'Esd. 2, en 3. 1, dans un contexte peu satisfaisant, puisque la mention du 7^e mois suppose connue l'année, qui n'est pourtant pas mentionnée précédemment. Le Chroniqueur a emprunté la liste à Néh. 7 pour la mettre en Esd. 2, sans se rendre compte que le dernier verset n'en faisait plus partie et qu'il s'appliquait à une tout autre situation historique 1.

La question de l'origine et du but de cette liste est plus difficile à trancher.

D'après Esd. 2, la liste contient l'énumération des exilés revenus de Babylone au moment de l'édit de Cyrus, c'est-à-dire peu après 538, sous la direction de Šešbatssar (1. 11).

D'après Néh. 7, la liste contient la même énumération, retrouvée par le gouverneur dans des registres, et utilisée pour faire le recensement de la population juive à Jérusalem et les environs, soit environ 100 ans après le retour d'exil.

D'où les deux hypothèses: la liste date de la période du retour d'exil et a pour but de faire la statistique de la caravane revenant de Babylone, peut-être pour déterminer les droits de chacun à s'installer sur une partie du territoire; inversement, la liste daterait de l'époque de Néhémie et proviendrait du recensement de la population juive au moment de la restauration de Néhémie, ou bien aurait servi à établir une sorte de rôle pour les impôts et taxations à verser pour le Temple et le culte.

En fait, des arguments sérieux peuvent être fournis contre ces deux hypothèses. Contre la première, on peut relever le grand nombre de gens constituant cette caravane (42 360 personnes), nombre exagéré et sans doute invraisemblable pour le premier convoi du retour en 538. De plus, les noms des localités mentionnés dans la liste laissent supposer que les familles juives sont déjà installées dans le pays depuis quelque temps. Contre la deuxième hypothèse – celle qui fait de la liste un recensement de la population juive à l'époque de Néhémie, soit vers 440-400 – des objections plus nombreuses encore peuvent être faites

1. La suscription de la liste porte: Et voici les fils de la province qui sont remontés de la captivité... et qui retournèrent à Jérusalem et Juda, chacun dans sa ville (Esd. 2. 1; Néh. 7. 6).

2. Au v. 68 d'Esd. 2, il est question d'offrandes volontaires pour la reconstruction du Temple, ce qui ne s'expliquerait plus à l'époque de Néhémie, puisque le Temple était remis debout depuis longtemps. On peut objecter que ce verset n'apparaît pas dans Néh. 7, mais c'est peut-être parce qu'il était sans intérêt à cette époque. Par contre, un autre indice laisse entendre que le Temple et le sacerdoce n'étaient pas encore réorganisés c'est la mention du v. 63 (Néh. 7. 65) où il

est dit qu'il n'y avait pas encore de prêtre établi pour consulter l'Éternel par Ourim et Toummim. Une telle mention serait impossible au temps de Néhémie.

3. La question du personnel du Temple fournit des arguments solides pour l'ancienneté de la liste. En effet, contrairement à ce que nous savons de l'époque plus récente de Néhémie et Esdras, et surtout de celle du rédacteur des Chroniques, les laïcs ont ici la priorité sur le sacerdoce puisqu'ils sont nommés les premiers; il n'est fait nulle mention d'un grand prêtre; les prêtres ne se rattachent qu'à 4 familles, et non à 24 comme plus tard (1 Chr. 24); les Lévites sont très peu nombreux (74 au v. 40), tandis qu'ils le devinrent beaucoup plus par la suite, et ils ne comprennent pas ici les chantres et les portiers, souvent comptés avec eux par la suite (Néh. 11. 15-19; 1 Chr. 9. 33; 2 Chr. 5. 12, etc.). La liste reflète une époque où le sacerdoce n'a pas encore pris, dans le peuple juif, l'importance capitale qu'il eut dans les périodes suivantes.

Nous concluons que la liste ne peut pas provenir de l'époque de Néhémie, mais qu'elle doit être d'une origine antérieure, sans toutefois que l'on doive remonter au temps du retour d'exil, aussitôt après l'édit de Cyrus.

La solution qui offrirait le plus de vraisemblance serait celle qui verrait dans notre liste un document datant de plusieurs années après 538 au moment de la reconstruction du Temple sous Zorobabel et Josué, vers 520. Non seulement les travaux de reconstruction sont envisagés (Esd. 2. 68) avec les offrandes nécessaires pour les mener à bien, mais encore les noms de Zorobabel et Josué sont cités en tête, parmi les chefs du peuple (Esd. 2. 2), tandis que celui de Šešbatssar n'apparaît nulle part. C'est par suite de la confusion entre Zorobabel et Šešbatssar (que certains exégètes

identifient encore) que le Chroniqueur aurait placé cette liste au moment du premier retour avec Šešbatssar, alors qu'elle était la nomenclature de tous les Juifs revenus en plusieurs caravanes successives, entre 538 et l'époque de Zorobabel, c'est-à-dire pendant peut-être 10 à 15 ans.

L'intention première des auteurs de la liste pourrait avoir été – selon une intéressante hypothèse – de montrer par des chiffres aux adversaires des Juifs, que le peuple était capable numériquement et financièrement d'entreprendre et d'achever la reconstruction du Temple, ce dont les gens de Samarie doutaient. Les exilés de retour formaient le vrai Israël, seul capable de reconstituer la nation et de restaurer le culte. Ils en avaient les moyens (argent, bêtes de transport des matériaux, objets et ustensiles sacrés) et le droit (d'où la rigueur pour justifier l'exacte généalogie de chacun, Esd. 2. 59-63 – et l'interdiction aux gens du pays de collaborer aux travaux de construction, Esd. 4. 1-3). La statistique aurait été conçue avec un arrière-plan théologique (l'Israël véritable; l'assemblée religieuse; les chefs, au nombre de 12 correspondant aux anciennes tribus) et un souci apologétique vis-à-vis des adversaires qui cherchaient à paralyser leurs efforts (chap. 5 et 6). Le destinataire de la liste ainsi établie fut peut-être le roi de Perse en personne, auprès de qui l'activité des Juifs avait été dénoncée comme dangereuse (Esd. 5. 10: Nous leur avons aussi demandé leurs noms, pour te les faire connaître, en écrivant le nom des hommes qui sont à leur tête).

Une remarque intéressante, souvent faite, a été reprise par plusieurs commentateurs comme point de départ d'une autre hypothèse: la dualité d'expressions: fils de... et hommes de..., à l'intérieur de la statistique, pourrait être la trace de l'existence de deux ou

plusieurs listes distinctes qui auraient ensuite été fusionnées: une liste de Juifs KURT GALLING, « The « gola » list according to Ezra 2, Néh. 7 », JBL 1950. revenus de captivité, désignés par leurs noms de famille (fils de ...), et une liste géographique des Juifs résidant dans le pays, désignés par les noms de localités (hommes de ...) 1. Il ne nous semble pas qu'un découpage soit possible avec tant de précision, mais il ne serait pas impossible que le texte actuel de la liste ait subi des adjonctions ou soit constitué d'éléments divers recueillis par le Chroniqueur ou par ses sources 2.

RECONSTRUCTION DE L'AUTEL ET FONDATION DU TEMPLE (chap. 3)

Le chap. 3 d'Esdras pose des questions délicates en ce qui concerne l'authenticité des événements. Comment les faits nous sont-ils racontés?

Dès leur arrivée, les Juifs sous la direction de Josué et de Zorobabel 6 rebâtirent l'autel des sacrifices et y offrirent des holocaustes, en rétablissant le culte et les fêtes religieuses (3. 2-6). Les fondements du Temple ne sont pas encore posés, mais le nécessaire est fait pour se procurer les matériaux voulus (v. 6-7). La 2^e année après le retour, Zorobabel et Josué, aidés des Lévites, se mettent à reconstruire le Temple. Quand les fondements furent terminés, une cérémonie fut organisée et le peuple fit monter vers Dieu ses accents de louange et de joie, tandis que d'autres, au souvenir de l'ancien Temple, pleuraient à grand bruit (v. 8-13). Le Temple lui-même est commencé (4.1-3).

Rédigé par le Chroniqueur, ce chapitre ne manque pas de soulever des questions dont voici l'essentiel:

Comment expliquer tout d'abord que la caravane de retour soit conduite par Šešbatssar, d'après 1. 11; que le récit du rétablissement de l'autel et de la fondation

du Temple ne mentionne pas ce personnage, mais les deux chefs Zorobabel et Josué, et que d'après 5. 14-16 (document araméen) la pose des fondements et la construction du Temple soient attribuées au contraire à Šešbatssar, sans interruption jusqu'à ce jour, et non à Zorobabel et Josué ?

Comment se fait-il, en outre, que les livres d'Aggée et Zacharie parlent de la reconstruction du Temple par Zorobabel et Josué avec tout le peuple, la 2e année de Darius (en 520), c'est-à-dire environ 18 ans après le retour d'exil, sans qu'il soit question d'une fondation du Temple la 2e année du retour, et d'un arrêt des travaux pendant de si longues années.

Sans revenir sur les théories des savants qui rejettent la valeur historique de ces récits et contestent l'authenticité d'un retour d'exil et d'une reconstruction du Temple par les exilés revenus à Jérusalem, en s'appuyant sur l'argument d'une pure fiction littéraire du Chroniqueur', nous devons mentionner les hypothèses qui s'efforcent de concilier ce que les textes ont de divergent.

La première difficulté causée par la dualité des personnages responsables de la construction (Šešbatssar et Zorobabel) disparaît d'elle-même si l'on admet que ces deux noms s'appliquent en réalité au même homme. Un certain nombre de critiques identifient donc Šešbatssar et Zorobabel, et expliquent qu'il n'était pas rare de voir la même personne désignée, dans les textes, par deux noms différents (un exemple est donné dans le livre de Daniel, puisque Daniel et ses trois jeunes amis reçoivent de nouveaux noms de la part du roi de Babylone). Dans ce cas, la contradiction disparaît Šešbatssar – Zorobabel revient le premier avec les exilés; il rétablit l'autel et fonde le temple. Les travaux sont interrompus, mais 18 ans plus tard, sous

l'impulsion d'Aggée et de Zacharie (Esd. 5. 1-2), ils sont repris et menés à terme.

La seconde difficulté est fortement atténuée si l'on admet que le livre d'Aggée dans le chapitre 2. 15-18 fait allusion à un premier travail de reconstruction du Temple, interrompu par la suite. Le v. 18 en particulier pourrait être appliqué au passé et non à l'avenir: Mettez vos coeurs (fixez votre attention) depuis ce jour et au-delà... depuis le jour où le Temple de l'Eternel a été fondé. Il n'y aurait donc pas contradiction entre les textes d'Esdras et d'Aggée.

Ces tentatives d'harmonisation, à vrai dire, ne nous donnent pas satisfaction.

Si la coutume de donner deux noms au même personnage existait bien à cette époque, elle avait une signification réelle. Remplacer un nom par un autre ne se comprenait que pour marquer un changement total de la situation du personnage et surtout le passage d'une culture, d'une religion, d'une langue à une autre. Daniel (nom juif) a reçu le nom de Beltšatssar (nom babylonien) pour marquer sa captivité et l'incorporation forcée dans le cadre de la vie et de la religion babylonienne. Il ne semble pas du tout que ce fut le cas pour Šešbatssar-Zorobabel, puisque ces noms sont d'origine babylonienne tous les deux. La distinction subtile de A. Van Hoonacker entre un nom babylonien dans ses rapports avec la cour orientale (Šešbatssar) et un autre nom babylonien dans ses rapports avec le peuple juif (Zorobabel) n'est pas un argument de grand poids. Si Zorobabel est un authentique Juif (et personne ne peut le nier, vu le rôle qu'il joua à Jérusalem, et les espérances messianiques attachées à sa personne d'après Aggée 2. 20-23) et si le nom de Zorobabel est bien d'origine babylonienne, comme tout porte à le

croire, le second nom qui lui aurait été donné serait un nom typiquement juif. Or, tel n'est pas le cas de Šešbatssar qui est aussi un nom babylonien 1. L'identification de Šešbatssar et de Zorobabel est une hypothèse qui n'est plus guère retenue à l'heure actuelle par les critiques.

Au reste, cette identification ne supprimerait pas complètement la difficulté du récit. En effet, Esd. 3 parle de la fondation du Temple et du commencement des travaux par Zorobabel, après quoi vient l'interruption (chap. 4). Mais le chap. 5. 2 parle du commencement des travaux par Zorobabel, au moment du ministère d'Aggée et Zacharie (en 520), et non de la reprise des travaux interrompus, comme on devrait le dire. De plus, le chap. 5. 16 parle de Šešbatssar qui a posé les fondations et qui a construit le Temple jusqu'à ce jour, c'est-à-dire sans interruption. S'il s'agit d'un seul et même personnage, comment expliquer que dans un chapitre il soit question d'un travail interrompu et repris entièrement quelques années plus tard comme si rien n'avait été fait, et que dans un autre chapitre il soit question d'une tâche poursuivie depuis le début sans interruption ?

Quant à l'exégèse d'Aggée 2. 15-18, elle nous paraît peu décisive, car le texte est orienté vers l'avenir plutôt que vers le passé; ainsi pensent beaucoup de traducteurs 2. En fait, Aggée et Zacharie paraissent ignorer entièrement une première fondation du Temple, dès le retour d'exil, et adressent des reproches au peuple parce qu'il n'avait rien fait pour réédifier le sanctuaire de Jérusalem. Bien plus, un texte de Zacharie dit expressément ceci: « Les mains de Zorobabel ont posé les fondements de cette maison: ce sont ses mains aussi qui l'achèveront » (4. 9). La mission de Zorobabel aurait-elle été considérée comme celle de

l'oïnt de l'Éternel si elle avait été interrompue pendant près de 18 ans, par suite de l'égoïsme, de la paresse ou du découragement du peuple, ainsi que nous l'apprennent les sévères admonestations d'Aggée, chap. 1?

Comment doit se résoudre le problème historique d'Esdras 3, si nous n'admettons pas les hypothèses qui viennent d'être mentionnées? Nous pensons que la solution se trouve sur le plan littéraire plutôt qu'historique. La rédaction du chap. 3 d'Esdras est entièrement de la main du Chroniqueur qui montre son souci du culte, des sacrifices, de la fonction des Lévites, et qui l'a rédigé dans sa manière et avec son style reconnaissables à bien des détails. Dès lors, ne peut-on admettre que cet écrivain, comme il nous le montre ailleurs, ait été préoccupé surtout du fait capital de la reconstruction du Temple dès le retour de l'exil, en transposant à cette époque ce qui, réellement, n'a eu lieu que quelques années plus tard.

D'après les livres d'Aggée et de Zacharie (et d'après Esd. 4. 24 et 5. 1-2), la construction du Temple a commencé la 2^e année de Darius pour s'achever la 6^e année (520-515). S'il y a eu quelque chose avant cette date, ce ne put être qu'un travail peu important, vite oublié, puisqu'on semble repartir à nouveau comme si rien n'existait auparavant. Au moment de ces travaux, des échanges de lettres entre le gouverneur du pays, Tatnaï, et le roi Darius, rapportèrent au roi les propos des Juifs qui se réclamaient de l'édit de Cyrus et qui, par un sentiment bien humain, ne voulurent pas voir dans les années passées une interruption des travaux (ce qui aurait été une preuve de leur manque d'intérêt pour le Temple, vis-à-vis du roi, et aurait pu justifier l'interdiction de continuer la tâche). C'est pourquoi Esd. 5. 15-16 parle de Šešbatssar qui a rapporté les

ustensiles sacrés du Temple et posé les fondements, et ajoute que la maison se construit jusqu'à ce jour, sans avoir encore été achevée. Cela ne signifie pas que les travaux aient été continus, mais que la tâche du début, voulue par les exilés revenus à Jérusalem, subsistait toujours et devait être conduite jusqu'au bout. Le Chroniqueur, en présence de ces éléments de l'histoire, a fait un pas de plus et a transposé la fondation du Temple et le début de sa construction, de la 2^e année de Darius (520) à la 2^e année du retour de l'exil (Esd. 3. 8) et en a attribué, à cette date, le rôle principal à Zorobabel auquel était liée une perspective messianique, plutôt qu'à l'obscur Šešbatssar dont on ne parle plus en 520, mais qui avait effectivement conduit la première caravane du retour et peut-être rétabli l'autel et envisagé de commencer les travaux du Temple. Ce décalage chronologique de 17 ou 18 ans paraît insignifiant pour le Chroniqueur, au moment où il rédige son ouvrage, et la reconstruction du Temple entreprise dès le retour de l'exil par Zorobabel, l'oint de l'Éternel, est relatée par lui comme l'épisode capital de l'époque du retour, au milieu de l'intense émotion et de la joie débordante du peuple pour qui le Temple de Jérusalem est le centre de la vie religieuse et nationale, ainsi que de l'espérance messianique et eschatologique des Juifs nourris des prophéties d'Ezéchiel.

Nous ne retirons donc pas toute valeur historique au récit d'Esdras 3 sous la plume du Chroniqueur, car nous pensons que telle était bien la pensée des premiers exilés revenus: reconstruire le Temple de Jérusalem. Cette tâche avait été confiée à Šešbatssar grâce à l'autorisation de Cyrus en 538. Qu'avait-il fait exactement à cette époque? Nous ne le savons pas avec précision, mais nous pouvons croire que le rétablissement de l'autel et du culte sacrificiel est un

fait authentique. Peut-être même, y a-t-il eu un travail de fondation du Temple? C'est moins certain. En tout cas, s'il a existé, ce travail a dû s'accomplir dans des limites réduites et a été abandonné très vite. Pendant près de 18 ans, les choses en sont restées là. En 520, la prédication d'Aggée et de Zacharie réveilla le zèle endormi du peuple et de ses chefs, et sous la conduite de Zorobabel et Josué, la construction fut entreprise et menée à bonne fin. Le chap. 3 n'est pas une fiction littéraire: il représente une transposition dans le passé d'un événement plus récent de 18 ans, et l'attribution à un personnage glorieux. Zorobabel, de l'ensemble d'une œuvre qui avait été commencée par Šešbatssar, puis abandonnée pendant ce délai de 18 années. S'il présente, du point de vue littéraire et historique, un caractère artificiel, ce chapitre ne représente donc pas une imagination de l'esprit d'un écrivain, mais repose sur des faits authentiques, même s'ils sont antédats.

**INTERRUPTION DES TRAVAUX DU TEMPLE.
TENTATIVE DE RECONSTRUCTION DES MURAILLES ET
SUSPENSION DES TRAVAUX (chap. 4)**

Le chapitre 4, où commence le texte araméen (v. 8), pose un problème historique celui du contenu réel du chapitre, ou mieux des faits historiques qu'il relate et de la façon peu satisfaisante dont ils sont présentés dans le texte actuel.

De quoi s'agit-il dans ce chapitre? Interruption des travaux du Temple (v. 1-5 et 24)

Dans les cinq premiers versets, nous lisons que les ennemis de Juda, apprenant que les Juifs reconstruisaient leur Temple, vinrent trouver Zorobabel, Josué et les chefs du peuple pour leur proposer de travailler avec eux. Les Juifs refusèrent en expliquant qu'une telle œuvre devait être uniquement exécutée par

eux-mêmes, à la gloire de l'Éternel. Sur ce, les adversaires s'employèrent, par la menace et la corruption de quelques chefs à prix d'argent, à faire échouer les travaux.

Cet état de choses dura depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui de Darius (v. 24). A partir du v. 6, nous trouvons une succession de documents constituant une correspondance officielle entre des gens de Juda et Samarie et le roi de Perse Artaxerxès, à propos des travaux entrepris par les Juifs et des menaces que cela représente pour la tranquillité du pays. Après la copie de la réponse du roi qui n'autorise pas la continuation des travaux, les v. 23-24 reviennent sur la cessation de la construction et l'arrêt du travail concernant le Temple jusqu'à la 2^e année du roi Darius.

Les anomalies de ce passage se remarquent à propos de trois questions

1. Les noms des rois de Perse mentionnés dans les v. 5-7 et 24 sont dans cet ordre Cyrus, Darius, Ahašwéroš, Artahšasta et Darius. Le v. 24 semble supposer que, puisque les travaux ont été interrompus jusqu'à la 2^e année de Darius, les deux rois des v. 6 et 7 ont régné entre Cyrus et Darius. Quels sont ces deux rois?

La liste exacte des rois de Perse est la suivante 2: Cyrus (558-528); Cambyse (528-522); Le faux-Smerdis (522-521); Darius Ier (521-486); Xerxès (486-465); Artaxerxès Ier (465-424); Darius II (424-404); Artaxerxès II (404-358), etc.

On voit immédiatement la difficulté. Ou bien, il faut identifier Ahašwéroš et Artahšasta avec Cambyse et le faux-Smerdis pour faire coïncider les textes et la réalité historique de la chronologie perse; mais, philologiquement, il est impossible de justifier une telle identification. Ahašwéroš (ou Assuérus) est maintenant considéré par tous comme le nom qui correspond à

Xerxès (cf. Esther 1. 1), et Artahšasta est la transcription hébraïque du nom Artaxerxès. Or, ces deux rois ont régné après Darius, et non entre Cyrus et Darius.

Ou alors, le Darius du v. 24 est Darius II qui vient en effet après Xerxès et Artaxerxès, et la chronologie du chap. 4 d'Esdras nous oblige à considérer l'arrêt des travaux de construction du Temple jusque vers l'année 421, 2e année de Darius II. Cela est impossible d'après les autres documents bibliques dont la valeur est solide (Aggée 1. 1; 1. 15; 2. 1-3; Zach. 1. 1 ; 1. 12) et qui placent la reconstruction du Temple à l'époque de Zorobabel et Josué, entre 520 et 515.

Le Darius des v. 5 et 24 est bien Darius Ier. Mais puisque les deux rois des v. 6-7 sont Xerxès et Artaxerxès, il ne peut y avoir d'autre solution que celle qui voit dans notre chapitre une erreur chronologique.

2. La nature des travaux de reconstruction permet d'élucider plus complètement le problème: alors que dans les v. 1-5 et 24, il est question de la reconstruction du Temple de Jérusalem, dans la correspondance officielle des v. 6-23 il s'agit de la reconstruction des murs et de la ville (cf. en particulier v. 12-13).

Les v. 16 et 21 sont tout aussi clairs. Le Temple n'est pas mentionné, seuls la ville et les murs sont l'objet des travaux et des démarches diplomatiques auprès du roi Artaxerxès. La conclusion apparaît d'elle-même: les v. 6-23 forment un fragment de récit rapportant les difficultés rencontrées par les Juifs au moment de la restauration de la ville et des murailles, mais n'ont rien à voir avec le récit de la reconstruction du Temple. Le v. 24 est la suite logique des v. 1-5 : après les menaces des ennemis des Juifs la reconstruction du Temple est interrompue jusqu'à la 2e année de Darius.

3. L'indépendance du morceau v. 6-23 est soulignée par le fait que le texte grec de 1 Esdras a détaché ce passage de son contexte et l'a placé à l'endroit qui correspond, dans Esdras, à la coupure entre les chap. 1 et 2. C'est la preuve que le traducteur grec avait constaté l'absence de parenté littéraire et historique entre ce passage et l'ensemble des chap. 4-6 à propos du Temple.

Nous constatons donc ce fait: dans la partie araméenne du livre d'Esdras qui relate les difficultés rencontrées par les Juifs au moment de la reconstruction du Temple, un fragment constitué par les v. 6-23 du chap. 4 se rapporte à tout autre chose: il s'agit d'une correspondance officielle des gouverneurs de Syrie-Palestine à l'époque du roi Artaxerxès, au sujet de la reconstruction des murailles de la ville, reconstruction qui est suspendue sur l'ordre du roi. Il convient donc de détacher ce fragment de son contexte et de voir au v. 24 la suite logique des v. 1-5.

Tentative de reconstruction des murailles, et suspension des travaux (v. 6-23)

Le contenu exact de cette correspondance officielle ne nous a pas été conservé et toutes les tentatives faites pour rétablir d'une façon satisfaisante le texte de ce chapitre ont été vouées à l'échec. Nous n'avons probablement qu'une partie de la correspondance et il faut se résigner à en ignorer le restant. Le caractère historique de ce morceau a été fortement discuté, surtout en raison d'un ensemble de faits comme les suivants: incertitude chronologique à cause des noms des deux rois (v. 6-7); lacunes du texte ou confusion au sujet du nombre de lettres envoyées au roi; absence totale de traces d'un événement historique relatif à un début de reconstruction des murailles de Jérusalem avant l'arrivée de Néhémie, et cela dans les textes

bibliques ou extra-bibliques; exagération du v. 21 et invraisemblance du v. 22 au sujet de l'attitude changeante du roi Artaxerxès, etc.

Toutefois, ce sont précisément les incertitudes et les invraisemblances (qu'on aurait tort d'amplifier), qui sont à nos yeux la preuve d'une authenticité réelle du récit. Une pure fiction du rédacteur ne comporterait pas ces détails obscurs ou confus, mais présenterait clairement un événement imaginé pour les besoins de la cause. De plus, son introduction maladroite dans le cours du chap. 4 se comprendrait difficilement du point de vue littéraire s'il avait été rédigé par le compilateur final.

De quel événement s'agit-il exactement? On ne peut que le supposer, car aucun autre texte ne nous en parle. Toutefois le début du livre de Néhémie raconte comment des messagers juifs viennent à Suse et apprennent à Néhémie l'état lamentable où se trouve Jérusalem, avec ses murailles en ruines et ses portes incendiées (l. 1-3). A la suite de ces tristes nouvelles, Néhémie, échanton du roi Artaxerxès, demande l'autorisation de partir en Judée pour aider à la restauration de son peuple. D'après la chronologie, cela se passe dans la 20^e année d'Artaxerxès, soit en 445. Comme la ruine de Jérusalem à l'époque de l'exil remonte à 140 ans plus tôt, il semblerait peu normal que ce soit les événements de 587 qui aient provoqué la tristesse de Néhémie. Il dut y avoir d'autres faits, beaucoup plus récents, qui avaient mis les Juifs dans la consternation et laissé Jérusalem dans le misérable état qui est décrit dans Néhémie 1. 3. Nous pouvons donc penser que l'épisode rapporté dans Esd. 4. 6-23 concernait une tentative de reconstruction des murailles sous Artaxerxès, et qu'après les démarches officielles dont parle ce morceau, les travaux furent arrêtés et même détruits par la violence, les adversaires

des Juifs ayant réussi dans leur volonté d'empêcher la réédification d'une Jérusalem fortifiée. Un tel événement aurait eu lieu pendant le règne d'Artaxerxès (465-424), mais avant le début de l'activité de Néhémie en 445, soit entre 465 et 445.

Pourquoi ce passage a-t-il été placé dans son contexte actuel? Une telle erreur chronologique paraît difficile à attribuer à un homme qui a composé l'ouvrage, même tardivement. Le Chroniqueur n'a probablement pas, de lui-même, arrangé ses sources et composé l'ensemble des chapitres 4-6, dans l'ordre où nous les avons, avec si peu de logique. Ces chapitres donnent, par l'unité de leur langue, l'impression de former un document homogène et suivi 1 contenant un certain nombre de pièces officielles à propos des obstacles créés par les adversaires des Juifs lors de la reconstruction du Temple et plus tard, des murailles de la ville. Ces pièces, réunies par quelques courts passages de transition, ont été encadrées dans une sorte de relation historique des événements, mais avec des erreurs chronologiques comme celle qui a fait placer 4. 6-23 avant 5. 1 – 6. 18. Le Chroniqueur a utilisé, en bloc, ce document sans rétablir l'ordre chronologique exact, car pour lui, l'essentiel étant la reconstruction du Temple, la fin du document araméen (5. 1 – 6. 18) était la partie la plus importante qui devait introduire le morceau sur la célébration solennelle de la Pâque (6. 19-22), écrit de sa main en hébreu, et non en araméen. L'erreur de chronologie ne lui est donc pas imputable, mais sans doute à sa source 1.

**REPRISE DES TRAVAUX DU TEMPLE. LETTRE AU
ROI DARIUS (chap. 5)**

Dans ce chapitre, trois faits qui paraissent solidement attestés sont relatés

- 1) l'activité des prophètes Aggée et Zacharie, pour exhorter le peuple à la reconstruction du Temple. Les livres d'Aggée et de Zacharie (1 à 8) nous en apportent le témoignage concordant;
- 2) la date (520) confirmée par d'autres textes (Aggée 1. 1, 15; 2. 10; Zacharie 1. 1-7);
- 3) l'opposition de gouverneurs perses dont les noms sont connus par des documents non bibliques (cf. Bertholet, p. 20), et dont la démarche auprès du roi Darius nous est connue par les pièces officielles qui suivent.

La lettre au roi Darius confirme la promulgation de l'édit de Cyrus dans la ire année de son règne à Babylone, puis la mission confiée à Šešbatssar établi comme satrape par Cyrus. Cette mission consistait à ramener à Jérusalem les ustensiles sacrés, d'or et d'argent, emmenés par Nebucadnetsar, et à poser les fondations du Temple. Notons qu'il n'est pas question ici de Zorobabel dont le nom est mentionné dans le chap. 3. 8 comme l'initiateur de cette reconstruction.

Par contre, notre document garde entièrement le silence sur l'interruption des travaux dont nous ont parlé les chap. 4. 1-5 et 4. 24 – 5. 5. Il est assez facile de comprendre que les Juifs n'avaient aucun intérêt à parler de l'interruption des travaux à leurs adversaires qui auraient pu signaler au roi Darius une telle négligence et justifier ainsi l'annulation de l'autorisation donnée par Cyrus, dont les Juifs n'auraient pas profité en temps utile. Ce silence n'est donc pas une raison pour contester le caractère authentique de la lettre.

La lettre laisse apercevoir la notion théologique universaliste des Juifs revenus d'exil (le Dieu des cieux

et de la terre, dont les Juifs sont les vrais serviteurs, v. 11-12), tout en conservant un lien très étroit avec le passé d'Israël (rappel de la construction du Temple par Salomon et de sa destruction par Nebucadnetsar).

L'influence du prophétisme et de l'esprit deutéronomiste s'est exercée sur la pensée religieuse des Juifs qui reconnaissent désormais que, si le Temple fut détruit et le peuple emmené en captivité, ce fut la punition de Dieu irrité par les infidélités de son peuple. Il fallut le douloureux creuset de l'exil pour comprendre les sévères avertissements des grands prophètes. Avant la catastrophe, le peuple dans sa quasi-totalité restait convaincu qu'aucun malheur ne pouvait frapper la maison du Dieu saint à Jérusalem. Quand le fléau s'abattit, beaucoup sombrèrent dans le doute et crurent que l'Eternel les avait abandonnés ou qu'il était impuissant. Des années de souffrances et de réflexion les amenèrent à penser, à la suite des prophètes, que Dieu conduisait les événements et les hommes, qu'il punissait son peuple rebelle par le moyen d'un roi païen: Nebucadnetsar, et qu'il délivrait son peuple humilié et malheureux par le moyen d'un autre roi païen Cyrus. Le message du second Esaïe (chap. 40-55), le dernier en date des grands prophètes, avait élevé à son plus pur sommet une telle conception de l'histoire d'Israël et du plan de Dieu pour son peuple.

RÉPONSE DU ROI DARIUS (chap. 6.1-12)

L'importance de ce passage réside dans le double fait qu'il nous donne un texte au sujet de l'édit de Cyrus et une autorisation de Darius pour l'achèvement des travaux.

1. **L'édit de Cyrus** . Rapporté déjà deux fois, d'une façon identique, dans 2 Chr. 36. 22-23 et Esd. 1. 1-4, l'édit de Cyrus apparaît ici une 3e fois, sous une forme

assez différente. Quel est le texte qui correspond le plus vraisemblablement aux termes de l'édit ?

Une comparaison des deux textes d'Esdras 1 et Esdras 6 laisse apparaître facilement les différences

a) Le vocabulaire d'Esdras 1 est beaucoup plus conforme à l'usage juif qu'au langage de la cour royale perse. On note les mots: L'ETERNEL, (2 fois), Juda (2 fois), le reste (pour désigner le peuple). Esdras 6 emploie par contre un vocabulaire technique, sans allusion au peuple ni à L'ETERNEL. Il parle du Temple de Dieu à Jérusalem.

b) Le style d'Esdras 6 est très sobre, dépouillé, sans aucun développement. C'est le type d'une pièce administrative conservée dans des archives. Esdras 1 est tout différent. Il raconte et développe dans un style d'exhortation plus que d'ordonnance. De plus il laisse transparaître des notions théologiques qui rappellent clairement les idées juives et prophétiques: c'est L'ETERNEL qui a donné à Cyrus tous les royaumes de la terre et qui l'a chargé de reconstruire le Temple de Jérusalem (comparer avec Es. 44. 28 et 45. 1-8). L'édit est présenté comme l'exact accomplissement des prophéties voyant dans Cyrus l'instrument de Dieu pour le salut de son peuple. (Cyrus, mon oint: Es. 45. 1).

c) Alors qu'Esdras 6 donne le texte d'un mémoire bref sans indication de destinataires, Esdras 1 montre Cyrus s'adressant à tous ses sujets parmi lesquels se trouvent les Juifs. Il y a là une extension de la portée de l'édit qui paraît quelque peu forcée.

d) Le texte d'Esdras 1 est plus teinté du sentiment national juif qu'Esdras 6. Nous y lisons en effet que les habitants de chaque localité où se trouvent des Juifs doivent donner aux exilés qui vont retourner dans leur patrie, de l'or, de l'argent, du bétail et des offrandes

pour le Temple. Comme quelques-uns l'ont très justement noté (Bertholet, Rudolph), la conception juive du retour de captivité se calquait sur les souvenirs du passé d'Israël, en particulier sur celui de la sortie d'Égypte lorsque les Hébreux dépouillèrent les Egyptiens avant de quitter le pays (Ex. 12. 35-36, à comparer avec Esd. 1.4).

De ces remarques nous concluons que le texte d'Esdras 6 doit représenter plus authentiquement la pièce officielle de l'édit de Cyrus, tandis qu'Esdras 1 semble être un document qui, sur une base exacte, a été néanmoins pensé et rédigé par un écrivain juif dont le style et les idées restent au premier plan de sa rédaction.

Est-ce à dire qu'Esd. 6. 3-5 soit le texte original exact de l'édit de Cyrus? C'est peu probable, car il se présente comme un mémoire, c'est-à-dire un procès-verbal destiné à garder la trace d'un acte royal, dans les archives. L'édit lui-même devait avoir une forme plus élaborée. Toutefois, nos versets en sont l'écho très fidèle, et pourraient être une partie même de cet édit, consignée dans les documents administratifs des rois de Perse.

Le contenu du décret de 538 devait être approximativement le suivant

- ordre de reconstruire le Temple de Jérusalem sur son ancien emplacement, ceci impliquant l'autorisation du retour des exilés qui le voudraient;
- indication des dimensions que le Temple ne devait pas dépasser, et de la technique de construction des murs (pierre et bois);
- assurance que les frais seraient couverts par les impôts locaux qui étaient destinés à la maison royale;
- ordre de ramener à Jérusalem les objets sacrés du Temple emportés à Babylone par Nébucadnetsar.

2. **L'autorisation de Darius (6.6-12)**. Après le rappel de l'édit de Cyrus, Darius donne formellement l'autorisation aux Juifs de poursuivre leurs travaux, et demande aux gouverneurs qui ont correspondu avec lui de les laisser faire. Il étend sa générosité jusqu'à attribuer une partie des impôts destinés à la cour, à l'exécution des travaux et à la célébration du culte régulier. Cette libéralité, qui a surpris bien des historiens, se comprend beaucoup mieux maintenant que l'on connaît les coutumes religieuses et politiques des rois de Perse. Si la rédaction de cette autorisation a pu être faite par un fonctionnaire juif (le vocabulaire le prouve) l'esprit correspond à ce que l'on sait des rois comme Cyrus, Darius et leurs successeurs. Ce qui correspond aussi à la religion perse et aux coutumes antiques, ce sont, d'une part, la demande de prière pour le roi (v. 10), d'autre part les terribles menaces annoncées contre quiconque transgresserait l'ordonnance royale (v. 11-12). Ces derniers versets reflètent exactement la pensée des anciens pour qui l'autorité du roi était totale, et les sanctions immédiates contre les sujets qui n'obéissaient pas.

ACHÈVEMENT ET DÉDICACE DU TEMPLE. FÊTE DE PAQUE (chap. 6.13-22)

Les chapitres 1-6 du livre d'Esdras se terminent par ces deux brefs passages relatant la fin des travaux de reconstruction du Temple avec sa dédicace (v. 13-18), et la célébration joyeuse d'une fête de Pâque par reconnaissance envers L'ÉTERNEL qui venait de favoriser son peuple (v. 19-22).

Les travaux s'achevèrent au mois d'Adar de la 6^e année de Darius et avaient été commencés le 6^e mois de la 2^e année de Darius (cf. Agg. 1. 15). Ils avaient donc duré 4 ans et demi. La mention d'Aggée et de Zacharie

(v. 14) permet de penser que ces deux prophètes ont assisté le peuple durant tous les travaux, alors que leurs livres ne parlent que du début de la reconstruction, ou tout au plus de la 4^e année de Darius (Zach. 7. 1). C'est donc une notice intéressante en ce qui concerne leur activité prophétique. Mais notre texte apporte des compléments utiles aux indications d'Aggée et de Zacharie il décrit la cérémonie de la dédicace avec les sacrifices offerts pour les tribus d'Israël, et non pour Juda seul (il y avait donc l'idée d'une restauration de tout le peuple après l'exil). Et il montre le rôle positif joué par le roi Darius pour l'achèvement des travaux et l'aide financière apportée par la maison royale, sur laquelle Aggée et Zacharie gardent le silence.

Ainsi se termine la première partie de l'œuvre du Chroniqueur au sujet du retour et de la restauration: la reconstruction du Temple. A la lumière des idées de son époque, il a raconté cette tâche de réédification du sanctuaire, en utilisant ses sources, mais sans se préoccuper outre mesure de certains détails et d'une chronologie rigoureuse. Depuis le début (1. 2) jusqu'à la fin de ce morceau (6. 22), la maison de Dieu est au centre de sa pensée. On ne doit jamais l'oublier: il s'agit de l'histoire du Temple de Jérusalem, non d'une histoire des Juifs. Le Judaïsme avait retrouvé son premier foyer de vie religieuse, par ce sanctuaire, dévasté en 587 et reconstruit en 520. Il pourra ensuite restaurer son culte et reconstituer une communauté vivante dans la ville sainte.

EXCURSUS :**LES DOCUMENTS ARAMÉENS DES CHAPITRES 4-6**

Beaucoup de critiques ont nié la valeur historique des pièces araméennes contenues dans les chap. 4-6 et ont formulé bon nombre d'arguments destinés à montrer que le rédacteur avait rédigé lui-même ces chapitres entièrement, sans avoir utilisé d'authentiques documents. On a mis en avant le fait de leur rédaction en langue araméenne, alors que l'on s'adressait à des rois de Perse; le fait de leur contenu si favorable aux Juifs (tout au moins dans la lettre de Darius autorisant l'achèvement du Temple); le fait de leur désordre chronologique si étonnant. Le chap. 5 a été considéré comme une sorte de doublet du chap. 3 sur la reconstruction du Temple. Bref, des historiens considèrent nos chapitres comme dénués de valeur pour reconstituer l'histoire des événements de cette époque.

Actuellement, la question s'est orientée vers une tout autre direction grâce aux travaux des savants qui ont mis en valeur certains aspects de la civilisation perse jusqu'alors laissés dans l'ombre. L'emploi de l'araméen comme langue diplomatique par les rois de Perse et dans tout l'ancien Orient est attesté de façon sûre par des documents archéologiques dont les papyrus d'Éléphantine sont un exemple caractéristique. Écrits en araméen à une époque très voisine de celle qui concerne nos textes bibliques, ils attestent la large diffusion de cette langue comme moyen d'échange entre peuples de langues et de cultures différentes. Mais cette langue est ici remplie de termes d'origine perse ou babylonienne, fréquemment employés dans les milieux

politiques royales et qui ne sont pas du vocabulaire habituel des écrivains juifs .

La politique libérale des rois de Perse vis-à-vis des peuples conquis est devenue une certitude historique, grâce aux textes découverts récemment, et nous ne pouvons plus nous étonner de leur générosité à l'égard des Juifs.

Tous les caractères de ces pièces officielles: style condensé et précis, langue diplomatique, présentation et contenu des documents, correspondent sans difficulté à ce qui a pu se passer véritablement, et il n'y a pas de raisons sérieuses de mettre en doute leur authenticité historique 1. Bien au contraire, leur inauthenticité soulèverait des problèmes plus ardues à résoudre, car il serait surprenant d'imaginer le Chroniqueur créant de lui-même ou utilisant directement des pièces qui ne s'accordent pas vraiment avec le contexte: Šešbatssar posant les fondations du Temple (5. 15-16) alors que le chap. 3 parle de Zorobabel; édit de Cyrus retrouvé par Darius (6. 3-5) sensiblement différent du texte de 1. 2-4; et surtout, erreur chronologique manifeste du chapitre 4 qui place Artaxerxès avant Darius et fait une malencontreuse confusion entre la reconstruction du Temple et celle des murailles. Ce serait avoir une piètre idée de l'intelligence d'un auteur ou d'un rédacteur que de l'imaginer créant des récits parsemés de difficultés de ce genre. La reproduction de pièces officielles authentiques, conservées peut-être dans les archives du Temple de Jérusalem, peut seule expliquer le contenu de nos chapitres et en justifier la valeur.

Jérusalem, la ville de la communauté juive (Esdras 7 à 10, Néhémie 1 à 13)

Généalogie d'Esdras et date de son arrivée à Jérusalem (chap. 7. 1-10)

GÉNÉALOGIE D'ESDRAS ET DATE DE SON ARRIVÉE A JÉRUSALEM (chap. 7. 1-10) Le chapitre 7. 1-10 nous raconte les débuts de l'activité d'Esdras.

En plus des raisons que nous donnons dans l'excurus de la page 288 sur le caractère littéraire et sur la question générale de la chronologie d'Esdras par rapport à Néhémie, on peut ajouter ceci: Le roi Artaxerxès Ier, dit Longimannes (Longuemain), régna de 465 à 424. La 7^e année de son règne tombe en 458, date à laquelle le livre d'Esdras place l'arrivée d'Esdras à Jérusalem. Nous dirons pourquoi nous ne pouvons pas envisager l'activité de ce scribe avant celle de Néhémie (en 445). Comment donc expliquer cette donnée chronologique du verset 8 4 Plusieurs historiens estiment que la solution est à chercher dans une erreur au sujet du souverain, qui serait le roi Artaxerxès II Mnemon (405-359) et non Artaxerxès Ier. La 7^e année de ce souverain nous conduirait en 398 (Van Hoonacker, Rowley, etc.). D'autres pensent à Artaxerxès III (en 352), à Cambyse ou à Darius II (Winckler, etc.). Mais ces derniers laisseraient supposer une date bien tardive pour Esdras. Peut-on imaginer une erreur aussi grossière de la part du Chroniqueur?

D'autres exégètes supposent que le texte a subi une légère altération à propos du chiffre 7 (en particulier au v. 8 où l'indication chronologique est donnée sous une forme inhabituelle). Au lieu de: la 7^e année, il faudrait lire: la 27^e ou la 37^e année du roi Artaxerxès Ier (Wellhausen, Marquart, Procksch, etc.), ce qui nous amènerait en 438 ou 428, dates possibles historiquement. On s'appuie sur le fait que 1 Esdras a

un autre chiure ici et porte: la 2e année d'Artaxerxès, ce qui suppose un flottement dans la tradition.

D'autres encore (Galling) estiment que le chiffre 7 ne provient que d'une combinaison entre le règne d'Artaxerxès et celui de Darius dont le chapitre précédent mentionnait la 6e année, pour l'achèvement de la construction du Temple (6. 15). L'auteur aura voulu souligner que l'activité d'Esdras faisait suite directement à la période de reconstruction du Temple.

Ce qu'il faut surtout rappeler, c'est que le Chroniqueur rédige avec les éléments fournis par ses sources et suit un plan précis dont l'intérêt central est dominé par une conception théologique plus qu'historique; celle de placer Esdras le prêtre scribe, avant Néhémie, le laïc. Dès lors pour lui la date exacte reste secondaire, et s'il a utilisé des indications chronologiques extraites des mémoires d'Esdras, il a reconstruit une chronologie logique pour l'ensemble de son œuvre sur Esdras-Néhémie, même sans conserver strictement la réalité matérielle des dates.

Les v. 1-5 nous donnent la généalogie d'Esdras. L'importance des généalogies dans l'œuvre du Chroniqueur vient du souci de montrer la continuité des événements dans le plan de Dieu pour son peuple. Mais le but particulier de la généalogie d'Esdras est de certifier sa descendance sacerdotale dont le père est Aaron, grand prêtre par excellence, frère de Moïse.

Cette lignée de prêtres atteste la valeur de l'homme et justifie son œuvre voulue de Dieu. C'est donc essentiellement une préoccupation théologique plutôt qu'historique qui a donné au Chroniqueur une prédilection pour les tableaux généalogiques. La preuve en est suffisamment fournie par le fait que les détails de la descendance importent moins que ses grandes lignes.

En effet, l'écrivain nous donne ailleurs une autre généalogie qui conduit aux remarques suivantes.

Dans 1 Chr. 6. 3-15 (texte hébreu 5. 29-41) une liste de 22 noms constitue la descendance d'Aaron, tandis qu'ici, entre Aaron et Esdras, il n'y a que 16 noms. Il est vrai que cette différence pourrait provenir d'une simple erreur matérielle d'un scribe qui aurait sauté par inadvertance de Merayot à 'Azaryah, en omettant 6 noms à cause de la similitude des noms de Amaryah et de 'Azaryah (dans 1 Chr. Merayot est père de Amaryah, tandis qu'il l'est de 'Azaryah dans Esdras).

De plus, notre texte indique qu'Esdras était fils de Serayah, mais ce personnage mourut au moment de la prise de Jérusalem en 587 (cf. 2 R. 25. 18-21). Il ne pouvait donc être le père d'Esdras arrivant à Jérusalem au moins 180 ans (et probablement davantage) après cette date. Or la généalogie des Chroniques signale qu'après Serayah il y eut Yehotsadaq. Il est donc probable qu'Esdras ne fut pas le fils de Serayah, mais un descendant direct plus éloigné, à moins que deux personnages du nom de Serayah ait existé à peu de distance l'un de l'autre, et que là aussi une lacune se soit produite dans la liste (Kittel, Rudolph). Le caractère de ces deux généalogies reste, comme dans toute l'œuvre du Chroniqueur, quelque peu artificiel. Peut-être même existe-t-il une symétrie des nombres, comme le supposent certains (Hölscher compte deux fois 12 prêtres d'Aaron à la construction du Temple par Salomon, et de cette date à la reconstruction du sanctuaire au retour de l'exil).

La personnalité d'Esdras est mise ici au premier plan de l'œuvre du Chroniqueur, parce que le scribe était devenu, à l'époque de la rédaction du livre, le personnage principal du peuple et de la religion juive.

L'introduction au récit qui va suivre insiste donc sur le rôle de ce serviteur de Dieu dont la fonction est précisée au v. 10. Le scribe n'était plus comme à l'origine l'homme qui écrivait ou recopiait la loi de Dieu, mais celui qui était devenu le spécialiste de cette loi, grâce à la connaissance approfondie qu'il en avait. Il était vraiment « versé dans la loi », c'est-à-dire expert, habile, connaisseur. Toutefois sa science ne devait pas être théorique et inutile : le scribe qui avait pour mission d'étudier la loi devait tout naturellement lui obéir et la pratiquer, et, au milieu du peuple, l'enseigner fidèlement à ses compatriotes. Cette triple fonction d'ordre intellectuel, moral et pédagogique était pleinement remplie par Esdras, le scribe accompli qui, par sa fidélité, pouvait compter sur la bonne main de son Dieu et obtenir tout ce qu'il voulait du roi lui-même. Il est le type du Juif, fidèle observateur de la loi, à qui tout réussit, comme une récompense décernée par l'Eternel.

La signification du mot scribe (v. 6) ne paraît cependant pas devoir être restreinte au rôle que nous connaissons dans le Judaïsme. C'est l'une des conclusions les plus importantes de l'ouvrage de H. H. Schaefer¹ que d'avoir montré que ce terme désignait dans les milieux perses un haut fonctionnaire royal chargé d'une mission spéciale. Le scribe était le représentant du souverain, le « commissaire aux affaires juives », envoyé par le roi pour accomplir une tâche bien précise dont le décret royal des v. 11-26 va nous apporter les grandes lignes. Les rois de Perse savaient s'entourer de fonctionnaires appartenant aux diverses populations de l'empire, et ce sont eux qui préparaient la rédaction des décrets se rapportant à ces populations. Les documents araméens du livre d'Esdras ont pu être rédigés par des Juifs (le vocabulaire le prouve), mais

néanmoins sont des textes officiels ordonnés par le roi. Nous devons donc voir dans la personne du scribe Esdras, un prêtre juif, haut fonctionnaire du roi perse. Plus tard, ce terme de scribe n'a été compris que dans son sens juif et a perdu le caractère officiel qu'il avait à cette époque, et Esdras est devenu le type du scribe, érudit dans la loi et docteur pour l'enseigner.

AUTORISATION ROYALE DONNÉE A ESDRAS (chap. 7. 11-28)

Le document araméen qui nous est rapporté dans les versets 12-26 contient l'autorisation officielle du roi Artaxerxès accordée à Esdras pour remplir sa mission en Palestine, et spécialement à Jérusalem. Il ressemble incontestablement, par la langue et le style, au décret de Darius déjà rencontré au chap. 6, et il soulève la même question d'authenticité. Les historiens qui contestent la vérité historique de ce morceau font valoir surtout sa tendance juive étonnamment marquée pour un édit royal d'un souverain perse qui, dans les faits, n'aurait pu montrer une si grande générosité vis-à-vis du petit peuple juif. Certes, on ne peut nier ce caractère qui transparait d'abord dans les expressions mêmes du document. Comment le roi Artaxerxès peut-il être tellement au courant des affaires juives (division en trois classes: peuple, prêtres, Lévites, v. 13; liste des animaux et objets nécessaires aux sacrifices, v. 17) et comment surtout peut-il avoir une attitude aussi favorable envers un peuple soumis (offrandes royales pour le Temple, v. 15; dépenses faites sur le trésor royal, v. 20-22; exonération d'impôts pour le personnel du Temple, v. 24; sanction rigoureuse pour qui n'observera pas la loi de Dieu, v. 26, etc.)? Mais si quelques-uns rejettent encore l'historicité de ce passage (Pfeiffer, p. 826), la plupart des exégètes estiment actuellement que rien ne

s'oppose à son authenticité depuis qu'on connaît l'attitude des rois de Perse en face des peuples conquis et de leur religion. De plus, on peut supposer que si Esdras était envoyé par le roi, lui-même avait pu être chargé par le roi de rédiger ce document en des termes que les Juifs pouvaient comprendre. Nous ne croyons pas justifié de réduire le texte de l'autorisation royale aux versets 12 à 19, le reste étant ajouté après coup (v. 20-28 – cf. Gallig).

La mission d'Esdras nous est connue par les renseignements fournis dans ce passage. Elle est à la fois religieuse et civile, administrative, juridique et financière. On peut la résumer dans les points suivants

- 1) rassembler les Juifs désireux de retourner à Jérusalem, et les conduire (v. 13);
- 2) faire une enquête en Juda et à Jérusalem, pour voir si tout se passe selon les prescriptions de la loi de Dieu d'Israël (v. 14);
- 3) porter l'or et l'argent destinés au Temple de Jérusalem, et donnés, soit par le roi et ses conseillers, soit par les gens de Babylonie sollicités par Esdras, soit par le peuple et les prêtres juifs (v. 15-16);
- 4) acheter, avec cet argent, ce qui est nécessaire au culte, pour les sacrifices et pour tout ce qui est prévu dans la loi (v. 17-18);
- 5) porter également au Temple les objets et ustensiles divers remis à Esdras (v. 19); 6) puiser, si c'est nécessaire, dans le trésor royal de la province de Syrie-Palestine afin de couvrir les dépenses, jusqu'à certaines limites indiquées (v. 20-24). Les trésoriers du roi sont avisés de cette autorisation (v. 21);
- 7) exonérer d'impôts tout le personnel du Temple (v. 24);

8) établir des juges et magistrats pour la population juive de Syrie-Palestine, afin de faire respecter la loi (v. 25);

9) enseigner cette loi à ceux qui ne la connaissent pas (v. 25);

10) punir ceux qui désobéiraient à la loi de Dieu et du roi, depuis une simple amende jusqu'à la peine de mort (v. 26).

Les pouvoirs d'Esdras étaient donc très étendus et ne peuvent se comprendre que s'il était véritablement mandaté comme fonctionnaire royal officiel.

Au moment où Esdras décide de partir, il remercie Dieu de lui avoir accordé ce qu'il désirait de la part du roi (v. 27-28). Il voit en effet dans le geste généreux du roi l'action de Dieu des pères qui conduit tous les événements et qui est glorifié même par les païens. Cette sorte de doxologie pouvait fort bien se trouver dans les mémoires d'Esdras à la suite du décret royal auquel il serait fait allusion par le petit mot du v. 27 : ainsi (litt. par cela). La main de Dieu était sur Esdras pour qu'il accomplisse la tâche, autorisée par le roi certes, mais surtout conforme à la volonté de Dieu.

EXCURSUS :

LE PROBLÈME DE LA DATE D'ESDRAS PAR RAPPORT A CELLE DE NÉHÉMIE La lecture des chapitres 7 à 10 d'Esdras et du livre de Néhémie montre une succession d'événements dans l'ordre suivant: arrivée d'Esdras à Jérusalem, la 7^e année du roi Artaxerxès (chap. 7-8); ses mesures réformatrices à propos des mariages avec des étrangères (chap. 9-10); arrivée de Néhémie à Jérusalem, la 20^e année d'Artaxerxès; son activité pour reconstruire les murailles de la ville, malgré les obstacles suscités par les ennemis

des Juifs (chap. 1-7); assemblée solennelle du peuple pour la lecture de la loi apportée par Esdras; et célébration d'une fête et d'un jeûne public (chap. 8-9); engagements pris par la communauté juive d'observer la loi, avec Néhémie à la tête des signataires (chap. 10); mesures administratives et réformes morales et religieuses proposées par Néhémie, en partie lors d'un second séjour qu'il fit dans la capitale juive la 32^e année ou 33^e année d'Artaxerxès (chap. 11-13).

L'ordre chronologique des récits

Tel qu'il se présente ainsi, le déroulement des faits implique qu'Esdras et Néhémie furent contemporains et que leurs ministères s'exercèrent tous deux pendant le règne du roi Artaxerxès 1. Les indications chronologiques de nos livres sont en effet suffisantes à le montrer. Nous basant sur les années 465-424 pour la durée du règne d'Artaxerxès, nous avons les chiffres suivants

7^e année d'Artaxerxès (458)

1^{er} mois – Esd. 7. 9 : départ d'Esdras.

5^e mois – Esd. 7. 8 : arrivée à Jérusalem.

9^e mois – Esd. 10. 9 : début de la réforme sur les mariages avec les étrangères (durée 3 mois).

20^e année d'Artaxerxès (445)

9^e mois – Néh. 1. 1 : Néhémie reçoit des nouvelles de Jérusalem. (2^e je année?):

1^{er} mois – Néh. 2. 1 : il demande l'autorisation de partir.

6^e mois – Néh. 6. 15: achèvement des murailles.

7^e mois – Néh. 7. 73: assemblée du peuple pour la lecture de la loi par Esdras. 32^e

année d'Artaxerxès (433-432)

? Néh. 13. 6 : départ de Néhémie et son retour à Jérusalem.

Cette chronologie soulève plusieurs questions qu'il n'est pas aisé de résoudre.

Si l'ordre des événements est celui du texte biblique, Esdras aurait commencé son activité à Jérusalem sur l'ordre du roi Artaxerxès, et aurait accompli son œuvre réformatrice en ce qui concerne les mariages avec les étrangères, dans l'espace d'une année. Puis, nous ne savons plus rien de lui, et 12 ou 13 ans après, Néhémie arrive à Jérusalem pour reconstruire les murailles. Pendant 2 mois le peuple travaille à l'achèvement de cette œuvre, chaque famille ayant sa part des travaux (Néh. 3) sous la direction de Néhémie, sans qu'il soit fait une seule fois mention d'Esdras (Néh. 1-7). Où était-il et que faisait-il donc? L'autorité dont il avait joui lors de son activité est-elle conciliable avec ce silence absolu sur lui, au moment de l'activité de Néhémie? Si les deux hommes étaient contemporains, auraient-ils pu s'ignorer à ce point? – De plus, tous les deux sont chargés d'une mission quasi-officielle de la part du même roi: restaurer la communauté juive. Se peut-il que le roi ait donné à si peu d'intervalle une mission analogue à deux hommes différents? Ou alors, le premier aurait-il échoué totalement dans sa tâche?

Mais brusquement, au chap. 8 de Néhémie, Esdras reparaît pour la lecture solennelle de la loi; c'est lui qui est le personnage important de ce récit (Néh. 8-9) et Néhémie disparaît de la scène. Il est vrai qu'au v. 9 du chap. 8, Néhémie est mentionné à côté d'Esdras: « Néhémie le gouverneur, Esdras le prêtre-scribe et les Lévites... » et qu'on pourrait penser que les deux hommes ont eu une part dans la promulgation de la loi. Mais la plus grande partie des exégètes estiment, à juste titre, que le nom de Néhémie ne faisait pas partie du texte original et qu'il aurait été ajouté au moment où le Chroniqueur (ou un rédacteur ultérieur) avait disposé

les chapitres dans l'ordre actuel avec l'idée que les deux réformateurs étaient contemporains. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que 1 Esdras, dans le texte parallèle, ne comporte pas la mention de Néhémie, et que, dans le texte massorétique, les verbes qui suivent ce verset restent au singulier comme si un seul personnage, et non deux ou plusieurs, s'adressait au peuple (v. 10 : Il dit...). Au v. 13, Esdras est seul, de même que dans les v. 1-8 où les noms de ses auxiliaires les Lévites sont énumérés, mais pas celui de Néhémie. Enfin la grande prière du chap. 9 est placée dans la bouche d'Esdras (d'après le grec) et les gens de la tribune (v. 4-5) sont également nommés, à l'exclusion de Néhémie. Ce dernier n'a donc joué aucun rôle dans cette circonstance et après le rôle important qu'il a rempli précédemment, son absence paraît pour le moins surprenante.

Enfin, dans Néh. 10-13, de nouveau la personnalité de Néhémie passe au premier plan et celle d'Esdras s'efface. Pourtant le passage 12. 26 mentionne une fois encore les deux noms sous la forme suivante: « Au temps de Néhémie, le gouverneur, et d'Esdras, le prêtre-scribe. » Mais cette indication paraît bien être de la main du Chroniqueur qui pensait que les deux hommes étaient contemporains, et ne provient pas des sources qu'il a utilisées. De plus, la forme grammaticale de ces mots est fort peu satisfaisante: les deux noms propres possèdent chacun un mot en apposition, mais dépendent du même mot à l'état construit, ce qui n'est pas très régulier du point de vue de la syntaxe'. De toute façon, la coexistence de ces deux noms ici ne donne nullement l'impression de la présence d'Esdras aux côtés de Néhémie, pour son ministère. Un peu plus loin, dans le récit de l'inauguration des murailles de Jérusalem, nous retrouvons le nom d'Esdras au v. 36 du

même chapitre 12. Après la liste des noms des prêtres, nous lisons: « Esdras le scribe était devant eux. » Mais là encore est-il possible qu'Esdras soit mentionné d'une façon si imprévue après la description des préparatifs de l'inauguration, alors qu'on attendrait qu'il y jouât un rôle capital, surtout à cause de ses fonctions religieuses? Ces mots donnent nettement l'impression d'être de la main du Chroniqueur, et non de la source. Ils ne peuvent suffire à nous certifier la présence d'Esdras avec Néhémie au même moment.

Plus encore que le caractère secondaire ou incertain de ces deux ou trois passages où Néhémie et Esdras sont nommés ensemble, l'examen du fond même des récits nous conduit à la conclusion suivante: lorsque Néhémie exerce son activité à Jérusalem, Esdras est absent, et lorsque Esdras accomplit ses réformes dans la capitale juive, Néhémie n'est plus là, ou n'est pas encore là.

Cependant, les réformes des deux hommes nous permettent d'aller plus loin encore dans notre tentative de rétablir le véritable ordre chronologique des événements. La solution apportée par Esdras au problème des mariages avec des étrangères (Esd. chap. 9-10) n'est-elle pas beaucoup plus radicale que celle de Néhémie (chap. 13) qui aurait été accomplie quelques années plus tard? Cette dernière était-elle possible et nécessaire après celle d'Esdras? Si deux actions réformatrices portant sur le même objet ont lieu à peu d'intervalle l'une de l'autre, n'est-il pas naturel de considérer celle qui est moins radicale comme antérieure à l'autre? D'autant plus que la réforme d'Esdras aboutit à des mesures précises (le renvoi des femmes étrangères) tandis que celle de Néhémie ne consiste qu'en exhortations à ne pas contracter de tels mariages. Ces exhortations étaient-elles possibles après

les mesures sévères prises précédemment? Certes, l'argument n'est pas décisif, car on pourrait aussi imaginer que les mesures radicales n'avaient abouti qu'à un échec, et que quelques années plus tard Néhémie aurait reparlé de la question dans des termes plus mesurés. Néanmoins, la question suffit à nous poser le problème de l'époque respective des deux réformes, et par là, l'époque de l'activité d'Esdras par rapport à celle de Néhémie. Si, de plus, nous tenons compte du fait que I Esdras place le récit de la lecture publique de la loi par Esdras (Néh. 8) directement à la suite de la réforme d'Esdras au sujet des mariages mixtes (Esd. 9-10) et que Flavius Josèphe, dans son ouvrage historique sur le peuple juif 1, raconte la vie d'Esdras en suivant le même ordre (arrivée à Jérusalem, réforme à propos des mariages mixtes, lecture solennelle de la loi), et y ajoute la tradition légendaire de la mort d'Esdras à Jérusalem 2, avant de passer à l'activité de Néhémie qu'il présente comme bien ultérieure – au temps où Esdras ne vivait plus – nous sommes obligés de nous demander pourquoi les récits bibliques nous présentent les faits dans un autre ordre, et quel était l'ordre primitif. La date de Néhémie

La date de l'activité de Néhémie (dont l'arrivée à Jérusalem eut lieu la 20^e année ou la 21^e année d'Artaxerxès) nous est confirmée d'une façon précieuse grâce aux textes des papyrus d'Eléphantine. Le papyrus no 30 (Cowley) contient la copie d'une lettre adressée, depuis Eléphantine, au gouverneur Bigwaï de Juda, au sujet de la destruction du sanctuaire juif, ainsi qu'une demande d'aide pour sa reconstruction. Il signale qu'une précédente lettre avait eu le même objet trois ans auparavant et avait été adressée à Johanan le grand-prêtre, sans obtenir de réponse. De plus, la même demande est envoyée également à Delayah et

Šelemyah, fils de Sanballat, gouverneur de Samarie (ligne 29). Le papyrus est bien daté, car la lettre se termine par l'indication de la 17^e année du roi Darius II, c'est-à-dire en 408-407. La lettre précédente, ayant été envoyée trois ans auparavant, au grand-prêtre Johanan, datait donc de 411-410. Fl. Josèphe 3 mentionne aussi un gouverneur du nom de Bagose et un grand-prêtre Johannes à la même époque. Or les noms de Johanan et de Sanballat se trouvent dans les mémoires de Néhémie, ainsi, du reste, que ceux de Delayah et de Šelemyah. Néhémie dut s'opposer aux menées de Sanballat qui faisait obstacle à la reconstruction des murailles (chap. 3. 33 ss). Même s'il ne donne pas à ce personnage le titre de gouverneur de Samarie, il ne semble pas qu'on puisse émettre un doute sur son identification avec le Sanballat du papyrus 30 4 (voir aussi Néh. 6. 1; 13. 28). De plus, Johanan est nommé dans Esdras 10. 6 comme étant le fils (ou le petit-fils) d'Eliašib. Mais Eliašib est le grand-prêtre de l'époque de Néhémie (Néh. 3. 1; 12. 10; 12. 22; 13. 4). Nous concluons donc ceci: du temps de Néhémie, le grand-prêtre était Eliašib, et l'un des adversaires des Juifs était Sanballat. Plus tard, l'un des descendants d'Eliašib, (fils ou petit-fils) Johanan, était grand-prêtre, et Sanballat, gouverneur de Samarie, avait deux fils Delayah et Šelemyah à qui s'adressèrent les Juifs d'Éléphantine vers 410-408. Par conséquent, l'activité de Néhémie ne peut être qu'antérieure à l'époque où fut rédigé le papyrus 30. Comme ce dernier date de Darius II, Néhémie n'a pu exercer son activité que sous Artaxerxès Ier, et non sous Artaxerxès II. La date de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, la 20^e ou la 21^e année d'Artaxerxès ne peut se rapporter qu'à Artaxerxès Ier, donc en 445-444. Ce point paraît

désormais solidement établi et admis par la grande majorité des historiens.

Une autre conséquence importante pour notre étude est celle-ci: si Esdras 10. 6 nous apprend que Johanan, fils ou petit-fils d'Eliašib, est contemporain d'Esdras au moment de sa réforme, l'activité d'Esdras se placerait après Néhémie, et non avant, car Eliašib était grand-prêtre sous Néhémie. Cela est un argument important pour fonder l'hypothèse à laquelle nous nous rallions sur l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras 1.

La date d'Esdras

Si l'activité de Néhémie s'est déroulée à Jérusalem entre les années 444 et 432, sous le roi Artaxerxès Ier, à quelle date peut être fixée l'activité d'Esdras par rapport à celle de Néhémie ? Le problème est délicat et les hypothèses sont multiples. Une manière simple de résoudre le problème consiste à le supprimer en niant la valeur historique des Mémoires d'Esdras a. Nous avons déjà donné les raisons pour lesquelles nous les considérons comme authentiques et comment ils avaient servi de sources à l'œuvre du Chroniqueur. Nous ne pouvons donc mettre en doute la réalité historique de l'œuvre d'Esdras.

Une autre hypothèse consiste à conserver l'ordre chronologique donné par les textes, en essayant d'en expliquer les anomalies, ou en faisant quelques transpositions de chapitres pour donner plus de logique à la succession des événements. On arrive ainsi à maintenir l'antériorité de l'arrivée d'Esdras par rapport à celle de Néhémie.

Les principaux arguments sur lesquels on s'appuie sont les suivants

- Aucun témoin du texte ne présente les choses autrement que dans l'ordre traditionnel, ce qui prouve

que la composition des livres d'Esdras-Néhémie n'a donné lieu à aucun flottement dans l'histoire du texte.

- Les mentions de Néhémie et Esdras, côte à côte, dans les trois passages déjà signalés (Néh. 8.9; 12.26; 12.36) suffisent à justifier les activités contemporaines d'Esdras et de Néhémie.

- La liste des collaborateurs de Néhémie pour la reconstruction des murailles (Néh. 3) contient des noms qui figurent déjà parmi les Juifs revenus d'exil avec Esdras. Par conséquent, le retour d'Esdras est antérieur à celui de Néhémie. Mais il n'est pas prouvé que les mêmes noms représentent les mêmes personnages, puisque rien d'autre que leur nom ne nous est fourni. Il s'agit de Hattouš (Néh. 3. 10 et Esd. 8. 2), de Hašabiah (Néh. 3. 17 et Esd. 8. 19), de Mešoullam (Néh. 3. 4 et 20 et Esd. 8. 16), de Malkiyah (Néh. 3. 11 et Esd. 10. 31), de Meremoth (Néh. 3. 4 et Esd. 8. 33). Au contraire, pour certains de ces noms, il paraît improbable de les attribuer au même personnage'.

On pourrait ajouter d'autres arguments de moindre valeur, comme le témoignage de Fl. Josèphe qui place toute l'activité d'Esdras avant celle de Néhémie, ou comme les indications chronologiques des récits bibliques qui donnent des dates précises pour l'arrivée des deux hommes à Jérusalem. Mais les difficultés déjà signalées n'en sont pas résolues pour autant.

Certains historiens, par une analyse littéraire et historique très sérieusement poussée, aboutissent même à une conclusion radicale: toute l'activité d'Esdras a précédé celle de Néhémie. C'est le cas de H. H. Schaefer 2 qui, après une reconstruction littéraire des chapitres 7-10 d'Esdras et 8-9 de Néhémie, suppose que l'activité d'Esdras a été très courte (un an, tout au plus) et que le scribe d'Artaxerxès serait retourné auprès de son roi pour lui faire rapport de ce qu'il avait

fait à Jérusalem. Ses Mémoires auraient été écrits dans le triple but de faire rapport au roi, d'exhorter les Juifs de Babylonie et de conserver pour l'avenir le souvenir des réformes introduites à Jérusalem. Pourquoi, 10 ou 11 ans plus tard, Néhémie aurait-il gardé le silence le plus complet sur son prédécesseur Esdras? Simplement parce que les Juifs de Jérusalem auraient vite oublié l'action d'Esdras, ou mieux, parce que les réformes envisagées par ce dernier auraient totalement échoué, ce qui explique la nécessité où fut Néhémie de les renouveler comme si elles avaient été inexistantes.

Ce qui nous empêche d'accepter cette solution, ce sont les deux faits suivants, pour ne pas parler d'autres raisons secondaires. Si Néhémie a repris les réformes d'Esdras, Il pourquoi n'en dit-il pas un mot dans ses mémoires, et son silence n'est-il pas une réprobation de son prédécesseur? Si Esdras n'est resté qu'un an à Jérusalem et si sa réforme a échoué, comment peut-on expliquer le souvenir grandissant dont il a été l'objet dans les siècles ultérieurs et le rôle capital que le judaïsme lui a attribué par la suite dans la restauration de la vie religieuse juive et dans la constitution définitive de la loi? Serait-il compréhensible que la tradition juive ait élevé Esdras au rang d'un des plus grands hommes du passé, si vraiment son souvenir était lié à une brève période d'activité à Jérusalem terminée par un échec retentissant?

Néhémie avant Esdras

Une autre solution nous paraît mieux répondre aux circonstances historiques en inversant les données chronologiques, et en plaçant l'activité d'Esdras après, et non avant celle de Néhémie.

L'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras a été proposée et défendue, en premier lieu, par Van

Hoonacker 3. Il n'a pas tiré, lui-même, toutes les conséquences de son hypothèse, car il a maintenu une certaine activité parallèle de Néhémie et d'Esdras à Jérusalem, correspondant à la promulgation de la Loi (Néh. 8-9), en supposant qu'à cette époque, Esdras était encore un jeune homme collaborant avec Néhémie, mais que, plus tard, venu (ou revenu) à Jérusalem après Néhémie, il y entreprit les réformes relatées dans Esd. 9-10, la 7e année d'Artaxerxès II, soit en 398-397. Evidemment, à cette date, il était alors d'un âge respectable, puisqu'il aurait eu au moins 80 ans, s'il avait eu une vingtaine d'années en 445 à l'époque de Néhémie.

Ce souci de sauvegarder une activité parallèle des deux hommes, la plupart des critiques qui ont adopté la thèse de Van Hoonacker s'en sont débarrassé, et l'on peut dire qu'une majorité d'entre eux se rallient à la solution qui peut se résumer en ces lignes Néhémie vint à Jérusalem en 445 et y reconstruisit les murailles; il y fit des réformes lors d'un second séjour vers 432. Plus tard, Esdras arriva à son tour à Jérusalem, la 7e année d'Artaxerxès II (et non d'Artaxerxès Ier), y promulgua la loi et y entreprit sa réforme, beaucoup plus radicale que celle de Néhémie, sur les mariages mixtes. Les extraits des Mémoires de Néhémie et d'Esdras, utilisés par le Chroniqueur, ne nous permettent pas de savoir combien de temps dura le séjour des deux hommes et quelles furent les suites de leur activité. Il se pourrait bien, du reste, que l'indication chronologique pour l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, la 7e année d'Artaxerxès, soit due à la plume du Chroniqueur qui eut le souci de présenter l'activité d'Esdras avant celle de Néhémie, et que cette date ne doive pas être considérée comme une donnée sûrement historique.

A côté des raisons qui découlent des remarques faites précédemment, nous pouvons en ajouter d'autres.

Lorsque Esdras arrive à Jérusalem (Esd. 7) pour y exercer son activité, il ne nous donne pas l'impression d'arriver dans une ville à moitié ruinée et dans une situation lamentable, comme lorsque Néhémie y est arrivé (Néh. 1-2). A deux reprises, les textes nous laissent entrevoir, au moment d'Esdras, une situation plus favorable pour Jérusalem qu'au moment de Néhémie, ce qui ne peut se comprendre que si Néhémie est arrivé le premier, pour reconstruire les murailles et réorganiser la vie de la capitale. Dans la prière d'Esdras (Esd. 9. 9) nous lisons en effet: ... Dieu ne nous a pas abandonnés il a étendu sur nous sa miséricorde en face des rois de Perse, pour nous rendre la vie, pour relever la maison de notre Dieu, pour redresser ses ruines et pour nous donner une muraille en Juda et à Jérusalem. Esdras n'a pu parler ainsi qu'après l'époque de Néhémie. Il est vrai que le sens du mot: mur dans ce verset est discuté. Ce mot (Y _Ta) n'est pas celui qui est employé, dans le livre de Néhémie, pour la muraille (il?2iti) et n'apparaît pas ailleurs que dans ces deux livres. On veut en conclure qu'il ne devait pas désigner la muraille dans un sens réel, mais la protection de Dieu autour de Juda et de Jérusalem, dans un sens figuré et symbolique. Mais nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament le mot n'a ce sens figuré; toujours, il désigne une haie, un mur, une barrière. Il n'y a aucune raison de lui attribuer ici un sens figuré.

Plus loin dans Esdras 10. 1-7, au moment où Esdras rassemble le peuple pour régler la question des mariages mixtes, le texte donne l'impression qu'une foule nombreuse s'est réunie en présence des chefs et des prêtres. Tout autre est l'impression laissée par Néh. 7. 4 où nous lisons qu'il y avait peu d'habitants à

Jérusalem et que Néhémie envi-sagea des mesures précises pour repeupler la capitale (11. 1-2). Par conséquent, ici encore, l'époque de Néhémie paraît antérieure à celle d'Esdras, et non l'inverse.

On peut encore ajouter que Néhémie, dans la liste des familles qui ont travaillé à la reconstruction des murailles (Néh. 3), ne mentionne pas les compagnons d'Esdras 8. 1-141. Les aurait-il laissés de côté, si Esdras et ses amis étaient venus à Jérusalem avant lui?

Dans Néh. 5. 15, Néhémie a des paroles sévères pour ses prédécesseurs qui accablaient le peuple par leurs exigences et leurs impôts. Aurait-il réellement parlé ainsi, d'une façon globale, de ceux qui étaient venus avant lui, si parmi eux s'étaient trouvé Esdras ?

Enfin, même si la raison n'en est pas connue, on ne peut manquer de signaler l'absence du nom d'Esdras dans deux textes des Apocryphes qui parlent pourtant de Néhémie : Sagesse de Jésus, fils de Sirach, chap. 49. 11-13 et 2 Macch. 2. 13.

L'hypothèse de l'antériorité de Néhémie nous semble donc beaucoup plus vraisemblable que les autres hypothèses. Les difficultés soulevées par l'ordre actuel des textes sont supprimées si l'on admet ce changement de dates, et la succession des événements historiques devient beaucoup plus logique et compréhensible: après une tentative infructueuse des Juifs soucieux de rebâtir les murailles (Esd. 4. 6-23), Néhémie arrive à Jérusalem et y accomplit sa tâche de reconstruteur des murs et de réformateur de la vie sociale et religieuse du peuple (Néh. 1. 7; 10. 13). Plus tard, Esdras arrive à son tour dans une ville reconstruite et repeuplée, y restaure le culte par la promulgation de la loi et prend des mesures rigoureuses contre les mariages mixtes qui, malgré les précédentes objurgations de Néhémie, n'avaient pas

disparu des coutumes du peuple (Esd. 7-8; Néh. 8-9; Esd. 9-10).

Il reste à nous demander pourquoi le Chroniqueur nous présente cette histoire avec un tel renversement chronologique. Pourquoi, si Esdras a effectivement suivi Néhémie, l'auteur a-t-il raconté les faits comme s'il l'avait précédé?

En fait, il n'existe que deux suppositions possibles: ou bien le Chroniqueur s'est trompé; ou bien, il a volontairement présenté les choses dans cet ordre inversé.

Peut-on estimer qu'il se soit trompé? A priori, il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il ait commis une erreur involontaire, dans l'utilisation de ses sources'. En particulier, l'erreur aurait pu se produire à cause d'une mauvaise compréhension de la donnée chronologique d'Esdras 7. 7-8 où il est question de la 7^e année d'Artaxerxès pour l'arrivée d'Esdras à Jérusalem. Le Chroniqueur aurait cru qu'il s'agissait d'Artaxerxès I^{er}, alors que ce doit être Artaxerxès II, et aurait placé; pour cela, l'activité d'Esdras avant celle de Néhémie qui commence la 20^e année d'Artaxerxès I^{er} (Néh. 1). Cette explication, néanmoins, ne justifie nullement la place des chapitres 8-9 de Néhémie, au milieu des Mémoires de Néhémie, alors que la plus grande partie des critiques s'accordent à replacer ces chapitres au milieu des Mémoires d'Esdras, entre Esd. 8 et 9. Si le Chroniqueur avait fait une erreur de date, pourquoi n'aurait-il pas placé toute l'activité d'Esdras avant celle de Néhémie, au lieu d'introduire le récit de la lecture de la loi au milieu de l'histoire de Néhémie ?

L'hypothèse de l'erreur ne répond donc pas pleinement à la question posée. L'ordre actuel des chapitres ne s'explique bien que par la volonté de l'écrivain pour qui les considérations théologiques ont

passé avant le souci de la chronologie historique. Pour lui, ce qui comptait avant tout, dans les souvenirs du passé, c'était le Temple, le culte, le sacerdoce. En écrivant l'histoire de l'époque de la restauration, il lui semblait plus important de montrer d'abord le rôle joué par un prêtre, Esdras, avant celui d'un laïc comme Néhémie. C'est pourquoi, aussitôt après avoir raconté l'histoire de la reconstruction du Temple (Esd. 1-6), il fit entrer en scène Esdras, chargé par le roi d'une mission de réorganisation du culte (Esd. 7. 13-26). Pourtant la promulgation de la loi et la célébration de la grande fête religieuse (Néh. 8-9) ne pouvaient guère être racontées avant d'avoir dit comment les murailles de Jérusalem avaient été rebâties et comment la ville avait retrouvé sa situation de capitale reconstruite et protégée par ses murs; il fallait donc parler à cet endroit de l'action de Néhémie (Néh. 1-7) et ensuite seulement de la lecture solennelle de la loi par Esdras et Néhémie considérés comme contemporains (Néh. 8-9). Après cela, le reste des actions de Néhémie pouvait être relaté (Néh. 10-13). Il aurait paru sans doute déplacé, pour l'auteur, de parler de Néhémie avant Esdras, de mettre le laïc avant le prêtre, et de donner ainsi l'impression que le sacerdoce avait joué un rôle secondaire dans toute cette période. Le Chroniqueur a raconté l'histoire en mettant en valeur ce qui, à ses yeux, avait le plus d'importance, et son ouvrage n'est pas tant un livre destiné à reconstituer les faits du passé, dans leur ordre rigoureusement chronologique, qu'un témoignage de ce qui a été essentiel à cette époque cruciale du judaïsme.

LISTE DES COMPAGNONS D'ESDRAS (chap. 8. 1-14)

On a voulu voir dans cette liste des compagnons d'Esdras un document tardif inséré dans le texte des mémoires d'Esdras ou dans celui du Chroniqueur par

un rédacteur qui aurait artificiellement coupé 7. 28 de 8. 15, ces deux versets se faisant suite directement. Les principaux arguments en faveur de l'inauthenticité des v. 1-14 seraient les suivants

- le v. 8. 1 répète inutilement ce qu'on connaît déjà (7. 28);

- aucun des noms de 8. 16 ne se trouve mentionné dans notre liste, ce qui peut surprendre;

- les noms des chefs de famille se retrouvent dans la liste d'Esdras 2 et Néhémie 7, d'où il faudrait croire que les mêmes familles seraient à la fois en Palestine (après la première caravane du retour) et en Babylonie;

- les chefs de famille sont au nombre de 12, ce qui n'est pas un hasard, mais un chiffre voulu symbolisant les douze tribus d'Israël (cf. Hôlscher).

Mais ces arguments ont beaucoup moins de poids qu'on ne pense, si on les examine de près (cf. Rudolph, p. 79), car Esdras a pu, de lui-même, intercaler cette liste dans ses mémoires entre 7. 28 et 8. 15 parce qu'il y attachait une certaine importance. De plus les hommes cités en 8. 16 ne sont pas forcément des chefs cités dans la liste, puisqu'elle contient l'indication de 1496 hommes qui ne sont pas désignés par leurs noms (Rudolph fait remarquer que ce serait plutôt une preuve d'authenticité, car un faussaire se serait arrangé pour que les noms coïncident entre la liste et 8. 16).

Que les chefs de famille soient déjà trouvés dans les listes d'Esdras 2 et Néhémie 7, ne prouve nullement l'inauthenticité de notre liste, puisque ces familles devaient être nombreuses et que des éléments pouvaient avoir fait le premier voyage, tandis que d'autres ne partirent qu'avec Esdras (cf. le v. 13: les derniers...).

Quant au chiffre 12, Esdras a pu vouloir y chercher un vrai symbole auquel il tenait. Cette dernière

remarque nous conduit même à l'opinion que, non seulement la liste est authentique, mais encore qu'elle a été établie par Esdras dans un but précis et avec une intention religieuse plus que statistique. En effet, le souci de la statistique exacte n'apparaît guère : tous les chiffres sont arrondis à la dizaine (sauf aux v. 9 et 11 où se trouvent 218 et 28), aucun chiffre n'est donné pour les trois premiers noms (v. 2) : Gueršom, Daniyel et Hattouš, qui sont sûrement des noms de famille et non d'individus, puisque ce sont des prêtres et que dans 8. 24 Esdras choisit 12 des chefs des prêtres. C'est donc une statistique approximative.

Par contre le souci religieux apparaît plus clairement. En tête viennent les prêtres, descendants d'Aaron, par Pinhas et Itamar (cf. Ex. 6. 23-25; 1 Chr. 6. 3-4); Esdras était un descendant de Pinhas (cf. 7. 1-5). Le sacerdoce était, pour lui, ce qui devait être placé au premier rang dans le peuple'.

Ensuite viennent 12 familles symbolisant le peuple et ses douze tribus.

Pour Esdras, la caravane de ses compagnons de voyage représentait l'ensemble du peuple symboliquement, avec ses prêtres, sa famille royale, ses douze tribus, qui allaient traverser le désert pour entrer à nouveau dans la terre de la promesse. Ce n'était en somme que l'accomplissement des prophéties qui voyaient dans le retour en Palestine la répétition du grand voyage au travers du désert, depuis l'Exode jusqu'à l'entrée en Canaan (en particulier dans le Second Esaïe).

LE VOYAGE: PRÉPARATIFS, DÉPART ET ARRIVÉE A JÉRUSALEM (chap. 8.15-36)

Les préoccupations d'Esdras apparaissent clairement dans ces passages: elles sont essentiellement d'ordre

religieux. Le texte, extrait des mémoires d'Esdras avec quelques retouches rédactionnelles du Chroniqueur, nous montre comment et dans quel but le voyage de la caravane d'Esdras s'accomplit vers Jérusalem.

D'abord souci d'avoir des Lévites: leur absence est un obstacle au départ. Il est indispensable qu'il y en ait quelques-uns. Etant donné le rôle que nous leur verrons tenir au chapitre 8 de Néhémie pour la lecture et l'explication de la loi (et non les prêtres), on comprend la nécessité de leur présence.

Puis en ce qui concerne les prêtres, Esdras en choisit 12. Le chiffre est certainement voulu pour correspondre aux douze tribus d'Israël, formant la communauté religieuse idéale que le réformateur désirait reconstituer.

Leur fonction est en premier lieu d'apporter au Temple les ustensiles et l'argent destinés au culte. Le soin avec lequel les v. 24-30 et 33-35 insistent sur les détails de ces objets et des sacrifices offerts à l'Eternel est la preuve de l'importance attachée par

Esdras à sa mission religieuse, quelle que soit par ailleurs la mission administrative officielle dont il a été chargé par le roi.

Enfin, le jeûne et la prière (v. 21) et l'expression la bonne main de notre Dieu, ainsi que le refus de solliciter une escorte du roi, puisque Dieu les protégeait, donnent l'arrière-plan religieux et théologique sur lequel se dessinent ces événements qui resteront dans la tradition juive comme l'un des moments culminants de la vie religieuse du judaïsme postexilique.

HUMILIATION ET PRIÈRE D'ESDRAS (chap. 9)

Les chapitres 9 et 10 d'Esdras se tiennent étroitement l'un l'autre et relatent la réforme exécutée

par Esdras au sujet des mariages entre juifs et étrangers.

Le chapitre 9 expose la situation et la douleur d'Esdras en apprenant ce qui se passe dans le peuple, à commencer par les chefs. Le style (ire pers. du sing.) nous amène à voir, en tout cas dans les v. 1-5 et peut-être aussi dans la prière d'humiliation (v. 6-15), un extrait des mémoires d'Esdras, utilisé et légèrement retouché par le Chroniqueur (v. 16 par exemple). Nous ne croyons pas que ce récit soit une légende construite par le Chroniqueur d'après le récit de la réforme de Néhémie (chap. 13) sur le même sujet des mariages mixtes (ainsi Hölscher).

Cette question des mariages avait une très grande importance pour le judaïsme ancien. Si dans l'ancien Israël, les mariages avec des femmes étrangères n'étaient pas prohibés (cf. les récits des patriarches, des Juges, etc.), on se rendit compte peu à peu, à la suite de la prédication des prophètes, et à l'époque où l'influence de la religion cananéenne se faisait grandement sentir, que ces mariages étaient dangereux pour la pureté de la religion d'Israël. Les femmes gardaient leurs cultes, leurs idoles, leurs croyances, et les enseignaient à leurs enfants. Il était donc nécessaire de réagir contre une coutume qui risquait de désagréger la religion d'Israël, et le Deutéronome insiste sur ce danger et sur la transgression de la loi de Dieu causée par ces mariages (cf. 7. 1 ss). Esdras n'a donc pas innové en s'occupant de ce problème; il n'a fait que revenir à l'ancienne loi, tombée souvent en désuétude.

La stupeur, la tristesse, les gestes solennels qu'il accomplit (il déchire ses vêtements, il reste assis prostré jusqu'à l'offrande du soir) montrent combien il avait à coeur un retour à la pureté de la vie religieuse des Juifs. Mais s'il se place sur le terrain religieux,

il envisage aussi la question sur le terrain racial: la race sainte ne doit pas avoir un sang mêlé à celui des païens. On a bien raison de noter (comme Rudolph) que la question raciale joue un rôle aussi grand que la question religieuse, pour Esdras (cf. 9. 2). La race doit être conservée pure de tout élément étranger.

L'affliction d'Esdras s'exprime surtout par la belle prière des v. 6-15. Par son contenu, elle coïncide parfaitement avec le contexte, bien que le péché du peuple ne soit pas désigné expressément; il y est question des infidélités et des transgressions du peuple, dans le passé et dans le présent.

Le caractère liturgique de cette prière est beaucoup moins marqué que dans la prière de Néhémie 9. Toutefois, si Esdras commence à parler individuellement (Mon Dieu je suis dans la honte...) aussitôt après il s'identifie et se solidarise entièrement avec son peuple, et la prière devient collective (nos iniquités se sont multipliées).

Le déroulement des idées suit l'ordre traditionnel des prières d'humiliation et de confession des péchés dans l'Ancien Testament: Esdras rappelle les désobéissances du peuple dans le passé, depuis le temps des pères jusqu'à ce jour (v. 7), puis la colère de Dieu qui a châtié son peuple, et la grâce qu'il vient de montrer en permettant à un reste de revenir à Jérusalem (v. 8). Si l'état actuel du peuple n'est pas encore pleinement satisfaisant (nous sommes esclaves..., v. 9), la faveur des rois de Perse a permis pourtant de rebâtir le Temple et la muraille, et de rendre la vie à la communauté des croyants juifs. Ensuite vient un rappel de la loi donnée par les prophètes au sujet de l'interdiction de contracter des mariages avec les étrangers (allusion au Deutéronome). Que signifie le mot prophètes ici? Sont-ce les grands prophètes de l'Ancien Testament? Mais

aucun n'a donné de loi sur cette question (celui qui en parle explicitement, Malachie, est postérieur, ou tout au moins contemporain de la restauration). Par ce mot de prophètes, Esdras veut probablement parler des hommes de Dieu et des écrivains qui ont donné les lois: Moïse, les écrivains deutéronomistes, etc.

Enfin la prière se termine sur un mode d'exhortation et d'appel au peuple. Est-ce encore une prière ? Le dernier verset le rappelle, mais les v. 13-14 n'ont plus guère l'aspect d'une prière. Il ne faut pas oublier que si Esdras a reproduit cette prière dans ses mémoires, il l'a fait par écrit, et non spontanément. Il a pu donner à des formules de prière une forme d'exhortation qu'il a dû prononcer devant le peuple plus d'une fois.

REFORME D'ESDRAS AU SUJET DES MARIAGES MIXTES AVEC DES ETRANGERES (CHAP. 10)

Après la confession des péchés et la prière d'Esdras, la réforme relative aux mariages avec les femmes étrangères est décidée en accord avec la grande majorité du peuple et des chefs. Les v. 1-17 du chap. 10 nous racontent, d'une façon vivante, comment la chose fut exécutée.

Tout d'abord, le sentiment du peuple venu à la conviction d'avoir péché et prêt à remédier à la situation présente (v. 1-6). Ensuite, la décision d'Esdras de convoquer une assemblée de tout le peuple pour examiner l'affaire: dans les trois jours, toutes les familles de Juda devaient être représentées à Jérusalem, ce qui implique des distances relativement réduites autour de la capitale. La sanction annoncée pour les défaillants est sévère: l'interdit pour ses biens et l'exclusion de l'assemblée pour les personnes elles-mêmes. Il ne nous est rien dit, ensuite, sur l'application de cette sanction, ou sur son inutilité.

Le jour de l'assemblée, dans l'émotion générale et sous la pluie, on constate qu'il n'est pas possible d'accomplir aussitôt la promesse à laquelle on s'est engagé. Il y a à cela plusieurs raisons: le mauvais temps, le grand nombre, l'impossibilité de faire cette réforme en 2 ou 3 jours. Une commission est donc créée qui va siéger trois mois exactement pour examiner tous les cas où le mariage avec des femmes étrangères nécessitait le renvoi de ces femmes et de leurs enfants. Une indication intéressante, et qui prouve bien le caractère historique du récit (un rédacteur ne l'aurait guère imaginée), est celle du v. 15: quelques hommes ne sont pas d'accord. Ce sont les seuls, dans tout le peuple; on connaît leurs noms. Ils ont eu le courage de ne pas suivre la masse. Nous avons là l'indice que pour Esdras, pas plus que pour Néhémie, l'action réformatrice ne s'est accomplie sans résistance et sans hostilité de certains. Ici, ce seul verset n'est pas assez explicite pour que nous sachions comment et en quoi ils ont fait de l'opposition, et ce qui est advenu d'eux.

La réforme est radicale; pas de compromis possible. C'est le renvoi pur et simple des femmes étrangères et de leurs enfants. Dans quelle mesure cette opération s'est-elle effectuée calmement et sans difficulté? Nous ne pouvons le savoir. Le Chroniqueur ne nous a gardé qu'une liste (v. 18-44) des noms de famille (membres du clergé et laïcs) frappés par la réforme d'Esdras.

Il est très probable que cette liste est incomplète. Les 109 ou 114 noms (selon les corrections du T.M.) qui y figurent ne semblent pas devoir être une statistique totale, car ce serait très peu de choses dans l'ensemble du peuple, et ce petit nombre n'aurait guère provoqué la grande stupeur et l'humiliation profonde d'Esdras. De plus, si la commission a siégé trois mois pour examiner une centaine de cas (un peu plus d'un par jour), cela

semble excessif. Nous pouvons admettre que cette liste est celle des principales familles, mais que beaucoup d'autres ne sont pas mentionnées ici.

Remarquons enfin que ce chapitre 10 parle d'Esdras à la 3e personne, ce qui nous indique que le Chroniqueur a dû, pour le rédiger, utiliser les mémoires d'Esdras, sans les citer exactement. Néanmoins, les détails fournis, la mention de la pluie, des opposants et les noms des prêtres et Lévites coupables d'avoir aussi épousé des femmes étrangères, nous empêchent de voir dans ce chapitre une composition littéraire fictive du Chroniqueur.

LIVRE DE NEHEMIE

PRIÈRE DE NÉHÉMIE A LA SUITE DE MAUVAISES NOUVELLES REÇUES DE JÉRUSALEM (chap. 1)

En 445, près de cent ans après l'édit de Cyrus, le peuple juif est loin d'avoir reconstitué une collectivité unie et importante. Bon nombre de Juifs sont restés dans le pays de l'exil, sans être encore pour autant des captifs: ils se sont installés et vivent dans la société des étrangers avec parfois des situations enviables. Néhémie est un fonctionnaire royal de premier plan, puisque sa place implique la confiance du souverain; l'échanson était chargé de pourvoir aux vins de la table royale, mais il était très probablement chargé aussi de goûter toute boisson servie au roi, afin de déceler les tentatives d'empoisonnement. Dans quelle mesure l'exercice d'une telle fonction était-elle compatible avec la vie religieuse juive? Nous l'ignorons. Toujours est-il que les souverains païens de l'époque perse ne répugnaient pas à avoir à leur service des étrangers qui n'étaient ni de leur race ni de leur religion.

D'autres Juifs sont repartis à Jérusalem. Ils ont pris le chemin du retour, sans doute par petites caravanes, au cours des années qui suivirent l'édit de Cyrus et la reconstruction du Temple. Leur situation économique et morale est douloureuse. En face de l'hostilité des gens du pays (cf. Esd. 4-6), de la pauvreté des ressources naturelles, des manœuvres malveillantes des gouverneurs qui obtiennent un arrêté du roi à propos de la tentative de reconstruction des murailles de la capitale juive, ils traversent une période d'humiliation et de honte, au milieu de leurs ruines qui ne se relèvent pas. Ils forment peut-être le reste annoncé par les prophètes, les rescapés de l'exil, mais leur sort n'est guère enviable. Au-,loin, leurs compatriotes s'inquiètent de ce qu'ils deviennent.

Le début de ce chapitre laisse entendre aussi que les contacts restaient établis entre le « pays » et ceux des terres lointaines. Des échanges pouvaient exister; les voyages n'étaient plus impossibles. Néhémie reçoit des informations précises d'un de ses frères et de quelques hommes venus de Juda. Ces derniers rapportent ce qu'ils ont vu et entendu. Faut-il supposer que Néhémie connaissait Jérusalem pour y avoir déjà été? Cette suggestion (faite par Haller) ne s'appuie sur aucun texte, mais n'est pas invraisemblable. De toute façon, qu'il y soit allé ou non, Néhémie connaît fort bien son pays et la ville de Jérusalem, comme on le verra par la suite.

La personnalité de Néhémie apparaît déjà, en ce premier passage, avec ses caractères marquants. Fonctionnaire d'un roi païen, il reste foncièrement juif de coeur. L'amour de son pays et de son peuple, en même temps que sa sensibilité, se manifestent dans l'émotion et la tristesse qu'il éprouve à l'annonce des mauvaises nouvelles de Jérusalem. Il est obsédé par la

pensée de la honte où se trouve son pays; il s'afflige pendant de longues journées à l'idée que ses frères n'ont pu restaurer la ville du Temple; il porte le deuil et jeûne dans un esprit de repentance. Puis il prie et prend la décision d'agir lui-même.

La prière de Néhémie (v. 5-1 la) a été contestée du point de vue de son authenticité (Batten, Mowinckel, Hblscher). On dit qu'il y a contradiction entre le verset 4 (Néhémie s'afflige pendant plusieurs jours) et le verset 1 la (fais réussir aujourd'hui), mais le mot traduit par aujourd'hui peut se traduire aussi bien par: en ce moment, maintenant. On remarque que le mot: L'ETERNEL, et l'expression: les fils d'Israël ne font pas partie du vocabulaire habituel de Néhémie, et que la situation supposée par la prière ne cadre pas avec celle de Néhémie, car les Juifs ne sont plus en captivité loin de leur pays. Enfin le style de la prière est tellement conforme à celui du Deutéronome qui est, du reste, cité d'une façon très libre (v. 8-9 et Dt. 30. 1-5), et la ressemblance avec d'autres prières comme celles d'Esdras 9 et de Néhémie 9 est si visible, que l'on peut être tenté, en effet, de voir dans les versets 5-11 une prière d'un caractère secondaire intercalée par le rédacteur entre les v. 4 et 11b qui se suivent fort logiquement. Mais le caractère liturgique incontestable de cette prière, dans l'esprit du Deutéronome, ne suffit pas à prouver qu'elle soit une adjonction rédactionnelle. Pourquoi refuser de la placer dans la bouche de Néhémie ou sous sa plume? Il a pu, ici, prononcer ou conserver une prière liturgique qui exprimait la vie profonde des Juifs et leur foi en l'Eternel. Il montre comment, dans le culte, une prière générale pour la communauté peut s'achever par une demande particulière pour un sujet précis (v. 11) : le succès de sa démarche auprès du roi Artaxerxès. Ces raisons

suffisent à expliquer les termes qui appartiennent à la liturgie et non au vocabulaire habituel de Néhémie, le cadre historique général différent de sa situation particulière et la ressemblance avec d'autres prières également liturgiques.

L'analyse interne des v. 5-11 est riche d'enseignements théologiques. En quelques formules concises, toute la foi au Dieu d'Israël y est indiquée; L'ETERNEL (le nom spécifique du Dieu d'Israël) est aussi le Dieu des cieux (expression en usage aussi chez les Perses). Il est à la fois le Dieu grand et redoutable, et celui qui fait preuve de bonté miséricordieuse envers ceux qui l'aiment (v. 5). Quoique infiniment supérieur à l'homme, il reste cependant tout proche comme une personne humaine qui ouvre ses yeux et prête l'oreille à la parole d'un serviteur. L'anthropomorphisme de l'ancienne religion d'Israël ne disparaîtra jamais complètement de la piété juive (v. 6). De plus, c'est le Dieu de l'alliance avec Moïse qui a donné sa loi et annoncé sa promesse: s'il châtie l'infidélité de ceux qui oublient ses commandements, il agira avec une immense bonté envers ceux qui lui sont fidèles; il les rassemblera et les ramènera dans la terre promise où réside son nom, suivant le libre choix qu'il a fait de ce lieu saint qu'est Jérusalem avec son Temple (v. 8-9). Il est le Dieu du salut et de la délivrance, dans le passé comme dans le présent, pour racheter son peuple (v. 10); en face d'un tel Dieu, que peut faire le peuple, sinon s'humilier, confesser ses fautes, implorer la grâce et le pardon? La prière est à la fois individuelle et collective (comme toute liturgie) et nous remarquons le « je » et le « nous » qui alternent. Néhémie exprime sa solidarité avec son peuple: nous avons péché, nous les fils d'Israël, et moi et la maison de mon père (v. 6). Le péché a été l'oubli des commandements (v. 7), mais

l'espérance reste attachée au souvenir que Dieu saura garder de son pardon et de ses promesses (v. 8).

L'attitude du fidèle sera celle du croyant qui trouve son seul plaisir dans la crainte de Dieu: plaisir et crainte expriment bien le mélange de joie et de respect qui doit accompagner le culte véritable (v. 11).

L'élément eschatologique n'est sans doute pas absent de ce morceau liturgique, car la promesse du rassemblement du peuple depuis les extrémités de la terre jusqu'à Jérusalem (v. 9) est dans la ligne prophétique qui voit, dans cette reconstitution du peuple saint dans la ville éternelle, le prélude du royaume messianique (Jér. 23. 3-8; Ez. 37. 21-28).

(16) Les magistrats ne savaient pas où j'avais été et ce que j'avais fait, et jusqu'alors je n'avais rien révélé aux Juifs, aux prêtres, aux notables, aux magistrats et aux autres, chargés d'une fonction 1. (17) Alors je leur dis: « Vous voyez la détresse dans laquelle nous sommes, parce que Jérusalem est dévastée et que ses portes sont brûlées par le feu. Allez et rebâtissons la muraille de Jérusalem. Ne soyons plus une honte! » (18) Je leur fis savoir que la main de mon Dieu, sa main bonne, avait été sur moi, et (je rapportai) les paroles que le roi m'avait dites. Ils dirent alors: « Levons-nous et bâtissons! », et ils se fortifièrent dans cette bonne résolution.

(19) Sanballat le Horonite, Tobiyah le serviteur ammonite et Guešèm l'arabe 2 l'apprirent, se moquèrent de nous et nous méprisèrent. Ils dirent: « Qu'est-ce que vous faites donc? Est-ce contre l'ordre du roi que vous vous révoltez? » (20) Je leur répondis et leur dis: « Le Dieu des cieux est celui qui nous donnera le succès, et nous ses serviteurs, nous nous lèverons et nous bâtirons. Pour vous, il n'y a ni part ni droit, ni souvenir dans Jérusalem. »

ARRIVÉE DE NÉHÉMIE A JÉRUSALEM. COMMENCEMENT DES TRAVAUX (chap. 2)

Le chapitre 2 donne, en un raccourci vivant et pittoresque, le récit du départ de Néhémie, de son arrivée à Jérusalem et du commencement de son activité. Plusieurs paragraphes successifs relatent ces événements tirés des mémoires de Néhémie.

C'est tout d'abord la demande de l'échanson du roi, en vue d'obtenir l'autorisation d'aller à Jérusalem effectuer les travaux de reconstruction (v. 1, 8). Néhémie nous apparaît comme un homme sensible, mais confiant en son Dieu; il est saisi de crainte au moment de parler au roi, d'abord parce qu'il ignore quelle sera sa réaction, ensuite parce qu'il sait que le roi avait déjà interdit, auparavant, la continuation des travaux à Jérusalem (Esd. 4. 21). Pourtant il s'en remet à la «bonne main» de son Dieu, lui adresse dans le silence de son coeur une prière avant de parler, et va directement au but de sa requête. Toutefois, avec intelligence et une certaine habileté, il donne comme raison de sa démarche, un motif que le roi était capable de comprendre plus que tout autre: il s'agit de rebâtir la ville où sont les tombeaux des ancêtres de Néhémie. Ce motif fondé sur le respect dû aux morts et sur la piété filiale vis-à-vis des ancêtres ne pouvait qu'être approuvé par le roi, comme il l'aurait été par un souverain quelconque de l'antiquité. Tout autre motif (politique, national, religieux) aurait eu moins de poids quant à sa valeur vis-à-vis d'un roi, souverain des vastes territoires conquis et peu soucieux de favoriser la restauration des petits peuples tentés si souvent de se rebeller. C'est la raison politique qui avait provoqué l'ordre du même roi, dans Esd. 4. 19-20.

Le sens pratique de Néhémie apparaît dans la formulation de ses demandes au sujet de son voyage.

On sent qu'il a déjà mûrement réfléchi à la question. Sans hésitation, il demande d'abord des lettres de passeport pour traverser les régions soumises aux gouverneurs perses et dont il avait quelque raison de se méfier; puis l'autorisation d'obtenir du bois pour les travaux de reconstruction (la forteresse, les murailles, et la maison qu'il habitera); enfin, une escorte militaire pour l'accompagner et assurer sa sécurité. Le roi accorda tout cela sans discussion.

- Deux versets suffisent pour parler du voyage de Néhémie et de l'hostilité qui se manifesta aussitôt à son égard dans l'esprit de deux gouverneurs ou hauts fonctionnaires de la région palestinienne: Sanballat et Tobiyah (v. 9-10).

Quel fut l'itinéraire suivi par Néhémie ? Nous l'ignorons, mais ce fut vraisemblablement la route habituelle venant de Mésopotamie en Palestine par Damas et Samarie, c'est-à-dire par le nord. Sanballat était gouverneur à Samarie, nous apprennent les papyrus d'Eléphantine. Néhémie dut passer par cette ville, ce qui explique comment son arrivée fut aussitôt connue par les autorités qui avaient contrôlé ses lettres de passage.

- Les v. 11-15 décrivent l'inspection nocturne des murailles de Jérusalem par Néhémie et quelques hommes, 3 jours après son arrivée. Pourquoi n'en avait-il parlé à personne? Par prudence, puisqu'il connaissait les tendances hostiles de certains (qui se manifesteront plus tard, cf. 3. 5) et aussi par sagesse, car il ne voulait faire aucun appel au travail ni aucun plan sans s'être rendu compte par lui-même de ce qu'il fallait entreprendre.

Tous les exégètes s'accordent à trouver, dans les versets 13-15, ainsi qu'au chapitre 3, des données importantes pour connaître la topographie de l'ancienne

Jérusalem. Cependant, l'accord est loin d'être fait sur l'emplacement exact des murailles et des portes de la ville, inspectées par Néhémie. Les vestiges mis à jour par les archéologues n'apportent pas non plus une certitude indiscutable sur ce problème. La principale difficulté vient du fait qu'on ignore si, à l'époque de Néhémie, la ville s'étendait sur les deux collines à l'ouest et à l'est de la petite vallée du Tyropéon, ou si elle était limitée à la seule colline est, entre la vallée du Tyropéon et le ravin du Cédron. Les traces de murailles anciennes qu'on a retrouvées peuvent justifier l'une et l'autre de ces hypothèses. Dans le premier cas, la ville s'étendant sur les deux collines, Néhémie sort par la porte de la Vallée, c'est-à-dire une porte au sud-ouest de la ville, donnant immédiatement sur la vallée de Hinnom (qu'on appelait parfois, seulement, la Vallée). Il se dirige vers l'est, passe à la source du Dragon (dont le site est inconnu) et arrive à la porte du Fumier (ou des Ordures, ou encore: des Fromages, comme on pouvait l'appeler par euphémisme, cf. 3. 13). La distance entre ces deux portes était de 1000 coudées, d'après 3. 13, soit un peu moins de 500 mètres. Puis, continuant sa route, Néhémie atteint la porte de la Source et l'étang du Roi, c'est-à-dire une porte au sud-est de la ville, vers la source du Foulon (Aïn-Roguel, aujourd'hui nommée puits de Job), et un étang qui se trouvait au sud de la colline de Sion (cf. Es. 22. 11). Les fouilles ont permis de constater l'existence d'une muraille double dans ce secteur, ce qui expliquerait le nom d'une porte: « entre deux murs » (Jér. 33. 4; 52. 7, etc.) et aussi d'un réservoir: « entre deux murs » (Es. 22. 11). A ce moment, Néhémie abandonne sa monture qui ne peut plus passer, à cause des ruines, et, à pied, il remonte vers le nord le ravin du Cédron (le ravin, désignait presque toujours le Cédron). Arrivé à un point qui n'est pas

indiqué, il rebrousse chemin et revient chez lui par le même trajet, en entrant dans la ville par la porte de la Vallée.

Dans la seconde hypothèse, la porte de la Vallée donnerait sur la petite vallée du Tyropéon (méritait-elle le nom de vallée?). Le trajet de Néhémie aurait été d'abord orienté vers le sud, dans la direction de la pointe sud de la colline de Sion, où se trouveraient la porte du Fumier, puis la porte de la Source, et ensuite dans la direction nord, après avoir contourné cette pointe et pris le ravin du Cédron. Cette hypothèse, étayée par les travaux de savants comme A. ALT et K. GALLING¹ et basée sur certains résultats archéologiques, ne nous paraît cependant pas entièrement satisfaisante. Les termes de notre texte s'adaptent mieux à la première hypothèse; au verset 14, nous lisons: je passai (je traversai) vers la porte de la Source, ce qui conviendrait bien au passage d'une colline à l'autre par la vallée du Tyropéon, mais ce qui se comprendrait moins bien dans la seconde hypothèse, si le trajet restait sur la colline de l'est. Par ailleurs, les dimensions de la ville, d'après la deuxième hypothèse, nous paraissent trop limitées. Si la ville n'était réduite qu'à la colline de l'est, pourquoi Néhémie aurait-il cru nécessaire de prendre des mesures énergiques pour repeupler Jérusalem, parce que « la ville était très grande et s'étendait dans les deux sens » (7. 4) 4 Enfin, la désignation de la porte de la Vallée se comprend mieux s'il s'agit de la vallée de Hinnom et non celle du Tyropéon. Pour ces raisons, nous préférons, jusqu'à plus amples informations, la première solution qui admet que la ville se situait sur les deux collines, de part et d'autre du Tyropéon, et qui retrace l'itinéraire de Néhémie dans une direction ouest-est au début, et sud-nord dans le ravin du Kidron.

- Les derniers mots du verset 15: je retournai en arrière... n'impliquent pas, comme certains le pensent (HSIscher), qu'il fit le tour complet de la ville pour revenir à son point de départ, mais qu'il rebroussa chemin et revint par le même trajet qu'à l'aller. Son inspection suffisait à lui montrer le lamentable état de la muraille. Peut-être avait-il pu examiner la muraille nord au moment de son arrivée?

Dans les versets 16-18, nous voyons la conséquence immédiate de cette inspection rassemblement de tous ceux qui ont un intérêt à la reconstruction de la ville, exhortation et décision, suivie par tous, de se mettre au travail sans tarder. Néhémie s'appuie sur l'autorisation du roi, obtenue grâce à la puissante et bonne action de Dieu en sa faveur. L'hostilité vint surtout des adversaires des Juifs, ou mieux des adversaires des Jérusalémites (v. 19-20). Les mémoires de Néhémie ont accentué leur hostilité et les traitent avec mépris et ironie, plus que ne fut la réalité. Les versets 19-20 paraissent vouloir insister sur le fait que les trois chefs hostiles n'étaient pas de purs Juifs et qu'ils n'avaient rien à faire à Jérusalem: Sanballat le Horonite (de Beth-Horon, ou de Horonaïm, donc moabite), Tobiyah, le « serviteur » ammonite et Guéšem l'arabe (peut-être édomite). Pourquoi cette hostilité? On peut imaginer qu'il y avait des questions politiques (l'ancien ordre du roi défendant la reconstruction, Esd. 4.21), des questions économiques (si Jérusalem devenait une ville fermée, les échanges commerciaux avec la province deviendraient difficiles), et aussi des questions religieuses (ces adversaires étaient peut-être des fidèles du culte de L'ETERNEL, comme le nom de Tobiyah le laisse supposer, et tenaient à ce que le Temple soit accessible à tous ceux de la province, comme à ceux de la capitale) et peut-être des questions personnelles

(l'arrivée de Néhémie porteur d'un ordre royal était une humiliation pour eux, gouverneurs du roi, qui n'avaient pas été chargés d'une telle œuvre, et qui n'en avaient pas eu l'initiative). Le caractère entier de Néhémie n'a sans doute pas contribué à amoindrir cette hostilité qui, quoique menaçante au plus haut point (4. 7-14), n'a pas abouti à un conflit réel et n'a pas empêché l'achèvement des travaux.

LISTE DES TRAVAILLEURS QUI EXÉCUTÈRENT LA RECONSTRUCTION DES MURAILLES (chap. 3)

Le chapitre 3 de Néhémie présente un caractère très particulier. Il est constitué d'une longue liste de noms de personnages qui ont travaillé à la reconstruction des murailles de Jérusalem, et cette statistique, à cause des multiples expressions semblables qui reviennent tout au long du chapitre, offre une lecture peu attrayante. Cependant, c'est un document de grande valeur, à bien des égards, et qui est unique en son genre dans tout l'Ancien Testament.

Du point de vue de la critique littéraire, son authenticité a été contestée par des savants comme Wellhausen, Torrey et Mowinckel. Pour quelles raisons? En voici quelques-unes. La liste des v. 1-32 couperait malencontreusement le passage 2. 19-21 de 4. 1-6 (dans l'hébreu 3. 33-38) qui, tous deux, parlent d'une façon suivie des adversaires de Néhémie, Sanballat et Tobiyah; elle aurait donc été insérée maladroitement dans le texte des mémoires de Néhémie. La personne de Néhémie n'y figure pas, ce qui surprend quand on voit comment, ailleurs, Néhémie parle de ce qu'il a fait, et le grandprêtre Elyášib semble y jouer un rôle prédominant: c'est lui qui commence les travaux (v. 1). Certains termes (comme les nobles, du v. 5) ne sont pas du vocabulaire de Néhémie qui emploie de préférence le

mot '11T (cf. 2. 16). Bref, cette liste inauthentique serait (d'après Torrey) une composition du Chroniqueur, bien postérieure aux mémoires de Néhémie.

Ces arguments, non dénués de valeur, n'obligent cependant pas à une conclusion aussi radicale. Pourquoi ne pas admettre que cette liste était une pièce d'archives que Néhémie aurait utilisée lui-même dans ses mémoires ? Cette solution paraît tout à fait conforme à ce que le contenu de la liste nous apprend (Rudolph).

Comme l'a montré le commentaire, la liste a des lacunes et il est difficile de savoir l'importance de ce qui manque. L'original était certainement plus long et contenait au moins les indications complètes des portions attribuées à chacun, alors qu'il ne nous reste, pour quelques personnages, que l'indication d'une deuxième portion, sans savoir quelle fut la première. En plusieurs endroits également, le texte est altéré et nous ne pouvons pas être sûrs de sa signification primitive.

Toutefois, compte tenu de ces remarques, notre chapitre présente un intérêt qu'on ne saurait minimiser.

Il nous apprend d'abord comment le travail a été organisé et avec quelle autorité et quelle sagesse, il fut réparti. Toute la population y prit part: les individus, les familles, les corps de métiers (orfèvres, parfumeurs), les gens de la ville et ceux de la province, les prêtres et pour commencer le grand-prêtre Elyášib. Pour que ce dernier montrât l'exemple, il fallut que Néhémie ait eu une grande autorité morale afin d'entraîner ainsi le peuple et ses chefs religieux dans une telle œuvre. Il est vrai qu'il ne manquait pas d'audace, et que le grand-prêtre, malgré son titre, dut subir ses véhéments reproches, quelques années plus tard (13. 7-9, s'il s'agit du même Elyášib).

Affirmer que l'unanimité du peuple se fit derrière Néhémie serait excessif. Nous apprenons que certaines familles nobles de la province refusèrent de se soumettre à la corvée imposée par ce « seigneur » (v. 5). Elles ne furent probablement pas les seules, car si certaines localités des environs de Jérusalem sont nommées comme ayant participé aux travaux, toutes n'y sont pas (comme Bethléhem, par exemple). Mais dans l'ensemble, il y eut un élan de bonne volonté et d'énergie qui permit l'exécution rapide d'une tâche considérable.

Les quelque 42 portions de murailles attribuées à des équipes de travailleurs nous paraissent irrégulières comme longueur. Quelques-unes sont très importantes (v. 13), d'autres très courtes (v. 21-23). De plus, alors que, dans la plupart des cas, le verbe que nous avons traduit par: travailler à... (ou réparer), est employé, parfois un autre verbe se rencontre: construire (v. 1, 3, 13, 14). Enfin, les v. 24, 27 parlent de plusieurs équipes qui travaillèrent dans un secteur très restreint, presque au même endroit. Que conclure de tout cela? Le plus simple est d'admettre que toutes les parties de la muraille n'étaient pas dans le même état et ne nécessitaient pas les mêmes travaux: parfois, il fallait reconstruire entièrement; ailleurs, il suffisait de faire quelques réparations; ailleurs encore, surtout aux environs de la cité de David, du palais royal et du Temple, il y avait des travaux de fortifications plus compliqués que d'autres secteurs, des murs doubles, des angles, des tours, qui nécessitaient une main-d'œuvre plus importante.

Derrière une telle liste, il faudrait voir les visages de tous ces travailleurs, les efforts déployés, les découragements inévitables (chapitre 4), les exhortations des équipes voisines, et la figure du chef,

Néhémie, qu'on imagine allant de l'un à l'autre, surveillant, stimulant, conseillant, félicitant ou blâmant tous ceux qu'il avait su mettre à la tâche.

Notre liste offre un autre intérêt qui est double: elle nous renseigne d'une façon unique sur la topographie de Jérusalem à l'époque de la restauration, et elle nous permet de nous faire une idée de l'étendue du territoire juif autour de Jérusalem, dans le même temps.

Pour la topographie de Jérusalem, aucune autre page de l'Ancien Testament ne nous donne un aperçu aussi complet du tour des murailles de la ville. Partant de la porte des Brebis au nord, nous suivons le mur vers l'ouest, avec la Tour des Cent et la Tour de Hananéel, jusqu'à la porte des Poissons et la porte de Yešana (v. 1-5). Avec la Tour des Fours jusqu'à la porte de la Vallée, nous sommes sur la muraille ouest (v. 6-12). Nous tournons vers l'est et longeons la muraille sud qui passe à la porte du Fumier et va jusque vers la porte de la Source (v. 13-15). Nous remontons vers le nord-est en passant à proximité du jardin du roi, des degrés de la cité de David, et, en longeant l'Ophel jusqu'à l'encoignure, de la tour supérieure à l'angle sud-est du palais royal et du Temple (v. 16-27). Nous prenons alors la direction du nord le long de la muraille orientale qui borde le ravin du Cédron jusqu'à l'angle nord-est de la ville, en passant non loin de la porte des Eaux, de la porte des Chevaux et de la porte de Miphqad (v. 28-31). Enfin, un dernier tournant vers l'ouest, fait rejoindre la porte des Brebis, sur la muraille nord. Nous devons nous garder de croire que cet itinéraire soit absolument sûr et que l'archéologie l'ait confirmé. Les deux hypothèses dont nous avons parlé à propos de l'inspection de Néhémie le long des murailles (chap. 2. 13-15) restent possibles en ce qui concerne l'emplacement de Jérusalem sur la colline est ou sur les

deux collines est et ouest comprises entre la vallée du Hinnom et le Cédron. Ni l'archéologie ni l'état de notre texte ne permettent d'aboutir à des certitudes indiscutables. Néanmoins, notre connaissance des lieux serait infiniment moins sûre encore, si nous ne possédions pas notre document du chapitre 3.

En ce qui concerne les limites du territoire judéen au temps de Néhémie, ce chapitre donne aussi des approximations, qui ne manquent pas de valeur. Les localités mentionnées et identifiables ne sont pas très nombreuses: Jéricho (v. 2), Téqoa' (v. 5), Gabaon (v. 7), Zanoah (v. 13), Bet-Tsour (v. 16), Que'ilah (v. 17), Mitspah (v. 15, 19). Cela représente une province s'étendant jusqu'à une trentaine de kilomètres autour de Jérusalem, peut-être moins dans la direction du nord. Peut-on s'appuyer sur ces noms pour dire que les Juifs ne résidaient que dans ces limites étroites? N'y en avait-il pas plus loin, dans les villes non mentionnées ici? C'est probable. On a toutefois l'impression que le noyau vivant des Juifs, la communauté fidèle et qui portait un intérêt marqué pour l'œuvre de restauration de la ville et du culte ne devait pas s'étendre bien au-delà de ces limites restreintes. Peu à peu le peuple reprit plus d'ampleur et, dans les siècles qui suivront, la nation juive réussira à occuper un pays qui avait les limites de l'ancien royaume de David (au temps des Macchabées et des Hasmonéens). Mais lorsque Néhémie arriva à Jérusalem, il ne put compter que sur un nombre restreint de familles juives de la province, qui regardaient encore à Jérusalem comme au foyer de la vie nationale et religieuse. Son œuvre était donc absolument nécessaire pour l'avenir du judaïsme.

**OPPOSITION ET MENACES DES ADVERSAIRES.
MESURES D'ORDRE ET DE SÉCURITÉ POUR
CONTINUER LES TRAVAUX (chap. 4)**

Le chapitre 4 de Néhémie raconte le combat réel de l'homme de la restauration pour arriver à ses fins. Les adversaires sont actifs et nombreux; ils commencent par ironiser sur les «pauvres Juifs » qui veulent reconstruire leurs murailles en ressuscitant des tas de poussières et de décombres, et qui verront de nouveau s'écrouler leur œuvre qu'un simple renard démolirait. Mais l'hostilité augmente devant la fermeté de Néhémie. C'est un vrai complot qui se trame: l'ennemi veut s'infiltrer dans la place, sans qu'on s'en doute, et massacrer ceux qui suivent Néhémie, car le travail avance, et la moitié de la hauteur des murs est déjà atteinte. Les Juifs sont prévenus. Avec foi et obstination,

Néhémie demande à Dieu son aide, et prend les mesures défensives que tout bon chef doit envisager: distribuer des armes aux travailleurs, les exhorter à ne pas craindre l'adversaire, leur rappeler qu'ils combattent pour leurs familles et leurs maisons, organiser des équipes de surveillance et des équipes de travail, donner des consignes de rassemblement dès la moindre alerte annoncée par la trompette, empêcher les gens de la campagne de rentrer chez eux la nuit, établir une garde de jour et de nuit, ce qui suppose un effort et une fatigue auxquels se soumettent Néhémie et ses gardes personnels, qui ne quittent plus leurs habits jusqu'à ce que le danger soit écarté.

Quelques historiens se sont étonnés qu'un gouverneur comme Sanballat, nommé par le roi de Perse, ait pu menacer de cette façon un autre fonctionnaire envoyé par le même roi de Perse, dans la personne de Néhémie. Ils en ont conclu que ce récit des mémoires de Néhémie était tendancieux et voilait une

autre réalité moins glorieuse pour les Juifs: le découragement et la paresse des Juifs (exprimés par le refrain du verset 4) auraient obligé Néhémie à prendre des mesures très rigoureuses pour empêcher une révolte intérieure. Par la suite, ces difficultés auraient été reportées sur les ennemis du dehors, et le sens du récit en aurait été quelque peu faussé (Hölscher). Cette opinion est exagérée. Certes, il y a eu parfois du découragement parmi les Juifs, surtout à cause de l'hostilité des adversaires et de la difficulté de la tâche. Mais le texte se comprendrait mal s'il ne s'agissait que d'une tentative d'émeute. Néhémie est du côté du peuple, et non contre lui (Notre Dieu combattra pour nous, v. 14). Les adversaires sont très actifs, mais finissent par céder devant l'énergie et le courage des Juifs, stimulés par Néhémie.

La personnalité de ce dernier ressort particulièrement de ce récit: son ardeur et son zèle, son intelligence et sa méthode pour le travail et la défense, sa foi en son Dieu qu'il prie à chaque instant, son autorité incontestable qui en impose aux Juifs et à leurs ennemis. Evidemment, il est avant tout un patriote dont les sentiments, excités par les moqueries des ennemis, expriment parfois du fanatisme. La prière de vengeance (3. 36-37) le prouve clairement. Il s'identifie tellement au peuple de son Dieu que toute injure qui lui est adressée, s'adresse aussi à Dieu; c'est pourquoi, il demande à Dieu de punir et de ne pas pardonner la faute de ses adversaires. Le Judaïsme n'était pas étranger à ces accents vengeurs qu'on trouve exprimés dans plusieurs Psaumes. Peut-être ne faut-il pas trop s'étonner de ces termes, car on a l'impression que c'était des formules d'usage courant dans la piété juive, exprimant la détresse et la souffrance. Néhémie a répété

dans cette prière des paroles qu'on trouve dans Jérémie ou les Psaumes.

Ce qu'on peut souligner encore, c'est le caractère de guerre sainte qui transparaît dans tout ce récit, comme dans les vieilles traditions israélites de l'époque de la conquête et des Juges. Il n'y a pas d'organisation militaire à demeure (comme au temps de la royauté depuis David) avec des mercenaires et une armée de métier. La guerre à affronter est un combat saint, parce qu'il s'agit de la défense du peuple de Dieu accomplissant la volonté de l'Éternel. Les détails du récit le laissent entendre: tout le peuple doit prendre les armes, en cas de nécessité; la trompette donnera le signal; Dieu combattra lui-même pour son peuple, trop petit pour faire face à ses adversaires; l'invocation et la prière accompagnent la lutte. Une comparaison plus poussée ne doit pas être faite ici, car, en fait, il n'y a pas eu de combat. Mais les points de ressemblance avec l'époque de la guerre sainte en Israël ne peuvent pas ne pas être remarqués. Cela est d'autant plus intéressant que le peuple juif n'est plus une nation indépendante, mais une communauté religieuse, dont la seule raison d'être est la communion dans le même culte et la même foi.

INÉGALITÉS SOCIALES PARMIS LES JUIFS.
SOLUTIONS ADOPTÉES PAR NÉHÉMIE (chap. 5) Après les difficultés provoquées par les adversaires de l'extérieur, Néhémie doit faire face à des problèmes sociaux au sein même de la communauté juive. Il est amené à prendre des mesures radicales pour rétablir un équilibre social compromis, et dans ce domaine, il ne s'est pas montré moins avisé et moins énergique que dans celui de la défense militaire des travailleurs sur la muraille en construction.

Une question d'histoire se pose à ce sujet: notre chapitre 5 est-il bien à sa place historique, par rapport au contexte? – Le chapitre 4 relate l'opposition de Sanballat et de ses amis, et les moyens ordonnés par Néhémie pour écarter leur menace. Le chapitre 6 nous placera dans la suite logique de cet événement, avec de nouvelles tentatives d'intimidation des ennemis pour empêcher les travaux de parvenir à leur achèvement. Par contre le chapitre 5 ne fait aucune allusion à cette situation (sauf le v. 16 qui en parle comme rétrospectivement) et semble ignorer l'état de danger permanent où se trouve le peuple pendant les travaux. Il s'agit ici d'une plainte des pauvres contre les riches qui les exploitent et d'une solution mise en œuvre par Néhémie pour qu'une certaine égalité sociale ne donne plus lieu à ces injustices. On explique évidemment ce déséquilibre par les charges financières très lourdes que la construction des murailles a fait peser sur le peuple, et surtout sur le petit peuple, obligé, pour vivre, d'emprunter et de contracter des dettes. Certains historiens supposent une situation beaucoup plus grave que ne le laisse entendre ce chapitre entre les magistrats et Néhémie qui a dû imposer sa solution de façon autoritaire (Hdlscher). D'autres, au contraire, voient dans ce chapitre l'écho d'une situation qui ne coïncide pas avec les travaux de reconstruction de la muraille (Batten). Le chapitre décrirait un événement bien postérieur, qui aurait pu avoir lieu lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, mais vers la fin de ce séjour.

Nous penchons pour cette solution. Il semble difficile d'admettre en effet que les travaux de la muraille, malgré les charges très lourdes qui ont pesé sur le peuple, aient pu si rapidement provoquer un tel déséquilibre social. N'oublions pas que les travaux n'ont

duré que 52 jours (6. 15). Il faut plus de temps pour qu'une communauté subisse des conséquences comme celles qui sont décrites dans 5. 1-5: emprunts onéreux; hypothèques des champs, des vignes, des maisons; asservissement des fils et des filles vendus comme esclaves. Ou bien, ces inégalités existaient déjà bien avant l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, ou bien elles n'ont abouti à ce résultat que plusieurs années après les travaux de reconstruction. La seconde hypothèse est plus vraisemblable.

Une autre raison est la suivante: est-il possible qu'au milieu du danger décrit au chapitre 4 et qui persiste au chapitre 6, Néhémie et le peuple (qui travaillaient jour et nuit, 4. 23) aient eu le temps et la tranquillité d'esprit pour convoquer une assemblée comme celle qui est mentionnée en 5. 7 pour apaiser un conflit social? Enfin, les versets 14-19, ne peuvent avoir été écrits que plus tard: Néhémie expose avec quel désintéressement il a toujours agi, pendant les douze ans de son séjour à Jérusalem 1 (v. 14).

Nous croyons donc que, malgré sa place, l'épisode du chapitre 5 ne s'est passé en réalité, que plusieurs années après l'arrivée de Néhémie à Jérusalem.

La première partie (v. 1-13) raconte comment Néhémie a apporté une solution radicale à une crise sociale, à l'intérieur du peuple. Pourquoi y avait-il des plaintes ? Pour trois raisons: d'abord parce que les pauvres réclamaient à manger au même titre que les riches (v. 2). Ensuite, parce que, pour avoir du blé, ils étaient obligés, faute d'argent, de donner, en gage, leurs biens (terres, maisons et même enfants, que la loi autorisait à placer comme serviteurs ou esclaves dans des familles riches, Ex. 21. 2). Enfin, pour payer l'impôt dû au roi, il leur fallait emprunter de l'argent (v. 4).

L'accent principal de ces griefs ne porte pas tant sur le fait que ces obligations pouvaient paraître excessives et injustes, que sur le fait qu'elles étaient imposées par des frères Juifs. La répétition du mot: frères, le laisse entendre nettement.

Remarquons qu'il n'est pas dit formellement qu'il s'agissait de prêts à intérêt ou d'usure. La loi juive ne l'autorisait pas (Ex. 22. 25; Dt. 23. 19; Lév. 25. 35-37), sauf pour les étrangers. Il s'agissait plutôt d'hypothèques sur les propriétés (ou sur les personnes) et d'emprunts.

L'action de Néhémie, pour faire cesser cette situation, est énergique: indigné, il adresse des reproches aux riches, puis il convoque une assemblée du peuple pour prendre une décision applicable aussitôt: la restitution pure et simple de tout ce qui a été gagé ou emprunté. Prévoyant, ou constatant que cette solution provoquerait sans doute des réticences de la part des créanciers, Néhémie confirme sa décision par deux actes solennels. Il fait prêter serment, devant les prêtres, pour que la décision soit mise à exécution aussitôt. Les termes qui racontent ce détail donnent l'impression d'un acte cultuel dont la valeur resterait liée à la parole donnée devant Dieu. Non seulement les prêtres sont témoins, mais le peuple répond: Amen et ensuite loue L'ETERNEL. Ces derniers mots sont liturgiques, car le mot L'ETERNEL n'apparaît jamais dans les mémoires de Néhémie, sauf ici et dans la prière liturgique du chapitre 1. 5.

Puis il accomplit un acte symbolique: en secouant son manteau comme quelqu'un qui vide un sac ou une poche, il explique que Dieu secouera celui qui ne tient pas sa parole hors de sa maison, et que cet homme sera comme une poche vidée de son contenu.

Les deux explications de ce geste devaient marquer la gravité d'une transgression de la décision prise, et la punition de Dieu contre un acte d'infidélité à un serment scellé devant lui.

Les motifs de la mesure radicale imposée par Néhémie sont certes humanitaires, mais surtout religieux. C'est par crainte de Dieu qu'il exige le rétablissement d'une justice sociale, et aussi pour éviter la honte d'être méprisé par les païens (v. 9). Il n'a certainement pas eu la pensée d'ériger en loi permanente un tel geste, et nous serions dans l'erreur d'y chercher une solution générale des injustices sociales. Néanmoins, en se plaçant sur le terrain religieux d'une part, et d'autre part, en montrant lui-même l'exemple d'un geste humanitaire, tenant compte des nécessités vitales de ses frères, Néhémie pose la question sociale sur un terrain éternel et vrai: non pas celui des lois abstraites et rigides, mais celui des actes spontanés de fidélité à Dieu et d'amour fraternel.

La seconde partie du chapitre (v. 14-19) est une sorte d'apologie du ministère de Néhémie qui a toujours fait preuve du plus grand désintéressement. Il n'a pas voulu faire valoir ses droits de gouverneur qui pouvait bénéficier de ressources prélevées sur le peuple, pour assurer sa subsistance et celle du nombreux personnel qu'il avait à nourrir. En cela, il a rompu avec la coutume des gouverneurs précédents accusés d'avoir pressuré le peuple. Il a accompli sa tâche sans s'enrichir, sans même acheter un champ, sans envoyer ses serviteurs recueillir des impôts. Et pourtant, il avait 150 personnes à sa table, chaque jour.

Dans ce passage, on croirait entendre certains accents de l'apôtre Paul défendant son ministère (1 Cor. 9. 12). Ce n'est pas avec un sentiment d'orgueil que Néhémie parle de son attitude désintéressée, mais

plutôt avec un sentiment de reconnaissance envers son Dieu, qui lui a permis de faire tout ce qu'il a fait, comme il le dit dans la brève prière qui termine le chapitre (v. 19).

ACHÈVEMENT DES TRAVAUX DE RECONSTRUCTION (chap. 6)

L'achèvement de la muraille n'est mentionné dans ce chapitre que dans deux brefs versets (15-16) entouré du récit des diverses tentatives d'intimidation de Néhémie, par ses adversaires.

Les différents paragraphes du chapitre ne présentent peut-être pas la suite chronologique des événements. La plupart des commentateurs admettent en effet – à juste titre semble-t-il – que les v. 17-19 qui reviennent sur des essais d'intimidation de Néhémie devraient correspondre à un moment qui précédait l'achèvement des murailles (v. 15-16). Il se pourrait donc que les v. 17-19 soient à placer aussitôt après le v. 14. De même, les v. 15-16 devaient précéder immédiatement la cérémonie de la consécration des murailles achevées. Or cela n'interviendra qu'au chapitre 12 après les mesures de repeuplement de la ville de Jérusalem. Mais on peut admettre que Néhémie en rédigeant ses mémoires n'a pas toujours rapporté dans leur suite chronologique les détails de son œuvre (on l'a déjà vu au sujet du chapitre 5). Par conséquent, nous ne sommes pas en droit d'opérer un déplacement artificiel de versets ou de chapitres à l'intérieur de ces mémoires.

Le chapitre 6 nous rapporte les différentes méthodes employées par les ennemis des Juifs pour les décourager dans leur tâche. Ils veulent frapper à la tête, c'est-à-dire dans la personne du chef et du responsable: Néhémie. S'ils réussissent à l'éliminer ou à le déconsidérer aux yeux de son peuple il est à prévoir que

sa tâche sera fort compromise. Tous les moyens sont bons : invitation à une rencontre dans un lieu éloigné de Jérusalem, pour lui faire un mauvais parti (v. 1-4); envoi d'une lettre ouverte contenant une accusation de révolte contre le roi de Perse (v. 5-9); tentative d'intimidation par la bouche d'un prophète payé pour la circonstance (v. 10); une invitation à se réfugier au Temple et à violer l'interdiction pour un laïc de pénétrer dans le sanctuaire (v. 11-13); échange de correspondance avec des notables qui servaient d'espions et surveillaient les faits et gestes de Néhémie pour les rapporter à Tobiyah (v. 17-19).

Toutes ces tentatives échouèrent à cause de la sagesse, du discernement, de la volonté et de la foi de Néhémie qui ne se laissa pas effrayer et poursuivit avec une indomptable énergie la tâche commencée. Il n'était pas homme à se laisser distraire de son travail par des paroles insidieuses, ni à fuir devant des adversaires déloyaux qui voulaient l'entraîner à transgresser la loi de son Dieu, ni à écouter un prophète dont il démasqua vite la fausseté, ni à se laisser impressionner par des accusations de complot contre le roi de Perse. Son loyalisme reste entier envers Dieu, et envers le souverain qui l'a chargé de mission.

L'intérêt du récit apparaît non seulement dans la façon dont la personnalité de Néhémie ressort de ce qui nous est relaté, mais encore dans certains détails historiques instructifs. Nous apprenons en effet que le prophétisme n'avait pas totalement disparu de Jérusalem à cette époque. Les ennemis accusent Néhémie d'avoir établi des prophètes pour le nommer roi de Juda. Néhémie, lui-même, va consulter un prophète, ou tout au moins répond à son invitation, avant de s'apercevoir que c'était un prophète de mensonge. Il y en avait d'autres, et même une

prophétesse. Cependant, et ceci n'est pas le moins intéressant, l'oracle prophétique n'est pas considéré toujours comme un ordre de Dieu. Si le prophète exige l'accomplissement d'un acte qui viole la loi de Dieu, c'est le prophète qui est dans l'erreur. La loi de Dieu reste au premier plan (cf. Dt. 18. 20).

Nous apprenons encore que Néhémie s'est heurté aux notables de son propre peuple. On l'a déjà remarqué à propos de la reconstruction (3. 5) et des inégalités sociales (5. 7). Les chefs des Juifs n'avaient pas accepté spontanément l'autorité de Néhémie, et tentent de freiner son action, non pas ouvertement, mais par une résistance cachée et déloyale. Ils sont amis – certains d'entre eux, du moins – des adversaires avec qui des liens de mariage existent déjà; ils épient Néhémie et sont, à l'intérieur du peuple, des agents de l'ennemi. Néhémie ne les ménage pas, mais sa lutte dut être menée sur deux fronts extérieur et intérieur. Sa certitude que Dieu le conduisait et accomplissait lui-même l'œuvre entreprise (v. 16) lui donnait une fermeté qui provoqua l'admiration ou la crainte parmi les païens lorsqu'ils virent la muraille achevée.

Celle-ci fut terminée en 52 jours. Quelques historiens ont mis en doute un délai aussi court et ont fait valoir que la tradition rapportée par Fl. Josèphe dans son récit des mêmes événements parlait de 2 ans et 4 mois. Mais il faut être assez prudent avec les indications de cet écrivain, surtout en ce qui concerne les chiffres et dates. Il n'y a pas lieu, du reste, de s'étonner de la rapidité des travaux si l'on se souvient qu'il ne s'agissait pas de construire, mais de réparer des brèches à la muraille, que tout le peuple se mit à la tâche, et que le travail, à cause des menaces extérieures, fut poursuivi de jour et de nuit. En moins de deux mois, une œuvre assez considérable peut être achevée (voir la discussion

technique dans H5lscher qui s'oppose à Mowinckel, p. 537).

Il faut admettre qu'à la suite de ces travaux, la consécration solennelle de la muraille dut avoir lieu sans tarder. Le livre actuel de Néhémie reporte cette cérémonie au chapitre 12, mais il paraît peu probable qu'on ait attendu si longtemps, et qu'en particulier les mesures destinées à repeupler la ville aient été prises auparavant. Ces mesures ont certainement exigé des délais assez longs, et la dédicace des murailles n'a pas dû être remise à une date ultérieure.

ORGANISATION INTÉRIEURE DE JÉRUSALEM (chap. 7)

Une fois les murailles achevées et les portes posées, Néhémie organise la vie à Jérusalem.

Il commence par des mesures d'ordre et de sécurité: il nomme des chefs sur la ville, et donne l'ordre de n'ouvrir les portes que pendant la journée, pour éviter des surprises de la part des adversaires dont il est en droit de supposer les intentions hostiles. De même que la reconstruction fut le fait de toute la population, la vigilance incombe aussi à tous, et un service de garde est établi.

Puis il constate que la ville contient trop peu d'habitants en raison de son étendue. Beaucoup de maisons sont encore inhabitables. Il va donc faire le recensement de la population et provoquer pour cela une assemblée du peuple. Il retrouve, probablement dans les archives du Temple, une liste des exilés revenus de Babylone au temps de Zorobabel et de Josué. Bien que cette liste remonte à quelque 75 ans en arrière, il la prend comme point de départ de son recensement généalogique. L'a-t-il fait réellement ou est-ce un rédacteur ultérieur qui l'a insérée à cette

place dans les Mémoires de Néhémie ? Nous ne reviendrons pas sur la discussion de ce problème déjà abordé à propos d'Esdras 2. Notre conclusion fut que Néhémie a pu intégrer cette liste dans ses Mémoires, et que le Chroniqueur y a joint le récit de la promulgation de la loi, par Esdras (Néh. 8-9). L'histoire de Néhémie se trouve donc coupée à partir de 7. 72b, ou même à partir de 7.5, puisque la liste est un document plus ancien utilisé par Néhémie. Le fil du récit, faisant suite aux mesures prévues pour repeupler la ville, ne reprendra qu'au chapitre 11. 1. Le chapitre 10 forme un morceau indépendant.

sortit, rapporta (ces feuillages) et se fit des huttes, chacun sur son toit, dans leurs cours, dans les cours de la maison de Dieu, sur la place de la porte des Eaux et sur la place de la porte d'Ephraïm. (17) Toute l'assemblée – ceux qui étaient revenus de la captivité – fit des huttes et y demeura. Depuis le temps de Josué, fils de Noun 1, jusqu'à ce jour, les fils d'Israël n'avaient rien fait de pareil, et il y eut une très grande réjouissance.

(18) On lut 1 dans le livre de la loi de Dieu, jour après jour, depuis le premier jour jusqu'au dernier. On fit une fête pendant sept jours, et le huitième jour il y eut, selon la règle, une assemblée de clôture 3.

LECTURE SOLENNELLE DE LA LOI (chap. 8)

Replacé chronologiquement après les chapitres 7-8 d'Esdras, notre récit retrace l'événement capital de la promulgation de la loi apportée par Esdras à Jérusalem, exactement deux mois après son arrivée (cf. Esd. 7. 9). Le 1er jour du septième mois étant le jour de l'an dans le calendrier de l'époque, on peut en conclure qu'Esdras a attendu ce jour de fête pour lire la loi devant le peuple.

Le chapitre se divise en deux parties: description de la scène au cours de laquelle Esdras et les Lévites lurent une partie de la loi, le 1er jour de la fête (v. 1-12), et description de ce qui se déroula dans les sept jours suivants, pour la célébration de la fête des Tabernacles (v. 13-18).

Certains critiques, frappés du caractère liturgique de ce récit, ont émis l'hypothèse qu'il ne reposait sur aucun fait historique de l'époque de la restauration, mais n'était qu'une illustration de la célébration d'un culte juif dans la synagogue et de la fête des Tabernacles à l'époque du Chroniqueur. Cet écrivain aurait raconté un événement fictif dont il aurait puisé les détails dans les coutumes culturelles et liturgiques de son temps (Hölscher).

L'hypothèse contient une part de vérité, par le fait que le chapitre (surtout dans les v. 1-12) suit bien le déroulement liturgique d'un culte solennel: l'estrade de bois servant de chaire, la formule de bénédiction initiale au moment d'ouvrir le livre de la loi, la réponse du peuple debout: Amen, Amen 1 puis les gestes (lever les mains, se prosterner, la face contre terre) et la lecture avec commentaire de la loi. Mais il contient aussi des éléments exceptionnels qui ne peuvent être le reflet du culte habituel de la synagogue: exceptionnelles durée de la lecture de la loi, assemblée de tout le peuple dans un parvis du Temple, estrade spéciale édifiée pour la circonstance, etc. De plus, ce qui nous paraît beaucoup plus important, c'est que la célébration d'une fête comme celle des Tabernacles comportait des éléments essentiels qui sont entièrement passés sous silence ici en particulier, les sacrifices (cf. Lévit. 23. 36). Imagine-t-on un écrivain qui décrirait une coutume culturelle de son temps, en la transposant sous une forme de narration historique dans le passé, en oubliant l'un des

éléments centraux de cette coutume? Notre chapitre, si instructif en ce qui concerne la liturgie du culte juif, est bien plutôt le récit d'un événement qui a servi de base à des coutumes culturelles ultérieures dans la synagogue, et non l'inverse. Nous lui conservons donc toute sa valeur historique, et y voyons l'un des textes les plus précieux pour connaître l'origine du culte synagogal du judaïsme (cf. Rudolph contre Hölscher).

Une question importante se pose: quelle est la loi apportée par Esdras et promulguée dans cette circonstance exceptionnelle? – L'examen du texte et sa comparaison avec les lois contenues dans le Pentateuque nous conduisent à une conclusion relativement simple. D'une part, cette loi lue par Esdras n'était pas totalement méconnue des Juifs, sinon l'aurait-on appelée la loi de Moïse (v. 1)? D'autre part, on ne peut nier que sa lecture ait produit un profond étonnement au sein du peuple qui s'est affligé en entendant les paroles de Dieu et les sanctions annoncées pour les transgresseurs de la loi (v. 9). L'attention de cette assemblée fut très soutenue pendant des heures, et il fut nécessaire de commenter et d'expliquer la loi. Tout cela donne l'impression d'une certaine nouveauté, encore accrue par la remarque du v. 17 signalant qu'un tel événement ne s'était pas produit depuis l'époque de Josué, c'est-à-dire depuis la conquête de Canaan.

C'est donc une loi dont certains éléments sont déjà connus, mais dont l'ensemble apparaît comme une nouvelle législation; le peuple en écoute la lecture avec émotion et surprise avant d'exécuter les prescriptions de la fête. Or, ces prescriptions ne peuvent guère correspondre qu'à ce que nous trouvons dans le Lévitique, en particulier au chapitre 23, à propos des fêtes et de la fête des Tabernacles (v. 33-34). Là en effet

se trouve l'ordre de célébrer cette fête, le 7^e mois, durant sept jours, et d'édifier des huttes avec des branchages d'arbres divers, pour y demeurer. Le 7^e et le 8^e jour donneront lieu à une assemblée solennelle de clôture (ce même mot est employé dans Néh. 8. 18).

Pourtant le texte du Lévitique diffère à bien des égards de Néhémie 8. La fête ne commence que le 15 du mois; elle est précédée du jour de l'an et du grand jour des expiations le 10 du même mois, et de nombreux sacrifices sont offerts. On ne peut donc pas dire qu'il y a une dépendance étroite entre Néhémie 8 et Lévitique 23, mais on constate que les points de contacts sont nombreux et importants. Il en ressort que la loi lue par Esdras correspond, pour le fond, à la loi sacerdotale du Lévitique, mais pas encore sous la forme où ce code a été conservé dans le Pentateuque une fois achevé.

Une telle loi n'était pas inconnue du peuple, car dans le code sacerdotal (et surtout dans ce que les critiques ont coutume d'appeler le code de sainteté = Lévit. 17-26) de nombreuses prescriptions antérieures se retrouvent: celles qu'on connaît, par exemple, par le livre de l'alliance (Ex. 20-23) et par le Deutéronome. Mais elle apparaissait cependant comme nouvelle pour la formulation et le développement particulier de certaines lois dans l'esprit sacerdotal, avec la minutie attachée aux rites, aux dates, aux ordonnances de détails. La nouveauté a dû consister surtout en ceci, que la construction des huttes a été prescrite pour la population de Jérusalem rassemblée dans la capitale, au lieu d'être une fête célébrée dans tout le pays et dans chaque localité (Rudolph, suivant Kittel et Sellin). Dans le Lévitique (23. 40), les branches d'arbres et les fruits servant à la fête servent à exprimer la reconnaissance du peuple à la fin des récoltes (voir

aussi v. 39); tandis que dans Néhémie 8, il n'est pas question de récoltes ni de fruits. La population de la ville va dans la montagne pour cueillir des feuillages et construire des huttes. Il y a là une fête citadine qui n'a plus de caractère agricole. Peut-être, sur ce point particulier, le Chroniqueur a-t-il été tenté d'introduire dans le récit l'écho de la coutume de son temps, transposée à l'époque d'Esdras 4. Peut-être également s'est-il inspiré du récit de la réforme de Josias et de la célébration solennelle de la Pâque, pour rédiger son récit d'après les mémoires d'Esdras (voir 2 R. 23. 21-23) ?

Un dernier point à signaler, qui confirme ce que nous venons de dire, c'est que dans la chronologie qui place Néhémie avant Esdras, la différence d'esprit que l'on remarque entre les réformes de Néhémie et celles d'Esdras devient plus claire. Nous remarquons que les réformes de Néhémie s'inspiraient du Deutéronome plutôt que d'une autre loi. La loi apportée par Esdras ne peut donc pas être le Deutéronome, mais un code législatif différent, très probablement le code sacerdotal, sous une forme ou sous une autre.

JEÛNE ET PRIÈRE (chap. 9)

Le chapitre 9 de Néhémie fait-il suite logiquement au chapitre 8 ou doit-il en être séparé? Certains arguments sont apportés pour justifier une coupure nette entre ces deux chapitres et les considérer comme indépendants l'un de l'autre : contradiction entre la tristesse du peuple à la lecture de la loi (8. 9), suivie de la joie de la fête des Tabernacles (8. 17), et de nouveau la tristesse manifestée ici (9. 1) par le jeûne et la confession des péchés; difficulté de comprendre 9. 2 (séparation du peuple d'avec les étrangers) avant la question des mariages mixtes (Esdras 9. 10), alors qu'il semble que

l'ordre chronologique soit de le placer après 1. Nous ne croyons pas que ces arguments soient décisifs, car dans les fêtes du 7^e mois (Lév. 23) il y avait bien une succession de fêtes joyeuses et de jours d'humiliation (Jour de l'an, jour des expiations, fête des Tabernacles); d'autre part, la séparation d'avec les étrangers pouvait être envisagée (Néh. 9. 2) indépendamment des mariages mixtes. C'est plus tard que cette réforme a été faite. Si enfin on considère qu'un des Lévites (Petahyah), siégeant sur la tribune parmi ses collègues le jour du jeûne (Néh. 9. 5) est nommé parmi les Lévites coupables d'avoir épousé des femmes étrangères (Esd. 10. 23), on ne peut guère admettre que la question des mariages mixtes ait précédé le jour de jeûne décrit dans notre chapitre 9 de Néhémie. Après la sanction qui l'a frappé, aurait-il pu encore siéger comme l'un des principaux Lévites responsables du culte? Nous croyons donc bon de maintenir Néhémie 9 à la suite du chapitre 8.

La question de l'auteur du chapitre se pose également. La prière des v. 6-37 est-elle d'Esdras ou mise ici par lui dans ses Mémoires? Ou bien est-elle du Chroniqueur, ou utilisée par lui d'après une autre source? Les opinions sont loin d'être unanimes sur ce problème. Il nous paraît difficile d'attribuer à Esdras lui-même la rédaction de cette prière à cause des derniers versets (36-37) qui portent un jugement sévère sur les rois dominateurs d'Israël (Esdras était un fonctionnaire officiel du roi de Perse 1). Il est difficile de l'attribuer au Chroniqueur, dont ce n'est ni le style, ni les idées. Style et idées rappellent beaucoup la littérature deutéronomistique (l'importance du pays de la promesse, cadre théologique expliquant la succession des souffrances du peuple dues à leurs infidélités, comme dans le livre des Juges, etc.).

Nous pouvons donc admettre que la prière avait une existence indépendante du contexte et faisait partie du patrimoine liturgique du peuple. C'est une prière de confession dans laquelle l'histoire d'Israël est retracée pour montrer les grandes compassions de Dieu, sa patience et sa miséricorde envers son peuple constamment en révolte contre lui et infidèle à sa loi. Le livre des Psaumes nous donne d'autres prières analogues (Ps. 78, 105, 106) qui devaient être récitées dans les jours d'humiliation et de deuil.

De quelle époque date cette prière? Parce qu'il est fait mention des rois d'Assyrie et d'un esclavage du peuple «dans son propre pays » (v. 32-37) on y a vu une prière liturgique originaire du Royaume du Nord, après la ruine de Samarie, mais avant l'exil du royaume de Juda 2. Cependant aurait-on emprunté une telle prière à ceux qu'on considérait du temps d'Esdras, comme les ennemis de Juda (les Samaritains) ? Bien que l'exil n'y soit pas explicitement mentionné, il y est implicitement (v. 30). La prière a pu provenir des milieux juifs restés en Palestine pendant ou après l'exil, et être prononcée par ceux qui voyaient dans la domination des rois étrangers la punition prolongée de Dieu envers son peuple. Nous ne pensons pas qu'il soit impossible d'attribuer à Esdras l'insertion de cette prière liturgique dans ses Mémoires. Y voir une insertion tardive d'un rédacteur postérieur au Chroniqueur nous paraît peu probable, car la prière répondait de moins en moins aux conditions dans lesquelles vivait le peuple de Juda qui, avec les Macchabées, a rejeté le joug des rois étrangers.

Il faut ajouter que la prière ne se termine pas de façon satisfaisante (v. 37). On attendrait une formule de demande, ou une conclusion. La fin a peut-être disparu accidentellement, à moins que le Chroniqueur en composant son ouvrage n'ait estimé inutile de

reproduire le texte entier, pour une raison que nous ignorons.

Le contenu de la prière est très riche. Sous une forme poétique 1, l'histoire du peuple de L'ETERNEL est retracée dans un sentiment de repentance et d'adoration envers le Dieu de miséricorde, fidèle à sa parole, malgré l'infidélité de son peuple. Les grandes lignes de l'histoire y sont ainsi esquissées: la création (v. 6); la vocation d'Abraham (v. 7-8); la servitude en Egypte et la délivrance au travers de la mer Rouge (v. 9-11); le séjour au désert avec la colonne de nuée et de feu, la loi du Sinaï, la manne et l'eau du rocher, les murmures du peuple, le veau d'or, les 40 années de marche (v. 12-21); la conquête de Canaan (v. 22-25); la période des Juges ou libérateurs (v. 26-28); les prophètes et l'oppression par des nations étrangères (v. 29-31); enfin la détresse actuelle du peuple et la responsabilité collective des rois, des chefs, des prêtres dans cette situation humiliante (v. 32-37).

C'est l'une des plus belles et des plus complètes parmi les prières liturgiques conservées dans l'Ancien Testament, en dehors du livre des Psaumes. Elle nous fait pénétrer dans la piété du Judaïsme qui s'exprimait dans son culte et qui conduisait les fidèles à la repentance collective à cause des péchés du passé et du présent.

EXCURSUS :

LA PERSONNE ET L'OEUVRE D'ESDRAS

Les quelques chapitres d'Esdras et de Néhémie qui exposent l'activité du prêtrescribe, restaurateur de la loi juive, ne permettent pas de connaître vraiment sa personnalité et son action dans les détails. Il nous est moins connu que Néhémie car ses Mémoires sont

utilisés par le Chroniqueur de manière un peu différente de celle qu'il a employée pour les Mémoires de Néhémie : ces derniers sont cités textuellement dans des fragments importants. Ceux d'Esdras sont cités certes, mais plutôt utilisés et, par suite, modifiés, remaniés ou complétés.

Le ministère d'Esdras se résume, pour nous, en deux actes importants: la promulgation de la Loi, peu de temps après son arrivée à Jérusalem; la réforme relative aux mariages avec des étrangères, quelques mois plus tard. Après quoi, Esdras disparaît de la scène historique, sans qu'on sache comment, ni ce qu'il fit jusqu'à la fin de sa vie. Nous ne reviendrons pas sur ces deux actes réformateurs dont l'étude du texte nous a donné un aperçu suffisamment complet.

La personnalité d'Esdras est difficile à bien saisir. Comme Néhémie, c'était un Juif fidèle à son peuple et à sa foi au Dieu d'Israël, Dieu des pères. Mais c'était aussi un

fonctionnaire officiel du roi de Perse dont il obtint un ordre de mission très précis, pour accomplir une tâche déterminée à Jérusalem. Sa loyauté envers le roi reste entière et s'il y a un semblant de réaction contre la situation où se trouvaient les Juifs soumis aux Perses, ce n'est que dans la prière (Néh. 9) qui n'est vraisemblablement pas de lui, mais qu'il a empruntée à la liturgie de son époque.

Contrairement à Néhémie, il était du sacerdoce et avait tout particulièrement une grande connaissance de la loi, ce qui fera de lui le père de tous les scribes. Il a une mission d'enseignement et d'organisation religieuse à remplir. Ce que nous savons de lui nous le montre sous l'aspect d'un homme cultivé, érudit, pratique, soucieux du respect intégral de la loi (il va

chercher des Lévites pour la caravane, il choisit 12 prêtres correspondant aux 12 tribus d'Israël).

Son intelligence et son sérieux ont impressionné le roi qui lui accorde généreusement son autorisation.

Esdras a, envers le peuple, une attitude plus austère, plus froide, plus distante, que celle de Néhémie. Il est moins passionné, moins expansif, moins sensible, en apparence. C'est vraiment le Juif qui vit sous la loi. Même lorsqu'il manifestera son affliction et sa désolation à cause des mariages mixtes, ses gestes paraîtront moins spontanés que ceux de Néhémie : en public, il déchirera ses habits, restera plusieurs heures prostré, jeûnant et priant, et brusquement, devant l'assemblée, il prendra sa décision. Il y a, en tout cela, une allure un peu théâtrale et volontairement solennelle pour frapper le peuple. Néanmoins, ce serait inexact de l'accuser d'hypocrisie et de manque de sincérité dans ses démonstrations de tristesse. Il s'identifie avec son peuple et se solidarise avec lui, dans le passé et le présent, au point que sa prière, commencée en son nom personnel, devient bientôt une prière collective pour la confession des péchés de tout le peuple. Sa piété s'y exprime réellement dans l'esprit du prophétisme ancien.

Homme pieux et fidèle, homme de prière, Esdras est avant tout homme de la loi. La loi qu'il apporte est une loi dont l'orientation est nettement culturelle et rituelle (Néh. 8). C'est pour une raison de pureté culturelle, et aussi raciale, qu'il prend des mesures aussi rigoureuses contre les mariages mixtes. Le renvoi des femmes étrangères et de leurs enfants a dû provoquer un profond bouleversement social dans la petite population de Juda, et même dans le milieu sacerdotal où se trouvaient aussi des violateurs des paroles de Dieu. C'est ce caractère intransigeant et rigide de

l'observation des commandements qui conduisit Esdras à cette solution qui ne tolérait plus aucun compromis avec des païens. Cette sévérité a-t-elle abouti, comme certains le pensent, à un échec de la réforme d'Esdras? Il est difficile de le dire avec les documents qui nous restent de cette époque. Un échec serait pourtant assez peu compréhensible, si l'on songe au crédit énorme et à l'importance de la personne d'Esdras, au cours des siècles ultérieurs.

Cette dernière remarque prouve sans doute que la tradition a vu dans Esdras un personnage infiniment plus grand et plus influent que ne le laissent supposer nos chapitres. Parce qu'il a été solidaire de la loi apportée de Babylone, Esdras a bénéficié d'une auréole de gloire que n'a pas eue Néhémie. Le Judaïsme le considéra au niveau de Moïse et lui attribua la composition de la plupart des livres de l'Ancien Testament. On ne prête qu'aux riches ! Ces légendes n'auraient pas été formulées au sujet d'un homme obscur, sans autorité, et dont le ministère aurait été un échec ! C'est pourquoi, malgré l'état lacunaire de nos informations, Esdras reste l'une des figures les plus marquantes du judaïsme ancien.

ENGAGEMENTS PRIS PAR LE PEUPLE D'OBSERVER LA LOI (chap. 10)

L'accord est loin d'être fait, parmi les critiques, au sujet du chap. 10. Dans l'ensemble deux hypothèses générales sont proposées; ou bien Néhémie 10 se rattache directement aux chap. 8-9 et ferait partie de l'histoire d'Esdras : après la promulgation de la loi (chap. 8), les engagements pris par le peuple au chap. 10 correspondraient au désir de respecter la loi promulguée par Esdras; ou bien Néhémie 10 est tout à fait indépendant des chap. 8-9, et ferait partie des

Mémoires de Néhémie, qui se retrouvent dans les chap. 11-13. Le contenu du chapitre et sa forme littéraire nous font admettre qu'il n'a rien à faire avec les chap. 8-9. S'il a été placé aussitôt après le chap. 9 par le Chroniqueur, c'est pour montrer le désir du peuple d'observer la loi, mais en fait, il s'agit d'autres lois et d'autres règlements qui se rapprochent beaucoup plus des réformes de Néhémie 13 que de la promulgation de la loi des chap. 8-9. Bertholet a montré comment Néhémie. 10 dépendait de Néhémie 13, et pouvait être placé après ce chapitre. Nous ne ferons pas de déplacement de chapitre, mais nous croyons que ce point de vue correspond à la réalité. Le contenu du chap. 10 se rapporte à des lois et des ordonnances dont plusieurs sont communes au texte du chap. 13, et diffèrent au contraire des réformes d'Esdras (Esd. 9-10; Néh. 8-9). Le Chroniqueur a dû utiliser des fragments des Mémoires de Néhémie pour composer ce chapitre où sa rédaction se reconnaît parfois, et a voulu le citer comme une conséquence directe de la publication de la loi d'Esdras, alors que les circonstances étaient tout autres.

L'analyse du chapitre montre plusieurs éléments distincts

1. « Une liste de personnages qui ont signé un document écrit, à la suite de Néhémie (v. 2-28). Cette liste a dû être ajoutée dans le texte, car elle paraît couper le paragraphe qui commence au v. 1 et continuer aux v. 31 ss, à la 1^{re} personne du pluriel, dans l'esprit des Mémoires de Néhémie.

2. Les v. 29-30, ajoutés à la liste, dénotent une composition du Chroniqueur, pour expliquer quels furent les sentiments des hommes qui ont signé l'engagement en question.
3. Les v. 31-40, extraits des Mémoires de Néhémie, rapportent les différentes

ordonnances que le peuple s'est engagé à suivre. Dans ce passage, quelques notices rédactionnelles montrent aussi l'intervention du Chroniqueur, ou d'un autre rédacteur plus récent ce sont les v. 38b-40a et peut-être une partie du v. 37, et un mot ici et là. Les ordonnances dont il est question sont les suivantes

1. **Interdiction des mariages entre Juifs et païens** (v. 31). Cela correspond à des lois comme Ex. 34. 16 et Dt. 7. 3. Voir aussi Néh. 13. 23-27.

2. **Interdiction du commerce le jour du sabbat** (v. 32a). Cela correspond à Néh. 13. 15-22 et au commandement du Décalogue (Ex. 20. 8; Dt. 5. 12).

3. **L'année sabbatique** (v. 32b), Ex. 23. 10; Dt. 15. 1-3. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir dans quelle mesure cette loi a été ou non observée dans le Judaïsme.

4. **L'impôt du Temple** (v. 33-34). C'est une ordonnance nouvelle qui n'est pas explicitement formulée dans le Pentateuque. Le but de cet impôt est indiqué avec quelques détails; il sert à subvenir aux besoins du culte: pains de proposition (Lév. 24. 5-9 emploie un autre mot à ce sujet), sacrifices perpétuels (tamid), sacrifices des jours de sabbat et de fêtes, sacrifices d'expiation pour le peuple, travaux de réparations du Temple.

5. **Offrande du bois pour l'autel** (v. 35) correspondant à Néh. 13. 31, sans autre texte législatif du Pentateuque.

6. **Offrande des prémices et des premiers-nés** (v. 36-38a). La loi existe dans Ex. 23. 19; 34. 26; Dt. 26. 1-11.

7. **Prélèvement de la dîme** (v. 38a) sur laquelle Néh. 13. 12 reviendra, et qui a provoqué une explication plus détaillée, par la suite, dans les v. 38b-40a à propos de la façon d'opérer ce prélèvement, et par qui il doit être fait.

8. **Engagement de ne pas abandonner le Temple** (v. 40b), aussi bien pour la célébration du culte que pour l'entretien du personnel attaché au culte (cf. Néh. 13. 11 qui reprend les mêmes mots sous forme de reproche).

Ces ordonnances, dont la plupart sont illustrées par les mesures réformatrices de Néhémie (chap. 13) 1, se rapportent – comme on peut le constater dans les détails – à des lois déjà existantes en Israël, surtout dans le livre de l'alliance (Ex. 20-23) et le Deutéronome. Très peu de contacts, par contre, sont à constater avec le code sacerdotal, et le Lévitique en particulier. Les réformes religieuses, morales et sociales de Néhémie, sont imprégnées de l'esprit du Deutéronome (cf. chapitre 13). Une telle constatation confirme l'hypothèse que nous avons admise: le chapitre 10 est en relations avec Néhémie 13, avant la réforme d'Esdras et la loi apportée par Esdras n'est pas le Deutéronome déjà bien connu. Elle est plutôt tout ou partie du code sacerdotal, qui donnera une impression de nouveauté au peuple qui l'entendra pour la première fois (Néh. 8-9). C'est donc un argument de plus en faveur de l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras.

LISTES ET STATISTIQUES DIVERSES (chap. 11 – 12. 26)

Cette partie du livre de Néhémie nous paraît quelque peu aride, puisque c'est une suite de tableaux statistiques, généalogiques et géographiques. Les parties narratives sont réduites à quelques phrases et la suite du récit reprend au chapitre 12, v. 27, pour raconter l'inauguration et la dédicace de la muraille.

Les différentes sections du morceau 11 – 12. 26 sont les suivantes

1. **Mesures pour repeupler la ville de Jérusalem** (11. 1-2). Comme la ville était grande (7. 4) et la population peu dense, Néhémie chercha à augmenter le nombre des habitants de la capitale. Le début du chapitre 11 fait directement suite au chap. 7, soit après le v. 5a, soit après le v. 72a, si l'on admet que la liste des v. 6-72a a été insérée par Néhémie dans ses Mémoires. Les chap. 8-9 d'une part et 10, d'autre part, sont indépendants de ce contexte, comme nous l'avons montré.

Les mesures prises pour accroître la population sont de deux sortes: appel aux volontaires qui s'offriraient pour résider en ville (v. 2) – tirage au sort, pour désigner un homme sur dix de la population des campagnes, qui serait envoyé à Jérusalem, afin de s'y fixer (v. 1). Cette seconde méthode, plus autoritaire que la première, n'était pas une innovation, puisque les exemples de transplantation de population sont nombreux dans l'antiquité, et jusqu'à nos jours. Elle indique seulement que beaucoup de Juifs hésitaient à regagner la capitale, pour des raisons que nous ne connaissons pas bien: maisons en ruine, crainte des adversaires, obligations plus grandes qu'à la campagne, conditions économiques moins favorables, etc. Le but religieux de ces mesures se discerne dans le nom de Jérusalem appelée ici la ville sainte (la première fois dans le livre de Néhémie). Il fallait que la ville du Temple reprenne figure de grande ville et que le culte de L'Eternel soit célébré par une communauté importante.

Il n'y a aucune raison de douter du caractère authentique de ces deux premiers versets du chapitre 11, qui ne sont pas une légende tardive, ainsi que le veulent quelques exégètes (Hölscher).

2. **Liste statistique de la population de Jérusalem** (v. 3-19). Cette énumération comprend les noms des familles de Judéens et de Benjaminites (v. 3-9), ceux

des prêtres (v. 10-14), des Lévites (v. 15-18) et des portiers (v. 19). La particularité de cette liste est qu'elle se retrouve, avec des différences assez sensibles, dans 1 Chr. 9. 4-26, comme statistique des habitants de Jérusalem à l'époque de l'exil. Une étude comparative des deux listes parallèles prouve que celle de Néhémie 11 est plus brève que celle de 1 Chr. 9. Cette dernière, par exemple, mentionne les Judéens, les Benjaminites, et ceux d'Ephraïm et de Manassé (1 Chr. 9. 3) alors que Néhémie 11 passe sous silence Ephraïm et Manassé, ce qui est peut-être volontaire, à cause de l'hostilité des Juifs du temps de Néhémie vis-à-vis des habitants de Samarie. L'hypothèse la plus vraisemblable est celle qui voit dans nos deux listes, deux recensions d'un original perdu que le Chroniqueur aurait utilisé, ou que Néhémie avait pu déjà utiliser dans ses Mémoires. Quant à la question de savoir si l'original reflète la situation d'avant l'exil, ou du retour, ou de l'époque de Néhémie, ou de celle du Chroniqueur, rien ne permet de la trancher avec certitude. Toutefois l'opinion de ceux qui rejettent toute valeur historique à cette liste et n'y voient qu'une création littéraire (Mowinckel, Hölischer, etc.) nous paraît trop radicale. Si c'était une création d'un rédacteur, on ne comprendrait pas les lacunes qui existent dans l'une ou l'autre des listes parallèles. Nous sommes cependant d'accord pour reconnaître que les chiffres des versets 6, 8, 12, 13, 14, 18, 19, ne permettent pas d'avoir une idée exacte du nombre d'habitants de Jérusalem, en raison même des lacunes du texte.

3. **Liste complémentaire** (v. 21-24) concernant les serviteurs du Temple, le chef des Lévites et le commissaire du roi de Perse. On considère d'ordinaire – à juste titre — ces quatre versets comme une note rédactionnelle, destinée à compléter la liste des v. 3-19,

mais qui aurait été maladroitement insérée dans le texte, en coupant le verset 20 dont la suite immédiate se retrouve en 25a (Rudolph, B. C.).

4. **Tableau géographique du territoire occupé par les Judéens et les Benjaminites**, autour de Jérusalem (v. 20. 25-36). Le territoire ici délimité par les noms de localités, dont quelques-unes seulement identifiables avec certitude, paraît plus vaste qu'il ne dut l'être à l'époque de Néhémie. Il s'étend par exemple jusqu'à Hébron (Qiryat-haArba'). Or cette ville ancienne (pourquoi son nom ancien, ici, comme dans Jg. 1. 10?) n'a été reconquise après l'exil qu'à l'époque des Macchabées (1 Macch. 5. 65). Faut-il descendre jusqu'à cette époque pour trouver le moment de l'histoire qui correspond à cette frontière géographique? Nous préférons y voir une délimitation ancienne (sans doute préexilique) conservée dans des documents d'archives utilisées ici par le Chroniqueur.

5. **Liste des prêtres et des Lévites à l'époque de Josué, au moment du retour de l'exil** (12. 1-9). Les noms qui s'y trouvent désigneront, aux v. 12-21, des familles sacerdotales, et non des individus.

6. **Liste des grands-prêtres** (v. 10-11), depuis Josué jusqu'à Yaddoua', c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'époque perse, puisque le verset 22 nous apprendra que Yaddoua' sera grand-prêtre à l'époque de Darius le Perse (ou Darius III).

7. **Liste des prêtres et des Lévites** (v. 12-21 et 24-26) à l'époque du successeur de Josué Yoyaqim, dont le fils fut Elyášib, grand-prêtre du temps de Néhémie. C'est ici que les noms de familles sacerdotales reviennent (cf. v. 1-9) avec l'indication du nom du prêtre correspondant.

8. Note rédactionnelle sur les sources utilisées pour établir ces listes de prêtres et de Lévites jusqu'à la fin de l'époque perse (v. 22-23).

Si le chap. 11 contient des éléments ayant pu figurer dans les Mémoires de Néhémie, dans l'ensemble le chap. 12. 1-26 comprenant les quatre derniers morceaux ci-dessus, est considéré comme une adjonction tardive, ne provenant pas des Mémoires de Néhémie (puisque la liste des grands-prêtres descend jusque vers 330), ni même sans doute du Chroniqueur (dans certaines des parties les plus récentes, v. 10-11; 23-24).

Le v. 26 du chap. 12 constitue une sorte de conclusion des chap. 11 – 12. 26 avec une indication chronologique marquant l'identité d'époque entre Yoyaqim le grand-prêtre, et Néhémie et Esdras. Cette indication doit être assez tardive, en tout cas postérieure à l'époque de composition principale des livres d'Esdras-Néhémie tels que nous les avons. Il est toutefois curieux que Néhémie soit mentionné avant Esdras, puisque dans la rédaction définitive des livres, Esdras est censé être venu avant Néhémie. Faut-il attribuer cet ordre Néhémie-Esdras au rédacteur qui a ajouté aussi le nom de Néhémie dans Néh. 8. 9 et en conclure à l'absence de valeur de cette indication, sur le plan historique (Rudolph) ? Nous n'en sommes pas sûr, car le rédacteur aurait dû logiquement intercaler Néhémie après Esdras. Y a-t-il trace d'un souvenir exact sur l'ordre chronologique exact Néhémie avant Esdras ? Nous le croirions volontiers, sans vouloir tirer de ce verset plus qu'il ne contient.

DÉDICACE DE LA MURAILLE DE JÉRUSALEM (chap. 12. 27-43)

Le récit de la dédicace de la muraille appartient, pour le fond, aux Mémoires de Néhémie (la ire personne du singulier est employée aux v. 31, 38, 40), mais a été rédigé et complété par le Chroniqueur dont on

reconnaît le style et les idées. Il n'est pas très aisé de distinguer les éléments qui reproduisent textuellement les Mémoires, mais on peut néanmoins leur attribuer les v. 31-32 et v. 37-40. Le reste (v. 27-30; 33-36 et 41-46) est de la main du Chroniqueur, avec utilisation d'éléments tirés des Mémoires ou d'autres sources (les noms des prêtres et des Lévites par exemple).

La dédicace de la muraille n'a certainement pas été célébrée très longtemps après l'achèvement des travaux, racontée au chap. 6. 15-16. Les mesures prises pour le repeuplement de la ville de Jérusalem ont suivi plutôt que précédé cette fête solennelle, et le chap. 12. 27-43 raconterait donc un événement qui aurait eu lieu avant ce qui est raconté au chap. 11. 1-2.

Une description de la cérémonie nous est donnée avec des détails intéressants qui permettent de se représenter les choses ainsi: on a d'abord rassemblé les Lévites (ceux de Jérusalem et ceux de la province environnante) et avec les prêtres, ils ont accompli les rites de purification demandés par la loi pour toute cérémonie comportant des sacrifices. Le tour des murailles, exécuté par les chœurs, a-t-il été une sorte de rite de purification pour envelopper la ville sainte d'un cercle protecteur contre l'influence maléfique des esprits mauvais ou des ennemis de Juda ? Ce n'est pas impossible, si l'on considère la signification des rites de purification. Mais on ne saurait l'affirmer délibérément, car la procession solennelle des murailles peut correspondre aussi au besoin de manifester la joie (v. 43) pour une œuvre accomplie.

Deux chœurs furent disposés au même point de départ qui est, vraisemblablement, la porte de la Vallée, au sud-ouest de la ville (cf. 2. 13). Chaque chœur comprenait 7 prêtres sonnante de la trompette, et 8 Lévites jouant des instruments de musique. Puis un

chef suivi de la moitié des chefs du peuple. Ce chef était Néhémie pour le chœur partant vers le nord, et Hoša'ayah pour celui qui se dirigeait vers le sud. Les Lévites instrumentistes avaient comme chefs Yzrahyah (v. 42) et Esdras le scribe (v. 36). Cette dernière indication provient sans nul doute du Chroniqueur qui a introduit Esdras dans le récit d'une façon assez curieuse (Esdras, chef des musiciens 1), puisqu'il avait présenté les deux hommes Esdras et Néhémie comme contemporains.

L'un des chœurs partit vers le sud et fit un demi-tour des murailles (peut-être en coupant la cité de David sans suivre partout le mur (v. 37) et arriva devant le Temple. L'autre partit vers le nord et obliquant à l'est, arriva aussi vers le Temple, dans la partie nord-est de la muraille. Les itinéraires décrits aux v. 31 à 39 confirment les indications du chap. 3 (noms des portes et des tours) et ne permettent pas de trancher la question de savoir si Jérusalem s'étendait sur une seule colline à l'est du Tyropéon, ou sur les deux collines, à l'est et à l'ouest de ce vallon.

La double procession se termina par un rassemblement au Temple, des chants, de la musique et de nombreux sacrifices. Une fête joyeuse de tout le peuple exprima bruyamment (v. 43) la satisfaction de tous et la reconnaissance envers le Dieu d'Israël qui avait lui-même comblé de joie son peuple, par le succès de l'entreprise menée par Néhémie, en dépit des obstacles de ses adversaires.

MESURES CONCERNANT LE PERSONNEL DU CULTE ET LES ÉTRANGERS (chap. 12. 44 – 13. 3) Ces deux brefs paragraphes ne peuvent guère appartenir aux Mémoires de Néhémie, mais paraissent plutôt être une rédaction du Chroniqueur. Ils expliquent quelles sont

les redevances attribuées par la loi aux prêtres et aux Lévites, et ensuite quelle attitude il faut observer vis-à-vis des étrangers (Moabite, Ammonite). On s'est demandé dans quel but l'écrivain avait placé ces deux fragments dans le contexte? Est-ce pour apporter un complément aux mesures ayant donné lieu aux engagements pris par le peuple, au chap. 10? Dans ce cas, pourquoi nos versets seraient-ils séparés du chap. 10 d'une façon si radicale par 11 et 12. 1-43 ?

L'opinion qui les rattache au chap. 13 nous paraît beaucoup plus juste. En effet, le chap. 13 nous montrera quelques réformes entreprises énergiquement par Néhémie. Parmi elles, nous constaterons des mesures relatives aux redevances des prêtres et des Lévites, négligées par le peuple (13. 10-14), et une mesure d'expulsion d'un étranger venu s'installer dans une chambre du Temple (13. 4-9). Ce sont précisément ces deux questions qui sont abordées, comme au préalable dans le passage 12. 44 – 13. 3. Nous pensons que le Chroniqueur, qui a reproduit les Mémoires de Néhémie au chap. 13. 4-31, a voulu justifier la sévérité de Néhémie, ou peut-être l'atténuer, en mentionnant auparavant, deux ordonnances légales qui existaient depuis fort longtemps: celle des redevances sacerdotales, remontant à l'époque de Zorobabel, et même de David et Salomon (12. 46-47); celle de l'interdiction faite aux Moabites et Ammonites d'entrer dans l'assemblée de Dieu, remontant à l'époque du Deutéronome (Dt. 23). De la sorte, les interventions énergiques de Néhémie ne paraîtront ni excessives ni illégales. Le réformateur n'aura fait que revenir à ce que la loi avait déjà fixé, mais ce que le peuple avait oublié.

Nous ne pensons donc pas qu'il faille déplacer Néh. 13. 1-3 après les v. 4-9, encore moins l'intercaler entre

Esd. 10. 9 et 10 (cf. Robertson Smith, dans T. Witton Davies).

RÉFORMES ACCOMPLIES PAR NÉHÉMIE PENDANT SON SECOND SÉJOUR A JÉRUSALEM (chap. 13. 4-31)

Nous avons ici un morceau de grande valeur historique reproduisant presque sans modification, une partie des Mémoires de Néhémie. Le Chroniqueur a peut-être simplement groupé, sans se préoccuper de l'ordre chronologique, une série de brèves notices sur des réformes accomplies par Néhémie, et y a ajouté, ici ou là, une note de sa propre main (par exemple: 5b, 10b, 22a).

Néhémie date lui-même l'époque de ces réformes. elles eurent lieu lors d'un second séjour qu'il fit à Jérusalem, après y être resté d'abord 12 ans, et être reparti auprès du roi Artaxerxès e (v. 6). La durée de son absence n'est pas précisée, mais elle n'a pas dû être très longue, peut-être 2 ou 3 ans. Cette période fut cependant suffisamment longue pour que certains désordres se fissent jour parmi les Juifs et que l'observation de quelquesunes des lois religieuses tombât en désuétude. Lorsqu'à son retour, Néhémie constatera ces violations, il réagira avec violence pour revenir à l'ordre établi précédemment par la loi.

Quels sont les points sur lesquels Néhémie intervint lors de son second séjour? Le chap. 13 nous les énumère en quelques brefs paragraphes, pittoresques et vivants, où la personnalité de Néhémie apparaît dans toute sa vigueur

1. Expulsion d'un étranger installé dans une chambre du Temple (v. 4-9)

L'étranger n'est pas un inconnu: c'est Tobiyah, l'adversaire de Néhémie, pendant les travaux de la muraille. Il était parent d'un prêtre Elyášib. On ne peut

se prononcer sur leur degré de parenté, ni sur la question de savoir si cet Elyášib était le grandprêtre (chap. 3. 1) ou un homonyme. Beaucoup admettent que c'est le même personnage (Bertholet, Batten, B. C.); d'autres (Hölscher, Rudolph) signalent que Néhémie n'aurait pas manqué de préciser la chose si c'était la réalité, et qu'il faut voir ici un prêtre de même nom que le grand-prêtre. Nous pencherions pour cette seconde hypothèse, car il serait assez surprenant que l'office du grand-prêtre soit de surveiller les chambres du Temple (v. 4). Toujours est-il que cet Elyášib avait disposé une ou plusieurs chambres du Temple pour recevoir son parent, et que ces pièces étaient celles qui étaient normalement destinées à recevoir les offrandes, les encens, les dîmes, etc.

Non seulement c'était un changement de destination inadmissible, mais surtout c'était une violation du Temple par un homme qui n'était ni prêtre, ni Lévite, ni même Juif (bien que sans doute adorateur de L'ETERNEL comme l'indique son nom). Néhémie ne perd pas de temps: il expulse le personnage et fait purifier les lieux pour les rendre à leur destination première.

2. Rappel des Lévites et rétablissement de la dîme pour le sacerdoce (v. 10-13)

Est-ce la cause ou la conséquence de l'épisode précédent? Les redevances pour les prêtres n'étaient-elles plus versées parce que les chambres du Temple étaient occupées par Tobiyah ? ou bien les chambres attribuées à Tobiyah étaient-elles délaissées parce que le peuple ne payait plus les redevances? C'est cette seconde supposition qui serait la plus logique. Par négligence, le peuple oublie ses prêtres et ses Lévites. Ceux-ci sont obligés, pour vivre, de retourner à leurs champs et de cultiver le sol. Les services du Temple en

souffrent grandement, et des chambres désormais vides sont employées à loger des étrangers. Néhémie réprimande sévèrement les magistrats du peuple qui ont laissé s'introduire de telles négligences, rappelle les Lévites et les prêtres à leurs postes, établit des surveillants qui sont des hommes de confiance, et fait verser la dîme à tout le peuple, comme précédemment. Derrière cette narration brève et relativement sèche, il est facile d'imaginer l'énergie dont Néhémie dut faire preuve, et la lutte qu'il dut mener.

3. Observation du sabbat (v. 15-22)

La ville repeuplée était devenue le centre d'une grande activité. Le mouvement commercial s'amplifiait et les échanges entre la ville et les campagnes, et même les provinces éloignées et étrangères, se faisaient de plus en plus importants. Le respect du jour du sabbat s'atténuait et bientôt, vendeurs et acheteurs, faisaient leur commerce ce jour-là, comme les autres, tandis que dans la campagne les paysans foulait leur raisin, battaient leur blé, et transportaient à dos d'âne leurs marchandises. Des gens de Tyr s'étaient établis en ville pour vendre le produit de leur pêche.

Néhémie commence par faire des reproches énergiques à tous ces gens, Juifs et païens. Aux chefs du peuple, il rappelle comment dans le passé Dieu avait puni les transgresseurs de sa loi, et montre que la situation présente ne peut qu'accroître la colère de Dieu envers son peuple. Ces paroles ne suffisent pas. L'ordre est donné de fermer les portes, la veille du sabbat dans la soirée, jusqu'au lendemain du sabbat. Des sentinelles postées aux portes laissent passer les gens, mais pas les marchandises. Les marchands étrangers campent devant les murailles avec l'espoir que les Jérusalémites sortiront faire leurs achats. Néhémie les menace d'arrestation s'ils persistent, et le jour du

sabbat retrouve son caractère sacré, en application de la loi.

4. Interdiction des mariages mixtes (v. 23-27)

La vie des Juifs au milieu des païens conduisait bien des familles à contracter des mariages entre Juifs et païens. C'était encore une transgression de la loi (Dt. 23. 3-6). C'était surtout un danger pour le culte juif, car avec les païens, les coutumes païennes et l'idolâtrie s'infiltraient parmi les Juifs. La situation était même devenue assez inquiétante, puisque les enfants de ces unions mixtes ne savaient parfois plus parler l'hébreu ils ne connaissaient que l'Asdodien 1 ou d'autres langues. Or le culte juif et la lecture de la loi exigeaient la connaissance de l'hébreu. Ignorer 1_a langue sainte, c'était s'éloigner de la foi juive. Néhémie laisse éclater son indignation: il proteste, maudit, frappe, et arrache les cheveux de quelques-uns de ces gens, infidèles à la pure tradition juive et qui compromettent la religion et la race sainte avec les païens. Puis il fait prendre l'engagement solennel, devant Dieu, de ne plus continuer ces pratiques d'infidélité à Dieu, comme l'a fait Salomon dans le passé. Et pourtant Salomon était un grand roi 1 A combien plus forte raison les Juifs doivent-ils éviter ces compromissions, eux qui n'ont pas la dignité de Salomon 1

5. Expulsion du fils d'un grand-prêtre (v. 28-29)

On ne sait pas le nom de cet homme, fils de Yoyada', fils d'Elyasib le grand-prêtre. On sait seulement qu'il avait épousé la fille de Sanballat, l'adversaire de Néhémie. Deux raisons suffirent pour que Néhémie le chasse sans ménagement: il était marié à une païenne, et celle-ci était la fille d'un ennemi des Juifs.

Ce bref épisode a donné lieu à un curieux développement qui a toutes les apparences de la légende, dans l'œuvre de Flavius Josèphe. Cet écrivain

explique, en effet, que le fils de Yoyada' s'appelait Manassé et la fille de Sanballat : Nicaso. Manassé, expulsé par Néhémie, serait devenu le grand-prêtre des Samaritains et le constructeur du temple samaritain sur le mont Garizim. Mais la chronologie est problématique, puisque ces événements se seraient passés sous Alexandre-le-Grand, soit vers 330, ce qui est impossible historiquement. De plus, le schisme samaritain n'est pas facile à dater, mais doit être certainement plus récent. On ne le mentionne expressément qu'à l'époque hasmonéenne (Temple de Garizim, détruit en 128 par Hyrkan I). Les récits de Josèphe sont à lire avec prudence.

6. Rétablissement du règlement pour les prêtres et Lévites (v. 30-31)

Après toutes ces réformes, Néhémie rétablit les ordonnances relatives aux diverses fonctions sacerdotales, ainsi qu'aux offrandes et prémices.

L'ensemble des réformes de Néhémie correspond assez exactement – comme nous l'avons déjà dit – aux engagements pris par les chefs du peuple, au chapitre 10. Peut-être le chap. 10 devait-il se trouver, dans les Mémoires de Néhémie, après notre chap. 13, et le Chroniqueur l'aurait placé après les chap. 8-9 comme se rapportant à la loi lue par Esdras. S'il est impossible de conclure avec certitude sur cette question, ces deux chapitres sont cependant suffisamment clairs pour que nous puissions connaître d'assez près, les actions réformatrices de Néhémie à l'intérieur du peuple juif.

Les Mémoires de Néhémie se terminaient-ils ainsi, ou contenaient-ils d'autres morceaux laissés de côté par le Chroniqueur? Nul ne le sait. On ne peut manquer de remarquer le caractère abrupt de la fin du livre, puisque rien de plus n'est rapporté sur l'homme qui a été l'initiateur de ces réformes. Nous ne savons plus rien de

son activité, de sa vie et de la fin de sa carrière. Nous revenons donc à l'intention du Chroniqueur qui n'utilise les documents qu'il possède, et en particulier les Mémoires de Néhémie, que dans le but qu'il s'est fixé: non une histoire complète du peuple juif, mais l'histoire de Jérusalem la ville sainte. Maintenant qu'il a raconté la reconstruction du Temple, la reconstruction des murailles de la ville, la restauration du culte, les mesures de repeuplement de la ville, et les diverses réformes accomplies par Esdras et Néhémie en faveur du peuple, surtout dans la capitale, son œuvre est terminée. Ce qu'il advint de Néhémie ou d'Esdras est en dehors de ses préoccupations.

EXCURSUS :

LA PERSONNE ET L'OEUVRE DE NÉHÉMIE

La lecture des chap. 1-7 et 10-13 de Néhémie, dont la plus grande partie sont des extraits de ses Mémoires, nous a présenté un personnage au caractère original, sympathique à bien des égards, ardent et passionné jusqu'au fanatisme dans certaines circonstances. Nos textes suffisent à en tracer un portrait dont nous voulons dégager, en quelques lignes, les traits essentiels.

Son attitude et ses actes s'expliquent par sa double qualité de fonctionnaire du roi de Perse, et de Juif profondément attaché à sa foi et à son peuple.

Comme échanson du roi Artaxerxès, c'est un homme d'un grand loyalisme vis-à-vis de son souverain, et cela lui vaut la confiance de ce dernier qui l'autorise à faire un séjour de douze ans à Jérusalem et à y retourner encore par la suite. Il obtient de lui les passeports nécessaires, l'escorte et les ordres qui lui ouvrirent toutes les portes. Il rejettera avec mépris,

comme de purs mensonges, les accusations de ses adversaires lorsqu'ils feront courir le bruit qu'il veut se faire proclamer roi de Juda en rébellion contre Artaxerxès. La vie à la cour royale avait certainement fait de lui un homme expérimenté, habile, diplomate, organisateur. Il n'y a pas lieu de douter qu'il fut envoyé par le roi de Perse, comme gouverneur de Jérusalem, avec une mission bien définie et une responsabilité relativement étendue.

Comme Juif, de la race du peuple élu exilé à Babylone, il est animé d'une foi profondément ancrée dans son coeur et dans son esprit. Il veut respecter pleinement la loi de son Dieu, porte le souci constant de la restauration de la communauté juive dans la ville sainte, et entreprend pour cela un ministère pratique qu'il sut remplir avec une infatigable énergie.

Loyal envers le roi païen, il est avant tout loyal envers le Dieu d'Israël qu'il aime et dont il voit la bonne main diriger toutes choses.

Sa personnalité est celle d'une nature riche, impétueuse et sensible. Il pleure, jeûne et prie en apprenant les malheurs de son peuple; il se décide à partir et réussit dans ses démarches; il montre de la prudence avant de commencer les travaux de la muraille. Une fois la tâche entreprise, rien ne pourra l'arrêter, ni la mauvaise volonté de certains notables, ni le découragement du peuple, ni les moqueries et les menaces de ses ennemis, ni les tentatives de chantage ou les pièges tendus devant ses pas. Homme d'action, plus que de pensée, il agit avec sûreté, avec esprit méthodique et énergique, sans s'embarrasser des conventions ou des formalités verbales. Parfois il s'indigne, s'emporte et se laisse aller à des gestes de colère ou à des prières de vengeance. Nous le voyons arracher les cheveux de quelques Juifs mariés à des

païennes, expulser avec fracas le mobilier de Tobiyah installé dans une chambre du Temple, et chasser sans discussion le petit-fils du grand-prêtre, marié à une étrangère 1 Mais ce tempérament est un stimulant extraordinaire pour le peuple minoritaire et craintif : il montre l'exemple du travail et ne se désabille plus avant que la muraille soit achevée; il est désintéressé et ne réclame même pas les redevances que le gouverneur pouvait exiger; il est animé d'un esprit de justice absolue, envers Dieu et envers le prochain.

C'est aussi, et surtout, un homme de prière, parce qu'il croit à la puissance de son Dieu et parce qu'il ne veut pas que le peuple de L'ETERNEL soit bafoué par les païens. Sa piété est dans la ligne du Deutéronome qui représente, pour lui, la loi de Dieu donnée à Moïse. Même ses prières reproduisent les formules habituelles et probablement liturgiques qu'on retrouve dans la tradition prophétique et deutéronomique.

Néhémie n'était pas prêtre, mais laïc. Pourtant s'il respecte de façon absolue la loi relative au sacerdoce (par exemple l'interdiction pour un laïc de pénétrer dans le lieu saint du Temple), il se place essentiellement sur un terrain religieux pour exercer son ministère et accomplir ses réformes.

Qu'a-t-il fait exactement? Nous savons qu'il est resté douze ans à Jérusalem, lors de son premier séjour. Toutefois ses Mémoires ne rapportent que deux événements relatifs à cette période: la reconstruction des murailles, en 52 jours – et le rétablissement de la justice sociale par l'obligation faite à tous les créanciers de remettre ce qui leur est dû par leurs frères juifs. C'est tout. Nul ne peut dire que ses Mémoires soient une biographie. Cependant la valeur des actes ne dépend pas de leur quantité, mais de leur intensité: reconstruite la muraille de la ville sainte, c'est rendre

désormais possible la vie de la communauté juive; c'est lui rendre conscience de sa mission et lui éviter les compromissions avec le paganisme; c'est la séparer du péché et la purifier par l'observance de la loi de Dieu. Grâce à Néhémie, l'étape intermédiaire entre la reconstruction du Temple et la promulgation de la loi est franchie: celle de la reconstruction du peuple des croyants, nous dirions: de l'Eglise ou de l'assemblée de Dieu.

Son second séjour à Jérusalem lui fait entreprendre une série de réformes religieuses, en réaction contre certains relâchements fâcheux. Il le fait avec zèle et l'audace d'un prophète, afin de revenir à la loi.

Le ministère de Néhémie, aussi fragmentaire qu'il nous apparaisse dans ses Mémoires, se présente à nous comme un saint combat. Ce mot n'est pas une image théorique: une véritable lutte a été engagée et gagnée, grâce à l'énergie et à la foi de ce réformateur. Ses adversaires ont été de deux sortes: ceux du dedans et ceux du dehors.

Au dedans – bien que les textes en parlent peu – nous pouvons supposer qu'une lutte sourde s'organisa contre Néhémie, de la part de certains chefs et notables juifs. Peut-être par jalousie, ou par sympathie pour les adversaires du dehors (en raison d'alliances familiales), ces gens tentèrent d'entraver l'œuvre de Néhémie. Quelques-uns refusent de travailler à la muraille, d'autres pressurent les petits et les pauvres, d'autres espionnent le gouverneur, favorisent les ennemis, ferment les yeux sur les négligences dans le service du culte, et acceptent les mariages mixtes. Néhémie n'est pas tendre pour eux et ne leur cache pas ses sentiments. Il leur en impose par son autorité qui ne fait acception de personne, même pas du grand-prêtre.

Au dehors, les adversaires sont nombreux et audacieux. Leurs chefs, Sanballat, Tobiyah et Guéshèm, usent de tous les moyens, sans aller toutefois jusqu'à la guerre ouverte, pour intimider et décourager ce nouveau gouverneur envoyé par le roi de Perse. L'un d'entre eux nous paraît surtout intéressant, sur le terrain de l'histoire: c'est Tobiyah. Son nom semble prouver qu'il était d'origine juive et adorateur de L'ETERNEL. Son rôle nous apparaît comme celui d'un Juif, d'esprit très libéral, qui lutte contre un retour de l'esprit particulariste et intolérant des purs observateurs de la loi de Moïse. Il a sans doute accepté un idéal religieux mi-juif mi-païen, mais n'est pas considéré, par beaucoup de Juifs de Jérusalem, comme un renégat ou un traître. Il a de nombreux appuis parmi les notables de la ville (6. 17-19) et, dès que Néhémie quitte Jérusalem pour retourner auprès du roi de Perse, il réussit à se faire aménager des appartements dans le Temple où l'un de ses parents exerce le sacerdoce. C'est l'énergique intervention de Néhémie, à son retour, qui mettra fin à ce scandale. Nous voyons par là que les ennemis les plus dangereux sont peut-être les anciens alliés. Dans le Judaïsme postexilique, une partie de la population israélite et juive des deux royaumes du Nord et du Sud, qui n'avait pas été emmenée en exil, constitua une population mélangée qui ne vit pas d'un oeil favorable le retour d'exil et la restauration. Une cinquantaine d'années de séparation avait creusé un fossé profond entre eux et leurs frères déportés. Le schisme des Samaritains sera l'aboutissement d'un tel état de choses à une époque ultérieure.

Si la reconstitution historique des événements de cette époque se présente telle que nous la supposons, Néhémie a été le précurseur d'Esdras. Par son action, il a restauré son peuple dans une ville reconstruite et

réorganisée; il a rappelé, avec une véhémence persuasive, l'exigence d'une vie d'obéissance à Dieu. Le terrain était préparé pour que ce peuple devînt le peuple de la loi. Esdras va la lui apporter.