

# Récit, histoire et théologie

par Alan Ralph  
MILLARD<sup>1</sup>,

archéologue et linguiste,  
Honorary Senior Fellow  
de l'École d'archéologie et  
d'égyptologie (SACE) de  
l'Université de Liverpool  
(Angleterre)

## Récit et Histoire

Il y a bien des manières, plus ou moins approfondies, d'étudier l'Ancien Testament. Le titre de cet article évoque les voies historique et littéraire, mais il se focalisera sur le contexte du Proche-Orient ancien. Disons-le d'emblée : comparer des textes bibliques avec ceux d'autres régions ou d'autres cultures de l'Antiquité ne peut en aucun cas prouver la véracité des données bibliques. Toutefois, ce travail de comparaison peut aider à les comprendre et à les évaluer. Notamment quand elles sont sans parallèle, ce qui est le plus souvent le cas<sup>2</sup>. La Bible est un « livre saint qui raconte des histoires », pour reprendre les termes d'une étude récemment parue du livre des Rois<sup>3</sup>, ce qui soulève la question : « Qu'est-ce qu'une histoire ? ». Le dictionnaire donne plusieurs définitions d'« histoire », à ne pas confondre avec l'Histoire. Le sens premier, aujourd'hui dépassé, est un récit authentique ou supposé tel. Le mot peut aussi désigner l'histoire par opposition à la fiction, une relation d'événements qui se sont effectivement déroulés ou sont présentés ainsi, et enfin la narration d'événements réels ou, le plus souvent, fictifs, destinés à distraire l'auditeur ou le lecteur. Cette dernière définition d'« histoire » est la plus répandue aujourd'hui.

<sup>1</sup>Traduit de l'anglais (et adapté pour certaines notes bibliographiques) par Christophe Desplanque, avec autorisation de l'éditeur, que nous remercions. Cet article a été publié sous le titre « Story, History and Theology » in *Faith, Tradition and History, Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Ed. A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, D. W. Baker, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.

<sup>2</sup>M. Malul ne semble pas avoir compris mon point de vue sur l'objet des études comparatives. Cf. *The Comparative Method in Ancient Eastern and Biblical Legal Studies* (A.O.A.T. 227, Kevelaer : Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990), p. 58.

<sup>3</sup>B. O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1984.

Certains récits valent, malgré l'in vraisemblance de leur intrigue et de leurs péripéties, comme simple divertissement ; d'autres inspirent confiance par leur réalisme, même s'ils contiennent quelques outrances ou certaines conventions morales (par exemple, les « bons » qui gagnent). Parfois la véracité d'un récit emporte l'auditoire, comme le montre l'impact des journaux d'information : la nouvelle d'une catastrophe soulève un élan de solidarité ; l'écho d'une attaque contre des croyances fortes peut déclencher des émeutes (voir l'affaire Salman Rushdie<sup>4</sup>). La vérité supposée d'un récit qui explique une situation actuelle par des événements anciens peut façonner la compréhension qu'une nation a de son Histoire. Le conflit qui oppose Arabes et Juifs est né de la conviction de ces derniers que le pays de Canaan a été donné par Dieu à leurs ancêtres, et leur appartient donc pour toujours. Les Arabes, quant à eux, le revendiquent à travers leur ancêtre Ismaël, le fils aîné d'Abraham. Aucune des deux revendications ne peut prouver son bien-fondé. La valeur réelle de nombreux récits ne tient qu'à la véracité qu'ils revendiquent, à savoir que les événements se sont déroulés tels qu'ils sont relatés, et que les paroles sont rapportées telles qu'elles ont été prononcées. Par exemple, si aucun israélite ne s'était enfui d'Égypte et n'avait fait route vers la terre promise, le récit de l'Exode ne serait qu'une pieuse fiction, le Dieu rédempteur qu'il présente, rien de plus qu'une illusion. Et n'importe quel théologien de l'Antiquité aurait pu, dès lors, concocter un récit tout autre, centré sur une figure divine complètement amoral, et s'attendre à ce que sa conception soit reconnue comme tout aussi valable (bien sûr, c'est arrivé et cela se produit encore). La Bible nous met au défi de croire en un Dieu qui s'est véritablement révélé par des paroles que des hommes ont perçues, dans des actes dont ils ont fait l'expérience, par le passé. Cette foi n'est donc pas totalement subjective. Ce n'est pas une foi qui pourrait se fonder sur l'opinion d'autrui mais dépendrait ultimement de ce que l'on choisit de croire. Le défi que lance la Bible, c'est de croire en s'appuyant en partie sur des faits historiques objectifs, lesquels correspondent aux récits qui en ont été conservés. Nous sommes loin d'une « foi fondée sur les preuves », par un principe mécanique d'adhésion.

---

<sup>4</sup> Ou, plus près de nous, celle des caricatures du prophète Mahomet dans la presse danoise (n.d.t.).

Selon l'opinion majoritaire, ce que la Bible appelle à croire est inévitablement au-delà de ce qui peut se prouver (l'existence de Dieu, la résurrection de Jésus...) ; faute de quoi la foi deviendrait inutile. Mais les récits bibliques fondent la validité de ces convictions, et s'ils sont de nature largement fictive, ils n'ont alors guère plus de valeur que les mythes grecs ou la légende du roi Arthur ; ils ne sont d'aucune aide pour la foi.

### « *histoire* » et non pas « *Histoire* » ?<sup>5</sup>

Les biblistes proposent divers critères qui leur permettent d'affirmer que les récits bibliques appartiennent au genre « *histoire* » avec un petit *h*. L'article de James Barr sur ce sujet, bien qu'ancien déjà, fournit un bon point de départ, grâce à la clarté d'exposition dont cet auteur est coutumier<sup>6</sup>. Selon Barr, « le corpus narratif étendu de l'A.T. (me) paraît, en tant qu'ensemble littéraire, relever du genre 'récit' plutôt que du genre 'Histoire'. Pour le dire autrement, il s'inscrit tout à fait dans la catégorie narrative, mais en partie seulement dans la catégorie historique. » Il énumère les procédés qui distinguent le matériau narratif de l'A.T. du genre historique<sup>7</sup> :

1. L'A.T. contient des éléments de nature mythique et légendaire « tout au long du cycle des patriarches, et même, à travers la suite de la narration, jusqu'à la fin de la Royauté ».

2. Les événements sont provoqués par un mélange d'actions humaines et divines ; « on trouve aussi des relations d'événements expressément et largement attribués à l'intervention de Dieu ».

3. Certains traits des récits sont de nature moins « historique » qu'étiologique, expliquant l'origine d'un état présent. Ils contiennent des paradigmes qui permettent, « par analogie, de comprendre et de rendre compte des expériences passées ou à venir ».

4. On est frappé par l'absence « de distance critique à l'égard des sources et des traditions utilisées ».

---

<sup>5</sup> Il est plus aisé de distinguer en anglais entre *Story*, « récit », et *History*, « Histoire » au sens de la connaissance des événements du passé (n.d.t.).

<sup>6</sup> James Barr, « *Story and History in Biblical Theology* », *Journal of Religion* 56/1976, pp. 1-17, rééd. in *The Scope and Authority of the Bible*, Londres, SCM, 1980, pp. 1-17.

<sup>7</sup> Art. cit., p. 7.

Autant d'éléments, selon Barr, qui empêchent de qualifier d'historiques les compositions narratives où ils apparaissent. Il est plus approprié de parler de récit. Mais l'utilisation de ce terme soulève des questions qui méritent approfondissement. Les réponses habituellement données reposent en effet sur des postulats discutables.

### *Les auteurs, des critiques*

Chacun des facteurs qu'énumère Barr mérite d'être pris en compte. Nous le ferons dans l'ordre inverse pour les besoins de l'exposé. Barr affirme que, à la différence de la Bible, Hérodote, pionnier de l'historiographie grecque, se livre à un examen critique de ses sources.

Quand il rend compte de ce qu'il a entendu dire, il ajoute un commentaire personnel, négatif ou sceptique. Ainsi, en rapportant une légende scythe selon laquelle chaque année, tous les membres d'une peuplade voisine se transforment en loups pendant un jour ou deux, Hérodote commente : « En ce qui me concerne, je ne puis y croire. »<sup>8</sup> Inversement, dans beaucoup de cas, cet historien est convaincu de la vérité de ce qu'il rapporte tout en comprenant qu'il est difficile au lecteur d'y croire, par exemple la prodigieuse fertilité de la Babylonie<sup>9</sup>. Cette démarche critique se retrouve dans ses propres commentaires. Et pourtant, il transmet sans rien y ajouter des faits qui sont aujourd'hui reconnus comme inexacts (par exemple, le sperme des Indiens et des Ethiopiens serait noir, comme leur peau<sup>10</sup>), et voit dans certains événements « la preuve évidente d'interventions divines »<sup>11</sup>.

Il est, pourtant, sûrement possible qu'une démarche critique sous-tende la sélection que les compilateurs des livres des Rois ont faite de traditions bien plus prolixes. L'historiographie israélite inclut un véritable jugement critique. Dans la mesure où elle affirme dire vrai, elle conteste plus ou moins d'autres opinions. Les points de vue moabite ou assyrien sont disqualifiés : c'est le Dieu d'Israël qui a élevé puis abattu l'Assyrie, pas le dieu Assour.

<sup>8</sup> Hérodote, *Histoire*, 4.105.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 1.193, 1.504, 505.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 3.101.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 7.138.

Les historiens israélites se soucient peu de rapporter à leurs lecteurs ce qu'ils ne croient pas être vrai (sauf si cela est absolument nécessaire pour leur récit, par exemple ce que prétendent les Assyriens aux habitants de Jérusalem assiégée, cf. 2 R 18). Ces écrivains n'étaient pas des compilateurs, à la manière d'un Hérodote qui relayait toute information dont il avait eu connaissance, qu'il y crût ou pas, dans le souci de préserver la mémoire du passé<sup>12</sup>. Les historiens d'Israël écrivaient dans un but précis et écartaient tout ce qui n'y contribuait pas. Ils indiquaient à ceux qui voulaient en savoir plus les sources qu'ils pourraient consulter pour trouver d'autres informations, s'ils le désiraient (par exemple, le livre des *Annales des Rois d'Israël*, 2 R 1,18). Hérodote aurait certainement consigné dans son œuvre l'histoire de Balaam, connue aujourd'hui en partie à partir des inscriptions retrouvées à Tell-Deir Alla sur des fragments de plâtre. Pas les historiens d'Israël, parce qu'ils n'y auraient pas cru.

### *Etiologie et Histoire*

Selon Barr, il n'y a pas place pour des récits étiologiques ou paradigmatiques dans un écrit de nature historique. Ce sont « deux genres par lesquels la pensée mythique d'Israël s'infiltré dans les écrits historiques »<sup>13</sup>. Mais si l'on élargit le champ d'investigation, tout écrit historique est une sorte d'étiologie, et l'analogie est un des outils de base de l'historien moderne. S'il est une idée aussi répandue que contestable en ce qui concerne l'historiographie antique, c'est bien qu'un récit de nature étiologique est par essence non historique. Cela est faux. Mais comme le dit le proverbe, « qui veut tuer son chien... ». Le terme « étiologique » est purement descriptif. Est étiologique un récit qui tire du passé la raison d'un fait actuel. On en trouve dans le monde entier. Beaucoup invoquent des dieux ou des déesses, le diable, des êtres légendaires pour expliquer certaines coutumes ou particularités<sup>14</sup> (par exemple, des curiosités géologiques ou dues à l'activité humaine, comme « le Trou du Diable », ou le « Saut du Diable »).

<sup>12</sup> Hérodote, *Prologue*.

<sup>13</sup> Selon R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, Theologische Studien 95, Zurich, EVZ, 1968.

<sup>14</sup> G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pp. 53s.

Les étologies repérées dans les textes bibliques ont tendance à se référer à des personnages ou des épisodes historiques (comme les pierres élevées à Gilgal en Jos 4). Ce genre d'étologie peut être une création folklorique, ou de la propagande en faveur d'un lieu de pèlerinage. « Les phénomènes étonnants créent des traditions », cela a été souligné<sup>15</sup>. Mais il serait tout aussi illogique de conclure que toute tradition n'est fondée que sur une histoire imaginaire que de revendiquer une base historique pour toute tradition, sous prétexte qu'on a pu vérifier l'authenticité des explications traditionnelles de certains phénomènes inhabituels.

Un événement particulier peut donner son nom à un lieu et voir ainsi sa mémoire préservée. Au sud de l'Angleterre se trouvent les ruines d'une abbaye médiévale nommée Battle Abbey (l'abbaye de la Bataille). On explique aux visiteurs qui en demandent la raison que Guillaume de Normandie y a vaincu et tué Harold II, le souverain saxon d'Angleterre, en octobre 1066, conquérant ainsi tout le pays. En reconnaissance envers Dieu, il y a fondé l'abbaye deux ans plus tard. Reconnu exact par l'historiographie moderne, ce récit étologique n'a pas lieu d'être mis en doute. On l'accepte car il est fondé sur plus d'une source. Il n'est pas possible de vérifier l'exactitude d'une étologie biblique telle que le mémorial des douze pierres de Gilgal. Mais cela n'oblige pas à lui refuser d'être fondée sur des faits. Toute étologie doit être examinée « à charge et à décharge » ; le nom seul ne peut ni valider ni invalider l'information qu'il véhicule.

Nous avons également des raisons de contester l'affirmation selon laquelle la forme paradigmatique des récits n'a pas vraiment de base ni de motivation historique. Les écrivains antiques relataient volontairement les campagnes militaires dans des formes codifiées. Ils voyaient et reconnaissaient dans la suite des événements, des actions et de leurs conséquences la reprise, la copie conforme de certains schémas<sup>16</sup>. Ainsi, la rébellion d'un vassal attirait en représailles l'armée du suzerain sur son territoire, tout comme l'apostasie d'Israël lui valait d'être humilié par ses ennemis.

<sup>15</sup> M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, SCM, Londres 1971, p. 139.

<sup>16</sup> Voir à ce sujet M. Liverani, « Memorandum on the Approach to Historiographic Texts », *Orientalia*, n.s. 42/1973, pp. 178-194, et surtout pp. 182s. Cf. aussi ses articles in *Assyrian Royal Inscriptions : New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis*, Ed. F. M. Fales, *Orientalis Antiqui Collectio* 17, Rome, Istituto per l'Oriente, 1981.

Ces récits extrabibliques ont une base réellement historique. Ils reflètent clairement la philosophie de l'histoire de leurs auteurs. Leur lectorat était incité à prévoir la répétition de certaines séquences, d'une part, et d'autre part à déduire d'une modification du schéma habituel la survenue d'événements tout à fait nouveaux.

### *Les interventions divines et l'Histoire*

L'implication de Dieu dans les affaires des hommes constitue pour Barr le deuxième trait distinctif entre l'Histoire et les textes vétér testamentaires : « Le récit passe sans difficulté de la causalité humaine à la causalité divine, du rapport de faits entièrement humains à des événements relatés d'une façon qui fait explicitement, et largement, place à l'intervention divine. Ce mélange des genres est une marque du génie littéraire de l'A.T., mais aussi un indice que l'historicité n'est pas son souci prépondérant dans le choix et la présentation des données. »

Nous nous pencherons plus loin (cf. ci-dessous pp. 56ss) sur la question de l'intervention divine dans les événements. Restons-en pour l'instant à la conviction, constante dans la Bible, que Dieu s'adresse directement à des individus. La communication entre Dieu et l'homme fait partie intégrante des écrits bibliques. Mais c'est une particularité qui ne peut faire l'objet d'aucune vérification historique. Bien entendu, un auteur contemporain sera tenté de l'abaisser au rang d'une donnée fantaisiste, invention des auteurs anciens. L'exégèse biblique pourra y voir un procédé visant à revêtir d'autorité une opinion particulière. Il n'empêche : il est hors de doute que des événements majeurs de l'histoire mondiale ont résulté de cette conviction qu'a eue tel ou tel d'avoir reçu des instructions de la part de voix célestes. Depuis l'avènement de la chrétienté, Mahomet est le principal exemple. Et pourtant, comme en ce qui concerne l'histoire biblique, on n'a accès à aucune documentation contemporaine du prophète pour appuyer ses dires. Toutefois dans d'autres cas, on dispose de textes contemporains, en rapport direct avec les faits. Par exemple, pour Jeanne d'Arc. En 1429, cette jeune fille (dix-sept ans) a soulevé ses compatriotes face aux forces anglaises, qu'elle a chassées de France. Son autorité charismatique lui venait des voix qu'elle avait entendues, voix célestes, disait-elle, ce qui lui valut finalement d'être brûlée pour sorcellerie.

Son œuvre appartient à l'Histoire, ce qui en constitue la source reste ouvert à diverses explications. Relater à la fois les affirmations de Jeanne et leur impact en reprenant le langage de son temps, c'est une forme d'historiographie que beaucoup estiment satisfaisante. On peut le vérifier dans ces extraits du récit que Winston Churchill fait de Jeanne d'Arc. Voici comment il rapporte ses visions et l'effet qu'elles produisirent sur elle :

« Dans les prairies où elle gardait ses moutons, les saints, affligés de l'état de la France, lui apparurent en vision. Saint Michel lui-même lui confia, par faveur divine, de prendre la tête des armées de libération... Il jaillit dans son cœur pour le Royaume de France une compassion sublime, miraculeuse peut-être, invincible sans aucun doute. »

Les conséquences ne devaient pas affecter que la famille de Jeanne, ni son village, ni ses compatriotes :

« Le récit d'un visiteur surnaturel, envoyé par Dieu pour sauver la France, avait galvanisé les Français. Il démoralisa, et refroidit les ardeurs des Anglais. Un sentiment de crainte, et même de terreur, leur enleva toute assurance. »<sup>17</sup>

Les historiens peuvent expliquer ces « voix » par des hallucinations, courantes chez les adolescents, et chez les jeunes filles en particulier. Et faire une large part aux calculs politiques, aux basculements d'alliance pour présenter cet épisode de manière plus prosaïque. Cependant, ils ne pourront nier que les convictions de Jeanne ont mené ses compatriotes à la victoire et elle-même au bûcher (le 29 mai 1431)<sup>18</sup>.

Des récits plus anciens, présentant des faits comparables, peuvent garantir la même fiabilité. Comment Moïse, David, Esaïe pouvaient-ils savoir que Dieu leur avait parlé ? La question est insoluble. Pourtant, ils en étaient sûrs, et ils ont agi en fonction de cette certitude.

La présence d'un récit de révélation divine n'invalide pas plus les épisodes qui l'entourent dans la littérature biblique, ou dans d'autres textes anciens, que dans l'histoire de Jeanne d'Arc.

---

<sup>17</sup> Winston S. Churchill, *A History on the English-speaking People*, Londres, Casell, 1956, vol. 1, pp. 328, 330 (trad.).

<sup>18</sup> Cf. W. S. Scott, *Jeanne d'Arc*, Londres, Harrap, 1974, pp. 131-145 ; E. Lucie-Smith, *Joan of Arc*, Londres, Lane, 1976, pp. 14ss.

Que les spécialistes d'aujourd'hui croient ou non que ces personnages aient été en communication avec une puissance supérieure ne change rien au fait que ces derniers y ont cru, ou qu'ils ont agi en conséquence. Ces actes et leurs résultats sont, eux, accessibles au regard de l'historien.

### *Légende, folklore et Histoire*

L'objection de départ de J. Barr contre le classement du récit biblique dans le genre historique, c'est la présence d'éléments légendaires. On retrouve, pour une large part, les arguments déjà soulevés au sujet des récits de voix célestes. En rapportant l'incident de la cognée qui flotta, le(s) chroniqueur(s) du livre des Rois ne s'intéressai(en)t qu'à l'événement, pas du tout au mécanisme qui put provoquer ce phénomène surprenant (2 R 6,1-7). Si le récit ressemble aujourd'hui à une légende, c'est pour une part en raison de sa brièveté, et d'autre part à cause du conditionnement du lecteur moderne. Aucune de ces deux raisons ne permet de le rétrograder du statut d'histoire à celui de légende, sans autre forme de procès. On peut alléguer une autre raison, à partir du contexte de la péricope (une série de courts épisodes concernant Elisée), et suggérer qu'elle fait partie d'un ensemble d'histoires populaires. Mais en elle-même, rien ne permet de distinguer cette composition des récits des guerres de David ou de l'ambassade envoyée par Mérodak-Baladan à Ezéchias. Que l'homme contemporain ne puisse reproduire ce qu'a fait Elisée ne peut suffire à fonder le rejet de ce récit ancien. Pas plus que l'incapacité de la plupart des gens à détecter une source d'eau ne peut prouver la chose impossible en soi.

Un autre concept se mêle aux termes « légende » et « étiologie » dans les études sur les narrations bibliques, celui de « récit traditionnel » (*folktale*). Les récits traditionnels naissent partout sur terre et peuvent contenir des mythes, des légendes, des étiologies. Leur objet est parfois étiologique, parfois aussi ils évoquent une figure héroïque. L'analyse des récits du folklore a révélé qu'ils contiennent certains motifs récurrents, que l'on a catalogués et classés.

Ils peuvent avoir un caractère universel, ou être partagés par des communautés humaines proches. Ils présentent quelques-unes des attentes, des peurs, des valeurs, des tabous des sociétés où ils circulent.

Le plus célèbre exemple biblique est celui du coffret de jonc de Moïse (Ex 1,8-2,10), où l'on retrouve, selon de nombreux commentateurs<sup>19</sup>, le motif répandu de l'enfant en danger, qui est secouru et devient roi.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, on découvrit le récit babylonien de la naissance et de l'abandon à la rivière, placé dans un panier, d'un bébé qui devint Sargon, fondateur de la dynastie d'Akkad (2300 av. J.-C.). Cela poussa les biblistes à supposer que l'auteur hébreu avait appliqué ce motif répandu à son héros, Moïse<sup>20</sup>. En étudiant la légende de Sargon, Brian Lewis a rassemblé soixante et onze autres exemples d'histoire du héros abandonné à la naissance, depuis un texte hittite du XVI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'aux versions extrême-orientales récentes, et... Superman !<sup>21</sup> Dans certains textes, le motif apparaît très clairement. Dans d'autres, il subit des variations : une fuite à travers le désert remplace l'abandon, dans le cas de la naissance de Jésus<sup>22</sup>. On déduit de tous ces récits l'hypothèse d'un archétype issu du Proche-Orient, bien antérieur à son témoin hittite. Un autre motif commun est celui de l'enfant pauvre qui devient riche et célèbre, ou sa proche variante, le plus jeune fils qui supplante ses frères (Joseph et David en sont des illustrations).

Ces rapprochements s'imposent logiquement, de même que la désignation des narrations bibliques, à l'instar des autres, comme « récits traditionnels ». Ce classement convient ; cependant, dans son sens courant, il comporte une connotation pas toujours juste, tout comme le terme « étimologie ».

---

<sup>19</sup> B. S. Childs, *Exodus*, O.T.L., Londres, SCM, Philadelphie, Westminster, 1974, p. 12. Relevé également par F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, C.A.T. II, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1974, p. 36 (n.d.t.).

<sup>20</sup> Le texte en français de la légende de Sargon est disponible in R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, Fayard-Denoël 1970, p. 308. L'assyriologue W. W. Hallo a émis l'hypothèse que, puisque les manuscrits de la légende de Sargon datent du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., les Babyloniens se seraient inspirés de l'histoire de Moïse (« The Birth of Kings », in *Love and Death in the Ancient Near East : Essays in Honour of Marvin H. Pope*, Ed. J. H. Marks & R. M. Good, Guilford, Connecticut, Four Quarters, 1987, pp. 45-52, cf. p. 47).

<sup>21</sup> B. Lewis, *The Sargon Legend*, Dissert. Series 4, Cambridge, Mass., A.S.O.R., 1980.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 164, 201 n. 41.

Un récit traditionnel passe pour fictif, imaginaire, un récit qui n'a que peu à voir avec une origine historique. Pourtant certains récits du folklore se fondent sur des faits réels, même s'ils semblent se conformer aux schémas communs. L'enfant pauvre qui se bat contre des forces supérieures et devient célèbre et riche, c'est l'histoire même de Dick Whittington (1350-1431), qui fut premier Lord de Londres. Le cas se retrouvera souvent dans l'histoire des Etats-Unis.

Nous voyons là un facteur très significatif de récurrence des thèmes folkloriques : ces lieux communs, ce sont ceux que les sociétés intègrent spontanément, parce qu'ils sont le reflet de leurs expériences, ou des événements qu'elles peuvent envisager. Ces expériences peuvent ainsi relever du réel, du réel exagéré, ou de l'imaginaire. Mais mon propos est de souligner qu'elles peuvent être réelles. L'humanité partage un certain nombre de caractéristiques, de fonctions fondamentales. Où que ce soit, l'être humain réagit de la même façon dans certaines situations. Ainsi, une mère qui ne peut garder son bébé, et essaie de préserver sa vie tout en l'abandonnant, cela se rencontre de nos jours. Les journaux en font parfois état. Et si l'un de ces bébés devenait célèbre des années plus tard, les circonstances exceptionnelles des premiers temps de sa vie pourraient alors être connues. L'inattendu est ce que préserve le plus la mémoire, quand il est associé à une figure célèbre. Dans les sociétés préchrétiennes, les enfants non désirés étaient fréquemment jetés au dépôt d'ordures. Un enfant abandonné avec plus de précautions, puis sauvé, voilà qui attirait l'attention. Que les histoires de Sargon et de Moïse présentent toutes deux un bébé placé dans un panier déposé sur une rivière ne prouve pas un lien direct entre elles. Il est fort possible que ce trait commun soit redevable à leurs contextes respectifs.

En Babylonie, les eaux des rivières constituaient un moyen naturel d'évacuation des déchets. Elles débarrassaient des cadavres et objets encombrants. Inutile d'invoquer un motif « folklorique » pour cette réalité spécifique. On ne peut authentifier le récit de la naissance de Sargon. Cependant, bien d'autres textes qui relatent ses victoires, à l'époque de sa conquête du pouvoir en Babylonie, peuvent faire l'objet d'une enquête historique. Tous les manuscrits dont nous disposons sont postérieurs à 1800 av. J.-C. Ils datent donc d'au moins cinq siècles après la mort de Sargon.

Certains sont des compositions littéraires, des légendes sur les campagnes menées à l'intérieur et au-delà des frontières de Babylonie, en Syrie, en Anatolie, et même en Crète<sup>23</sup>. Un autre corpus est constitué d'exercices d'écriture, des copies d'inscriptions sur des monuments royaux, effectuées entre 1800 et 1600. Tout indique qu'il s'agit de reproductions précises et fiables de textes ciselés sur la pierre ou gravés dans le métal dont disposaient alors les scribes. Un de ces textes affirme que 5400 soldats prenaient leur repas à la table de Sargon<sup>24</sup>. Ces dernières années, on est passé du doute sur la valeur historique de ces témoignages à la constatation qu'ils contiennent des données crédibles, valables au sujet du règne de Sargon<sup>25</sup>. Le jugement négatif de Gaston Maspero à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup> fait place à des évaluations plus positives : « Il n'y a rien d'in vraisemblable dans ce qu'affirme cette « légende de Sargon », bien que ce qu'elle dit n'ait sans doute pas pu sortir de la bouche du grand roi lui-même. »<sup>27</sup> Avec les progrès réalisés dans la connaissance du III<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., ses expéditions lointaines ont gagné en crédibilité. Les historiens sont disposés à reconnaître comme un fait la présence d'une multitude de convives à la table royale<sup>28</sup>. Les voyages en terre étrangère, les étalages excessifs de munificence constituent des thèmes classiques du folklore. Ils sont pourtant traités comme événements historiques, bien que placés dans un récit « enjolivant des faits qui semblent suffisamment passionnants en eux-mêmes »<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Les textes ont été réédités par J. Goodnick-Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Mesopotamian Civilizations 7, Ed. Eisenbrauns, Winona Lake, 1997, 410 pp.

<sup>24</sup> E. Sollberger & J. R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, LAPO 3, Paris, Cerf 1971, p. 99.

<sup>25</sup> C. J. Gadd, « The Dynasty of Agade and the Gutian Invasion », in *Early History of The Middle East*, C.A.H. 1/2, 3e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 417-463.

<sup>26</sup> Dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, vol. 1, Paris, Hachette 1895, Gaston Maspero affirmait que la légende de Sargon projetait dans un lointain passé les rêves de Sargon II roi d'Assyrie (721-705 av. J.-C.) et n'apportait aucun renseignement sur une période antérieure.

<sup>27</sup> C. J. Gadd, *op. cit.*, p. 418.

<sup>28</sup> Voir les commentaires sur l'organisation de la cour dans une recension par B. R. Foster d'A. Westenholz, *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia*, 2e partie, in *BiOr* 46/1989, p. 358.

De tels exemples issus du Proche-Orient ancien rendent difficilement acceptables les jugements globaux que porte l'historien contemporain sur le règne de Salomon, tel celui-ci : « La très grande ressemblance qu'il présente avec des récits parallèles concernant des rois de l'Antiquité fait peser des soupçons sur l'apparition en songe de YHWH à Salomon, quand il dort au sanctuaire de Gabaon. »<sup>30</sup> Le seul cas invoqué est pris chez Hérodote<sup>31</sup>, alors qu'on dispose de nombreux récits de première main, tirés des inscriptions royales cunéiformes ou égyptiennes. L'expérience (réelle ou revendiquée comme telle) du souverain – Gudéa ou Thoutmosis IV<sup>32</sup> – y ressemble bien plus à celle de Salomon. On met en doute, pour les mêmes raisons, l'existence de la « fille du pharaon », mentionnée quatre fois (1 R 3,1s. ; 9,16,24 ; 11,1) : elle apparaît aussi assez régulièrement dans la tradition arabe<sup>33</sup>. Il n'y a pas de raison de douter du texte biblique ; Salomon comme d'autres personnages bibliques se retrouvent dans la tradition arabe du fait que la Bible constitue une source essentielle de l'islam. On ne saurait invoquer d'autres histoires de mariages diplomatiques pour traiter celle-ci de « fantaisiste ». Ce qualificatif est appliqué aussi aux statistiques générales concernant l'approvisionnement quotidien de la table de Salomon (dix bœufs, vingt veaux, une centaine de brebis, etc.). Au sujet de la nourriture des cours royales de Babylone, d'Égypte, etc., la documentation ancienne abonde : du menu du banquet fêtant l'inauguration du palais royal d'Assourbanipal à Calah (Nimrod) pour 69 574 convives en 879 av. J.-C.<sup>34</sup>, à la provision quotidienne d'orge du palais de Mari, un millénaire plus tôt<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> C. J. Gadd, *op. cit.*, p. 429.

<sup>30</sup> J. M. Miller, *A History of Ancient Israel and Juda*, Ed. J. M. Miller & J. H. Hayes, SCM, Londres, Westminster, Philadelphie, 1986, p. 195.

<sup>31</sup> Hérodote, 2.141.

<sup>32</sup> A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Transactions of the American Philosophical Society, 46/3 ; A.P.S., Philadelphie, 1986.

<sup>33</sup> Miller, *op. cit.*, p. 195.

<sup>34</sup> A. L. Oppenheim, « Babylonian and Assyrian Historical Texts », in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts (ANET)*, pp. 558-560.

<sup>35</sup> *Archives Royales de Mari*, vol. 9, pp. 246s. S. Dalley, *Mari and Karana*, Longman, Londres 1984, pp. 78-96. K. A. Kitchen, art. « Food », in *The New Bible Dictionary*, 2e éd., IVP, Leicester, 1982, pp. 386s.

Quand il est possible de les comparer, les quantités requises pour Salomon n'ont rien d'extraordinaire. Il en est pour lui comme pour Sargon : les sources peuvent servir de base sérieuse pour une reconstitution historique acceptable. Il n'est pas obligatoire de conclure, de la part d'un lecteur moderne, que les textes idéalisent le portrait d'un Salomon légendaire.

Le but des narrations est également à prendre en compte. Les récits traditionnels divertissent, d'où leur fréquent recours au fantastique, voire au grotesque ; c'est rarement le cas des histoires bibliques. Elles mettent plutôt en exergue un aspect d'un récit plus vaste, ou précisent une information qui le concerne. Comme la légende de Sargon, elles peuvent rehausser le portrait du héros. Mais à l'opposé des sagas et des épopées, dont l'objet est de divertir, les narrations bibliques n'accumulent pas les détails anecdotiques, ou les descriptions qui n'ajoutent rien au déroulement de l'histoire.

### *Narration et Histoire*

Les récits bibliques possèdent un attrait persistant, qu'ils doivent à l'habileté de leurs auteurs. La composition des scènes, la description des personnages, le déploiement de l'intrigue sont traités avec une grande économie de moyens. Dans les dernières décennies, l'art des conteurs est devenu un sujet de recherche majeur, exploré sous divers angles. Parallèlement à la quête des sources et des traces d'activité rédactionnelle, on s'est de plus en plus intéressé aux livres ou aux ensembles narratifs dans leur globalité. De deux manières. La première, défendue par les écrits de Robert Alter et autres, voit les textes comme des créations artistiques.

La seconde est l'analyse structurale. Elle tente de découvrir des concepts universels à la racine des récits : des fonctions (voir les travaux du folkloriste russe Vladimir Propp), ou des oppositions binaires comme le bien et le mal (Claude Lévi-Strauss)<sup>36</sup>. Ces approches fournissent des aperçus passionnants et instructifs. Elles permettent, à maints égards, de mieux appréhender les récits. Mais pour évaluer complètement leur pertinence en matière de recherche *biblique*, il faut nous livrer à des études comparatives.

---

<sup>36</sup> Pour une introduction en français, cf. R. Barthes, et al., *Analyse structurale et exégèse biblique, essais d'interprétation*, Neuchâtel 1971 (n.d.t.).

L'analyse structurale donne-t-elle les mêmes résultats selon qu'on l'applique aux annales des rois d'Assyrie ou à d'autres récits du Proche-Orient ancien ? Peut-on y trouver les mêmes compétences narratives, même à un degré moindre ? Bien sûr, ils ont une intrigue, des personnages, des buts évidents<sup>37</sup>. Si nous nous posons ces questions concernant les sources *extrabibliques*, c'est tout d'abord pour leurs nombreuses ressemblances avec les textes bibliques. Et ensuite, parce que nous soupçonnons fortement que bien des traits et des dimensions mis en lumière par les études littéraires et structurales ne sont pas spécifiques de la narration, mais inhérents à la plupart des genres narratifs de l'humanité.

« En fait, écrire l'Histoire est une activité créatrice, même si ce qui est créé s'est déjà passé. »<sup>38</sup> Activité créatrice qui inclut bien des procédés de l'art du conteur. A moins de composer, oralement ou par écrit, le premier récit existant dans sa langue ou sa culture, le conteur est censé puiser dans un patrimoine de mots, de phrases, de figures et de modèles. Mais ils ne sont pas nécessairement tous le résultat d'emprunts littéraires à des textes du même genre. Beaucoup de sociétés connaissent, par exemple, un roi mauvais qui devient bon ; après une conversion religieuse, ou une volte-face politique, tout dépend du point de vue et du propos du narrateur. Certains types de récits découlent des coutumes propres à la civilisation du narrateur. Prenons l'exemple des messagers fournissant un signe prouvant la vérité de leurs paroles, qu'elles soient d'origine divine ou humaine. Dans la mythologie babylonienne, les vents apportent aux dieux les plumes de l'oiseau Anzu vaincu. D'après une inscription royale assyrienne, et sur la stèle qui la représente, des soldats amènent à l'empereur la tête d'un roi battu<sup>39</sup>. Quand l'écriture dépend totalement de scribes professionnels, auxquels les œuvres des générations précédentes servent de manuels, il faut s'attendre à trouver des réminiscences d'un morceau littéraire à l'autre, des citations directes, des expressions standardisées.

<sup>37</sup> Cf. les remarques de H. G. Güterbock sur le récit hittite de « La proclamation de Telepinu », in *History, Historiography and Interpretation*, Ed. H. Tadmor & M. Weinfeld, Magnes Press, Jerusalem, 1983, pp. 28s.

<sup>38</sup> J. Marsh, *Saint John*, Penguin, Harmondsworth, 1968, p. 18.

<sup>39</sup> E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut : Poetry from Babylonia and Assyria*, Université du Michigan, Dpt. of Slavic Studies, Ann Arbor, 1985, pp. 65s.

L'écrivain historique est tout aussi tributaire des limites du répertoire propre au genre qu'il utilise qu'un autre artiste des contraintes du matériau sur lequel il travaille. Avec les réserves de langage, d'expérience, d'imagination dont il dispose, l'écrivain peut enrichir le récit sans effacer ni diminuer la réalité des faits qu'il dépeint. Evoquer la richesse de Salomon comme si grande que « le roi rendit l'argent aussi commun à Jérusalem que les pierres » (1 R 10,27), voilà qui constitue une hyperbole orientale, tout à fait analogue à ce que déclaraient des rois mésopotamiens indigents écrivant au pharaon : « Dans ton pays, l'or est comme la poussière, il n'y a qu'à se baisser pour le ramasser » (*Lettres d'El-Amarna*, 16, 19, 20, 29)<sup>40</sup>. Les auteurs décrivent des richesses hors du commun, dans des termes assez explicites pour ne pas être pris à la lettre.

Ces formules sont proches des représentations légendaires du jardin dont les arbres ont pour fruits des pierres précieuses dans *L'Épopée de Gilgamesh* (fin de la Tablette IX), ou de Salomon dans la tradition juive, etc.<sup>41</sup> Ce passage de l'épopée est peut-être l'écho du souvenir, rapporté par un voyageur, d'un verger luxuriant de la lointaine Anatolie. Tellement enjolivé qu'il ne correspond plus à la description d'un lieu précis. Peut-on distinguer métaphore et fiction ? Différencier l'histoire, en tant que narration qui peut ou non rapporter des événements réels, de l'Histoire, relation des faits, est d'autant plus malaisé que l'une et l'autre peuvent utiliser le même langage et rapporter des événements comparables.

Les Egyptologues ont rencontré cette difficulté à propos du texte appelé « La prise de Joppé ». Djehuty, un général, s'est emparé de Joppé en gagnant la confiance d'un chef local, puis en introduisant dans la cité ses soldats cachés dans des couffins, une ruse qui n'est pas sans rappeler le cheval de Troie<sup>42</sup>. On sait que Djehuty a été au service de Thoutmosis III (vers 1479-1425 av. J.-C.), lequel l'a récompensé d'un plat en or aujourd'hui conservé au Louvre. Le récit relève-t-il de l'Histoire, de la légende, ou mêle-t-il l'une et l'autre ? Les Egyptologues hésitent.

---

<sup>40</sup> W. L. Moran, *Les lettres d'El-Amarna*, Ed. du Cerf, LAPO 13, Paris, 1987.

<sup>41</sup> P. Soucek, « The Temple of Salomon in Legend and Art », in *The Temple of Salomon*, Ed. J. Gutman, Scholars Press, Missoula, 1976, pp. 73-123, cf pp. 86s.

<sup>42</sup> J. A. Wilson, « Egyptian Myths, Tales and Mortuary Texts », in *ANET*, pp. 22s.

Selon les auteurs d'un manuel classique, « ... ce récit n'est pas complètement invraisemblable... Toutefois, il peut paraître dangereux d'introduire dans l'histoire un fait, même vraisemblable, qui n'est attesté que par un seul récit, dont l'inspiration légendaire est indéniable. »<sup>43</sup> Comme le note un autre auteur, « même si les détails du récit sont de substance plus folklorique qu'historique, le fait central, le siège et la prise de la cité, peut très bien être authentique »<sup>44</sup>. Des termes comme « inspiration légendaire », « traits folkloriques » tombent aussi facilement de la plume qu'« étimologie », avec les mêmes risques. La présence de tels éléments vaut à la totalité du récit qui les contient d'être rejeté ou traité avec scepticisme, souvent sans une seule note d'hésitation. Ecarter ce qui paraît invraisemblable peut être présenté superficiellement comme la méthode « scientifique ». Mais ce rejet ne devrait intervenir qu'en dernier ressort. Il risque en effet de nous priver d'un document qui constitue la seule source relative à tel épisode historique.

Pour la plupart d'entre eux, les récits bibliques, tout comme « La prise de Joppé », ne sont recoupés par aucun autre document. Il n'y a donc pas moyen de prouver leur nature historique ou fictive. On peut tout au plus poser quelques critères permettant d'évaluer leur apport pour reconstituer l'Histoire d'Israël, au sens moderne du terme<sup>45</sup>.

1. Les anachronismes. S'il en est au sens véritable du terme, ils peuvent indiquer que la narration est très postérieure aux faits qu'elle relate. Peuvent être anachroniques le langage, les attitudes et comportements des personnages, le contexte de l'histoire, ou l'équipement matériel.

2. La présence de composantes imaginaires ou fantastiques. Elle prouve que le récit se tient à certaine distance de la réalité.

---

<sup>43</sup> E. Drioton & J. Vandier, *L'Égypte des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, Puf 1938, 7e éd., 1989, pp. 496s.

<sup>44</sup> M. S. Drower, « Syria, v. 1550-1400 B.C. », in *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800-1380 B.C.*, C.A.H., Cambridge University Press, 1983, p. 447.

<sup>45</sup> Pour une liste de critères plus détaillée (à propos de l'évaluation de documents comparables conservés dans la culture grecque), cf. J. K. Davies, « The Reliability of the Oral Tradition », in *The Trojan War : its Historicity and Context*, Ed. L. Foxhall & J. K. Davies, Bristol Classical Press, 1984, pp. 87-119, surtout pp. 98-101. Pour ce qui concerne les Évangiles, cf. S. C. Goetz & C. L. Blomberg, « The Burden of Proof », *JSNT* 11/1981, pp. 39-63.

Mais à condition qu'elles soient vraiment imaginaires, comme les pierres précieuses aux branches des arbres ou les chevaux ailés. Et ne relèvent pas de phénomènes explicables (comme les voix qu'a entendues Jeanne d'Arc, ou les interventions de Dieu, cf. ci-dessus pp. 30s).

3. L'absence de contradictions insurmontables avec d'autres textes bibliques en rapport.

Au-delà de ces critères, tous les jugements sont subjectifs, et il ne peut en être autrement. Chaque passage doit être évalué de façon égale et équitable. Il faut faire bon accueil aux approches littéraire, folklorique, étimologique, paradigmatique, et à toutes les autres ; mais aucune ne peut avoir priorité sur l'autre, sinon pour évaluer ce qu'elles revendiquent comme le résultat de leurs modalités propres d'investigation.

## **Théologie et Histoire<sup>46</sup>**

Sans la Bible et les livres qui se fondent sur elle, nous n'aurions même pas l'esquisse d'une histoire d'Israël. Des inscriptions d'autres nations (Egypte, Assyrie, Babylone, Moab) mentionnent les noms de plusieurs rois de Samarie ou de Juda, ou rapportent quelques faits militaires. Les découvertes archéologiques révèlent les cultures palestiniennes de l'âge du bronze et du fer, mais ne présentent pas de caractères distinctifs qui en marqueraient certaines comme israélites plutôt qu'ammonites, édomites ou phéniciennes, à l'exception des documents écrits en hébreu. La Bible, par conséquent, constitue la seule grande source à disposition pour écrire une histoire d'Israël. Mais comment, du fait de sa nature, interpréter ce qu'elle affirme, même dans les livres « historiques » ? C'est un livre religieux, produit du développement de la foi d'Israël sur plusieurs siècles. Les livres de l'A.T. ont été réunis par des juifs qui les croyaient porteurs d'une révélation divine, même si la date et les circonstances de ce recueil restent obscures. Beaucoup des livres eux-mêmes ont, de toute évidence, été écrits pour présenter et expliquer l'histoire d'Israël d'un point de vue particulier ; il s'agit, en quelque sorte, de formes de propagande : les affirmations ou opinions qui y sont émises reflètent ce point de vue.

<sup>46</sup> Ce 2<sup>e</sup> volet de l'article reprend en partie deux de nos études antérieures : « The Old Testament and History ; some considerations », FT 110/1983, pp. 34-53 ; et « Sennacherib's Attack on Hezekiah », *Tyndale Bulletin* 36/1985, pp. 61-77.

Le fait est banal. Les historiens admettent qu'aucun auteur n'écrit sans présupposé ni parti pris, qu'il en soit conscient ou pas.

A partir de là, les biblistes s'élèvent à des degrés d'affirmation et de spéculation qui mènent à des hypothèses de plus en plus subjectives. La perspective religieuse des auteurs bibliques n'est pas uniquement décelable dans la sélection des événements qu'ils relatent (ceux qui confirment leur point de vue). Leur motivation religieuse est supposée avoir conduit ces auteurs à déformer, voire inventer des épisodes, et ce en vue de construire une « Histoire » qui s'accorde à leur projet. Si les sources à la disposition de ces auteurs fournissaient une information inacceptable pour eux, alors, supposent certains spécialistes, elles pouvaient être retouchées pour correspondre au modèle. Voici un exemple de la façon dont est envisagée une telle transformation. Nous le devons à Julius Wellhausen. Voici plus d'un siècle, il citait un épisode des Chroniques, absent du livre des Rois :

« Le livre des Rois ne connaît pas de pire souverain que Manassé. Pourtant il régna sans interruption pendant cinquante-cinq ans. Aucun roi ne connut une durée de règne aussi longue (2 R 21,1-18). C'est là une pierre d'achoppement que le livre des Chroniques se devait d'ôter. Il affirme que les Assyriens emmenèrent Manassé, enchaîné, à Babylone, mais qu'il y pria le Seigneur qui lui rendit sa royauté. Il abolit alors l'idolâtrie en Juda (2 Ch 33,11-20). Ainsi, d'un côté Manassé n'échappe pas au châtement, et de l'autre la longévité de son règne trouve néanmoins une explication. Récemment, on a cherché à renforcer la crédibilité de ces affirmations par une inscription assyrienne selon laquelle Manassé paya un tribut à Asaraddon. Autrement dit, il a été vaincu par les Assyriens. Autrement dit encore, ceux-ci l'avaient enchaîné et emmené. Il serait moins précipité, mais sans doute plus juste, de conclure qu'en tant que vassal payant tribut, Manassé a dû conserver son trône en Juda, et ne pas l'avoir échangé contre une geôle babylonienne. En réalité, la déchéance temporaire de Manassé est à mettre absolument sur le même plan que la période pendant laquelle Nabuchodonosor mangea de l'herbe<sup>47</sup>. Le caractère non historique de cet intermède narratif (dont les motifs sont tout à fait limpides) ne se déduit pas seulement du silence du livre des Rois à son sujet (ce qui n'est déjà pas négligeable), mais aussi, par exemple, de Jr 15,4 ; l'annonce de la destruction de Juda et de Jérusalem « à cause de Manassé » ne permet pas de présupposer qu'il avait déjà payé et expié lui-même sa culpabilité. »<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Wellhausen fait allusion à Dn 4,28s. (n.d.t.).

<sup>48</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Ed. Black, Edinbourg, 1885, pp. 206s.

Quoi que l'on pense des problèmes spécifiques, et complexes, que posent les Chroniques, le propos de Wellhausen est tout à fait symptomatique de l'attitude décrite ci-dessus : si un récit explique un événement d'un point de vue religieux, on peut laisser de côté, ignorer la question de son rapport avec les faits. Surtout s'il semble en décalage, voire en contradiction avec un autre passage, ou avec la pensée moderne.

La science vétérotestamentaire d'aujourd'hui, dans sa majorité, suit la voie tracée par J. Wellhausen. En recensant une étude historique intitulée *The Royal Dynasties of Israel and Juda*<sup>49</sup>, un professeur renommé remarquait : « On traite les textes bibliques comme s'ils apportaient plus d'information historique que ce que l'on est normalement en droit d'en attendre. »<sup>50</sup> Plus encore, un autre auteur éminent a publié un ouvrage affirmant que le récit de la délivrance de Jérusalem de l'armée assyrienne de Sennachérib en 701 av. J.-C. est « le produit d'une théologie royale jérusalémitique spécifique, apparue au temps du règne de Josias, au VII<sup>e</sup> siècle »<sup>51</sup>. Selon lui, il n'y a pas eu de délivrance : Ezéchias s'est soumis aux Assyriens et a conservé son trône. L'armée ennemie a vraisemblablement passé son chemin, sans que lui fasse obstacle aucun « ange du Seigneur ». Il arrive à cette conclusion en combinant critique littéraire, critique des formes et critique historique. Selon cette étude, le sens du récit de 2 R 18,17-19,37 résulte de son modelage par une école de propagande religieuse. Il ne rend pas compte des véritables événements de 701 av. J.-C.

Si l'on peut réinterpréter un compte rendu ou un autre de cette manière, tous les récits de même nature peuvent l'être. C'est d'ailleurs le sort d'une grande partie de l'Ancien Testament, comme le savent tous ceux qui se tiennent au courant des recherches actuelles. Si l'on va jusqu'au bout de sa logique, cette approche du texte pourrait le vider de toute valeur historique, sauf comme témoignage d'une foi religieuse.

<sup>49</sup> T. Ishida, *The Royal Dynasties of Ancient Israel : A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, Ed. De Gruyter, Berlin, 1977.

<sup>50</sup> P. R. Ackroyd, ET 91/1979, p. 23.

<sup>51</sup> R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem : A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOT sup. 13, JSOT Press, Sheffield, 1980, p. 95.

Mais cette position extrême est impossible : il existe des documents extrabibliques qui corroborent quelques-unes des affirmations historiques de l'A.T. L'existence d'un roi judéen nommé Ezéchias et l'attaque que Sennachérib lui a fait subir ne font pas débat. Mais là où l'Ancien Testament constitue la seule source, les tenants de positions aussi radicales sont libres de juger les textes comme pure fiction et produit de l'imaginaire religieux. Sur cette base argumentaire, on peut faire du roi David une figure totalement fictive, un ancêtre indispensable pour la dynastie de Juda, dont on rehausse la gloire en le dotant d'un royaume puissant<sup>52</sup>. Des actes héroïques exaltent le portrait du roi, sa conscience religieuse compense ses faiblesses morales pour servir d'exemple à la foi. La question se pose ici d'elle-même : est-ce là un traitement approprié des textes bibliques ?

Accepter la Bible comme un ouvrage religieux revient-il à faire peser sur elle un doute systématique, voire à rejeter tout ce qui s'y apparente à l'affirmation d'un fait, quel qu'il soit ?

### *Archives du passé et croyances religieuses*

Tous les souvenirs des temps de l'Ancien Testament ont été écrits par des personnes dont les croyances religieuses imprégnaient la vie. Il n'en est pas moins anormal de leur faire subir un tel sort, que l'on dispose ou non d'autres sources pour appuyer leurs dires. Ainsi les rois assyriens, pourtant connus pour leur vantardise, prenaient-ils soin de reconnaître qu'ils entreprenaient leurs campagnes sur l'ordre de leurs dieux, et qu'ils leur devaient victoires et butin. Ils faisaient mettre leurs exploits par écrit pour que les générations postérieures s'en inspirent, se souviennent des prouesses de leurs ancêtres et honorent les dieux de l'Assyrie. Tiglath-Pileser I, par exemple, commence l'exposé d'une campagne victorieuse (vers 1100 av. J.-C.) par cette déclaration :

<sup>52</sup>Thèse largement popularisée aujourd'hui suite aux travaux des minimalistes. Vers l'époque de la rédaction de cet article, la découverte d'un fragment d'une stèle araméenne en basalte, datée de la fin du IXe s. av. J.-C., à Tell Dan, a rendu cette négation de l'historicité de David pratiquement intenable. Elle mentionne en effet la « maison de David ». L'essai, par certains, de traduire l'expression par « temple de Dod » (divinité jusque-là inconnue !) n'a pas résisté à la découverte de deux autres fragments de la même stèle. Ils mentionnent Jehoram roi d'Israël et Akhazias roi de Juda (n.d.t.).

« En ce temps-là, par le pouvoir élevé du dieu Assour, mon Seigneur, avec la ferme approbation (obtenue par divination) du dieu Shamash, le guerrier, et avec le soutien des grands dieux grâce auxquels j'ai bien gouverné les quatre extrémités, n'ai aucun rival à la bataille ni personne qui puisse s'opposer à moi, sur l'ordre du dieu Assour, (mon) Seigneur, j'ai marché vers les territoires de rois éloignés, vers les rivages de la grande Mer. »<sup>53</sup>

Ces rois, ou leurs chroniqueurs, écrivaient naturellement leurs mémoires selon le schéma de leurs croyances propres. Ils croyaient que leurs dieux, et d'autres, étaient à l'œuvre dans les événements dont ils étaient témoins, tout comme les auteurs bibliques. Parfois ils affirmaient qu'il y avait eu intervention divine (cf. ci-dessous pp. 56ss). Les textes en provenance d'autres sources ne recourent que peu de ces récits : des tablettes cunéiformes (par exemple, des lettres), ou les annales d'autres nations (Etats araméens, Ourartou...). Néanmoins, les inscriptions royales assyriennes constituent une des bases de l'historiographie moderne du Proche-Orient ancien. L'intention théologique évidente et la croyance clairement assumée des auteurs en l'intervention directe des dieux dans les affaires des hommes n'ont pas provoqué le rejet de ces récits « historiques », ni suscité le doute à leur sujet.

### *Parti pris et historicité*

On affirme parfois qu'un document ancien ne peut être historiquement fiable du fait de son caractère partisan. Un exemple est le célèbre texte assyrien que l'on appelle *L'Histoire synchronique*. Il prétend rendre compte de sept cents ans de campagnes victorieuses de l'Assyrie contre la Babylonie, de 1500 à 780 av. J.-C. environ. Beaucoup de ces campagnes se sont achevées par des traités de paix qui définissaient les frontières, le plus souvent en faveur de l'Assyrie. L'introduction du texte est perdue. Son épilogue permet de conclure que le texte fut gravé sur une stèle pour étaler la gloire assyrienne et la fourberie des Babyloniens qui rompaient les traités. Un assyriologue qui a édité cette tablette dénonce sa partialité criarde en faveur des Assyriens, ainsi que la sélection arbitraire des faits. Selon lui, une des victoires attribuée aux Assyriens fut en fait remportée par Babylone.

<sup>53</sup> Texte dans A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, vol. 2, Harrassowitz 1976, p. 12. La traduction française est donnée à partir de cette version en anglais.

Il conclut que ce texte a été composé pour justifier un tracé frontalier particulier : « Cette limite n'existait bien sûr que dans l'imagination de l'auteur, mais cela ne l'empêchait pas de considérer sa violation par les Babyloniens comme un crime. »<sup>54</sup> Pour l'éditeur, nous sommes en présence d'un « écrit historique » ancien lourdement orienté, totalement à l'avantage de l'Assyrie, qui tord les faits voire les crée de toutes pièces. En même temps, on peut démontrer que plusieurs alinéas sont des citations de rois précédents, antérieurs au texte de plus de quatre cents ans.

A y regarder de plus près, ce jugement si négatif du document est infondé. Si l'éditeur en arrive à cette conclusion erronée, c'est en partie parce qu'il rapproche *L'Histoire synchronique* d'autres annales, les *Chroniques babyloniennes*. L'éditeur estime celles-ci fiables, modérées dans leur exposé des faits et accentue donc le contraste avec celle-là. Comme si ces deux textes étaient comparables, ce qui n'est pas le cas. *L'Histoire synchronique* affirme être la copie d'une inscription sur une borne de délimitation, traitant principalement des modifications du tracé des frontières sur plusieurs générations. Rien d'in vraisemblable à cela.

Des colonnes ou blocs de pierres servant à marquer les frontières d'un Etat étaient monnaie courante à Babylone. Quelques-uns avaient la particularité de porter, inscrits, des détails du terrain, parfois avec un plan et des mesures, quelquefois avec l'histoire des successions de propriété et des précisions sur les litiges passés. *L'Histoire synchronique* ressemble bien plus, et c'est ce qu'elle affirme, à ces bornes de délimitation babyloniennes qu'aux *Chroniques babyloniennes*.

Depuis cette évaluation critique de *L'Histoire synchronique*, de nouvelles découvertes ont incité à lui accorder le crédit que son titre revendique. On a retrouvé deux stèles érigées par des rois assyriens pour indiquer les frontières qu'ils avaient établies entre deux chefs vassaux en guerre<sup>55</sup>. Sur l'une d'elles, les dispositions prises par un roi assyrien furent renforcées par son fils, qui ajouta sa propre inscription sur l'autre face de la pierre. Les deux monuments délimitaient des territoires au nord du Levant.

<sup>54</sup> A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Ed. Eisenbraun, Winona Lake, 2000 (rééd.), p. 53.

<sup>55</sup> V. Donbaz, « Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaraç Museums », *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 8/1990, pp. 5-24.

Leur découverte – on n'en connaît pas d'autres – rend plausible que des stèles semblables aient servi à marquer le tracé disputé, et souvent modifié, délimitant l'Assyrie et la Babylonie. Ceci accepté, on peut considérer *L'Histoire synchronique* comme la copie d'inscriptions assyriennes sur des stèles de ce type. Car elle contient précisément ce qu'on peut s'attendre à lire sur des tels monuments. Nulle allusion aux défaites assyriennes, mais un nouveau tracé de frontière, dessiné en faveur des Babyloniens, les sous-entend. Si on la lit ainsi, la principale objection contre *L'Histoire synchronique* est levée. Les historiens peuvent en prendre les données en compte<sup>56</sup>.

Conclusion : un parti pris évident n'oblige pas forcément à rejeter un document en bloc. Ni à prétendre que ce qu'il rapporte est faux, ou imaginaire. Repérer les points de vue inconciliables dans les documents anciens a eu pour résultat de mieux cerner leurs contenus, sans nécessairement les dévaloriser ou les discréditer. Le fait que l'exégète moderne ne partage ni les croyances ni les intentions des auteurs ne l'empêche pas de les respecter et de leur donner le poids qu'elles méritent. Au retour de son expédition en Syrie, qui se termina par la bataille de Qadèsh (vers 1274 av. J.-C.), le pharaon Ramsès II fit sculpter des bas-reliefs et des inscriptions sur les murs de plusieurs temples d'Égypte. Elles décrivent par quelles prouesses personnelles il transforma la défaite en victoire. La « raison d'être »<sup>57</sup> de ces inscriptions est évidente : glorifier le roi. Ses exploits sont largement exagérés, tout comme l'étendue de la victoire. Dans le *poème* évoquant la bataille, le roi attribue son héroïsme à l'intervention divine :

« Je t'appelle, ô mon père Amon. Je suis au milieu d'ennemis innombrables que je ne connais pas ; tous les pays étrangers sont unis contre moi, et je suis seul, absolument, sans personne d'autre avec moi. Mon infanterie m'a abandonné et aucun des soldats de ma charrierie n'a regardé vers moi. Je crie vers eux, mais aucun d'eux ne m'entend lorsque je les appelle. Mais je m'aperçois qu'Amon vaut mieux pour moi que des millions de soldats, plus que des centaines de milliers de chars, (...) Alors, je m'aperçus qu'Amon venait à mon appel ; il me donne sa main ; je suis joyeux ; derrière moi il s'écrie :

<sup>56</sup> Cf. notre recension de Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, JAOS 100/1980, pp. 366s.

<sup>57</sup> En français dans le texte (n.d.t.).

« Face à face avec toi, Ramsès-aimé-d'Amon ! Je suis avec toi, c'est moi ton père... »<sup>58</sup>

Nonobstant cette confiance explicite en l'aide divine, et l'intention manifeste de propagande à l'origine de toute la série des reliefs, les Egyptologues reconnaissent dans ces mémoires de Ramsès des documents de première main pour reconstituer un épisode essentiel de l'histoire militaire égyptienne. Ils ne trouvent aucune raison de douter de la victoire des Egyptiens sur les Hittites à l'époque. Ni que le pharaon jouât un rôle décisif dans la bataille, même si ce sont finalement les Hittites qui ont gagné la guerre<sup>59</sup>.

Revenons au récit biblique sur Manassé en 2 Ch 33. On repère aisément les présupposés au sujet du Chroniste dans le commentaire cité ci-dessus (cf. p. 42). Mais on aurait du mal à vérifier le bien-fondé de certaines allégations à partir de l'Ancien Testament lui-même : rien n'y démontre que le fait, pour un mauvais roi, d'avoir régné longtemps constituerait une pierre d'achoppement pour l'historien israélite ; il n'affirme pas davantage que la captivité de Manassé a expié son idolâtrie. Le texte note explicitement que le peuple continua à adorer sur les hauts lieux de Manassé, quoiqu'il y adorât le Seigneur (2 Ch 33,17). Qu'un péché soit pardonné ne permet pas d'en éviter les conséquences. L'Ancien Testament l'explique logiquement. Les annales assyriennes qualifient Manassé de vassal d'Asarhaddon et d'Assurbanipal<sup>60</sup>. Elles ne disent rien d'un emprisonnement à Babylone, mais cela ne suffit pas pour en nier l'existence. Ces deux rois assyriens eurent à s'occuper de Babylone. Ils reconstruisirent ce que Sennachérib avait détruit. Lors de chacun de leurs règnes, une révolte éclata, sans succès.

---

<sup>58</sup> Extrait du poème du scribe Pentaour, traduction de Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'Égypte ancienne* (Tome 1), Gallimard, 1989.

<sup>59</sup> Cf. R. O. Faulkner, « Egypt : From the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III », *The Middle East and the Aegean Region c. 1380-1000 B.C.*, C.A.H. 2/2, 3e éd., Cambridge University Press, Cambridge, 1975, ch. 23, section vi.

<sup>60</sup> Cf. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Ed. E. F. Weidner, Graz, 1956, p. 60, ligne 55. A. Leo Oppenheim, « Babylonian and Assyrian Historical Texts », *ANET*, pp. 291, 294. M. Streck, *Assurbanipal*, Ed. Hinrichs, Leipzig, 1916, p. 138.

Il est possible que le roi de Juda y ait pris part, tout comme l'avait fait Ezéchias, son père<sup>61</sup>. Déporter un roi rebelle, le détenir quelque temps, puis le rétablir sur son trône, rien que de très banal en politique impériale assyrienne. Cela n'implique pas qu'il en fut obligatoirement ainsi, mais que c'est possible. Ce qu'il reste des archives d'Assyrie est bien trop maigre pour que leur silence puisse prouver que Manassé n'a pas été enfermé à Babylone.

Si l'on adopte cette approche normale des écrits anciens, on ne peut pas non plus déduire avec certitude de l'absence du récit dans 2 Rois qu'il a été fabriqué par le Chroniste. Au lieu d'écarter son témoignage de l'histoire judéenne, nous pouvons y voir une donnée qui aurait été, sans lui, perdue. Elle ne lui a pas servi à expliquer la longueur du règne de Manassé, mais à montrer que même des hommes résolus au mal peuvent se repentir et peuvent encore obtenir la grâce de Dieu.

### *Des partis pris opposés*

Le cas de l'invasion de Juda par Sennachérib mérite un examen plus approfondi. Car nous possédons deux versions de cet épisode, hébraïque et assyrienne. Elles proviennent des camps adverses. Chacune d'elles est donc totalement partisane ! Les deux récits s'accordent sur les points essentiels : Ezéchias s'est soulevé contre l'Assyrie en s'alliant à l'Égypte. Sennachérib a donc attaqué Juda, envahi tout le territoire du royaume, isolé le roi Ezéchias à Jérusalem, et lui a fait verser un lourd tribut. L'historien hébraïque insiste sur un point : Sennachérib ne s'est pas emparé de Jérusalem, au contraire, les Assyriens se sont retirés en laissant la ville intacte. Les textes assyriens ne mentionnent pas la prise de la capitale d'Ezéchias. Un spécialiste actuel, après analyse de ces comptes rendus et reconstruction des développements théologiques en Juda, conclut qu'Ezéchias a capitulé...

---

<sup>61</sup> B. Landberger, *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon*, Medelingen der Köninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks, Ded 28/6, Ed. Noord Hollandische Uitgeuers Maatschappij, Amsterdam, 1965.

« Devant les Assyriens avant que la menace d'un assaut contre Jérusalem ne se fasse trop pressante. C'est pourquoi elle fut pratiquement la seule cité de Juda qui échappât à la bataille, aux horreurs d'un siège prolongé, et à toute destruction de grande ampleur. Ezéchias s'est soumis à temps pour éviter un carnage. L'accord imposé au roi de Juda a souvent surpris par sa clémence, puisqu'il a pu conserver et son trône et son statut de vassal. »<sup>62</sup>

Clements affirme que, pour ce cas, les textes de Sennachérib et 2 R 18,13-16 fournissent la base historiographique. Quant au supplément narratif biblique, 2 R 18,7-19,36, qui culmine dans le massacre de l'armée assyrienne, c'est un « morceau de 'théologie narrative' plutôt qu'un récit historique à proprement parler... l'explication qu'il donne de l'apogée de l'épisode a un caractère théologique fortement appuyé »<sup>63</sup>. En se fondant sur la certitude, formulée par le prophète Esaïe, selon laquelle Dieu délivrerait Jérusalem, « on a dû, selon toute vraisemblance, déduire que cette délivrance avait vraiment eu lieu, même si ce ne fut pas le cas. La croyance selon laquelle une prophétie devait s'accomplir a pu facilement entraîner la foi en son accomplissement. »<sup>64</sup>

Ici, deux questions sont à examiner : (1) La version assyrienne appuie-t-elle cette interprétation ? et (2) Y a-t-il des arguments pour affirmer que le récit biblique long est à proprement parler historique ?

Selon sa relation des faits, Sennachérib a suivi la voie habituelle pour traiter avec un roi vassal rebelle : il a envahi son pays, en a conquis de larges portions, a attribué quelques territoires à des chefs voisins qui lui étaient soumis. Il a cerné la capitale où se trouvait le roi « comme un oiseau en cage », l'entourant d'un cordon de tours de guet, pour empêcher toute évasion. Il ne mentionne aucune autre action contre la cité. Bien plutôt, Ezéchias a été épouvanté par la splendeur divine du roi assyrien. Les troupes spéciales qu'il avait appelées pour le défendre ont déserté. Il a versé un tribut qu'il a fait parvenir à Sennachérib, à Ninive. A première vue, tout cela semble normal. Pourtant, on trouve des traits inhabituels, pour des inscriptions royales assyriennes. Selon elles, les rebelles devaient être punis, et c'était le but de la campagne de Sennachérib.

---

<sup>62</sup> Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, op.cit., p. 19.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 23.

Les rois assyriens y évoquaient leur sort : disgrâce, captivité, mise à mort pour la plupart d'entre eux. Il en fut ainsi de Sidqah, roi d'Ashkelon, et des meneurs de la révolte d'Ekron, alliés à Ezéchias. Ceux qui essayaient de résister voyaient leur ville assiégée, prise, pillée (Sennachérib en cite quelques-unes), le butin emmené à Ninive. Parfois la splendeur divine du roi ou des dieux d'Assyrie accablait tant le rebelle qu'il fuyait et mourait loin de chez lui, ou bien venait implorer la clémence de l'empereur. Il y a des exceptions. Par exemple, la cité de Tyr, sérieuse écharde dans la chair de tout candidat à la conquête, comme Nabuchodonosor et Alexandre devaient en faire l'expérience. Son roi, Ba<sup>c</sup>ali, « secoua le joug assyrien ». Aussi Asarhaddon, le fils de Sennachérib, l'encercla-t-il, alors qu'il partait pour l'Égypte, en 671 av. J.-C., privant ses habitants de nourriture et d'eau. Les inscriptions d'Asarhaddon ne font état ni de la soumission ni de la prise de Tyr. Ce fut son fils Assurbanipal qui investit la cité du côté terre comme du côté mer, obligeant Ba<sup>c</sup>ali à se rendre. Quand le roi de Tyr sortit de la ville, il présenta ses filles et son fils au conquérant. Assurbanipal fut magnanime : « J'eus pitié de lui et lui rendis son fils. » Les tours de guet furent démantelées, Ba<sup>c</sup>ali laissé sur son trône, astreint à un lourd tribut, et les Assyriens s'en retournèrent à Ninive<sup>65</sup>.

On retrouve certains de ces éléments dans l'épisode relatif à Ezéchias, mais ils sont bizarrement incomplets. Sennachérib encercla Jérusalem de tours de guet, mais ne s'empressa pas de l'assiéger. Voilà qui contraste avec ses entreprises contre les autres villes de Juda, qu'il attaqua avec tous les moyens militaires à sa disposition, « rampes de terre battue, béliers, assaut d'infanterie, sapes, brèches, machines de siège ». On retrouve tous ces procédés en comparant les résultats des fouilles de Lakish au bas-relief du palais de Sennachérib, qui en représente l'attaque, le siège, la reddition et le pillage en une seule scène. Une rampe de terre battue a été découverte, amoncelée en un point du rempart. On a mis au jour parallèlement des pointes de flèche en fer, des morceaux d'armure, et ce qui semble être un fragment d'une chaîne de grappin. Tout cela remonte apparemment au siège de Sennachérib<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> A. C. Piepkorn, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I*, A.S. 5, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1933, pp. 40-45.

<sup>66</sup> D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Ed. Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 1982, pp. 49-58.

Jérusalem n'a pas subi un tel sort. Et pourtant, il n'est pas spécifié que Sennachérib l'ait épargnée, dans les comptes rendus de ses campagnes. Rien de comparable à ce que dit Assourbanipal au sujet du roi de Tyr, pas de déclaration comme : « Ezéchias, le Judéen, sortit de Jérusalem et m'amena ses filles avec son fils pour qu'ils deviennent mes serviteurs. J'eus pitié de lui et le rétablis sur son trône. Je lui imposai un plus lourd tribut qu'auparavant. » Rien ne laisse entendre que les Assyriens sont entrés dans la cité. Selon le récit, Ezéchias paya effectivement tribut, mais parce qu'il fut épouvanté par la splendeur divine de Sennachérib. L'expression « splendeur divine » signifie souvent que la crainte d'un massacre perpétré par les Assyriens suffisait à provoquer reddition ou fuite<sup>67</sup> (auparavant, lors de la 3<sup>e</sup> campagne, la splendeur divine de l'empereur assyrien avait poussé le roi de Sidon Luli à chercher refuge au-delà des mers). Ce qui implique que, confronté à la dévastation de son petit Etat, à la possibilité d'un siège imminent, le Judéen se soumit. Remarquons toutefois dans quelles conditions le tribut a été versé : pas directement à Sennachérib à Lakish, ou à Libnah, ou ailleurs hors de Jérusalem, mais plus tard. « Après moi, dit Sennachérib, il l'envoya à Ninive, ma ville royale. » Le chef rebelle, qui avait détenu le roi pro-assyrien d'Ekron (des rebelles le lui avaient remis), qui avait de toute évidence trempé dans la machination qui fit opposer l'armée égyptienne aux Assyriens, fut laissé sur son trône, laissé dans sa cité intacte, juste sommé de payer tribut. Ezéchias a été traité avec plus de douceur que beaucoup d'autres. Les rois vassaux avaient le droit de conserver leur trône, soumis à la suzeraineté assyrienne, s'ils faisaient preuve de loyauté. Mais Ezéchias n'avait pas été loyal.

Selon Clements, l'Assyrien voulait ainsi « conserver une certaine stabilité politique en Juda en économisant le maintien sur place d'une forte troupe assyrienne »<sup>68</sup>. Mais le texte ne contient aucune allusion en ce sens. Chose étonnante, au regard de toutes les précisions données sur la manière dont ont été traités les autres chefs. Sennachérib remplaça Sidqah d'Ashkelon, qui était insoumis, le déporta en Assyrie, massacra les meneurs de la subversion d'Ekron qui avaient appelé l'Egypte à l'aide.

<sup>67</sup> E. Cassin, *La splendeur divine*, Ed. Mouton, Paris, 1968.

<sup>68</sup> Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, p. 62, n. 4.

Au cours d'autres expéditions, lui-même ou ses troupes poursuivirent des chefs rebelles dans leurs repaires d'Anatolie, assiégèrent et prirent leurs cités, et les emmenèrent avec leurs trésors à Ninive. Bien plus, l'accent victorieux qui conclut habituellement les récits des campagnes militaires assyriennes est ici absent. A vrai dire, la liste de ce qu'Ezéchias versa en tribut contient une certaine note de triomphe. Mais elle est bien discrète, en comparaison de l'énumération finale des actes de Sennachérib que l'on trouve dans chacun de ses mémoires de campagne. Il admet un revers lors de la septième année : les conditions climatiques étant trop difficiles, il quitta les montagnes d'Elam. Si l'on tient compte de toutes ces observations, le récit de campagne de Sennachérib contre Ezéchias présente plus d'anomalies qu'une lecture isolée du contexte ne le laisserait voir.

A cet égard, le témoignage des sculptures est pertinent. Dans un lieu central du palais de Sennachérib à Ninive, des bas-reliefs relatent la capture et la soumission non de Jérusalem ni d'Ezéchias, mais de Lakish, une de ses places fortes. Mais aucune de celles-ci n'est nommée dans le récit, ce qui n'est pas le cas de cités situées sur la route côtière appartenant à Ashkelon<sup>69</sup>. On suppose qu'Ezéchias a pu trouver place sur un autre mur, sur des reliefs qui décoraient une pièce aujourd'hui disparue. Toutefois, dans le matériel subsistant, l'accent est nettement mis sur Lakish. Peut-être le siège a-t-il été spécialement long et difficile. Ou alors, Sennachérib y a dirigé lui-même les opérations et a donc passé commande de cette œuvre commémorative. Quelle que soit la raison pour laquelle les bas-reliefs sur Lakish ont été sculptés, une chose est sûre : c'est eux qui furent destinés à occuper dans une pièce du palais une place de choix, et non pas des reliefs représentant la reddition de la capitale, Jérusalem ou le tribut versé par son roi, Ezéchias.

### *Théologie narrative ou récit historique à proprement parler ?*

Si l'on en vient au récit biblique, on distingue immédiatement la brève notice initiale concernant l'offensive de Sennachérib et la soumission d'Ezéchias (2 R 18,13-16) et le long descriptif de l'ambassade du « Rabchaqué » (2 R 18,17-19,36).

<sup>69</sup> Pour ce qui concerne les sculptures, cf. Ussishkin, *op. cit.*

Le récit du roi d'Assyrie et les « annales » de Sennachérib constituent pour quelques spécialistes la base qui permet de reconstituer les faits. Le récit long « ne semble pas entrer dans le cadre des événements »<sup>70</sup>, il est donc gênant et nécessite éclaircissement. La monographie de Clements s'attache à résoudre le problème en argumentant à partir de l'hypothèse d'un développement théologique chez des penseurs judéens du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'idée qu'il pourrait s'agir d'un épisode de 701, mais postérieur aux faits racontés dans le récit court, voire d'une seconde invasion, plus tard et toujours sous le règne de Sennachérib, est écartée sans discussion. Pour Clements, le fait que les derniers versets fassent état de la mort de Sennachérib prouve que le récit ne date pas « d'une époque très contemporaine des événements qu'il décrit »<sup>71</sup>. Bien plutôt, ce récit fut « composé après une période assez longue, pour tirer le plus grand parti théologique possible du fait que Jérusalem ne subissait aucune attaque militaire »<sup>72</sup>. C'est « une pièce de 'théologie narrative' plutôt qu'un récit historique proprement dit »<sup>73</sup>, et « un produit spécifique de la théologie royale de Sion, apparue sous le règne de Josias au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. »<sup>74</sup>. Ce que l'on lit en 2 R 18,17-19,37 n'est rien de plus qu'un conte théologique, le mélange d'une vieille histoire et d'une spéculation théologique. Ce qui donne un récit qui n'est pas historique.

Nous avons déjà expliqué pourquoi il fallait examiner la version assyrienne de près. Relire, à présent, le texte hébraïque dans son contexte peut nous amener à une conclusion sensiblement différente. On peut trouver matière à bien des recherches passionnantes en plaçant côte à côte ce passage et des documents de l'époque. Par exemple, comment s'est déroulée la campagne, quels furent la stratégie et le but des Egyptiens<sup>75</sup>. Plus on étudie le contenu et les circonstances du discours du Rabchaqué sous les remparts de Jérusalem, plus ils deviennent crédibles<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Clements, *Isaiah*, p. 21 n. 4.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>75</sup> Voir les travaux de K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 2<sup>e</sup> éd., Aris & Phillips, Warminster, 1986, pp. 158-161, 383-386, 552-554, 584-586, avec références bibliographiques.

<sup>76</sup> Cf. C. Cohen, « Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rabchaqué », *Israel Oriental Studies* 9/1979, pp. 32-48.

On peut s'intéresser au Rabchaqué lui-même. S'agissait-il d'un captif israélite ou de l'un de ses descendants, connaissant le dialecte judéen ? L'administration assyrienne comptait de nombreux ressortissants étrangers à des postes élevés, comme le révèlent leurs noms. Le Rabchaqué pouvait avoir une origine ouest-sémitique<sup>77</sup>. Mais les Assyriens employaient aussi des interprètes et c'est ce qu'ils auraient pu faire pour s'adresser aux Jérusalémites<sup>78</sup>.

Les rapports de campagnes de Sennachérib ont été transmis presque sans altération pendant de nombreuses années, et l'on en conserve aussi de son petit-fils Assourbanipal. Pendant le règne de ce dernier, on introduisit une nouvelle ligne éditoriale. On conservait certains comptes rendus inchangés d'une édition à la suivante de ces « annales », mais d'autres étaient modifiés, d'une expression, ou d'une phrase par-ci par-là. A l'occasion, on les augmentait d'une donnée plus récente. Un exemple fameux est le récit des relations d'Assourbanipal avec le royaume de Lydie. L'épisode est raconté sur des prismes d'argile datés des alentours de 643 av. J.-C., consacrés aux « annales » de l'empereur assyrien<sup>79</sup>. Un émissaire vint à Ninive de la lointaine Lydie transmettre l'appel à l'aide de Gygès pour repousser l'invasion des Cimmériens. C'est un rêve qui avait donné à Gygès l'inspiration de s'adresser à Assourbanipal. Les Cimmériens furent envahis et deux de leurs dirigeants envoyés, entravés, en Assyrie. C'est alors que Gygès fit volte-face et soutint militairement un gouverneur égyptien qui se révoltait contre Assourbanipal. Les Assyriens adressèrent des prières pour la chute de Gygès, qui fut renversé par les Cimmériens. Son fils expia sa faute en sollicitant à nouveau la protection assyrienne. Le récit forme un tout, avec une coupure, tout à fait naturelle, précédant l'annonce du revirement de Gygès. Les prismes écrits vers 643 figurent parmi les plus tardifs du règne d'Assourbanipal.

---

<sup>77</sup> C'est ce qu'a plaidé H. Tadmor, « The Aramaization of Assyria : Aspects of Western Impact », in *Mesopotamia und seine Nachbarn*, Ed. J. H. Nissen & J. Renger, Ed. Reimer, Berlin, 1982, p. 464, n. 45.

<sup>78</sup> Pour l'hypothèse du recours à un interprète, cf. A. R. Millard, « Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions », *Tyndale Bulletin* 41/1990, p. 269 n. 12.

<sup>79</sup> Cf. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1927, §§ 784-785.

L'envoi par Gygès d'une ambassade à Ninive figurait déjà sur des prismes antérieurs de vingt ans<sup>80</sup>. Le récit fut repris et abrégé sur des prismes postérieurs (vers 648, 646, 645 av. J.-C.). Mais la félonie et le destin de Gygès ne sont racontés que dans la version la plus tardive (vers 643). On peut supposer qu'il était mort peu avant. Les chroniqueurs assyriens cherchaient à tenir leurs récits à jour, notamment lorsque des événements récents venaient d'améliorer la situation de l'Assyrie. Si les scribes assyriens opéraient de la sorte, pourquoi pas leurs homologues hébreux ? En 2 R 19,37, qui relate l'assassinat de Sennachérib, je ne vois pas la preuve que « le récit (de 2 R 18,17-19,37) ne date évidemment pas d'une époque très contemporaine des événements qu'il décrit, puisqu'il s'achève par la mention des circonstances de la mort de Sennachérib, qui n'eut pas lieu avant 681 av. J.-C. »<sup>81</sup>. Ce verset peut très bien être une addition au récit existant, du fait d'un scribe qui avait appris la mort de l'empereur, et senti qu'il pourrait servir d'épilogue au récit dont le v. 36 constituait la conclusion naturelle (l'attribution du titre de roi à Tirhaqa en 19,9 peut être contemporaine, puisqu'il est monté sur le trône vers 690). Aucune raison n'oblige à dater l'ensemble du texte en fonction de ce dernier verset, pas plus que l'introduction de la fin de Gygès dans le plus tardif des prismes d'Assourbanipal n'indique que tout le récit a été composé à son époque. En aucun cas l'intervalle de vingt années qui sépare les événements les plus récents des plus anciens n'affecte le contenu des comptes rendus. Le premier argument (cf. ci-dessus p. 54) contre l'historicité, au sens propre du terme, du récit hébreu long perd de sa force quand on le confronte au contexte du Proche-Orient ancien.

### *L'intervention divine dans les affaires humaines*

Le second argument contre le caractère historique de 2 R 18,17-19,37 aborde une question beaucoup plus vaste. L'armée de Sennachérib a été frappée par « l'ange du Seigneur ». Autrement dit, un miracle a eu lieu. D'où le regard méfiant de l'historien moderne à l'égard du texte.

<sup>80</sup> M. Cogan & H. Tadmor, « Gyges and Ashurbanipal : A Study in Literary Transmission », *Or* n.s 46/1977, pp. 65-85.

<sup>81</sup> Clements, *op. cit.*, p. 21 n. 4.

Son raisonnement est le suivant : un miracle, cela n'arrive pas. Donc les écrits qui relatent ou acceptent le miraculeux ne sont pas historiques. Leurs auteurs les imaginent ou prennent leurs désirs pour des réalités. Ou bien ils sont créés à des fins de propagande. Dans le cas de Sennachérib et de son armée, pour confirmer une prophétie. Même si des textes anciens ont été écrits ainsi, il faudrait les fouiller davantage. Ils constituent les vestiges d'une manière de penser qui n'est pas celle des historiens d'aujourd'hui. J'ai déjà traité cette question<sup>82</sup>, et il n'est besoin ici que de s'attacher à certains de ses aspects et implications.

Tout d'abord, il vaut mieux éviter le mot « miracle » du fait des réactions négatives qu'il provoque. Souvent, les récits anciens spécifient l'événement. Ce qui permet aux auteurs modernes de parler d'un orage de grêle (Jos 10,11), ou d'un vent très violent (Ex 14,21). Lorsque les textes ne précisent rien, ces auteurs deviennent plus réservés. L'expression *ange du Seigneur* ne correspond pour eux à aucune réalité. Malgré tout, pour les auteurs anciens, l'ange du Seigneur avait autant de réalité que les phénomènes météorologiques dont ils font état. Ils désignaient ainsi une réalité qu'ils ne pouvaient pas exprimer autrement, car aucune des forces naturelles qu'ils connaissaient n'était en jeu. Cela n'autorise pas l'historien du XXI<sup>e</sup> siècle à la rejeter. Ils devraient plutôt admettre qu'il s'est passé quelque chose avec de fortes répercussions (telles que la décimation de l'armée de Sennachérib, 2 R 19,35). On peut spéculer sur les forces à l'œuvre dans de tels événements, mais il n'est pas nécessaire d'y voir une mise entre parenthèses des lois de la nature par Dieu, comme l'emploi du mot « miracle » pourrait le laisser entendre.

En deuxième lieu, il faut bien reconnaître la ressemblance entre les récits israélites et d'autres issus du Proche-Orient ancien. Une collection de récits comparables a fait l'objet d'un recueil<sup>83</sup>. J'en ai décrit dans des études précédentes. Pas de différence de nature entre eux, ni quant à leur aboutissement : l'intervention divine assure le succès inattendu du camp auquel appartient le narrateur. Chaque peuple croyait que son ou ses dieux agissaient en sa faveur.

---

<sup>82</sup> Voir référence en n. 2.

<sup>83</sup> M. Weinfeld, « Divine Intervention in War in Ancient Israel and the Ancient Near East », in H. Tadmor & M. Weinfeld, éd., *History, Historiography and Interpretation*, Ed. Magnes, Jérusalem, 1983, pp. 121-147.

Tout comme le Seigneur fit pleuvoir des pierres de grêle sur les Amorites, de sorte qu'il en mourut plus ainsi que par les flèches des Israélites, ainsi finit Adad, l'ennemi de Sargon, sous le tonnerre et la grêle<sup>84</sup>. Il n'y a aucun doute que le sort de l'ennemi des Assyriens soit aussi réel que celui des Amorites. Ils ont tous deux été terrassés par de lourds grêlons. L'historien et le commentateur sont obligés de traiter ces récits comme les témoignages probants d'événements anciens. L'historien profane peut toutefois en rester là, et ne pas faire de distinction entre l'historiographie israélite et celles des Assyriens, des Hittites ou des Egyptiens.

Aussi, en troisième lieu, nous faut-il chercher ce qui sépare les écrivains israélites des autres. Tous considéraient l'intervention divine comme une réalité historique. Ils croyaient que leur(s) dieu(x) avai(en)t agi. Tous enregistraient les faits où ils pensaient discerner cette intervention, et les rassemblaient dans des chroniques (le livre des Rois, la *Chronique Weidner*...). Souvent les récits israélites, rarement les autres, relatent la prédiction, de source divine, des événements. Les historiens modernes peuvent les traiter comme des prophéties *ex eventu*, ou des méditations théologiques de l'histoire d'Israël, issues de telle ou telle école de pensée. Toutes ces hypothèses font l'objet d'amples débats. Mais on peut aussi les accepter comme des paroles de nature prophétique qui se sont réalisées. En prenant du recul, on peut trouver aujourd'hui une certaine cohérence dans le lien que l'Ancien Testament établit entre les paroles et les actes de Dieu et les crises de l'Histoire. Et y voir plus qu'une coïncidence. Au temps de Moïse, les Israélites eurent besoin de la puissance de Dieu pour les délivrer de la servitude. De même leurs descendants pour prendre pied en terre promise. Ils eurent le privilège de voir et de croire ce que de nombreuses générations seraient appelées à entendre et à croire. Si rien n'avait révélé de façon mémorable la puissance de leur Dieu, ils n'auraient guère été enclins à croire en lui. Les dieux de Canaan ou d'ailleurs étaient bien plus attirants et moins exigeants. La permanence de cette foi, malgré l'exil et d'autres épreuves, fait contraste avec l'extinction de toutes les grandes religions d'alors.

C'est un témoignage remarquable d'une foi solidement fondée dans l'Histoire. On ne peut comprendre l'Histoire d'Israël sans prendre en compte sa foi, pas plus qu'on ne peut comprendre sa foi sans une description réaliste de son Histoire.

