

# Historiographie biblique et reconstruction de l'histoire biblique

T. RÖMER\*

*Summary:* This contribution investigates whether it is possible, or not, to use biblical text in order to reconstruct historical events of the first millennium BCE. The author discusses three examples (the fall of Samaria in 722, the so-called 'Josianic reform' and the exile of king Jehoiakin). These events are presented in the book of Kings according to the deuteronomistic ideology; nevertheless they can be compared to Assyrian and Babylonian documents which show that the redactors of the books of Kings did not invent their history out of the blue.

André Lemaire s'est beaucoup intéressé à reconstruire par derrière les récits bibliques, notamment ceux des livres des Rois, auxquels il a consacré plusieurs années de son enseignement, l'Histoire « comme elle s'est vraiment passée », pour paraphraser une expression de l'historien allemand Ranke, proposant ainsi des synthèses remarquables<sup>1</sup>. C'est donc un honneur pour moi de lui dédier ces quelques réflexions sur les difficultés et les possibilités de l'historien face au texte biblique.

\* Professeur au Collège de France, Directeur de l'UMR 7192.

1. Voir notamment son best-seller A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu*, Paris 2008<sup>7</sup> (1<sup>ère</sup> éd. : 1981), PUF, Que sais-je ? 1898 et aussi *Les Écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Fribourg-Göttingen 1981, Éditions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht ; *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris 2003, Bayard.

## **Les grands ensembles historiographiques de la Bible hébraïque : Pentateuque, Hexateuque, Ennéateuque, Histoire deutéronomiste**

Lorsqu'on commence à lire la Bible hébraïque, depuis le premier chapitre de la Genèse, on peut facilement poursuivre la narration qui y débute jusqu'à la fin du livre des Rois. On obtient alors une longue histoire qui va de la création du monde et de l'homme jusqu'à la destruction de Jérusalem et la déportation des Judéens à Babylone, en passant par l'histoire des Ancêtres d'Israël, par les origines du peuple en Égypte et son exode sous la direction de Moïse, son médiateur et législateur. L'histoire se poursuit avec la conquête du pays de Canaan, le récit de l'installation de la monarchie et les deux royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la fin d'Israël et de Juda. C'est seulement en arrivant au livre d'Ésaïe que l'on constate une rupture. En És 1,1 la progression chronologique est abandonnée : on revient en arrière au temps des deux royaumes. Le genre littéraire change également : au lieu d'un récit, on trouve désormais des oracles prophétiques. Par conséquent, il est possible de considérer les livres de la Genèse jusqu'aux Rois comme un ensemble littéraire caractérisé que l'on pourrait, selon un article récent de B. Gosse, décrire comme allant de la perte du jardin d'Éden à celle de Jérusalem<sup>2</sup>. Tous les récits à l'intérieur de cet ensemble sont organisés selon une chronologie progressive, ce qui signifie qu'on a voulu suggérer, à un certain stade de la formation et de la mise en commun des différentes traditions, que l'ensemble des livres allant de la Genèse aux Rois constituait un grand ensemble narratif, un « Ennéateuque ».

Si l'on s'en tient au canon tripartite de la Bible hébraïque, la césure principale se trouve tout d'abord en Dt 34. Ce chapitre relate la mort de Moïse et conclut la Torah, le Pentateuque. Cette conclusion semble faire sens, puisqu'elle s'arrête sur la mort du personnage principal du Pentateuque. Cependant, sur le plan narratif, la fin de la Torah ne constitue pas vraiment une conclusion, puisque la promesse du pays qui constitue le leitmotiv du Pentateuque n'est pas accomplie. L'intrigue qui est nouée dans les récits patriarcaux ne connaît pas encore de dénouement. Le chapitre final du Pentateuque indique d'ailleurs clairement que la narration n'est pas arrivée à son terme, puisque le verset 9 mentionne le successeur de Moïse, indiquant ainsi une suite en Josué, où les Israélites vont effectivement prendre possession du pays. Il est donc logique de considérer Josué comme la conclusion nécessaire de la narration des cinq premiers

2. B. Gosse, « L'inclusion de l'ensemble Genèse - II Rois, entre la perte du jardin d'Éden et celle de Jérusalem », *ZAW* 114, 2002, pp. 189-211. Voir aussi J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, The Anchor Bible Reference Library, New York et al. 1992, Doubleday, p. 34 « a consecutive history from creation to exile ».

livres de la Bible, et de privilégier le concept d'un Hexateuque. Lorsqu'on se penche alors sur les livres restants, on peut se demander si 1 S 1,1 ne constitue pas le début d'un nouvel ensemble narratif, relativement indépendant de ce qui précède. 1 S 1 serait par conséquent l'introduction à une histoire de la royauté israélite telle qu'elle se trouve dans les livres de Samuel et des Rois<sup>3</sup>.

À l'intérieur du Pentateuque, il existe une césure entre les quatre premiers livres et le Deutéronome, qui contient une nouvelle introduction très baroque et conçue pour marquer le début d'un autre ensemble littéraire. À la fin de ce livre, construit comme le testament de Moïse, le locuteur (donc Moïse selon la fiction du livre) fait déjà allusion à la conquête du pays, à la désobéissance du peuple vis-à-vis de Yhwh, son dieu, à l'histoire de la royauté et à la catastrophe : la déportation et la dispersion des destinataires parmi d'autres nations. De même, le style baroque et répétitif, quelque peu pesant, le vocabulaire et la syntaxe qui favorisent les propositions conditionnelles et les parénèses se retrouvent dans les livres de Josué jusqu'aux Rois. A cause de ces similitudes, M. Noth avait émis la thèse d'une histoire ou historiographie deutéronomiste (en allemand « deuteronomistisches Geschichtswerk ») qui aurait été rédigée après la destruction de Jérusalem vers 560 et dont le but aurait été de fournir une étiologie de la destruction de Jérusalem et de l'exil des Judéens. La raison avancée dans cette « histoire dtr » est l'incapacité du peuple et surtout de la plupart de ces rois de se conformer aux lois énoncées dans le Deutéronome.

Ces différents ensembles littéraires, Pentateuque, Hexateuque, Ennéateuque et histoire dtr, construisent chacun à sa manière une histoire. Pour le Pentateuque et l'Hexateuque, cette histoire est une histoire mythique, comme on l'a reconnu depuis Spinoza et de Wette qui, dès le 17<sup>e</sup> siècle, ont montré que ces ensembles ne fournissent guère d'informations à l'historien. Le Pentateuque se présente comme une sorte de biographie de Moïse (les livres de l'Exode et du Deutéronome sont encadrés par sa naissance et sa mort) et enracine toutes les lois qui dans le Proche-Orient ancien sont données par les rois et dépendent donc d'une institution politique dans des origines mythiques, au désert, dans un no man's land pour signifier que les rites et prescriptions qui sont à la base du judaïsme ne dépendent ni du politique, ni de la possession d'un pays. Contrairement au Pentateuque qui se termine avec la mort de Moïse en dehors du pays, la logique littéraire de l'Hexateuque se focalise sur la nécessité de posséder le pays, car il se termine avec le livre de Josué et la possession du pays.

3. Voir K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, Neukirchener Verlag, p. 31.

Mais cette construction est également mythologique car il ne fait aucun doute que la conquête relatée dans ce livre ne reflète pas de réalité historique, mais est une construction idéologique qui s'inspire de conventions littéraires et iconographiques, empruntées aux Assyriens et aux Babyloniens.

L'Ennéateuque offre, quant à lui, une combinaison entre les origines mythiques et l'histoire dite deutéronomiste.

Qu'en est-il alors de cette histoire dtr ? L'utilisation du terme « historiographie » pour décrire cet ensemble suggère en effet que son auteur (ou plutôt ses auteurs) veut faire œuvre d'historien. Les Deutéronomistes des périodes babylonienne ou perse, descendants des scribes et autres fonctionnaires de la cour judéenne, sont obsédés par la fin de la monarchie et la déportation des élites de Juda. Ils cherchent alors à expliquer l'exil, et pour cela, à construire une histoire allant des débuts sous Moïse jusqu'à la destruction de Jérusalem et la déportation de l'aristocratie (Dt 1 – 2 R 25\*). Pour ce faire, les Dtr bâtissent une histoire cohérente, divisée en périodes (Moïse, la conquête, les Juges, l'avènement de la monarchie, les deux royaumes, l'histoire de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à celle de Jérusalem). Il s'agit de présenter tous les événements négatifs – la division de la dynastie davidique ou les invasions assyrienne et babylonienne – comme des conséquences « logiques » de la désobéissance du peuple et de ses chefs à l'égard de la volonté de Yhwh. C'est Yhwh lui-même qui a provoqué l'invasion babylonienne (2 R 24, 3 et 30) pour punir Juda du culte qu'il rend à d'autres divinités.

L'œuvre des Dtr de l'époque babylonienne constitue donc le premier essai de création d'une histoire complète d'Israël et de Juda. Pour construire cette histoire, les Dtr la divisent en différentes périodes qu'ils délimitent à l'aide des discours des protagonistes ou des commentaires en « voix off », et dans presque tous les discours l'allusion à la fin, l'exil, est patente :

<b>Dt 1-30</b>	<i>Discours d'adieu de Moïse</i>		ORIGINES
<b>Jos 1</b>	Ch. 28 (et ailleurs) : Discours de Yhwh à Josué	<u>annonce de l'exil</u> <u>annonce de la conquête</u>	
<b>Jos 23</b>	<i>Discours d'adieu de Josué</i> Achèvement de la conquête	<u>annonce de l'exil</u>	CONQUÊTE
<b>Jg 2, 6-3, 6</b>	<i>Discours introduisant au</i>		TEMPS DES JUGES

	<i>temps des Juges</i>		
<b>1 Sam 12</b>	<i>Discours d'adieu de Samuel</i>	Résumé des événements précédents	<u>annonce d'une sanction divine</u>
			LA MONARCHIE UNIE
<b>1 Rois 8</b>	Discours d'inauguration de Salomon	Accomplissement des promesses faites à David	<u>annonce de l'exil</u>
			LES DEUX ROYAUMES
<b>2 Rois 17</b>	Discours : commentaire sur la chute d'Israël	Résumé de l'histoire précédente	<u>annonce de l'exil de Juda</u>
			LES DERNIERS JOURS DE JUDA
<b>2 Rois 25</b>	(« fin ouverte ») : exil		

Il y a dans l'Antiquité d'autres exemples d'un lien entre une situation de crise et l'historiographie. Thucydide écrit *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* au V<sup>e</sup> s. avant n. è. pour « ceux qui désirent une connaissance exacte du passé pour les aider à interpréter l'avenir » (1.22). De même Hérodote compose-t-il son *Enquête* afin de donner les raisons des guerres perses et de leurs drames (cf. l'introduction du livre I). Au III<sup>e</sup> s., le prêtre babylonien Bérose construit un récit historique de la civilisation babylonienne en réponse à la crise culturelle induite par la diffusion de l'hellénisme. Parler d'historiographie au sujet de l'Histoire dtr est contestable mais, après tout, c'est une question de définition<sup>4</sup> : il ne s'agit pas d'historiographie ou d'histoire au sens grec (l'auteur biblique ne parle pas à la première personne et ne fait pas d'« enquête ») ni au sens moderne du terme tel que le précise Ranke (« comment c'est arrivé en fait ? »)<sup>5</sup>. M. Brettler a raison de souligner que « aucun concept de l'histoire comme dépendante de l'historicité ne s'applique avec profit au corpus biblique »<sup>6</sup>. Cependant, l'édition exilique due aux Deutéronomistes demeure une tentative de construire le passé pour expliquer le présent.

Ce faisant, les Dtrs intègrent des matériaux dans leur reconstruction de l'histoire qui gardent des souvenirs utiles à l'historien qui s'intéresse à

4. Pour des détails, voir I/ 3. 4.1.

5. Même si cette fameuse déclaration devrait plutôt se traduire « comme c'était essentiellement », voir R.J. Evans, *In Defence for History*, London 1997, Granta Books, p. 17.

6. M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, Londres-New York 1995, Routledge, p. 11.

l'historicité des faits. C'est notamment le cas du livre des Rois, dont la construction chronologique à partir du roi Omri est plus au moins compatible avec les annales assyriennes et babyloniennes.

J'aimerais illustrer cela à l'aide de trois exemples : la destruction de Samarie en 722, la « réforme de Josias » en 620 et le sort du roi Yoyakin exilé à Babylone.

### **La chute de Samarie en 722 avant notre ère**

À partir du IX<sup>e</sup> s., l'influence de l'Empire néo-assyrien n'a cessé de croître dans le Levant, et dès le règne de Tiglath-phalazar (745-727), tous les royaumes de Syrie et de Palestine sont *de facto* sous domination assyrienne. Le royaume du Nord (Israël), avec une économie et une structure politique plus développées que celles de Juda, donc plus intéressant, fut très rapidement contraint de devenir un État vassal, bien qu'il tentât à plusieurs reprises de s'opposer à la domination assyrienne.

Selon 2 Rois 17, Osée aurait cherché appui auprès d'un dénommé « Sô », roi d'Égypte ». L'identité de ce personnage est fortement discutée (il n'y a pas de pharaon de ce nom : s'agit-il de la ville de Saïs, ou simplement d'une transcription du mot égyptien pour roi (*nj-sw*) ?). L'idée de solliciter du secours en Égypte paraît plausible, de telles tentatives sont d'ailleurs fustigées dans le livre d'Osée.

Dès 724 commence le siège de Samarie, qui dure environ 3 ans jusqu'à la chute de la ville en 722. Cet événement est relaté dans la Bible hébraïque et dans des annales assyriennes et babyloniennes. Selon les *Annales* de Sargon II, ce serait Sargon qui aurait pris la ville, alors que selon la Bible hébraïque et les chroniques babyloniennes, la prise aurait encore été l'œuvre de Salmanassar V. Étant donné les difficultés qu'a eues Sargon à prendre le pouvoir, il semble plausible qu'il se soit attribué la prise de Samarie pour des raisons idéologiques. Ici, la Bible a apparemment raison : c'est sans doute sous Salmanassar V que la ville tombe, alors que Sargon met ensuite en place la structure administrative d'Israël incorporé dans le système des provinces assyriennes, déportant une partie des habitants de Samarie et réorganisant la ville :

« ... je combattis contre eux avec la force des grands dieux ... 27280 personnes qui vivaient là ainsi que des chars et les dieux en qui ils se fiaient, je les comptai comme butin. 200 chariots pour ma garde royale je rassemblai parmi eux ; le reste d'entre eux je les envoyai s'installer au milieu de l'Assyrie. La ville de Samarie je la recolonisai et la rendis plus grande qu'avant. Des gens des pays conquis par mes propres mains, j'amenai ici. Je plaçai mon représentant au milieu d'eux comme gouver-

neur... »<sup>7</sup>.

Les mouvements forcés de populations font partie de la stratégie militaire et politique des Assyriens. Les déportations sont présentées comme une sanction de ceux qui rompent les traités, mais elles avaient également une fonction politique précise. La déportation d'une partie des gens importants, prêtres, hauts fonctionnaires, artisans d'élite, permettait de démanteler la structure sociale ; une partie de l'armée vaincue fut enrôlée dans l'armée assyrienne (caractère cosmopolite de l'armée d'Assur). Ces mélanges de populations sont attestés et dans le récit biblique et dans les textes ou l'iconographie assyrienne.

### La « réforme de Josias »

Contrairement au cas précédent qui permet de comparer la documentation biblique à la documentation mésopotamienne, le cas de la « réforme de Josias » est plus compliqué car il n'existe pas de témoignage extrabiblique relatif à un tel événement. Le début du règne de Josias coïncide plus ou moins avec le déclin de l'empire assyrien. Vers 627, Babylone retrouve son indépendance, et les Assyriens relâchent leur présence dans le Levant qui revient vite sous contrôle égyptien. Le récit biblique s'occupe presque exclusivement de la « réforme » (plutôt : des changements politiques, économiques et religieux) que ce roi aurait entreprise.

2 Rois 22-23 relatent la découverte d'un rouleau durant la dix-huitième année du règne de Josias, dans le temple de Jérusalem, pendant des travaux de rénovation. Cette découverte par le prêtre Hilkia et la lecture du rouleau faite au roi par le haut fonctionnaire Shaphan provoquent une très forte réaction. Josias semble gravement affecté par les malédictions contenues dans le livre. Il envoie Hilkia, Shaphan et les autres fonctionnaires demander à la prophétesse Hulda la signification du rouleau. Elle confirme le jugement divin que Yhwh exercera contre Jérusalem et Juda. Au sujet du roi Josias, elle transmet un message plus positif : puisqu'il a été attentif aux paroles du livre, il sera enterré en paix (2 R 22, 18-20). Après que ses fonctionnaires ont transmis le message, Josias lui-même lit le livre à « tout le peuple » et s'engage par un traité avec Yhwh (2 R 23, 1-3). Josias entreprend alors d'importantes modifications culturelles à Jérusalem et en Juda. Il élimine les symboles culturels et les prêtres des divinités Baal et Ashéra, comme de l'armée céleste, impliquant l'abandon du Soleil, de la Lune et des Étoiles. Il profane et détruit aussi les *bamot*, sanctuaires à ciel ouvert (les « hauts lieux ») consacrés à Yhwh, ainsi que le *tophet*, apparemment site de sacrifices humains. Selon 23, 15, il démolit même

7. Prisme de Nimrud. Traduction selon J.-D. Macchi, *Les Samaritains, histoire d'une légende : Israël et la province de Samarie*, Genève 1994, p. 90.

l'autel de Béthel, l'ancien sanctuaire yahwiste officiel d'Israël. Les actes de destruction ont leur contrepartie positive dans la conclusion d'un (nouveau) traité entre Yhwh et le peuple, et dans la célébration d'une Pâque (v. 21-23). Les deux rites sont célébrés par Josias et présentés comme des prescriptions du rouleau déroulé. On peut facilement identifier sur le plan de la narration et de l'intertextualité le livre trouvé comme étant celui du Deutéronome puisque les actes de Josias et l'idéologie centralisatrice mise en œuvre dans sa « réforme » semblent s'accorder aux prescriptions de la loi deutéronomique.

Tel qu'il se présente, ce récit construit la logique de l'histoire dtr selon laquelle le Dt est la grille de conduite et de lecture pour toute l'histoire subséquente. Tel quel le récit de 2 R 22-23 est le « mythe fondateur » des Deutéronomistes et ne peut être utilisé naïvement comme le serait un rapport de témoin oculaire de la soi-disant « réforme ». Le *topos* de la découverte du livre est très commun dans la littérature ancienne<sup>8</sup>, et sert généralement à légitimer des changements dans l'ordre religieux, économique et politique.

Se pose alors la question de savoir si cette « réforme de Josias » reflète un événement historique ou une pure fiction des rédacteurs dtr comme le soutient un nombre important d'exégètes.

Il est vrai que nous n'avons pas de preuve de première main d'une quelconque « réforme josianique »<sup>9</sup> (pas de document clairement datable du règne de Josias, et prouvant l'existence d'une réorganisation politique ou culturelle). Il y a cependant quelques indices de changements politiques et religieux en Juda à la fin du VII<sup>e</sup> s.

Selon 2 R 23, Josias supprime de nombreux éléments relatifs à un culte astral, un aspect important de l'idéologie religieuse néoassyrienne. La référence aux chevaux et chars de Shamash, le dieu du soleil (23, 11) est historiquement plausible à l'époque assyrienne.

« Il supprima les chevaux que les rois de Juda avaient installés en l'honneur du Soleil à l'entrée de la Maison de Yhwh, près de la chambre de l'eunuque Netân-Mélek, située dans les annexes ; il brûla les chars du Soleil » (23,11).

Il s'agit donc d'objets culturels en honneur du dieu-Soleil, Shamash, très populaire à l'époque néoassyrienne. L'iconographie fournit un nombre important de représentations de chevaux et de cavaliers et des

8. Voir l'article convaincant de B.J. Diebner et C. Nauerth, « Die Inventio des *sepher hattorah* in 2 Kön 22 : Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden », *DBAT* 18, 1984, pp. 95-118.

9. Pour la distinction entre témoignage direct et secondaire, voir E.A. Knauf, « From History to Interpretation », in D.V. Edelman éd., *The Fabric of History : Text, Artifact and Israel's Past*, JSOT.S 127, Sheffield 1991, Sheffield Academic Press, pp. 26-64.

images du dieu-Soleil en relation avec des chevaux.

Un élément comparable est la destruction d'un autel situé sur une terrasse : 23,12 : « Le roi démolit les autels de la chambre d'Achaz, à l'étage, sur le toit en terrasse, autels que les rois de Juda avaient faits » peut faire allusion à un culte rendu à l'armée du Ciel sur les toits de Jérusalem. Achaz fut un vassal du roi d'Assyrie et il est possible qu'il ait érigé un lieu de culte sur une terrasse pour démontrer sa loyauté aux Assyriens (2 R 16). És 38,8 mentionne d'ailleurs un escalier d'Achaz. Il peut donc s'agir d'une sorte de grand autel auquel on accède via un escalier, ce qui peut donner l'idée d'une terrasse.

Jr 19,3 mentionne ce culte aussi dans des maisons privées qui avaient toutes des terrasses : « toutes ces maisons, sur les toits en terrasse desquelles on offrait de l'encens à toute l'armée du Ciel et on répandait des libations pour d'autres dieux ». La tentative d'éradiquer ces pratiques peut donc fort bien se comprendre dans un contexte de déclin de l'Empire assyrien.

Un argument supplémentaire en faveur du caractère plausible d'une réforme politique et culturelle réside dans la comparaison que l'on peut établir avec d'autres rois réformateurs dans le Proche-Orient ancien, à commencer par Akhéaton (1353-1337) qui entreprend également une sorte de « centralisation » du culte dans la nouvelle ville d'Akhetaten (« Amarna »), décrétant la vénération d'un dieu unique.

Mentionnons aussi Sennachérib qui, lors de la prise de Babylone en 689, détruit les temples et les statues ou déporte ces dernières. À la place de Babylone, il veut élever « sa » ville Assur, ville où se trouve le temple du dieu Assur qui, avant ce moment, n'avait pas de rôle important en dehors de la capitale. Ainsi, *Enuma Elish* est-il réécrit pour remplacer Marduk par Assur qui devient le « dieu du ciel et de la terre ». Cependant, son successeur Assarhaddon qui se fait couronner roi de Babylone, rétablit le culte de Mardouk et des autres divinités babyloniennes.

Nabonide (556-539) arrive au pouvoir suite à un coup d'État. Il vénère d'abord le dieu lunaire Sin. Son long séjour à Teima (553-544) reste mystérieux. Voulait-il créer une nouvelle capitale pour Sin à Teima ? À son retour, il renforce le culte lunaire, restaurant de nombreux temples.

Toutes ces réformes qui visent à élever une divinité au rang de divinité principale partent de l'initiative d'un roi. Dans certaines de ces réformes, les enjeux politiques sont évidents. Le fait que la « réforme de Josias » n'ait pas duré est tout à fait comparable avec ce qu'on peut constater dans les cas que nous venons d'évoquer. En somme, la présentation biblique de Josias et de son règne ne peut être comprise comme documentant un témoignage direct. Pourtant, quelques indices suggèrent qu'il y eut des tentatives d'introduction de changements culturels et politiques sous Josias.

Sa « réforme » n'était certainement pas fondée sur la découverte d'un livre, mais la première édition du Deutéronome pourrait bien avoir été écrite sous Josias.

### L'exil de Yoyakîn

Les livres des Rois se terminent par une notice assez laconique sur le sort du roi Yoyakîn exilé à Babylone :

V. 27 : À la 37<sup>e</sup> année de l'exil de Yoyakîn, roi de Juda, au 12<sup>ème</sup> mois, au 27<sup>ème</sup><sup>10</sup> jour du mois, Ewil-Merodak (Awel-Marduk)<sup>11</sup>, le roi de Babylone, dans l'année où il devint roi, éleva la tête de Yoyakîn, roi de Juda, (il le fit sortir<sup>12</sup>) hors de la prison.

V. 28 : Il lui dit des choses agréables et établit son trône au-dessus des trônes des rois qui se trouvaient avec lui à Babylone.

V. 29 : Il avait changé<sup>13</sup> ses vêtements de prison et il mangea dorénavant sa nourriture constamment en sa présence, tous les jours de sa vie.

V. 30 : Ses provisions, des provisions continues, lui furent données de la part<sup>14</sup> du roi<sup>15</sup>, jour après jour, tous les jours de sa vie<sup>16</sup>.

Ce texte semble tout d'abord refléter une situation tout à fait historique, car des tablettes de l'époque de Nabuchodonosor II (595-570) mentionnent des livraisons d'huile, d'orge et parfois de dattes et d'épices pour le palais de Babylone et des gens qui s'y trouvaient. Dans un des textes on trouve :

« Un sutu à [Ya]'ukînu, roi du pays de Yahudu. Deux *qû* et demi aux

10. Il existe des différences relativement au jour exact : Jr 52,31 a le 25<sup>ème</sup> et Jr LXX le 24<sup>ème</sup> jour, un autre manuscrit hébreu le 28<sup>ème</sup>. « 24 » peut facilement être compris comme chiffre symbolique, mais également « 27 » (les deux chiffres apparaissent dans des mentions des livres canoniques de la Bible hébraïque).

11. La vocalisation massorétique est une corruption intentionnelle et péjorative du nom « Awel-Marduk ».

12. Jr 52,31 et d'autres manuscrits de 2R contiennent la précision : « il le fit sortir » ; il s'agit probablement d'une *lectio facilior*.

13. Le changement du *wayyiqtol* en *w-qatal* s'explique par le fait que cette forme remplace souvent le narratif dans des textes de prose récents ou alors, et c'est l'option que nous retenons, parce que le *w-qatal* introduit une action antérieure à celle exprimée précédemment (le plus-que-parfait, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, Institut biblique pontifical, édition corrigée 1965, p. 322).

14. LXX lit « de la maison du roi » ; cette variante ne change pourtant pas le sens.

15. Les manuscrits syriaques et Jr 52,34 comportent la précision « roi de Babylone ». Cette précision ne modifie en rien le sens du verset.

16. Jr 52,34LXX\* se termine par « jusqu'au jour de sa mort » (alors que JrTM rajoute encore « tous les jours de sa vie »). Cette leçon, comme nous allons le voir, est secondaire. Elle tente, entre autres, d'éviter le doublet qui existe dans les derniers mots des versets 29 et 30.

ci[nq fils] du roi du pays de Yahudu »<sup>17</sup>.

Dans un autre texte on trouve :

« Un sutu à Yakukînu, fils du roi de Yakudu, deux *qû* et demi aux cinq fils du roi de Yakudu ».

Dans cette variante, Yoyakin n'apparaît pas comme roi, mais comme son fils. S'agit-il d'une allusion au fait que les Babyloniens considéraient le père de Yoyakîn, à savoir Sédécias, comme seul roi légitime ? Mais puisque les autres mentions le présentent comme roi, il peut s'agir d'une faute de scribe.

Le fait que le roi (avec différentes variantes quant à son nom) soit si fréquemment mentionné pourrait souligner le statut important dont parle aussi 2 R 25. Contrairement à 2 R 25, les textes babyloniens parlent des fils du roi, comme le fait également le livre des Chroniques.

Cependant, les derniers versets des Rois construisent à partir d'un souvenir historique un épisode qui comporte une visée idéologique précise. L'auteur de 2R 25,27-30 savait apparemment que les rois et notables exilés à Babylone bénéficiaient d'allocations du roi de Babylone, mais il a donné à cette pratique une nouvelle signification en la situant sous un roi dont le règne inaugure la fin de l'empire babylonien<sup>18</sup>. Le changement du statut du roi en exil décrit en 2 R 25 use des conventions littéraires de ce que l'on appelle les « romans de la Diaspora » : les histoires d'Esther et Mardochee, de Joseph (Gn 37-45) et autres récits de la première partie du livre de Daniel (Dn 2-6). Dans tous les cas, un exilé quitte sa prison et devient en un sens « vice-roi » (2 R 25, 28 ; Est 10, 3 ; Gn 41, 40 ; Dn 2, 48), son accession à ce nouveau statut étant marquée par un changement de vêtements (2 R 25, 29 ; Est 6, 10-11 ; 8, 15 ; Gn 41, 42 ; Dn 5, 29). Tous ces récits insistent sur le fait que le pays de déportation est devenu celui où des Juifs peuvent habiter et même mener des carrières intéressantes. L'exil est devenu diaspora. Ainsi, le sort du dernier roi de Juda peut-il se comprendre comme une invitation faite aux Judéens de Babylone d'accepter le fait de vivre dans une situation de diaspora, et on sait par ailleurs que de nombreux Judéens s'intégrèrent fort bien dans leur nouvelle patrie.

Résumons-nous : ces trois exemples ont montré que la construction

17. Traduction selon TPOA, 145. Voir aussi M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Grundrisse zum Alten Testament Bd 10, Göttingen 2010, Vanderhoeck & Ruprecht, pp. 423-430.

18. Awel-Marduk fut très vite détrôné et, dans la suite, les révolutions de palais se multiplient jusqu'à l'avènement de Nabonide dont la politique religieuse en faveur de Sin provoqua le ralliement du clergé babylonien à Cyrus, cf. par exemple R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopedie* 7, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, Kohlhammer, pp. 58-65.

d'une historiographie biblique obéit à des préoccupations idéologiques des scribes des septième au cinquième siècles. Néanmoins ces scribes n'inventent pas leurs matériaux ; ils les tirent des mémoires et documents plus anciens en leur donnant une nouvelle signification. Ainsi, le récit biblique est-il une construction théologique intégrant un certain nombre de *bruta facta*.