

Philippe Abadie

Professeur d'Ancien Testament (Université Catholique de Lyon)

Comment entendre le livre des Chroniques ?

Relisant de manière critique le livre des Chroniques¹, l'une des meilleurs connaisseurs de cette œuvre, Sarah Japhet note à juste titre que ces derniers « ne font que très rarement allusion à l'exode et présentent un Israël clanique et autochtone »². Une telle remarque appelle de plus amples développements sur le projet historiographique propre de ce livre, ce que nous tenterons de faire ici. Ce faisant, nous nous situons un peu en amont puisque notre attention se portera sur le livre hébraïque, antérieur à sa traduction grecque. En préalable toutefois, il convient d'inscrire le modèle du chroniqueur dans l'évolution des modèles historiques de l'Israël biblique, nous inspirant de diverses recherches de Thomas Römer, professeur des Milieux bibliques au Collège de France³.

Dans la mouvance des réformes entreprises par le roi Josias (vers 622 av. n.è), a pris forme une première historiographie judéenne qu'on peut qualifier de *légitimiste* : il s'agissait d'accréditer Josias en le dotant d'une double filiation, davidique (première ébauche du *livre des Rois*) et mosaïque (édition d'une *vita Mosis*, noyau du futur *livre de l'Exode*). La rupture de l'exil à partir de 586 marque alors une crise d'identité de laquelle naîtra, parmi les cercles partisans des réformes, la *première édition de l'historiographie deutéronomiste (Dtr 1)*. Des origines mosaïques (le livre du Deutéronome) à la fin de l'époque royale (2 R 25), celle-ci entreprend une lecture de l'histoire passée à la lumière des événements dramatiques qui ont entraîné la chute de Jérusalem. Cette « historiographie est alors mise au service d'une théodicée et, en même temps, d'une légitimation théologique de la *Golah* babylonienne présentée comme le « vrai Israël »⁴. Le milieu des exilés élabore ainsi une histoire autour de « *sommaires*

¹ Nous préférons user du singulier car les deux livres forment une unité dans la tradition manuscrite hébraïque (voir le colophon final à la suite de 2 Ch 36).

² S. JAPHET, « L'historiographie post-exilique : comment et pourquoi ? », p. 117, dans A. DE PURY, T. RÖMER, J.-D. MACCHI (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996. Dans le même sens, P.R. ACKROYD, « History and Theology in the Writings of the Chronicler », *CTM* 38, 1967, pp. 501-515; Y. AMIT, « The position of the Egypt Exodus Tradition in the Book of Chronicles », *Te'uda*, Tel aviv, 1982, pp. 139-155 (en hébreu); J. KEGLER, « Das Zurücktreten der Exodustradition in den Chronikbüchern », *Schöpfung und Befreiung. Für Cl.Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, pp. 54-66.

³ En particulier ici « Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament », dans *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 142-148, et du même auteur, *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007.

⁴ RÖMER, « Historiographies et mythes d'origines », p. 144.

historiques » (Dt 6, 20-24; Dt 16, 5ss), lui donnant *une perspective résolument exodique* qui, par la mise en parallèle de la geste mosaïque et du retour d'exil, ouvrait l'histoire présente vers le futur.

C'est cette première historiographie judéenne qui fut dotée au début de la période perse d'un *prologue* reprenant des compositions plus anciennes, comme la *Vita Mosis* ou les *textes « dits Yahwistes »* d'Exode-Nombres⁵. Toutefois, conformément à l'idéologie deutéronomiste, l'événement central et originaire reste l'exode. Cette *seconde édition deutéronomiste (Dtr 2)* marque cependant une évolution par son insistance sur la thématique du refus (ainsi les « *murmures* » du peuple en Ex 16; Nb 11, 13-14; Nb 20; etc.). L'expérience du Retour (après 538) n'est pas étrangère à une telle relecture car certains milieux exilés, la *Gola* babylonienne devenue *Diaspora*, ont montré une vraie réticence à rentrer⁶. La lecture du passé proposée par Ez 20, en son élaboration finale, est un autre témoin de cette perspective : la poursuite de l'histoire s'opèrera par l'intermédiaire des anciens exilés, pour peu que ces derniers partent à la « conquête » de leur terre; ainsi s'explique l'occultation de toute l'histoire allant de la conquête à la fin de la royauté en cet oracle prophétique qui offre par ailleurs une relecture parodique du passé⁷. Différents passages du livre d'Ezéchiel (Ez 11, 14-21; 33, 24-29) inscrivent d'ailleurs ce retour à la terre dans le conflit ouvert entre exilés (*Golah*) et non-exilés du fait d'un usage différent du rapport aux origines⁸. Il faut retenir de cela que « la polémique sur la possession du pays (cf. 11, 5) est engagée à l'aide de deux mythes d'origines différentes : les autochtones, les non-déportés, revendiquent leur droit au pays **au nom de la tradition patriarcale**, enracinée peut-être dans un culte des ancêtres défunts et structurée autour des sanctuaires, tandis que les exilés, dtrs et éditeurs d'Ez, se fondent **sur une conception exodique** »⁹. Cette ligne de tension

⁵ D'une certaine manière on rejoint ici le modèle élaboré par M. ROSE, « La croissance du corpus historiographique de la Bible : une proposition », *RThPh* 118, 1986, pp. 217-236, à partir de sa thèse *Deuteronomist und Yahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67), Zurich, 1981.

⁶ Voici ce qu'écrit RÖMER, « Historiographies et mythes d'origines », p. 146, à ce propos : « La référence aux origines reste incontournable, mais devient plus problématique. Les renvois aux origines égyptiennes n'apparaissent plus dans la perspective d'un âge d'or, elles deviennent elles-mêmes objet de critique. Une vue comparable se retrouve d'ailleurs dans l'« anti-histoire du salut » du *livre d'Ezéchiel*, chapitre 20 ». Nombre d'oracles du Deutéro-Isaïe s'expliquent par ce contexte, à commencer par l'injonction d'Is 48, 20 : « Sortez de Babel ! Fuyez de chez les Chaldéens ! ».

⁷ J. LUST, « Ezéchiel XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël », *ETHL* 43, 1967, pp. 488-527.

⁸ D. ROM-SHILONI, « Ezekiel as the Voice of the Exiles and Constructor of Exilic Ideology », *Hebrew Union College Annual* 76, 2005, pp. 1-45, ce que l'auteur développe encore dans un ouvrage plus tardif : *Exclusivity/Inclusivity. Identity Conflicts between the Exiles and the People who Remained (6Th – 5Th centuries BCE)*, (JSOTS 543), New York et autres, Boomsbury, 2013.

⁹ RÖMER, « Historiographies et mythes d'origines », p. 146 – ce que le même développe dans son étude « Les histoires des Patriarches et la légende de Moïse : une double origine ? », dans ACFEB, *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (Lectio divina 215), Paris, Cerf, 2007, pp. 155-196. L'ancienneté de ce double mythe d'origine est attestée d'ailleurs par Os 12 (voir A. DE PURY, « Le cycle de Jacob comme légende autonome d'Israël », *Congress*

perdure durant toute l'époque perse¹⁰ jusqu'à aboutir, avec *l'historiographie sacerdotale*, à l'élaboration finale du Pentateuque.

De fait, l'historiographie sacerdotale tenta de réconcilier les deux mythes d'origine comme le montre le récit d'Ex 6, 2-9 qui intègre un sommaire historique faisant référence à Gn 17. L'alliance patriarcale devient alors la motivation de l'exode, induisant une transformation profonde de l'histoire qui, d'exodique, devient généalogique. L'histoire patriarcale, qui s'était jusqu'alors développée dans des cercles marginaux, devint dès lors partie intégrante de la « grande histoire », comme en témoignent divers « sommaires historiques » tardifs (Ps 105, Ne 9 ou Jos 24)¹¹. Ce même phénomène est repérable dans le cycle patriarcal lui-même, ainsi dans le récit d'alliance de Gn 15 qui offre une présentation « exodique » d'Abraham que « Yhwh a fait sortir d'Ur des Chaldéens » (v.7); de même, dans le résumé historique des v. 13-16.¹² De ce fait, « Abraham devient une figure consensuelle dans laquelle peuvent se retrouver les différents courants du judaïsme, et la « grande histoire » est mise en évidence dès le début du parcours de la Torah »¹³.

C'est dans ce cadre qu'il convient donc d'analyser le modèle historiographique proposé par le chroniqueur. Force est de reconnaître alors qu'il diffère sensiblement du modèle deutéronomiste intégrateur de traditions d'origines diverses. S'opposant à la fois aux historiographies deutéronomiste (exodique) et sacerdotale (synthèse des deux origines), le livre des Chroniques développe à l'extrême le mythe autochtone de l'origine patriarcale, alors même

*Volume Leiden 1989, VT.S 42, Leiden, 1991, pp.78-96; et « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », dans *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1989, pp. 175-207. Rappelons qu'il est écrit au VIII^e s. av. né, l'oracle d'Os 12 oppose une origine autochtone (« Jacob ») et une origine prophétique (« Moïse »).*

¹⁰ S. JAPHET, « People and Land in the Restoration Period », dans G. Strecker eds., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen, 1983, pp. 103-125. Nous avons-nous-même développé ce point dans notre étude « Judéens et Samariens : une identité en tension durant l'époque perse », dans F. Lestang et autres (dir.), « *Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu. Réalisations et promesse* (Le livre et le rouleau), Bruxelles, Lessius, 2016, pp. 190-206.

¹¹ A la différence de beaucoup d'autres rétrospectives de ce type, ces « sommaires » font remonter l'origine d'Israël aux Pères (cf. le tableau très suggestif de M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24 : 1-28)*, BET 25, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, ..., pp. 102-103. L'historiographie deutéronomiste elle-même participa avec l'addition tardive de Dt 4, 37-38 : « Parce qu'il a aimé tes pères, il a choisi leur descendance après eux, et il t'a fait sortir d'Égypte ... », tandis que Ne 9 semble un « produit purement littéraire destiné à promouvoir la nouvelle « grande histoire », fruit d'un compromis entre des milieux différents, surtout sacerdotaux et deutéronomiques (...). Jos 24 s'explique à partir de la même situation qui voit la naissance d'une « orthodoxie » à l'intérieur du judaïsme à l'époque perse » (RÖMER, « Historiographies et mythes d'origines », pp. 147-148).

¹² Gn 15 est sans doute l'un des textes les plus tardifs du Pentateuque comme l'a montré T. RÖMER, « Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham », *Transeuphratène* 7, 1994, pp. 107-121.

¹³ RÖMER, « Historiographies et mythes d'origines », p. 148.

qu'il relègue à l'état de témoin passé la référence à l'exode. Centré sur un espace ('*erets yisra'el*)¹⁴ et une lignée (davidique), il se présente comme une « *histoire corrective* », par quoi il faut entendre « une minutieuse reformulation de l'histoire ancienne selon une perspective nouvelle, « moderne », qui réagit à son temps »¹⁵. Brièvement formulée, telle est la thèse que nous voulons défendre dans cette conférence.

Bien que la question soit fort disputée¹⁶, on peut raisonnablement dater le livre des Chroniques de la fin de l'époque perse¹⁷, voire plus sûrement encore des débuts de l'époque grecque¹⁸, en un temps où le débat portait moins sur le retour d'exil que sur le rapport à la terre. Toutefois l'absence de polémique sur ce point – à la différence de livres bibliques plus tardifs comme les visions de Dn 7 à 12 ou les livres des Maccabées (milieu du 1^e siècle) invite à dater le livre d'avant les conquêtes d'Alexandre ; rappelons d'ailleurs que l'influence grecque sur la région est antérieure à cette invasion comme l'attestent l'archéologie et le monnayage du 4^e siècle. La structuration même du livre montre que son objet principal concerne de fait la définition ethnico-géographique d'Israël¹⁹:

¹⁴ S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 1989, pp. 352-393 (notamment les pp. 362-363); P. ABADIE, « L'identité d'Israël dans le livre des Chroniques », dans O. ARTUS et J. FERRY, *L'identité dans l'écriture. Hommage au professeur Jacques Briand* (Lectio Divina 228), Paris, Cerf, 2009, pp. 185-202.

¹⁵ S. JAPHET, « L'historiographie post-exilique : comment et pourquoi ? », dans DE PURY, RÖMER, MACCHI (éds), *Israël construit son histoire*, p. 140.

¹⁶ Comme le montre le tableau proposé par M.A. THRONTVEIT, *When Kings Speak. Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*, Atlanta, 1987, p. 97, l'unanimité quant à la datation du livre est loin d'être fait. Pour certains auteurs (D.N. FREEDMANN, F.M. CROSS, J.D. NEWSOME, D.L. PETERSEN, etc.) le noyau originel des *Chroniques* remonterait à 515, date de la reconstruction du temple par le davidide Zorobabel; à l'inverse, d'autres auteurs (A. Lods) descendent jusqu'en 190, en s'appuyant sur le silence du Siracide sur Esdras. Pour une critique de ces datations, nous renvoyons à notre thèse *La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique à la figure symbolique. Contribution à l'étude de l'historiographie juive à l'époque postexilique*, Thèse Paris IV- Sorbonne, Lille, 1990, pp. 47-48, ainsi qu'à G. N. KNOPPERS, *1 Chronicles 1-9* (Anchor Bible), New York et autres, Doubleday, 2003, p. 101-117 « The debate over authorship and date », qui, au final, opte pour une datation tardive: « My own inclination is toward a date in the late fourth or early third century. The terminus a quo is contingent upon the date of composition of Ezra 1-3 and its relationship to the rest of the Ezra materials ».

¹⁷ Ainsi H. G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977, pp. 83-86 : « Chr. should thus be dated at some point within the fourth century B.C. »; de même dans son commentaire *1 and 2 Chronicles* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans Publ./London, Marshall, 1982. Et, plus récemment, R. W. KLEIN, *1 Chronicles* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 16 : « The working hypothesis that I follow is that Chronicles was composed. should thus in the first half of the fourth century BCE., before the end of the Persian period and the arrival of Alexander the Great ».

¹⁸ Avec KNOPPERS cité plus haut, et S. JAPHET, *I and II Chronicles* (OTL), London, 1993, p. 27 : « I would place it at the end of the Persian or, more probably, the beginning of the Hellenistic period, at the end of the fourth century BCE. » Nos propres conclusions rejoignent cette position, alors que P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, Neukirchen-Vluyn, 1973, pp. 199-200, propose une datation plus tardive durant cette période (« in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v.Chr. »), à partir d'une comparaison entre les descriptions militaires du livre et l'armement des hoplites grecs.

¹⁹ Au-delà de la note 13 qui précède, voici ce que nous avons écrit dans *Le livre des Chroniques* (Cahiers Evangile 87), Paris, Cerf, 1994, p. 9 : « Comme le montre cette structuration du livre, l'ensemble constitue une réflexion

- A. 1 Ch 1-9 Israël en sa terre (les généalogies)
- B. 1 Ch 10-2 Ch 9 Israël uni (David-Salomon)
- C. 2 Ch 10-28 Israël divisé (de Roboam à Achaz)
- D. 2 Ch 29-36 Israël entre restauration et exil

Mieux qu'une division tripartite (1 Ch 1-9 les généalogies; 1 Ch 10-2 Ch 9 Israël uni; 2 Ch 10-36 Israël divisé)²⁰, cette structuration permet de voir la reprise du modèle David-Salomon (B) en Ezéchias-Josias (D), figures types d'un Israël fidèle rassemblé autour du temple et de son culte. En opposition, les figures de Saül, et plus encore celles de Roboam et Achaz (C), présentent le contre-modèle d'un Israël infidèle envers le temple et le culte.

Deux études de détails permettent d'accréditer cette proposition, donnant une vue d'ensemble sur le projet global d'une telle historiographie.

1. L'occultation de l'exode dans le modèle du chroniqueur

Il ne fait de doute pour personne que l'historiographie deutéronomiste est construite en référence à l'exode²¹. Mais qu'en est-il du chroniqueur ? Curieusement, dans sa reformulation de l'histoire, l'auteur semble occulter cet événement fondateur d'Israël. Et ce, par un double procédé. *D'une part*, l'exode n'apparaît plus dans le livre que comme un jalon temporel du passé ; ainsi en est-il en 1 Ch 17, 5.21; 2 Ch 5, 10, 6,5-6; 7, 22 ou 20, 10 en lesquels le chroniqueur reprend pourtant fidèlement ses sources (les livres de Samuel et Rois). Encore faut-il noter que ces renvois à l'exode s'inscrivent dans sa thématique centrale : le choix d'un espace (Jérusalem et le temple) et d'une dynastie (davidique) relu à travers sa théologie de la rétribution immédiate (ceci est particulièrement net en 2 Ch 7, 22 et 20, 10). Ce faisant, le chroniqueur souligne moins

théologique sur le devenir d'Israël, entre sa première installation (les généalogies) et le retour d'exil (l'édit de Cyrus). L'histoire devient prétexte à réflexion autour de figures modèles (David -Salomon, repris en Ezéchias-Josias) et de contre-modèles (Saül repris en Achaz) ». WILLIAMSON (*Israel in the Books of Chronicles*) développe un plan fort semblable; à l'inverse, la structure proposée par THRONVET (*When Kings Speak*, pp. 113-114) présente le grave inconvénient de briser l'unité du règne d'Ezéchias.

²⁰ Ainsi JAPHET, *I and II Chronicles*, pp. 8-13.

²¹ Outre T. Römer cité plus haut, voir (à titre d'exemple) J. VAN SETERS, « Confessional Reformulation in the Exilic Period », *VT* 22, 1972, pp. 448-459.

l'importance de l'exode comme événement fondateur qu'il n'exalte la grandeur présente du temple.

D'autre part, en quatre récits centrés sur le temple, l'auteur occulte totalement la référence à l'exode bien que celle-ci soit présente dans ses sources. Le premier récit (1 Ch 16) décrit la liturgie psalmique qui, selon le chroniqueur, accompagne l'installation de l'arche à Jérusalem. Celle-ci fait figure de programme pour la communauté du Second temple. Introduit par les v. 4 à 7, l'action de grâce des versets 8 à 36 constitue une anthologie psalmique²² composée à partir des Ps 105, 1-15; 96, 1-13a; et 106, 1.47-48. Sa logique interne est commandée par l'énumération du v. 4 : « Il donna devant l'arche de Yhwh parmi les lévites ceux du service pour commémorer (*zakar*), célébrer (*yadah*) et louer (*halal*) Yhwh, Dieu d'Israël », termes-clés qui se retrouvent dans sa structure :

- v. 8 « Célébrez Yhwh »
- v. 9 « Chantez pour lui »
- v. 23 « Chantez à Yhwh »
- v. 34 « Célébrez Yhwh »

Un examen attentif des thèmes permet de mettre l'accent sur la reformulation du chroniqueur :

<i>a été retenu du Ps 105</i>	<i>a été omis du Ps 105</i>
v. 1-4 l'action de grâce (<i>yadah</i>) v. 5-15 le mémorial (<i>zakar</i>) des promesses patriarcales	v. 16-22 l'histoire de Joseph en Egypte v. 23-25 le séjour en Egypte v. 26-39 l'exode v. 40-45 la marche dans le désert

²² T.C. BUTLER, « A forgotten passage from a forgotten era (1 Chr. XVI,8-36) », *VT* 28, 1978, pp. 142-150; A.E. HILL, « Patchwork poetry or reasoned verse ? Connective structure in 1 Chronicles XVI », *VT* 33, 1983, pp. 97-101. Contre ceux qui considèrent les versets 8 à 36 comme secondaires (ainsi W. RUDOLPH, F. MICHAELI, etc.), T.C. BUTLER fait justement remarquer qu'on trouve ici des procédés littéraires habituels à l'auteur, comme la reprise d'un même élément du cadre (v. 4 et v. 37) après insertion d'une création propre (v. 7-36). Pour une étude plus exhaustive du récit de transfert de l'arche, cf. S. DE VRIES, « Moses and David as Cult founders in Chronicles », *CBQ* 107, 1988, pp. 619-639; P.D. HANSON, « 1 Chronicles 15-16 and the Chronicler's views of the Levites », *Sha'arei Talmon*, Einsenbrauns, 1992, pp. 69-77; J.W. KLEINIG, *The Lord's Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles* (JSOTS 156), Sheffield, 1993, pp. 133-148; W. RILEY, *King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History* (JSOTS 160), Sheffield, 1993. On trouvera aussi des remarques pertinentes chez J. TINO, *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to their Relations*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, pp. 108-119.

<i>a été retenu du Ps 96</i>	<i>a été omis du Ps 96</i>
v. 1-3 l'action de grâce (<i>yadah</i>) v. 4-13a l'hymne célébrant la souveraineté de Dieu, créateur et juge, opposée à la vanité des idoles	v. 13b le jugement du monde avec justice et des peuples avec sincérité
<i>a été retenu du Ps 106</i>	<i>a été omis du Ps 106</i>
v. 1 la louange (<i>alléluia</i>) et l'action de grâce (<i>yadah</i>) v. 47-48 l'appel au secours et la bénédiction finale (<i>alléluia</i>)	v. 2-6 la thématique de la grâce accordée aux justes, opposée au sort réservé aux pécheurs v. 7-12 le péché des pères en Egypte et le miracle de la mer v. 13-33 le temps des murmures au désert v. 34-39 l'idolâtrie dans le pays v. 40-46 la colère de Dieu contre son peuple (exil) et sa délivrance

Ce tableau fait ressortir les choix thématiques du chroniqueur : sous sa plume, Israël est un peuple saint (v. 8-22), dirigé par ses prêtres (les « oints ») et ses lévites (les « prophètes »). Une telle espérance s'enracine dans un acte de foi au Dieu unique, créateur et souverain de toute la terre (v. 23-33) et ouvre à l'action de grâce (v. 34-36). On notera surtout que pour décrire Israël, communauté hiéocratique confiante en son avenir, la tradition patriarcale est privilégiée : « descendance d'Israël, son serviteur, fils de Jacob, ses élus ! » (v. 13), à quoi s'ajoute un triple rappel :

« ¹⁵ Souvenez-vous à jamais de son *alliance*,
de la parole engagée pour mille générations,
¹⁶ de (l'alliance) qu'il conclut avec Abraham,
et de son serment à Isaac.

¹⁷ Il l'érigea pour Jacob en règle,
pour Israël en *alliance* perpétuelle ».

L'occultation de la thématique de l'exode n'en est que plus notable. A quoi s'ajoute aussi le silence sur la rupture de l'exil. Le lien de continuité dans la terre (pères) s'oppose ainsi à la double habitation hors de l'*'erets yisra'el*, l'exode et l'exil.

Une sélection semblable se retrouve en 2 Ch 3, 1-2, versets qui introduisent le récit de la construction du temple par Salomon. Celle-ci n'est pas mise en référence à l'exode comme en 1 R 6, 1 (« en l'an 480 après la sortie des fils d'Israël du pays d'Égypte »), mais au « lieu que David avait fixé sur l'aire d'Ornân le Jébuséen » (cf. 1 Ch 21, 15ss) et au « mont Moriyya »²³ qui évoque la figure patriarcale d'Abraham (cf. Gn 22, 2). Deux brèves remarques permettent d'en éclairer le sens. A la temporalisation (qui dit la rupture), le chroniqueur préfère une spatialisation (qui signifie la continuité) :

mobilité/précarité	stabilité/repos
Temps - Exode (ligne de la rupture)	Espace - Temple (ligne de la continuité)

Le temple n'est-il pas qualifié en 1 Ch 28, 2 de « maison de repos », et son constructeur, Salomon, appelé « homme de repos » (1 Ch 22, 9) par opposition à David, « homme de guerres » (1 Ch 28, 3) ? Au demeurant, le temple est dans le livre une figure essentielle de la continuité à travers le motif des « ustensiles sacrés »²⁴. En second lieu, notons que cette identification de l'espace conjoint en un même lieu (le temple) deux des figures majeures du livre, Abraham et David²⁵.

En 2 Ch 6, 11, le chroniqueur opère un déplacement théologique tout aussi important en modifiant sa source :

1 R 8, 21	2 Ch 6, 11
« L'alliance de Yhwh qu'il a conclue avec nos pères lorsqu'il les fit sortir d'Égypte »	« L'alliance de Yhwh qu'il a conclue avec les fils d'Israël »

²³ Sur cette identification propre au chroniqueur, voir I. KALIMI, « The Land of Moriah, Mount Moriah, and the site of Solomon's Temple in Biblical Historiography », *HTR* 83, 1990, pp. 345-362.

²⁴ P.R. ACKROYD, « The Temple Vessels. A continuity Theme », *S.VT* 23, 1972, pp. 166-181; H.G.M. WILLIAMSON, « The Temple in the Books of Chronicles », dans *Templum Amicitiae*, 1991, pp.15-31; P. ABADIE, « La symbolique du Temple dans l'œuvre du chroniqueur », *Transeuphratène* 21, 2001, pp. 13-29.

²⁵ P. ABADIE, « Le fonctionnement symbolique de la figure de David dans l'œuvre du Chroniste », *Transeuphratène* 7, 1994, pp. 143-151; T.S. IM, *Das Davidbild in den Chronikbüchern. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten*, Frankfurt am Main, 1985; G.N. KNOPPERS, « Images of David in Early Judaism : David as Repentant Sinner in Chronicles », *Bib* 76, 1995, pp. 449-470.

A la vérité, la différence textuelle peut sembler mineure ici, elle pose une question non encore abordée : celle de la *Vorlage* hébraïque du chronique. Sans trancher le débat ici – ce qui demanderait une étude très précise – rappelons simplement les principales positions. Schématiquement, on peut diviser la critique comme suit. La position longtemps majoritaire selon laquelle le texte hébreu des Chroniques serait en dépendance du *TM* Samuel n'est guère tenable aujourd'hui. Aussi nombre d'auteurs, à la suite de Frank M. Cross²⁶, font-ils dépendre la *Vorlage* du chronique non de l'actuel *TM* Samuel, mais d'un texte hébraïque (*Proto-Samuel*) sensiblement différent représenté à Qumran par *4Q Sam^a* et conservé, en grande partie, dans la *LXX* Samuel²⁷. Dès lors, il ne convient pas d'attribuer au chronique lui-même toutes les divergences entre son texte et *TM* Samuel, mais d'évaluer critiquement chaque lieu variant²⁸. Par méthode, on ne retiendra donc que ce qui s'accorde au mieux avec sa ligne théologique majeure – ce qui est précisément le cas en 2 Ch 6, 11 où l'alliance est perçue comme une réalité permanente d'Israël, sans être liée à un événement historique passé (l'exode). Dès lors il reviendra à chaque génération de l'actualiser pour elle-même, ce qui s'accorde parfaitement avec la théologie de la rétribution immédiate développée par le livre²⁹.

Le dernier texte évoqué est 2 Ch 6, 39-42. En cette finale de la prière de Salomon pour son peuple, l'auteur abrège fortement sa source, substituant à la double référence à l'exode (1 R 8, 51b « ... eux que tu as fait sortir d'Égypte, du milieu du creuset de fer », et 8, 53b « par le ministère de Moïse, ton serviteur, quand tu as fait sortir nos pères d'Égypte ») une citation du Ps 132. L'avenir d'Israël ne repose plus désormais sur la mémoire de la geste passée de l'exode, mais sur l'office liturgique des prêtres (6, 41b « que tes prêtres, Yhwh Dieu, se revêtent de salut ») et sur l'évocation des « oeuvres pies »³⁰ de David (v. 42b). Par-là s'affirme la clé

²⁶ F.M. CROSS, « The History of the Biblical Text in the light of discoveries in the Judean Desert », *HTR* 57, 1964, pp. 281-299.

²⁷ Voir l'excellente étude de E.C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Chico, Scholars Press, 1978. Pour compléxifier les choses, ajoutons de plus que la *LXX* de Samuel témoigne aussi de réinterprétations qui lui sont propre (S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, Göttingen, 1984). A. GRAEME AULD, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh, T & T Clark, 1994, développe toutefois un tout autre modèle: selon lui, Samuel-Rois et Chroniques dependent tous deux d'un texte hébreu plus ancien, these fragile cependant car trop hypothétique.

²⁸ Comme le font W.E. LEMKE, « The Synoptic Problem in the Chronicler's History », *HTR* 58, 1965, pp. 349-363, et surtout S. MCKENZIE, *The Chronicler's use of the Deuteronomistic History* (HSM 33), Atlanta, Scholars Press, 1985. Citons également J.D. SHENKEL, « A comparative Study of the Synoptic Parallels in I Paraleipomena and I-II Reigns », *HTR* 62, 1969, pp. 63-85, et plus récemment, du même auteur, *Une bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des Chroniques* (L'écriture de la Bible 3), Paris, Cerf, 2013.

²⁹ R. DILLARD, « Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution », *WTJ* 46, 1984, pp. 164-172; S. ROMEROWSKI, « La théologie de la rétribution dans les Chroniques », *Hok* 35, 1987, pp. 1-34.

³⁰ Pour cette lecture du texte, A. CAQUOT, « Les 'Grâces de David' en Is 55,3b », *Semitica* 15, 1965, pp. 45-59. En opposition, voir H.G.M. WILLIAMSON, « The Sure Mercies of David : subjective or objective genitive ? », *JSS*

essentielle du livre : l'avenir d'Israël ne repose pas sur de grandes promesses messianiques (en quoi Chroniques diverge des prophéties d'Aggée et Zacharie), mais sur la fidélité de chaque génération au legs culturel de David.

Deux conclusions ressortent à la lecture de ce premier dossier. On notera en premier que tous les textes cités ont rapport avec le temps davidico-salomonien, et plus précisément avec les deux événements liturgiques majeurs qui le structurent, l'entrée de l'arche à Jérusalem et l'érection du temple. Par-là se constitue un temps paradigmatique qui servira de norme à l'ensemble du récit. Pour le chroniqueur, l'événement fondateur d'Israël n'est pas l'exode, mais ce legs culturel qui ouvre un avenir de louange en Israël et qu'inaugure en 1 Ch 16 l'établissement du chant psalmique auprès de l'arche introduite à Jérusalem³¹.

En second lieu, cette tradition davidique s'enracine dans la tradition patriarcale, et plus particulièrement en continuité avec la figure abrahamique. Nous avons vu plus haut l'enjeu polémique qui se noue entre exilés et non-exilés autour d'Abraham. Sans y revenir, on perçoit bien alors que « l'histoire corrective » produite par le chroniqueur s'inscrit dans cette tension entre deux origines, « autochtone » (non exilés) et « exodique » (exilés), comme le montre le rappel de 2 Ch 20, 7 : « N'est-ce pas toi, notre Dieu, qui as dépossédé les habitants de ce pays devant ton peuple Israël, et qui l'as donné à la descendance d'Abraham, ton ami, à jamais ? » qui semble une réponse à Ez 33, 24 dénonçant les prétentions abrahamiques des « habitants des ruines » non purifiés par l'exil babylonien.

Appartenant aux milieux lévites « autochtones » attachés au culte du temple, en particulier le chant psalmique, le chroniqueur polémique face à cette théologie sacerdotale héritière de la Golah babylonienne, dont certains oracles d'Ezéchiel et les livres d'Esdras et de Néhémie sont des expressions achevées. L'occultation du modèle exodique n'est donc pas tant un refus

23, 1978, pp. 31-49. Derrière ce débat (génitif objectif ? génitif subjectif ?) se joue en fait l'interprétation messianique, ou non, du livre des Chroniques. Pour notre part, le livre ne nous paraît soutenir en rien une telle interprétation : P. ABADIE, « Pérennité dynastique ou éternité du Temple ? Deux lectures d'un même oracle (2 S 7 et 1 Ch 17) », dans C. FOCANT et A. WENIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, avril 2004* (BETHL CXCI), Leuven, University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Dubley, MA, 2005, pp. 117-130.

³¹ W. RILEY, *King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History* (JSOTS 160), Sheffield, JSOT Press, 1993 ; J. TINO, *King and Temple. A contextual Approach to their Relations* (FRLANT 234), Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

de la figure mosaïque³² qu'une tentative de représenter la réalité d'Israël selon un modèle différent. Alors que l'historiographie deutéronomiste, par son schéma exode-conquête-royauté-exil, introduisait une thématique de la rupture, le chroniqueur privilégie le thème de la continuité en conduisant l'histoire depuis Adam jusqu'à David sans ligne de rupture. Plus que sur la temporalité (passé-présent-avenir), le chroniqueur met l'accent sur la spatialité et l'intemporalité, en décrivant, par exemple, le passé davidique en termes contemporains de sa réalité culturelle ou en lisant l'histoire à partir d'un schéma rétributif qui fait de chaque génération un commencement absolu³³.

Avant de tirer toutes les conséquences de telles observations, examinons un second point, l'importance du lien patriarcal dans les chapitres généalogiques qui ouvrent le livre.

2. Un Israël inclusif selon 1 Ch 1 à 9

L'appartenance des longues listes généalogiques à l'oeuvre du chroniqueur est discutée³⁴. Sans nier d'importantes relectures dans cet ensemble³⁵, ni des tensions internes qui en montrent la complexité³⁶, rien ne permet cependant d'amputer le livre de cet ensemble qui est en cohérence avec sa vision d'Israël, et constitue de ce fait une pièce essentielle de l'oeuvre³⁷.

Le propos de ce survol généalogique qui, d'Adam (1 Ch 1, 1) conduit au « tout Israël » du Retour (1 Ch 9), est clair : son auteur entend affirmer l'importance du principe de continuité du

³² Comme preuve nous en voulons la réécriture de la figure davidique à partir du paradigme mosaïque, l'un et l'autre étant les fondateurs du culte ; cf. S. DE VRIES, « Moses and David as Cult founders in Chronicles » (art. cit.). En schématisant beaucoup, on pourrait dire que l'oeuvre législative accomplie par Moïse trouve son achèvement dans l'organisation culturelle mise en place par David à Jérusalem. L'événement central de l'exode, le miracle de la mer (Ex 14), n'est pas non plus totalement occulté puisqu'il sert de référence thématique et linguistique à l'écriture du récit de 2 Ch 20 (sur les nombreux parallèles entre Ex 14, 13-14 et 2 Ch 20, 13-19, voir R. W. KLEIN, *2 Chronicles*, 2012, p. 289).

³³ Aux études déjà citées de R. Dillard et de S. Romerowki (voir la note 28), on peut ajouter B.E. KELLY, *Retribution and Eschatology in Chronicles* (JSOTS 211), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

³⁴ A. WELCH, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and Date*, London, 1939, et M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Halle, 1943, les considèrent comme des ajouts secondaires dans l'oeuvre du chroniqueur. Certains auteurs (comme Freedman ou Cross) en font l'argument essentiel de leur datation haute du livre (515).

³⁵ M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (SNTSMS 8), Cambridge, 1969; H.G.M. WILLIAMSON, « Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Juda », *JBL* 98, 1979, pp. 351-359.

³⁶ Ainsi Yérahméel est tantôt le frère (1 Ch 2, 9) et tantôt le père (1 Ch 2, 25) de Ram. De même, la généalogie de Benjamin compte trois fils en 1 Ch 7, 6, et cinq en 1 Ch 8, 1-2, etc.

³⁷ M. KARTVEIT, *Motive und Schichten der Landtheologie in 1 Chronik 1-9*, Stockholm, 1989; M. OEMING, *Das wahre Israel. Die « Genealogische Vorhalle » 1 Chronik 1-9*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990; J.T. SPARKS, *The Chronicler's Genealogies. Toward an Understanding of 1 Chronicles 1-9*, Atlanta, SBL, 2008.

Peuple de Dieu par-delà la période de rupture nationale. La reprise des sources antérieures (Gn, Nb, Jos ou Rt) met en valeur les différentes composantes du peuple d'Israël qui s'actualisent dans le présent du chroniqueur. De fait, les listes débordent largement l'histoire racontée qui va de Saül à l'exil – voire à l'édit de Cyrus, si l'on considère comme authentiques les versets 22 à 23 de 2 Ch 36³⁸ – pour rejoindre l'Israël théocratique de l'auteur.

Pour ce faire, Israël reçoit une assise généalogique aussi inclusive que possible : « *Le qui êtes-vous est déterminé par le d'où venez-vous, c'est-à-dire, par l'origine ancestrale et la manière dont le lignage est concrètement tracé depuis cette origine* »³⁹. Ainsi s'explique la minutie avec laquelle chaque clan ou famille est mis en rapport avec « la structure foncière des fils de Jacob » (S. Japhet). A défaut d'être exhaustif, deux exemples suffiront à illustrer notre propos, le premier concernant l'étranger; et le second, l'Israël du nord. Voilà qui nous amènera d'ailleurs à bien situer le propos de cet ensemble généalogique dans l'ensemble du livre.

En réservant le terme *ger* (« étranger résident ») à un usage religieux⁴⁰, le chroniqueur dénie l'existence d'étrangers dans le pays, et met en scène cette intégration de deux manières : en premier lieu, dans les listes généalogiques de 1 Ch 1-9 tout mariage mixte fait du conjoint étranger un Israélite intégré à l'espace tribal ; en second lieu, le roi Ezéchias convoque très largement lors de sa réforme culturelle (2 Ch 30, 6-8), de sorte que la Pâque est célébrée à Jérusalem par « *toute l'assemblée de Juda [...], ainsi que les prêtres, les lévites, toute l'assemblée venue d'Israël, les résidents (gerim) venus du pays d'Israël et ceux qui habitaient Juda* » (v.25). Le premier exemple cité s'oppose radicalement à la visée séparatrice prônée par

³⁸ Il y a débat sur ce point entre H.G.M. WILLIAMSON et S. JAPHET. Selon le premier cité, 2 Ch 36,22-23 n'est qu'une reprise rédactionnelle d'Esd 1,1-3, de sorte que la finale du livre se trouve en 2 Ch 26, 21 (*Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977, pp. 7-11) – un point de vue que récuse S. JAPHET dans son commentaire du livre. Pour un regard nuancé, voir KLEIN, *2 Chronicles*, pp. 545-546.

³⁹ JAPHET, « L'historiographie post-exilique », p. 140, avec renvoi à S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles*, pp. 267-351, et T.WILLI, « Late Persian Judaism and its Conception of an Integral Israel according to Chronicles », dans T.C. ESKENAZI et K.H.RICHARDS, *Second Temple Studies 2* (JSOTS 175), Sheffield, 1994, pp. 146-162.

⁴⁰ Sur l'identité discutée du *ger* « étranger résident », voir J. BRIEND, « L'étranger dans la loi d'Israël », dans G. MEDEVIELLE / J. DORE (éds.), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, 1998, pp. 155-166, et O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, (Lectio Divina 200), Paris, Le Cerf, 2005 (notamment, les pp. 68-78 et 133-134) pour qui la perspective du chroniqueur rejoint ici la *Loi de sainteté* qui « vise à associer les *gerim* et les « natifs » [*'ezrahim*] du pays dans une même communauté rendant un culte à Yahvé. Ainsi, l'identité d'Israël n'est pas une identité ethnique, mais une identité culturelle, culturelle et théologique. Les prescriptions de la loi de sainteté visent à une intégration du *ger* dans la communauté culturelle » (p. 75).

le livre d'Esdras, tandis que le second rejoint certains oracles du Trito-Isaïe (notamment Is 56, 3-7)⁴¹.

Regardons à présent la manière dont le chroniqueur envisage l'Israël nordique. Bien que royaume rebelle (2 Ch 13, 4-12), ce dernier est une part intégrante du peuple d'Israël⁴². Aussi, le chroniqueur relève-t-il, de manière systématique, tous les contacts entre ce royaume et Juda, rappelant que la voie du repentir lui reste ouverte (2 Ch 30, 9). Ce regard singulier (surtout quand on le compare au point de vue du livre des Rois) se traduit par l'utilisation indifférenciée des vocables *kol yisra'el*, *benê yisra'el* ou *yisra'el* pour le royaume d'Israël comme pour celui de Juda⁴³. A la base de cette attitude ouverte, se trouve l'affirmation selon laquelle « *Juda prévalut sur ses frères, ayant un chef issu de lui, mais le droit d'aînesse fut à Joseph* » (1 Ch 5, 2). Aussi l'expression de 2 Ch 11, 3 « *tout Israël en Juda et en Benjamin* » manifeste, qu'au-delà de l'existence des deux royaumes, le peuple d'Israël est représenté en Juda selon toutes ses composantes.

Cette vision ouverte des limites identitaires d'Israël se conjugue avec une conception inclusiviste de la terre : « L'identité géographique est parallèle (au) concept « inclusif » d'identité ethnique »⁴⁴, et de fait il y a une sorte de continuité sereine entre le peuple et sa terre. Là encore, nous ne ferons qu'ouvrir qu'une piste en repartant d'une expression typique du chroniqueur qui revient à quatre reprises, comme un refrain dans le livre : *èrèç yisra'el*.

- 1 Ch 22,2 « David ordonna de réunir *les résidents* qui étaient au **pays d'Israël** ».
- 2 Ch 2,16 « Salomon compta *tous les résidents* qui étaient au **pays d'Israël**, selon le compte qu'en avait fait David, son père ».

⁴¹ Selon J. VERMEYLEN, « L'unité du livre d'Isaïe », dans *The Book of Isaiah* (BETL LXXXI), Leuven, 1989, pp. 42-49), le 'Trito-Isaïe' serait au temps de Néhémie l'éditeur du 'grand livre d'Isaïe'. Si l'on admet ce point, le rapprochement suggéré n'en est que plus intéressant.

⁴² Outre S. JAPHET, *Ideology* (op. cit.), pp. 308-334, citons R.L. BRAUN, « A Reconsideration of the Chronicler's Attitude toward the North », *JBL* 96, 1977, pp. 59-62 selon qui, même si l'histoire de Juda retient toute l'attention du chroniqueur, une série de textes (2 Ch 15, 8-9; 17, 2; 19, 4; 30, 1.10-14.15-27; 34, 6.21.33) montre que l'histoire du royaume d'Israël ne lui est pas étrangère. Plus encore, certains récits - comme 2 Ch 28,5-15 - sont ouvertement favorables au royaume du Nord.

⁴³ Cf. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles*, tableau de la p. 110. Nous renvoyons aussi à notre étude déjà citée plus haut : « L'identité d'Israël dans le livre des *Chroniques* », dans O. ARTUS / J. FERRY (dir.), *L'identité dans l'écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, (Lectio Divina 228), Paris, Le Cerf, 2009, pp. 185-202.

⁴⁴ JAPHET, « L'historiographie post-exilique », p. 141.

- 2 Ch 30,25 « Toute l'assemblée de Juda se réjouit, ainsi que les prêtres et les lévites, et toute l'assemblée de ceux qui étaient venus d'Israël, *les résidents* venus du **pays d'Israël** et ceux qui habitaient en Juda ».
- 2 Ch 34,7 : « (Josias) abattit les autels; les pieux et les statues de bois, il les fracassa pour les réduire en poussière, et tous les autels à encens, il les trancha dans tout le **pays d'Israël**; puis il revint à Jérusalem ».

L'expression elle-même est assez curieuse puisqu'à lire 2 Ch 30, 25 elle semble désigner un troisième terme géographique, à côté de Juda et d'Israël. Sa signification géographique est fluctuante, puisqu'on désigne ainsi soit le seul royaume israélite (2 R 5, 2; 6,23; Ez 27, 17)⁴⁵, soit l'ensemble du pays (Ez 40,2; 47 18) ; mais l'usage qu'en fait le chronique est original. D'une part, en chaque cas, le contexte est culturel et s'inscrit dans un grand mouvement réformateur, qu'il s'agisse de la construction du temple (1 Ch 22,2 ; 2 Ch 2,16), ou de la reprise du culte après un long temps d'abandon (2 Ch 30,25 ; 2 Ch 34,7). D'autre part, en trois cas sur quatre, un lien est établi entre l'élargissement de la terre (« **pays d'Israël** ») et l'élargissement du peuple. Une fois encore, les *gerim* ne sont pas exclus de la définition d'Israël⁴⁶. La réalité de *'ereç yisra'el* est donc inclusive puisqu'extensible aux réalités ethniques et géographiques prises en leur sens le plus large. A quoi l'on peut ajouter, par recours au contexte, que *'ereç yisra'el* a toujours partie liée avec le temple, comme on vient de le voir. Cette dernière remarque laisse entrevoir qu'ici encore le temps davidico-salomonien sert de norme référentielle. Ne lit-on pas dans le récit du transfert de l'arche à Jérusalem que David rassembla « tout Israël *depuis le torrent d'Égypte jusqu'à l'entrée de Hamat* » (1 Ch 13, 5), expression qui est reprise lors de la dédicace du temple (2 Ch 7, 8)⁴⁷ ? Ces deux notices décrivent donc un Israël idéalisé, considéré en ses limites extrêmes, du nord (Jos 13, 5; Jg 3, 3; 2 R 14, 25) au sud (Jos 15, 4.47, etc.). Tel est aux yeux de l'auteur l'espace symbolique du *kol yisra'el*, non réductible à la réalité géographico-politique de la modeste province perse de *Yehud* ! Nous sommes aux antipodes du récit d'Esd 4,1-3 qui détermine une frontière étanche entre « *les ennemis de Juda et de Benjamin* » et les membres de la *Golah* auxquels seuls incombe la tâche de « *bâtir la maison de notre Dieu* ».

⁴⁵ Tel semble aussi le cas en 1 S 13, 19, mais le texte n'est pas très assuré puisque quelques manuscrits lisent *g'ebûl yisra'el* « territoire d'Israël », comme en 1 S 7, 13 ; 2 R 14, 25, etc.

⁴⁶ JAPHET, *Ideology*, (op. cit.), p. 363.

⁴⁷ De manière plus modeste, 1 Ch 21, 2 et 2 Ch 30, 5 emploient pour décrire la terre une autre expression : « *depuis Beer-Sheba jusqu'à Dan* », mais qui exprime aussi un point de vue judéen (puisque le regard se porte du sud vers le nord).

Que devient, dans ce cadre, la référence aux pères ? Si la communauté d'Israël est directement héritière de l'exode et de la conquête du pays en Esdras-Néhémie, rien de tel ici où l'accent porte davantage sur la référence à Jacob, plus précisément nommé Israël dans les Chroniques⁴⁸. Cet usage apparaît d'autant plus intentionnel qu'en 1 Ch 16, 13 l'auteur modifie sa source (Ps 105, 6) qui mettait en parallèle non pas « Israël » et « Jacob », mais « Abraham » et « Jacob ». A la suite de H.G.M. Williamson⁴⁹, on peut noter également deux autres références explicites à ce temps fondateur. Dans sa reformulation de 1 Ch 16, 13, le chroniqueur utilise le verbe *baḥar* « choisir », « élire », en lien avec l'ensemble des « enfants de Jacob ». Une brève étude de ce terme montre qu'il désigne surtout chez lui Salomon, le constructeur du temple⁵⁰ (1 Ch 28, 4.5.6.10 et 29, 1) - contrairement à l'usage deutéronomique qui le réserve plutôt à Saül (1 S 10, 24) et David (2 S 6, 21; 1 R 8, 16; 11, 34), voire à Israël (1 R 3, 8) et à Jérusalem (1 R 8, 44.48, etc.).

De même, en 2 Ch 1, 9, la prière de Salomon au haut lieu de Gabaôn, le chroniqueur modifie de manière doublement signifiante sa source :

1 R 3, 8 « Et ton serviteur (est) au milieu de ton <i>peuple</i> , peuple nombreux qui ne se peut ni compter, tant il est nombreux »	2 Ch 1, 9 « Maintenant, Yhwh Dieu, que se vérifie <i>ta parole à David, mon père! Car c'est toi qui m'a fait régner sur un peuple nombreux comme la poussière de la terre</i> »
--	---

D'une part, la référence à David (cf. 1 Ch 17, 23-24) est substituée au thème deutéronomique de l'élection d'Israël et renvoie explicitement à l'élection de Salomon. D'autre part, l'expression « un peuple nombreux *comme la poussière de la terre* » (*'m rb k'pr h'rs*) reprend moins la description des fils d'Ismael en Gn 16, 10 (« *je multiplierai ta descendance au point qu'on ne pourra pas la compter, tant elle sera nombreuse* »), proche de 1 R 3, 8, qu'elle ne renvoie aux promesses abrahamiques. On peut évoquer deux parallèles en ce sens, d'abord Gn 13, 16 : « Je rendrai ta descendance *comme la poussière de la terre* », et plus encore la promesse réitérée à Jacob en Gn 28, 14 : « ta postérité sera *comme la poussière de la terre* » (*k'pr h'rs*).

⁴⁸ Ainsi en 1 Ch 1, 34; 2, 1; 5, 1 (deux fois); 5, 3; 6, 23; 7, 29; 16, 13.17 (les deux fois en parallèle avec Jacob); 29, 10.18 et 2 Ch 30, 6, soit au total douze mentions

⁴⁹ WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, pp. 63s.

⁵⁰ R.L. BRAUN, « Solomon, the Chosen Temple Builder : the signification of 1 Ch 22, 28 and 29 for the theology of Chronicles », *JBL* 95, 1976, pp. 581-590; V. PETERCA, *L'immagine di Salomone nelle Bibbia ebraica e greca*, Rome, 1981; P. ABADIE, « Du roi sage au roi bâtisseur du Temple. Un autre visage de Salomon dans le livre des Chroniques », dans Cl. LICHTER et D. NOCQUET (dir.), *Le roi Salomon, un héritage en question – Hommage à Jacques Vermeylen* (Le livre et le rouleau 33), Bruxelles, Lessius, 2008, pp. 339-355.

Ce dernier texte permet de rapprocher 2 Ch 1,9 d'une autre expression : « Qui pourrait dénombrer *la poussière de Jacob* » (Nb 23, 10). En cet oracle, comme en 1 Ch 16,13.17, ne trouve-t-on pas le parallèle Jacob/Israël ?

L'ensemble de toutes ces remarques montre l'importance que le chroniqueur accorde à l'origine « autochtone » d'Israël, via la figure de Jacob/Israël, en quoi il s'oppose à d'autres représentations comme celle d'Os 12 mentionnée plus haut. Et cela ouvre ainsi à un modèle davidico-salomonien dont la construction du temple est l'œuvre principale. La concomitance spatiale établie par l'auteur entre le mont de temple et le mont Moryiah joue ici un rôle clé comme nous l'avons vu. Il est temps à présent de conclure.

Conclusion

Par notre regard d'ensemble sur deux thématiques essentielles du livre, nous avons cherché à montrer en quoi le chroniqueur offre dans son livre une réelle originalité par rapport à d'autres modèles historiographiques issus des cercles prophétiques (Ezéchiel) ou des Judéens exilés à Babylone (historiographie deutéronomiste, livres d'Esdras et de Néhémie). Inscrite dans les attentes d'une population judéenne non exilée, et par là, marginalisée par rapport au grand schème exodique porté par les milieux réformateurs de la Golah babylonienne, son histoire « corrective » s'oppose au modèle deutéronomiste, d'où l'importance du phénomène de reprise qui n'est pas une simple adaptation du récit mais un vrai travail de réécriture du passé. Pour le dire autrement, le livre des Chroniques est moins une relecture actualisante d'une œuvre passée, qu'une tentative (impossible à bien des égards) d'imposer un autre schéma que nous avons qualifié d'« autochtone ». La Golah, c'est-à-dire les milieux judéens rapatriés, ne saurait représenter à elle-seule toute la réalité des fils d'Abraham; d'où l'importance du modèle « inclusif » chez le chroniqueur qui, contrairement à ce que croyait M. Noth, ne néglige pas la réalité du royaume du nord. Le *kol yisra'el* de l'auteur est une réalité ethnique complexe qui inclut Judéens et Israélites, sans oublier les « résidents » (*gerim*), comme l'a montré avec brio S. Japhet dans sa thèse maintes fois citée. L'unité davidico-salomonienne, symbolisée par son legs culturel, garantit l'avenir de l'ensemble des composantes du « peuple de Dieu » pour peu que ce dernier reste fidèle à l'observance de la Loi (mosaïque) et à l'institution du temple (davidique). La théologie de la rétribution qui domine les dernières parties du livre dramatise cette fidélité sans remettre en cause cette unité fondée autour d'un espace sacré.

Quel fut le devenir d'une telle représentation ? Malheureusement pour le chronique, l'école sacerdotale, responsable de l'édition finale du Pentateuque, proposa un tout autre modèle en tentant l'impossible harmonie entre les mythes d'origines différents (généalogique et exodique). L'échec relatif de l'histoire « corrective » proposée par le chronique se mesure d'ailleurs dans sa relecture orthodoxisante par les milieux sacerdotaux qui est sensible notamment dans l'ensemble 1 Ch 23-26⁵¹.

Cette conclusion nous conduit par ailleurs à formuler une double conséquence. D'une part, les différences thématiques relevées entre le livre d'Esdras et Néhémie (modèle « exodique » qui définit la restauration en termes de rupture) et celui des Chroniques (modèle « autochtone » qui trace une ligne de continuité entre les figures patriarcales et celle de David) renforce notre conviction qu'ils ne peuvent émaner d'un même auteur, voire d'un même milieu éditorial⁵². D'autre part, la mise en perspective des historiographies deutéronomiste, chronique et sacerdotale permet de mieux situer la date de rédaction de cette histoire « corrective ». Réactive contre le modèle deutéronomiste, elle ne saurait être postérieure à la constitution du modèle normatif imposé par les milieux sacerdotaux, le Pentateuque en son état final. S'il est vrai qu'il faut situer celui-ci au début de la période grecque, dans la mouvance de l'oeuvre réformatrice d'Esdras⁵³, le livre des Chroniques doit être de peu contemporain de cette élaboration finale.

Philippe Abadie

Faculté de Théologie (UCLy)

Résumé

Face à un modèle « exodique », hérité des milieux de l'exil, qu'on retrouve notamment dans l'historiographie deutéronomiste ou le livre d'Esdras-Néhémie, le chronique propose une *histoire corrective* qui souligne l'origine « autochtone » d'Israël. Ce modèle transparait notamment dans l'occultation de l'exode, la construction généalogique du récit et une certaine théologie de la terre.

⁵¹ H.G.M. WILLIAMSON, « The origins of the 24 priestly Courses : A study of 1 Ch 23-27 », *SVT* 30, 1979, pp. 251-268.

⁵² Nous nous démarquons ici de la thèse séduisante avancée par P.R. ACKROYD, « Chronicles-Ezra-Nehemiah : The Concept of Unity », *ZAW* 100, 1988, pp. 189-201, qui, sans parler d'unité d'auteur, parle d'unité éditoriale.

⁵³ Fr. CRÜSEMANN, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes et interprétation de sa forme finale », dans *Le Pentateuque en question* (op.cit.), pp. 339-360.