

# Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient ancien

Édité par  
Olivier Artus

2013

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

# La loi du roi en Deutéronome 17 et ses fonctions

Thomas RÖMER,  
Collège de France,  
Université de Lausanne

## Introduction : l'autorité royale et l'origine du Deutéronome

Dans la discussion actuelle sur l'origine du livre du Deutéronome, on peut déceler deux positions. La première soutient que le noyau du livre a été composé dans le royaume de Juda probablement au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère – la thèse d'une origine « nordiste » du livre qui aurait été apporté après 722 à Jérusalem par des réfugiés israélites n'est guère défendue dans le débat actuel –, soit sous Ézéchias, soit sous Manassé, soit sous Josias<sup>1</sup>, alors que la seconde position situe le noyau du livre au plus tôt à l'époque de l'exil babylonien<sup>2</sup>. Les tenants d'une datation préexilique s'accordent en général sur l'idée que le Deutéronome a joué un rôle lors de la réforme de Josias. Les représentants de la seconde position considèrent que la stipulation centrale du Deutéronome, la loi de centralisation (limitant le culte sacrificiel au seul sanctuaire choisi par YHWH), présuppose soit, en tant que programme utopique, la destruction du temple, soit, en tant que légitimation idéologique, la construction du second Temple.

Nous ne pouvons, dans le cadre de cette communication, présenter une discussion détaillée de ce débat, et nous nous limiterons aux réflexions qui suivent. Il est difficile d'imaginer le début de la formation du Deutéronome seulement au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; le livre a connu plusieurs révisions importantes, que l'on ne peut situer toutes en un laps de temps assez limité.

La thèse d'une politique de centralisation dans le royaume de Juda au VII<sup>e</sup> siècle, probablement sous Josias, paraît plausible, même si le récit de 2 R 22-23 a été profondément

1 Cf. entre autres Frank CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1992, 242-248 ; Jan Christian GERTZ, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz* (FRLANT, 165), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 229 ; Eckart OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW, 284), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, *passim*.

2 Cette idée a déjà été défendue par Gustav HÖLSCHER, « Komposition und Ursprung des Deuteronomiums », in *ZAW*, 1922, 40, 161-255. Voir plus récemment Juha PAKKALA, « The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy », in *ZAW*, 2009, 121, 388-401.

retravaillé aux époques babylonienne et perse<sup>3</sup>. L'idée de faire de Jérusalem le seul sanctuaire yahviste possible reflète l'importance grandissante de Jérusalem au VII<sup>e</sup> siècle et, peut-être également, le fait que sous les Assyriens d'autres sanctuaires importants judéens tels qu'Arad avaient été détruits et le territoire judéen amputé. La politique de centralisation peut ainsi se comprendre comme tentative d'interpréter positivement cet état de fait.

Les parallèles entre la première version du Deutéronome et les traités de vassalité assyriens constituent également un argument important pour situer l'origine du Deutéronome à l'époque assyrienne<sup>4</sup>. Les *adê* (serments de loyauté)<sup>5</sup> d'Esarhaddon, écrits en 672 avant notre ère, ont peut-être constitué un modèle pour les auteurs du Dt<sup>6</sup>. Le document vise à ce que les vassaux d'Assurbanipal le reconnaissent comme successeur légitime d'Esarhaddon et s'ouvre sur une liste de témoins divins. Les stipulations de loyauté insistent sur l'« amour » dû à Assurbanipal et la nécessité pour les générations futures de garder les commandements. Ces stipulations sont très proches de Dt 6,4, un texte très souvent considéré comme la première ouverture du Deutéronome (voir aussi les parallèles entre les malédictions du serment assyrien et le chapitre XXVIII du Deutéronome<sup>7</sup>). Ces parallèles, ainsi que d'autres, obligent à conclure qu'un exemplaire du traité était accessible à Jérusalem et a fortement influencé la première édition du Dt. Les auteurs du Deutéronome ont repris l'idéologie des traités, mais au lieu de substituer au roi d'Assyrie le roi de Juda, ils mettent à la place du souverain assyrien YHWH, le dieu national de Juda, dont ils exigent la vénération exclusive. En présentant le Deutéronome comme un traité entre YHWH et Juda (« Israël »), ils souli-

- 3 Christoph UEHLINGER, « Gibt es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum », in *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB, 98), W. Groß (éd.), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995, 57-90; Rainer ALBERTZ, « Why a Reform Like Josiah's Must Have Happened », in *Good Kings and Bad Kings* (JSOT.S, 393), Lester L. Grabbe (éd.), London/New York, T & T Clark, Continuum, 2005, 28-46; Nadav NA'AMAN, « The King Leading Cult Reforms in His Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East », in *ZAR*, 2006, 12, 131-168.
- 4 Hans Ulrich STEYMANS, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO, 145), Fribourg (CH)/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; Eckart OTTO, « Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts », in *ZAR*, 1996, 2, 1-52. Cf. par contre Timo VEIJOLA, « Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium », in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SESJ, 62), Timo Veijola (éd.), Helsinki/Göttingen, Finnische Exegetische Gesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 242-276 et, plus prudent, Christoph KOCH, *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung des Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW, 383), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.
- 5 Ces « serments » ne sont pas forcément des traités de vassalité, mais peuvent s'appliquer à différents contextes, comme l'a montré Giovanni GARBINI, « The Medes at Esarhaddon's Court », in *JCS*, 1995, 47, 57-62 (je remercie mon collègue Jean-Marie DURAND de m'avoir rendu attentif à cet article).
- 6 Pour une traduction française: Jacques BRIEND, *Traités et serments dans le Proche-Orient ancien*, Supplément au Cahier Évangile 81, Paris, Cerf, 1992, 67-83.
- 7 Dt 28,38-44, par exemple, correspond aux thèmes de VTE 490-93: nourriture, boissons, onguents, maison. Pour plus de détails et d'autres parallèles, voir Hans-Ulrich STEYMANS, *Deuteronomium, passim* et Eckart OTTO, « Die Ursprung der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient », in *ZAR*, 1998, 4, 1-84 et particulièrement 41-43.

gnent le fait que le vrai suzerain de Juda n'est pas le roi assyrien avec ses divinités tutélaires, mais bien plutôt YHWH, le « seul » dieu d'« Israël ».

Ce remplacement pose la question de l'autorité royale, car ce n'est pas le roi judéen qui occupe la place du grand roi assyrien, mais YHWH. Et on peut légitimement se demander quelle est la place de l'autorité royale dans le livre du Deutéronome. Dans ce livre, le terme מלך est surtout utilisé pour des rois étrangers, pour les rois transjordanien Sihon et Og ou le roi d'Égypte. En Dt 33,5, dans un poème inséré tardivement dans le livre du Deutéronome, la mention du roi dans l'expression « וַיְהִי בְיַשְׂרָאֵל מֶלֶךְ בְּהַתְּאִסְּףָה רֵאשִׁי עָם » se réfère à YHWH lui-même<sup>8</sup>. Le seul texte qui parle d'une manière explicite d'un roi « israélite » se trouve en Dt 17,14-20, un texte qui fait partie d'un ensemble contenu en Dt 17-18 incluant des prescriptions sur les autorités civiles et religieuses du peuple : les juges, le roi, les lévites et les prophètes<sup>9</sup>. Il est intéressant de noter que le roi ne se trouve pas en premier lieu, mais qu'il est placé après les juges. Regardons de près ce passage.

### Dt 17,14-20 : traduction et structure

« En effet, tu entreras dans le pays que YHWH, ton dieu, est en train de te donner, tu en prendras possession, tu y habiteras. Alors tu diras : “Je veux établir sur moi un roi comme toutes les nations qui m'entourent” (14).

» Tu établiras sur toi un roi que YHWH, ton dieu, aura choisi ; du milieu de tes frères tu établiras sur toi un roi. Tu ne pourras pas prendre sur toi un roi étranger qui ne soit pas ton frère (15).

» Seulement, qu'il n'agrandisse pas pour lui (le nombre) des chevaux, qu'il ne ramène pas le peuple en Égypte pour agrandir (son cheptel) de chevaux. Quant à YHWH, il vous a dit : “Vous ne retournerez plus par ce chemin-là” (16).

» Qu'il n'agrandisse pas (le nombre) de femmes et que son cœur ne se détourne pas ; de l'argent et de l'or qu'il n'agrandisse pas trop (leur quantité) (17).

» Quand il sera assis sur le trône de sa royauté, il écrira pour lui un deuxième exemplaire de cette Torah, du rouleau qui se trouve auprès des prêtres, les lévites (18).

» Elle sera avec lui, et il en lira tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre YHWH, son dieu, à observer toutes les paroles de cette Torah<sup>10</sup> et ces prescriptions pour les mettre en pratique (19), afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères et qu'il ne se détourne du commandement ni à droite ni à gauche, afin qu'il prolonge ses jours sur<sup>11</sup> sa royauté, lui et ses fils, au milieu d'Israël (20). »

8 Martin ROSE, *5. Mose* (ZBK. AT, 5), Zürich, Theologischer Verlag, 1994, 578.

9 Voir Udo RÜTERSWORDEN, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22* (BBB, 65), Frankfurt/M, Athenäum, 1987 et, pour Dt 17, Jan Christian GERTZ, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz* (FRLANT, 165), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

10 La plupart des manuscrits de la LXX ont l'équivalent de « הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה », ce qui rappelle le début du livre du Deutéronome. Peut-être LXX reflète-t-elle ici une version antérieure dans laquelle les prescriptions se réfèrent au livre du Deutéronome, alors que le TM a peut-être l'ensemble du Pentateuque en vue.

11 Pent. sam. ajoute כִּסֵּא צַל, ce qui renforce le parallèle avec le v. 18.

Ce texte peut se structurer comme suit :

14. Introduction (fiction mosaïque) : entrée dans le pays.

15. Établissement d'un roi.

Positif: choisi par YHWH, parmi les *frères*.

Négatif: pas un roi étranger.

16-17. **Limitations du pouvoir royal**

- limitation du nombre de chevaux (« לֹא יִרְבֶּה-לוֹ »);

- interdiction de ramener le peuple en Égypte (« לְמַעַן הָרְבוֹת סוֹס »);

- limitation du nombre de femmes (« וְלֹא יִרְבֶּה-לוֹ »);

- limitation des richesses (argent et or; « לֹא יִרְבֶּה-לוֹ »).

18-19. **Devoir du roi** quand il sera assis sur *le trône de sa royauté* :

- fabrication d'une copie de la Torah;

- lecture de la Torah;

- crainte de YHWH et observance de la Torah.

20. Conclusion :

Pas au-dessus de ses *frères*.

Prolongation des jours et *de sa royauté*.

Cette loi est tout à fait particulière dans le contexte du Proche-Orient ancien. Comme le montre l'exemple du code d'Hammurabi, c'est le roi qui est le médiateur choisi par les dieux pour éclairer le pays en garantissant le bien-être, le droit et la justice, le souci des faibles, etc. Ici, le roi est certes aussi choisi par YHWH, mais il fait lui-même l'objet d'une loi qui limite drastiquement son autorité et ses prérogatives. Comment expliquer une telle loi ? Dans quel contexte historique faut-il la situer ? Avant d'essayer de répondre à ces questions, il nous faut nous pencher brièvement sur l'histoire de la composition de ce texte. Est-il le résultat de différentes rédactions ou a-t-il été écrit d'un seul trait ?

### La formation de Dt 17,14-20

La recherche ancienne a souvent postulé que la loi du roi était à l'origine une sorte de *Königsspiegel*<sup>12</sup> constitué des interdits des v. 16-17, provenant des origines de la monarchie israélite<sup>13</sup>. Mais il n'existe aucune indication textuelle pour extraire ces interdits de leur contexte actuel, et cette thèse repose surtout sur l'idée quelque peu romantique d'une vieille tradition antimonarchique dans l'Israël ancien.

On a parfois vu une contradiction entre le fait que le roi sera choisi par YHWH (15a) et l'idée que les destinataires choisiront le roi parmi leurs frères (14b, 15aβ)<sup>14</sup>,

12 Karlheinz RABAST, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, Berlin/Hermisdorf, Heimatdienstverlag, 1948, 11.

13 Par exemple Udo RÜTERWÖRDEN, *Gemeinschaft*, 52-66.

14 Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids/London, Eerdmans-Marshall/Morgan & Scott, 1981, 271; Felix GARCÍA LÓPEZ, « Le roi d'Israël: Dt 17,14-20 », in *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL, 68), Norbert Lohfink (éd.), Leuven, University Press/Peeters, 1985, 277-297 et particulièrement 284-285.

cependant dans l'idéologie royale proche-orientale, n'importe quel roi légitime, peu importe sa manière d'arriver au trône, est nécessairement légitimé par sa divinité tutélaire. La précision du v. 15b selon laquelle le roi ne devrait pas être un « étranger » peut paraître redondante, mais il n'est pas besoin de l'attribuer à un rédacteur postérieur, puisque cette emphase a certainement un sens, comme nous allons essayer de le montrer.

Récemment, Rainer Albertz a repris la thèse selon laquelle le deuxième interdit<sup>15</sup> au v. 16a<sup>2</sup>βb constitue un ajout, car il ne s'agit pas d'un interdit général, mais d'un cas très spécifique qui s'explique comme ouverture des restrictions du pouvoir royal. Il note également la différence entre l'emploi du pluriel ׀'ִ׀׀׀ au début du verset et le collectif ׀׀׀ dans la suite<sup>16</sup>. Cependant, une telle alternance est également attestée en 2 R 6,14-15<sup>17</sup>. De même, si l'on amputait l'interdiction de 16a<sup>1</sup> de sa suite, l'interdiction de posséder de nombreux chevaux n'aurait pas de motivation, contrairement à celle d'avoir de nombreuses femmes dans le verset suivant. La « citation » de la parole divine dans la seconde partie du verset est en revanche étonnante; elle interrompt le parallélisme entre les différentes interdictions. Il pourrait donc s'agir d'un ajout<sup>18</sup> dont le but était de renforcer la gravité d'un retour en Égypte.

Les devoirs du roi en relation avec la Torah aux v. 18-19 sont fréquemment considérés comme étant l'œuvre d'un rédacteur postérieur<sup>19</sup>. Le v. 20a (« afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères ») pourrait en effet très bien suivre l'interdiction d'amasser de l'or et de l'argent, puisque celle-ci n'est pas suivie de motivations. Mais en même temps, la mention des « frères » renvoie au v. 15 (comme l'expression בְּקִרְבָּן), ce qui indique la volonté d'encadrer l'ensemble de la loi. De plus, la suite, « qu'il ne se détourne du commandement ni à droite ni à gauche », présuppose probablement les v. 18-19 et, de même, le terme de עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ renvoie au début du v. 18 (« עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ »)<sup>20</sup>. L'idée d'une

15 « Qu'il ne ramène pas le peuple en Égypte pour agrandir [son cheptel] de chevaux. Quant à YHWH, il vous a dit: "Vous ne retournerez plus par ce chemin-là." »

16 Rainer ALBERTZ, « A Possible *terminus ad quem* for the Deuteronomistic Legislation? A Fresh Look at Deut. 17 : 16 », in *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Buxenay Oded* (V.T.S., 130), Gershon Galil, Mark Geller, Alan R. Millard (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2009, 271-296.

17 Christa SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (SVT, 58), Leiden/New York/Köln, Brill, 1995, 75.

18 Carl STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium* (HKAT), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923 (2<sup>e</sup> éd.), 118.

19 Voir Carl STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 118; Udo RÜTERWÖRDEN, *Gemeinschaft*, 63-64; Fabrizio FORESTI, « Storia della redazione di Dtn. 16,18-18,22 e le sue connessioni con l'opera storica deuteronomistica », in *Teresianum*, 1988, 39, 1-199 et particulièrement 104-127; Christoph BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda: eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT, 153), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 152-153; Reinhard MÜLLER, *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik* (FAT, II/3), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 199; et beaucoup d'autres.

20 Pour cette raison, certains auteurs considèrent également le v. 20aβb comme un ajout; Carl STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 119; Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy*, 274; Felix GARCÍA LÓPEZ, « Loi », 286-287. Mais comme le note Jan Rückl dans sa thèse de doctorat « A Sure House. Studies on the

loi sur le roi, qui n'aurait contenu que des énoncés négatifs sans lui attribuer aussi une fonction, est également difficile à imaginer. Pour cette raison, il me semble plus plausible de maintenir les v. 18-19 comme faisant partie de la loi originelle. À l'exception possible de la citation d'une parole de YHWH au v. 16, la loi sur le roi doit être comprise comme étant l'œuvre d'un seul auteur.

### Date de composition

La loi sur le roi en Dt 17,14-20 semble se trouver en tension avec le concept du roi tel qu'on le trouve dans les livres des Rois, où les rois pieux sont des constructeurs et des restaurateurs des sanctuaires, ainsi que des chefs de guerre<sup>21</sup>. Pour cette raison, Bernard Levinson pense que la loi du roi en Dt 17,14-20, comme la première édition du Deutéronome, aurait été écrite avant l'édition dtr des Rois sous le règne de Manassé, dans le but d'opposer à la politique proassyrienne de Manassé une vision idéale de la monarchie judéenne<sup>22</sup>. Cette théorie selon laquelle le Deutéronome aurait été en grande partie l'œuvre d'un mouvement clandestin<sup>23</sup> semble peu plausible. Et si Dt 17,14-20 avait été écrit avant l'édition dtr des livres des Rois, on ne comprend pas bien pourquoi les évaluations dtr des différents rois ne s'y réfèrent pas.

Peut-on alors imaginer que Dt 17,14-20 reflète une tentative délibérée, de la part des scribes de Josias qui appartiennent à l'élite judéenne, de limiter le pouvoir du roi ? Selon Patricia Dutcher-Walls, ils cherchent à « équilibrer soigneusement la loyauté à l'égard de YHWH comme à l'égard de l'Assyrie ; il s'agit que le roi puisse être à la fois un bon serviteur de YHWH et un bon vassal de l'Assyrie<sup>24</sup> ». Mais comment alors interpréter l'interdiction du roi étranger ? Si l'on veut situer ce texte à l'époque assyrienne, ne faut-il pas le comprendre comme polémique à l'égard du roi assyrien<sup>25</sup> ? Au Proche-Orient ancien, les hauts fonctionnaires pouvaient certainement exercer un certain pouvoir sur le roi, souvent illettré, et c'est sûrement le cas de Josias. Mais la présence d'une telle « loi »

Dynastic Promise to David in the Books of Samuel », Prague-Lausanne, 2012, p. 318-321, il faut alors imaginer un processus rédactionnel très compliqué. Il aurait été plus simple pour un rédacteur d'ajouter l'ensemble de 18-19 et 20aßb après la motivation de l'interdit de l'or et de l'argent.

- 21 Gary N. KNOPPERS, « Rethinking the Relationship Between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings », in *CBQ*, 2001, 63, 393-415.
- 22 Bernard M. LEVINSON, « The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of the Torah », in *VT*, 2001, 51, 511-534 et particulièrement 527-528.
- 23 Voir dans ce sens également Norbert LOHFINK, « Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and a Sociological Phenomenon Based on the Example of the Deuteronomic Law », in *Biblical Theology Bulletin*, 1977, 7, 12-22.
- 24 Patricia DUTCHER-WALLS, « The Circumscription of the King: Deuteronomy 17:16-17 in Its Ancient Social Context », in *JBL*, 2002, 121, 601-616 et particulièrement 616. Dans des publications précédentes, l'auteur souligne l'existence de factions en conflit parmi l'élite dans les sociétés agraires (voir spécialement *idem*, « The Social Location of the Deuteronomists: A Sociological Study of Factory Politics in Late Pre-Exilic Judah », in *JSOT*, 1991, 52, 77-94).
- 25 Ernest W. NICHOLSON, « "Do Not Dare to Set a Foreigner Over You." The King in Deuteronomy and "The Great King" », in *ZAW*, 2006, 118, 46-61.

dans l'édition josianique du Dt serait étonnante : elle n'a pas de parallèle dans d'autres codes législatifs proche-orientaux. Et même si les Deutéronomistes avaient fortement appuyé la « réforme josianique », ils n'auraient guère osé restreindre si ouvertement le pouvoir du roi dans des documents officiels.

Un autre argument décisif contre une datation de la loi du roi au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère se trouve dans le contenu et le vocabulaire de ce passage<sup>26</sup>.

L'introduction du v. 14 présuppose clairement la fiction mosaïque selon laquelle les destinataires du Deutéronome sont identifiés à la génération de la conquête, alors que les lois du Dt primitif ne sont pas encore écrites dans une telle perspective.

Du point de vue formel, la structure de Dt 17,14-20 correspond à celle de Dt 12,20-28. Dans les deux cas, le texte s'ouvre par une situation à venir, introduite par כִּי ; on trouve ensuite dans les deux cas וַאֲמַרְתָּ (17,14//20,10) et des restrictions introduites par קַרְקַר (17,16//12,23 et 26), suivies de la motivation introduite par לְמַעַן (17,20b//20,25b et 28b). Un tel parallèle existe, dans la loi deutéronomique, seulement entre ces deux textes. Puisque Dt 12,20-28 est un ajout à la loi de centralisation de l'époque perse, qui cherche à harmoniser l'idée de l'abattage profane de Dt 12 avec Lv 17,3-7, ce dernier interdisant cet abattage en dehors du sanctuaire central<sup>27</sup>, il faut postuler une datation similaire pour Dt 17,14-20. Il existe d'autres indices de vocabulaire prouvant que nous avons affaire à un texte récent, comme l'expression מִן־הַמִּצְוֹת dont les parallèles les plus proches se trouvent en Dn 9,5 et en 2 Ch 8,15. Il convient donc de comprendre Dt 17,14-20 comme un texte rédigé à l'époque perse, qui apparemment présuppose l'histoire dtr dans la forme qu'elle a reçue durant la première partie de l'époque perse. Sa première fonction n'est pas prescriptive ; il s'agit plutôt d'une sorte de résumé de l'histoire de la royauté depuis ses origines jusqu'à sa fin.

### Dt 17,14-20 : une « loi » au service d'une réflexion sur la royauté

Dt 17,14-15 fait allusion aux récits de l'institution de la monarchie en Israël en 1 S 8-12, et plus particulièrement au récit de 1 S 8,5 comme le montre le parallèle suivant :

Dt 17,14	וַאֲמַרְתָּ אֲשֶׁר עָלַי מֶלֶךְ בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי
1 S 8,5	וַיֹּאמְרוּ...שִׂימָה־לָּנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ בְּכָל־הַגּוֹיִם

26 Voir également Reinhard ACHENBACH, « Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14-20 », in ZAR, 2009, 15, 216-233 et particulièrement 218-219.

27 Alexander ROFÉ, *Deuteronomy. Issues and Interpretation* (Old Testament Studies), London/New York, T & T Clark/Continuum, 2002, 8 ; Thomas RÖMER, « Cult Centralization in Deuteronomy 12 : Between Deuteronomistic History and Pentateuch », in *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT, 206), Eckart Otto et Reinhard Achenbach (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 168-180 et particulièrement 171.



Les deux textes sont donc liés. Contrairement à l'idée selon laquelle 1 S 8,5 présuppose Dt 17,14-20<sup>28</sup> ou que les deux textes ont été rédigés par le même auteur<sup>29</sup>, il est plus logique d'imaginer que Dt 17,14 est un commentaire plus récent<sup>30</sup>. Car si l'auteur de 1 S 8 avait déjà connu une « loi sur le roi », il l'aurait certainement citée, alors que dans ce récit il n'est jamais fait allusion à une loi promulguée à l'époque de Moïse. Au contraire, Samuel dira au peuple en 1 S 8,10-17 un tout autre « droit du roi » selon lequel le roi a tous les pouvoirs et peut agir à sa guise avec ses sujets. Le fait que Dt 17,15 apparaisse comme moins négatif à l'égard de l'institution de la royauté montre que l'auteur de ces versets connaît l'ensemble des récits de 1 S 8-12 sur l'origine de la royauté, dans lesquels alternent des récits négatifs et des récits positifs (ainsi, 1 S 10,14 parle comme Dt 17,15 de l'élection du roi par YHWH). L'expression « כָּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבָתָי » au v. 14 introduit cependant une nuance négative, comme le montre l'expression parallèle en 2 R 17,15, qui explique la chute de Samarie par le fait que les Israélites avaient suivi les nations qui les entouraient (« הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבָתָם »).

Dans le contexte de l'histoire dtr, l'interdiction d'un roi étranger en Dt 17,15 pourrait faire allusion aux influences étrangères (phéniciennes) à l'œuvre dans le royaume du Nord, qui, selon les Deutéronomistes, hâtèrent la fin d'Israël. Mais le terme נָכַר n'est pas utilisé dans ce contexte; il est plutôt rare dans le contexte de l'histoire dtr et apparaît pour parler des femmes étrangères de Salomon (1 R 11,1 et 8). Peut-être cette prescription est-elle moins conçue comme une introduction à l'histoire de la royauté que comme une interjection rejetant l'idée que YHWH puisse accepter un roi étranger, peut-être est-ce une réaction polémique au Deutéro-Ésaïe qui présente le roi perse comme l'élu de YHWH<sup>31</sup>.

Dans le contexte de l'histoire dtr, les limitations du pouvoir royal en Dt 17,16-17 se trouvent toutes réunies dans l'histoire de Salomon, et notamment en 1 R 10,14-11,10. Selon 1 R 10,28, Salomon importait des chevaux d'Égypte; selon 1 R 11,1-4, il aime des femmes étrangères qui détournent son cœur<sup>32</sup>:

Dt 17,17	וְלֹא יִסּוּר לְכָבוֹ	וְלֹא יִרְבֶּה־לּוֹ נָשִׁים.
1 R 11,1-3	וַיִּטּוּ נָשָׁיו אֶת־לִבּוֹ	וַהֲמַלְךְ שֶׁלֹּמֹה אָהַב נָשִׁים נְכַרִּיּוֹת רַבּוֹת... נְכַרִּיּוֹת רַבּוֹת...

28 Christoph MAYES, *Deuteronomy*, 271; Udo RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 62.

29 Christophe NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la monarchie en 1 Samuel 8-12 », in *Intertextualités. La Bible en échos* (MoBi, 40), Daniel Marguerat et Adrian Curtis (éd.), Genève, Labor et Fides, 2000, 43-72.

30 Hans Jochen BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches: ein Beitrag zum Problem des „deuteronomistischen Geschichtswerks“* (WMANT, 31), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 28-30; Reinhard ACHENBACH, « Königsgesetz », 222-223.

31 Voir l'idée de Christoph BULTMANN, *Fremde*, 154-157, selon laquelle ce passage (qu'il tient pourtant pour un ajout) a été écrit au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère pour « défendre la dynastie davidique » (p. 155) et mettre en garde contre une intégration trop forte de l'aristocratie judéenne dans l'Empire perse (p. 156).

32 Les deux passages contiennent des termes parallèles; le verbe *détourner* est rendu en 1 R 11,2.3.4.9 par נָטָה.

Ensuite, 1 R 10,22 et 25 décrivent comment Salomon devient de plus en plus riche en argent et en or. La présentation négative des femmes de Salomon en 1 R 11 est le résultat d'une révision de l'histoire de Salomon au début de l'époque perse, qui réinterprète un récit plus positif où les nombreuses femmes étaient d'abord peut-être symbole de la richesse et du pouvoir du roi<sup>33</sup>. La rédaction dtr de l'époque perse, qui fait des femmes de Salomon le symbole des mariages mixtes<sup>34</sup>, ne semble pas encore connaître la prescription de Dt 17,7. 1 R 11,2 se réfère librement à la loi de Dt 7,3-4 (voir aussi Jos 23,7.12), qui concerne l'ensemble du peuple, et non à la loi de Dt 17 destinée spécifiquement au roi.

1 R 11,2	(Des femmes) des nations dont YHWH avait dit aux fils d'Israël : « N'allez pas chez elles ; elles n'iront pas chez vous. Elles tourneront vos cœurs vers les dieux qui sont chez elles. »
Dt 7,3-4	Tu ne contracteras pas de mariages avec elles (ces nations) [...], car ils détourneraient tes fils de moi et ils serviront d'autres dieux.

Il s'ensuit donc que l'auteur des retouches en 1 R 11 ne connaissait pas encore la loi sur le roi ; autrement, il l'aurait certainement citée à la place d'une allusion à Dt 17. Il est donc possible que les v. 17,16-17 aient été composés comme un résumé des éléments qui ont provoqué la chute de Salomon. Le v. 17 pourrait viser particulièrement le règne de Salomon, mais d'autres allusions sont également possibles.

Selon Rainer Albertz, l'interdiction de faire retourner le peuple en Égypte aurait eu un contexte historique tout à fait précis : avec d'autres, il pense que le v. 16\* fait allusion à l'échange de mercenaires judéens contre des chevaux égyptiens et estime pouvoir dater cette interdiction très précisément, dans le contexte d'une alliance entre le pharaon Psammétique II et le roi judéen Sédécias qui aurait envoyé vers 593-592 avant notre ère des Judéens comme soldats en Égypte pour soutenir le pharaon dans sa campagne nubienne<sup>35</sup>. Cela ne permet cependant pas, contrairement à ce qu'affirme Albertz, de dater ce verset, car des mercenaires judéens sont attestés en Égypte durant les époques perse et hellénistique, comme en témoignent notamment les textes d'Éléphantine et la lettre d'Aristée. Selon la lettre d'Aristée, les Juifs auraient été en Égypte depuis le temps où Psammétique I<sup>er</sup> était en guerre contre les Éthiopiens<sup>36</sup>, ce qui signifie que cette époque constitue un *terminus a quo* et non *ad quem* pour l'interdit de Dt 17,16. Il n'est

33 Barrick W. BOYD, « Loving Too Well: The Negative Portrayal of Solomon and the Composition of the Kings' History », *Estudios Bíblicos*, 2001, 59, 419-449.

34 Thomas RÖMER, « Salomon d'après les Deutéronomistes : un roi ambigu », in *Le Roi Salomon : un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen* (Le livre et le rouleau), Claude Lichtert et Dany Nocquet (éd.), Bruxelles, Lessius, 2008, 98-130 et particulièrement 125-126 ; Reinhard ACHENBACH, « Königsgesetz », 229-230.

35 Cf. Rainer ALBERTZ, « Terminus », 288.

36 André PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources chrétiennes, 89), Paris, Cerf, 1962, III.13 : « Il en était venu beaucoup à la suite du Perse, et, avant ceux-ci, d'autres encore, envoyés comme auxiliaires pour combattre avec Psammétique contre le roi d'Éthiopie » (p. 109). Pour l'identification de ce roi à Psammétique I<sup>er</sup>, voir p. 108, n° 2.

cependant pas sûr que Dt 17,16 fasse vraiment allusion à un échange de mercenaires contre des chevaux<sup>37</sup>.

Es 30,2 et 31,16 font allusion à la politique d'un certain nombre de rois judéens qui, face aux Assyriens et aux Babyloniens, ont souvent essayé de jouer la carte égyptienne (voir aussi 2 R 17,4 pour Israël)<sup>38</sup>, ce qui dans le texte prophétique est présenté comme une trahison de YHWH :

« Ils descendent en Égypte sans m'interroger, pour se réfugier dans la forteresse du pharaon (30,2). [...] Ils descendent en Égypte pour y chercher du secours. Ils s'en remettent à des chevaux, ils font confiance aux chars, parce qu'ils sont nombreux. »

Dans le contexte de l'histoire dtr, le retour en Égypte peut cependant aussi faire allusion à la fin de l'histoire, qui relate que le reste du peuple, après l'assassinat de Guédalias, descendit en Égypte (2 R 25,26). C'est sans doute l'idée du rédacteur qui a ajouté le v. 16b en citant une parole de YHWH interdisant le retour en Égypte. Il n'y a pas, dans la Bible hébraïque, de parole divine qui corresponde mot à mot à celle que l'on trouve ici. Il pourrait s'agir d'une réinterprétation de Dt 28,68<sup>39</sup> qui conclut la série des malédictions par la menace d'un retour en Égypte et où l'annonce d'un non-retour est mise dans la bouche de Moïse :

Dt 28,68	YHWH te ramènera (וְהָשִׁיבֶךָ יְהוָה מִצְרַיִם) en Égypte sur des bateaux, et tu feras ce chemin dont je t'avais dit : « Tu ne le reverras plus ! » (לֹא תִסְפֹּן עוֹד לְרִאֲתָהּ).
Dt 17,16	Qu'il ne ramène pas le peuple en Égypte (אֶת־הָעָם מִצְרַיִם וְלֹא יָשִׁיב). [...] Quant à YHWH, il vous a dit : « Vous ne retournerez plus (לֹא תִסְפֹּן לָשׁוּב) par ce chemin-là. »

Ainsi Dt 17,16-17 peut-il se lire à la fois comme résumé du règne de Salomon et comme une prolepse de l'exil. Le retour en Égypte est en effet l'annihilation de la relation de YHWH avec Israël, qui, dans la pensée dtr, débute avec la sortie d'Égypte. Et ce n'est

37 Dans le rouleau du Temple, Dt 17,16 est repris avec l'ajout selon lequel le roi ne doit pas faire retourner le peuple en Égypte (11Q19 LXVI 15-16) לְמַלְחָמָה. Cela pourrait faire allusion à des mercenaires, mais il peut également s'agir d'une reprise d'Ex 1,10 qui exprime l'idée que les Israélites pourraient s'engager dans une guerre contre l'Égypte. Pour la provenance de ce thème, voir Jan RÜCKL, « Israel's Alliance with the Enemies of Egypt in Exodus 1,10 », in *La Construction de la figure de Moïse – The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène, suppl. 13), Thomas Römer (éd.), Paris, Gabalda, 2007, 157-168.

38 Ces textes reflètent les expériences du VIII<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle et ne remontent probablement pas à l'Ésaïe historique ; voir Peter HÖFFKEN, *Jesaja : der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 209-210, et 221-212.

39 Dieter E. SKWERES, *Die Rückverweise im Deuteronomium* (AnBib, 79), Roma, Istituto Pontificio, 1979, 193-194. Pour une autre possibilité, voir Norbert LOHFINK, « Hos. xi 5 als Bezugstext von Dtn. xvii 16 », *VT*, 1981, 31, 226-228.

pas par hasard que YHWH annonce, en 1 R 9,7-10, l'exil qui est expliqué par le fait que les Israélites « ont abandonné YHWH, leur dieu, qui avait fait sortir leurs pères du pays d'Égypte » (9,9).

Les prescriptions positives de Dt 17,18-19 font d'abord penser à Josias, le seul roi à lire, pour lui et ensuite pour le peuple (2 R 22,11 ; 23,2), le livre de la Torah. L'ensemble de ces versets ne se limite cependant pas à l'allusion au seul roi qui, selon les Deutéronomistes, aime YHWH de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force (23,25).

L'ordre d'écrire ou de faire écrire une copie de la Loi trouve son parallèle le plus proche dans un passage qui parle du successeur de Moïse, Josué :

Dt 17,18	וְכָתַב לּוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר.
Jos 8,32	וַיִּכְתֹּב־שָׁם עַל־הָאֲבָנִים אֶת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה.

Jos 8,32 est le seul autre texte dans la Bible hébraïque à contenir l'expression « copie de la Torah ». Le roi idéal est ainsi mis en parallèle avec Josué, le successeur de Moïse.

Le parallèle avec Josué est d'ailleurs renforcé par l'exhortation de lire dans ce livre de la Torah « tous les jours de sa vie » (v. 19), de ne pas se détourner des commandements (מִצְוֹת) « ni à droite ni à gauche » (v. 20), laquelle exhortation est proche de Jos 1,7 où Josué est enjoint d'agir selon tout ce qu'a commandé (צִוָּה) Moïse<sup>40</sup>, sans se détourner ni à droite ni à gauche.

Cependant, il y a une différence importante entre le roi et Josué : en Jos 8, Josué écrit sur des pierres, alors que le roi doit écrire dans un *sepher*. L'importance de l'écriture et de la fabrication d'un livre évoque le récit de Jr 36<sup>41</sup> qui montre ce qui arrive lorsqu'un roi n'écoute pas les paroles du livre. Mais en Dt 17, le roi ne doit pas seulement écouter le livre, il doit lui-même le faire écrire, une tâche qui en Jr 36 incombait au prophète Jérémie. L'autorité prophétique comme l'autorité royale sont désormais subordonnées à l'autorité du livre.

Le roi, en Dt 17,14-20, est également mis en parallèle avec David et Salomon. L'expression מִמְּלַךְ כָּתוּב suivie d'un suffixe ne se trouve dans toute la Bible hébraïque que dans les deux discours divins adressés à David (2 S 7,13) et à Salomon (1 R 9,5) ; dans les deux cas, il est question d'une dynastie « éternelle » et de ses conditions. Ainsi la loi de Dt 17,14-20 est-elle peut-être non seulement une prolepse de l'histoire de la royauté, telle qu'elle est décrite dans les livres de Samuel et des Rois, mais également une concession à la possibilité de restaurer la royauté en Juda<sup>42</sup>.

40 TM ajoute « Torah », ce qui manque dans LXX.

41 Pour les liens entre Dt 17,14-20 et Jr 36, voir Harald KNOBLOCH, *Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches* (BZAR, 12), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 263-276.

42 Voir dans ce sens également Reinhard MÜLLER, *Königtum*, 213.

### Dt 17,14-20 : un texte programmatique posant les conditions d'une restauration de la lignée davidique

De nombreux oracles dans les livres prophétiques émanant de l'époque perse reflètent l'espoir d'un nouveau David ou de la continuation de la dynastie davidique (Jr 33,17-23 ; Ez 37,15-27 ; Am 9,11-12). Il est possible que Dt 17,14-20 soit une concession à cette attente, concession qui, pourtant, tend à réduire drastiquement les pouvoirs du roi. La mention des prêtres lévites, qui apparemment sont dépositaires de la Torah dont le roi doit faire une copie, semble indiquer l'idée d'un pouvoir partagé entre ceux qui administrent le temple et la loi et le roi qui devient désormais un monarque aux prérogatives limitées.

Dt 17,14-20 cherche également à intervenir sur la question d'une dynastie davidique éternelle. L'expression « prolonger ses jours » (17,20), que l'on lit en conclusion de la loi sur le roi, se trouve fréquemment dans les motivations du Dt, où elle s'applique aux destinataires du discours mosaïque, appelés à accomplir les commandements divins. Elle trouve son origine dans des inscriptions royales ouest-sémitiques<sup>43</sup> datant du X<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Comme l'a remarqué Jan Rückl, toutes ces inscriptions concernent des rois individuels et n'évoquent pas l'idée d'une dynastie. Or, c'est exactement ce qui se passe en Dt 17,20 par l'ajout de **וְיִבְרַךְ אֱלֹהֵיךָ** qui réinterprète le thème de la prolongation des jours d'un individu (royal) en fonction du maintien d'une dynastie<sup>44</sup>. Ainsi la loi de Dt 17,14-20 pose-t-elle les conditions et les possibilités d'une lignée royale.

### Dt 17,14-20 : prolepse et programme

Nous avons vu que Dt 17 peut se lire en grande partie comme une anticipation de l'histoire de la royauté. Cette anticipation se fait-elle dans le cadre de l'histoire dtr, à savoir d'un ensemble littéraire allant du Dt aux livres des Rois, ou présume-t-elle déjà la séparation du Dt des livres suivants et la constitution d'un (Proto) Pentateuque ? Contrairement à ce que j'ai écrit auparavant à ce sujet<sup>45</sup>, la dernière solution me paraît plus plausible. Dt 17,14-20 peut se lire d'abord comme une réflexion sur la royauté à l'intérieur de la Torah, car

43 Moshe WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 345 et, d'une manière détaillée, Jan RÜCKL, *A Sure House*. Quelques autres attestations concernent des personnages importants, comme des prêtres ou d'autres hauts fonctionnaires. Ces inscriptions sont surtout phéniciennes et araméennes. Une inscription philistine concerne le « prince » d'Eqrôn : « Le temple qu'a bâti Akish, [...] prince d'Eqrôn, pour Ptgyh, sa dame. Qu'elle le bénisse et le protège, qu'elle prolonge ses jours et bénisse son pays. » Cf. Seymour GITIN, Trude DOTHAN, Joseph NAVEH, « A Royal Dedicatory Inscription from Ekron », in *IEJ*, 1997, 47, 1-16 (traduction française selon la traduction anglaise proposée p. 9).

44 Gerhard VON RAD (*Das fünfte Buch Moses. Deuteronomium* [ATD, 8], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 85) pensait que cette expression pourrait être une « *interpretatio judaica* », puisqu'elle se réfère à la dynastie davidique.

45 Par exemple dans Thomas RÖMER, *La Première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre* (MdB, 56), Genève, Labor et Fides, 2007, 147-149.

sans ce passage, ce thème en serait quasi absent<sup>46</sup>. Dans ce contexte, la Torah ne se réfère plus seulement au Deutéronome, mais au Pentateuque naissant.

Si l'on doit comprendre le Pentateuque comme un compromis entre des milieux sacerdotaux et des milieux laïques gérant les affaires internes de la province de Yehoud (et aussi de la Samarie?), on peut lire Dt 17,14-20 comme une concession à ceux qui espéraient le retour d'une royauté<sup>47</sup>. Les restrictions de cette royauté proviennent notamment d'une connaissance des histoires du début de la monarchie en Samuel et Rois. Certaines de ces limitations ne sont pas incompatibles avec l'idéologie royale du Proche-Orient, qui insiste, elle aussi, sur une certaine « modestie » du roi, lequel ne doit pas exploiter le peuple qui lui est confié par les dieux<sup>48</sup>.

Ce qui change, en revanche, radicalement est le fait que le roi, en Dt 17, n'est plus l'autorité suprême ; il est certes choisi par YHWH (v. 15), mais il n'est plus le médiateur de ses commandements, qui se trouvent désormais dans un livre qu'il doit respecter et faire respecter. Comme Josué, en Jos 1,7-8, le roi, en Dt 17,14-20, est sous l'autorité de la Torah, dont l'observance garantit dès lors le respect du droit et de la justice.

46 On pourrait penser à la promesse de Gn 17,4-6 : des rois sortiront des entrailles d'Abraham. Mais ce texte reflète-t-il l'espoir de la restauration d'une royauté judéenne (dans ce sens et prudemment Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* [WMANT, 57], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, 457) ou considère-t-il Abraham comme le père de nombreux peuples organisés en royaumes ? La question demeure.

47 Voir aussi les réflexions de Reinhard MÜLLER, *Königtum*, 213 : « Immerhin muß das Monarchiestatut dafür gesorgt haben, daß die Idee des Königtums auch unter veränderten Bedingungen aktuell blieb ; möglicherweise wurde es formuliert, um diese Idee durch Transformation vor der mittlerweile aufgekomenen Monarchiekritik in Schutz zu nehmen. »

48 Comme le rappelle Udo RÜTERSWORDEN (*Das Buch Deuteronomium* [NSK.AT, 4], Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2006, 121), une critique de l'*hybris* de la royauté se trouve aussi chez les Grecs, voir HÉRODOTE, III, 80-83.