

Université de Montréal

À l'origine du concept de l'élection divine.  
Critique des sources de Jg 10, 16 – 11, 40; I S 9, 1 – 10, 16; I S 11, 1 – 15.

Par  
Marie-France Dion

Faculté de théologie

---

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph.D)  
En Théologie, études bibliques

Avril 2003

©Marie-France Dion 2003



BL

25

U54

2004

V.001

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

*À l'origine du concept de l'élection divine.  
Critique des sources de Jg 10, 16 – 11, 40; IS 9, 1 – 10, 16; IS 11, 1 – 15*

présenté par:  
Marie-France Dion

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Duhaime, président-rapporteur  
Robert David, directeur de recherche  
Alain Gignac, membre du jury  
Robert Culley, examinateur externe

Thèse acceptée le:

7 novembre 2003

## Sommaire

Le sujet de cette thèse est celui de l'émergence du concept de l'élection divine du roi en Israël. Cette question fut abordée essentiellement dans le cadre des études portant sur la période de la monarchie ou s'intéressant à la composition de l'historiographie deutéronomique. Dans l'ensemble, ces recherches visent à cerner les motifs qui ont incité les auteurs bibliques à faire appel à ce concept ou encore elles soulignent les parallèles qu'il comporte avec celui exploité dans le monde du Proche-Orient ancien. Cependant, bien qu'elles puissent expliquer comment il a servi à légitimer la royauté ou à octroyer au prophète un rôle prépondérant dans la désignation d'un roi, elles laissent inexplicite la question fondamentale – celle à savoir comment un concept étranger put servir à légitimer un régime politique également de provenance cananéenne. Et si, pour résoudre cette difficulté, on prétend que le concept de l'élection divine faisait déjà partie des anciennes traditions prémonarchiques, il resterait à en faire la démonstration.

L'hypothèse que nous défendons est celle selon laquelle *l'idée d'une élection divine s'est développée à partir d'une procédure électorale séculière qui, dans la plus ancienne strate littéraire du cycle de Saül, fut interprétée comme étant guidée par la divinité*. Notre hypothèse de départ oriente le choix des textes bibliques utilisés ainsi que la méthodologie qui servira à retracer la plus ancienne strate littéraire de ces écrits. Les récits de Jg 10, 6 – 12, 7; I S 9, 1 – 10, 16 et I S 11, 1- 15 répondent aux conditions que requiert une recherche portant sur l'émergence du concept de l'élection. L'analyse syntaxique et la critique des sources de ces récits permettent de cerner leur plus ancienne strate littéraire et ainsi de vérifier, premièrement, comment les communautés procédaient à l'élection d'un chef; deuxièmement, comment la contribution de la divinité dans la procédure électorale est perçue; et troisièmement, quelle est la plus haute instance décisionnelle pour chacune des communautés présentées dans ces textes.

L'ensemble de la démarche entreprise dans cette thèse montre que le concept de l'élection divine n'apparaît pas dans les anciennes traditions d'Israël. Par contre, les plus anciennes strates littéraires des récits analysés comportent des éléments qui expliquent

comment il fut possible d'intégrer ce concept dans les traditions d'Israël. Elles permettent de montrer le processus de développement qui a conduit à un concept de l'élection divine. Les étapes de cette transformation permettent de vérifier également en quoi consistait ce concept, c'est-à-dire ce qu'il renferme. En effet, le contexte duquel il a émergé a déterminé son contenu, ce qui a eu pour conséquence de le distinguer nettement du concept proche-oriental. En somme, la nouveauté de cette thèse est de montrer le processus de développement conduisant à l'émergence d'un concept de l'élection divine en Israël et de préciser les éléments qui le définissent.

Les résultats obtenus par la critique des sources des textes qui ont servi à cette recherche ont des répercussions sur les études portant sur l'histoire ancienne d'Israël, sur le développement de sa religion ainsi que sur les études qui s'intéressent à la composition de l'historiographie deutéronomique. Dans le premier cas, la critique des sources permet de cerner ce que la plus ancienne strate littéraire des récits révèle par rapport à l'organisation socio-politique prémonarchique. De plus, cette thèse offre de nouveaux éléments expliquant en quoi le concept de l'élection en Israël différait de celui de son voisinage. Par conséquent, elle ouvre de nouvelles avenues dans la recherche s'intéressant aux conflits qui ont abouti à la désintégration du royaume uni. En ce qui a trait à l'historiographie deutéronomique, l'analyse du conte de Saül à la recherche des ânesses égarées (I S 9, 1 – 10, 16) apporte de nouveaux éléments quant à l'étendue des matériaux ayant servi à l'élaboration de l'historiographie deutéronomique. Enfin, du fait que cette thèse précise les éléments qui ont contribué à l'émergence du concept de l'élection divine, elle permet d'ouvrir de nouvelles pistes pour la recherche portant sur l'histoire de la religion ancienne d'Israël.

*Mots clés* : ancien, chef, élection, Jephté, *nagîd*, régime politique, royauté, Saül.

## Summary

While «divine election» is a well-known concept among biblical scholars, the subject has mainly been explored in its relation to the emergence of the monarchy in Israel or within studies pertaining to the Deuteronomistic Historiography. Researchers have concentrated chiefly on the parallels between the use of the concept in the Ancient Near-East and/or the motifs of the biblical authors/redactors for using the concept. Although these studies demonstrate how the concept of the divine election of the king provided the means to legitimize the rulers or how the prophetic circles have benefited from its use, the fundamental question as to how a Canaanite concept could provide adequate validation for introducing a foreign political regime remains unrequited. If the answer is to be found in the ancient pre-monarchical traditions of Israel, this has yet to be proven.

Our contention is that *the notion of divine election has emerged out of a secular voting procedure which, in the oldest layer of the Saul cycle has been interpreted as divinely guided.* We have limited our research to the texts of Judg. 10, 6 – 11, 40; I S 9, 1 – 10, 16 and I S 11, 1 – 15. These texts fulfill the necessary requirements for a study pertaining to the emergence of the concept of divine election. A text linguistics analysis and the redactional criticism of these texts enables us to expose their oldest literary stratum in order to establish the socio-political organization of the communities presented in these stories, the electoral process and the role attributed to the divinity in this procedure.

This research demonstrates that the concept of divine election is absent from Israel's primitive traditions. Conversely, a careful examination of the oldest literary layers of the texts analysed in this thesis show that these ancient stories contain the basic elements which made it possible to incorporate within the Israelite traditions the concept of divine election. However, these elements and the phases by which the concept of divine election emerged in Israel gave the concept its substance, which differed notably

from the ancient near eastern understanding of it. In short, this thesis explains the process of development that brought about the concept of divine election in Israel.

The ramifications of this research are threefold. First, the redactional criticism of the selected texts has allowed us to uncover the socio-political structure of pre-monarchical Israelite society, therefore contributing to research on the early history of Israel. Also, because it explicates the elements that compose the Israelite concept of divine election, it sheds new light on the reasons for the political schism. Second, it contributes to research pertaining to the development of ancient Israelite religion in that the contents the concept had for the early Israelites is crucial in understanding how they perceived divine intervention in human affairs. Finally, the literary analysis of I S 1 – 10, 16 has important ramification for research bearing on the Deuteronomistic History.

*Key words:* chief, elders, Jephthah, kingship, *nagid*, political regime, Saul, socio-political structure.



## Table des matières

Sommaire.....	i
Summary.....	iii
Table des matières.....	v
Sigles et abréviations.....	viii
Introduction.....	1
1. Sujet de la thèse.....	1
2. État de la question.....	4
A) Le concept de l'élection divine dans des traditions primitives.....	5
B) Le concept de l'élection dans les traditions provenant du temps de la monarchie unifiée.....	14
C) Le concept de l'élection attribué à une composition/rédaction pré-deutéronomique.....	24
D) L'émergence du concept de l'élection attribué à une composition/rédaction prophétique pré-deutéronomique.....	25
E) Le concept de l'élection divine attribué au Deutéronomiste.....	27
3. Problématique.....	30
4. Pertinence de la thèse.....	37
5. Hypothèse.....	40
6. Présupposés de la thèse.....	41
7. Démarche et méthodologie.....	46
1 – Le Cycle de Jephthé.....	54
1.1 Le texte.....	54
1.2 Remarques préliminaires.....	61
1.3 La relation entre Jg 10, 6 – 18 et 11, 1 – 4.....	66
1.4 Le rôle de la divinité dans les affaires politiques et militaires.....	76
1.4.1 Négociation entre Jephthé et les anciens de Galaad ( 11, 5 – 11).....	76
1.4.2 Négociations entre Jephthé et les Ammonites (11, 12 – 28).....	79
1.4.3 Le combat et le vœu de Jephthé (11, 29 – 40).....	84
1.5 Jephthé שׂפְתָה (chef) et/ou יְצִיָּק (commandant).....	91
1.6 Synthèse et interprétation.....	93
1.6.1 Synthèse de la critique des sources.....	93
1.6.2 Structure du récit primitif.....	97
1.6.3 La structure socio-politique dans l'ancienne tradition.....	99
1.6.4 La procédure électorale et le rôle de l'esprit divin.....	100
2 – Saül et les ânesses égarées.....	102
2.1 Le texte (I S 9, 1 – 10, 16).....	102
2.2 Remarques préliminaires.....	108
2.2.1 Définition du genre littéraire de I S 9, 1 – 10, 16.....	108
2.2.2 Difficultés du texte.....	112
2.3 La critique des sources.....	119
2.3.1 I S 1, 1ss et I S 9, 1ss.....	119
2.3.2 La structure du texte.....	124
2.3.4 Les jeux de mots.....	131

2.3.4.1	ראה	132
2.3.4.2	נגד	135
2.3.4.3	מצא	148
2.3.4.4	קרא	154
2.3.4.5	שאר	163
2.3.4.6	נביא/בוא	165
2.3.4.7	Conclusion sur les jeux de mots	165
2.4	Synthèse et interprétation	167
2.4.1	Synthèse de la critique des sources	167
2.4.2	L'organisation politique dans le récit originel	174
3	- Victoire sur les Ammonites (11, 1-15)	180
3.1	Texte	180
3.2	Problématique	182
3.3	La relation entre I S 11, 1-15 et I S 10, 17-27	185
3.3.1	La critique textuelle de I S 11, 1 et sa relation à 10, 17 – 27	186
3.3.2	L'envoi des messagers à Guibéa (11, 4) et les vaillants de Guibéa (10, 26)	190
3.3.3	La menace de Saül (dans 11, 7) et les vauriens (de 10, 27)	194
3.3.4	Le personnage de Samuel, le renouvellement de la royauté (11, 7. 12 – 14) et l'épisode du tirage au sort (10, 17 - 27)	196
3.3.5	La nature du lien entre I S 11, 1 – 15 et I S 10, 17- 27	200
3.3.6	Conclusions sur le lien entre I S 10, 17-27 et I S 11, 1-15	202
3.4	La structure du texte	203
3.4.1	L'apport de la structure du texte pour la critique des sources	203
3.4.1.1	Le prologue et l'épilogue	204
3.4.1.2	Deux propositions d'alliance	204
3.4.1.3	Deux menaces et réactions	207
3.4.1.4	L'intervention de Saül	207
3.4.1.5	L'ironie marquée par un jeu de mots	209
3.4.1.6	Conclusions sur la structure du texte	211
3.5	L'esprit de Dieu	212
3.5.1	La mention de l'esprit et le schéma de la guerre sainte	212
3.5.2	L'esprit et la colère	214
3.5.3	Conclusions sur la mention de l'Esprit de Dieu	217
3.6	La royauté de Saül (v. 15)	218
3.6.1	Les éléments du v. 15	218
3.6.2	La cérémonie religieuse	219
3.6.3	Le terme מֶלֶךְ (mélék)	220
3.7	L'organisation socio-politique dans I S 11, 1 – 15	222
3.7.1	Les anciens et les hommes de Yavesh	222
3.7.2	Les structures politiques des différents groupes dans le texte	224
3.7.3	Conclusions sur l'organisation politique	225
3.8	Synthèse et Interprétation	227
4	- De l'élection populaire à l'élection divine	232
4.1	La structure politique et l'instance décisionnelle	232
4.1.1	Le récit de Jephté (Jg 11, 1 – 33) et celui de Saül contre les Ammonites (I S 11, 1 – 15)	232

4.1.2 Le conte de Saül et des ânesses égarées (I S 9, 1 – 10, 16).....	234
4.2 La participation de la divinité dans les récits originels de Jg 11, 1 - 33; I S 9, 1 – 10, 16 et I S 11, 1 – 15.....	239
4.3 Conclusion .....	242
Conclusion .....	246
Bibliographie .....	253

## Sigles et abréviations

AL	attitude linguistique
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Dt	Deutéronome
dtr	deutéronomique
HD	historiographie deutéronomique
HDR	History of David's Rise
LXX	Septantes
PL	perspective linguistique
PNS	phrase nominale simple.
Pr	proéminence
PS	Pentateuque samaritain
TM	Texte Massorétique
AB	Anchor Bible
AJBI	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
ASTI	<i>Annual of Swedish Theological Institute</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Acta Theologica Danica
BA	<i>Biblical Archeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner Biblische Beiträge
Bib	<i>Biblica</i>
BiNo	<i>Biblische Notizen</i>
BiOr	<i>Bibbia e Oriente</i>
BLS	Bible and Literature Series
BS	Bibliotheca Sacra
BSC	Bible Student's Commentary
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testaments
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBOT	Coniectanea Biblica. Old Testament Series
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monographic Series
DSB	Dailey Study Bible
EI	<i>Eretz Israel</i>
ETL	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
FRLANT	Forshungen zur religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>

Int	<i>Interpretation</i>
ITC	International Theological Commentary
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JNWSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JQR	<i>The Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KHCAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
LD	Lection Divina
NEBAT	Neue Echter Bibel Altes Testament
Or	<i>Orientalia</i>
OTG	Old Testament Guide
OTL	Old Testament Library
OTS	Old Testament Studies
RA	<i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RSO	<i>Rivista delgi Studi Orientali</i>
SB	Sépher Biram
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monographic Series
SBLSS	Society of Biblical Literature Semeia Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SBTS	Sources For Biblical an Theological Study
SJOT	<i>Scandinavian Journal of Old Testament</i>
STh	<i>Studia Theologica</i>
TynBul	<i>Tyndal Bulletin</i>
ThL	<i>Theologischen Literaturzeitung</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBAT	Zürcher Bibelkommentar Alte Testament
ZDPV	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins</i>

À mon fils Mikaël

## REMERCIEMENTS

Tous ceux et celles qui se sont engagés dans le sentier des études doctorales savent que l'achèvement d'une thèse est le résultat d'un long parcours parsemé de découvertes, de passion, de difficultés et, de temps à autre, de découragement. Et même si, lors de ce parcours, on se sent parfois isolé-e, la réalité est tout autre. Tout au long de ce chemin, des gens collaborent et nous soutiennent dans notre démarche. Ce sont ces personnes que je désire maintenant remercier.

Je dois beaucoup à mon directeur de thèse, le professeur Robert David, pour les suggestions et les conseils qu'il m'a prodigués tout au long de la rédaction de cette thèse. Je désire aussi souligner combien j'ai apprécié nos discussions sur la syntaxe hébraïque. Il m'a fait découvrir un univers qui n'est accessible que par le truchement de l'apprentissage de la langue. Il a su me transmettre sa passion pour l'étude de l'Ancien Testament et, pour cela, je lui suis reconnaissante.

Je veux aussi remercier les professeur-es de la section des études bibliques. Mes années à la faculté de théologie m'ont convaincue de leur dévouement. Je pense entre autres aux ateliers bibliques qu'ils avaient mis en place pour offrir un lieu de partage et de réflexion aux étudiants et étudiantes des cycles supérieurs. Ces professeur-es m'ont transmis non seulement la matière mais aussi le goût de m'impliquer au-delà des simples exigences académiques. Je tiens à remercier en particulier les professeur-es André Myre et Odette Mainville pour leur amitié et leur soutien dans les moments difficiles. Enfin, je veux aussi souligner le dévouement du professeur Jean Duhaime qui, lors de mes études, était vice-doyen à la faculté.

Durant mes études j'ai aussi fait la rencontre de plusieurs autres professeur-es qui ont contribué grandement à mon cheminement. Je désire remercier vivement M. Sean McEvenue, professeur retraité de l'Université de Concordia, pour ces dîners-rencontres où nous avons passé des heures à discuter de ma thèse et des études bibliques en général. Je remercie aussi le professeur Charles Kannengeiser qui a consenti à faire la dernière

lecture de ma thèse. Je suis également redevable à mes collègues de travaux les Docteurs Pamela Bright et Christine Jamieson pour leur encouragement.

Il va sans dire que les finances sont une préoccupation majeure pendant les études doctorales. À cet effet je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada et la Faculté des études supérieures (FES) de l'Université de Montréal pour les bourses octroyées pendant la durée de mes études.

Je n'oublierai jamais l'énorme soutien de ma famille et de mes ami-es, dont les noms méritent d'être mentionnés ici. Mon époux, Michel Villeneuve, et mes amies Diane De Lasalle et Christiane Leduc ont passé des heures à la bibliothèque pour supporter ma recherche. Yvon Lavigne est venu à mon secours à maintes reprises pour des problèmes d'ordinateur. Ma mère, Aline Degrandmaison-Dion, ma sœur, Lynda Dion-Desousa, et ma sœur « de cœur », Hélène Desjardins, m'ont soutenue de leurs encouragements pendant toutes ces années. Enfin, je remercie l'excellent travail de Jean-Philippe Perreault qui a lu l'ensemble de la thèse pour la correction finale.

À tous ces gens je suis infiniment redevable.



## Introduction

### 1. Sujet de la thèse

Cette thèse s'intéresse au thème de l'élection divine et, plus particulièrement, à l'émergence de ce concept en Israël<sup>1</sup>. De ce fait, elle portera essentiellement sur l'élection divine du roi. Dans le monde du Proche-orient ancien, l'idée que le roi était fils de Dieu (soit par filiation, soit par adoption) était largement répandue<sup>2</sup>. Des inscriptions anciennes attestent qu'en Mésopotamie, à Ugarit, en Phénicie et ailleurs, la croyance était que les dieux choisissaient celui qui devait régner sur le pays<sup>3</sup>. Dans ce système de croyances, le roi avait une relation privilégiée avec les dieux, car il était le garant du salut

---

<sup>1</sup> Dans cette thèse, le terme « Israël » désigne la société proto-israélite ainsi que la nation d'Israël.

<sup>2</sup> À ce sujet voir en particulier R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville, John Knox Press, 1994, pp. 116 et notes 7.8.

<sup>3</sup> Pour le concept en Assyrie voir: H.W.F. SAGGS, «The Divine in History», dans F.G. GREENSPAHN (ed.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York, New York University Press, 1992, p. 34 (ci-après The Divine in History) qui renvoie à E.A. BUDGE et L. W. KING, *Annals of the Kings of Assyria*, London, British Museum, 1902, 31 ligne 24-27; R. BORGER, *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien*, Graz, Archiv für Orientforschung, 1956, p. 43 ligne 58-60; W.G. LAMBERT, «Kingship in Ancient Mesopotamia», dans J. DAY (éd.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (ci-après *King and Messiah*), Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 270), 1998, pp.66-69; Chez les Hittites voir: O.R. Gurney, «Hittite Kingship», dans S.H. HOOKE (éd.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* (ci-après *Myth, Ritual and Kingship*), Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 149-203; En Égypte voir: H.W. FAIRMAN, «The Kingship Rituals of Egypt», dans S.H. HOOKE (éd.), *Myth, Ritual and Kingship*, pp. 74-104; T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, New York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 6 – 25. À Sumer et en Akkad voir: W.G. LAMBERT, «Kingship in Ancient Mesopotamia», dans J. DAY (éd.), *King and Messiah*, pp. 55-60; En Babylonie voir: T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, New York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 6 – 25 ; En Canaan voir: J. GRAY, «Sacral Kingship in Ugarit», *Ugaritica* 6 (1969) pp. 289-302; J. DAY, «The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy», dans *King and Messiah*, pp. 72 – 90. On peut aussi consulter les études suivantes: H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948; BERNHARDT, K.H., *Das problem der altorientalischen Königsideologie in Alten Testament*, Leiden, Brill, 1961; A.ALT, «The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah», dans *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, Blackwell Press, 1966, pp. 239-259; G. BUCCELLATI, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference in the Israelite Kingdoms*, Rome, University of Rome, 1967; F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973; F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikönigliche Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühe israelitischen Staat*, Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978; M.T. LARSEN, *Power and Propoganda. A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1985.

et le médiateur entre le peuple et les dieux<sup>4</sup>. C'est dans ce système politique hiérarchique que s'inscrit le concept de l'élection divine. Au moyen de ce concept, le roi - qui dans certains cas avait usurpé le royaume à l'héritier de droit - justifiait son autorité sur le peuple et légitimait son règne. Bien que ces études se sont concentrées principalement sur la documentation mésopotamienne ou égyptienne, cette idéologie royale était aussi celle qui se retrouve chez les Cananéens<sup>5</sup>. J. DAY présente des arguments convaincants selon lesquels les règnes de David et Salomon sont calqués non pas sur le modèle égyptien mais plutôt sur l'idéologie royale cananéenne<sup>6</sup>. À ce sujet, il conclut:

[...] Canaanite influence was a significant factor in the origins of Israel's monarchy. Canaan was the closest model to hand, and in any case Egypt and Mesopotamia were weak at the time. Specifically Jebusite influence is suggested by Ps 110:4 with its reference to the Davidic royal priesthood after the order of Melchizedek, the Jebusite priest-king, [...]. Canaanite influence is also likely in the concept of the king as 'son of God', though this was no longer taken to indicate divinity, but rather filial adoption by God, and in the occasional reference to the king as 'god' (ps 45:7; Is 9:5), though this again was no longer literal but hyperbolic. [...] The custom of anointing kings may have been adopted from Canaan [...]. Further the ethical idea of the king as one responsible for justice and righteousness towards the poor and needy was appropriated from the Canaanites, as well as certain more oppressive aspects of kingship. Finally, it seems likely that Israel's court officials were appropriated from Canaanite models, rather than Egyptian ones that have often been supposed in the past. In addition to Ps 110:4, a general argument in favor of specifically Jebusite influence on David's kingship is the contrast with his predecessor Saul. Saul's kingship was much simpler and rustic, [...] whereas David had the full trappings of a court and harem and so on. Since David had meanwhile conquered Jerusalem and made it his capital, it would make sense if David had been influenced by Jerusalemite traditions, though David

<sup>4</sup> Ce statut du roi dans les inscriptions du Proche-Orient ancien a depuis longtemps été remarqué. Outre les études mentionnées ci-haut voir aussi : R. LABAT, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Études d'assyriologie, 1939, pp. 219ss ; B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, CWK Gleerup, 1967, pp. 42-52.

<sup>5</sup> À ce sujet voir: J. DAY, «The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy», dans *King and Messiah*, pp. 72 - 90.

<sup>6</sup> J. DAY, *King and Messiah*, établit un parallèle entre le Ps 110 :4 et le texte de Gn 14 qui selon lui reflète l'idéologie royale en Canaan (pp. 73-75). Il démontre que la conquête de Jérusalem par David eu pour conséquence un syncrétisme religieux intégrant le culte de El-Elyon au Yavisme (pp. 78-80). Il propose un parallèle entre l'onction du roi en Israël et une inscription cananéenne qui pourrait équivaloir à l'onction religieuse du roi (pp. 80-81). L'idée que le roi soit le fils adoptif de Dieu proviendrait aussi d'une influence cananéenne. L'éthique royale et les abus de pouvoir que l'on retrouve dans la Bible se rencontrent également dans plusieurs inscriptions de provenance cananéenne (pp.86-88). Enfin, le modèle administratif israélite est similaire à celui des peuples cananéens (pp. 88-90).

also integrated other Canaanite city states into his kingdom, so other sources of Canaanite influence were also available»<sup>7</sup>.

Les principaux textes bibliques qui attestent de cette influence sur l'idéologie royale israélite sont II S 7<sup>8</sup> et les psaumes royaux<sup>9</sup>. Il n'y a pas lieu de refaire ici la recherche portant sur les similarités entre l'idéologie royale proche-orientale et celle en Israël. Nous désirons simplement de souligner ce rapport.

Initialement, nous nous proposons de présenter en détails le développement du concept de l'élection divine en Israël - de son émergence à la période post-exilique<sup>10</sup>. Le but était de vérifier le rapport de ce concept aux thèmes de l'alliance bilatérale et de la promesse absolue<sup>11</sup>. Outre le fait que ce projet était d'une envergure importante, nous nous sommes butées à un problème majeur dès le début de la recherche. En voulant consulter les études portant sur *l'émergence* du concept, nous nous sommes rendu compte que le sujet n'avait été traité que dans le cadre des études portant sur les débuts de la monarchie en Israël. Ces diverses études proposent de nous éclairer sur la question à savoir la manière dont Israël a légitimé la royauté et l'endroit où il a puisé l'idée du concept de l'élection divine. Elles nous informent sur les parallèles entre l'utilisation du concept en Israël et chez d'autres peuples du Proche-Orient ancien. Par contre, les explications relatives à l'émergence du concept nous ont laissée sur notre soif, notamment parce que nous n'arrivions pas à déterminer quels étaient les facteurs contribuant à inscrire ce concept dans les traditions d'Israël. Compte tenu des recherches démontrant qu'une des particularités de la société proto-israélite était son refus de se

<sup>7</sup> J. DAY, «The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy», dans *King and Messiah*, pp. 90.

<sup>8</sup> Pour une discussion sur l'histoire de ce texte voir en particulier R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion*, pp. 117-119.

<sup>9</sup> À titre d'exemple les Psaumes 2,7 ; 89, 20-38 ; 110, 3-4 ; 132, 11ss. Au sujet du Ps 110 :4, il est de manière générale attribué à l'époque de la monarchie unifiée. Il y a toutefois quelques voix discordantes. Selon S. SCHREINER, «Psalms cx und die Investitur des Hohenpriesters», *VT* 27 (1977) pp. 216-222, ce Psaume daterait de la période post-exilique et s'appliquerait au grand prêtre Josué. D'après G. GERLEMAN, «Psalm cx», *VT* 31 (1981) pp. 1-19 et M.C. ASTOUR, «Melchizedek» dans *ABD IV*, pp. 684-686, le Psaume date de l'époque Hellénistic et concerne Simon Maccabée.

<sup>10</sup> Nous aurions ainsi traité du concept de l'élection divine du roi, de la terre, du peuple etc.

<sup>11</sup> La cohabitation de ces thèmes dans un même corpus littéraire suscite de nombreuses questions. L'alliance bilatérale suppose que la relation du peuple à Dieu était fondée sur un principe conditionnel alors que la promesse est de nature absolue et présume que son accomplissement relève uniquement de celui qui fait la promesse – Dieu.

soumettre à un régime politique autocratique de type monarchique<sup>12</sup>, il nous paraissait invraisemblable que ce soit ce concept, provenant également des nations environnantes et servant à justifier leur régime politique, qui ait pu contribuer à légitimer une nouvelle administration politique telle que celle de la royauté davidique. La question essentielle porte non pas sur le fait que le concept ait pu servir ce but, mais plutôt sur la manière dont il a pu être exploité à ces fins. Il fallait qu'il y ait d'emblée, dans les traditions d'Israël, des éléments de base qui aient favorisé l'essor de ce concept. Posée autrement, la question est de savoir comment Israël s'est *approprié* le concept de l'élection divine.

Cette thèse explique comment et pourquoi le concept de l'élection divine était compris autrement dans le royaume du Sud et dans le royaume du Nord<sup>13</sup>. De plus, elle contribue également à la recherche portant sur le débat relatif à l'historiographie deutéronomique.

## 2. État de la question

Nous présentons ici les explications offertes par les quelques auteurs qui ont examiné l'émergence du concept de l'élection divine en Israël. Nous insisterons surtout sur les travaux qui représentent les principales tendances qui se sont imposées depuis une trentaine d'années<sup>14</sup>. Notre intérêt portera essentiellement sur les arguments présentés pour soutenir que le concept a émergé à une période donnée de l'histoire d'Israël plutôt

<sup>12</sup> [NB. Dans cette thèse, les bibliographies en notes de bas de pages sont présentées en ordre chronologique, c'est-à-dire selon la date de publication.] À ce sujet voir en particulier les études de N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel (1250 – 1050)*, New York, Orbis, 1979; R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol. I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1994 [allemand 1992] (à l'avenir R. ALBERTZ, *A History. Vol I*). Ce dernier volume donne une bibliographie des principaux ouvrages qui traitent de la religion et de l'histoire d'Israël à divers stades de son développement (voir en particulier la bibliographie aux pp. 40 – 42. 67 – 69. 94 – 95. 106 – 108. 114 – 115. 126 – 127. 138 – 139. 146 – 147. 156-158. 186 – 187).

<sup>13</sup> R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, pp. 114 – 137, souligne avec justesse que les tribus du Nord ne s'opposaient pas au concept de l'élection divine du roi comme tel. Selon lui, l'opposition portait sur l'idée que le concept soit appliqué à une dynastie. Nous sommes d'accord avec cette affirmation, mais, à notre avis, il y a plus que cela. C'est la manière dont la divinité désigne son élu qui est remise en question.

<sup>14</sup> Pour les années qui précèdent, voir la bibliographie dans F. LANGLAMET, « Les récits de l'institution de la royauté (I Sam., VII-XII) », *RB* 77 (1970) p. 188, n. 153 et 154 (à l'avenir *R B* 77 (1970)). Les auteurs mentionnés dans ces bibliographies traitent du sujet de l'élection divine et de la royauté.

qu'à une autre. Pour faciliter cette présentation, nous avons divisé cette section selon l'époque à laquelle chacun attribue l'émergence du concept de l'élection. Nous commencerons par les auteurs qui supposent que le concept était présent dans les anciennes traditions pré-monarchiques. Nous poursuivrons notre présentation par ceux qui attribuent l'émergence du concept au temps de la royauté unifiée. Suivront les études qui favorisent l'apparition du concept à la période pré-exilique. Nous accordons une section particulière aux études qui octroient l'émergence du concept de l'élection à un cercle prophétique et pré-exilique. Enfin, nous terminerons ce survol par les auteurs situant l'essor du concept à l'époque de l'Exil.

### **A) Le concept de l'élection divine dans des traditions primitives.**

Dans un article traitant des récits de l'institution de la royauté, F. LANGLAMET aborde la question de l'élection divine<sup>15</sup>. Il considère ce thème de l'élection dans le contexte plus large des débuts de la royauté en Israël. Son intérêt porte essentiellement sur l'idée que se faisait Israël de l'institution royale, quand il réclame de Samuel un roi. Néanmoins, dans cette étude, F. LANGLAMET propose de démontrer que l'époque de Saül fut témoin d'une grande mutation qui suppose un développement du concept de l'élection. En se fondant sur des recherches antérieures<sup>16</sup>, dont celles de A. ALT<sup>17</sup> et de T.C.G. THORNTON<sup>18</sup>, F. LANGLAMET estime que les textes bibliques attestent la présence d'une notion ancienne de l'élection divine dès la période des Juges<sup>19</sup>. Et à cet égard il affirme :

[...] la royauté de Saül ne rompt avec le passé que pour affronter des difficultés jusqu'alors inconnues. La « théocratie primitive directe » n'a d'ailleurs disparu

<sup>15</sup> F. LANGLAMET, *R B* 77 (1970) pp. 161 – 200.

<sup>16</sup> Que nous citerons au moment opportun.

<sup>17</sup> A. ALT, *Klein Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. II*, München, C.H. Beck, 1953, pp. 23ss. (à l'avenir A. ALT, *Klein Schriften...*) De cette étude F. LANGLAMET retient l'hypothèse voulant qu'il y ait des étapes dans l'établissement de la royauté (Pour ALT, il y avait la désignation suivi par l'acclamation). Toutefois, il ajoutera une étape à celles présentées par A. ALT.

<sup>18</sup> T.C.G. THORNTON. « Charismatic Kingship in Israel », *JTS* 14 (1963) pp. 1-11. F. LANGLAMET reprend l'idée que la notion de l'élection divine était courante au Proche-Orient ancien et donc connue en Israël.

<sup>19</sup> Nous incluons l'époque de Saül dans la période des Juges.

que pour faire place à une « théocratie indirecte » (Buber). C'est encore Dieu qui gouverne son peuple [...]. Le roi d'Israël n'est pas un monarque absolu [...] Il est désigné par Dieu (avant d'être acclamé par le peuple)<sup>20</sup>.

C'est dire que l'idée de l'élection divine est présente au temps de Saül<sup>21</sup>. F. LANGLAMET précise toutefois que nous n'en sommes pas encore à l'idée d'une élection divine octroyant au chef charismatique une fonction durable. C'est l'onction qui transformera une mission temporaire en fonction permanente. Selon F. LANGLAMET, il y a une distinction entre la « désignation » et la « consécration ». La désignation est un concept plus ancien que celui de la consécration, et ce deuxième concept est apparenté à l'idéologie royale cananéenne. À la suite de W. BEYERLIN<sup>22</sup> et de A. WEISER<sup>23</sup>, il conclut que l'époque de Saül est celle où cette influence cananéenne a fait son entrée en Israël<sup>24</sup>. Dans ses débuts Saül se situe dans la lignée des Juges. Tout comme l'ont fait les grands juges, il agit en libérateur. Suite à sa victoire sur les Philistins, Saül est désigné roi. Ce qu'on attend de lui, c'est qu'il établisse une armée permanente et qu'il soit en charge de celle-ci<sup>25</sup>. Alors, à la demande du peuple, Saül est établi roi et sa royauté est confirmée par l'onction à Guilgal<sup>26</sup>. C'est à ce stade, avec l'onction, que se fait la grande mutation proposée par F. LANGLAMET. À cet effet il affirme : « [...] ce n'est plus une « désignation », mais une « consécration » qui lui conférerait des pouvoirs quasi-divins, sous l'influence cananéenne »<sup>27</sup>. Si tel est le cas, le concept apparaît d'abord à la période de Juges où le chef charismatique émerge comme étant un envoyé par Dieu<sup>28</sup>. Avec Saül et au moyen de l'onction, le concept évolue vers la conception cananéenne qui octroie au roi une fonction durable et consolide son autorité sur le peuple.

<sup>20</sup> F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) pp. 187-188.

<sup>21</sup> À cet égard, F. LANGLAMET est du même avis que W. BEYERLIN, « Das Königscharisma bei Saul », *ZAW* 73 (1961) pp. 186 – 201 (à l'avenir *ZAW* 73 (1961), qui estime que dans les débuts de son règne Saül se situe dans la lignée des Juges. À ce sujet, il est aussi influencé par A. ALT, *Klein Schriften*, pp. 17ss.

<sup>22</sup> W. BEYERLIN, *ZAW* 73 (1961).

<sup>23</sup> A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu I Samuel 7 – 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pp. 48ss. 52ss. 59ss, 71ss.

<sup>24</sup> F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) pp. 198 – 199.

<sup>25</sup> À cet égard, F. LANGLAMET est influencé par S. TALMON, « Mispat hammèlèk », *SB* (1956) pp. 50ss.

<sup>26</sup> Selon F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) p. 197 n. 195, l'épisode de l'onction à Guilgal est historique, mais n'aurait pas eu lieu immédiatement après la bataille de Yavesh.

<sup>27</sup> F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) p. 199.

<sup>28</sup> D'ailleurs, il suggère que le titre de *nagid* est peut-être primitif et avait le sens de « appelé par Dieu à la guerre ». *RB* 77 (1970) p. 190.

De même, T.N.D. METTINGER, affirme que le concept d'une élection divine était courant en Israël déjà au temps de Saül<sup>29</sup>. Toutefois, il distingue trois étapes dans le développement du concept de l'élection : une élection *a posteriori*, une élection *a priori* et une onction divine désignant le choix divin. Au moyen d'une critique des sources des textes relatifs à la royauté de Saül (I S 9, 1-10,16; 10, 17-27; 11, 1-15), T.N.D. METTINGER conclut que le don de l'esprit, bien qu'il soit octroyé pour une durée limitée et pour une tâche spécifique, constitue le signe d'une élection divine servant à légitimer l'autorité<sup>30</sup>. Cependant, T.N.D. METTINGER distingue entre le don de l'esprit comme signe du choix divin, et la désignation et l'onction prophétique du futur roi. Dans les anciennes traditions, le don de l'esprit est intimement lié aux exploits militaires. Dans le cas de Saül, ses habilités militaires témoignent de l'approbation divine de Saül. C'est dire que le choix de Dieu est connu *a posteriori*. En revanche, une couche de rédaction ultérieure présente l'élection divine *a priori* en introduisant la désignation et l'onction prophétique. Néanmoins, T.N.D. METTINGER précise que cette couche de rédaction ne fait qu'explicitier ce à quoi les récits anciens faisaient déjà allusion, c'est-à-dire, au concept d'une élection divine. À cet égard, il affirme:

[...] the original tale<sup>31</sup> testifies to the conception that Saul had been chosen in advance by God for his royal office [...]. The interpretative stratum with Saul's anointing as *nāgîd* adds emphasis to the idea of Saul's divine election. We find here a formal, divine designation in advance, vested in a prophetic oracle (9, 27b f.). The reference to Saul's kingship already present in the original tale is underlined through the anointing by Samuel»<sup>32</sup>.

En somme, la nouveauté introduite par cette couche de rédaction ne concerne que le rôle prophétique dans la désignation du roi, bien que le concept d'une élection divine y soit déjà présent. T.N.D. METTINGER confirme ce propos par les textes de I S 11, 1 - 11.15 et de I S 10, 17-27. Selon lui, nous pouvons observer deux phases distinctes dans le développement du concept de l'élection. Une première phase apparaît dans le récit, très

<sup>29</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund. C.W.K. Gleerup (CBOT 8), 1976. (à l'avenir T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*).

<sup>30</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 277.

<sup>31</sup> De I S 9, 1ss.

<sup>32</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 79.

ancien, de la victoire de Saül sur les Ammonites (1 S 11, 1-11.15 ). À la suite de cette victoire, Saül est proclamé roi. Cette proclamation suit, en réalité, une série d'événements<sup>33</sup> où les exploits de Saül, alors qu'il était revêtu de l'esprit, apparaissent comme le signe de l'élection divine. C'est pourquoi le peuple le proclame roi<sup>34</sup>. La tradition selon laquelle Saül fut désigné par le sort (I S 10, 17-27), bien qu'il ne s'agisse pas, selon T.N.D. METTINGER, d'un événement historique, date de l'époque de Salomon<sup>35</sup>. Il est question, d'après lui, d'un récit qui a été composé dans le nord d'Israël et dont le but était de discréditer le règne de Salomon. L'intention est de souligner que Salomon, contrairement à Saül, n'a pas été l'objet d'une l'élection divine. Parce qu'il situe ce texte à l'époque de Salomon, T.N.D. METTINGER conclut que ce récit atteste non seulement de la présence du concept de l'élection divine à cette époque mais aussi de son développement. Dans I S 11, 1-11.15, la victoire de Saül indique au peuple celui que Yahvé a choisi. Le choix est donc déterminé, en quelque sorte, *a posteriori*. En revanche, dans I S 10, 17-27, le choix de Yahvé précède les exploits. Saül est désigné par le sort *a priori* et ses exploits serviront à confirmer ce choix. T.N.D. METTINGER explique: « The tradition of lot-casting at Mizpah shows the transition from the general idea of a divine election of the king to the concept of *the divine designation in advance* »<sup>36</sup>. Il affirme, de plus, que le rite de l'onction, comme signe de l'élection divine, provient également du temps de Salomon. Avant lui, l'onction du roi était le signe de l'engagement du peuple envers son roi. C'est cette fonction de l'onction qui apparaît, selon T.N.D. METTINGER, à l'époque de David, quand il fut oint roi par le peuple.

<sup>33</sup> Ces exploits sont, selon T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 87-98, d'abord la défaite des Philistins (I S 13,4) qui fut plus tard attribuée à Jonathan et, ensuite, la victoire sur les Ammonites (I S 11, 1-15)

<sup>34</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 86-87.

<sup>35</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 89- 98, arrive à cette conclusion en examinant le rôle de Samuel dans ce texte. Alors que dans certains textes, Samuel y est décrit comme un prophète (I S 9, 1ss: 15. 1ss), ici il apparaît comme un sauveur, le dernier des chefs charismatiques de la période des Juges. Selon T.N.D. METTINGER, ce récit s'inscrit dans une série de traditions pré-deutéronomiques relatives au sanctuaire de Mizpah. Toutefois, le récit de 10, 17-27 est une pure invention. C'est ce qui fait dire à T.N.D. METTINGER qu'il a été écrit dans un but précis. Dans ce texte, Saül apparaît comme le successeur des grands chefs pré-monarchiques, mais il est désigné à l'avance par Yahvé et acclamé roi par le peuple, ce qui ne fut pas le cas pour Salomon. Selon T.N.D. METTINGER, ce texte a pour but de réfuter le règne de Salomon et les innovations qu'il a introduites (ex. il aurait remplacé le sanctuaire de Siloh par Jérusalem) et fut écrit dans le Nord en opposition à la royauté de Salomon.

<sup>36</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 97 – 98.



Mais, sous le règne de Salomon, l'onction devint le signe de l'élection divine<sup>37</sup>. Ce développement avait pour but de justifier le règne de Salomon. Les textes relatifs à l'onction divine ont été écrits en réponse aux objections soulevées à l'égard de la royauté de Salomon<sup>38</sup>. En somme, pour T.N.D. METTINGER, le développement du concept de l'élection passe par trois phases. La première s'inscrit à l'époque pré-monarchique. À ce stade, l'élection se voit *a posteriori*. La notion d'une désignation d'avance –*a priori*–, attestée dès l'époque de Salomon, constitue la deuxième phase. Ce développement aurait pour but de discréditer Salomon comme monarque d'Israël. Enfin, en réponse aux objections soulevées par les tribus du Nord, le rite de l'onction divine, comme signe de l'élection, fut développé pour justifier l'absence du peuple dans le choix du roi.

V. FRITZ présente un article qui traite des récits de Saül<sup>39</sup>. À son avis, les trois traditions concernant la royauté de Saül (I S 9, 1 - 10, 16 ; 10, 17 – 27; 11, 1 – 15) n'ont aucune validité historique. Il souligne le fait que l'ensemble de ces récits affiche une attitude positive à l'égard de la monarchie. Dans ces trois textes, la royauté est présentée comme étant conforme à la volonté divine. Le premier récit (I S 9, 1 – 10, 16) souligne que Saül est désigné à la royauté. Le deuxième montre que Saül est celui que Yahvé a choisi comme roi. Enfin, le texte (I S 11, 1 – 15) a pour but de présenter la période de transition entre l'époque des grands chefs charismatiques et celle de la royauté. Pour V. FRITZ, ces traditions veulent légitimer l'ascension de Saül à la royauté.

À la lumière des textes du Proche-Orient ancien, T. ISHIDA examine les textes relatifs à la formation et au développement de l'idéologie dynastique royale en Israël et situe également l'émergence du concept de l'élection au temps de Saül<sup>40</sup>. Il examine de près les trois récits portant sur la royauté de Saül : I S 9, 1- 10, 16; 10, 17 – 27 et I S 11, 1 – 11. Selon lui, ces trois récits sont contemporains et montrent, d'une part, la complicité

<sup>37</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 185 – 232.

<sup>38</sup> Selon lui, les textes relatifs à l'onction divine et dont la composition remonte à l'époque de Salomon sont: I S 16, 1-13 et I S 9, 1 - 10,16. T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 204 – 205.

<sup>39</sup> V. FRITZ, «Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung I Sam 9 - 11», *ZAW* 88 (1976) pp. 346 – 362.

<sup>40</sup> T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, New York, Walter de Gruyter, 1977 (À l'avenir T. ISHIDA, *The Royal Dynasties*).

entre les deux principaux détenteurs du pouvoir à l'époque - Samuel et Saül - et, d'autre part, les divers points de vue concernant l'élection d'un chef. Dans le texte de I Sam 11, 1-11, Saül apparaît comme un chef militaire, le héros que le peuple acclame. Ce récit reflète les conditions sociales de l'époque pré-monarchique. Le gouvernement, c'est le peuple, représenté par le conseil des anciens. Le roi est élu par l'assemblée populaire. Ce récit témoigne donc du pouvoir du peuple. Dans le deuxième récit, celui du tirage au sort (I S 10, 17- 27), Samuel accède à la demande du peuple qui insiste pour qu'il établisse sur lui un roi. Le récit présente Samuel comme participant activement à l'élection de ce premier roi. Cette participation lui maintient sa position d'influence en inscrivant l'élection du roi dans la sphère religieuse. Quant à Saül, il y est dépeint comme un modèle d'humilité, un candidat exemplaire pour la royauté. Enfin, dans le récit de Saül et des ânesses perdues (I S 9, 1 -10, 16), la participation du peuple est minimisée à outrance. C'est Samuel le personnage principal, c'est à lui que Yahvé révèle celui qu'il a choisi. T. ISHIDA démontre ainsi comment le pouvoir du peuple a été, en quelque sorte, usurpé par une complicité entre Samuel et Saül. Le texte clé est celui de I S 10, 17 - 27 dans lequel apparaît le concept d'une élection divine. T. ISHIDA explique : « Although the people took part in the election of the king, they had no longer any authority to decide on the candidate. It was God who chose the future king. In this narrative the monarchy was founded on the ideology of the divine election»<sup>41</sup>. Il s'agit, selon lui, d'un développement similaire à celui de la Mésopotamie. Le fondement de l'autorité politique est passé de l'élection populaire, inscrite dans un système de « démocratie populaire », à l'idéologie de l'élection divine par laquelle le roi acquiert de plus en plus d'indépendance vis-à-vis du peuple<sup>42</sup>. Le concept de l'élection serait un emprunt au monde du Proche-Orient ancien et aurait servi la cause de Saül et de Samuel. Au moyen de ce concept, Saül s'assurait d'un plus grand contrôle, tandis que pour Samuel, cela lui permettait de conserver un rôle influent dans ce nouveau régime politique.

<sup>41</sup> T. ISHIDA. *The Royal Dynasties*, p. 49.

<sup>42</sup> À ce sujet, T. ISHIDA. *The Royal Dynasties*, p. 49, renvoie à l'étude de T. JACOBSEN, « Early Political Development in Mesopotamia », dans *Toward the Image of Tamuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Massachussets, Harvard University Press, 1970.

Dans un volume consacré à la constitution de la monarchie en Israël, B. HALPERN examine les divers thèmes liés à la royauté en Israël et les ressemblances avec la royauté au Proche-Orient ancien<sup>43</sup>. Son étude cherche à démontrer comment, en Juda et en Israël, le pouvoir et l'autorité n'ont jamais été exclusivement les prérogatives du roi. Tout au long de l'histoire d'Israël et de Juda, l'assemblée, les prêtres ainsi que les prophètes ont conservé un pouvoir limitant l'autorité du roi. Cela se vérifie, notamment, dans la nomination d'un chef. D'après B. HALPERN, le prêtre ou le prophète désignait d'abord celui que Yahvé avait choisi chef ou roi. Mais, par la suite, c'est l'assemblée qui ratifiait ou rejetait ce choix religieux et cette procédure d'élection se constate dès la période pré-monarchique. Pour confirmer ces propos, B. HALPERN propose une analyse des récits de vocation (ou d'appel) dans le livre des Juges<sup>44</sup>. Il conteste l'idée voulant que ces récits manifestent une dépendance littéraire par rapport aux récits de vocation prophétique. Selon lui, la dépendance est à l'inverse. Initialement, l'« appel » s'inscrit dans le cadre des guerres saintes<sup>45</sup> et date de l'époque des tribus<sup>46</sup>. À l'époque, un fonctionnaire religieux se chargeait de réunir les tribus et de désigner un chef<sup>47</sup>. Ces récits d'« appel » ont été insérés dans les histoires des sauveurs du livre des Juges afin de distinguer le « sauveur » du « guerrier divin » tel qu'il apparaît dans les mythes mésopotamiens. Cela, notamment, parce que la structure politique d'Israël était calquée sur celle présentée dans ces mythes. C'est-à-dire que la prise de pouvoir se faisait de manière analogue : la communauté (l'assemblée des dieux) est menacée, un sauveur

---

<sup>43</sup> Dans son volume. B. HALPERN, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico, Scholars Press, 1981 (à l'avenir B. HALPERN, *The Constitution*), porte une attention particulière aux thèmes de *nāgid*, de l'onction, de l'alliance, du principe dynastique et au processus de couronnement du roi en Israël et au Proche-Orient ancien.

<sup>44</sup> B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 111-123

<sup>45</sup> À l'égard de la fonction initiale de cette forme littéraire et particulièrement en ce qui a trait à 'l'assurance d'accompagnement divine'. B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 118-121, explique : « The assurance of divine accompaniment is frequently linked with an injunction against fright [...]. Perhaps more revealing are Dt 0: 1-4 [ sic Dt. 2]. There, the two remarks, "Don't fear," "for Yhwh... is with you." coincide with instructions regarding the Holy War. [...] Frequently, the injunction against fright is combined with a promise of divine accompaniment, specifically as a prelude to war. [...] It would seem a logical surmise that the call in its fullest form derived from the ideological complex associated with Holy War. »

<sup>46</sup> B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 121-122.

<sup>47</sup> À cet effet, B. HALPERN explique : « [...] the sacral functionary designates the leader at the Holy War, whether or not that designation is initiatory, and whether the selection is perhaps determined by such considerations as ability, popularity among the tribesmen, and so forth ». B. HALPERN, *The Constitution*, p. 183.

(Marduk) est désigné, le conseil (l'assemblée des dieux) accepte de concéder le pouvoir au sauveur désigné à la condition qu'il revienne victorieux. Ainsi, celui désigné est d'abord chef provisoire. Sa réussite au combat lui assure la supériorité et l'autorité<sup>48</sup>. Le danger était de confondre le statut du « sauveur » avec celui du « guerrier divin » et d'élever ainsi le sauveur d'Israël au niveau de Yahvé ou même au-dessus. Au moyen de ces récits d'« appel », le sauveur demeure le simple instrument de Dieu et Yahvé conserve son autorité et sa supériorité. De plus, contrairement à la plupart des commentateurs<sup>49</sup>, B. HALPERN est d'avis que le concept de l'élection divine disparaît avec le temps, au lieu de s'être développé. Selon lui, dans les débuts de la monarchie, le terme *nāgîd* servait à désigner le futur roi que Dieu avait choisi et l'onction était l'acte par lequel l'élu était désigné<sup>50</sup>. C'est ce dont témoignent les anciens récits. En effet, malgré ses réticences, Samuel avait cédé à la demande du peuple, mais il avait insisté pour que ce dernier élise celui que Yahvé avait choisi<sup>51</sup>. Le prophète maintenait ainsi une position de pouvoir, en agissant comme l'instrument par lequel Yahvé faisait connaître son choix, et le peuple continuait d'exercer le sien, puisqu'il devait ratifier ce choix. David également n'a pu régner sans d'abord négocier avec les tribus pour se faire élire roi<sup>52</sup>. Toutefois, avec l'établissement de la dynastie, donc très tôt à l'époque monarchique, c'est le roi qui s'est emparé du pouvoir de désigner lui-même le prince héritier. À ce sujet, B. HALPERN explique :

[...] at an early point, divine designation gave way to royal [...] excluding the prophet or priest from policy formulation and relegating them to a rubber-stamp role [...] with the establishment of dynasty, particularly in the south, but also to a limited extent, in the north, the designation of the *nāgîd* also became routinized and predictable. The title lost whatever associations it may once have had with prophetic, priestly or "charismatic" bestowal [...]. Simply put the forms of dynasty enforced in Israel a reduction of "divine" influence over succession, at

<sup>48</sup> Pour démontrer ce parallèle. B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 113-117, se sert du récit de Jephthé dans lequel la procédure d'élection d'un chef apparaît. Il compare ce récit à celui de Marduk et son élévation sur l'assemblée des dieux.

<sup>49</sup> Dont les auteurs vus plus haut.

<sup>50</sup> B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 8 – 11.

<sup>51</sup> B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 153 – 157, considère que les récits de I S 8 et 10, 17-27 reflètent une situation réelle. À ce sujet voir aussi : «The Uneasy Compromise. Israel between League and Monarchy», dans B. HALPERN et J.D. LEVENSEN (éds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake Eisenbrauns, 1981, pp. 59 – 96.

<sup>52</sup> À cet effet voir : B. HALPERN, *The Constitution*, p. 221 – 222. 241.

least in the practical realm of national politics. The title *nāgîd*, bound intimately to the principle of divine selection, withered away along with the principle. This process accounts for the disappearance of the title *nāgîd* from the north just at the time of the Omride dynasty<sup>53</sup>.

En somme, pour B. HALPERN, l'élection divine jouait un rôle prépondérant particulièrement à la période pré-monarchique et dans les débuts de la monarchie. Dans les récits les plus anciens, le concept est étroitement lié à la guerre sainte. À ce stade, il joue principalement un rôle apologétique. Il sert à rappeler que Yahvé est celui qui remporte les victoires et que le juge est non pas l'égal de Yahvé mais son instrument. Dans les débuts de la monarchie, le concept maintient le nouveau régime politique sous l'influence religieuse. Mais son importance s'atténue avec l'émergence de la dynastie.

Parmi ceux qui situent l'émergence du concept de l'élection à la période pré-monarchique nous pouvons aussi inclure D.J. McCARTHY et M. TABUCHI. Dans une étude traitant des débuts de la monarchie en Israël, D.J. McCARTHY analyse les textes de I S 8 à 12<sup>54</sup>. Il affirme que les plus anciennes traditions sont celles qui s'intéressent essentiellement à des individus et dont les récits ont été réunis pour former un cycle. C'est le cas notamment des histoires racontées autour du personnage de Saül<sup>55</sup>. Selon lui, les récits concernant Saül ont d'abord été véhiculés de manière individuelle par la tradition orale. Mais à la longue, ces histoires furent racontées l'une à la suite de l'autre formant ainsi un cycle de Saül. D'après lui, ce cycle de Saul a été conservé par les tribus du territoire de Benjamin<sup>56</sup>. D.J. McCARTHY inclut le texte de I S 10, 19b – 24, où Saül est désigné roi choisi de Dieu comme faisant partie intégrante de cette ancienne tradition<sup>57</sup>. Il distingue, toutefois, l'élection divine de l'onction prophétique. Cette

<sup>53</sup> B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 10 – 11.

<sup>54</sup> D. J. McCARTHY, «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form Critical Study of I S 8 - 12», *Int 27* (1973) pp. 401 – 412 (à l'avenir *Int 27* (1973)).

<sup>55</sup> D. J. McCARTHY, *Int 27* (1973) p. 407.

<sup>56</sup> D. J. McCARTHY, *Int 27* (1973) p. 409.

<sup>57</sup> Malheureusement pour nous, il ne traite de ce texte que très brièvement. À ce sujet il dit : « There must have been a stage in which a pro-Saul cycle was told. Very likely this put little emphasis on royalty. Saul would be the tribal hero, the deliverer like the judges. Not that kingship was entirely absent (cf. the old tradition of the choice of a king at Mizpah. 10, 19b – 24), but that as something new and unfamiliar it was not much developed». D. J. McCARTHY, *Int 27* (1973) p. 407.

dernière appartient à un stade de développement ultérieur<sup>58</sup>. En somme, selon D. J. McCARTHY, il semblerait que le concept de l'élection divine était déjà présent à la période pré-monarchique. Dans cette même ligne de pensée, M. TABUCHI estime que ce concept apparaît à cette période de l'histoire. Il considère que le récit de I S 9, 11 – 13, 18 – 19, 22- 10, 1. 3 – 4 fait partie d'une ancienne tradition qui fut originellement racontée peu de temps après les événements qu'elle relate<sup>59</sup>.

### ***B) Le concept de l'élection dans les traditions provenant du temps de la monarchie unifiée.***

D'après J.A. SOGGIN<sup>60</sup>, ce n'est pas à l'époque de Saül qu'il faut situer le concept de l'élection divine mais plutôt au temps du roi David. Au temps de Saül, l'élection (du chef) n'est qu'un processus séculier et démocratique. Saül avait été élu et acclamé chef par le peuple suite à sa victoire sur les Ammonites<sup>61</sup>. David avait également été élu par les tribus du Nord par une assemblée « démocratique »<sup>62</sup>. Selon J.A. SOGGIN, toutefois, comme l'ascension de David s'était faite au détriment de Saül, il fallait disculper David de toute accusation d'usurpation. C'est ainsi qu'a émergé le concept de l'élection divine en Israël. Au moyen de ce concept, les théologiens de la cour davidique ont proposé de voir le dessein divin derrière les faits. À cet égard, J.A. SOGGIN affirme : « This fact 'should' have matched some divine intention (and here the interpretation of the facts leaves the sphere of secular history to enter the pure theological sphere)... »<sup>63</sup>. D'après lui, le concept de l'élection divine du monarque et sa succession avait servi à David et à Salomon de consolider la dynastie davidique. Ce sont

<sup>58</sup> D. J. McCARTHY. *Int* 27 (1973) pp. 407 – 408.

<sup>59</sup> M. TABUCHI. «An Inquiry into the Formation of Israelite Kingship», *Shingaku-Kenkyu* 29 (1981) pp. 95 – 118.

<sup>60</sup> J. A. SOGGIN. *Introduction to the Old Testament. From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, Philadelphia, Westminster, 1976 (à l'avenir : *Introduction*); *An Introduction to the History of Israel and Judah*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993 (à l'avenir : *Israel and Judah*).

<sup>61</sup> J.A. SOGGIN, *Israel and Judah*, p. 50. De plus, J.A. SOGGIN affirme ailleurs que jusqu'au règne de Saül, ce sont les tribus qui élisaient un chef. Il attribue au Deutéronomiste les endroits, dans le livre des Juges, où « l'Esprit de Yahvé » assiste le chef militaire. J.A. SOGGIN, *Israel and Judah*, pp. 178-179 (aussi dans *A History of Israel and Judah. From the beginnings to the Bar Kochba Revolt AD 135*, London, SCM Press, 1984, pp.173-174).

<sup>62</sup> J.A. SOGGIN, *Israel and Judah*, p. 52.

<sup>63</sup> J.A.SOGGIN. *Introduction...*, p. 195.

ces rois qui auraient légitimé leur règne en adoptant des éléments de l'idéologie royale qui prévalait en Canaan<sup>64</sup>. Par la suite, le Deutéronomiste aurait repris cette présentation initiale en insistant sur l'élection divine et l'onction prophétique de David qui font de lui le roi qui supplante Saül, que Yahvé a rejeté. D'ailleurs, contrairement à B. HALPERN, J.A. SOGGIN estime que c'est le rédacteur deutéronomique qui a converti les guerres menées par les sauveurs en guerres saintes. Il aurait introduit, dans les anciens récits du livre des Juges, la mention de l'esprit. Ainsi, celui que Yahvé a élevé pour libérer le peuple est assisté de son esprit<sup>65</sup>. Rappelons toutefois que, selon J.A. SOGGIN, le concept proche-oriental de l'élection divine avait déjà été introduit en Israël au temps de David et Salomon.

E. VON NORDHEIM s'inscrit dans cette même ligne de pensée. Cependant, il diffère de J.A. SOGGIN et de B. HALPERN à deux égards. D'abord, le concept proche-oriental qui fut introduit en Israël est celui du roi comme « fils de Dieu ». À ce titre il est celui choisi par la divinité. De plus, à son avis, c'est à Salomon que revient l'introduction de ce concept. Il arrive à cette conclusion suite à une étude portant sur la relation entre l'état et le temple. L'intérêt de E. VON NORDHEIM était de savoir pourquoi ce fut Salomon et non pas David qui a bâti le temple à Jérusalem. Selon lui, Salomon édifia le temple pour faire de Jérusalem le centre culturel du royaume et faire du roi le fils de Dieu<sup>66</sup>.

Influencé par les études de A. WEISER<sup>67</sup> et de H. GRØNBAECK<sup>68</sup>, P.K. McCARTER<sup>69</sup> considère que le concept de l'élection divine a émergé en Israël au temps du roi David et a été exploité davantage au 8<sup>e</sup> siècle par une tradition prophétique. C'est

<sup>64</sup> J.A. SOGGIN, *Israel and Judah...*, p. 68. À ce sujet, on peut aussi consulter H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, pp. 197 – 206.

<sup>65</sup> J.A. SOGGIN, *Israel and Judah...*, pp. 178-179.

<sup>66</sup> E. VON NORDHEIM, « König und Temple. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel vii », *VT* 27 (1977) pp. 434 – 453.

<sup>67</sup> A. WIESER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu I S 7 – 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

<sup>68</sup> J. GRØNBAECK, *Die Geschichte vom Aufstieg David (I S 15 – II S 5). Tradition und Komposition*, Copenhagen, Prostant Abud Munksgaard (ATD), 1971.

<sup>69</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1980. (À l'avenir P.K. McCARTER, *I Samuel*)

dans le compte-rendu de l'ascension de David (HDR<sup>70</sup>), récit que L. ROST avait identifié comme étant une unité littéraire<sup>71</sup> et que P.K. McCARTER date du temps de David, qu'il voit apparaître la théologie de l'élection et du rejet divin<sup>72</sup>. Selon lui, le but de ce document n'est pas de légitimer *la dynastie* davidique, mais uniquement le règne de David<sup>73</sup>. À cet égard, il explique :

A defense of the Davidic dynasty is conspicuously lacking. It seems more likely, then, that the HDR is a document from the time of David himself, written before the development of the theology of dynastic promise under Salomon and directed toward those conservative elements in the north, especially in Benjamin, who were suspicious of the new king [...]. Its purpose was to justify the succession as a reflection of Yahweh's will and offer rebuttal to charges made against David<sup>74</sup>.

Il soutient sa position en démontrant que cette source présente des parallèles significatifs avec « l'apologie de Hattušiliš »<sup>75</sup>. Ce roi hittite avait, comme David, accédé au trône de manière douteuse. À l'instar de ce roi, David s'était conformé à la volonté de son prédécesseur jusqu'à ce que sa vie soit menacée. De même que la déesse Ishtar se retire du précurseur de Hattušiliš, Yahvé abandonne Saül en faveur de David. Ce choix est confirmé dans les victoires que l'un et l'autre ont remportées. La royauté de Hattušiliš, comme celle de David, fait l'objet d'un débat parmi l'assemblée. Mais David, à l'exemple de Hattušiliš, obtient la faveur de la divinité<sup>76</sup>. P.K. McCARTER conclut que le récit de l'ascension de David (HDR) cherche, par divers moyens, à démontrer que David est celui que Yahvé a choisi. De par ce fait, la royauté de David est légitimée par la

<sup>70</sup> HDR est l'abréviation utilisée pour « The History of David's Rise ».

<sup>71</sup> À ce sujet voir : L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart. W. Kohlhammer (BWANT III). 1926; *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg. Quelle und Meyer, 1965, pp. 119 – 253.

<sup>72</sup> Selon P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 30, ce document commence dans I S 16, 4 et se termine par II S 5, 10.

<sup>73</sup> D'ailleurs il estime que l'histoire de l'ascension de David (HDR) a été écrite avant qu'apparaisse la promesse d'une dynastie davidique. P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 28-29. Selon F.M. CROSS, *CMHE*, pp. 232 – 265, reconnaît aussi une couche de rédaction salomonienne dans ces textes. Toutefois, selon lui, il faut distinguer entre une promesse conditionnelle et une promesse absolue. Il défend la thèse voulant que la promesse d'une dynastie remonte à l'époque de David. Toutefois, cette promesse était conditionnelle. Selon lui, Salomon est celui qui a transformé cette promesse conditionnelle en promesse perpétuelle. À ce sujet voir aussi, T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 48 – 63.

<sup>74</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 29.

<sup>75</sup> Ce document date du 13<sup>ème</sup> siècle. P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 29. À ce sujet voir aussi son : P. K. McCARTER, «The Apology of David», *JBL* 99 (1990) pp. 489 – 504.

<sup>76</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 29.



plus haute instance. À son avis, ce document (HDR) ainsi que les récits sur Saül et « l'histoire de l'arche de l'alliance » ont été repris par une tradition prophétique qui a produit une œuvre littéraire sur les origines de la royauté en Israël<sup>77</sup>. Cette œuvre, P.K. McCARTER la nomme « l'histoire prophétique »<sup>78</sup>. Selon lui, si le travail rédactionnel du Deutéronomiste est très peu perceptible dans le premier livre de Samuel, c'est notamment parce que cet auteur/rédacteur avait déjà à sa disposition un ensemble de récits déjà reliés pour former une histoire des origines de la royauté en Israël. Il soutient cette position en affirmant que le dénominateur commun autour duquel ces anciennes sources ont été réunies est le prophète Samuel. L'ensemble des récits est présenté de manière à souligner le rôle significatif des prophètes dans cette histoire. Dans I Samuel 1-7, la demande d'un roi est présentée comme une absurdité alors que Samuel y apparaît comme un dirigeant prophétique idéal. Le remaniement des histoires de Saül et la composition propre à la tradition prophétique<sup>79</sup>, dans I Samuel 8 – 15, ont pour but de conférer au prophète une fonction religieuse dominante dans le nouveau régime politique. Le prophète est celui qui désigne le roi que Yahvé s'est choisi. Enfin, les chapitres 16 et suivants insistent pour montrer que le roi doit être celui choisi par Yahvé et oint par le prophète. C'est donc dans cette présentation prophétique que le concept de l'élection est raffiné davantage. C'est également à cette tradition qu'il faut octroyer l'élaboration de la notion antinomique de l'élection, c'est-à-dire, l'idée du rejet divin. P.K. McCARTER résume en disant :

[...] we may conclude that the first book of Samuel derives its basic shape from a prophetic history of the origin of the monarchy that was intended to present the advent of kingship in Israel as a concession to a wanton demand of the people. Beyond this purely negative purpose, however, the history was written to set forth according to a prophetic perspective the essential elements of the new system by which Israel would be governed. The prophet, whom the example of Samuel showed to be capable of ruling alone, would continue to be the people's intercessor with Yahweh. The king would now be head of the government, but he

<sup>77</sup> Pour les détails concernant les péripécies appartenant à ces anciennes sources voir P. K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 18 – 23.

<sup>78</sup> En anglais "the prophetic history", P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 18-23.

<sup>79</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 20, attribue le texte de I Samuel 10, 17 – 27a à une composition prophétique, du moins dans sa forme finale.

would be subject to [...] prophetic election and rejection according to the pleasure of Yahweh<sup>80</sup>.

Cette « histoire prophétique » a, par la suite, été reprise par le Deutéronomiste qui n'avait qu'à retoucher légèrement ce premier travail<sup>81</sup>. Il s'agit donc d'une œuvre pré-deutéronomique. P.K. McCARTER estime qu'il faut situer l'histoire prophétique durant ou peu après la chute du royaume du Nord. Il estime que cette œuvre témoigne d'une expérience négative vis-à-vis la royauté, mais affiche néanmoins une attitude favorable à l'égard de la dynastie davidique. Selon lui, l'intérêt apparent pour le royaume du Sud indique que ce dernier demeure le seul espoir pour Israël, suite à la défaite du royaume du Nord. En somme, selon P.K. McCARTER, un auteur du temps du roi David utilise un concept connu au Proche-Orient ancien, celui de l'élection divine, pour disculper David de tout soupçon et consolider son statut royal. Plusieurs siècles plus tard, une tradition prophétique exploite ce concept, mais dans le but d'assurer au prophète un rôle dominant dans la sphère politique.

G.E. MENDENHALL<sup>82</sup> est aussi d'avis que le concept de l'élection divine a été introduit en Israël au temps de la monarchie unifiée<sup>83</sup>. David aurait emprunté aux nations environnantes son modèle politique et ses idéologies religieuses. Selon lui, l'administration de David est calquée sur celle de l'Égypte<sup>84</sup>. Son personnel religieux et politique était composé des anciens habitants de Jérusalem, les Jébuséens<sup>85</sup>. La théologie et les pratiques religieuses de la Syrie et de la Mésopotamie ont été adoptées par la cour davidique, notamment l'idéologie de l'élection divine du roi. À ce sujet, il explique :

[...] the religious ideology had to change as well and become 'up to date'. First of all, the legitimization of the state by a deity rather than the population [...] took place already under king David. The age-old concept of the 'divine charter' in

<sup>80</sup> P.K. McCARTER, *1 Samuel*, p. 21

<sup>81</sup> P.K. McCARTER, *1 Samuel*, pp. 14 – 23.

<sup>82</sup> G. E. MENDENHALL. «The Monarchy», *Int* 29 (1975) pp. 155 – 171 (à l'avenir G. .E. MENDENHALL, *Int* 29 (1975).

<sup>83</sup> G. .E. MENDENHALL, *Int* 29 (1975) pp. 167 – 168.

<sup>84</sup> G. .E. MENDENHALL, *Int* 29 (1975) pp. 160 – 161.

<sup>85</sup> G. .E. MENDENHALL, *Int* 29 (1975) pp. 162 – 164. 168.

which the (chief) deity or deities of the king delivered to him dominion and glory and power was conferred upon David [...]»<sup>86</sup>.

Pour G.E. MENDENHALL, les règnes de David et de Salomon ont quasi anéanti les anciennes traditions yahvistes.

Dans une étude portant essentiellement sur l'élection et le rejet de Saül, H. SEBASS<sup>87</sup> tend à confirmer les études qui situent l'émergence du concept de l'élection à la période de la royauté unifiée. D'après lui, le Yahviste, qu'il situe à cette époque<sup>88</sup>, s'est grandement influencé de la théologie véhiculée dans les histoires de Saul et de David, entre autres de celles du concept de l'élection divine de David<sup>89</sup>. C'est dire que ce concept provient de la période monarchique.

Selon W. L. HUMPHREY<sup>90</sup>, la plus ancienne tradition de Saül le présente comme le héros d'une histoire tragique<sup>91</sup>. Selon lui, les caractéristiques littéraires de cette tradition et les pratiques qu'elles relatent sont typiques de celles de la Grèce antique et des Hittites<sup>92</sup>. Le narrateur développe en détails le développement et la désintégration psychique de Saül. L'intérêt du récit porte essentiellement sur la dimension religieuse<sup>93</sup>. À cet effet, W. L. HUMPHREY remarque: «It is to the classical tradition of ancient Greece that one turns for the most ready models and for a full working out of the tragic vision»<sup>94</sup>. De même, l'histoire de Saül qui convoque l'esprit de Samuel ( I S 28), la présentation héroïque du suicide de Saül, la mutilation du corps de Saül et de son fils et la

<sup>86</sup> G. E. MENDENHALL, *Int* 29 (1975) p. 167.

<sup>87</sup> H. SEBASS, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.

<sup>88</sup> À cet effet voir : H. SEBASS, «Yahwist», *TRE* 16 (1987) pp. 441 – 451.

<sup>89</sup> David est celui par qui s'accomplie la promesse de Gen 12, 1 – 4.

<sup>90</sup> W. L. HUMPHREY, «The Tragedy of King Saul. A Study of the Structure of I Samuel 9 – 31», *JSOT* 6 (1978) pp. 18 – 27 (à l'avenir *JSOT* 6 (1978)); «The Rise and Fall of King Saul. A Study of an Ancient Narrative Stratum in I Samuel», *JSOT* 18 (1980) pp. 74 – 90 (à l'avenir *JSOT* 18 (1980)); «From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of I Samuel», *JSOT* 22 (1982) pp. 95 – 117 (à l'avenir *JSOT* 22 (1982)).

<sup>91</sup> Il inclut dans cette tradition les textes de I S 9, 3 – 10, 16; 11, 1 – 15; 13, 1 – 7a, 15b – 23; 14, 1- 46; 15; 17, 12, 14, 17ss; 18, 6 – 9a; 19, 1 – 7, 11 – 17; 26, 1 – 8ss; 28 ; 31. W. L. HUMPHREY, ». *JSOT* 22 (1980) pp. 9. 76.

<sup>92</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 18 (1980) pp. 80 – 85.

<sup>93</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 18 (1980) pp. 76 – 80.

<sup>94</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 18 (1980) p. 80.

crémation des morts sont des pratiques typiques des Hittites et des Grecs. Pour cette raison, W. L. HUMPHREY estime que cette ancienne tradition de Saül a été composée durant le règne de Salomon<sup>95</sup>. Parmi les textes qu'il attribue à cette tradition sont ceux racontant l'élection divine de Saül<sup>96</sup>. Ce concept est, par la suite, exploité par la tradition prophétique<sup>97</sup> qui intensifie le rôle du prophète comme porte-parole et instrument de Dieu. À ce titre, le prophète est celui qui oint le roi que la divinité a choisi<sup>98</sup>. Enfin, après la chute du royaume du Nord, les textes ont été ré-édités en soulignant principalement l'élection divine de David<sup>99</sup>. Bref, selon W.L. HUMPHREY, le concept de l'élection divine apparaît dans la plus ancienne strate littéraire qu'il situe au temps du roi Salomon. La tradition prophétique reprend le concept, mais fait du prophète celui qui désigne l'élu de Dieu. Enfin, une édition judéenne insiste principalement sur l'élection d'un roi de la lignée davidique.

Dans un volume consacré au développement progressif de deux principaux courants théologiques dans l'Ancien Testament, J. VERMEYLEN s'intéresse de manière particulière au concept de l'élection divine<sup>100</sup>. Selon lui, ce concept s'est développé dans les milieux proches du pouvoir royal ou sacerdotal, en opposition à un deuxième courant initié par des prophètes qui n'apparaît, cependant, qu'au 8<sup>e</sup> siècle. Le concept surgit dès le temps de David, époque au cours de laquelle le récit du conflit entre Saül et David (I S

<sup>95</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 18 (1980) p. 86 – 87.

<sup>96</sup> Voir la note 78. Cependant, dans son second article, W. L. HUMPHREY, *JSOT* 22 (1982) p. 104, il affirme : « [...] this early stratum of I Samuel was altered through further additions and reworking of it by the [...] prophetic circle ». Les versets qu'il attribue à l'édition prophétique sont précisément ceux qui mentionnent l'élection divine de Saül (I S 9, 15 – 17.20 – 21 ; 10, 1.5 – 6 .8.10 –13). Il souligne pourtant que dans cette ancienne tradition : « [...] it was Samuel and his god who called him to leadership », W. L. HUMPHREY, *JSOT* 22 (1982) p. 99.

<sup>97</sup> Que W. L. HUMPHREY, *JSOT* 22 (1982) p. 106, situe au 8<sup>e</sup> siècle.

<sup>98</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 22 (1982) pp. 102 – 106.

<sup>99</sup> W. L. HUMPHREY, *JSOT* 22 (1982) pp. 106 – 110.

<sup>100</sup> J. VERMEYLEN soutient que la cohérence de l'Ancien Testament réside dans le combat incessant entre deux grands courants théologiques : la théologie sacerdotale et le courant prophétique. La théologie sacerdotale met en valeur les thèmes de la grâce de Dieu et l'élection inconditionnelle d'Israël. En revanche, la théologie initiée par les prophètes de la conversion (8<sup>e</sup> siècle) insiste sur la responsabilité de l'homme au moyen du concept de l'alliance bilatérale. D'après J. VERMEYLEN, il y aurait eu opposition constante entre ces deux courants théologiques tout au long de l'histoire d'Israël. J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance. Le Dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf (LD 126), 1986 (à l'avenir J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*).

11 – II S ) fut écrit<sup>101</sup>. D'après J. VERMEYLEN, ce récit reflète les mêmes préoccupations que celles de Gn 12-15, 25-33 et 37-50 dans lesquels le thème de la protection de Yahvé est intimement lié à la notion de l'élection<sup>102</sup>. À son avis, c'est d'ailleurs le but que veut souligner le long récit de I S 11 à 2 S. À cet effet, il affirme: « Tout au long de son récit, le narrateur souligne autant qu'il le peut le rejet de la maison de Saül par Yahvé ( I S 16, 14; 18, 28; 24, 21; 28, 16-17; 2 S 3, 9-10; 6, 21-23) et le choix divin de David ( I S 16, 18; 18, 12.14) [...] »<sup>103</sup>. Ce thème sera exploité davantage par l'entourage de Salomon dont le mobile, encore une fois, est d'ordre politique<sup>104</sup>. En effet, les textes attribués à ce deuxième auteur insistent pareillement sur la liberté souveraine de Yahvé<sup>105</sup>. C'est le cas notamment dans les récits qui privilégient le cadet au détriment de l'aîné<sup>106</sup>. Ces récits mettent en évidence le principe énoncé ci-haut. J. VERMEYLEN précise toutefois que les récits attribués à ces sources ne sont pas de pures inventions mais proviennent de la tradition orale. Les auteurs ont sélectionné des récits qui leur permettaient de défendre des points particuliers. Dans le cas de David et de Salomon, il s'agissait de légitimer leur règne respectif en ayant recourt à des traditions pouvant être interprétées sous l'angle de l'élection divine. L'élection serait donc

<sup>101</sup> J. VERMEYLEN estime que : « Dans sa forme la plus ancienne, ce long récit vise clairement à légitimer le pouvoir de David sur l'ancien royaume de Saül et de sa famille ». De ce fait, il situe sa rédaction au temps de David. J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance...*, 1986, pp. 27. 182. À ce sujet voir aussi. J. VERMEYLEN, « La maison de Saül et la maison de David. Un écrit de propagande théologico-politique, de I S 11 - II S 7 », dans L. DESROUSSEAUX et J. VERMEYLEN, *Figures de David à travers la Bible. XII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB (Lille, 1<sup>er</sup> – 5 septembre 1997)*, Paris. Cerf (LD 177), 1999, pp. 35 – 74.

<sup>102</sup> À ce sujet voir : J. VERMEYLEN, « Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque », dans, *Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides (Le monde de la Bible 19), 1989, pp. 169 – 174 (à l'avenir J. VERMEYLEN, *Formation du Pentateuque* (1989).

<sup>103</sup> J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, p. 27.

<sup>104</sup> Notons que J. VERMEYLEN conçoit deux sources J : une première produite par l'entourage de David (Dv) et une deuxième écrite à l'époque de Salomon (J). À ce sujet voir : J. VERMEYLEN, *Formation du Pentateuque* (1989), pp. 149 – 198.

<sup>105</sup> Pour les récits attribués à Dv voir : J. VERMEYLEN, *Formation du Pentateuque* (1989), pp. 169 – 174. 182-185. Pour les récits attribués à J voir : pp. 160 – 168. 179 – 182. Il faut aussi noter que J. VERMEYLEN estime qu'il est fort probable que ces sources se poursuivent jusque dans I R 2. À ce sujet voir pp. 168. 191.

<sup>106</sup> À titre d'exemple : l'histoire de Cain et Abel (Gn 4, 1 - 16), l'expulsion d'Ismaël et la naissance d'Isaac (Gn 16, 1 – 12 et 21, 1 – 3), Esaü et Jacob (Gn 25, 22 – 23 et 27, 1 – 40) etc.

l'interprétation d'une « intuition » première<sup>107</sup>, à savoir que Dieu est souverain, libre d'exercer ses choix et de protéger ceux qu'il favorise.

R. ALBERTZ attribue pareillement le concept de l'élection à des théologiens de la cour royale du temps de la monarchie unifiée. Selon lui, ces théologiens ont utilisé un concept qui prévalait dans le monde du Proche-Orient<sup>108</sup> afin de 1) légitimer les innovations socio-politiques et militaires introduites par le roi David et 2) établir un compromis entre l'ancienne tradition yahviste et la théologie royale. Il démontre que les changements introduits avec le règne de David, dont la politique expansionniste et la constitution d'une armée royale spécialisée, avaient été fortement contestés. Ces innovations présentaient le roi non plus comme un « sauveur » envoyé par Yahvé, mais comme un roi de type proche-oriental. Les guerres, qui jadis étaient des guerres du peuple et des guerres de libération, devinrent des instruments au service du pouvoir royal. De plus, les théologiens de la cour justifiaient ces transformations en ayant recours à la conception de la royauté qui prévalait alors au Proche-Orient et qui reconnaissait au roi une relation privilégiée avec la divinité, l'élevant ainsi au-dessus du peuple<sup>109</sup>. Le roi devint le médiateur et le garant de la bénédiction, ce qui légitimait la pratique expansionniste de David. R. ALBERTZ résume en disant : « [...] Yahweh religion succumbed to the domination of political power [...] »<sup>110</sup>. Mais des groupes contestèrent ces innovations<sup>111</sup> et c'est en réaction à ces oppositions que le concept de l'élection divine du roi s'est articulé et précisé en Israël. Des révoltes, bien qu'elles aient d'abord échoué, obligèrent le régime monarchique à établir un lien ou, du moins, un compromis, entre la théologie proche-orientale de la royauté et le yahvisme traditionnel. C'est ainsi que les récits sur l'ascension de David furent composés (I S 16,14 – I R 2). Dans ces

<sup>107</sup> C'est par cette expression que J. VERMEYLEN explique le concept de l'élection du peuple. À cet égard il affirme : « Nous aurions donc ici (dans la religion du Dieu de l'ancêtre et dans la tradition de l'Exode) l'intuition vitale d'un lien très fort et exclusif unissant le peuple à son Dieu, intuition qui se déploiera plus tard avec le thème de l'élection [...] ». J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, p. 19.

<sup>108</sup> R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, pp. 114 – 126.

<sup>109</sup> R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, p. 117, soutient que cette théologie est présente dès le temps de David. À ce propos il renvoie les lecteurs aux références suivantes : I S 24, 7, 11; 26, 9, 11, 16, 23 et II S 21, 6.

<sup>110</sup> R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, p. 122.

<sup>111</sup> C'est ainsi que R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, p. 122- 124, explique la révolte d'Absolom (II S 15-19) et la révolte de Shéba (II S 20).

récits, David est dépeint comme un être contraint par des faiblesses et des limites humaines. Ce portrait admettait une distinction entre l'idéologie royale israélite et celle de la royauté proche-orientale. Le roi demeurait un homme du peuple. Par contre, cette représentation permettait, du même coup, de souligner le rôle de la providence divine dans la vie de David. Il fournissait ainsi la preuve que Yahvé avait protégé David et l'avait choisi roi<sup>112</sup>. R. ALBERTZ porte une attention spéciale à la formule qui exprime cet acte d'élection : « Yahvé t'a dit : 'C'est toi qui feras paître Israël, mon peuple, et c'est toi qui seras le *nāgîd* (chef) d'Israël' »<sup>113</sup>. À son avis, cette formulation vise à établir un compromis entre la théologie de l'ancienne tradition Yahviste et la théologie royale. Il explique :

In these formulations the explicit designation of Israel as Yahweh's people ('*am*) or inheritance (*nah<sup>a</sup>lā*) is striking. The close connection between Yahweh and Israel is thus explicitly stressed. In his concern for his people, Yahweh chooses a man from this people as king. [...] it must certainly be conceded that the traditional relationship of Yahweh to Israel forms the basis on which Yahweh's special relationship with the king first comes about. Granted that within the relationship of Yahweh to Israel the king takes on a function of leadership, but he does not constitute it. Here for the first time we can clearly recognise an attempt to incorporate the monarchy positively into traditional Yahweh religion, but at the same time to put a rein on its claim to religious monopoly. The court theologians allowed this compromise probably in order to encourage acceptance of the monarchy in Israelite society<sup>114</sup>.

Ainsi, le concept proche-oriental de l'élection divine, octroyant au roi une relation privilégiée avec la divinité, est admissible parce qu'il est ancré dans une ancienne tradition yahviste dans laquelle Yahvé entretient une relation particulière avec le peuple. Bref, R. ALBERTZ attribue l'émergence du concept de l'élection à la période de la monarchie unifiée. Ce concept, emprunté au monde du Proche-Orient ancien d'abord pour justifier les innovations apportées par David, permet également une conciliation entre deux théologies radicalement opposées, celle de la théologie royale et celle de l'ancienne tradition yahviste.

<sup>112</sup> Pour soutenir son point, R. ALBERTZ renvoie aux textes de I S 16,8-10; II S 6, 21; 16, 18; aussi au fait que le fils de David porte le nom de Yibchar (il « Dieu » a choisi). Voir aussi Ps 47, 6; 89, 4, 20.

<sup>113</sup> Voir aussi: I R 14, 7; I Sam 10, 1.

<sup>114</sup> R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, p. 125.

**C) Le concept de l'élection attribué à une composition/rédaction pré-deutéronomique.**

D'après, W. DIETRICH<sup>115</sup>, le concept de l'élection divine aurait été connu dans le Nord Israël à la période pré-exilique. D'après lui, les textes favorables à la monarchie, dont celui de l'épisode du tirage au sort (I S 10, 17.19b – 27), font partie d'une « histoire de Samuel et Saül »<sup>116</sup>. Il accorde au noyau primitif de ce récit une valeur historique et estime qu'il est antérieur au Deutéronomiste (DtrH)<sup>117</sup>. En effet, selon lui, le Deutéronomiste formule la prescription légale de Dt 17, 15a en termes similaires à ceux du récit (I S 10, 24) de manière à l'anticiper<sup>118</sup>. C'est l'idée de l'élection divine du roi apparaissant dans le noyau primitif de I S 10, 17ss que le Deutéronomiste reprend pour en faire une prescription légale! Ainsi, il n'y a pas de doute, pour W. DIETRICH, le concept était connu et exploité en Israël avant l'Exil.

T.J. VEIJOLA poursuit les intuitions de W. DIETRICH et confirme ses propos. Il démontre que ces diverses couches de rédaction, proposées par W. DIETRICH, permettraient d'expliquer la divergence d'attitude à l'égard de la monarchie<sup>119</sup>. Dans un

<sup>115</sup> W. DIETRICH. *David, Saul und die Propheten: das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart, BWANT 122, 1992 (à l'avenir W. DIETRICH. *David, Saul und die Propheten* (1992).

<sup>116</sup> W. DIETRICH. *David, Saul und die Propheten* (1992), pp. 76ss. À ce propos voir aussi : P. MOMMER. *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, Neukirchen, Neukirchen-Vluyn (WMANT 65), 1991, pp. 51ss (à l'avenir *Samuel*).

<sup>117</sup> W. DIETRICH poursuit la thèse développée par son maître, R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1978. R. SMEND croyait pouvoir discerner deux couches de rédactions dans l'HD. Selon lui, un historien de la période exilique (DtrH) aurait compilé l'histoire d'Israël afin d'expliquer la catastrophe de l'Exil. Une deuxième couche de rédaction (DtrN) aurait modifié l'œuvre du DtrH en insistant sur le rôle de la loi. W. DIETRICH propose une troisième couche de rédaction (le DtrP) qu'il situe entre le DtrH et le DtrN. Celle-ci porte un intérêt particulier au rôle des prophètes et à la parole prophétique.

<sup>118</sup> W. DIETRICH, « Histoire et loi. Historiographie deutéronomiste et loi deutéronomique à l'exemple du passage de l'époque des juges à l'époque royale », dans A. DE PURY, Th RÖMER et J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides, 1996, pp. 297-324 (ci-après *Histoire et loi*).

<sup>119</sup> Le DtrH témoigne d'une attitude favorable envers la royauté. Tandis que le DtrP brosse un tableau négatif de cette période de l'histoire. Quant au DtrN, il se situe en zone grise. La monarchie peut s'avérer positive à condition qu'Israël se conforme à la loi. T. VEIJOLA. *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen, 1975 (à l'avenir, *Die ewige Dynastie*).



premier volume, il examine comment David et sa dynastie sont décrits dans les livres de Josué à II Rois. Selon lui, le DtrH (ou DtrG) voit en David celui que Dieu a choisi roi. Son second volume porte essentiellement sur le rôle de la monarchie dans l'historiographie deutéronomique<sup>120</sup>. Il examine entre autres les textes de I S 10, 17 – 11, 15<sup>121</sup>; I S 8<sup>122</sup>; I S 9, 1 – 10, 16<sup>123</sup> dans lesquels il est question de l'élection de Saül. À son avis, le DtrH présente les rois qui se conforment à la prescription de Dt 17, 14 – 20 comme étant choisis de Dieu. Considérant que l'étude de T. VEIJOLA reprend les présupposés de W. DIETRICH, il faut conclure qu'il estime également que le DtrH a puisé l'idée de l'élection divine dans des traditions pré-deutéronomiques.

**D) L'émergence du concept de l'élection attribué à une composition/rédaction prophétique pré-deutéronomique.**

L'étude de B.C. BIRCH, concernant la critique des sources de I Samuel 7 à 15, est particulièrement pertinente par rapport au sujet abordé dans cette thèse<sup>124</sup>. Il soutient que le travail du Deutéronomiste est très peu perceptible dans les textes de I Samuel 7 à 15 du fait que cet ensemble littéraire avait déjà été élaboré par un cercle prophétique<sup>125</sup>. Il situe cette composition prophétique peu après la fin du royaume du Nord. Selon lui, le but de ce travail était d'expliquer la chute de ce royaume et de confirmer l'élection de la dynastie davidique. Le cercle prophétique aurait recueilli et modifié d'anciennes traditions en y insérant, notamment, le concept de l'élection divine et de l'onction prophétique. À ce propos, B.C. BIRCH prétend que les anciennes traditions relatives à Saül (I S 9 à 13) ne faisaient aucunement allusion à une désignation divine ou à une onction prophétique. À titre d'exemple, il soutient que le récit de Saül à la recherche des ânesses de son père (I S 9, 1-10, 16) a été transformé, par une édition prophétique, en y

<sup>120</sup> T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki, Suomalainen, 1977 (ci-après *Das Königtum*).

<sup>121</sup> T. VEIJOLA, *Das Königtum*, chapitre 4.

<sup>122</sup> T. VEIJOLA, *Das Königtum*, chapitre 5.

<sup>123</sup> T. VEIJOLA, *Das Königtum*, chapitre 6.

<sup>124</sup> B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of I Samuel 7 – 15*, Missoula, Scholars Press (SBLD), 1976 (à l'avenir *The Rise of the Israelite Monarchy*).

<sup>125</sup> Par rapport à l'édition prophétique B.C. BIRCH se distingue de P.K. McCARTER. Selon P.K. McCARTER, l'édition prophétique a exploité un concept déjà présent dans les anciennes traditions, tandis que B.C. BIRCH attribue l'émergence du concept à une tradition prophétique.

insérant les éléments caractéristiques d'un récit de vocation. En tenant compte des éléments que B.C. BIRCH attribue, d'une part, à des traditions anciennes et, d'autre part, à la rédaction ou composition prophétique, il faut déduire que, selon lui, le concept de l'élection divine a son origine chez les prophètes du 8<sup>e</sup> siècle.

Dans une étude consacrée à la rédaction de l'historiographie deutéronomique<sup>126</sup>, A.D.H. MAYES estime également que les notions de l'élection divine et de l'onction prophétique proviennent d'un cercle prophétique pré-deutéronomique du 8<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>. Le but de cette œuvre serait d'intensifier le rôle prophétique dans l'élection des rois. À titre d'exemple et selon lui, le récit originel de Saül à la recherche des ânesses égarées (9, 1 – 10,16) servait à démontrer comment Saül avait été destiné à de grandes choses. Mais une édition prophétique a transformé ce récit en y insérant un récit de vocation<sup>128</sup>. D'après A.D.H. MAYES, le texte de I Sam 11 - particulièrement le v. 15- reflète davantage la réalité de l'ascension de Saül à la royauté<sup>129</sup>. Initialement l'élection était un processus séculier et démocratique. Avec l'apport du courant prophétique, l'élection est assignée à la sphère religieuse. Par la suite, le Deutéronomiste reprend le concept de l'élection divine, mais pour l'appliquer principalement à la dynastie davidique<sup>130</sup>. A.D.H. MAYES estime, par ailleurs, que c'est au Deutéronomiste qu'il faut attribuer la promesse d'une dynastie éternelle faite à David (II S 7)<sup>131</sup>. Cet historien aurait modifié un ancien oracle prophétique, concernant la construction du temple par Salomon, en y ajoutant la promesse d'une dynastie éternelle. Ainsi, selon A.D.H. MAYES, le concept de l'élection

<sup>126</sup> A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983 (à l'avenir *Israel*).

<sup>127</sup> Et à la suite de F.M. CROSS, *CMHE et de* B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*. A.D.H. MAYES, *Israel*, pp. 106 – 132, situe le Deutéronomiste (l'historiographie deutéronomique) au temps du roi Josias. Contre W. DIETRICH, qui propose une rédaction prophétique de l'historiographie deutéronomique. A.D. H. MAYES situe l'apport prophétique avant le Deutéronomiste.

<sup>128</sup> A.D.H. MAYES, *Israel*, pp. 87 – 88.

<sup>129</sup> Toutefois, selon lui, le récit de la guerre contre les Ammonites (I S 11) ne faisait pas partie du dossier prophétique. Il s'agit d'une tradition indépendante utilisée par le Deutéronomiste qui aurait ajouté les versets 7 et 12 à 14. Néanmoins, les deux traditions sont anciennes et reflètent une attitude positive à l'égard de la monarchie. A.D.H. MAYES, *Israel*, p. 89.

<sup>130</sup> Il explique : « It [l'historiographie deutéronomique] sees the monarchy as a divinely ordained institution, and looks with favour on David in particular as its ideal representative [...] The deuteronomistic historian's work has David as its pivotal point; he is another Moses, the one who like Moses, is addressed as 'my servant'; and to him Josiah is a worthy successor. The work points up the importance of Josiah[...]». A.D.H. MAYES, *Israel*, p. 124.

<sup>131</sup> A.D.H. MAYES, *Israel*, p. 106.

utilisé par le Deutéronomiste pour soutenir la réforme josianique a ses origines dans l'œuvre pré-deutéronomique, d'un cercle prophétique du 8<sup>e</sup> siècle. La thèse voulant que le concept de l'élection divine soit pré-deutéronomique est également soutenue par E. J. WASCHKE. Dans une étude consacrée au thème de l'élection, E.J. WASCHKE démontre que le Deutéronomiste devait avoir à sa disposition des éléments pré-deutéronomiques pouvant servir à construire une théologie de l'élection du peuple<sup>132</sup>.

### **E) Le concept de l'élection divine attribué au Deutéronomiste**

Pour S. L. McKENZIE<sup>133</sup> l'émergence du concept de l'élection doit être attribuée au Deutéronomiste qu'il situe au temps du roi Josias<sup>134</sup>. D'après son analyse de 1 Samuel 1-12, c'est cet auteur/rédacteur et compilateur qui est responsable des modifications apportées aux anciens récits et il aurait aussi composé ses propres récits. Son but serait de présenter la dynastie davidique comme étant celle choisie par Dieu. À titre d'exemple, S.L. McKENZIE argumente que le texte de I S 10, 17-27 (l'élection de Saül par le tirage au sort) est une composition dtr. Ayant composé ce récit, le Deutéronomiste modifie alors deux anciens récits, celui de I S 11, 1-15 ( la victoire sur les Ammonites) et celui de I S 9, 1 - 10, 16 (Saül à la recherche des ânesses perdues). Initialement, il n'était question ni de désignation divine, ni de désignation prophétique. À la suite de L. SCHMIDT<sup>135</sup>, S.L. McKENZIE estime que le conte de Saül et des ânesses égarées (9,1 -10, 16) racontait

<sup>132</sup> E.J. WASCHKE. «Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung», dans 1992. pp. 11 – 18.

<sup>133</sup> S.L. McKENZIE. « Cette royauté qui fait problème», dans A. DE PURY, Th. RÖMER ET J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 267-296 (ci-après, *Cette royauté*).

<sup>134</sup> Pour la datation du Deutéronomiste voir: S.L. McKENZIE, *Cette royauté*, pp. 293-295; *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, New York, E.J. Brill, 1991, pp. 132 – 134, 147 – 150 (ci-après *The Trouble with Kings*). Notons aussi que pour S.L. McKENZIE, le but de cette historiographie n'est pas de justifier la réforme josianique. Il s'agit plutôt d'une œuvre voulant rendre compte des traditions d'Israël. À cet égard, il explique : « The question of the DH's purpose is actually one of genre. [...] His (Van Seters) comparisons with Greek historiography suggest that Dtr's purpose in the research (*histoire*) and writing of his History was to render an account to Israel of its national traditions. Dtr may have been motivated by a contemporary search for national identity on the heels of the demise of the Northern kingdom. Such a work written during Josiah's reign would inevitably contain propagandistic elements favourable to him [...] » : S.L. McKENZIE, *The Trouble with Kings*, p. 150.

<sup>135</sup> L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon und David*, Neukirchen, Neukirchen-Vluyn, (WMANT 38). 1970, pp. 63 – 80.

seulement la rencontre de Saül avec un voyant anonyme. Ce voyant lui prédisait deux signes confirmant un mandat divin relatif à un acte militaire. Le récit ne livrait aucune autre précision. C'est le Deutéronomiste qui insère dans ce récit la notion de la désignation divine. Le deuxième récit, celui de la victoire de Saül sur les Ammonites, se terminait originellement par une élection populaire dans laquelle Saül est élu roi pour la première fois. Le Deutéronomiste modifie ce compte rendu en faisant de cette élection un renouvellement de la royauté. Ceci, notamment, parce qu'il avait composé le récit du tirage au sort dans lequel Saül est à ce moment choisi roi. Ainsi, dans la présentation dtr, Saül est d'abord oint *nagîd* en privé (I S 9, 1 – 10, 16). Il est ensuite publiquement désigné, par le sort, roi *de jure* (10, 17 – 27a). Sa royauté est alors confirmée par sa victoire sur les Ammonites (I S 11, 1 – 15). D'après l'analyse de S.L. McKENZIE, il faut conclure qu'il attribue le concept de l'élection divine au Deutéronomiste et le situe à la période pré-exilique. Ce remaniement des anciens récits aurait permis au Deutéronomiste de démontrer comment, par la suite, la maison de Saül a été rejetée au profit de la maison de David.

J. VAN SETERS<sup>136</sup> attribue également l'émergence du thème de l'élection au Deutéronomiste. Toutefois, il situe le Deutéronomiste, non pas à l'époque de la monarchie mais à la période exilique. D'ailleurs, selon lui, le Deutéronomiste est le premier à collectionner et à éditer d'anciennes traditions<sup>137</sup>. Il n'y a donc pas d'édition pré-deutéronomique<sup>138</sup>. D'après J. VAN SETERS, le thème de l'élection a permis au Deutéronomiste de fournir au peuple en exil un sens à son identité en établissant un lien étroit entre l'élection et l'alliance par laquelle Israël était devenu le peuple de Dieu.

<sup>136</sup> J. VAN SETERS. *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, London, Yale University Press, 1983 (à l'avenir J. VAN SETERS, *History* (1983)).

<sup>137</sup> Pour les détails concernant ces traditions voir son article : J. VAN SETERS. «Histories and Historians of the Ancient Near East. The Israelites», *Or* (1981) pp. 137 – 185.

<sup>138</sup> Il soutient, de plus, que le Yahviste est un proche contemporain du Deutéronomiste mais que son œuvre est postérieure et concurrente à celle du Deutéronomiste. Le sens de l'identité, que communique le Deutéronomiste, s'enracine dans l'alliance par laquelle Israël est devenu le peuple de Yahvé. La notion de l'élection fournit au peuple son identité et préserve ainsi l'entité israélite, malgré la catastrophe de l'Exil. En revanche, le Yahviste compose une œuvre retraçant l'origine d'Israël à l'histoire des patriarches. Les récits éponymes des ancêtres ont pour but de solidifier une identité ethnique et corporative qui insiste sur l'importance de préserver la race en évitant que le peuple soit assimilé aux nations qui l'entourent. À ce sujet voir : J. VAN SETERS, *History* (1983), p. 253ss; *The Life of Moses*, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1994, p. 344 (à l'avenir *Moses* (1994)) ; *Prologue to History. The Yahvist as Historian in Genesis*, Louisville, John Knox Press, 1992 (à l'avenir : J. VAN SETERS, *Prologue* (1992)).

Ainsi, malgré la catastrophe, Israël demeure une nation, non pas en raison d'une organisation politique, mais à cause de son élection divine. C'est à cette fin que le Deutéronomiste introduit le concept de l'élection divine dans des récits anciens. À titre d'exemple, le récit primitif de Saül à la recherche des ânesses perdues (I S 9, 1 – 10, 16) ne mentionnait aucunement l'élection divine de Saül. Le Deutéronomiste aurait donné une nouvelle orientation théologique à ce récit en y introduisant l'élection de Saül<sup>139</sup>. Dans ce contexte, l'élection divine sert non pas à légitimer le règne de Saül ou à lui assurer une plus grande autorité, mais à démontrer au peuple comment Dieu est intervenu pour sauver son peuple en lui désignant un *nāgîd*<sup>140</sup>. Ce thème est régulièrement repris par le Deutéronomiste dans les récits subséquents<sup>141</sup>. D'ailleurs, J. VAN SETERS attribue l'ensemble du chapitre de 2 S 7, dont l'oracle de Nathan, à cet auteur. Il affirme : « One in fact can go further and assert that the notion of the Davidic promise of a perpetual dynasty is a basic ideological construction that is no older than the Dtr History »<sup>142</sup>. Selon lui, ce chapitre souligne également le concept de l'élection du peuple. L'expression « Israël mon peuple », qui apparaît fréquemment, renvoie délibérément au thème de l'élection<sup>143</sup>. Par ailleurs, c'est souvent au moyen de celui-ci que le Deutéronomiste relie des épisodes initialement indépendants. VAN SETERS ne précise pas d'où provient le concept, ni s'il existait en Israël avant l'œuvre du Deutéronomiste. Néanmoins, d'après les analyses des épisodes qu'il traite<sup>144</sup>, les anciens récits ont été augmentés et modifiés par le Deutéronomiste en y insérant, notamment, le concept de l'élection divine.

<sup>139</sup> À ce sujet voir: J. VAN SETERS, *History* (1983), pp. 254 - 256.

<sup>140</sup> J. VAN SETERS, *History* (1983), p. 255, traduit ce terme par « prince ».

<sup>141</sup> Notamment, dans les épisodes de I S 11 (La guerre de Saül contre les Ammonites), I S 13 et 15 (Saül rejeté par Yahvé) et I S 16 (l'onction de David). J. VAN SETERS, *History* (1983), pp. 256 – 271. Par ailleurs, au sujet du récit de l'ascension de David, J. VAN SETERS explique : « There is a fairly broad consensus that the story of David's rise expresses the theme of David's legitimate and rightful succession to the throne of Saul, not through any overt act of his own but through Yahweh's election of David and rejection of Saul [...] God's election of David as Saul's successor is frequently expressed by the notion that "Yahweh is with him", in contrast to Saul, whom Yahweh has abandoned ». pp. 265 – 266.

<sup>142</sup> J. VAN SETERS, *History* (1983), p. 276.

<sup>143</sup> À ce sujet voir: J. VAN SETERS, *History* (1983), p. 275.

<sup>144</sup> Dont les récits mentionnés ci-haut, mais aussi ceux du livre des Juges. À ce sujet voir: J. VAN SETERS, *History* (1983), p. 255. 337 – 346.

### 3. Problématique

Les auteurs que nous avons présentés ci-dessus traitent du concept de l'élection seulement dans le cadre des recherches portant soit sur la monarchie, soit sur l'historiographie d'Israël. Il s'agit donc d'études qui couvrent une longue période de l'histoire et un nombre considérable de textes bibliques. Dans l'ensemble, ces études s'intéressent d'abord aux motifs qui ont incité les auteurs bibliques à rédiger une histoire d'Israël ou des textes en particuliers. Ainsi, même lorsque des péripécies sont analysées de manière détaillée, l'intention est d'abord de vérifier comment le texte à l'étude s'inscrit dans un contexte littéraire plus large (ex. l'émergence de la royauté, l'histoire de l'ascension de David). À titre d'exemple, pour B. HALPERN l'auteur/rédacteur des récits du livre des Juges a pour motif de démythologiser les histoires des héros d'Israël. T. ISHIDA soutient que l'auteur/rédacteur des récits de Saül et Samuel écrit pour consolider le pouvoir de Saül et de Samuel. Pour V. FRITZ, ces mêmes récits servent à légitimer la royauté de Saül. D'après P.K. McCARTER, le concept de l'élection divine sert à justifier le règne de David. J. VAN SETERS examine l'ensemble de l'historiographie deutéronomique et conclut que l'intention de l'auteur est de fournir un sens de son identité à un peuple dépourvu de sa terre et de son statut national. Ces exemples suffisent à démontrer que l'analyse des textes est abordée avec, pour toile de fond, la motivation de l'écrivain biblique. C'est dans ce cadre de recherche que le concept de l'élection est étudié. Nous démontrerons, dans ce qui suit, qu'en ce qui a trait particulièrement au concept de l'élection, les motifs évoqués ne peuvent adéquatement rendre compte de l'émergence du concept de l'élection en Israël.

D'abord, selon F. LANGLAMET le concept existait en Israël à la période des Juges, sous forme d'une désignation divine du libérateur. Mais cette affirmation ne peut être fondée que sur les textes qui encadrent les récits des libérateurs ou sur ceux mentionnant que l'esprit survient sur le libérateur. Dans le premier cas, il s'agirait de péripécies qui reprennent une formule stéréotypée et qui ne font pas partie des récits

primitifs, mais qui sont généralement attribués à une rédaction subséquente<sup>145</sup>. Dans le deuxième cas, F. LANGLAMET suppose que la mention de l'esprit fait partie intégrante du récit primitif, mais ce présupposé n'est soutenu par aucune critique des sources des textes. Même si ces textes s'inscrivaient dans le récit initial, ce qui est loin d'être certain, F. LANGLAMET interprète l'esprit comme étant un signe ou un acte d'élection (désignation) divine. Mais il faudrait vérifier à quel moment précisément l'esprit intervient dans ces récits. Si ce n'est qu'après que le sauveur se soit « levé », il faudrait démontrer qu'il s'agit bien d'une élection ou d'une désignation divine comme le suppose F. LANGLAMET. Dans les deux cas, F. LANGLAMET n'offre aucune analyse des textes pouvant soutenir ces présupposés et sur lesquels repose l'hypothèse voulant que la notion d'une élection divine ait été présente avant l'époque de Saül. De plus, il poursuit son argumentation en affirmant que le concept a évolué vers une conception cananéenne de l'élection divine au moyen de l'onction. Mais il n'explique ni ne démontre comment et pourquoi Israël consentirait à adopter ce type d'idéologie. D'après ses explications, cette nouveauté (mutation) semble avoir été introduite à l'insu du peuple. Le peuple aurait réclamé un roi pour un but spécifique –celui d'organiser et de se charger de l'armée– mais du même coup, il aurait hérité de l'idéologie cananéenne sans qu'il en soit véritablement conscient et consentant, ce qui nous paraît très peu probable.

D'après l'étude de T.N.D. METTINGER, le concept de l'élection divine serait connu dès la période pré-monarchique. Selon lui, le don de l'esprit, au moyen duquel le libérateur vainc l'ennemi, est le signe de l'élection divine, mais il ne se manifeste comme signe *a posteriori*. C'est-à-dire, le peuple reconnaît que Dieu avait désigné un libérateur, mais seulement après que ce dernier ait remporté la victoire. Dans ce cas, pouvons-nous véritablement conclure que le concept d'élection divine était présent à ce stade? Le don de l'esprit, comme le précise d'ailleurs T.N.D. METTINGER, est intimement lié aux exploits militaires. C'est ce don qui explique les victoires des tribus. Que Yahvé ait octroyé son esprit sur un individu pour désigner son choix du libérateur n'a aucun sens si le peuple n'en fut conscient qu'après l'exploit ! D'autant plus qu'il s'agit d'une fonction

---

<sup>145</sup> Nous supposons qu'il interprète les formules « les fils d'Israël firent (une fois de plus) ce qui est mal aux yeux de Yahvé et Yahvé les livra ....ils crièrent vers Yahvé et Yahvé leur suscita un sauveur ».

temporaire, limitée à la durée de la crise. À quoi sert une élection *a posteriori* si elle est périmée au moment même où elle est connue ! Ce qui est *a posteriori* n'est pas l'élection mais l'interprétation d'une victoire. Et cette interprétation veut souligner la contribution de Yahvé dans les exploits militaires et non la désignation d'un individu comme tel. Les arguments de T.N.D. METTINGER ne suffisent pas à démontrer qu'Israël avait connu un concept d'élection divine à la période pré-monarchique. Du moins, il ne peut s'agir d'une élection dans le sens où celle-ci détermine, aux yeux du peuple, celui que Yahvé désigne en vue d'une mission particulière. Ce type d'élection, c'est-à-dire, ce que T.N.D. METTINGER nomme élection *a priori*, s'inscrit au temps du roi Salomon. Mais son raisonnement repose sur les arguments réfutables évoqués ci-haut. Les tribus du Nord auraient eu recours au concept de l'élection divine, qui faisait déjà partie de leur tradition, pour discréditer le règne de Salomon. Mais cette contestation n'a de poids que si le concept servait jadis à légitimer l'autorité. Or, c'est précisément ce que T.N.D. METTINGER a voulu démontrer, sans y être parvenu, par l'hypothèse d'une élection *a priori*.

Pour soutenir l'hypothèse situant au temps du roi Saül l'émergence du concept de l'élection en Israël T. ISHIDA porte une attention particulière, d'une part, aux conditions sociales que reflètent certains textes et, d'autre part, aux bénéfices dont Samuel et Saül profitent en cédant à la demande du peuple. Mais ces points sont fondés sur le texte de I S 10, 17 – 27, généralement attribué à une composition deutéronomique ou prophétique et qui, dans un cas comme dans l'autre, sert de mortier rédactionnel dans l'élaboration d'une historiographie racontant l'émergence de la royauté en Israël. Il est vrai que le processus de développement proposé par T. ISHIDA est conforme à ce qui se voit en Mésopotamie. Néanmoins, quand bien même T. ISHIDA arrivait à établir que le récit de I S 10, 17 – 27 reflète une procédure ancienne par laquelle Dieu désigne son élu au moyen du tirage au sort et qu'il témoigne de l'émergence du concept de l'élection en Israël, il resterait à expliquer pourquoi le peuple aurait subitement consenti à adopter une idéologie qui, d'après son analyse de I S 11, 1 – 11, ne faisait partie ni de sa tradition, ni de sa procédure politique.



Cette critique s'applique également à V. FRITZ, D.J. McCARTHY et M. TABUCHI. Si, pour V. FRITZ, les traditions sur l'ascension de Saül ne sont pas historiques, il affirme néanmoins que les arguments servant à légitimer sa royauté le sont. C'est dire que le concept de l'élection divine était exploité à ces fins. Mais, pour ce faire, il fallait que celui-ci soit ancré dans d'anciennes traditions. Or cela reste à démontrer. Pour D.J. McCARTHY et M. TABUCHI, ces mêmes textes ont une valeur historique, néanmoins ces études n'expliquent pas comment ou pourquoi le concept de l'élection divine ait pu servir à légitimer le règne de Saül.

Bien qu'à l'exemple des auteurs précédents B. HALPERN prétende que le concept de l'élection était connu à l'époque pré-monarchique, son hypothèse concernant son développement, ou plutôt son déclin, va à l'encontre de la vaste majorité des études consacrées à ce sujet. En effet, contrairement aux auteurs précédents, pour qui le concept évolue, B. HALPERN estime qu'il est présent aussi loin dans le temps qu'il nous est possible de vérifier et qu'il décline avec les époques, au lieu de se développer. Notre intérêt, à ce point, porte essentiellement sur les arguments soutenant l'hypothèse que l'élection est un concept primitif servant à différencier le « libérateur » du « guerrier divin ». B. HALPERN soutient cette hypothèse en ayant recours aux parallèles entre l'idéologie du Proche-Orient ancien et les anciennes traditions d'Israël. Toutefois, ces ressemblances, notées par B. HALPERN, ne suffisent pas à établir l'existence du concept de l'élection divine en Israël à l'époque pré-monarchique. Il faudrait établir d'abord que ce concept apparaît dans les récits primitifs des grands Juges, ce que B. HALPERN ne fait pas. Comme F. LANGLAMET, il suppose que les péripécies introduisant les récits des sauveurs ou celles mentionnant le don de l'esprit font partie des récits primitifs initiaux, ce qui reste à démontrer. Autrement, le postulat de B. HALPERN, voulant que le concept de l'élection divine en Israël serve à différencier le guerrier divin mythologique du sauveur, ne peut être soutenu.

Quant à l'hypothèse de J.A. SOGGIN, elle ne tient que si tous les textes faisant allusion à une élection/désignation divine peuvent être attribués à un rédacteur qui aurait modifié des récits anciens. Or, il y a deux difficultés rattachées à ce présupposé.

Premièrement, s'il est vrai qu'il est possible de démontrer de manière convaincante que, dans certains cas, la mention du don de l'esprit, dans les anciens récits, est une insertion ultérieure, il n'est pas assuré que ce soit continûment le cas. Même si des récits anciens ont été révisés par un rédacteur qui a voulu présenter une histoire continue et uniforme de la période pré-monarchique, il y a tout de même de fortes possibilités pour que la mention du don de l'esprit fasse partie de certains récits et c'est précisément cela qui aurait permis à un rédacteur de l'introduire ailleurs. Il nous semble invraisemblable de supposer qu'un rédacteur puisse modifier à tel point d'anciennes traditions sans qu'il y ait déjà des éléments qui puissent admettre ces changements. Surtout si le remaniement des récits anciens avait pour but de légitimer les règnes de David et de Salomon, il faut supposer que ces règnes avaient été contestés. Alors, comment un concept de l'idéologie royale cananéenne entièrement absent des anciennes traditions d'Israël peut-il servir adéquatement ce but? Il nous est difficile de voir en quoi un concept qui était alors inconnu d'Israël ait pu réussir à faire taire les contestataires. À notre avis, cette innovation risquait de provoquer l'effet inverse! Elle aurait fourni un argument de plus à l'opposition. Ce serait tenter d'éteindre un feu en y ajoutant de l'huile! Deuxièmement, pour supprimer entièrement la notion d'une élection divine de la période pré-monarchique, nous devrions faire outrage à certains récits, dont celui de I S 9, dans lequel la racine *nāgîd* (désigner) sert à un jeu de mots qui contribue à construire le point culminant du récit<sup>146</sup>. Par conséquent, l'explication de J. A. SOGGIN quant à l'émergence du concept de l'élection divine est insuffisante et problématique. Pour que le concept serve à légitimer le règne des rois, il fallait qu'il existe, dans les anciennes traditions d'Israël, des fondements pouvant être remaniés pour servir cette cause. Quant à l'hypothèse de E. V. NORDHEIM, Salomon ne fait qu'imiter les nations environnantes où le concept du roi, comme fils d'une divinité, suffit à assurer son pouvoir. Mais, pour Israël, il ne serait question de légitimer un règne par ce type d'argumentation.

Le raisonnement de P.K. McCARTER permet d'expliquer comment et pourquoi le concept de l'élection pouvait adéquatement servir à légitimer la royauté davidique auprès du peuple. L'élection divine est ici présentée en tant que conclusion interprétative

---

<sup>146</sup> Nous ferons la démonstration de ceci au chapitre 2 de cette thèse.

d'événements qui se sont succédés. C'est-à-dire que le concept d'élection n'a pas été simplement emprunté à l'idéologie cananéenne et imposé au peuple. Il s'agit plutôt d'une déduction tirée à partir d'une observation et d'une interprétation des événements historiques. L'élection divine est la conclusion à laquelle le raisonnement aboutit et non pas le point de départ d'un argument voulant justifier le règne de David. Par contre, il faudrait expliquer pourquoi cette interprétation des événements a été possible. Il ne suffit pas de dire que les faits témoignent en faveur de l'interprétation. Pour que l'explication convienne, elle doit avoir un référent admissible et approuvé par ceux à qui elle s'adresse. De plus, pour inscrire l'émergence du concept au temps de ce roi, il faudrait également démontrer que ce concept était absent dans les récits primitifs. C'est ce que P.K. McCARTER a tenté de faire en attribuant à un auteur pré-deutéronomique le travail de compilation et d'édition des récits primitifs pour construire une « histoire prophétique ». Cependant, tel que signalé plus haut, d'une part il est difficile d'éliminer de certains récits primitifs (e.i. I S 9) des éléments qui sont indispensables au déroulement de l'histoire. D'autre part, il faudrait nécessairement conclure que tous les textes qui mentionnent le don de l'esprit sont obligatoirement rédactionnels ou, du moins, qu'ils n'ont aucun rapport avec un concept d'élection. En somme, ce que nous avons reproché à J.A. SOGGIN s'applique également à P.K. McCARTER. Cette critique s'applique de même à l'argumentation de ceux qui inscrivent l'émergence du concept soit à la période monarchique et/ou prédeutéronomique (G.E. MENDENHALL, H. SEBASS, W.L. HUMPHREY, A. RAINER, B.C. BIRCH, A.D.H. MAYES, J. VERMEYLEN, W. DIETRICH, T. VEIJOLA, J. WASCHKE et S.L. MCKENZIE) soit à la période exilique (J. VAN SETERS).

Ces études ne nous éclairent pas sur la problématique concernant la manière selon laquelle le concept de l'élection divine a pu être intégré dans les traditions d'Israël. La plupart se contentent de définir le motif, sans pour autant expliquer comment ce concept, jusqu'alors inexploité (selon eux), puisse être valable. À titre d'exemple, bien que l'argument de P.K. McCARTER ait l'avantage de décrire le processus par lequel le concept de l'élection divine a été intégré dans les traditions d'Israël, il n'explique pas pourquoi cette interprétation des événements ait pu être acceptée. Il a dû forcément y

avoir des éléments dans les anciennes traditions d'Israël qui ont pu appuyer cette perspective. À notre avis, il manque une étape au processus que décrit P.K. McCARTER, à savoir celle expliquant en quoi le concept de l'élection divine a pu être admissible comme interprétation des événements. Le raisonnement de A. RAINER concernant l'émergence du concept de l'élection divine en Israël comporte les mêmes faiblesses que celui de P.K. McCARTER. Comme lui, il estime que le concept a permis de souligner le rôle de la providence divine et de démontrer que David est l'élu de Dieu. Mais, selon lui, il s'agit d'une innovation voulant établir un lien entre la théologie royale et l'ancienne tradition yahviste. Mais si le concept a été introduit pour le motif évoqué, il est difficile de comprendre comment une innovation supplémentaire ait pu atténuer les contestations provoquées précisément par les changements implantés. Pour qu'il puisse tenir lieu de compromis, il faudrait que ce concept ait été connu et valide dans l'ancienne tradition yahviste. À ceci, R. ALBERTZ explique qu'en Israël, le concept s'enracine dans une autre tradition – la relation particulière de Yahvé avec son peuple- qui permit son intégration. Dans ce cas, nous retrouvons exactement la même conception qui existait chez les autres peuples du Proche-Orient ancien. Eux aussi croyaient avoir une relation particulière avec leur divinité et l'élection divine du roi s'inscrivait dans cette relation particulière. En somme, les théologiens de la cour davidique auraient proposé à Israël l'ensemble de l'idéologie royale proche-orientale afin de justifier et de rendre acceptable les innovations cananéennes qui avaient été à l'origine des contestations!

Présentement, l'état de la question sur l'émergence du concept de l'élection en Israël fait ressortir les points suivants :

- Pour les études situant l'émergence, ou du moins l'existence, du concept de l'élection divine à la période pré-monarchique, il reste à démontrer, par une critique des sources, que le concept faisait partie intégrante d'anciennes traditions.
- À l'inverse, si le concept n'émerge qu'à la période monarchique, il faudrait prouver que le concept était préalablement inexistant dans les anciennes traditions d'Israël.

- De plus, malgré qu'il existe des parallèles entre l'élection divine de la royauté en Israël et au Proche-Orient ancien, les étapes qui auraient permis à Israël d'intégrer dans ses traditions une conception qui, de prime abord, lui apparaît contraire à l'idéologie yahviste, ne sont pas démontrées.

La principale faiblesse des recherches ci-dessus présentées est qu'elles se concentrent essentiellement sur le motif qui a incité les auteurs bibliques à avoir recours au concept de l'élection divine. L'époque où chacun situe l'émergence du concept est étroitement liée à l'intention de l'auteur/rédacteur des textes bibliques. Par conséquent, une étude consacrée à l'émergence du concept en soi, sans qu'elle soit influencée par la question du motif -qui s'inscrit principalement dans une recherche plus vaste- et qui cherche à cerner les étapes ainsi que les éléments qui ont contribué à son émergence et à son admissibilité dans la société israélite, s'avère nécessaire. Ce sont ces facteurs qui nous permettront de vérifier en quoi précisément consistait le concept de l'élection divine en Israël. S'il a été retenu, c'est qu'il renvoyait à des traditions qu'Israël estimait importantes. Et ce sont des éléments puisés dans ces traditions qui ont servi de fondement à l'émergence du concept en Israël et qui nous permettront de déterminer ce qu'Israël entendait par « élection divine ».

### **3. Pertinence de la thèse.**

La thèse que voici propose de démontrer les étapes qui ont conduit à l'émergence du concept de l'élection divine en Israël. Elle présente une critique des sources qui permet de cerner la plus ancienne strate littéraire de chacun des textes à l'étude. Nous pouvons ainsi retracer la structure socio-politique des communautés ayant composé la société israélite ainsi que les courants de pensées relatifs à l'implication de la divinité dans les différentes sphères de la vie courante – dont son rôle dans l'élection d'un chef. L'innovation que présente cette thèse est, d'une part, de préciser les éléments qui ont servi à l'émergence du concept de l'élection divine en Israël et, d'autre part, de démontrer

clairement comment ces éléments ont pu être, par la suite, exploités de manière à faire de ce concept un fondement solide pouvant servir à légitimer la royauté.

De plus, bien qu'il ne s'agisse pas d'une thèse en histoire d'Israël, nous croyons qu'elle peut ouvrir de nouvelles voies pour la recherche dans ce domaine. En effet, en plus de pouvoir vérifier comment le concept se distingue par rapport à son utilisation dans le Proche-Orient ancien, cette thèse permettra de préciser l'un des points les plus controversés qui est à l'origine du schisme en Israël. Le concept de l'élection divine d'une dynastie, nous le savons déjà, était fortement contesté par les tribus du Nord. Cependant, ce n'est pas uniquement le principe dynastique qui était désavoué, mais tout le contenu du concept de l'élection divine qu'il suppose. C'est dire que le concept pouvait être compris de diverses manières selon les éléments qu'il intègre. Or, ce sont les éléments qui caractérisaient le concept de l'élection divine lors de son émergence en Israël qu'il faut retracer. Et, pour ce faire, il importe de vérifier comment et dans quelles circonstances le concept a émergé en Israël. La critique des sources de textes bibliques pourra contribuer à cette recherche en identifiant la plus ancienne strate littéraire et en vérifiant comment celle-ci présente l'apport de la divinité dans la sphère des activités socio-politiques.

Cette thèse contribue également aux recherches portant sur le développement de la religion d'Israël. Il n'y a pas de doute que le concept de l'élection divine joue un rôle considérable dans l'évolution de la religion israélite. Pour les théologiens de la première partie du vingtième siècle, le concept de l'élection paraissait essentiel à la structure de l'Ancien Testament. L'ubiquité du sujet dans la plupart des volumes de théologie témoigne du prestige qu'on lui accordait; il fit d'ailleurs l'objet de plusieurs monographies<sup>147</sup>. Depuis que la critique moderne a convaincu la plupart des exégètes que la théologie biblique, en tant que discipline, est désormais insoutenable et désuète, peu nombreux sont ceux qui se sont intéressés à une étude thématique, y compris celle portant sur le thème de l'élection. Pourtant, plus récemment, le sujet retient de nouveau

<sup>147</sup> À titre d'exemple : K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen, Töpelmann, 1928; T.C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zurich, Zwingli (ATANT 24), 1953; R.R. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London, Lutter Press, 1964.

l'attention. H.D. PREUSS y a consacré deux volumes où il démontre comment ce thème est au centre de la foi d'Israël<sup>148</sup>. J. VAN SETERS accorde également au thème de l'élection un rôle important pour l'identité du peuple en exil<sup>149</sup>. Mais ces études, comme celles qui les ont précédées, n'expliquent pourtant pas l'émergence du concept. Or, c'est précisément ce point qui permettrait de comprendre comment et pourquoi le thème devint central à la foi d'Israël. En découvrant, dans les plus anciennes strates littéraires, les éléments qui composent le concept de l'élection divine, nous pourrions retracer l'essentiel de la foi israélite et nous serions en mesure de comprendre pourquoi et comment le concept a pu, dans son évolution, avoir pour objet un peuple et une ville alors qu'Israël (en tant que nation et en tant que pays) n'existait plus. La clé de cette énigme se trouve, à notre avis, dans la conception qu'Israël se faisait de l'élection divine. Et cela n'est perceptible qu'en vérifiant d'abord ce qui a pu permettre à Israël d'intégrer un concept qui provient des nations environnantes. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette thèse.

Enfin et en contrecoup, cette thèse pourra également contribuer à la recherche portant sur l'historiographie deutéronomique. Plus particulièrement sur la question de savoir si un «dossier prophétique» a précédé l'historiographie deutéronomique<sup>150</sup> ou s'il y eut une édition prophétique de l'historiographie deutéronomique<sup>151</sup>. Cela notamment parce que la critique des sources de l'un des textes analysés dans cette thèse (I S 9, 1 – 10, 16) est au centre de cette controverse<sup>152</sup>. S'il peut être démontré que le nom de

<sup>148</sup> H.D. PREUSS, *Old Testament Theology Vol I*, Kentucky, Westminster/John Knox Press (Old Testament Library). 1991; *Old Testament Theology Vol II*, 1996.

<sup>149</sup> À ce sujet voir J. VAN SETERS, « The Deuteronomist from Joshua to Samuel », dans *In Search of History* (1983), pp. 322 – 364.

<sup>150</sup> C'est l'opinion entre autres de : A. WEISER, *The Old Testament. Its Formation and Development*, New York, Association Press, 1961 (à l'avenir *Old Testament*); W.L. HUMPHREYS, *JSOT* 6 (1978) pp. 18 – 27 (à l'avenir *JSOT* 6 (1978)); P.K. McCARTER, *I Samuel*; A.D.H. MAYES, *Israel*, pp. 87 – 88; A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth Century Document (I Samuel 1 – 2 Kings 10)*, Washington, Catholic Biblical Association (CBQMS 17), 1986 (à l'avenir *Prophets and Kings*).

<sup>151</sup> W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRANT 108), 1972 (à l'avenir *Prophetie und Geschichte*); T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Ein redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1977 (à l'avenir *Das Königtum*). Notons, toutefois, que pour ces auteurs, il s'agit d'un rédacteur deutéronomique à tendance prophétique (DtrP).

<sup>152</sup> Nous verrons dans le chapitre 3 de cette thèse que la plupart des exégètes estiment que la mention de Samuel, dans ce texte, est secondaire, ce à quoi nous nous opposons.

Samuel et la désignation de Saül font partie de la plus ancienne strate littéraire, il faudra reconsidérer la thèse voulant que ce texte ait été remanié par un auteur/rédacteur d'idéologie prophétique. Mais rappelons que le but premier de la thèse est de vérifier le processus qui a conduit à l'émergence du concept de l'élection en Israël.

## **5. Hypothèse**

Ce que nous entendons démontrer, dans cette thèse, c'est que *le concept d'une élection divine en Israël a d'abord suivi son propre parcours de développement*, qui n'exclut pourtant pas le fait que celui-ci ait évolué de manière similaire chez d'autres peuples du Proche-Orient ancien. En d'autres termes, des similarités avec les peuples environnants sont « occasionnelles » plutôt que d'être un « emprunt » au monde de l'antiquité. Selon nous, *l'idée d'une élection divine s'est développée à partir d'une procédure électorale séculière qui, dans la plus ancienne strate littéraire du cycle de Saül, fut interprétée comme étant guidée par la divinité*. Il ne s'agissait initialement que d'un regard rétrospectif sur l'ensemble des événements qui ont conduit à l'élection de Saül à la tête d'une coalition. Il n'était pas encore question d'un concept légitimant le choix d'un chef (ou d'un roi), mais seulement d'une façon d'expliquer le déroulement des événements. Ce sera cette interprétation initiale qui servira, par la suite, à l'intégration du concept proche-oriental de l'élection divine du roi en Israël. Les assises pour faciliter cette assimilation étaient déjà présentes dans les anciennes traditions. Pourtant, il y a des différences considérables entre ce concept et l'idée de la contribution de la divinité dans la sphère politique qui se trouve dans les plus anciennes traditions. La présente thèse permettra de démontrer l'enjeu politique et religieux de ces différences.

## **6. Présupposés de la thèse**

Cette hypothèse a pour fondement des présupposés qu'il convient ici de présenter. D'abord, les textes qui feront l'objet de notre analyse s'inscrivent dans le corpus littéraire



largement reconnu comme étant l'Historiographie Deutéronomiste<sup>153</sup>. Cependant, depuis la parution des *Überlieferungsgeschichtliche Studien* de M. NOTH<sup>154</sup> les études concernant cette composition n'ont cessé de se multiplier. Les principaux points de controverse concernent la datation, la visée de l'auteur (ou école dtr.), l'étendue de l'œuvre littéraire, le nombre de couches rédactionnelles et les matériaux proto-deutéronomiques. M. NOTH situait l'auteur de l'HD au temps de la réhabilitation de Yoyakin en 562<sup>155</sup>. Pour lui, l'HD commençait avec Dt 1,1 et se terminait avec la fin du livre des Rois (II R 25, 26). Le but du Deutéronomiste serait d'expliquer la catastrophe nationale. C'est ce dernier point qui a suscité les premières objections à la thèse de M. NOTH<sup>156</sup> et qui eut pour effet de remettre en cause plusieurs éléments concernant l'HD. En effet, l'objectif attribué au Deutéronomiste est en fonction des textes inclus ou non dans l'HD initiale. La répartition des textes, selon qu'ils seraient rédactionnels, proto-deutéronomique ou faisant partie intégrante de l'HD, influera sur l'objectif que chacun

<sup>153</sup> Abrégé dans la suite de cette thèse par le sigle HD. Dans cette thèse, le terme « Deutéronomiste » s'appliquera à l'œuvre et désignera aussi son auteur. L'expression « deutéronomique » (abrégée par dtr.) servira d'adjectif. Pour désigner le livre du Deutéronome nous utiliserons l'abréviation Dt.

<sup>154</sup> M. NOTH. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerk im Alten Testament*, Tübingen, Max Niemeyer (2e édition). 1957 [édition originale 1943] (abrégé dans la suite de cette thèse par *Überlieferungsgeschichtliche Studien*). Une édition anglaise a paru sous le titre *The Deuteronomistic History*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 15), 1981.

<sup>155</sup> Cette datation est reprise par l'école de Göttingen : R. SMEND, « Das Gesetz und die Völker. Ein Betrag zur deutéronomistischen Redaktionsgeschichte », dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblischer Theologie, Festschrift G. Von Rad zum 70. Geburtstag*, München, C. Kaiser, 1971, pp. 494 – 509; W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*; T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*. Mais elle est contestée par l'école de Harvard : F.M. CROSS, « The Themes from the Books of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », dans *CMHE*, pp. 274 – 289; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972; *Deuteronomy 1 – 11. A New Commentary with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (AB 5), 1991, pp. 1 – 122 (ci-après *Deuterobnomy*), qui propose une première édition à l'époque de Josias. Pour une liste des exégètes qui attribuent la composition de l'HD à une datation exilique voir M.A. O'BRIEN, « The Need for a Reassessment of the Deuteronomistic History Hypothesis » dans *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 7. n. 22 (ci-après *The Deuteronomistic History*) et pour une datation préexilique voir p. 11. n. 33. Plus récemment, MARTIN ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich, Theologischer Verlag (ATANT 67), 1981 et J. VAN SETERS, *History* (1983), pp. 322 – 364 se font les tenants d'une composition exilique de l'HD mais, selon eux l'HD a été composé avant la source Yahviste du Tétrateuque.

<sup>156</sup> Elles furent premièrement formulées par E. JANSSEN, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Judentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT), 1956, pp. 73 – 76 et 107 – 109; G. VON RAD, « The Deuteronomist's Theology of History. The Books of Kings », dans *Old Testament Theology. Vol I*, Edinburg, Oliver and Boyd, 1962, pp. 334 – 347 et H.W. WOLF, « The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work », dans W. BRUEGGEMANN et H.W. WOLF, *The Validity of Old Testament Traditions*, Atlanta, J. Knox, 1982, pp. 83 – 100 (version allemande dans *ZAW* 73 (1962), pp. 171 – 186). Contrairement à M. NOTH, ces auteurs attribuaient à l'œuvre du Deutéronomiste une visée positive.

alloue à l'auteur (ou à l'école de pensée) mais elle aura également une portée sur la datation des textes et l'identité de leurs auteurs/rédacteurs<sup>157</sup>. Il n'y a pas lieu de faire ici l'état de la question sur l'HD<sup>158</sup> mais plutôt de situer nos positions par rapport aux nombreuses hypothèses déjà énoncées. À la suite de F.M. CROSS et de M. WEINFELD, nous estimons que le premier jet de l'Historiographie Deutéronomiste a été écrit lors de la réforme de Josias<sup>159</sup>. Plusieurs facteurs indiquent qu'il y a de fortes probabilités en faveur de cette datation. Le royaume de Judée, alors sous l'emprise

<sup>157</sup> À titre d'exemple, T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, un élève de R. SMEND, a voulu démontrer la plausibilité de la thèse de son maître, R. SMEND et celle de W. DIETRICH. R. SMEND, « Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte », dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblische*, pp. 494 – 509, proposait que l'HD fut d'abord composée par DtrH, à la période exilique, et plus tard révisée par DtrN -un rédacteur qui mit l'accent sur le rôle de la loi. W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*, reprend la thèse de R. SMEND et propose une troisième couche de rédaction, le DtrP, qu'il situe entre le DtrH et le DtrN. L'intérêt de cette couche rédactionnelle porte essentiellement sur le rôle des prophètes et la parole prophétique. En voulant appuyer la thèse de son maître, T. VEIJOLA corrobore l'hypothèse déjà proposée par G. VON RAD, *The Books of Kings*, pp. 334 – 347 et H.W. WOLFF, *The Kerygma of the Deuteronomist*, pp. 83 – 100, voulant que le HD ait été composé dans un milieu de vie autre que celui de l'Exil (contre M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*). T. VEIJOLA démontre que les diverses couches de rédactions, qu'avait proposées W. DIETRICH, permettent d'expliquer la divergence d'attitude à l'égard de la monarchie. Le DtrH manifeste une perspective positive de la monarchie, tandis que le DtrP brosse un tableau négatif de la royauté. Enfin, le DtrN se situe en zone grise. Pour celui-ci, la monarchie peut s'avérer positive à condition qu'Israël se conforme à la loi. L'attitude positive du DtrH suppose que ce premier jet de rédaction date d'une époque où on a voulu mettre en valeur la monarchie. Selon F.M. CROSS, « The Themes from the Books of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », dans *CMHE*, pp. 274 – 289, l'HD a été écrite à l'époque de Josias. Cette conclusion découle d'une étude thématique du livre des Rois. Selon lui, le livre des Rois comporte deux thèmes dont le but est de soutenir la réforme josianique. Le premier consiste à démontrer la méchanceté des rois du royaume du Nord dont le péché est constamment comparé à celui de Jéroboam. Le deuxième thème met en lumière la dynastie davidique et particulièrement le règne de Josias. Pour cette raison, F.M. CROSS estime qu'un auteur/rédacteur (Dtr1) de l'époque de Josias a compilé l'HD. Un deuxième rédacteur, qu'il situe vers 550 avant notre ère a augmenté cette première rédaction de façon à l'adapter à la période exilique. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972; *Deuteronomy 1 – 11. A New Commentary with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (AB 5), 1991, pp. 1 – 122, situe également l'auteur de l'HD parmi les scribes de la cour de Jérusalem à l'époque de Josias. Le « Deutéronomiste » serait, en fait, une école de scribes constituée majoritairement des membres de la famille du scribe Shaphan qui était présent lors de la découverte du « livre de la loi ».

<sup>158</sup> Pour un état de la recherche voir : M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989; M. WEINFELD, « Deuteronomy. The Present State of Inquiry », dans D.L. CHRISTENDEN (éd.), *A Song of Power and the Power of a Song*, Winona Lake, Eisenbrauns (SBTS 3), 1993, pp. 21 – 35; L. LABERGE, « Le Deutéronomiste » dans M. GOURGUES et L. LABERGE (éds.), *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du cinquantenaire de l'ACEBAC (1943 – 1993)*, Montréal, Fides (Lection Divina 163), 1995, pp. 47 – 77; A. DE PURY, Th. RÖMER ET J.D. MACCHI (éds.), *Israël construit son Histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides (Le monde de la Bible 34), 1996.

<sup>159</sup> Contre M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, H.H. SCHMID, « Vers une théologie du Pentateuque », dans A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible 19), 1989, pp. 371 – 386, et J. VAN SETERS, *History* (1983), pp. 322 – 364. Ces auteurs situent le Deutéronomiste à l'époque exilique.

assyrienne, croyait pouvoir réussir à reprendre son indépendance à cause de l'affaiblissement de l'empire assyrien<sup>160</sup>. Mais pour ce faire, il importait de pouvoir unir le peuple dans un front commun. Or, depuis toujours il y avait eu de fortes oppositions entre les partisans de l'ancienne tradition Yahviste, qui provenaient essentiellement des tribus du Nord<sup>161</sup>, et ceux favorisant les innovations qu'avaient introduites les scribes de la cour royale au temps du royaume unifié. La réforme de Josias<sup>162</sup> constituait le premier programme pouvant, non seulement, établir des compromis admissibles entre ces deux partis, mais aussi répondre aux craintes et aux attentes des différentes classes de la société<sup>163</sup>. Considérant les divers éléments de la réforme et ses nombreuses affinités avec le Deutéronome et l'HD, il nous semble plus approprié de situer l'HD au temps de Josias et de voir en elle une visée voulant unir le peuple de sorte que celui-ci puisse reprendre son indépendance. Les conditions politiques et nationales de cette époque et les idéologies manifestées dans l'HD soutiennent cette datation. On voit mal comment un tel écrit aurait pu profiter aux exilés<sup>164</sup>. D'ailleurs, l'HD présuppose le Temple de Jérusalem, la dynastie davidique et les controverses qui ont conduit au schisme du royaume. Quant aux mentions de la chute du royaume du Sud, elles doivent être attribuées à une édition ultérieure, à un moment où l'espoir renaît, donc probablement vers la fin de l'Exil ou tôt à la période post-exilique. Notons, en fait, que l'HD donne très peu de place au récit de la chute de Jérusalem. L'intérêt porte davantage sur les événements qui, tout au long de l'histoire d'Israël, avaient conduit à la catastrophe. Et, dans la perspective globale de

---

<sup>160</sup> Suite au décès de Assurbanipal, le dernier grand empereur assyrien, ses fils se disputèrent le trône. Pendant ce temps, le pouvoir des Mèdes et des Babyloniens grandit et ils devinrent une menace considérable pour l'empire assyrien. Occupés par cette nouvelle puissance grandissante, les Assyriens ne purent conserver leur mainmise sur les peuples en Palestine. C'est à cette occasion que la Judée a tenté de reprendre son indépendance. Pour une bibliographie concernant cette période de l'histoire voir : R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion. Vol I*, pp. 195 – 197.

<sup>161</sup> Rappelons qu'un siècle auparavant, lors de la chute du royaume du Nord, plusieurs avaient fui vers le Sud. Ezéchias avait alors lui-même tenté une réforme pouvant unir les partisans du Sud et du Nord.

<sup>162</sup> Les liens entre la réforme attribuée à Josias et l'idéologie politique et religieuse telle qu'elle se voit dans l'HD ne font aucun doute.

<sup>163</sup> C'est-à-dire les différentes couches de la société : l'aristocratie, les gens du pays, la classe sacerdotale etc. À ce sujet voir en particulier R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion. Vol I*, pp. 198 – 231.

<sup>164</sup> Et cela même si, comme l'ont fait valoir Th. RÔMER et A. DE PURY, *Israël construit son histoire*, p. 116 – 117, n. 497, « l'historiographie » résulte d'une crise et provient du milieu intellectuel. D'après ce constat en « faisant de l'histoire » ces intellectuels « réagissent à la disparition de l'ordre ancien ». Mais on ne peut négliger le fait que l'HD comporte un élément d'espoir. De ce fait, l'HD n'est pas simplement la mise par écrit de ce qui a disparu, plutôt elle pointe vers un avenir possible. Nous sommes d'accord qu'elle surgit dans un moment critique, mais ce moment apporte l'espoir et à cet égard, l'époque josianique semble être la plus propice.

l'HD, les facteurs qui ont contribué à la chute du royaume du Nord sont les mêmes qui ont concouru à la défaite de Jérusalem. Pour le rédacteur, il ne s'agissait que de mettre à jour le récit déjà amorcé par l'auteur de l'HD<sup>165</sup>. À notre avis, cette hypothèse premièrement énoncée par F.M. CROSS explique mieux la juxtaposition des deux perspectives à l'intérieur de l'HD. La visée négative qui s'y trouve a pour but d'inciter la communauté à ne pas reproduire les erreurs du passé. Elle appelle à la conversion. La visée positive tient lieu de motivation (ou de propagande) pour valoriser la réforme de Josias et, plus tard, pour assurer une certaine cohésion théologique et sociale de façon à préserver l'identité ethnique du peuple.

Quant aux matériaux qui ont servi à l'élaboration de l'HD, notre intérêt porte essentiellement sur des textes dans le livre des Juges et dans celui de I Samuel. À cet égard indépendamment de la datation qu'on assigne à l'HD, il est communément admis que le deutéronomiste avait à sa disposition des matériaux à partir desquels il a composé son œuvre. Nous pouvons répertorier la controverse concernant les sources prédeutéronomiques en deux catégories. Pour les uns, et particulièrement en ce qui a trait aux livres des Juges et de Samuel, les matériaux qui ont servi à l'HD n'étaient constitués que de récits épars, d'anecdotes et, peut-être en ce qui a trait aux livres de Samuel, de plusieurs documents, mais qui ne ressemblent en rien à une historiographie quelconque<sup>166</sup>. Pour les autres, le Deutéronomiste avait déjà à sa disposition des ensembles littéraires qu'il n'avait qu'à modifier légèrement pour l'intégrer à son œuvre<sup>167</sup>. Mais, puisque ces ensembles littéraires supposent également l'existence

<sup>165</sup> D'ailleurs, la réforme de Esdras/Néhémie sera calquée sur celle de Josias. Elle s'intéressera à nouveau aux points litigieux qui n'avaient jamais été réellement résolus sauf pour une courte période, au temps de Josias.

<sup>166</sup> C'est l'opinion entre autres de U. BECKER, *Richtertum und Königszeit. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin, W. De Gruyter, (BZAW 192), 1990; J. VAN SETERS, *History*, pp. 334-344.

<sup>167</sup> À titre d'exemple, pour le livre des Juges, W. RICHTER, *Die Bearbeitung des 'Richterbuches' in der deuteronomischen Epoche*, Bonn, Hanstein (BBB 21), 1964; «Die Überlieferung um Jephthah. Ri 10, 17 – 12, 6», *Bib* 47 (1966) pp. 485 – 556, postule l'existence d'un livre des sauveurs. Cette thèse est toujours soutenue et apparaît dans de nombreux commentaires, dont J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, p. 12; A.D.H. MAYES, *Judges*, Sheffield, JSOT Press, 1985, pp. 18 - 19 et R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, p. 272, n. 70. Pour les récits concernant l'histoire de Samuel, les auteurs suivants supposent que le Deutéronomiste avait à sa disposition des écrits produits par des milieux prophétiques : P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 18 – 23; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchie*, p. 152; M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History*, pp. 101 - 109; A. F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 17 - 124; J.

préalable de récits, d'anecdotes etc. et que l'intérêt de notre recherche porte davantage sur ces matériaux anciens, nous n'avons pas à décider, pour le moment, entre ces deux courants de pensée<sup>168</sup>. Toutefois, nous incluons parmi ces anciens matériaux l'histoire de l'ascension de David ( I S 16 à II S 5). Malgré la remise en question importante portant sur l'HD, il y a une relative unanimité par rapport à l'ancienneté de ces textes<sup>169</sup>. En tenant compte des changements radicaux, politiques et religieux, apportés par la royauté davidique et considérant que l'influence de David s'étendait à la sphère culturelle et religieuse, il est plus que probable que les scribes de la cour avaient composé ces récits dans le but de légitimer le règne de David et ses innovations politique et religieuse<sup>170</sup>.

En somme, les présupposés de cette thèse sont que des traditions anciennes<sup>171</sup> et des documents écrits<sup>172</sup> ont servi de matériaux pour le Deutéronomiste.

---

BRIEND. *Dieu dans l'Écriture*, Lectio Divina 150, 1992, pp. 51 – 68. En ce qui a trait aux récits de Saül et à la naissance de la monarchie, les études suivantes font état de matériaux prédeutéronomiques : W. DIETRICH, *David*, pp. 9 - 49; P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (WMANT 63), pp. 13ss. Depuis l'étude de L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart, Kohlhammer (BWANT 3), 1926 (publié en anglais sous le titre de *The Succession to the Throne of David*, Sheffield, Sheffield Almond Press, 1982- ci après *The Succession*), plusieurs dont : O. KAISER, «David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I S 16 – 20. Ein Versuch», *ETL* 66 (1990) pp. 281 – 296 (ci-après *ETL* 66 1990) ; R. ALBERTZ, *A History. Vol I*, pp. 116 – 122. p. 293, n. 78 estime retrouver dans I S 16 à II S 5 une œuvre historiographique et ancienne par rapport à l'ascension de David.

<sup>168</sup> En fait, les résultats de l'analyse des textes, dans cette thèse, auront une portée pour la recherche portant sur les matériaux prédeutéronomiques.

<sup>169</sup> L. ROST, *The Succession*, avait été le premier à considérer cet ensemble de textes comme une œuvre historique indépendante. À ce sujet voir aussi: O. KAISER, *ETL* 66 (1990) pp. 281 – 296. Pour une opinion contraire voir : R.N. WHYBRAY, *The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9 – 20; I Kings 1 and 2*, Naperville, Alec R. Allenson (Studies in Biblical Theology), 1968 et J. VAN SETERS, *History* (1983), pp. 286 – 291. J. VAN SETERS trouve inconcevable l'idée que le Deutéronomiste ait pu écrire des histoires aussi peu flatteuses à l'égard de David (Ex. Bathseba). Pour cette raison, il estime que ces récits sont l'œuvre d'un auteur post-deutéronomiste qui voulut dénigrer le régime monarchique. Cet argument ne nous convainc pas. Nous sommes d'avis avec R. ALBERTZ, *A History (Vol I)*, pp. 124 – 125, que le récit d'ascension avait été écrit dans le but de présenter David comme étant l' élu de Dieu mais en distinguant le concept de l'élection divine de celui qui prédominait dans le monde du Proche-Orient ancien.

<sup>170</sup> Pour ce qui concerne les innovations introduites par ces rois voir R. ALBERTZ, *A History (Vol I)*, pp. 105 – 126 et pour une bibliographie sur le sujet voir les pp. 105 – 108. 114 – 115.

<sup>171</sup> Que nous retrouvons dans le livre des Juges.

<sup>172</sup> Remontant à l'époque de la monarchie unifiée.

## **7. Démarche et méthodologie**

Le but recherché dans cette thèse nécessite que nous utilisions comme méthodologie une approche de type historico-critique. Puisque nos seules données pour retrouver l'émergence du concept de l'élection divine sont les textes bibliques et que ceux-ci sont le résultat d'un long processus de développement, la critique des sources s'avère donc essentielle à notre démarche. Il nous faut retracer la plus ancienne strate littéraire dans les récits. Cette étape consiste à extraire des récits les éléments que nous pouvons attribuer soit au Deutéronomiste, soit à un rédacteur ultérieur. Afin de ne pas ôter du texte des fragments qui remontent à la tradition ancienne, nous prendrons en compte les éléments mnémotechniques (chiasme, jeu de mots, etc.) pouvant faire partie du récit primitif et qui lui permis d'être véhiculé pendant des générations. Les résultats obtenus en prêtant attention à ces éléments en particulier ont un impact considérable pour l'objet de notre recherche.

Une fois que nous aurons recouvré le récit primitif, nous serons attentives à la structure socio-politique que présente ces anciennes traditions. C'est dire aussi que les textes qui feront l'objet de notre analyse devront répondre à certaines conditions. Puisque le concept de l'élection divine apparaît d'abord dans l'élection divine du roi, il nous semble à propos de commencer notre enquête par des récits primitifs qui ont rapport à l'élection d'un chef. L'idée est de vérifier ce que la plus ancienne strate de tradition, dans le texte, nous dit concernant l'apport de la divinité dans la désignation d'un chef. Par conséquent, les textes que nous examinerons devront forcément nous informer sur la procédure électorale. Nous devons y lire comment un individu a été désigné chef d'une communauté et ce qui a motivé ce choix. Les récits choisis devront nous renseigner sur l'instance décisionnelle de la société représentée. À cet égard, nous chercherons à savoir qui sont ceux qui détiennent le pouvoir décisionnel, comment cette autorité leur a été octroyée, si les décisions de cette instance peuvent être renversées et si oui, pourquoi et comment. Il s'agit ici d'évaluer le degré d'autorité des diverses composantes du peuple. En portant une attention particulière à ces éléments, nous pourrons juger de l'idéologie politique de la société représentée dans le texte, de la modalité et de l'efficacité du régime

administratif mais aussi de l'influence religieuse (prophétique ou autre) dans la sphère politique. En somme et pour récapituler, les récits que nous choisirons devront nous permettre de vérifier :

- l'instance décisionnelle de la communauté en question,
- le moyen par lequel un individu est élu chef,
- le rôle de la divinité dans ce processus.

Nous pourrons alors constater quand et comment un processus d'élection séculier a été interprété en tant qu' « élection divine ». En proposant un moment et en démontrant comment l'idée est apparue initialement, nous pourrons aussi juger du contenu que ce concept d' « élection divine » avait dans la strate littéraire primitive. Nous verrons ainsi comment le concept en Israël différait considérablement de celui du reste du Proche-Orient ancien. Il en allait de toute l'idéologie politique et religieuse. On ne s'étonnera donc pas du fait que ce concept ait été un des points les plus controversés tout au long de l'histoire d'Israël. Son lieu d'émergence nous renseigne sur son contenu et sur les débats théologiques et politiques qui s'en sont suivis.

Les textes qui nous intéressent sont ceux dans lesquels le concept de l'élection divine n'est pas encore développé. Or, si l'on se fie aux récits de l'ascension de David, ce concept apparaît de manière similaire à celui qui se voit dans le monde du Proche-Orient ancien. Nous aurons donc à étudier des textes susceptibles de contenir d'anciennes traditions pré-monarchiques, dans lesquelles il est question de l'élection d'un chef. Le terme בחר (choisir) ne doit pas forcément être mentionné. L'idée est de vérifier les modalités de l'élection, le mandat de celui désigné chef et le rôle de la divinité dans la procédure électorale. Pour cette période de l'histoire nous avons pour source les récits des libérateurs d'Israël dans le livre des Juges. Toutefois, parmi ceux-ci, seul le cycle de Jephthé (10, 6 – 11, 40)<sup>173</sup> répond aux conditions émises ci-haut. Aucun autre récit ne comporte l'ensemble des critères qui nous permet de cerner la structure sociopolitique et

---

<sup>173</sup> Le cycle de Jephthé comporte aussi le chapitre douze. Toutefois, ce dernier ne nous est d'aucune utilité pour cette thèse.

la procédure électorale<sup>174</sup>. En revanche, la critique des sources de la geste de Jephthé permettra de vérifier ce que la plus ancienne couche littéraire nous dit quant à la perspective qu'avait la communauté de Galaad concernant le rôle de la divinité dans l'élection d'un chef. Nous pouvons y retracer l'organisation politique de cette société, les modalités de l'élection, son motif et le rôle de la divinité dans la sphère politique. Les autres textes qui reflètent l'époque pré-monarchique et qui répondent aux critères de sélection que nous avons établis font partie du cycle de Saül. Il s'agit des textes concernant l'élévation de Saül à la royauté. Or, nous avons à ce sujet une triple tradition (I S 9, 1 – 10, 16; 10, 17 – 27 : 11, 1 – 15). Ces récits nous présentent clairement les divers paliers décisionnels de la communauté et le rôle de la divinité dans le processus électoral. La critique des sources de ces récits nous permettra de voir émerger l'assise du concept de l'élection divine. En examinant la structure sociopolitique et le rôle de la divinité dans le processus électoral du récit de Jephthé et en comparant ces résultats avec ceux obtenus dans l'analyse des traditions sur Saül, nous serons renseignées sur l'idéologie politique pré-monarchique, sur la conception que ces sociétés se faisaient du rôle de la divinité dans la sphère politique et, plus particulièrement, dans la désignation d'un chef. L'ensemble de cette démarche permettra de vérifier le contenu initial du

---

<sup>174</sup> Le récit de Éhoud (Jg 3, 12 – 31) suppose un régime démocratique (nous lisons que « les fils d'Israël » envoyèrent Éhoud auprès du roi moabite v. 15b, ce qui suggère que le peuple détient un pouvoir exécutif), mais pas plus. Le texte de Jg 4 et 5 raconte les exploits de Débora et de Baraq mais ne nous donne aucune précision quant à l'organisation politique ou le processus d'élection. Nous n'arrivons pas à savoir si Débora convoque Baraq parce qu'il est déjà reconnu en tant que chef ou si c'est pour l'établir chef (4, 6). Quant au cycle de Gédéon (Jg 6, 1 – 8, 33), il débute par un récit de vocation. Compte-tenu qu'il obéit d'abord à un genre littéraire, il nous est difficile d'y retrouver l'ordre des événements qui ont conduit Gédéon vers sa carrière militaire. De plus, le récit confond deux personnages – Gédéon et Yeroubbaal, en plus de réunir deux traditions indépendantes (7, 2 – 8). Il faudrait démêler les diverses traditions qui s'y trouvent sans pour autant pouvoir confirmer les résultats. Néanmoins, ces textes contiennent des éléments qui pourront contribuer à notre recherche dans la mesure où ils confirment ce qui apparaît plus clairement dans le récit de Jephthé. En d'autres mots, le cycle de Gédéon ne peut servir de texte de base pour une recherche portant sur l'émergence du concept de l'élection. Par contre, il peut corroborer les résultats obtenus par la critique des sources d'un texte où l'organisation sociopolitique et les modalités électorales apparaissent plus clairement. De même, le récit de la royauté d'Abimélek (Jg 9, 1 – 56) pourra servir à confirmer nos conclusions puisqu'il met en évidence une procédure électorale (9, 2 – 6). Toutefois, ce récit reflète essentiellement l'influence des milieux prophétiques du royaume du Nord. À lui seul, il ne peut nous éclairer que de manière indirecte sur l'idéologie politique. Enfin, la geste de Samson (Jg 13 à 16) haute en couleur et composée de belles histoires populaires est néanmoins fortement marquée par l'aspect religieux. D'ailleurs, aucun des éléments essentiels à notre recherche n'y figure. Samson y apparaît comme un héros, mais sans qu'il soit véritablement un chef. En somme, du livre des Juges, seul le récit de Jephthé nous permet d'entreprendre une recherche portant sur l'émergence du concept de l'élection.



concept de l'élection divine tel qu'il apparaît dans les traditions primitives. Pour notre recherche, nous retenons donc les textes suivants :

- Le récit de Jephthé (Jg 10, 6 – 11, 40)
- La légende de Saül et des ânesses égarées (I S 9, 1 – 10, 16)
- Saül tiré au sort (I S 10, 17 – 27)<sup>175</sup>
- La victoire de Saül sur les Ammonites (I S 11, 1 – 15)

La traduction des textes bibliques sera la nôtre, faite à partir d'une analyse macro-syntaxique<sup>176</sup>. Ce type d'analyse est de plus en plus populaire, notamment parce qu'elle comporte de nombreux avantages<sup>177</sup>. Contrairement aux grammaires classiques, l'analyse syntaxique étudie les formes verbales non pas de manière isolée, mais en lien avec les autres éléments du texte. La plupart des grammaires classiques supposent que le système verbal de l'hébreu ancien fonctionne avec des catégories similaires à celles de nos langues modernes, pour lesquelles la forme d'un verbe définit le temps, l'aspect ou le mode du verbe utilisé<sup>178</sup>. Les problèmes relatifs à ce type d'approche sont abondants. Entre autres, une même forme verbale peut être traduite au passé, au présent, au futur etc., son mode ainsi que son aspect peuvent différer selon le traducteur et sans qu'il y ait de raisons précises ou de règles grammaticales clairement établies qui expliquent le choix

<sup>175</sup> Ce texte ne fera pas l'objet d'un chapitre. Nous traiterons de ce texte principalement en lien avec celui de I S 11, 1 – 15.

<sup>176</sup> Ce type d'analyse porte plusieurs noms dont « Discourse Analysis » (au États-Unis) et « Text-Linguistics » (en Europe, aussi écrit « textlinguistics »).

<sup>177</sup> C'est seulement depuis les trois dernières décennies que la nécessité d'une telle approche a été reconnue. Pour l'histoire et un résumé des diverses études sur cette approche, voir W.R. BODINE, « Introduction », dans W.R. BODINE (éd.), *Discourse Analysis of Biblical Literature. What it is and What it Offers*, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 1 – 18 (ci-après le volume sera désigné par W.R. BODINE (éd.), *Discourse Analysis*). Pour les détails concernant la contribution de ce type d'approche à l'analyse d'un texte voir : F. LONGACRE, « Why We Need a Vertical Revolution in Linguistics », dans W. WÓLEK et P.L. GARVIN (éds.), *The Fifth LACUS Forum. 1978*, Columbia, Hornbeam, 1979, pp. 247 – 270.

<sup>178</sup> À titre d'exemple voir : P. JOÛON, *A Grammar of Biblical Hebrew. Vol II. Part Three : Syntax – Paradigms and Indices* (Traduit et révisé par T. MURAOKA), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991, pp. 353 – 365 (ci-après *Grammar*); E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Orford, Clarendon Press, 1990, pp. 309ss (ci-après *Gesenius*). Pour la plupart des linguistes, la plus grande unité d'analyse demeurerait la phrase. À ce sujet voir aussi : L. BLOOMFIELD, *Language*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1933, p. 170; N. CHOMSKY, *Syntactic Structures. Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965; N. E. ENKVIST, « Introduction. Stylistics, Text Linguistics, and Composition », *Text* 5 (1985) pp. 251 – 267.

du traducteur<sup>179</sup>. En revanche, l'analyse syntaxique tient compte non seulement de la morphologie (la grammaire), mais aussi de la fonction des formes verbales ou nominales dans un texte. Elle étudie la relation entre les phrases, les paragraphes et les sections du texte. En somme, elle s'intéresse d'abord au processus de communication dans le texte et, de ce fait, permet de rendre compte de la perspective d'un auteur par rapport à l'information qu'il fournit. Par ailleurs, cette approche permet d'élucider certains problèmes relatifs à la critique textuelle<sup>180</sup> et contribue considérablement à la critique des sources et à la critique des sources<sup>181</sup>. L'approche de A. NICCACCI, en particulier, a l'avantage d'offrir une méthodologie cohérente et pratique. D'autres auteurs offrent un même type d'approche, mais laissent inexplicés des éléments importants dans un texte.

<sup>179</sup> Pour les difficultés de ce type d'approche voir, entre autres : W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der 'Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht' von Oskar Grether*, München, Claudius Verlag, 1974; E. TALSTRA, «Review I of Schneider 'Grammatik'», *Bib Or* 35 (1978) pp. 169 – 174; «Review II of Schneider 'Grammatik'», *Bib Or* 37 (1982) pp. 26 – 38; A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, JSOT. (JSOT Sup. 86), 1990, pp. 17 – 18; R. BUTH, «Methodological Collision between Source Criticism and Discourse Analysis. The Problem of 'Un marked Temporal Overlay' and the Pluperfect/Nonsequential WAYYIQTOL », dans P.D. BERGEN (éd.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics. Summer Institute of Linguistics*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994 (à l'avenir R. BUTH, *Methodological Collision*); Z. ZEVIT, *The Anterior Construction in Classical Hebrew*, Atlanta, Scholars Press (SBLMS), 1998, pp. 7 – 13 (ci-après *The Anterior Construction*).

<sup>180</sup> À titre d'exemple, dans Gn 12, 2, le PS lit un impératif « sois une bénédiction » . la BHS propose d'y lire un *weQATAL* « Il (le nom) sera une bénédiction », la LXX traduit par un indicatif futur « tu (Abraham) seras une bénédiction ». Or, en soumettant ce texte à une analyse macro-syntaxique, il devient évident qu'il faut conserver la lecture du TM (sans la proposition de la BHS) et ce que lit le PS. À ce sujet voir notre mémoire de maîtrise : M.F. DION, *Analyse lexicographique et syntaxique de Gn 12, 1 – 4*, Montréal, Université de Montréal, 1995, pp. 42 – 44, 65 (ci-après *Gn 12, 1 – 4*).

<sup>181</sup> R. BUTH, *Methodological Collision*, p. 138, explique : «A methodological impasse confronts the scholar who would try to explain certain temporal progressions in Hebrew texts. When the natural forward temporal progression is broken, one analyst may suspect that a seam between two sources has been crossed [...] ». L'exégète croit alors avoir affaire à un texte composite. Cependant, cette coupure du texte s'explique en terme de syntaxe. À cet effet, Z. ZEVIT, *The Anterior Construction*, pp.36 - 37, donne plusieurs exemples où des éléments qui relèvent, en fait, de la syntaxe sont attribués à des sources différentes. Nous avons traité également de ce type de difficulté dans notre mémoire de maîtrise, M.F. DION, *Gn 12, 1 – 4*, où nous démontrons l'unité littéraire de Gn 11, 27 à 12, 9. La plupart des exégètes divisent ce texte en plusieurs sources, notamment à cause de ces « coupures » ou des répétitions et des différentes formes verbales utilisées dans le texte. Dans le domaine des études bibliques, ce type d'analyse a surtout servi l'intérêt de ceux et celles qui ont privilégié l'étude d'un texte dans sa forme finale. D'ailleurs, J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield, JSOT Press, (The Biblical Seminar 12), 1991, pp. vii – ix, laisse entendre que les découvertes de l'approche macro-syntaxique paraît menaçante pour les exégètes en historico-critique et rendrait désuète cette approche au texte biblique (ce que croit également K. E. LOWREY, «The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar», dans W.R. BODINE (éd.), *Discourse Analysis*, p. 104). Or, ce n'est pas le cas. Au contraire, l'analyse macro-syntaxique d'un texte biblique permet de trancher certaines questions et de confirmer des hypothèses ou des intuitions qui ne pouvaient être soutenues, jusqu'à récemment, que par des analyses lexicographiques ou de la perspective théologique dans un texte donné. À titre d'exemple, c'est ce que nous verrons dans l'analyse du cycle de Jephthé que nous traiterons au premier chapitre de cette thèse.

À titre d'exemple, au sujet de la théorie proposée par W. SCHNEIDER, un des grammairiens les plus connus dans le domaine, E. TALSTRA conclut : « My general impression is that Schneider did not go far enough in the synchronic and formal description of linguistic functions, thus leaving too much to literary interpretation [...] »<sup>182</sup>. C'est le cas également de Z. ZEVIT qui a tenté une approche macro-syntaxique pour expliquer comment un auteur biblique exprime l'antériorité d'un événement par rapport à un autre événement au passé<sup>183</sup>. Mais comme pour W. SCHNEIDER, c'est au lecteur (par la logique implicite dans le texte) de situer l'ordre des événements dans certains cas<sup>184</sup>. L'un des points forts de A. NICCACCI a été de distinguer entre les formes verbales utilisées dans les textes narratifs et celles qui servent principalement dans les textes discursifs. D'autres, qui ont également procédé de façon similaire, divisaient les textes en tellement de catégories que la tâche d'établir un système verbal cohérent à l'hébreu biblique devint irréalisable<sup>185</sup>. Ou, à l'inverse, la fonction d'une forme verbale n'était pas suffisamment différenciée de la fonction d'une autre forme<sup>186</sup>. L'approche proposée par A. NICCACCI résout ces difficultés. D'abord, il démontre que le système verbal de l'hébreu biblique se comprend en limitant l'analyse à deux types de texte : le narratif et le discursif. Selon lui, c'est ce premier critère qu'il faut considérer dans

<sup>182</sup> E. TALSTRA, *Bib Or* 37 (1982), p. 26.

<sup>183</sup> Z. ZEVIT, *The Anterior Construction in Classical Hebrew*, Atlanta, Scholars Press (SBL Monograph Series), 1998

<sup>184</sup> À titre d'exemple, Z. ZEVIT, *The Anterior Construction*, p. 70, qualifie le texte de Jg 3, 9 comme étant un texte où : « [...] an omitted detail is tacked on outside of the logical syntactic sequence ». Selon elle, la proposition « Othniel fils de Qenaz » devrait normalement précéder la mention « il les délivra ». Il faut noter qu'elle tient compte ici principalement de l'ordre des éléments dans la phrase (sujet-verbe ou verbe-sujet) dans son analyse syntaxique, comme le font d'ailleurs les grammairiens classiques (p. 71). Elle ne considère pas la forme verbale utilisée et la construction grammaticale de l'ensemble des éléments qui expliquent pourquoi le texte de Jg 3, 9 est écrit ainsi. En effet, nous y retrouvons une chaîne de WAYYIQTOL utilisée pour faire avancer le récit : **וַיִּזְעַק בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל**

**אֶל-יְהוָה לֵאמֹר יְהוָה מוֹשְׁעֵנוּ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִישׁוּעָם אַח עַתְּנֵנָּה בְּ-קָנֹז** : Si l'auteur biblique avait présenté le nom avant le verbe, cela aurait eu un impact sur la syntaxe. La construction X(nom)-verbe, dans un texte narratif sert à exprimer le passé ou le futur selon la forme verbale utilisée. En somme, ce que Z. ZEVIT qualifie de « afterthought » (p.70) - et qui laisse au lecteur le soin de déduire par logique la séquence des événements- est selon A. NICCACCI parfaitement cohérent avec la syntaxe narrative d'un texte.

<sup>185</sup> À titre d'exemple R.E. LONGACRE, *Joseph : A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Text Linguistic Analysis of Genesis 37 and 39 – 48*, Winona Lake, Eisenbrauns, p. 60, distingue entre le «narratif», «predictive/procedural», «hortatory» et «expository discourse». À ce sujet voir aussi A. NICCACCI, *On the Hebrew Verbal System*, dans R.D. BERGEN, *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics. Summer Institute of Linguistics*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, pp. 117 – 119.

<sup>186</sup> C'est notamment le reproche que R. BUTH, «Functional Grammar, Hebrew and Aramaic. An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax», dans W.R. BODINE, *Discourse Analysis*, pp. 81 – 81, fait à l'égard de l'étude de T. GIVÓN.

l'analyse syntaxique d'un texte<sup>187</sup>. Les formes verbales<sup>188</sup> et les constructions grammaticales diffèrent selon que le texte serait narratif ou discursif. La construction grammaticale d'un texte, c'est-à-dire la combinaison des diverses formes verbales et nominales, permet de cerner ce que l'auteur met en proéminence (l'arrière-scène ou l'avant-scène)<sup>189</sup>, et de situer le temps d'un événement par rapport à un autre (la perspective linguistique). En somme, l'application de l'approche de A. NICCACCI, commence par identifier l'attitude linguistique du texte, après quoi la morphologie des verbes est analysée, pour enfin déterminer la fonction distincte d'un verbe dans sa relation aux autres verbes et formes nominales dans le texte<sup>190</sup>. Nous serons ainsi en mesure de cerner ce qui appartient au premier niveau du récit et ce qui constitue de l'information périphérique nécessaire à la compréhension du récit (arrière-plan, les commentaires, les reprises d'informations etc.) – c'est-à-dire, le deuxième niveau du récit. Cette démarche contribuera non seulement à la critique textuelle et à la critique des sources mais, parce qu'elle met en relief les stratégies de communication employées par un auteur/narrateur d'un récit, elle permet également de vérifier sa position (l'importance qu'il accorde à une idéologie ou une théologie) par rapport aux événements qu'il raconte.

Pour conclure, nous résumons ici la démarche entreprise dans cette thèse. Elle consiste à faire la critique des sources de chacun des textes ci-haut mentionnés afin d'y cerner :

1. la plus ancienne strate du récit,
2. le type de gouvernement représenté,
3. l'instance décisionnelle dans ce régime politique,
4. le processus de sélection/élection,
5. le rôle de la divinité dans ce processus.

<sup>187</sup> A. NICCACCI nomme ce premier critère «l'attitude linguistique du texte».

<sup>188</sup> Nous entendons par formes verbales les figures WAYYIQTOL, QATAL, YIQTOL, WEQATAL etc.

<sup>189</sup> Ces catégories ont aussi été proposées par : H. WEINRICH, *Tempus, Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971; W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch*, München, Claudins, 1974; J.P. HOPPER, «Aspect and Foregrounding in Discourse», dans T. GIVON (éd.), *Discourse and Syntax*, New York, Academic Press (Syntax and Semantics 12), 1979, pp. 213 – 241.

<sup>190</sup> H. WEINRICH, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt (4e éd.)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1985, avait auparavant démontré que les formes verbales étaient des signes linguistiques dont disposait un auteur pour communiquer de manière significative les informations voulues.

Les chapitres 1 à 3 seront consacrés à l'analyse des textes choisis. Le chapitre 4 consistera en une synthèse et une interprétation des conclusions tirées de l'analyse des trois textes. La conclusion de la thèse permettra de situer cette recherche dans celle plus vaste de l'histoire sociopolitique et religieuse d'Israël.

# 1 – Le Cycle de Jephthé

## 1.1 Le texte

6 Les fils d'Israël firent encore<sup>1</sup> le mal aux yeux de Yahvé. Ils servirent les Baals, et les Astartés, les dieux d'Aram, les dieux de Sidon, les dieux de Moab, les dieux des fils d'Ammon, et les dieux des Philistins. Ils abandonnèrent Yahvé et ne le servirent pas. 7 Yahvé se fâcha contre Israël et il les vendit dans la main des Philistins et dans la main des fils d'Ammon. 8 Ils opprimèrent et ils écrasèrent les fils d'Israël - dans cette année là et pendant dix-huit ans<sup>2</sup> - tous les fils d'Israël qui était au-delà du Jourdain, dans le pays des Amorites, au Galaad. 9 Les fils d'Ammon traversèrent le Jourdain pour faire aussi la guerre contre Juda, contre Benjamin et contre la maison d'Éphraïm. La détresse<sup>3</sup> d'Israël fut extrême. 10 Ils crièrent, les fils d'Israël, vers Yahvé disant : « Nous avons péché contre toi,

---

<sup>1</sup> R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part I. Deuteronomy, Joshua, Judges*, New York Seabury Press, 1980, p. 177, (à l'avenir R. POLZIN, *Moses*), traduit ce verset par « les fils d'Israël continuèrent à faire ... ». Mais cette traduction provient essentiellement de son interprétation théologique du livre des Juges. Selon lui, Israël ne s'est jamais repenti de ses péchés avant l'épisode de Jephthé. Contre POLZIN, nous traduisons par « les fils d'Israël firent encore ... », qui suppose un mouvement cyclique dans lequel Israël se repent et fait de nouveau le mal. En effet, le verbe סָרַף (ajouter, augmenter) au *Hiphil* indique que le verbe doit se comprendre comme une action commise de nouveau (encore). À ce sujet voir F. BROWN (dir.), *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew English Lexicon*, Mass., Hendrickson, 1979, p. 415 a.b (à l'avenir *BDBG*).

<sup>2</sup> Nous trouvons ici deux indications chronologiques : « בשנה הזאת » et « שמונה עשרה שנה ». Pour cette raison, la BHS indique que la première mention est probablement un ajout. Toutefois, il s'agit ici de deux phrases nominales simples qui ont pour but d'introduire un commentaire dans la narration (à ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, Sheffield Academic Press, (JSOT Sup 86), 1990, pp. 23 – 29 (à l'avenir *The Syntax of the Verb*). C'est dire, qu'à ce stade, le récit est en suspens. Le commentaire nous dit que « dans cette année là » -l'année où Yahvé vendit Israël- les fils d'Israël ont été opprimés et écrasés, et que cette situation a duré pendant dix-huit ans.

<sup>3</sup> Il s'agit ici du verbe « צָרַר » (lier, attacher, restreint, étroit. F. BROWN, *BDBG*, p. 864 § 6887) à la 3e personne du fém. sing. La BHS indique qu'il n'apparaît ainsi qu'à deux reprises dans le TM (voir BHS Jg 10, 9 Mp). Le verbe est ici un *Qal* qui emploie une construction impersonnelle qui devrait normalement utiliser le 3 masc. sing. mais dont le sujet n'est pas précisé. L'anglais traduit cette forme de construction avec pour sujet « It ». Ces types de construction grammaticale sont utilisés pour décrire l'aspect émotif ou ce qui est expérimenté. À ce sujet voir B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake Eisenbrauns, 1990, p.376 § 22.7 (à l'avenir B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*) ; R. BERMAN, «The Case of an (S)VO Language. Subjectless Constructions in Modern Hebrew », *Language* 56 (1980) pp. 759 – 776. Dans le cas présent Israël expérimente les effets d'être livré aux mains de ses adversaires. Avec B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*, p. 377 § 22.7b.5, nous traduisons le verbe, dans l'expression « וְחָצַר », par un substantif « la détresse ».

car nous avons abandonné notre Dieu<sup>4</sup> et nous avons servi les Baals ». 11 Yahvé dit aux fils d'Israël : « Quand<sup>5</sup> les Égyptiens, les Amorrites, les fils d'Ammon et les Philistins 12 les Sidoniens, Amaleq et Maon<sup>6</sup> vous opprimaient et vous avez crié vers moi, ne vous ai-je pas délivrés des mains? 13 Mais vous, vous m'avez abandonné et vous avez suivi d'autres dieux. C'est pourquoi, je ne vous sauverai pas. 14 Allez criez vers les dieux que vous avez choisis, eux ils vous sauveront dans le temps de votre détresse ». 15 Les fils d'Israël dirent à Yahvé : « Nous avons péché. Toi, fais-nous selon tout ce qui sera bon à tes yeux. Seulement, délivre-nous ce jour-ci ». 16 Ils ôtèrent les dieux étrangers du milieu d'eux et ils servirent Yahvé. Et son âme était en peine. 17 Les fils d'Ammon furent convoqués et ils campèrent en Galaad. Les fils d'Israël se rassemblèrent et ils campèrent à Mitspa. 18 Le peuple, les princes de Galaad se dirent l'un à l'autre : « quel est l'homme qui commencera à faire la guerre contre les fils d'Ammon? Nous voulons<sup>7</sup> qu'il soit chef de tous les habitants de Galaad ». 11 :1 Jephthé le Galaadite était un guerrier vaillant. Il était fils d'une prostituée et son père était Galaad<sup>8</sup>. 2 La femme de Galaad avait engendré pour lui des fils. Ils grandirent et

<sup>4</sup> Plusieurs manuscrits ainsi que la Vulgate ajoutent ׀׀׀׀׀ .

<sup>5</sup> Ce verset est difficile à traduire puisque le verbe ne se trouve qu'au v.12. À cet égard, J.A.SOGGIN, *Le livres des Juges*, Genève, Labor et Fides [Commentaire de l'Ancien Testament Vb], 1987, p.176 (à l'avenir *Le livre des Juges*) note : « le v. 11 a une construction syntactiquement suspecte : on notera tout d'abord l'anacoluthie: le verbe, contrairement à la syntaxe hébraïque, n'apparaît qu'au v. 12, si bien que certaines traductions modernes qui maintiennent le TM en ont sous-entendu un au début ». Toutefois, si le texte hébreu ne comporte aucun verbe au début, c'est pour des raisons de syntaxe. Le v. 11 constitue une phrase nominale simple. Ce type de construction grammaticale, dans un texte discursif, sert à démontrer que les informations données arrivent de manière contemporaine. C'est-à-dire, qu'à mesure que les ennemis mentionnés oppriment Israël, Yahvé les délivre. (Pour le rôle de la phrase nominale simple dans le discursif voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 187-188, §161 et 162).

<sup>6</sup> La LXX écrit και Μαδιαμ (voir : Jg. 7, 6-10). La *Vulgate* lit « Canaan » et la *Syriaque* a « Ammon ». Le *Targum* conserve la lecture du TM. Selon nous, il faut conserver la lecture du TM. Notons d'abord que ce sont les traductions qui proposent une autre lecture. Celles-ci proviennent fort probablement du fait que le nom de Maon était inconnu des traducteurs et ils ont remplacé par un nom qui leur était familier. À ce sujet voir : C. COSLINGA, *Joshua, Judges, Ruth, Grand Rapids, Zondervan (BSC)*, 1986, p. 378, n. 163.

<sup>7</sup> Nous traduisons le verbe avec une connotation volitive, car le YIQTOL première position exprime un désir et non seulement une action future. À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 77.

<sup>8</sup> M. NOTH traduit le texte par un « Galaadite ». M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen, Max Niemeyer (2e édition), 1957 [1943], p. 53 (à l'avenir *Überlieferungsgeschichtliche Studien*). Selon lui, si sa mère était prostituée, de ce fait n'importe quel homme en Galaad pouvait être le père. Il faut noter, par contre, que le texte est écrit de manière à souligner que Jephthé était, comme les fils de la femme légitime, fils de Galaad (un individu), la racine 77. dans ce verset est un *Hiphil* 3<sup>e</sup> personne du masc. sing. En d'autres mots,

ils chassèrent Jephthé et lui dirent : « Tu n'hériteras pas dans la maison de notre père, car tu es fils d'une autre femme. 3 Jephthé s'enfuit de devant ses frères et il habita dans le pays de Tov. Ils se rassemblaient, autour de lui, des hommes de rien<sup>9</sup>. Ils sortirent avec lui. 4 En ces jours, les fils d'Ammon firent la guerre avec Israël<sup>10</sup>. 5 Comme les fils d'Ammon avaient fait la guerre avec Israël<sup>11</sup>, les anciens de Galaad allèrent pour chercher Jephthé au pays de Tov. 6 Ils dirent à Jephthé : « viens et tu seras<sup>12</sup> notre commandant et nous pourrions combattre<sup>13</sup> les

---

Galaad a été celui par qui Jephthé a été conçu (pour la fonction du *Hiphil* voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*, pp. 433 – 446). Au v. 2 la même racine apparaît cette fois au *Qal* à la 3<sup>e</sup> personne du fém. sing. La femme de Galaad lui avait enfanté des fils. L'emploi de ces deux constructions grammaticales indiquent que le même individu, c'est-à-dire Galaad, avait eu un fils avec une prostituée et d'autres fils avec sa femme. Le verset se termine par une phrase nominale simple, mise dans la bouche des fils de la femme, « car fils d'une autre femme toi » qui confirme que ce qui distingue Jephthé de ces derniers -ils n'ont pas la même mère- mais du même coup elle suppose ce que Jephthé et les fils de la femme de Galaad ont en commun -le père. L'auteur de ce récit met en opposition un fils (Jephthé) et des fils (de la femme légitime) tout en affirmant que les deux parties ont en commun le même père. Les paroles « des fils », disant : « Tu n'hériteras pas dans la maison de notre père ... », confirme que Galaad doit forcément être compris comme étant le nom d'un individu. À ce sujet, L.M.J. CLASSEN, « Notes on Characterisation in the Jephthah Narrative », *JNSL* 22/2 (1996) p.109 (à l'avenir *JNSL* 22/2 (1996) remarque : « Because of his mothers social status and the fact that children born from prostitutes did not automatically enjoy their father's acceptance. Jephthah would, under normal circumstances, have shared his mothers social status. But the narrator [...] immediately adds that Jephthah was the 'son of Gilead'. This implies that his father -himself a bearer of a clan name- must have adopted Jephthah. This is implied by the fact that he lived in his father's house. Moreover, Gilead's son's by his own wife wanted to prevent Jephthah from *inheriting with them* on the grounds that he was *another woman's child* ». En effet, pour être banni comme héritier, il fallait d'abord qu'il soit un héritier. Pour ces raisons nous nous opposons à la traduction que fait M. Noth de ce texte. Dans une étude de l'hébreu moderne, P. COLE, *Studies in Modern Hebrew Syntax and Semantics. The Transformational-Generative Approach*, New York, North-Holland Publishing, 1976, pp. 99 – 101, démontre comment la phrase causative est construite. L'exemple qu'il donne à la p. 99 est précisément celle de la construction grammaticale utilisée pour exprimer qu'un sujet est la cause de l'engendrement. Il semblerait que l'hébreu moderne ait conservé l'usage ancien.

<sup>9</sup> Il faut probablement comprendre par l'expression « אנשים ריקים » des hommes sans valeurs, n'ayant aucun statut social. Il s'agirait d'individus qui, comme lui, ont été marginalisés et forcés de vivre comme mercenaires. À ce sujet voir : L.J.M. CLASSENS, *JNSL* 22/2 (1996) p.110.

<sup>10</sup> La G<sup>B</sup> omet le v. 4. Cela probablement parce qu'il paraît redondant avec le v. 5 et avec l'information donnée dans l'introduction (10, 17 – 18). Mais il faut conserver la lecture du TM. La construction grammaticale de ce verset (v. 4) diffère de celle du v. 5 et permet au lecteur de se situer par rapport au développement du récit. À ce sujet voir plus loin, la section 1.3.

<sup>11</sup> Au v. 5 le verbe est un QATAL en première position. Or, une telle construction dans un texte narratif indique qu'il s'agit d'une reprise d'information. C'est pourquoi nous traduisons au passé.

<sup>12</sup> Le WeQATAL précédé d'un impératif doit être traduit par un futur et indique une forme de conclusion ou d'instruction (Voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 159 § 61-65). C'est pourquoi nous évitons la traduction : « viens et sois... ».

<sup>13</sup> Ce verbe est un WeYIQTOL cohortatif en première position. Toutefois, parce qu'il s'agit d'un volitif indirect il faut rendre aussi l'aspect de finalité (voir A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 88 § 61). La traduction doit donc tenir compte de ces deux aspects.



fil d'Ammon ». 7 Jephthé dit aux<sup>14</sup> anciens de Galaad : « N'est-ce pas vous qui me haïssiez et me chassiez de la maison de mon père. Pourquoi êtes-vous venus à moi maintenant que vous êtes dans la détresse ? ». 8 Les anciens de Galaad dirent à Jephthé : « C'est pour ceci que nous sommes maintenant revenus vers toi. Tu viendras avec nous, tu combattras les fils d'Ammon et tu seras notre chef, à tous les habitants de Galaad »<sup>15</sup>. 9 Jephthé dit aux anciens de Galaad : « Si vous me ramenez pour faire la guerre aux fils d'Ammon et que Yahvé les livre devant moi, moi, je serai votre chef ». 10 Les anciens de Galaad dirent à Jephthé : « Yahvé sera celui qui entend entre nous si nous ne faisons pas selon tes paroles ». 11 Jephthé alla avec les anciens de Galaad et le peuple l'établit chef et commandant sur lui. Jephthé prononça toutes ses paroles devant Yahvé à Mitspa. 12 Jephthé envoya des messagers au roi des fils d'Ammon<sup>16</sup> disant : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, que tu viennes contre moi pour faire la guerre dans mon pays? ». 13 Le roi des fils d'Ammon dit aux messagers de Jephthé : « C'est parce qu'Israël a pris<sup>17</sup> mon pays quand il monta d'Égypte, depuis l'Arnon jusqu'au Jabbok et jusqu'au Jourdain. Et maintenant rends-moi ces [contrées] en paix<sup>18</sup> ». 14 Jephthé envoya de nouveau des messagers au roi des fils d'Ammon 15 et lui dit<sup>19</sup> : « Ainsi dit Jephthé : Israël n'a

<sup>14</sup> Le TM a la préposition  $\text{ב}$  alors que d'autres manuscrits ont  $\text{ל}$ . Cette variante permet d'uniformiser le texte. En effet, au v. 9, la préposition utilisée est  $\text{ל}$ .

<sup>15</sup> Nous traduisons les verbes au futur avec nuance d'instruction car il s'agit d'une série de WeQATAL qui, dans le discursif, doit se traduire ainsi. (Voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 182 § 156).

<sup>16</sup> La BHS propose de lire Moab plutôt que Ammon (aussi aux vv. 13.14.27.28.30 et 31). En effet, l'argument historique qu'apporte Jephthé convient mieux à Moab qu'à Ammon. Toutefois, dans le contexte présent, le rédacteur s'est inspiré du texte de Nb. 21, 24 où c'est le nom de Ammon qui apparaît. À ce sujet, O. EISSFELDT, *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1925, p. 26 (à l'avenir *Richterbuches*), avait proposé que le récit de la guerre avec les Ammonites avait été augmenté par l'ajout de matériaux tirés du récit de la guerre avec Moab.

<sup>17</sup> La particule  $\text{כ}$  peut être traduite de différentes façons selon sa fonction dans la phrase (pour ces différentes fonctions voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*, les chapitres 38 et 39). Dans ce texte, il introduit la réponse à la question posée au v. 12. Sa fonction est donc d'introduire les arguments justifiant que les fils d'Ammon fassent la guerre à Israël. Il faut donc traduire la particule par « parce que » (voir F. BROWN, *BDBG*, p. 473, § 3588).

<sup>18</sup> La LXX<sup>A</sup> ajoute «  $\text{καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ἰεφθαε}$  » (et les messagers revinrent vers Jephthé), tandis que la lecture de la LXX<sup>B</sup> lit à la fin du verset «  $\text{καὶ πορεύσομαι}$  » (et je m'en irai). Ces lectures veulent faciliter la lecture du récit. Le TM omet de mentionner que les messagers sont revenus auprès de Jephthé avant que Jephthé les renvoie de nouveau avec une nouvelle réplique. Il est plus que probable que les leçons grecques aient voulu remédier à cette difficulté. Il faut donc opter pour la lecture du TM.

<sup>19</sup> Plusieurs manuscrits corrigent en marge, en ajoutant le suffixe de la 3<sup>e</sup> personne du pluriel «  $\text{וַיֹּאמְרוּ}$  » afin d'accorder le verbe avec le sujet.

point pris le pays de Moab ni le pays des fils d'Ammon. 16 Car, quand ils montèrent d'Égypte, Israël marcha par le désert jusqu'à la mer Rouge et il vint à Kadès. 17 Israël envoya des messagers au roi d'Édom disant : 'Laisse-moi passer par ton pays'. Mais le roi d'Édom n'écoula pas. Il envoya aussi des messagers au roi de Moab. Mais, il ne voulut pas. Et Israël demeura à Kadès. 18 Il marcha par le désert et tourna le pays d'Édom et le pays de Moab et vint du côté du soleil levant au pays de Moab. Ils campèrent au-delà de l'Arnon, mais n'entrèrent pas dans les limites de Moab, car l'Arnon était la limite de Moab. 19 Israël envoya des messagers à Sihon, roi des Amoréens, roi de Hesbon et Israël lui dit : 'Laisse-nous<sup>20</sup> passer par ton pays, jusqu'en mon lieu'. 20 Mais Sihon ne se fia<sup>21</sup> pas à Israël pour le laisser passer par ses limites. Sihon rassembla tout son peuple et ils campèrent à Jahtsa et combattirent avec Israël. 21 Yahvé, le Dieu d'Israël livra Sihon et tout son peuple dans la main d'Israël et les frappa. Israël prit possession de tout le pays des Amoréens qui habitaient dans ce pays-là. 22 Ils dépossédèrent tout le territoire des Amoréens depuis l'Arnon jusqu'au Jabbok et depuis le désert jusqu'au Jourdain. 23 Maintenant Yahvé le Dieu d'Israël a dépossédé les Amoréens devant son peuple Israël et toi tu nous en dépossèderais? 24 Ne possèderas-tu pas ce que ton dieu Kemosh te fera posséder? Et nous posséderons tous ceux que Yahvé, notre Dieu, dépossédera devant nous<sup>22</sup>. 25 Maintenant, vaux-tu donc mieux que Balak, fils de Tsippor, roi de Moab? A-t-il jamais contesté contre Israël? A-t-il<sup>23</sup> jamais combattu contre eux? 26 Pendant qu'Israël a habité Hesbon et les villages de son ressort, et Aroër et les villages de son ressort,

<sup>20</sup> Plusieurs manuscrits, ainsi que les textes de G<sup>A</sup> et la Vulgate ont pour préformante la première personne du masc. singulier « laisse-moi » afin d'accorder ce verbe avec la fin du verset « dans mon lieu » et de l'harmoniser avec le v. 17 où on retrouve cette même expression.

<sup>21</sup> La version des LXX<sup>A</sup> lit : « ἡθέλησεν » de la racine « יָנַן » (accorder), comme dans le texte de Nb. 20, 21.

<sup>22</sup> La plupart des traductions rendent les temps des verbes, de ce verset, au présent ou au passé. Toutefois, la construction grammaticale X –YIQTOL – qui apparaît à plusieurs reprises dans ce verset - doit être traduite au futur (à ce sujet voir A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 75 – 81 § 55-56). En somme, après avoir donné un court historique des faits passés (vv. 16 – 23a), le texte énonce –au moyen des constructions X-YIQTOL- le principe qui gère le droit de possession (ex. Tu possèderas ce que ton Dieu dépossédera devant toi). C'est d'ailleurs ce qui explique l'accusation portée au v. 27 « ce n'est pas moi qui ai péché contre toi, mais c'est toi qui me fais du tort en m'attaquant ».

<sup>23</sup> Beaucoup de manuscrits ajoutent la particule ך avant le ׀, mais cela ne change en rien la traduction.

et toutes les villes qui sont le long de l'Arnon<sup>24</sup>, pendant trois cents ans, pourquoi ne les avez-vous pas délivrées<sup>25</sup> en ce temps-là? 27 Ce n'est pas moi qui ai péché contre toi, mais c'est toi qui me fais tort en m'attaquant. Que juge Yahvé<sup>26</sup> aujourd'hui entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon ». 28 Mais le roi des fils d'Ammon n'écoula pas les paroles que Jephté lui avait envoyées. 29 L'esprit de Yahvé fut sur Jephté et il traversa Galaad et Manassé, et il traversa Mitspé de Galaad. Les fils d'Ammon avaient (déjà) traversé<sup>27</sup> de Mitspé de Galaad. 30 Jephté voua un vœu à Yahvé et dit : « Si tu livres en ma main les fils d'Ammon<sup>28</sup>, 31 il arrivera que ce qui sortira<sup>29</sup> des portes de ma maison à ma rencontre, lorsque je reviendrai en paix des fils d'Ammon, sera à Yahvé et je l'offrirai en holocauste »<sup>30</sup>. 32 Jephté passa vers les fils d'Ammon pour combattre contre eux. Et Yahvé les livra en sa main. 33 Et il leur infligea une très grande défaite, depuis Aroër jusqu'à Boaka à Minnith, [leur prenant] vingt villes et jusqu'à Abel-Keramin. Les fils d'Ammon furent humiliés devant les fils d'Israël. 34 Jephté vint

<sup>24</sup> La LXX<sup>A</sup> a Ἰαζήρη (un datif), alors que la LXX<sup>B</sup> lit Ἰορδάνη (un accusatif). Ces traductions n'ont aucune conséquence sur notre analyse du texte.

<sup>25</sup> La LXX<sup>B</sup> transforme le suffixe de la 3<sup>e</sup> personne du pluriel à la 2<sup>e</sup> personne du singulier « ךַּ ». Ceci parce que, dans le texte, le discours s'adresse au roi des fils d'Ammon. Toutefois, dans l'argument du discours, il est aussi question de Tsippor, roi de Moab. L'auteur inclut ce dernier dans sa dernière question. C'est-à-dire, que le roi de Moab et le roi des fils d'Ammon n'ont ni l'un ni l'autre récupéré le territoire dans ces temps-là.

<sup>26</sup> Le YIQTOL est ici en première position. Il s'agit alors non pas d'un YIQTOL indicatif mais d'un jussif (à ce sujet voir A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, p. 75 – 81 § 55-56). Il faut donc traduire en introduisant la nuance du volitif.

<sup>27</sup> Parce que ce verbe est à la 3<sup>ème</sup> personne du masculin singulier, plusieurs manuscrits, ainsi que la Syriacque, le Targum et la Vulgate, ajoutent la préposition אל- avant la mention des בני עמון. Ainsi, le texte indiquerait que Jephté était passé vers les fils d'Ammon. Toutefois, même si le verbe est au singulier, il peut s'appliquer à une collectivité et ceci, particulièrement quand il s'agit d'un peuple. À ce sujet voir : P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923 [réimpression 1987], p. 459 § 150 e (à l'avenir *Grammaire*). Dans le texte qui nous préoccupe présentement, la construction grammaticale indique que ce sont les fils d'Ammon qui ont passé de Mitspé à Galaad. De plus, le verbe עבר est à la forme QATAL, que nous devons ici traduire par un passé. L'auteur aurait voulu ainsi indiquer que là où Jephté est passé, les fils d'Ammon avaient déjà passé. L'effet voulu est l'annonce d'une confrontation qui se prépare entre Jephté et les fils d'Ammon. En effet, au v. 32, le verbe עבר apparaît de nouveau mais cette fois à la forme WAYYIQTOL. Ceci nous indique que le récit interrompu par le vœu de Jephté reprend son déroulement et la confrontation a lieu.

<sup>28</sup> Comme c'est le cas au v. 12, 13, 14, 27, 28, 30 et 31, l'apparat critique de la BHS propose de remplacer les fils d'Ammon par ceux de Moab.

<sup>29</sup> La vulgate ajoute *primus* pour préciser qu'il s'agit du premier/première qui sortira.

<sup>30</sup> La construction grammaticale de la protase – ׀ + infinitif absolu suivi d'un verbe conjugué- et de l'apodose – promesse- est conforme à tous les vœux (sauf celui de Jacob) qui se trouvent dans l'Ancien Testament. À ce sujet voir : S.B. PARKER, « The Vow in Ugaritic and Israelite Literature », *Ugaritic-Forschungen* 11 (1979), p. 694.

à Mitspa, dans sa maison et voici sa fille sortit à sa rencontre avec des tambourins et des danses. Et elle était seule, unique. Il n'avait, à part elle<sup>31</sup>, ni fils ni fille. 35 Il arriva quand il la vit qu'il déchira ses vêtements et dit : « Ah, ma fille! Tu m'as accablé et tu es de ceux qui me troublent! Car j'ai ouvert la bouche à Yahvé et je ne puis revenir en arrière ». 36 Elle lui dit : « Mon père, si tu as ouvert ta bouche à Yahvé, fais-moi selon ce qui est sorti de ta bouche, après que Yahvé t'a vengé de tes ennemis, les fils d'Ammon ». 37 Elle dit à son père : « Que cette chose me soit faite. Laisse-moi pendant deux mois, et je m'en irai, en allant vers le sud<sup>32</sup> sur les montagnes et je pleurerai ma virginité, moi et mes compagnes<sup>33</sup> ». 38 Il lui dit : « Va. » Et il l'a renvoya pour deux mois. Elle s'en alla, elle et ses compagnes et pleura sa virginité sur les montagnes. 39 Il arriva, au bout de deux mois, qu'elle revint vers son père et il accomplit à son égard le vœu qu'il avait voué. Elle n'avait point connu d'homme. Elle devint une coutume<sup>34</sup> en Israël. 40 D'année en

<sup>31</sup> Le TM a מלנו (masc.), mais il faut remplacer par מלנה, comme le fait la LXX<sup>A</sup>. la Syriacque et le Targum, sans quoi cette proposition n'aurait aucun sens.

<sup>32</sup> Le verbe ירד pose un problème dans ce verset, notamment parce que de manière générale il est compris comme ayant le sens de descendre. Or, dans ce verset, la fille de Jephthé descendrait dans les montagnes! Pour cette raison, plusieurs, dont J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, Labor et Fides (Commentaire de l'Ancien Testament Vb). 1987, p. 186 (ci-après *Le livre des Juges*). R.G. BOLING, *Judges. Introduction, Translation and Commentary*, New York, Doubleday (Anchor Bible), 1976, p. 209 et J. GRAY, *Joshua, Judges and Ruth*, Greenwood, The Attic Press, 1977, p. 256 (à l'avenir *Joshua, Judges and Ruth*), proposent d'y lire la racine ירד (errer) « je m'en irai et j'errerai sur les montagnes ». Mais cette lecture n'est proposée par aucun autre manuscrit et, de ce fait, indique qu'il faut chercher à comprendre autrement le sens du verbe ירד. Or, d'après R. DAVID, *Récits de conquête du sud de la Palestine. Étude Littéraire*, Montréal, Université de Montréal (thèse de doctorat), 1987, pp. 301 – 316, ce verbe, comme celui de עלה, fournit une indication géographique sur le déplacement des personnes dans le pays. Le verbe עלה indique un passage au nord, alors que celui de ירד précise une orientation vers le sud. R. DAVID donne plus d'une trentaine d'exemples où le verbe ירד signifie un passage du nord vers le sud. À propos de Jg 11, 37, il affirme : « Jg 11, 37 représente sûrement un des plus beaux exemples qui permette de lire DESCENDRE dans le sens d'un déplacement nord → sud. On ne pourrait comprendre autrement que quelqu'un descende sur les montagnes! La fille de Jephthé demande à son père de la laisser aller sur des montagnes au SUD de Mitspa pour pleurer sa virginité avant l'exécution du triste vœu de son père » (p. 303). Il n'y aurait donc aucune raison de lire la racine ירד (errer) plutôt que celle de ירד qui indique la direction vers laquelle la fille de Jephthé veut aller pleurer sa virginité. La traduction que nous proposons tient compte de l'orientation géographique que le verbe ירד désigne.

<sup>33</sup> Le TM lit ירעיותי (nom commun pluriel de la racine רעה « paturages » avec suffixe de la 1<sup>ère</sup> personne du sing. « mes paturages »), mais il faut lire, comme le suggère le v. 38 et comme le corrigent plusieurs manuscrits רעיותי « mes compagnes ». La Mp suggère d'y lire ורעותי de la racine רעות avec suffixe de la 1<sup>ère</sup> personne du sing. « mes semblables (fém.) » (anglais – fellow-women).

<sup>34</sup> Le TM lit « elle devint une coutume en Israël ». Toutefois, en hébreu le terme coutume (דוק) est un nom masculin. Normalement, le verbe qui précède devrait être aussi au masculin. Or, ici le verbe היה est au féminin, ce qui peut paraître étrange. C'est pourquoi la LXX et la Vulgate ont modifié le texte pour lire « et cela devint une coutume... ». Néanmoins, nous croyons que la leçon du TM est authentique. La

année les filles d'Israël allaient célébrer<sup>35</sup> la fille de Jephthé, le Galaadite, quatre jours par année.

## 1.2 Remarques préliminaires

Le cycle de Jephthé est d'une importance particulière pour notre recherche. Il nous donne un aperçu du mécanisme organisationnel d'une société primitive, dans lequel nous pouvons discerner les étapes menant à l'élection d'un chef. Toutefois, faire la critique des sources de ces textes nécessite que l'on dise d'abord un mot sur la recherche portant sur le livre des Juges.

À cet égard il y a un quasi-consensus sur deux points majeurs dans la recherche. D'abord, à la suite de A. ALT<sup>36</sup>, la plupart des exégètes conçoivent une distinction entre « les petits juges » et les « grands juges »<sup>37</sup>, mais le consensus se limite à cette

---

difficulté est intentionnelle. C'est la fille de Jephthé, n'ayant point connu d'homme, qui est commémorée et c'est elle qui est devenue une coutume. Si cela nous paraît inconcevable, il n'en demeure pas moins que pour l'auteur du texte, cette façon de faire lui permet d'accentuer les conséquences du vœu de Jephthé. Celles-ci étant si importantes que sa fille, son unique enfant, devint une coutume.

<sup>35</sup> La LXX lit θρηνηεῖν (pleurer) qui compte tenu du contexte semble plus approprié. Mais il faut conserver la lecture du TM.

<sup>36</sup> ALT, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel. II*, München, C.H. Beck, 1953, pp. 278 - 332; «The Origins of Israelite Law», dans *Essays on Old Testament History and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 130-133. Bien que ce soit A. ALT qui a rendu cette hypothèse populaire, la distinction entre deux groupes de juges avait déjà été établie. À ce sujet voir : O. GREYER, « Die Bezeichnung 'Richter' für charismatischen Helden der Vorzeit », *ZAW* 57 (1939) pp. 110 - 121. Pour une histoire de la recherche jusqu'en 1970 voir : A. MALAMAT, « The Period of the Judges », dans B. MAZAR (éd.), *The World History of the Jewish People, 1st Series: Ancient Times. Vol. III : Judges*, Tel-Aviv, Jewish History Publications, 1971, pp. 130ss.

<sup>37</sup> Toutefois, certains contestent cette distinction. À ce sujet voir entre autres R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 84), 1963; K.D. SCHUNK, « Die Richters Israels und ihr Amt », dans *Volume du congrès international. Genève 1965*, Leiden, Brill (VT Sup. 15), 1966, pp. 252 - 262 (ci-après *Volume du congrès*). Plus récemment et depuis la remise en question majeure portant sur le Pentateuque (Pour un résumé sur cette question A. DEPURY et Th. RÖMER, *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides (le monde de la Bible 19), 1989, pp. 9-80; R. DAVID, « Le Pentateuque. Tendances actuelles concernant les traditions littéraires », dans M. GOURGUES et L. LABERGE (éds.), *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal/Paris, Fides/Du Cerf (Lectio Divina 163), 1995, pp. 17 - 46) et sur l'historiographie deutéronomique (pour un état de la question sur le Deutéronomiste voir : L. LABERGE, « Le Deutéronomiste », dans G. GOURGUES et L. LABERGE, *De bien des manières...*, pp. 47-78; Th. RÖMER et A. DE PURY, « L'historiographie deutéronomiste. Histoire de la recherche et enjeux du débat », dans *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides (le monde

constatation. La nature et la fonction de ces « juges » sont largement disputées<sup>38</sup>. Deuxièmement, depuis les *Überlieferungsgeschichtliche Studien* de M. NOTH, il est généralement accepté que le livre des Juges est l'œuvre du Deutéronomiste<sup>39</sup>. La question qui nous préoccupe présentement porte essentiellement sur le débat quant aux sources dont disposait le Deutéronomiste pour la composition du livre des Juges. Suite à

---

de la Bible 34), 1996, pp. 9 – 120 (à l'avenir « L'historiographie deutéronomiste »), on observe un nouvel essor des approches synchroniques et, par conséquent, un intérêt grandissant pour l'étude du texte dans sa forme finale (pour cette approche dans le livre des Juges voir : R.H. O'CONNEL, *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden, E. J. Brill (VT Sup. 63), 1966; J.P.U. LILLEY, « A Literary Appreciation of the Book of Judges », *TynBul* 18 (1976) pp. 94-102; R. POLZIN, *Moses*; B. G. WEBB, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 46), 1987 (à l'avenir *Judges*); L.L. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 68), 1988; J.C. EXUM, «The Center Cannot Hold. Thematic and Textual Instabilities in Judges», *CBQ* 52 (1990), pp. 410-431; P.D. GUEST, «Can Judges Survive without Sources? Challenging the Consensus », *JSOT* 78 (1998) pp. 43-61 (ci-après *JSOT* 78 (1998) ; K.M. CRAIG, «Bargaining in Tov (Judges 11, 4-11)», *Bib* 79 (1998) 76-85 (à l'avenir *Bib* 79 (1998). Dès lors, plusieurs contestent la nature composite du livre des juges et, par conséquent, la distinction entre des « grands Juges » et des « petits juges ». À ce sujet voir en particulier les études de A. HAUSER, «The 'minor Judges' - A Re-evaluation », *JBL* 94 (1975) pp. 190 - 200; E. Th. MULLEN, «The 'Minor Judges'. Some Literary and Historical Considerations», *CBQ* 44 (1982) pp. 185 - 201 et P. D. GUEST, *JSOT* 78 (1998) pp. 43 – 61.

<sup>38</sup>D'après O. GREYER, « Die Bezeichnung 'Richter' für charismatische Helden der Vorzeit », *ZAW* 57 (1939) pp. 110-121; M. NOTH, « Das Amt des 'Richters Israels' », dans W. BAUMGARTNER et al. (éds.), *Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950, pp. 404-417; A. ALT « Die Ursprünge des israelitischen Rechts », *Kleine Schriften* 1 (1953) pp. 278-332 et H.W. HERTZBERG, « Die Kleinen Richter », *ThL* 79 (1954) pp. 285-29. les « petits juges » auraient exercé une fonction judiciaire dans le cadre de la ligue tribale (à ce sujet voir aussi H.N. RÖSEL, «Jephtah und das problem der Richter», *Bib* 61 (1980) p. 28). Mais depuis que la thèse d'une amphictyonie a été abandonnée, la fonction de ces « petits juges » ne peut être déterminée avec certitude. Néanmoins, J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 173-174, estime que cette liste est authentique et ne témoigne pas pour autant en faveur d'une thèse pan-israélite. Le ministère de chacun de ces juges semble avoir été localement circonscrit. C'est le rédacteur deutéronomiste qui aurait appliqué à tout Israël ce qui ne concernait que des localités précises. Ce rédacteur aurait lié les deux catégories de juges (grands et petits) pour former une « période des juges ». D'après J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, Yale University, p. 345, n. 79 (ci-après *History*), il faut probablement attribuer la liste des petits Juges à « P », un rédacteur post-exilique qui aurait retouché l'œuvre du Deutéronomiste. Sur le débat portant sur les « grands juges » et « petits juges » voir aussi : A.D.H. MAYES, *Israel in the Period of the Judges*, London, SCM Press (SBT 29), 1974, pp. 55 – 67 (à l'avenir *Israel*); R. DE VAUX, *The Early History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1978, pp. 752 – 755; J. HAUSER, «The "Minor Judges" – A Re-evaluation», *JBL* 94 (1975) pp. 190 – 200; H.N. RÖSEL, «Jephtah und das problem der Richter», *Bib* 61 (1980), pp. 251 – 255; «Die 'Richter Israels'. Rückblick und neuer Ansatz», *BZNF* 25 (1981) pp. 180 – 203; J. A. SOGGIN, «Das Amt der 'kleinen Richter' in Israel», *VT* 30 (1980) pp. 245 – 248; E. Th. MULLEN, «The "Minor Judges". Some Literary and Historical Considerations», *CBQ* 44 (1982) pp. 185 – 201 (à l'avenir Th. MULLEN, *CBQ* 44 (1982). N.P. LEMCHE, «The Judges – Once-more», *BiNo* 20 (1983) pp. 47 – 55; R. BARTELMUS, «Forshung am Richterbuch seit Martin Noth», *ThR* 56 (1991) pp. 221 – 259; M. GÖRG, *Richter*, Würzburg, Echter Verlag (NEBAT 31), 1993, pp. 6. 59.70; M. O'BRIEN, «Judges and the Deuteronomistic History», dans S.L. MCKENZIE et M.P. GRAHAM (éds.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, Sheffield, JSOT Press (JSOT SS 182), 1994, pp. 235 – 259; A. DE PURY et Th. RÖMER, « L'historiographie deutéronomiste », pp. 97 – 103.

<sup>39</sup> Et cela malgré le fait que la datation de l'œuvre et des couches rédactionnelles demeure une question encore très disputée.

M. NOTH, la plus importante étude qui a été faite sur le livre des Juges a été celle de W. RICHTER<sup>40</sup>. D'après lui, le Deutéronomiste avait à sa disposition une composition littéraire pré-deutéronomique sur les exploits des héros d'Israël qui daterait du 9<sup>e</sup> siècle. Bien que cette thèse ne fit pas l'unanimité, elle fut néanmoins largement acceptée<sup>41</sup>. Ce n'est que récemment qu'elle fut sérieusement remise en question et cela notamment par U. BECKER. Selon lui, c'est le Deutéronomiste qui a compilé ces anciennes traditions pour construire son histoire d'Israël<sup>42</sup>. Ne trouvant, dans le livre des Juges, aucun signe quelconque d'un « livre » composé d'histoires de héros, il réfute la thèse de W. RICHTER. Dans cette même foulée, J. VAN SETERS affirme : « Efforts to reconstruct a pre-Dtr 'Book of Saviors', whom the Dtr only later made into Judges, cannot sustain such a distinction between these two uses in the text »<sup>43</sup>. En ce qui nous concerne, nous sommes d'avis avec Th. RÖMER et A. DE PURY que : « [...] le meilleur argument pour l'existence, sous une forme ou une autre, d'un livre ou d'un cycle de récits pré-dtr reste le fait que tous les épisodes de Jg 3 – 12 se situent dans l'horizon géographique du royaume du nord »<sup>44</sup>. Il est d'ailleurs surprenant que malgré leur opposition, ceux qui nient l'existence d'un livre des sauveurs reconnaissent que les récits de héros<sup>45</sup> remontent à des

<sup>40</sup> W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bann. Hanstein (BBB 18), 1963 (à l'avenir *Traditionsgeschichtliche*) ; *Untersuchungen. Die Bearbeitung des 'Richterbuches' in der deuteronomischen Epoche*, Bann. Hanstein (BBB 21), 1964 (à l'avenir *Richterbuches*). Toutefois, d'après lui, le cycle de Jephthé a d'abord existé de manière indépendante avant d'avoir été intégré au livre des Juges par le Deutéronomiste. Au sujet de la composition du livre des Juges voir aussi : W. BEYERLIN, « Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch », dans E. WÜRTHWEIN et O. KAISER (éds.), *Tradition und Situation. Studien zur Alttestamentlichen Prophetie. Festschrift A. Weiser zum 70. Geburtstag am 18. 11. 1963 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 1 – 29 (ci-après *Gattung und Herkunft*) ; M. WEINFELD, « The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and Later Sources », *JT* 17 (1967) pp. 93 – 113 ; G. BOLING, *Judges. Introduction, Translation and Commentary*, New York, Doubleday (AB 6A), 1975.

<sup>41</sup> Sa position a été reprise par plusieurs, dont J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, Greenwood, The Attic Press, 1977 ; A.D.H. MAYES, *Judges*, Sheffield, JSOT Press (OT Guides), 1985, pp. 20 – 27 (à l'avenir *Judges*) ; J. A. SOGGIN, *Le livre des Juges*.

<sup>42</sup> U. BECKER, *Richtertum und Königszeit. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin, W. de Gruyter (BZAW 192), 1990. Il situe le Deutéronomiste à la période exilique.

<sup>43</sup> J. VAN SETERS, *History*, p. 343.

<sup>44</sup> Th. RÖMER et A. DE PURY, « L'historiographie deutéronomiste », p. 99.

<sup>45</sup> Ces récits sont ceux de : Éhud (Jg 3, 16 – 26) ; Déborah/Baraq (Jg 5) ; Gédéon/Abimélek (Jg 6 - 9) ; Jephthé (Jg 11, 1 – 12, 7) et Samson (Jg 13 – 16). Celui de Othniel (Jg. 3, 7 – 11) est exclu de cette liste. La plupart estiment qu'il s'agit d'une composition dtr qui sert de clé de lecture pour l'ensemble du livre. À ce sujet voir en particulier : W. RICHTER, *'Richterbuches'*, pp. 23 – 26.61 qui présente une étude détaillée sur la façon dont ce récit a été modelé d'après l'introduction dtr qui le précède. Cette position a été largement adoptée, entre autres par : G.F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edinburg, Clark, 1958, pp. 84 – 85 (à l'avenir *Judges*) ; C.F. BURNEY, *The Book of Judges*, New York, Ktav, 1970, pp. 64 – 65 ; H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchung zu einen Grundthema*

traditions très anciennes et ont servi à l'auteur du livre des Juges<sup>46</sup>. Ou bien ils estiment pouvoir remonter à la tradition orale ou bien ils admettent que ces récits ont d'abord été mis par écrit avant d'être intégrés à l'historiographie deutéronomique. Quoi qu'il en soit, c'est dire que ces récits peuvent nous renseigner sur les questions qui nous intéressent présentement. Sans pour autant pouvoir situer le moment de la mise par écrit de ces traditions, nous croyons pouvoir retracer une strate littéraire prédeutéronomique, un noyau primitif, qui s'approche de la tradition dans laquelle le récit a été véhiculé jusqu'à sa mise par écrit. Pourtant, bien que ce noyau primitif littéraire puisse être identique à la forme dans laquelle il a été véhiculé dans la tradition orale, nous ne disposons que du texte écrit. C'est pourquoi, nous ne pouvons espérer récupérer que la plus ancienne strate littéraire du cycle de Jephthé.

Dans sa forme finale, le cycle de Jephthé comporte cinq épisodes :

- L'introduction (10, 6-18)
- Le choix de Jephthé (11, 1-11)
- Négociations avec les Ammonites (11, 12-28)
- Le vœu de Jephthé (11, 29-40)
- La guerre avec Éphraïm (12, 1-6).

Compte tenu de l'objet de notre recherche, notre intérêt portera sur les quatre premiers épisodes. Bien que le 5<sup>e</sup> épisode puisse contenir des éléments appartenant à l'ancienne tradition, celui-ci n'est d'aucun intérêt pour l'objet de notre recherche, à savoir l'élection. La critique des sources des quatre premiers épisodes nous permettra de cerner le noyau primitif du cycle de Jephthé. Nous serons ainsi en mesure de vérifier l'organisation sociopolitique de la communauté de Galaad, la procédure électorale par laquelle Jephthé fut établi en tête du peuple et l'apport de la divinité dans le choix de Jephthé. Pour ce faire, il nous faudra d'abord examiner les points suivants:

---

*der deuteronomistischen Geschitsschreibung*, Zurich, Theologischer verlag (ATANT 66), 1980, pp. 272 – 274; J. VAN SETERS, *History*, p. 343; J.A. SOGGIN, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, Valley Forge, Trinity Press, 1993, p. 180 – 181.

<sup>46</sup> Entre autres J. VAN SETERS. *History*, p. 343, écrit «[...] the stories of the Judges or deliverers seem to derive a certain amount of their material from old folk legends [...]».



- Premièrement, il importe de déterminer où commence le récit primitif de Jephté. Dans sa forme finale le cycle de Jephté est introduit par le texte de Jg 10, 6 – 18 qui octroie à la divinité un rôle singulier dans la sphère des activités politiques et militaires. Le texte suppose que c'est Yahvé qui suscite un sauveur. Le choix que le peuple exerce consiste à suivre Yahvé plutôt que les divinités des peuples environnants. Mais la péricope de 11, 1 – 4 se présente également comme une introduction. Et, contrairement au texte précédent, la divinité est très peu mentionnée. De plus, le choix d'un chef relève du peuple. Il nous faut donc déterminer quelle est la relation entre ces deux introductions. Si le texte de Jg 10, 6 – 18 fait partie de la plus ancienne strate littéraire, cela porte à croire que l'idée d'une élection divine d'un individu à la tête du peuple était déjà présente et acceptée parmi les éléments qui formeront plus tard le peuple israélite. En revanche, s'il faut débiter le cycle de Jephté avec le texte de 11, 1 – 4, la situation est tout autre. L'élection d'un chef semble être la prérogative du peuple. Ce qui nous amène à notre deuxième point.
- Le texte de 11, 29 mentionne l'esprit de Yahvé. Il nous faudra donc déterminer si cette information s'inscrit dans la plus ancienne strate littéraire. Dans cette éventualité, nous devons prendre en compte à quel moment du déroulement la mention de l'esprit apparaît dans le récit et le champ d'action qui lui est assigné. Ces précisions importent pour déterminer comment le récit primitif conçoit le rôle de la divinité dans les affaires politiques et militaires.
- Le rôle que Jephté doit assumer est désigné par deux termes : קָצִין (11, 6.11) et שָׂרָא (10, 18; 11, 8.9.11). Il importe de préciser si les deux titres font partie du récit primitif. Le premier est rarement utilisé dans les textes bibliques et, de ce fait, il est difficile de préciser la fonction qu'il suppose. Le deuxième est fréquent mais ne permet pas non plus de délimiter nettement le champ d'activité. Pour l'un comme pour l'autre, c'est le contexte littéraire qui nous permettra de

préciser la fonction et l'étendue du pouvoir qu'ils supposent et de déterminer s'il faut conserver les deux titres comme partie intégrante du récit primitif. Cette analyse permettra de préciser la structure sociopolitique, la fonction de Jephthé dans ce régime administratif et la durée de son mandat.

Ces questions nous permettront de définir la structure sociopolitique de la communauté de Galaad et de préciser la sphère d'activité de la divinité dans les affaires politiques et militaires. Nous pourrions ainsi déterminer si la plus ancienne strate littéraire du cycle de Jephthé témoigne d'un concept quelconque de l'élection divine.

### **1.3 La relation entre Jg 10, 6 – 18 et 11, 1 – 4**

Le premier point à élucider consiste à déterminer si le texte de Jg 10, 6 – 18 fait partie du récit primitif. Les opinions à cet égard sont diversifiées mais se regroupent en trois positions :

1. Le texte de Jg 10, 6 – 18 doit être attribué à un auteur pré-deutéronomique;
2. L'introduction est l'œuvre du Deutéronomiste. Cependant, les vv. 6 – 16 pourraient être pré-deutéronomiques, mais les vv. 17 – 18 doivent certainement être attribués au Dtr.
3. L'ensemble (l'introduction vv. 6 – 18 et le récit 11, 1 - 40) relève de la main d'un seul auteur.

La première position a été défendue par W. BEYERLIN, mais n'est plus soutenue aujourd'hui. W. BEYERLIN avait proposé de voir dans les cadres narratifs qui introduisaient les récits des sauveurs une formule liturgique utilisée lors de l'assemblée de la communauté sacrée. Selon lui, la flexibilité de la formule indique qu'il s'agit d'une

tradition orale plutôt que d'une composition écrite<sup>47</sup>. Toutefois, cette hypothèse repose sur celle d'une amphictyonie israélite, telle que proposée par M. NOTH et qui a depuis été rejetée. Nous n'avons donc pas à nous étendre sur le sujet.

À la suite de W. RICHTER<sup>48</sup>, M. NOTH<sup>49</sup> et A. ALT<sup>50</sup>, la plupart estiment que le Deutéronomiste a remanié les récits des héros libérateurs et les a liés entre eux au moyen d'un cadre narratif<sup>51</sup>. En ce qui a trait au texte de Jg 10, 6 – 18 en particulier, plusieurs y voient une double introduction. La première dans les vv. 6 – 16 est attribuée au Deutéronomiste. Il s'agit du cadre narratif dtr. dont la formule apparaît aussi dans Jg 2, 11; 3, 2.7; 4,1 et 6,1. Une deuxième introduction apparaît dans les vv. 17 – 18. Celle-ci serait l'œuvre du compilateur/rédacteur du cycle de Jephté. C'est l'avis, entre autres<sup>52</sup>, de W. RICHTER<sup>53</sup>. Selon lui, les récits concernant Jephté ( Jg 10, 17 – 12, 6) avaient été réunis par un « Bearbeiter » avant d'avoir été intégrés dans le « Richterbuch ». Le Deutéronomiste aurait, par la suite, incorporé à son œuvre cet ensemble en y ajoutant une introduction (10, 1 – 16) et une conclusion (10, 7 – 15).

Dans cette thèse nous soutenons l'hypothèse voulant que le texte de 10, 6 – 18 ne fasse pas partie du récit primitif de Jephté. Notre but sera donc de démontrer que la plus ancienne strate littéraire du récit de Jephté commence avec le texte de Jg 11, 1. C'est dire que nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le débat portant sur les diverses couches de rédaction dans la péricope de Jg 10, 6 – 18. Cependant les arguments proposés confirmeront que ce texte n'appartient pas à la tradition primitive initiale. La troisième

<sup>47</sup> W. BEYERLIN « Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch », dans E. WUÜRTHWEIN et O. KAISER (éds.), *Traditions und Situation*, 1963, pp. 1-29.

<sup>48</sup> W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, Hanstein (BBB 18), 1963.

<sup>49</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 47-50.

<sup>50</sup> A. ALT, "The Origins of Israelite Law", *Essays on Old Testament History and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 130ss.

<sup>51</sup> J. GRAY, *Joshua, Judges and Ruth*, pp. 7 - 10 ; A.D.H. MAYES, *Judges*, pp. 9 – 34 soutient que le cadre narratif appartient à l'étape où les deux catégories de Juges (grands et petits) ont été réunies pour former le livre des Juges. C'est aussi l'opinion de J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 11 ss.

<sup>52</sup> Dont M. NOTH. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 47 – 50; A.D.H. MAYES, *Judges*, p. 9ss; J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 11ss

<sup>53</sup> W. RICHTER, «Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10, 17 – 12, 6», *Bib* 47 (1996) pp. 485 – 556.

position par rapport au texte de 10, 6 – 18 nous permettra d'entamer la discussion sur le sujet.

Les études faites à partir d'une approche synchronique ont grandement contribué au débat portant sur la nature des textes dans le livre des Juges. Dans ce qui suit, nous porterons une attention particulière aux arguments soutenant l'unité du texte pour le livre des Juges. À cet effet, E.Th MULLEN<sup>54</sup> affirme que les arguments favorisant la nature composite du texte reposent sur des hypothèses désuètes. Il soutient que la distinction maintenue entre les « petits juges » et les « grands juges » est fondée sur une vision pan-israélite pré-monarchique<sup>55</sup>. Et, puisque cette conception a été abandonnée, il n'y a plus lieu de tenir non plus à cette différenciation<sup>56</sup>. Mais l'argument soutenant une distinction entre les « grands » et les « petits » juges n'est pas fondé sur l'hypothèse d'une amphictyonie, mais sur une différence de style littéraire et de vocabulaire<sup>57</sup> ainsi que sur le fait que les récits mettent en scène une localité particulière, alors que le cadre narratif suppose l'ensemble des tribus d'Israël. Cependant, E. Th MULLEN conteste aussi l'argument fondé sur le style littéraire qui permet de distinguer entre une collection de récits (les « grands » juges) et une liste officielle (les « petits » juges)<sup>58</sup>. À cet égard, il renvoie à l'étude de K.D. SCHUNCK<sup>59</sup> qui avait établi une liste incluant tous les éléments (répétitifs ou non) qui se retrouvent dans les notices des « petits juges ». E. Th. MULLEN souligne que deux éléments –le nombre de fils et le nom de la descendance-

<sup>54</sup> E. TH. MULLEN. « The 'Minor Judges'. Some Literary and Historical Considerations ». *CBQ* 44 (1982) pp. 185-201 (à l'avenir *CBQ* 44 (1982)).

<sup>55</sup> E. TH. MULLEN se rapporte ici à la thèse de M. NOTH qui comparait l'organisation des tribus d'Israël à l'amphictyonie grecque.

<sup>56</sup> À cet égard, il explique : «Despite the numerous objections that have been voiced concerning the degree and nature of the unity of early Israel, commentators still persist in accepting an historical distinction between the cycles concerning the 'major' judges and the brief summaries recording the 'minor' judges». E. TH. MULLEN, *CBQ* 44 (1982) p. 186.

<sup>57</sup> Cette différence a d'abord été observée par J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to The History of Israel*, Edinburg. A.C. Black, 1885, p. 245. Il attribue le langage profane à un auteur primitif, alors que le langage religieux proviendrait d'un auteur/rédacteur plus récent. À sa suite, d'autres ont continué de souligner le contraste entre les récits et le cadre narratif. À titre d'exemple voir : A.D.H. MAYES, *Judges*, pp. 20-21 J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 40ss.

<sup>58</sup> Il est vrai que l'existence d'une liste officielle peut supposer une organisation politique pré-israélite dans laquelle on retrouve le poste de juge. Nous n'avons pas l'intention d'entrer ici dans ce débat. Selon nous, la schématisation de ces notices et les renseignements qu'elles fournissent pointent en faveur de l'existence d'une telle liste. Nous n'affirmons pas, pour autant, qu'il s'agit d'un poste à l'intérieur d'une organisation pan-israélite.

<sup>59</sup> K.D. SCHUNCK, *Volume du congrès*, pp. 252-255.

sont absents dans plusieurs notices et que les éléments du schéma littéraire communs aux « petits » juges » se retrouvent également dans les récits des « grands » juges. Ces constatations suffisent, selon lui, à mettre en doute l'hypothèse qu'un schéma distinctif puisse distinguer entre deux catégories de juges. À cet effet, deux remarques s'imposent. D'abord, malgré les petites variantes dans les notices, leur présence et le style schématique qui les caractérisent ne font aucun doute. Et, il faut admettre que ces petites notices schématiques se distinguent grandement des récits concernant les héros libérateurs. Deuxièmement, si certains éléments propres aux petites notices se retrouvent aussi dans les récits, ces occurrences sont circonstancielles. Cela découle du fait que, dans les récits, ces éléments ne sont pas présentés de manière schématique comme ils le sont dans les petites notices. Enfin, en ce qui a trait aux différents styles littéraires dans le texte, E. Th MULLEN explique :

The change on the part of the deuteronomistic narrator is from a scenic presentation in the elaborate stories of the major judges, where temporal progression is slowed, to a summary presentation of the minor judges, which quickens the pace of the narrative. When placed within the context of the narrative of the Deuteronomist, the highly stylized accounts of the 'minor' judges perform just that literary function<sup>60</sup>.

Il faudrait donc y voir une technique littéraire plutôt que des indices d'un texte composite. Mais, cette fonction littéraire peut tout aussi bien expliquer comment le rédacteur dtr a compilé et a donné à l'ensemble une suite logique. Il va sans dire qu'un rédacteur tentera de présenter son travail de manière uniforme et suivie, bien qu'il n'y parvienne pas à tous coups. C'est dire que cet argument de E. Th. MULLEN ne peut non plus soutenir hors de tout doute l'hypothèse d'un texte unifié.

P. D. GUEST<sup>61</sup> est aussi d'avis que le schéma répétitif habituellement attribué à un rédacteur est une technique littéraire (an expository technique<sup>62</sup>) mais dont la fonction est de servir comme clé d'interprétation. Il explique :

<sup>60</sup> E. Th. MULLEN. *CBQ* 44 (1982) p. 196.

<sup>61</sup> P.D. GUEST. «Dangerous Liaisons in the Book of Judges», *SJOT* 11 (1997) pp. 241 – 269 (à l'avenir *SJOT* 11 (1979); « Can Judges Survive without Sources? Challenging The Consensus », *JSOT* 78 (1998) pp. 43 – 61 (à l'avenir *JSOT* 78 (1998).

Given that our writer had no recourse to indented paragraphs, double and single spacing, bold print, italics or modern literary techniques, this manner of outlining expository material in repeated characteristic language makes good sense<sup>63</sup>.

Mais, encore une fois, ce rôle -de clé interprétative - peut aussi bien être attribué à un rédacteur. En ce qui a trait à sa remarque relative à la limite de la langue hébraïque ancienne, nous nous y opposons fortement. Une analyse syntaxique des textes hébraïques établit clairement que les écrivains avaient à leur disposition divers moyens de souligner ce que l'auteur moderne fait au moyen des procédés mentionnés par P.D. GUEST. Il estime d'ailleurs que le contraste entre le style littéraire et le vocabulaire est voulu et relève de la main d'un seul auteur. Il conclut, en fait, que ces récits sont de pures inventions de l'écrivain. Il affirme :

[...] these characteristics that once led scholars to identify an early profane layer of tradition are not necessarily indicators of early date or tribal origins [...] Vividness of detail does not indicate veracity, in fact, recent literary criticism asserts that it should now be seen as being far more to do with the crafting of a fine story rather than a historian's craft. If the writer was not relying upon sources, but was able to draw upon a wide variety of literary genres to suit his own needs, then the vividness of style, and earthy vocabulary does not necessarily lead to the inevitable conclusion that they are genuine remnants of an early folk story tradition arising from the Iron age historical events. The genre does not necessarily tell us anything of original *Sitz im Leben*. The narrative may well have been freely created, having its *Sitz im Leben* only in time of writing itself. It is at least possible, and I believe likely, that these stories were created at the time of writing without specific oral or written traditions<sup>64</sup>.

Cette remarque, selon nous, contient plus d'improbabilités que la thèse contre laquelle elle entend argumenter. Pour nier l'ancienneté des traditions et/ou des sources écrites disponibles au rédacteur dtr., P.D. GUEST nie toute validité relative aux informations fournies par ces récits et cela sans même justifier en quoi ou pourquoi ces informations sont invalides<sup>65</sup>. Il s'agirait simplement de pures inventions de l'auteur. C'est dire que les

---

<sup>62</sup> P.D. GUEST. *JSOT* 78 (1998) p. 56.

<sup>63</sup> P.D. GUEST. *JSOT* 78 (1998) p. 56.

<sup>64</sup> P.D. GUEST. *JSOT* 78 (1998) p. 54.

<sup>65</sup> À notre sens, si l'exégète est tenu de justifier la validité des informations d'un texte, il doit aussi justifier l'invalidité des informations contenues dans un texte.

noms, les événements, en somme, tout est inventé, ce que nous ne sommes pas enclins à accepter sans plus de démonstration.

En faveur d'un texte unifié, S. BAR-EFRAT argumente que le cadre narratif paradigmatique n'indique pas nécessairement que nous avons à faire à une unité littéraire distincte du récit<sup>66</sup>. Selon lui, la transition entre le cadre narratif et le récit se fait de manière harmonieuse. À ce sujet il affirme :

In most cases where details concerning characters or background are communicated at the beginning of the narrative, they connect immediately and organically with the account of the events themselves. In other words, there is a direct and smooth transition from the expository to that part of the narrative which is concerned with the actual developments<sup>67</sup>.

Il est vrai que le texte, tel qu'il se présente à nous, inscrit l'introduction (10, 6 – 18) en continuité avec l'épisode qui le précède (10, 3 – 5). Cependant, la transition entre l'exposé de 10, 6 – 18 et le récit qu'il introduit (11, 1ss) ne se fait pas sans heurts. Au moyen de la syntaxe, il nous est possible d'observer comment l'auteur/rédacteur a composé sa propre introduction au récit de Jephté de manière à l'inscrire dans un ensemble littéraire plus large, sans toutefois y parvenir parfaitement. L'introduction qu'il compose débute et se poursuit par une chaîne de WAYYIQTOL. Dans un texte narratif cette construction indique un déroulement d'événements, une continuité. C'est au moyen de cette construction grammaticale que l'auteur fait avancer le récit<sup>68</sup>. Ainsi, la fin de l'épisode qui précède le récit de Jephté se termine avec des WAYYIQTOL :

«... וימת (WAYYIQTOL) יאיר ויקבר (WAYYIQTOL) בקמון (WAYYIQTOL) » (Yair mourût et fut enseveli à Qamôn 10, 5). Et, le lien entre ce texte et celui de Jephté (10, 16ss) est assuré en poursuivant la chaîne de WAYYIQTOL :

«... ויספו (WAYYIQTOL) בני ישראל... » (v. 6 Les fils d'Israël firent encore...)

<sup>66</sup> S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in The Bible*, Sheffield, Almond Press (JSOT sup. 70), 1989 (à l'avenir *Narrative Art*).

<sup>67</sup> S. BAR-EFRAT, *Narrative*, p. 115.

<sup>68</sup> Pour une discussion sur la fonction de cette construction grammaticale dans un texte narratif voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 47 – 69.

« את־הבעלים (WAYYIQTOL) ויעדר » (Ils servirent les Baals...)  
 « את־יהוה (WAYYIOQTOL) ויעזבו » (Ils abandonnèrent Yahvé...)  
 « ויחזר־אף (WAYYIQTOL) יהוה » (v. 7 Yahvé se fâcha...)  
 « וימכרו (WAYYIQTOL) » (il les vendirent...)  
 « וירעצו (WAYYIQTOL) וירצצו (WAYYIQTOL) » (v. 8 Ils opprimèrent et ils écrasèrent...)  
 « ויעברו (WAYYIQTOL) בני־עמון » (v. 9 les fils d'Ammon passèrent...)  
 « ותרצו (WAYYIQTOL) לישראל מאד » (La détresse d'Israël fut extrême...)  
 « ויזעקו (WAYYIQTOL) בני ישראל את־יהוה » (v. 10 Ils crièrent, les fils d'Israël, vers Yahvé...)

Au moyen de cette construction grammaticale, l'auteur fait avancer le récit et indique qu'il faut lire le récit de Jephthé comme étant à la suite des événements de 10, 3 – 5. Par ailleurs, le premier verbe du v. 6 suggère une continuité avec ce qui précède. La racine יסף (ajouter) au *Hiphil*, suivie de la préposition ל, traduit l'idée d'une action commise de nouveau<sup>69</sup>. Dans le contexte littéraire plus large, il s'agit des fils d'Israël qui firent une fois de plus ce qui est mal aux yeux de Yahvé. Donc, au moyen de ce verbe, la section débutant par Jg. 10, 6 est liée à l'ensemble des récits précédents où il est maintes fois dit que les fils d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Yahvé (2, 11-13 ; 3,2.7 ; 4,1 ; 6,1). Toutefois, si la continuité est assurée par ces moyens, la transition entre 10, 6 – 18 et le texte débutant en 11, 1ss ne se fait pas aussi aisément que le prétend S. BAR-EFRAT.

Une analyse syntaxique confirme que le prologue du récit de Jephthé se trouve dans Jg 11, 1 – 4 et que celui-ci ne témoigne d'aucune connaissance du texte de Jg 10, 6 – 18. C'est dire que le récit de Jg 11, 1ss comporte sa propre introduction et se comprend sans celle ajoutée par le(s) rédacteur(s) de 10, 6 – 18<sup>70</sup>. Il y a trois facteurs liés à la syntaxe qui nous indiquent qu'il faut comprendre Jg 11, 1 – 4 comme étant le début d'une unité littéraire indépendante.

En premier lieu, la construction grammaticale WAW – X – QATAL du v. 1 : « ויפתח הגלאדי היה » (Jephthé le Galaadite était ...) inscrit cette section du texte comme

<sup>69</sup> À ce sujet voir : F. BROWN, *BDBG*, p. 415.

<sup>70</sup> D'ailleurs, même ceux qui défendent l'unité du texte admettent que le récit de Jephthé (11.1ss) se comprend sans l'introduction de Jg. 10, 6 – 18. Voir entre autres, B.G. WEBB, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 46), 1987, p. 42.



faisant partie de l'arrière scène (background)<sup>71</sup>, c'est-à-dire que nous avons ici le début du prologue au récit de Jephthé<sup>72</sup>. Deux éléments dans le texte signalent que ce prologue se termine à la fin du v. 4 et confirment que le v.1 constitue le début du récit primitif. Notons d'abord que la situation entre les fils d'Israël et les Ammonites est décrite à trois reprises : une première fois dans Jg 10, 17 – 18, une seconde fois dans Jg 11, 4 et réitérée de nouveau au v.5. Cette redondance, particulièrement celle des vv. 4 et 5, a été signalée et commentée par le passé. À titre d'exemple, K.M. CRAIG explique :

The effect of Ammonite aggression against the clan of Gilead results in an unsettled and disorganized military, and the narrator stresses the point at the beginning with duplicate reference to the Ammonites waging war against Israel[...] the issue of imminent war with the Ammonites is stressed both by duplicate reference in vv. 4-5 and its prominent place before the forecasted taking of Jephthah. From the reader's side, this repetition is information redundancy<sup>73</sup>.

Mais le but principal de la réitération, dans ce texte, n'est pas de souligner une situation particulière, mais plutôt de situer le lecteur dans le déroulement du récit. Si l'information est redondante dans nos traductions modernes, pour le lecteur de l'antiquité, elle se comprenait d'abord au niveau de la syntaxe. Lorsqu'un auteur présente une information nouvelle, il le fera au moyen de la forme WAYYIQTOL<sup>74</sup>. Si, l'information est reprise de nouveau, elle le sera cette fois par une construction grammaticale (WAW) – X – QATAL<sup>75</sup>. Cette dernière construction indique qu'il s'agit d'une information déjà connue du lecteur. Or, c'est précisément ce que nous pouvons observer dans le texte de Jg 11, 4 et 5. Au v. 4 le verbe לחם a la forme d'un WAYYIQTOL «וילחמו בני-עמון» (les fils d'Ammon firent la guerre...). C'est la construction grammaticale par laquelle l'auteur fait avancer le récit et présente une information qui n'est pas encore connue. En revanche, au

<sup>71</sup> Pour la fonction de cette construction grammaticale dans un texte narratif voir: A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 36 – 41 § 16 – 21, p. 48 §27 et le tableau synthèse à la p. 168.

<sup>72</sup> Cette même construction grammaticale sert également pour la reprise d'information. Toutefois, pour qu'elle serve cette fonction, l'information qu'elle fournit aurait été d'abord narrée avec une construction grammaticale en WAYYIQTOL, ce qui n'est pas le cas. Il est clair que la construction WAW – X – QATAL, dans ce texte, a pour fonction d'inscrire cette péripécie comme étant l'arrière scène du récit qu'elle introduit. À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 36 – 41 § 16 – 21.

<sup>73</sup> K.M. CRAIG, *Bib* 79 (1998) p. 78.

<sup>74</sup> A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 29 – 30 § 7 – 9.

<sup>75</sup> A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 36 – 41 § 16 – 21. p. 48 § 27.

v. 5 le verbe לחם apparaît dans la construction WAW – X – QATAL «ויהי כאשר-גלחמו בני-עמון» (Comme les fils d'Ammon avaient fait la guerre...). Cela parce que le lecteur a déjà été mis au courant de la situation. L'analyse syntaxique nous démontre deux choses. D'abord, le v. 4 présente au lecteur une situation nouvelle. C'est ce que la construction grammaticale utilisée confirme. Il faut donc admettre que l'auteur de ce verset n'avait pas connaissance du texte de Jg 10, 17 – 18. Si cela avait été le cas, la construction grammaticale du v. 4 l'aurait indiqué, au moyen d'une construction WAW – X – QATAL, ce qu'il ne fait pas<sup>76</sup>. En revanche, cette construction grammaticale est celle utilisée au v. 5, précisément parce qu'il s'agit d'une reprise d'information. Or, cette répétition nous indique la fin du prologue et le début du récit<sup>77</sup>. La première scène débute donc avec les anciens qui vont à la recherche de Jephthé.

Ces conclusions nous d'ailleurs confirmées par la fonction des indicateurs macro-syntaxiques dans le texte. Le v.4. débute par un ויהי macro-syntaxique. Cela est confirmé du fait qu'il est suivi d'un élément temporel : « מימים » (En ces jours...)<sup>78</sup>. Or, l'indicateur macro-syntaxique a pour fonction l'une de deux choses. Il peut servir à introduire un nouvel élément dans le récit ou relier celui-ci à la trame narrative qui le précède<sup>79</sup>. Dans ce deuxième cas, il introduit, dans le texte de l'information donnée précédemment. Selon A. NICCACCI, l'indicateur macro-syntaxique du v. 4 relie cette partie du récit à Jg. 10, 17 où la mention des Ammonites apparaît et celui du v. 5 aurait pour but d'introduire un nouvel élément qui serait Jephthé, le protagoniste<sup>80</sup>. Si nous acceptons l'analyse du texte tel que proposée par A. NICCACCI, nous sommes confrontés à deux problèmes qui, selon nous, expliquent pourquoi la LXX<sup>B</sup> omet le v.4. D'abord, nous avons vu que dans Jg 11, 1 nous avons le début du prologue au récit de Jephthé. La construction grammaticale WAW-X-QATAL du v. 1 indique comme prééminence l'arrière scène (background). La proposition qui suit celle-ci se présente

<sup>76</sup> Par rapport au v. 4, J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 178, explique : « When the story of the Ammonite war is resumed a new introduction is necessary (verse 4)» Mais si le v.4 présupposait l'introduction dtr. nous lirions une construction grammaticale différente.

<sup>77</sup> A. NICCACCI. *The Syntax of The Verb*, pp. 35 – 37 § 15 – 16.

<sup>78</sup> A. NICCACCI. *The Syntax of The Verb*, p. 51 § 30.

<sup>79</sup> A. NICCACCI, *The Syntax of The Verb*, pp. 48 – 52 § 28 – 30.

<sup>80</sup> A. NICCACCI. *The Syntax of The Verb*, p.49 § 28.

comme une phrase nominale simple «וְהוּא בֶן־אִשָּׁה זֹנֶה» (litt. «lui, fils d'une prostituée»), ce qui confirme que nous sommes effectivement au niveau de l'arrière scène. La phrase suivante, introduite par un WAYYIQTOL «וַיֵּלֶד גִּלְעָד אֶת־יִפְתָּח» (litt. «Galaad avait été la cause de l'enfantement de Jephthé») continue la perspective linguistique précédente, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit au niveau de l'arrière scène. Ainsi, si nous souscrivons à l'explication de A. NICCACCI, voulant que l'indicateur macro-syntaxique du v. 4 relie ce verset à la section précédente, nous aurions une double introduction : une première introduction dans Jg 10, 6 – 18 et l'autre dans 11, 1 – 4. De plus, le deuxième marqueur macro-syntaxique (au v. 5) ne peut avoir pour fonction d'introduire Jephthé comme nouvel élément, puisque celui-ci est déjà présent dès le v.1. Selon nous, ce deuxième indicateur marque la transition entre l'arrière scène et l'avant scène, c'est-à-dire, le récit commence son déroulement à ce point. Il fait cette transition en ayant pour fonction de rappeler un élément déjà mentionné<sup>81</sup>, c'est-à-dire la personne de Jephthé qui a été introduite dans l'antécédent de narration. À l'inverse de ce que propose NICCACCI, nous attribuons pour fonction à l'indicateur macro-syntaxique du v. 4 celle d'introduire un nouvel élément - la menace ammonite. Rappelons que la construction grammaticale du v. 4 présente cette menace comme étant une nouvelle information fournie au lecteur. Il est donc inconcevable que le וַיֵּלֶד macro-syntaxique serve la fonction proposée par A. NICCACCI.

L'analyse macro-syntaxique appliquée au texte de Jg, 11, 1 – 5 nous permet de conclure sur la question de la relation entre le texte de Jg 10, 6 – 18 et celui de Jg 11, 1ss. Nous avons pu déterminer que la péripécie de Jg 11, 1 – 4 sert d'introduction au récit de Jephthé et ne témoigne d'aucune connaissance des informations fournies par le texte de Jg 10, 6 – 18. Si le texte de Jg 10, 6 – 18 comporte deux introductions, il n'en demeure pas moins que le noyau primitif ignore l'une et l'autre de ces introductions. Il s'ensuit que l'hypothèse voulant que le cycle de Jephthé soit une unité littéraire ne peut être soutenue par une analyse syntaxique du texte. En somme, une critique des sources appuyée par une analyse macro-syntaxique démontre que l'introduction (ou le prologue) de la plus

---

<sup>81</sup> Fonction que A. NICCACCI attribue au premier indicateur au v.4.

ancienne strate littéraire du récit de Jephthé se trouve en Jg 11, 1 – 4 et que le récit débute au v. 5.

#### **1.4 Le rôle de la divinité dans les affaires politiques et militaires**

Conformément au but poursuivi dans cette thèse, il importe de vérifier l'apport de la divinité dans la sphère des activités politiques et militaires. Le texte canonique dépeint Yahvé comme étant très impliqué dans les décisions et les activités présentées dans ce récit. Dans les négociations entre Jephthé et les anciens de Galaad (11, 6 – 11), Yahvé est présenté comme celui pouvant livrer les ennemis dans les mains de Jephthé (v. 9) et il est appelé à être témoin des paroles prononcées entre les deux parties (vv. 10.11). Dans la scène des négociations avec les Ammonites (vv. 12 – 28), Jephthé argumente que la terre que réclament les Ammonites appartient de droit aux Israélites puisque c'est Yahvé qui l'a confisquée aux fils d'Ammon pour la donner aux fils d'Israël (vv. 21 – 23). Et quand Jephthé déclare la guerre aux Ammonites, il fait appel à Yahvé comme Juge entre les deux parties (v. 27). La scène du combat (v. 29 – 33) débute par l'esprit de Yahvé qui vient sur Jephthé (v. 29). Elle est interrompue par un vœu que Jephthé fait à Yahvé (vv. 30 – 31) et qu'il accomplit suite à la victoire sur les Ammonites (vv. 34 – 40). En somme, le texte dans sa forme finale présente Yahvé comme engagé activement dans le choix du chef militaire et dans le combat contre les ennemis. Il nous faut donc maintenant vérifier s'il en est de même dans la plus ancienne strate littéraire du récit.

##### **1.4.1 Négociation entre Jephthé et les anciens de Galaad ( 11, 5 – 11)**

Dans ce qui suit nous démontrerons que seul les v. 6 et 11a font partie du récit primitif. Selon nous, outre ces versets, la péricope de 11, 5 – 11 relève de la main du même auteur/rédacteur que le texte de Jg 10, 6 – 18. Des arguments d'ordre littéraire et théologique nous permettront de confirmer nos propos.

Un premier facteur qui saute aux yeux est le parallélisme entre le texte de Jg 10, 6 – 18 et celui de Jg 11, 5 – 11. Une négociation entre deux parties marque les deux péripécies. Dans la première, Israël négocie avec Yahvé. Dans la deuxième, les anciens négocient avec Jephthé. Dans l'un et l'autre texte, il est question de rejet et de retour. Israël, comme les anciens de Galaad, retourne vers celui qu'ils ont rejeté (10, 10.15 // 11, 5-8). La détresse d'Israël, comme celle des Galaadites, est l'élément qui provoque un changement d'attitude (10, 9.15 // 11,7). Yahvé et Jephthé questionnent ce changement de comportement (10, 11 // 11, 7). Les deux péripécies comportent des reproches similaires. Dans le texte de 10, 13, les fils d'Israël sont accusés d'avoir abandonné et d'avoir servi d'autres dieux. Dans le texte de 11, 7, les anciens de Galaad sont accusés d'avoir haï et chassé Jephthé. Dans la première péripécie (10, 6-16), les fils d'Israël promettent de servir Yahvé en ôtant de leur milieu les dieux étrangers. Dans la deuxième péripécie (11, 6-10), les anciens promettent d'établir Jephthé comme chef et commandant du peuple. Dans les deux cas, le retour et la requête sont en vue d'une délivrance (10,15b // 11, 8b). La similarité entre ces deux péripécies a d'ailleurs servi d'argument à ceux favorisant l'unité littéraire de ces textes<sup>82</sup>. Elle confirmerait que l'auteur de 10, 6 – 18 est le même que celui de 11, 5 – 11. Dans ce cas, il nous faut conclure que la scène de négociations entre Jephthé et les anciens de Galaad, comme celle de Jg 10, 6 – 18, ne faisait pas partie du récit primitif.

Il faut également prendre en compte le vocabulaire utilisé dans cette partie du texte. Après que Jephthé ait été chassé de la maison de son père, les anciens de Galaad « allèrent pour chercher » Jephthé (v. 5). Le verbe employé dans ce verset est celui de la racine הלך (aller) : « וילכו זקני גלעד לקחת את-יפתח ». Dans la requête que font les anciens à Jephthé, au v. 6, c'est la même racine (הלך) qui est utilisée « ויאמרו ליפתח לכה והייתה » (ils dirent à Jephthé : « viens et tu seras... »). Or, dans le v. 7, c'est la racine בוא (venir) qui sert : « ומדוע באתם עלי עתה » (Pourquoi êtes-vous venus à moi maintenant...). Et au v. 8, le déplacement des anciens est décrit cette fois par la racine שוב (retourner, revenir) : « ואמרו זקני גלעד אל-יפתח לכן עתה שבנו אלין » (Les

<sup>82</sup> Entre autres. R. POLZIN, *Moses*, pp. 177 – 179; B.G. WEBB, *The Book of Judges*, p.53; K.M. CRAIG, *Bib 79* (1998) pp. 79 – 80.

anciens de Galaad dirent à Jephthé : « C'est pour ceci que nous sommes maintenant revenus -retournés- vers toi. ». Les anciens ne « vont » pas vers Jephthé, mais « reviennent -retournent » vers lui. Encore au v. 9, le terme utilisé est שׁוּב. Et cette fois, ce ne sont pas les anciens qui reviennent, mais Jephthé. Les anciens font revenir Jephthé : « וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל-זִקְנֵי גִלְעָד אִם-מְשִׁיבִים אַתֶּם » ( Jephthé dit aux anciens de Galaad : Si vous me ramenez (me faites revenir ...). Les verbes utilisés dans les vv. 7. 8 et 9 forment un jeu de mots (venir et revenir-retourner) qui, dans le vocabulaire deutéronomique a d'abord un sens théologique<sup>83</sup>. Si nous prenons en compte les nombreux parallèles entre cette scène et celle de 10, 6 – 18, tel que démontré plus haut, le changement de vocabulaire dans le texte de 11, 5 – 11, le jeu de mots avec les racines בּוֹא et שׁוּב (venir et revenir) et le sens théologique que le Deutéronomiste octroie à l'expression שׁוּב (revenir - retourner), il faut conclure que les vv. 7 à 9 ne font pas partie du récit primitif, mais ont été insérés ultérieurement dans le récit. Cet ajout permet au rédacteur de souligner la conduite usuelle et néfaste du peuple d'Israël. Le comportement adopté envers Yahvé est identique à celui de la communauté de Galaad envers Jephthé. Yahvé ainsi que Jephthé ont été rejetés mais dans le moment de la détresse, l'un et l'autre sont suppliés de venir au secours du peuple. Les vv. 7 à 9 doivent donc être attribués au même auteur/rédacteur que ceux de 10, 16 – 18. Et, puisque le v. 10 ne se comprend qu'à la suite des vv. 7 à 9, il faut également extraire ce verset du récit primitif. Dans ce verset, les anciens de Galaad affirment que Yahvé sera témoin entre eux : « אִם-לֹא כִדְבַרְךָ כֵן נַעֲשֶׂה » (si nous ne faisons pas selon *tes paroles*). Or, dans le récit primitif, Jephthé n'a pas encore émis un seul mot. Ce verset n'aurait donc aucun sens dans le récit primitif. Il en va de même pour le v. 11b où il est encore question des paroles dont Yahvé doit être témoin : « וַיִּדְבֹר יִפְתָּח אֶת-כָּל-דְּבָרָיו לִפְנֵי יְהוָה בַּמִּצְפָּה »

<sup>83</sup> Ce que reconnaît d'ailleurs B.G. WEBB, *The Book of Judges*, p. 53. À cet effet, il affirme : « This can hardly be taken in its simple literal sense here since it is Jephthah, not the elders who has literally gone away and who literally returns (3a, 11a). Rather, it is used metaphorically of a change of mind or attitude in relation to Jephthah. Jephthah has just accused them of hating him and driving him out and asked why they have 'come to' him (בּוֹא אל) now that they are in trouble (7b-e). The elders reply that they have 'returned to' him (שׁוּב אל). Their tone is deferential as we have seen and their words are carefully chosen to win Jephthah over. They adopt the language of repentance ». Pour une étude sur le vocabulaire deutéronomique voir : M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 320 – 365 et pour le terme שׁוּב en particulier voir les pp. 335.351.352 et 357.

(Jephté prononça toutes ses paroles devant Yahvé à Mitspa). Ce verset doit être compris en lien avec le v. 10.

En revanche, les vv. 5 et 6 - où c'est la racine הלך (aller) qui est utilisée - appartiennent à la plus ancienne strate littéraire. Dans sa forme primitive, le récit raconte comment les anciens de Galaad sont allés chercher Jephté au pays de Tov et lui ont demandé d'être leur commandant pour combattre les fils d'Ammon. Le récit se poursuit au v. 11a où le verbe utilisé est encore celui de la racine הלך : « וַיֵּלֶךְ יַפְתָּח עִם־זִקְנֵי גִלְעָד » (Jephté alla avec les anciens de Galaad).

En somme, il ne nous reste plus que les vv. 5.6 et 11a comme faisant partie de la plus ancienne strate littéraire. Or, dans ces versets il n'est jamais question de la divinité. L'apport de la divinité dans la sphère politique n'apparaît que dans la couche rédactionnelle. Dans le récit primitif, Yahvé n'est présenté ni comme celui qui délivre, ni comme celui qui est témoin de paroles. À ce stade du récit, la divinité ne joue aucun rôle.

#### 1.4.2 Négociations entre Jephté et les Ammonites (11, 12 – 28)

La scène des négociations entre Jephté et les Ammonites (11, 12 – 28) présente également des ressemblances avec le texte de Jg 10, 16 – 18 et celui de 11, 7 – 10.11b<sup>84</sup>. À l'exemple de ces textes, elle décrit les pourparlers entre deux parties. R. POLZIN souligne quelques-unes de ces similarités :

What unites the first and third episodes<sup>85</sup>, as distinct from the second, is precisely this negative outcome to negotiations, as well as a precise line of argumentation that is explicit in the first. When Israel makes its preposterous request in 10, 15, what makes it credible are the hundreds of years during which Yahweh did exactly what Israel implored [...]. Similarly, Jephthah appeals in 11, 26 to the

<sup>84</sup> Le parallélisme entre ces trois épisodes a été souligné à maintes reprises. Pour une étude détaillée sur ces textes voir : L. R. KLEIN, *The Triumph of Irony*, pp. 83 – 88. A.G. AULD, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 196. explique que dans sa forme finale ce texte explore les relations entre Israël et son Dieu. Jephté et la communauté de Galaad et celle d'Israël et Ammon.

<sup>85</sup> R. POLZIN divise le récit de Jephté en cinq épisodes : le premier 10, 6-16 ; le deuxième 10. 17 à 11. 11 ; le troisième 11, 12 –28 ; le quatrième 11. 29-40 ; le cinquième 12, 1-6.

three hundred years in which Israel had lived in peace in the land now overrun by the Ammonites. In the first case, Israel appeals to the donor to return the land; in the second case, Jephthah appeals to the original inhabitants to return it. In both cases, an unsuccessful attempt to rectify the present is made by appealing to the past<sup>86</sup>.

Outre ces correspondances, le vocabulaire utilisé est semblable à celui des péricopes que nous avons ci-haut attribuées au Deutéronomiste. Nous y retrouvons les termes « ערה » (mal/tort 10, 6 // 11, 27), « חטא » (pécher 10, 10.15 // 11, 27) et « נצל » (délivrer 10, 16 // 11, 27), alors qu'ils sont complètement absents du récit primitif. De plus, le texte de 11, 9 et 18 emploie l'expression « להלחם בבני עמו » (pour faire la guerre *contre* les fils d'Ammon), alors que dans le récit primitif (11, 4 –5) la même idée est exprimée au moyen de la locution « וילחמו בני-עמון עם-ישראל » (les fils d'Israël firent la guerre *avec* les fils d'Ammon).

Par ailleurs, l'argument que Jephthé présente au roi des Ammonites en réponse à l'accusation portée contre Israël paraît peu convaincant. Il affirme que Yahvé a confisqué la terre aux fils d'Ammon pour la donner aux fils d'Israël. D'un point de vue politique, l'argument de Jephthé ne fait pas le poids et on voit mal comment ses paroles pourraient résoudre le conflit<sup>87</sup>. Sur le plan théologique, cet argument rappelle l'introduction dtr (10, 6ss) et s'intéresse principalement à la cause du sort d'Israël. Yahvé avait délivré les fils d'Israël des mains de leurs ennemis, entre autres, des fils d'Ammon (10, 11). Mais, les fils d'Israël servirent d'autres divinités, dont les dieux de Moab et les dieux des fils d'Ammon (10, 6). C'est pourquoi Yahvé les a livrés aux mains de leurs ennemis. La question posée au roi de Ammon, « Pendant qu'Israël a habité Hesbon et les villages de son ressort, et Aroër et les villages de son ressort, et toutes les villes qui sont le long de l'Arnon, pendant trois cents ans, pourquoi ne les avez-vous pas délivrées (récupérées) en

<sup>86</sup> R. POLZIN, *Moses*, p. 178.

<sup>87</sup> À cet égard A. G. AULD, *Joshua, Judges and Ruth*, p. 198, remarque avec justesse: «Jephthah's attempt at a historical refutation of Ammon's claim is hardly likely to impress the king of Ammon». De même B.G. WEBB, *The Book of Judges*, pp. 54 –55, souligne: «The tone is not conciliatory, and these are not the words of a man who is desperate for peace». Par ailleurs, même si à l'époque le droit à la possession de la terre était justifié par la conquête dont la victoire serait attribuée à une divinité, le raisonnement de Jephthé demeure peu convaincant. Le roi d'Ammon pourrait à son tour conquérir le territoire et légitimer également ses actes en invoquant le même argument.



ce temps-là? », est en réalité destiné au peuple d'Israël. Le texte de 10, 6ss suppose que les difficultés rencontrées avec les Ammonites résultent du fait qu'Israël a abandonné son Dieu<sup>88</sup>. Le discours de Jephthé (dans 11, 12ss) ne se comprend qu'à la lumière de ce texte. Il a pour but d'inciter une réflexion pour le peuple d'Israël. Son message est clair. Yahvé avait conquis le pays pour Israël. Pourquoi ce don serait-il maintenant menacé ? La réponse est dans l'introduction dtr. C'est parce qu'Israël a abandonné celui qui a combattu pour lui. Cette péricope n'a donc de sens que dans son contexte littéraire plus large.

Un quatrième argument en faveur de la rédaction tardive de ce texte provient des difficultés qu'il présente. D'abord, comme l'observe J.A. SOGGIN :

[...] une lecture même cursive du texte convainc immédiatement le lecteur que la plus grande part des faits décrits, des territoires et des divinités mentionnés dans ce qui suit appartiennent essentiellement à Moab (qui n'est mentionné qu'ici dans les Juges) et non à Ammon. [...] <sup>89</sup>.

Le résumé historique de l'histoire d'Israël présenté dans cette section est tiré de Nb 20-24 et Deut. 2-3 et se rapporte, en grande partie, à l'histoire d'Israël et de Moab<sup>90</sup>. Le rédacteur reprend et adapte le matériel appartenant au récit de tractations entre Moab et Israël. Le texte comporte d'ailleurs des traces de ce rapiéçage. Selon le v. 24, Kemosh serait le dieu d'Ammon, alors qu'ailleurs dans l'Ancien Testament<sup>91</sup> et sur la stèle de Meša, Kemosh est la divinité de Moab. Il faut noter, aussi, que le nom du roi de Moab est

<sup>88</sup> D'après J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, p. 185: « [...] la récapitulation historico-théologique ne semble avoir aucune conséquence sur le plan théologique pour le peuple et pour son interlocuteur mais plutôt des répercussions politiques ». Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec lui. Cette récapitulation est théologiquement pertinente pour le peuple.

<sup>89</sup> J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 182-183. À ce sujet voir aussi : O. EISSFELDT, *Richterbuches*, p. 76; G.F. MOORE, *Judges*, p. 283; S. MITTMANN, «Aroer, minnith und Abel Keramim – Jdc 11, 33» *ZDPI* 85 (1969) p. 71; C. F. BURNEY, *Judges*, pp. 298-305; M. WÜST, « Die Einschaltungen in die Jiftachgeschichten. Ri 11, 13-26 », *Bib* 56 (1975) pp. 464-479; W. RICHTER, « Die Überlieferungen um Jephthah », *Bib* 47 (1976) pp. 522-547; J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 179; J. VAN SETERS, «Once Again - The Conquest of Sihon's Kingdom », *JBL* 99 (1980) pp. 117 – 118; S. HERMANN, *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 101.

<sup>90</sup> À ce sujet voir : M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche*, p. 53 (et note 5); W. RICHTER, *Bib* 47 (1966) pp. 485-556; A.D.H. MAYES, *Judges*, p. 29; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 518; A. G. AULD, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 198; J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, p. 182.

<sup>91</sup> Voir les textes suivants: Nb 21, 26; I R 11, 7; 13, 2; 2 R 23, 13; Jér. 48, 7.13.46.

mentionné, tandis que celui du roi des fils d'Ammon est suspicieusement absent. Pourtant, l'intérêt du texte porte essentiellement sur les conflits entre lui et Jephté. Ajoutons à ces arguments que, dans le livre des Juges, c'est la première mention d'un roi ammonite. Il serait donc normal de mentionner son nom, ce qui n'est pas le cas.

Un cinquième argument porte sur la description de la frontière des territoires mentionnés. Selon le v.13, Israël est accusé d'avoir pris le territoire des Ammonites qui s'étend « depuis l'Arnon jusqu'au Jabbok et jusqu'au Jourdain ». Mais Jephté nie cette accusation et insiste d'ailleurs qu'Israël avait contourné ce territoire (v. 18) et celui de Moab. Pourtant, selon le v. 22, le territoire des Amorites qu'Israël a conquis est décrit de manière presque identique au territoire des Ammonites qu'il nie avoir pris au v. 13. À cet égard, J.A.SOGGIN explique :

Cette tension existe déjà par ailleurs dans la dernière section du compte rendu de la marche à travers le désert, Nb 21, 10 – 35, en particulier le v. 24 où il est dit que Sihôn avait conquis le pays en question à Moab, une tentative évidente d'harmoniser les deux traditions discordantes. Mais une telle tentative d'harmonisation est absente de ce texte-ci, pour qui les territoires d'Ammon et de Moab et ceux de Sihôn sont en théorie distincts, mais en pratique coïncident : un signe, en tout cas, d'une certaine confusion chez les rédacteurs, évidemment très loin de la rédaction des Nombres qui elle percevait encore l'incompatibilité de ces deux affirmations et cherchait à les harmoniser<sup>92</sup>.

B.G. WEBB a probablement raison quand il dit que cette partie du texte doit être comprise en lien avec 10, 8b où il est mentionné que Galaad est dans le pays des Amorites<sup>93</sup>. Selon lui, le texte affirme qu'Israël avait déjà conquis le territoire disputé alors qu'il appartenait aux Amorites. Mais, ce n'est qu'en supposant le livre des Nombres qu'il peut tirer cette conclusion. En somme, la difficulté du texte qu'a soulignée J.A.SOGGIN demeure.

Enfin, il faut également prendre en compte la mention des trois cents ans au v. 26. D'après ce texte, Israël serait demeuré dans les territoires de Hesbon, Aroër et les villes le

<sup>92</sup> J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, p. 184.

<sup>93</sup> B.G. WEBB, *The Book of Judges*, p. 55.

long du Jourdain pendant trois cents ans. Or, d'après les calculs de G.F. MOORE<sup>94</sup>, la période des Juges, telle que présentée par la chronologie du livre, s'étend sur une période de trois cents ans. Ce nombre semble avoir été calculé d'après la chronologie établie dans le livre des Juges et, par conséquent, ne peut appartenir au récit primitif de Jephté.

Une dernière remarque s'impose avant de passer au texte suivant. Selon J.A. SOGGIN, les vv. 12 et 28 appartiennent à l'ancienne tradition. À cet effet, il écrit : « [...] seuls les v. 12 et 28 peuvent avoir appartenu à la tradition originelle : rien d'étrange en effet à ce que Jephté ait cherché à éviter une guerre par des tractations opportunes ». Mais on voit mal comment le v. 28 pourrait s'inscrire à la suite du v. 12. Pour rendre plausible cette possibilité, il aurait fallu que le v. 28 fasse allusion d'une manière quelconque à la question du v. 12. Or, ce n'est pas le cas. Il est simplement dit que le roi d'Ammon n'écouta pas les paroles de Jephté. Les seules paroles dont il peut être question ici sont celles de l'argument historique qu'on retrouve dans les versets 13 à 27. Mais puisque ce développement n'appartient pas à l'ancienne tradition, il faut également extraire le v. 28. Quant au v.12, sans le v. 28 et l'argument qui précède, il n'a plus de raison d'être.

L'ensemble des arguments présentés ci-haut nous convainc que la section entière (11, 12 – 28) ne fait pas partie du récit primitif, mais a été ajoutée ultérieurement. Le discours d'ordre historico-théologique n'a de sens que dans son contexte littéraire plus large. Les ressemblances entre cette scène et celle de 10, 6ss, ainsi que le vocabulaire et les expressions utilisés soutiennent cette hypothèse. Les difficultés dans le résumé historique de Jephté et les similarités avec les données du livre des Nombres indiquent une dépendance littéraire sur ce dernier. La présentation des limites territoriales est problématique, ce que l'auteur de Nb 21, 10 – 35 percevait encore mais que le rédacteur de 11, 16 – 26 ne pouvait savoir. Enfin, la mention des trois cent ans suppose la rédaction finale du livre des Juges.

---

<sup>94</sup> G.F. MOORE. *Judges*, p. xxxvii – xliii.

C'est donc dire que le récit primitif, du moins jusqu'ici, n'implique nullement la divinité dans les affaires militaires. Yahvé n'a aucun rôle dans les décisions d'entrer en guerre avec les Ammonites et il n'est encore présenté ni comme juge ou témoin, ni sauveur.

### 1.4.3 Le combat et le vœu de Jephthé (11, 29 – 40)

La prochaine section (11, 29 – 40) mentionne l'esprit de Yahvé qui vient sur Jephthé (v. 29), après quoi Jephthé traverse plusieurs territoires. Mais avant de combattre les Ammonites, Jephthé fait un vœu à Yahvé. Le récit de ce vœu a fait l'objet de nombreuses études. La plupart des publications récentes sur le sujet proviennent des approches féministes dont l'intérêt porte principalement sur le sort de la fille de Jephthé<sup>95</sup>. Dans la foulée des nouvelles approches synchroniques, le récit du vœu de Jephthé a été étudié dans son contexte littéraire plus large afin de vérifier son rôle au niveau contextuel<sup>96</sup>. Plusieurs se sont interrogés à savoir si Jephthé avait vraiment offert sa fille en sacrifice d'holocauste<sup>97</sup>. Bien que les recherches mentionnées ci-haut nous soient d'une grande utilité, notre but n'est pas d'élucider les questions soulevées par ces études, mais demeure la critique des sources de ce texte. Or, celle-ci a aussi fait l'objet de

<sup>95</sup> Voir les études de : P. TRIPLE. « The Daughter of Jephthah. An Inhuman Sacrifice », dans *Texts of Terror. Literary-feminist Readings of Biblical Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, pp. 93-115; L.R. KLEIN. *The Triumph of Irony in The Book of Judges*, Sheffield, The Almond Press (JSOT sup. 68), 1988, pp. 83-99; P.L. DAY. « From the Child is Born the Woman. The Story of Jephthah's Daughter », dans P.L. DAY (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp. 58-74; B. GERSTEIN, « A Ritual Process. A Look at Judges 11,40 », dans M. BAL (éd.), *Anti-Covenant Readings Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press (Bible and Literature Series 22), 1989, pp. 175-193; L. R. KLEIN, « A Spectrum of Female Characters », dans A. BRENNER (éd.), *A Feminists Companion to Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 4), 1993, pp. 24 – 33; J.C. EXUM, « On Judges 11 », dans A. BRENNER (éd.), *A Feminists Companion*, pp. 131-145; E. FUCHS, « Marginalization, Ambiguity, Silencing. The Story of Jephthah's Daughter », dans A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion*, pp. 116-130 (à l'avenir *Marginalization*).

<sup>96</sup> Th. C. RÖMER, « Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter? », *JSOT* 77 (1998) pp. 27-38 ; T.M. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 147), 1992, pp. 178-185 (ci-après *Vows in the Hebrew Bible*); L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony*, 1989; B.G. WEBB, *The Book of Judges*, 1987.

<sup>97</sup> Les études à ce sujet sont nombreuses. Nous n'en citerons que quelques-unes : W. BAUMGARTNER, « Jephthas gelübde. Judg. 11,30-40 », *ARW* 18 (1915) pp. 240-249; A. WENDEL, *Das frei Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1931, pp. 103ss ; G.F. MOORE, *Commentary on Judges*, pp. 299-302; J.D. MARTIN, *The Book of Judges*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; D. MARCUS, *Jephthah and His Vow*, Texas, Texas Tech Press, 1986; R. BULKA, « Reaction to Terror – A Biblical Perspective », *Dor le Dor* 15 (1986 – 87), pp. 125 – 128.

nombreuses recherches<sup>98</sup>, dans lesquelles les nombreuses difficultés liées à ce texte ont été soulignées.

La difficulté majeure, dans ce texte, est l'ambiguïté du lien entre la mention de l'esprit de Yahvé (v. 29) et ce qui suit. Le lecteur ne sait plus si la victoire sur les Ammonites doit être attribuée au fait d'avoir reçu l'esprit ou si elle résulte du vœu prononcé par Jephté. Ce problème ressort notamment dans le commentaire de L. HOPPE. Il écrit :

The narrative of the vow begins with the note that Jephthah did come to be possessed by 'the Spirit of the Lord' (v.29). How or why Jephthah was so endowed is left unsaid. [...] The victory is achieved as a result of Jephthah's vow which promises sacrifice in exchange for victory (vv. 30-31)<sup>99</sup>.

Si, comme le suppose L. HOPPE, la victoire résulte du vœu de Jephté, quel rôle doit-on alors attribuer à l'esprit ? Le vœu de Jephté suit immédiatement la mention de l'esprit et il ne semble y avoir aucun lien entre ces deux éléments du texte. La remarque par rapport à l'esprit n'aurait aucune raison d'être. En revanche, s'il faut établir une relation entre la venue de l'esprit et la victoire de Jephté, le récit du vœu de Jephté empêche le lecteur de faire ce lien. Cette difficulté suppose l'une de deux possibilités : ou bien la mention de l'esprit (v.29) a été insérée secondairement dans le récit ou bien c'est l'ensemble du vœu (11, 30 – 31. 34 – 40) qui ne fait pas partie de l'ancienne tradition. Dans ce qui suit, nous proposons huit arguments en faveur de la deuxième hypothèse.

Ce vœu, comme le récit des négociations avec les Ammonites, comporte des similarités stylistiques et linguistiques avec le texte de Nb 21. En effet, à l'exception du nom de l'ennemi, la partie protase du vœu de Jephté est identique à celle du vœu d'Israël dans le texte de Nb. 21:

<sup>98</sup> Pour n'en mentionner que quelques-unes : O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction*, New York. Harper, 1965; G.F. MOORE, *Judges*; W. RICHTER, *Bib 47* (1966) pp. 485-556 ; R.G. BOLING, *Judges*, pp. ; A.D.H. MAYES, *Judges ...*, pp. ; J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, pp. 185 – 190.

<sup>99</sup> L. HOPPE, *Joshua, Judges with An Excursus on Charismatic Leadership in Israel*, Delaware. Michael Glazier, 1982, p. 173. Pour un résumé sur les différentes positions à l'égard du vœu voir: L. R. KLEIN, *The Triumph of Irony*, n. 13.

«אם־נתון תתן את־בני עמון בידי» (Jg 11, 30b Si tu livres en ma main les fils d'Ammon)

«אם־נתן תתן את־העם הזה בידי» (Nb 21, 2ba Si tu livres ce peuple en ma main)

Compte tenu que, dans l'épisode précédent, une grande partie du matériel provient de Nb. 20 à 21, il y a de fortes possibilités pour que le rédacteur ait aussi emprunté au texte des Nombres l'idée et la formulation du vœu. À cet égard T.W. CARTLEDGE explique :

According to the narrative flow, Jephthah has just defended Israel's rights to the disputed land by reminding Ammon's king of earlier battles which had already been won by Israel. His arguments apparently derive from the traditions now found in Numbers 20-21 [...]. Close examination shows that the protasis of Israel's and Jephthah's vows are *identical*, except for the enemy's name<sup>100</sup>.

Ces similarités portent à croire que l'épisode du vœu provient du même rédacteur que celui qui a composé le texte de 11, 12 – 27 au sujet duquel nous avons démontré, plus haut, qu'aucun élément n'appartenait au récit primitif de Jephthé.

Deuxièmement, une inclusion encadre le vœu de Jephthé :

«וידר יפתח נדר ליהוה» (v. 30 Jephthé voua un vœu à Yahvé)

«ויעש לה את־נדרו אשר נדר» (v. 39 il –Jephthé– accomplit le vœu qu'il voua)

Celle-ci suppose qu'initialement il s'agissait d'un récit indépendant de celui de la guerre avec les Ammonites et qu'il fut inséré dans l'ancienne tradition de la guerre de Jephthé contre les Ammonites.

De plus, l'emploi du verbe עבר (traverser), dans cette partie du texte, soutient la découpe du texte que nous proposons. Ce verbe apparaît à trois reprises dans le v. 29. Pour cette raison et croyant qu'il s'agit d'un jeu de mot R.G. BOLING traduit ce verset en employant trois termes différents : « traverser (v. 29b)...poursuivre (v. 29 c)

<sup>100</sup> T.W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible*, p.178.

...traquer (v. 29d)»<sup>101</sup>. Toutefois, cette traduction suppose que Jephté soit le sujet du verbe עבר dans les trois fois où il est utilisé, ce qui n'est pas le cas. Au v. 29d, le verbe a pour sujet les fils d'Ammon et non pas Jephté. La confusion vient du fait que ce verbe, comme ceux de 29bc, est à la 3<sup>e</sup> personne du singulier et le nombre ne s'accorderait donc pas avec le sujet au pluriel. C'est d'ailleurs pour cette raison que plusieurs manuscrits ont ajouté la particule אל־ devant la mention des fils d'Ammon afin de changer la fonction grammaticale de sujet en complément circonstanciel<sup>102</sup>. Pourtant, l'hébreu biblique utilise parfois un verbe au singulier lorsque le sujet est une collectivité. Il n'y a donc aucune raison de proposer un changement au niveau de la fonction grammaticale du v. 29d. Il faut également prendre en compte la forme des verbes dans ce verset. Au v. 29b et 29c, le verbe עבר est au WAYYIQTOL alors que dans 29d c'est un QATAL :

«ויעבר את־הגלעד ואת־מנשה (WAYYIQTOL) (v. 29b)

«ויעבר את־מצפה גלעד (WAYYIQTOL) (v.29c)

«וממצפה גלעד עבר (QATAL) בני עמון (v.29d)

La coupure dans la séquence de WAYYIQTOL nous indique un changement au niveau de la perspective linguistique. Les deux premiers WAYYIQTOL font avancer le récit, tandis que le QATAL situe le verbe עבר au passé. Ainsi, il faut lire :

Il (Jephté) traversa Galaad et Manassé (v. 29b)

Il traversa Mitspé de Galaad (v. 29c)

Les fils d'Ammon avaient déjà traversé de Mitspé Galaad (v. 29d)

Au v. 32a le verbe עבר apparaît de nouveau, mais il reprend la forme WAIYIQTOL :

«ויעבר יפתח אל־בני עמון (v. 32a)

Jephté traversa vers les fils d'Ammon

<sup>101</sup> Il explique : « The same verbal root is employed at all three points in the text, which may very well be considered intact if we recognize the word play ». R.G. BOLING, *Judges*, p. 207.

<sup>102</sup> C'est d'ailleurs la raison pour laquelle plusieurs manuscrits ajoutent la préposition אל devant la mention des בני־עמון (fils d'Ammon), attribuant la fonction d'un complément circonstanciel à la mention des fils d'Ammon. A ce sujet voir plus haut la critique textuelle de ce verset.

S'il s'agissait d'une simple répétition voulant reprendre l'action du récit après le vœu de Jephté (vv. 30 – 31), la construction grammaticale de ce verset serait différente. Pour reprendre l'action au moyen d'une répétition la construction serait un WAW – X – QATAL<sup>103</sup>. Or, il s'agit d'un WAYYIQTOL qui fait avancer le récit. Si nous acceptions le changement proposé à la lecture du TM, nous aurions un texte incohérent. Nous lirions que Jephté avait passé vers les fils d'Ammon (v. 29d) et il passa vers les fils d'Ammon au v. 32a. Ceci confirme que le sujet du verbe עָבַר dans le v. 29d sont les fils d'Ammon et que le verbe doit se lire au passé. Dans les deux premiers cas (v29bc), où Jephté est le sujet du verbe, le verbe sert à indiquer le chemin parcouru par Jephté. Ce n'est donc que vers la fin de ce parcours, que Jephté passe par Mitspé de Galaad (v. 29c), l'endroit où les fils d'Ammon avaient déjà passé (v. 29d). Le texte indique ainsi qu'une confrontation est à prévoir. La tension du récit monte et le lecteur est tenu en haleine. Il anticipe un affrontement inévitable entre Jephté et les fils d'Ammon. Le récit se poursuit et l'immanquable rencontre a lieu (v. 32a) avec Jephté armé pour le combat (v. 32b). Le combat s'ensuit (v.32c) et Jephté emporte la victoire (v.33).

L'action palpitante du drame est néanmoins amoindrie avec l'insertion du vœu aux vv. 30 – 31. C'est aussi pour cette raison que nous croyons que ces versets sont une incise. Avec cet ajout, le drame ne devient, en effet, qu'un élément en marge du texte. Dans la forme finale du texte, il ne sert qu'à motiver le vœu de Jephté. Pourtant, la menace ammonite est le point saillant depuis 11, 4ss. Voilà, ce qui fait dire à J.A. SOGGIN, que l'épisode du vœu est une « interpolation de type anecdotique »<sup>104</sup>. Il y a, en effet, une parenthèse d'ouverte, mais celle-ci interrompt le suspense qui a certainement fait partie des anciens souvenirs et dans lesquels il est question d'un héros – Jephté - qui a remporté une grande victoire. Or, le vœu oriente l'attention, non plus sur la guerre, mais sur le vœu. D'autre part, comme le souligne Th. RÖMER :

One may also consider the fact that the narrative about Jephthah's daughter is the only one to belong to the private sphere. In accordance with this the Ammonites,

<sup>103</sup> A. NICCACCI. *The Syntax of The Verb*, p. 48 § 27.

<sup>104</sup> Voir : J.A. SOGGIN. *Le livre des Juges*, p. 187.



the enemies of the people of Israel, have become in 11,36 Jephthah's private adversaries<sup>105</sup>.

Selon lui, l'épisode du vœu de Jephté n'appartient pas à l'ancienne tradition. Il est, en effet, un peu surprenant de retrouver ici des détails de nature familiale, alors que dans le contexte littéraire immédiat, nous sommes plongés dans un conflit politique.

Mais il reste à savoir pourquoi un rédacteur aurait ajouté cette interpolation dans le récit. Le v. 40 donne au vœu de Jephté une allure étiologique. L'auteur/rédacteur le présente comme si l'intention était d'expliquer l'étiologie d'une fête en Israël<sup>106</sup>. Mais, nul part ailleurs ne trouve-t-on même une allusion à cette fête. L'inverse serait donc plus probable. Le rédacteur a composé l'explication pour justifier l'insertion du vœu dans lequel il est possible de donner, au récit, une intention théologique. Selon R. POLZIN, dont l'intérêt porte essentiellement sur la cohérence du texte dans sa forme finale, cet épisode s'inscrit dans une série de cinq épisodes. Il discerne un parallélisme entre le premier (10, 6 – 16) et le troisième épisode (11, 12 – 28). L'un et l'autre de ces épisodes comportent une négociation dont l'aboutissement est défavorable, alors que dans le deuxième (10, 17 – 11, 11) et le quatrième épisode (11, 29 – 40), où il est aussi question de négociations, l'issue est positive<sup>107</sup>. R.G. BOLING souligne la similarité entre le récit du vœu de Jephté et celui qui le précède, c'est-à-dire, la négociation avec les Ammonites. Selon lui : «This portrayal of Jephthah's integrity in fulfilling his vow is psychologically consistent with the story of his message to the Ammonite king (vss. 12 – 28); both scenes hinge on Jephthah's "words" recited to Yahweh and before his people »<sup>108</sup>. D'après L.J.M. CLAASSEN, le vœu que prononce Jephté est le pendant négatif de l'habileté verbale de Jephté qui ressort dans la scène de négociation précédente<sup>109</sup>. Les explications et les commentaires offerts par ces différentes études ont tous recours à d'autres sections

<sup>105</sup> Th.C. RÖMER, *JSOT* 77 (1998) p. 29. À ce sujet voir aussi : R.G. BOLING, *Judges*, p. 209 et E. FUCHS, *Marginalization*, p. 123.

<sup>106</sup> Pour les arguments en faveur de cette hypothèse voir : E. TÄBLER, *Die Epoche der Richter*, Tübingen. Mohr (Biblische Studien), 1958, p. 294 ; Th.H. GASTER, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York, Harper, 1969, pp. 431-432, 534-535. Pour les arguments contre voir : J. L. MCKENZIE, *The World of the Judges*, New York, Prentice Hall, 1966, p.148; R.G. BOLING, *Judges*, p. 210.

<sup>107</sup> Voir : R. POLZIN, *Moses*, p. 179-181.

<sup>108</sup> R.G. BOLING, *Judges*, p. 207.

<sup>109</sup> L.J.M. CLAASSEN, *JNSL* (1996) p. 112.

du cycle de Jephthé pour comprendre son rôle ou sa raison d'être. Et, s'il n'est possible de comprendre cette « interruption » que par son contexte littéraire plus large, il faudra admettre que cet épisode ne peut appartenir à l'ancienne tradition et, qu'en revanche, elle doit être attribuée à un rédacteur qui avait à sa disposition l'ensemble du cycle de Jephthé<sup>110</sup>.

C'est dire que la victoire sur les Ammonites est liée à la mention de la venue de l'esprit sur Jephthé, comme c'est d'ailleurs le cas dans Jg 14, 19 et I S 11, 6<sup>111</sup> où l'esprit divin est lié à l'exploit du héros. En prenant en compte que d'autres récits des héros d'Israël mentionnent l'esprit divin en lien avec une victoire et que le texte de Jg 11, 30 – 31 est un ajout au récit primitif, il faut conclure que la mention de l'esprit de Yahvé dans 11, 29a était déjà présente dans la tradition ancienne.

Mais qu'en est-il du v. 32b où il est dit que : « Yahvé les livra (les fils d'Ammon) en sa main »? Bien que cette phrase se comprenne à la lumière du v. 29a, nous croyons qu'il s'agit également d'un ajout secondaire. La terminologie employée est identique à celle du v. 9 où Jephthé négocie avec les anciens de Galaad et à celle du v. 21 dans le résumé historico-théologique attribué au Deutéronomiste :

«... ונתן יהוה » (10, 9b) (litt. Yahvé donnera ...)

«... ויתן יהוה » (11, 21) (Yahvé donna ...)

«... ויתנם יהוה » (11, 32b) (Yahvé les donna...)

<sup>110</sup> L'identité de l'auteur de l'épisode du vœu de Jephthé est disputée. Les similarités avec les épisodes qui précèdent (10, 6 – 18; 11, 7 – 10; 11, 12 – 28) suggèrent un même auteur/rédacteur. Toutefois, puisque le sacrifice humain est vu comme une abomination par le Deutéronomiste (Dt 12, 31; 18, 10), il serait surprenant qu'il ait composé le récit de 11, 30 – 32, 34 – 40 sans émettre aucun jugement sur le vœu de Jephthé. Pour cette raison, Th. RÖMER, *JSOT* 77 (1998) p. 31, attribue l'insertion du vœu, dans le cycle de Jephthé, à un rédacteur post-dtr. Cette possibilité est d'autant plus plausible considérant que les meilleurs parallèles de l'histoire de Jephthé proviennent du monde hellénistique. À ce sujet voir : W. BAUMGARTNER, «Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen», dans *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Gesammelte Aufsätze*, Leiden, E.J. Brill, 1959, pp. 147-178. Quoiqu'il en soit, notre but se limite à vérifier si le vœu faisait partie du récit primitif. L'identité de l'auteur/rédacteur du vœu est une autre question.

<sup>111</sup> La mention de l'esprit divin apparaît aussi dans le texte de Jg 3, 10. Mais la plupart estiment que le récit d'Othniel est une composition dtr. D'ailleurs, contrairement aux autres textes, la mention de l'esprit dans celui-ci est directement liée au choix de Othniel en tant que sauveur.

Cette partie du verset sert à faire le lien avec la scène où Jephthé négocie avec les Anciens ( 11, 7 – 10). L'entente était que si Yahvé livrait (donnait) les Ammonites à Jephthé, celui-ci serait chef en Galaad. Il faut donc extraire le v. 32b de l'ancienne tradition de Jephthé. Néanmoins, le rôle de l'esprit divin dans l'ancienne tradition est directement lié à la fonction de Jephthé (v.29). Il nous reste donc à préciser cette fonction.

### 1.5 Jephthé **שׂר** (chef) et/ou **קצין** (commandant)

Dans sa forme canonique et selon l'introduction dtr., la communauté de Galaad veut établir un **שׂר** (chef) de tous les habitants de Galaad (10, 18). Pourtant, lorsque les anciens de Galaad vont chercher Jephthé, ils lui offrent non pas d'être **שׂר** mais **קצין** (commandant). Nous ne pouvons expliquer cette difficulté en présumant qu'il s'agit de termes synonymiques. Il est clair que ce n'est pas le cas. Ces expressions ne renvoient pas à la même fonction. Selon H. RÖSEL, **קצין** se rapporte à la fonction des « grands » juges, tandis que **שׂר** s'applique à la fonction des « petits » juges<sup>112</sup>. Ainsi, les anciens de Galaad offriraient à Jephthé de devenir leur « grand » et leur « petit juge ». Cette hypothèse suppose que le mot **שׂר** n'appartient pas à l'ancienne tradition, mais fut ajouté au moment où la liste des « petits juges » et les récits des « grands juges » ont été assemblés pour former une période des juges. D'après J.A. SOGGIN, en lui offrant d'être **קצין**, les anciens de Galaad proposent à Jephthé un poste de commandement temporaire. En revanche, le titre de **שׂר** renvoie à un poste dont la durée est indéterminée. Mais cet appel à être commandant-chef serait « l'unique cas dans tout le livre où l'on ne trouve pas la version pan-israélite »<sup>113</sup>. Ces arguments suggèrent que le terme **שׂר** est un ajout secondaire et que le récit primitif ne comportait que celui de **קצין**. C'est l'hypothèse que nous soutenons et dont les arguments suivants constituent la démonstration.

<sup>112</sup> H. N. RÖSEL. *Bib* 61 (1980) pp. 251-255. Selon lui, les « petits Juges » sont des administrateurs tandis que les « grands Juges » sont des libérateurs. Jephthé est d'abord un libérateur, mais il négocie avec les anciens afin d'obtenir le poste d'administrateur.

<sup>113</sup> J. A. SOGGIN, *Le livre des Juges*, p. 180.

Dans un premier temps, chacun des deux titres renvoie à une fonction différente. Selon le texte de 10, 18, l'autorité de celui qui sera **שׂר** s'exerce sur l'ensemble du peuple et ne se limite pas à celle d'un commandant militaire. En revanche, le texte de 11, 6, où c'est le terme **קצין** qui est utilisé, suppose que le pouvoir octroyé à Jephté se limite à la sphère militaire : « viens et tu seras notre commandant et nous pourrons combattre les fils d'Ammon ». Deuxièmement, selon 11, 6, Jephté sera établi **קצין** avant la guerre contre les Ammonites, tandis que pour devenir **שׂר** (vv.8 – 9), il doit d'abord vaincre les Ammonites. D'ailleurs, les pourparlers entre Jephté et les anciens de Galaad confirment qu'il s'agit de deux mandats très différents. Jephté questionne d'abord les motifs des anciens et hésite à les suivre (vv. 6 – 7). Les anciens le convainquent alors en lui proposant de devenir leur **שׂר** (10, 8), ce à quoi Jephté consent (v. 9), mais avec l'entente qu'il devra d'abord revenir victorieux de la guerre contre les Ammonites. Jephté devient donc **קצין** (commandant) avant d'être **שׂר** (chef). À ces endroits, le texte établit clairement une distinction entre les postes de **קצין** et de **שׂר**.

La confusion par rapport à l'utilisation des termes provient du fait que selon 10, 18 l'intention de la communauté de Galaad est celle d'avoir un chef alors que la proposition faite à Jephté est d'être leur commandant. Or, nous avons démontré plus haut que la péripécie de 10, 6 – 18 ne fait pas partie de l'ancienne tradition, ni celle de 11, 7 – 10 où l'expression **שׂר** apparaît de nouveau. En revanche, l'expression **קצין** n'est employée que dans les péripécies appartenant à l'ancienne tradition ( 11, 6.11a). Cette constatation porte à croire que dans l'ancienne tradition il n'était question que d'un commandant militaire dont la fonction était limitée dans le temps et dont l'autorité s'exerçait uniquement sur l'armée. Et, cela malgré le fait que dans le v. 11a, qui s'inscrit dans le récit primitif, les deux titres apparaissent côte à côte. C'est le seul endroit où le terme **שׂר** apparaît dans l'ancienne tradition ; toutefois il s'agit vraisemblablement d'une insertion secondaire. Au moyen de cet ajout l'auteur/rédacteur voulut réunir la composition/rédaction dtr ( 10, 6 – 18 et 11, 7 – 10) au récit primitif de Jephté (11, 1 – 6. 11a). L'entente entre les anciens de Galaad et Jephté (11, 7 – 10) trouve son dénouement dans le v. 11a et Jephté devient le chef que la communauté de Galaad se cherchait (10,

18). Ainsi, en insérant le terme *שׂאג* au v. 11a l'auteur/rédacteur arrive à concilier l'ancienne tradition de Jephthé avec la composition dtr, mais cela sans y parvenir parfaitement.

## 1.6 Synthèse et interprétation

Le but de ce chapitre était de faire la critique des sources du cycle de Jephthé afin de vérifier l'organisation socio-politique de la communauté de Galaad, la procédure électorale par laquelle Jephthé fut établi en tête du peuple et l'apport de la divinité dans le choix de Jephthé.

Par la suite nous établirons la structure socio-politique de la communauté de Galaad dont témoigne l'ancienne tradition. Enfin, nous verrons clairement comment le récit primitif présente l'apport de la divinité dans les affaires politiques et militaires.

### 1.6.1 Synthèse de la critique des sources

Nous présenterons ici un tableau récapitulatif des résultats obtenus par la critique des sources. La première colonne représente les éléments du texte qui appartiennent à l'ancienne tradition de Jephthé. La deuxième colonne reprend les textes que nous avons attribués à une composition/rédaction ultérieure.

**Tableau I - Critique des sources de Jg 10, 6 – 11, 40**

Récit primitif	Couche rédactionnelle
	<i>10, 6</i> Les fils d'Israël firent encore le mal aux yeux de Yahvé. Ils servirent les Baals, et les Astartés, les dieux d'Aram, les dieux de Sidon, les dieux de Moab, les dieux des fils d'Ammon, et les dieux des Philistins. Ils abandonnèrent Yahvé et ne le servirent pas. <i>7</i> Yahvé se fâcha contre Israël et il les vendit

<p>11 :1 Jephthé le Galaadite était un guerrier vaillant. Il était fils d'une prostituée et son père était Galaad. 2 La femme de Galaad avait engendré pour lui, des fils. Ils grandirent et ils chassèrent Jephthé et lui dirent : « Tu n'hériteras pas dans la maison de notre père, car tu es fils d'une autre femme. 3 Jephthé s'enfuit de devant ses frères et il habita dans le pays de Tov. Ils se rassemblaient, autour de lui, des hommes de rien. Ils sortirent avec lui. 4 En ces jours, les fils d'Ammon firent la guerre...</p> <p>5 Comme les fils d'Ammon avaient fait la guerre, les anciens de Galaad allèrent pour chercher Jephthé au pays de Tov. 6 Ils dirent à Jephthé : « viens et tu seras notre commandant et nous pourrons combattre les fils d'Ammon ».</p>	<p>dans la main des Philistins et dans la main des fils d'Ammon. 8 Ils opprimèrent et ils écrasèrent les fils d'Israël : dans cette année là et pendant dix-huit ans tous les fils d'Israël qui était au-delà du Jourdain, dans le pays des Amorites, au Galaad. 9 Les fils d'Ammon traversèrent le Jourdain pour faire aussi la guerre contre Juda, contre Benjamin et contre la maison d'Éphraïm. La détresse d'Israël fut extrême. 10 Ils crièrent, les fils d'Israël, vers Yahvé disant : « Nous avons péché contre toi, car nous avons abandonné notre Dieu et nous avons servi les Baals ». 11 Yahvé dit aux fils d'Israël : « Quand, les Égyptiens, les Amorrites, les fils d'Ammon et les Philistins 12 les Sidoniens, Amaleq et Maon vous opprimaient et vous crièrent vers moi, ne vous ai-je pas délivrés des mains? 13 Mais vous, vous m'avez abandonné et vous avez suivi d'autres dieux. C'est pourquoi, je ne vous sauverai pas. 14 Allez criez vers les dieux que vous avez choisis, eux ils vous sauveront dans le temps de votre détresse ». 15 Les fils d'Israël dirent à Yahvé : « Nous avons péché. Toi, fais-nous selon tout ce qui sera bon à tes yeux. Seulement, délivre-nous ce jour-ci ». 16 Ils ôtèrent les dieux étrangers du milieu d'eux et ils servirent Yahvé. Et son âme était en peine. 17 Les fils d'Ammon furent convoqués et ils campèrent en Galaad. Les fils d'Israël se rassemblèrent et ils campèrent à Mitspa. 18 Le peuple, les princes de Galaad se dirent l'un à l'autre : « quel est l'homme qui commencera à faire la guerre contre les fils d'Ammon? Nous voulons qu'il soit chef de tous les habitants de Galaad.</p> <p>avec Israël</p> <p>avec Israël</p> <p>7 Jephthé dit aux anciens de Galaad : « N'est-ce pas vous qui me haïssez et me chassiez de la maison de mon père. Pourquoi êtes-vous venu à moi maintenant que vous êtes dans la détresse ? ». 8 Les anciens de Galaad dirent à Jephthé : « C'est pour ceci que nous sommes maintenant revenus vers toi. Tu viendras avec nous, tu combattras les fils d'Ammon et tu seras notre chef, à tous les habitants de Galaad.</p>
--	---

11 Jephthé alla avec les anciens de Galaad et le peuple l'établit commandant sur lui.

9 Jephthé dit aux anciens de Galaad : « Si vous me ramenez pour faire la guerre aux fils d'Ammon et que Yahvé les livre devant moi, moi, je serai votre chef ». 10 Les anciens de Galaad dirent à Jephthé : Yahvé sera celui qui entend entre nous si nous ne faisons pas selon tes paroles ».

chef et  
Jephthé prononça toutes ses paroles devant Yahvé à Mitspa

12 Jephthé envoya des messagers au roi des fils d'Ammon disant : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, que tu viennes contre moi pour faire la guerre dans mon pays? » 13 Le roi des fils d'Ammon dit aux messagers de Jephthé : « C'est parce qu'Israël a pris mon pays quand il monta d'Égypte, depuis l'Arnon jusqu'au Jabbok et jusqu'au Jourdain. Et maintenant rends-moi ces [contrées] en paix ». 14 Jephthé envoya de nouveau des messagers au roi des fils d'Ammon 15 et lui dit : « Ainsi dit Jephthé : Israël n'a point pris le pays de Moab ni le pays des fils d'Ammon. 16 Car, quand ils montèrent d'Égypte, Israël marcha par le désert jusqu'à la mer Rouge et il vint à Kadès. 17 Israël envoya des messagers au roi d'Édom disant : 'Laisse-moi passer par ton pays'. Mais le roi d'Édom n'écouta pas. Il envoya aussi des messagers au roi de Moab. Mais, il ne voulut pas. Et Israël demeura à Kadès. 18 Il marcha par le désert et tourna le pays d'Édom et le pays de Moab et vint du côté du soleil levant au pays de Moab. Ils campèrent au-delà de l'Arnon, mais n'entrèrent pas dans les limites de Moab, car l'Arnon était la limite de Moab. 19 Israël envoya des messagers à Sihon, roi des Amoréens, roi de Hesbon et Israël lui dit : « Laisse-nous passer par ton pays, jusqu'en mon lieu ». 20 Mais Sihon ne se fia pas à Israël pour le laisser passer par ses limites. Sihon rassembla tout son peuple et ils campèrent à Jahtsa et combattirent avec Israël. 21 Yahvé, le Dieu d'Israël livra Sihon et tout son peuple dans la main d'Israël et les frappèrent. Israël prit possession de tout le pays des Amoréens qui habitaient dans ce pays-là. 22 Ils dépossédèrent tout le territoire des Amoréens depuis l'Arnon jusqu'au Jabbok et depuis le désert jusqu'au Jourdain. 23 Maintenant Yahvé le Dieu d'Israël a dépossédé les Amoréens devant son peuple Israël et toi tu nous en dépossèderais? 24 Ne possèderas-tu pas ce que ton dieu Kemosh te fera posséder? Et nous possèderons tous ceux que Yahvé, notre Dieu, dépossèderas devant nous. 25 Maintenant, vauds-tu donc mieux que Balak, fils de Tsippor, roi de Moab? A-t-il jamais contesté contre Israël? A-t-il jamais combattu contre eux? 26 Pendant qu'Israël a habité Hesbon et les villages de son ressort, et Aroër et les villages de son ressort, et

<p>29 L'esprit de Yahvé fut sur Jephthé et il traversa Galaad et Manassé, et il traversa Mitspé de Galaad. Les fils d'Amon avaient (déjà) traversé de Mitspé de Galaad.</p> <p>32 Jephthé passa vers les fils d'Ammon pour combattre contre eux.</p> <p>33 Et il leur infligea une très grande défaite, depuis Aroër jusqu'à Boaka à Minnith, [leur prenant] vingt villes et jusqu'à Abel-Keramin. Les fils d'Amon furent humiliés devant les fils d'Israël.</p>	<p>toutes les villes qui sont le long de l'Arnon, pendant trois cents ans, pourquoi ne les avez-vous pas délivrées en ce temps-là? 27 Ce n'est pas moi qui ai péché contre toi, mais c'est toi qui me fait tort en m'attaquant. Que juge Yahvé aujourd'hui entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon. 28 Mais le roi des fils d'Ammon n'écoula pas les paroles que Jephthé lui avait envoyées.</p> <p>30 Jephthé voua un vœu à Yahvé et dit : « Si tu livres en ma main les fils d'Ammon, 31 il arrivera que ce qui sortira des portes de ma maison à ma rencontre, lorsque je reviendrai en paix des fils d'Ammon, sera à Yahvé et je l'offrirai en holocauste ».</p> <p>Et Yahvé les livra en sa main.</p> <p>34 Jephthé vint à Mitspa, dans sa maison et voici sa fille sortit à sa rencontre avec des tambourins et des danses. Et elle était seule, unique. Il n'avait, à part elle, ni fils ni fille. 35 Il arriva quand il l'a vit qu'il déchira ses vêtements et dit : « Ah, ma fille! Tu m'as accablé et tu es de ceux qui me troublent! Car j'ai ouvert la bouche à Yahvé et je ne puis revenir en arrière ». 36 Elle lui dit : « Mon père, si tu as ouvert ta bouche à Yahvé, fais moi selon ce qui est sorti de ta bouche, après que Yahvé t'a vengé de tes ennemis, les fils d'Ammon ». 37 Elle dit à son père : « Que cette chose me soit faite. Laisse-moi pendant deux mois, et je m'en irai vers le sud, sur les montagnes et je pleurerai ma virginité, moi et mes compagnes ». 38 Il lui dit : « Va. » Et il l'a renvoya pour deux mois. Elle s'en alla, elle et ses compagnes et pleura sa virginité sur les montagnes. 39 Il arriva, au bout de deux mois, qu'elle revint vers son père et il accomplit à son égard le vœu qu'il avait voué. Elle n'avait point connu d'homme. Elle devint une coutume en Israël. 40 D'année en année les filles d'Israël allaient célébrer la fille de Jephthé, le Galaadite, quatre jours par année.</p>
--	---

Dans sa forme finale, le texte se présente comme une série de négociations ayant une orientation théologique. En ajoutant au récit primitif une introduction (10, 6 – 18), suivie de la scène d'altercation entre Jephthé et les anciens de Galaad (11, 7 – 10),



l'auteur/rédacteur dtr oriente le récit vers le thème de la négociation. Et cela pour démontrer l'attitude répréhensible d'Israël. La relation de Jephté et ses frères/les anciens se présente alors comme analogie à la relation du peuple avec Yahvé. De même, le discours historico-théologique de Jephté aux Ammonites (11, 12 – 28) se veut une réflexion pour Israël. Quant au vœu de Jephté, il est clair qu'il ne fait pas partie non plus du récit primitif. Cependant, il est peu probable qu'il provient d'un rédacteur dtr. Il faut plutôt l'attribuer à un rédacteur post-exilique plus près de la période hellénistique. Il reprend de nouveau le thème de la négociation, mais cette fois c'est Jephté qui tente de négocier avec Yahvé. En somme, l'ensemble du travail rédactionnel sur le cycle de Jephté a une orientation théologique ce qui n'est pas le cas dans l'ancienne tradition.

### **1.6.2 Structure du récit primitif**

Le récit primitif de Jephté comporte une structure simplifiée aisément repérable et mémorisable. Le premier épisode qui sert aussi de prologue (11, 1 – 4) nous introduit à deux problèmes. Le premier a rapport au statut de Jephté. « Chassé » de la maison de son père, Jephté « s'enfuit » de ses frères au pays de Tov où des « hommes de rien » se rassemblent autour de lui et sortent avec lui (pour faire la guerre). Mais pendant ce temps, les Ammonites deviennent une menace pour la communauté de Galaad (v.4). Le deuxième épisode présente un renversement de la première situation décrite dans le prologue. Les anciens de Galaad vont pour « chercher » Jephté et il « alla » avec eux. Le « peuple » établit alors Jephté commandant sur eux. Il y a ici une inversion de la situation décrite dans le prologue. Le deuxième problème est résolu dans la scène du combat et dans l'épilogue. Jephté poursuit les Ammonites (v. 29), leur fait la guerre (v. 32) et enfin leur inflige une défaite (v.33a). Les fils d'Ammon, qui au v. 4 présentaient une menace pour la communauté, sont désormais humiliés (v. 33b). La mention des fils d'Ammon devient l'expression clé qui unit les diverses parties du récit :

Prologue : Jephté chassé – En ces jours, les *filis d'Ammon* firent la guerre (v.4).

Épisode I : Jephté recueilli – Comme les *filis d'Ammon* (v.5).

Épisode II : Jephthé combat – Les *filles d'Ammon* avaient traversé (v.29), Jephthé passa vers les *filles d'Ammon* (v. 32).

Épilogue: Jephthé vainqueur – Les *filles d'Ammon* furent humiliés (v. 33).

Le point saillant du récit est la menace des Ammonites et le récit est construit de manière à marquer les renversements de situations qui ont contribué à résoudre le problème essentiel – la menace des *filles d'Ammon*. De plus, chacune de ces scènes présente trois différents partis. Le tableau suivant permet de visionner les éléments qui fonctionnent comme aide mnémorique dans le récit.

**Tableau II – Les points saillants du récit primitif**

Problème	Les fils d'Ammon firent la guerre	Acteurs
Grandes lignes	Jephthé chassé → Jephthé s'enfuit → entouré d'hommes de rien ↓ ↓ ↓	Jephthé, ses frères, des hommes de rien
	Jephthé cherché → Jephthé alla → le peuple l'établit commandant ↓ ↓ ↓	Jephthé, les anciens, le peuple
	Jephthé traverse → Jephthé combat → Jephthé inflige une défaite	Jephthé, l'esprit de Yahvé, les fils d'Ammon.
Dénouement	Les fils d'Ammon furent humiliés	

Ce sont ces points saillants qui facilitent la mémorisation et la transmission du récit. Celui qui raconte l'histoire doit d'abord se rappeler l'occasion qui fit de Jephthé un héros – la menace des *filles d'Ammon*. Par la suite, il n'a qu'à se souvenir des grandes lignes qui mettent en jeu trois différents partis et les renversements dans les relations présentées. En somme, le récit primitif conserve le souvenir de l'exploit d'un héros –Jephthé- qui vainquit les *filles d'Ammon*. Les détails, par rapport aux relations de Jephthé avec les siens,

permettent au lecteur/auditeur de sympathiser avec le héros et donnent à l'histoire une pointe d'ironie – celui qui avait été rejeté devint le héros du peuple.

C'est dans ce noyau primitif qu'il nous faut à présent vérifier la structure sociopolitique et la place octroyée à la divinité dans les affaires politiques et militaires.

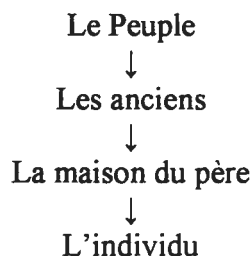
### **1.6.3 La structure socio-politique dans l'ancienne tradition**

Une attention particulière aux divers groupes que présente le récit nous permettra de cerner les composantes de la structure politique. Le prologue du récit primitif met en opposition Jephthé et ses frères. Nous avons établi qu'il s'agissait de ses frères de sang, plus précisément, les frères du même père, mais non pas de la même mère (vv. 1 – 2). Ce sont eux qui le chassent de la maison de son père (v. 3). Dans la scène qui suit, les anciens de Galaad vont chercher Jephthé (vv. 5 – 6). Ce n'est que dans la couche rédactionnelle (les vv. 7 – 10) que ces derniers sont identifiés comme étant les frères de Jephthé. Dans ces versets, Jephthé aurait été chassé par ses frères les anciens (v. 7). Mais ce n'est pas le cas dans l'ancienne tradition. Jephthé est chassé par ses frères de chez qui il s'enfuit (v. 3), mais ce sont les anciens qui vont chercher Jephthé (v. 5). Dans la couche rédactionnelle, Jephthé hésite à suivre ceux qui l'ont rejeté (v. 7), alors que dans le noyau primitif, il les accompagne sans discussion. Il faut distinguer entre le premier groupe – les frères (vv. 1 – 20) et le deuxième – les anciens de Galaad (vv. 5 – 6). Enfin, le texte primitif mentionne aussi le peuple (v. 11) et l'esprit de Yahvé (v. 29). Ces différents groupes ont pour intérêt commun, le commandant qui doit combattre les ennemis. Et, c'est dans la procédure du choix de celui-ci que l'organisation politique apparaît.

L'unité de base, dans ce texte, est celle de la famille immédiate, c'est-à-dire la maison paternelle<sup>114</sup>. Les frères de Jephthé nient les liens qui les unissent et lui refusent le

<sup>114</sup> C'est d'ailleurs ce qu'avaient proposé des études portant sur la structure socio-politique des tribus. À ce sujet voir : R. DE VAUX, *Ancient Israel. Vol I. Social Institutions*, Toronto, McGraw, 1965, p. 20; J. R. PORTER, *The Extended Family in the Old Testament*, London, Edutext, 1967; J.M. SALMON, «Judicial Authority in Early Israel», Princeton, Theological Seminary (Th.D, Dissertation), 1968, p. 66 – 68; C.J. DE GEUS, *The Tribes of Israel*, New York, Orbis, 1969, pp. 205 – 287; Y. SHILOH, «The Four Room House.

droit à l'héritage. Jephté est du même coup démuné de son identité de base. Pourtant, lorsque la communauté est menacée, la décision familiale est renversée par le conseil des anciens et Jephté est réintégré à la communauté. Néanmoins, la décision de faire de lui un commandant ne relève pas exclusivement des anciens, mais de l'ensemble du peuple. Dans ce récit, les anciens reviennent avec Jephté après quoi il est établi commandant par « le peuple » (v. 11a). Ces éléments du texte primitif nous donnent un aperçu de la structure sociale et du pouvoir décisionnel dans cette communauté :



La procédure électorale confirme d'ailleurs cette structure.

#### **1.6.4 La procédure électorale et le rôle de l'esprit divin**

Selon l'ancienne tradition, le peuple constitue l'instance décisionnelle dans cette société primitive. Mais le texte nous donne aussi quelques indices par rapport à la procédure électorale. Dès le début du récit primitif, Jephté nous est décrit comme étant un homme fort et vaillant (v. 1). Ses habiletés militaires sont soulignées de nouveau au v. 3b. Le texte raconte que « אנשים ריקים » (des hommes de rien) s'assemblèrent autour de lui et « ויצאו עמו » (ils sortirent avec lui). La première expression désigne des hommes qui, comme Jephté, ont été marginalisés<sup>115</sup>. Le fait qu'ils se rassemblèrent autour de lui témoigne de ses qualités de chef. La deuxième expression (ils sortirent avec) est celle fréquemment employée pour dire qu'ils sortirent faire la guerre. En somme, Jephté et ses

---

It's Situation and Function in the Israelite City», *IEJ* 20 (1970) pp. 180 – 190; G.E. MENDENHALL, «Social Organisation in Early Israel», dans F.M. CROSS, W.E. LEMKE et P.D. MILLER (éds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archeology. In Memory of G.E. Bright*, New York, Doubleday, 1976, pp. 143 – 144; F.S. FRICK, «Religion and Sociopolitical Structure in Early Israel. An Ethno-archaeological Approach», *SBLASP* (1979) pp. 243 – 244; A.D.H. MAYES, *The Judges*, p. 48. C'est donc que notre critique des sources du cycle de Jephté permet de confirmer les propos de ces études.

<sup>115</sup> Pour ce verset voir la section 1.2 note du v. 3b.

compagnons sont des mercenaires ! Voilà pourquoi les anciens vont à sa recherche lorsque la communauté de Galaad est menacée par les Ammonites. Ce sont les habilités et l'expérience de Jephté qui font de lui le candidat idéal. Les anciens reviennent avec Jephté en Galaad où il est établi commandant par l'ensemble de la communauté. Rien n'est encore dit par rapport au rôle de la divinité dans cette procédure électorale. Le choix de Jephté pour chef repose sur ses qualités personnelles et son élection est le fait de la communauté. C'est seulement après qu'il fut choisi et établi chef que l'esprit de Yahvé est mentionné. C'est dire que le rôle de l'esprit divin se limite à appuyer le choix du peuple et non pas à désigner le candidat. L'engagement de Yahvé se concrétise en accompagnant le guerrier au combat.

En somme, le récit primitif de Jephté présente une organisation sociale dans laquelle le pouvoir décisionnel repose sur l'ensemble du peuple. Le conseil des anciens fait ses recommandations, mais le peuple constitue l'instance décisionnelle. Le rôle de la divinité se limite à cautionner le choix et à accompagner le héros à la guerre. Ceci ressort nettement dans l'ordre des événements présentés dans ce récit. À ce stade, il n'est pas encore question d'un concept d'élection divine et le rôle de la divinité ne joue qu'un rôle secondaire dans l'ensemble du récit. Nous sommes donc encore très loin du concept proche-oriental de l'élection divine. Les éléments qui serviront de base pour l'émergence de ce concept en Israël n'apparaîtront que dans les anciennes traditions sur Saül.

## 2 – Saül et les ânesses égarées

### 2.1 Le texte (I S 9, 1 – 10, 16)

/ Il y avait<sup>1</sup> un homme de Benjamin<sup>2</sup>, et son nom était Qish, fils d'Abiel, fils de Tseror, fils de Becorath, fils d'Aphiakh, fils<sup>3</sup> d'un Benjaminite<sup>4</sup>, fort et vaillant. 2 Il avait un fils, du nom de Saül, un homme de choix<sup>5</sup>, un bon. Il n'y en avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël. Il dépassait tout le peuple de la tête et des épaules. 3 Les ânesses de Qish, père de Saül, étaient perdues. Qish dit à Saül son fils : « Prends avec toi un des jeunes hommes, lève-toi, part, cherche les ânesses »<sup>6</sup>. 4 Ils traversèrent la montagne d'Éphraïm, ils traversèrent le pays de Shalisha. Ils ne trouvèrent pas<sup>7</sup>. Ils traversèrent dans le pays de Shaalim. Ils ne

<sup>1</sup> Quelques manuscrits hébraïques, la Peshitta et les Targum ajoutent אָזָד « וַיְהִי אִישׁ אָזָד ». La LXX écrit « καὶ ἦν ἀνὴρ = וַיְהִי אִישׁ ». Il s'agit probablement d'une harmonisation avec d'autres récits de ce genre qui débutent par la proposition « וַיְהִי אִישׁ אָזָד » (voir Jg 13, 2 ; 17, 1 et I S 1, 1). Par ailleurs, le וַיְהִי qui introduit cette section ne doit pas être confondu avec le marqueur macro-syntaxique dont le but est de lier cette partie du texte à un autre. Il s'agit plutôt du verbe הָיָה à la forme WAYYIQTOL. À cet effet A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield. Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 86). 1990, p. 60 (ci-après *The Syntax of the Verb*), explique : « [...] wayehi (comme marqueur) never occurs at the beginning of an independent narrative. In this guise it is clearly distinct from the wayehi which is a 'full' form of the verb הָיָה. The latter can, in fact, occur at the absolute beginning of an independent narrative unit ». Et il donne comme exemples les textes de Jg 13, 2 (le début du récit de Samson) ; 17, 1 (le début de l'histoire de Micah) ; I S 1, 1 (qui introduit le récit de Samuel) et finalement I S 9, 1 (dont il est question ici) où le וַיְהִי est un WAYYIQTOL narratif normal et non pas un marqueur syntaxique.

<sup>2</sup> Le TM lit « מִבְּנֵי-יְמִינִי » (de Benjamin). La LXX lit « ἐξ υἱῶν Βενιαμιν » (des fils de Benjamin). Cette leçon veut préciser que Benjamin n'est pas ici le nom d'un individu mais d'un groupe. Par ailleurs, parce que le nom de la localité est absent de ce texte, J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1871, p. 70 (ci-après *Samuelis*), suivi de P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (AB), p. 167 (ci-après *I Samuel*), propose d'y ajouter « De Guibea de Benjamin ». Toutefois, aucun manuscrit ne propose cette lecture.

<sup>3</sup> La LXX<sup>L</sup> et la Peshitta omettent בן (fils).

<sup>4</sup> Le TM conserve un ancien doublet *bn/ys* « בְּנֵי-אִישׁ יְמִינִי ». Il s'agit d'une ancienne façon de désigner les Benjaminites. La Peshitta corrige le texte en lisant מִן בְּנֵי יְמִינִי (fils d'un homme de Benjamin).

<sup>5</sup> La LXX écrit « ἐκλεκτός ». La Vulgate traduit par « electus », probablement parce que le texte hébreu utilise fréquemment la racine בָּחַר (choisir) pour désigner les combattants « אִישׁ בָּחַר ». Toutefois, nous préférons traduire l'expression de manière littérale (homme de choix).

<sup>6</sup> Dans la LXX, tous les verbes sont au pluriel. Cela est probablement dû au fait qu'au v.4 plusieurs verbes sont au pluriel. La LXX a probablement voulu harmoniser le texte.

<sup>7</sup> La construction grammaticale des vv. 4 et 5 peut poser un problème pour la traduction. En effet, nous y trouvons une construction WAYYIQTOL – WAYYIQTOL- WAW +X+ QATAL (v.4a). Ce même phénomène

trouvèrent pas. Ils traversèrent le pays de Yemini. Ils ne trouvèrent pas. 5 Comme ils arrivèrent dans le pays<sup>8</sup> de Tzouf, Saül dit à son jeune homme qui était avec lui : « Partons et retournons, de peur que mon père oublie les ânesses et s'inquiète de nous ». 6 Il (le jeune homme) lui dit : « Voici<sup>9</sup>, il y a un homme de Dieu dans cette ville. C'est un homme respecté. Tout ce qu'il dit arrivera certainement. Maintenant<sup>10</sup>, allons-y. Peut-être nous indiquera-t-il le chemin que nous devons prendre ». 7 Saül dit à son jeune homme : « Voici<sup>11</sup>, nous irons, mais que lui apporterons-nous, car le pain s'en est allé de nos sacs et le reste<sup>12</sup> n'est pas présentable à l'homme de Dieu. Qu'avons-nous ?<sup>13</sup> » 8 Le jeune homme poursuivit en répondant à Saül disant : « Voici, il se trouve dans ma main un quart de sicle d'argent. Je le donnerai<sup>14</sup> à l'homme de Dieu et il nous désignera<sup>15</sup> notre

---

se reproduit au v. 4b *WAYYIQTOL-WAW + X + QATAL*. Normalement, la séquence *X - QATAL*, dans le narratif, devrait se traduire par un passé, ce qui ne ferait aucun sens dans cette phrase. Toutefois, selon A. NICCACCI, il arrive assez fréquemment que l'accomplissement d'un ordre (d'un impératif) soit relaté par des *QATAL*'s lorsque l'action est répétitive, ce qui est le cas ici. Le père de Saül lui avait donné l'ordre d'aller et de chercher les ânesses perdues. La mise en exécution de cette injonction est présentée dans une construction grammaticale *WAW-X-QATAL*. (À ce sujet voir: A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 86, § 60). Un autre problème, dans ces versets, concerne l'accord des verbes. Dans le TM, les verbes sont parfois au pluriel et parfois au singulier. La LXX et la Vulgate ont remédié à la difficulté en mettant tous les verbes au pluriel. C'est la leçon retenue par P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 168. Pour des raisons de traduction nous adoptons la LXX tout en reconnaissant que ce genre d'« erreurs » (à voir plus loin) est fréquent dans le TM.

<sup>8</sup> La LXX<sup>-L<sup>Ms</sup></sup> omet אָרָז.

<sup>9</sup> L'élément macro-syntaxique הִנֵּה a pour fonction de marquer une information significative. A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 96, § 67, explique: « Without הִנֵּה the same event would be introduced as information of no significance for the actual moment of communication ». Nous avons traduit le texte de manière à souligner l'importance des paroles qui suivent.

<sup>10</sup> Plusieurs Targums et la LXX préfixent un ׀ sur le עָתָה. Toutefois, cela n'a aucune conséquence pour la traduction du texte.

<sup>11</sup> Dans plusieurs recensions grecques et dans la Peshitta, le הִנֵּה n'est pas préfixé d'un ׀.

<sup>12</sup> Le terme וְתִשׁוּרָה est un *hapax legomenon* utilisé délibérément pour construire un jeu de mots avec la même racine qui apparaît au v. 24. Toutefois, la plupart des traductions lisent la racine אָרָז (cadeau) au v. 7. En revanche, nous croyons qu'il s'agit plutôt de la racine שָׂאָר (restant, reste, résidu). En effet, l'hébreu biblique laisse tomber assez fréquemment le ׀ dans la racine d'un mot. K. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 80 § 23f (ci-après *Gesenius*) donne plusieurs exemples de ce phénomène, dont celui de I Ch 12, 39 où la racine שָׂאָר est employée sans que le ׀ ne s'y trouve (שָׂרִית). Nous verrons dans la suite de ce chapitre que les jeux de mots sont fréquents, particulièrement dans ce texte (9, 1 – 10, 16). Il n'est donc pas surprenant que l'auteur ait choisi un terme inusité pour dire qu'ils n'ont rien de présentable à offrir à l'homme de Dieu.

<sup>13</sup> La particule מָה est préfixée d'un ׀ dans plusieurs Targums.

<sup>14</sup> Dans plusieurs recensions grecques, les Targums et la Vulgate, le verbe est au pluriel.

<sup>15</sup> Le verbe utilisé est «הִגִּיד» (indiquer, désigner). Notre traduction, bien qu'elle soit peu conventionnelle, a l'avantage de faire ressortir le jeu de mots construit avec les termes הִגִּיד (désigner) et נִגִּיד (le désigné) dans ce texte.

chemin ». 9 Autrefois, en Israël, ainsi disait l'homme cherchant à consulter Dieu : « Venez et nous irons jusqu'au<sup>16</sup> voyant », car pour le prophète d'aujourd'hui, il disait<sup>17</sup> autrefois le voyant. 10 Saül dit à son jeune homme : « Ta parole est bonne. Viens, nous irons<sup>18</sup> ». Ils allèrent jusqu'à la ville où était l'homme de Dieu. 11 Comme ils montèrent la pente de la ville, ils trouvèrent des jeunes femmes qui sortaient pour puiser de l'eau. Ils leur dirent<sup>19</sup> : « le voyant se trouve-t-il ici ? ». 12 Elles leur répondirent et dirent : « Il y est devant toi<sup>20</sup>. Hâte-toi<sup>21</sup> maintenant, car il est venu aujourd'hui en ville, car il y a aujourd'hui un sacrifice pour le peuple sur le haut lieu. 13 Ainsi, lorsque<sup>22</sup> vous entrerez en ville, vous le trouverez avant qu'il monte vers le haut-lieu pour manger, car le peuple ne mangera pas jusqu'à son arrivée, car c'est lui qui bénira le sacrifice. Après les appelés<sup>23</sup> mangeront. Maintenant montez, car aujourd'hui<sup>24</sup> vous le trouverez. 14 Ils montèrent à la ville. Comme ils allèrent jusqu'au milieu de la ville, voici que Samuel sortait à leur rencontre pour aller au haut lieu. 15 Un jour avant l'arrivée de Saül, Yahvé avait (fait une révélation) révélé à Samuel disant : 16 « Au même moment demain, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin. Tu l'oindras pour (comme étant) le désigner<sup>25</sup> sur mon peuple Israël. Il délivrera mon peuple de la main des

<sup>16</sup> La préposition employée dans d'autres manuscrits est לא au lieu de עד.

<sup>17</sup> La LXX précise le sujet du verbe «ἐκάλει ὁ λαός» (le peuple disait).

<sup>18</sup> Plusieurs manuscrits grecs ajoutent la conjonction ἠ avant le verbe הלכה.

<sup>19</sup> Dans les Targums le verbe est au singulier. Dans la Peshitta et dans d'anciennes sources juives qui citent des textes bibliques, le verbe est au singulier et le sujet est précisé « Saül leur dit ».

<sup>20</sup> Le TM utilise un suffixe singulier «לפניך» alors que la LXX lit un pluriel «κατὰ πρόσωπον ἡμῶν». La lecture de la LXX tient compte du fait que les jeunes filles s'adressent à Saül et à son jeune homme.

<sup>21</sup> Le terme מזור n'apparaît pas dans la LXX<sup>OLMss</sup>. Mais il s'agit probablement d'une omission involontaire.

<sup>22</sup> Nous avons traduit le כּ par « lorsque » afin de le distinguer de la construction הוזהרו - *Qatal* que nous traduisons par « Comme ils ... ».

<sup>23</sup> La racine קרא utilisée ici sert à construire un jeu de mots. Afin de faire ressortir cette technique utilisée par l'auteur du texte, nous traduisons le terme par « les appelés ».

<sup>24</sup> Le TM lit «כִּי־אתו כהיום תמצאון אתו» (litt. Car lui aujourd'hui vous trouverez lui). La LXX, la Peshitta et la Vulgate corrigent le texte en omettant כִּי־אתו.

<sup>25</sup> La racine du terme utilisé ici est נגד (le désigné). La définition de ce terme est disputée et des traductions différentes ont été proposées : 1) Commandant militaire : W. ALBRIGHT, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1961, pp. 15 – 16 (ci-après *Samuel*); W. RICHTER, «Die *nagid*- Formel. Ein Beitrag zur Erhellung des *nagid*- Problem», *BZ* 9 (1965) pp. 71 – 84 (ci-après. *BZ* 9 (1965); F.M. CROSS, «An Interpretation of the Nora Stone», *BASOR* 208 (1972) pp. 13 – 19 (ci-après *BASOR* 208 (1972); A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth Century Document (I S 1 – II K 10)*, Washington, Catholic Biblical Association (CBQMS), 1986, pp. 47 – 62 (ci-après *Of Prophets and Kings*) 2) Chef: P. JOÜON, «Notes de lexicographie hébraïque. *Nagid* 'préposé'.



Philistins. Car j'ai vu mon peuple<sup>26</sup>, et son cri est parvenu à moi. 17 Samuel avait vu (remarqué) Saül et Yahvé lui répondit : « Voici l'homme dont je t'ai parlé. Lui maîtrisera mon peuple ». 18 Saül s'approcha de Samuel au milieu de la porte (de la ville) et dit : « Désigne-moi<sup>27</sup> où est la maison du voyant ». 19 Samuel répondit à Saül. Il dit : « C'est moi le voyant. Monte devant moi au haut lieu. Vous mangerez avec moi aujourd'hui je te laisserai partir au matin. Tout ce que tu as dans ton cœur, je te le désignerai (ferai connaître)<sup>28</sup>. 20 Pour ce qui est des ânesses qui te semblent égarées<sup>29</sup>, il y a aujourd'hui trois jours, n'y met pas ton cœur, car elles ont été retrouvées. À qui appartient tout ce qui est désirable en Israël ? N'est-ce pas à toi et à toute la maison de ton père ? » 21 Saül répondit, il dit : « Ne suis-je pas fils de Yamin, de la plus petite tribu d'Israël, et mon clan le plus insignifiant de tous les clans des Benjaminites ? Pourquoi m'adresses-tu une telle parole ? 22 Samuel prit Saül et son jeune homme et les fit entrer dans la salle. Il leur donna une place à la tête des appelés<sup>30</sup>. Ils étaient environ trente hommes. 23

---

d'où 'chef», *Bib* 17 (1936) pp. 229 – 233 (à l'avenir *Bib* 17 (1936) : J. VAN DER PLOEG, «Les chefs du peuple d'Israël», *RB* 57 (1950) pp. 40 – 61 (ci-après *RB* 57 (1950). 3) Prince désigné : M. BUBER, «Die Erzählung von Sauls Königswahl», *VT* 6 (1956) pp. 113 – 173 (ci-après *VT* 6 (1956); A. BUCCELLATI, «Da Saul a David. Le origini della monarchia israelitica alla luce della storiografia contemporanea», *BiOr* 1 (1959) pp. 99 – 128 (ci-après », *BiOr* 1 (1959) ; W. BEYERLIN, «Das Königscharisma bei Saul», *ZAW* 73 (1961) pp. 186 – 201 (à l'avenir *ZAW* 73 (1961) ; J. A. SOGGIN, «Charisma und Institution im Königtum Sauls», *ZAW* 75 (1963) pp. 53 – 65 (ci-après », *ZAW* 75 (1963) ; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament*, Rome, PBI, 1964, pp. 98 – 100 (ci-après *L'aspect religieux*) ; R. DE VAUX, *Ancient Israel*, New York, McGraw, 1965, pp. 1.70.94 (ci-après *Ancient Israel*) ; A. ALT, «The Formation of the Israelite State in Palestine», dans *Essays on Old Testament History and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 224. 309 (ci-après *The Formation*) ; T.N.D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, Gleerup (OTS 8), 1968 (ci-après *King and Messiah*) ; J. BRIGHT, *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster, 1972, p. 185 (ci-après *History*) ; B. HALPERN, *The Constitution of the Israelite Monarchy*, Chico, Scholars Press (HSM 25), 1981, 9 – 10 (ci-après *Constitution*) ; T. ISHIDA, «NAGID. A Term for the legitimization of the Kingship», *AJBI* 3 (1977) pp. 35 – 51 (à l'avenir », *AJBI* 3 (1977). 4) Roi : R.A. CARSLON, *David and the Chosen King. A Tradition-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1964, pp. 52 – 55 (ci-après *David and the Chosen King*) ; T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1975, pp. 52 – 77 (ci-après *Die ewige Dynastie*). Notre traduction conserve le jeu de mots avec le verbe נָגַד (voir note au v. 8).

<sup>26</sup> La LXX ajoute τῆς ταπεινώσεως (son humiliation), probablement pour harmoniser ce texte avec celui d'Ex 3, 7.9. Nous conservons la lecture du TM.

<sup>27</sup> Voir note du v. 8 et 16.

<sup>28</sup> Le verbe utilisé est נָגַד de la racine נגד qui signifie « annoncer, déclarer, indiquer, désigner ». Le terme employé est intentionnel et sert à un jeu de mots dans le texte.

<sup>29</sup> Littéralement « pour les ânesses égarées pour toi » (qui te semblent égarées). Cette construction veut souligner que Samuel, lui, sait où elles sont.

<sup>30</sup> Voir note du v. 13.

Samuel dit au cuisinier : « Donne la part que je t'ai donnée, celle dont je t'ai dit : mets-la de côté ». 24 Le cuisinier sépara le haut de la cuisse, la mit devant Saül et dit : « Voici le restant mis devant toi. Mange, car c'est pour ce moment qu'il a été gardé pour toi disant : j'appelle (j'invite) le peuple. Saül mangea avec Samuel, ce jour là. 25 Ils descendirent du haut lieu à la ville. Il parla avec Saül sur le toit. 26 Ils se levèrent tôt. Comme montait l'aurore Samuel appela Saül sur le toit en disant : « Lève-toi. Je vais te laisser aller ». Saül se leva et ils sortirent tous deux, lui et Samuel, dehors. 27 Comme ils descendaient aux extrémités de la ville, Samuel dit à Saül : « Dis à ton jeune homme de passer devant nous » . Il passa<sup>31</sup>. « Toi, tiens-toi là maintenant. Je veux<sup>32</sup> te faire entendre la parole de Dieu. 10 :1 Et Samuel prit une fiole d'huile, la versa sur sa tête et l'embrassa. Il dit : « N'est-ce pas que Yahvé t'a oint comme désigné<sup>33</sup> sur son héritage ?<sup>34</sup>. 2 Lorsque tu m'auras quitté aujourd'hui, tu trouveras deux hommes près du tombeau de

<sup>31</sup> La LXX omet cette précision probablement par homéotéleuton. Nous conservons la lecture du TM.

<sup>32</sup> Il s'agit ici d'un WeYIQTOL (donc d'un volitif indirect) suivant un volitif direct. Il faut donc traduire l'idée du volitif. À ce sujet voir A. NICCACCI. *The Syntax of the Verb*, pp. 90 – 92 § 61 - 62.

<sup>33</sup> Voir note v. 8 et 16.

<sup>34</sup> La LXX ajoute à ce verset :

ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ Ἰσραὴλ καὶ σὺ ἄρξεις ἐν λαῶ κυρίου καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον ὅτι ἐχρῖσέν σε κύριος ἐπὶ κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς ἄρχοντα « ... sur son peuple, sur Israël ? C'est toi qui gouverneras le peuple du Seigneur et toi qui le sauveras de la main de ses ennemis d'alentour. Et voici pour toi le signe que le Seigneur t'a oint comme chef ». D'après P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 171, c'est en raison d'une haplographie que le TM omet cette partie. Toutefois, nous sommes d'avis avec A.CAQUOT et Ph. DE ROBERT. *Les Livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides (CAT 6), 1994, p.122 (ci-après *Les livres de Samuel*), qui, suite aux explications de S. PISANO. *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Text*, Fribourg-Göttingen, 1984, pp.166 – 169 (ci-après *Additions or Omissions*), acceptent la version plus courte du TM. S. PISANO (cité ci-haut) offre plusieurs exemples où la LXX ajoute des éléments au TM pour harmoniser le texte avec d'autres données qu'il contient. Pour I Sam 10,1, S. PISANO explique : « In this verse [...], LXX contains a considerable plus in which Samuel prophesies that Saul will be the saviour of the people, and in which he specifies that a sign will show that the lord has anointed him. [...] The repetition of material found in neighbouring verses [...], may point to the artificiality of this text. [...] The mention of the "sign". [...] occurs in 10.7, which could easily have inspired an editor, wanting to introduce this confirmation of Saul's choice as king, to insert a reference to the sign here at 10.1. [...] The repetition of ἐχρῖσεν σε Κύριος in LXX, with the accompanying repetition of the elements found in 9.16 f., seems to place greater emphasis on the anointing of Saul and on its significance within the context of the nascent kingship in Israel. That LXX emphasizes this anointing more than MT is seen as well in I Sam 11,15 where, for MT ימלכו שם ויארשאו לך LXX reads καὶ ἐχρῖσεν Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαουλ εἰς βασιλεα. [...] LXX serves to lay greater emphasis on the anointing of Saul and on his subsequent role by introducing a substantial plus precisely at the words which it seeks to emphasize [...] ». Compte tenu que la LXX a tendance à harmoniser le texte avec d'autres données et à augmenter le texte par des ajouts nous conservons le TM comme lecture originale.

Rachel, à la frontière de Benjamin, à Çelçah. Ils te diront : « Les ânesses que tu étais allé chercher sont retrouvées. Voici ton père a oublié l'histoire des ânesses et s'inquiète pour vous en disant : Que puis-je faire pour mon fils ? ». 3 Tu passeras de là plus loin et tu iras jusqu'au chêne de Tabor<sup>35</sup> et là tu trouveras trois hommes montant vers Dieu à Béthel, l'un portant trois chevreaux, l'autre portant trois galettes<sup>36</sup>, l'autre portant une outre de vin. 4 Ils s'informeront de ta santé et te donneront deux pains<sup>37</sup>. Tu les prendras de leurs mains. 5 Après<sup>38</sup> cela tu arriveras<sup>39</sup> à la montagne<sup>40</sup> de Dieu, là où sont les garnisons<sup>41</sup> des Philistins. Il arrivera, comme tu entreras dans la ville, tu rencontreras une bande de prophètes descendant du haut lieu, précédée de harpe, tambourin, flûte et cithare et eux prophétiseront. 6 L'esprit de Yahvé sera fort sur toi et tu prophétiseras avec eux et tu seras changé en un autre homme. 7 Voilà que lorsque ces signes<sup>42</sup> t'arriveront, fais<sup>43</sup> ce que ta main trouvera, car Dieu est avec toi. 8 Tu descendras devant moi à Guilgal et voici que moi je descendrai vers toi pour offrir des holocaustes et des sacrifices de communion. Sept jours tu attendras, jusqu'à ce que je vienne vers toi. Je te ferai savoir ce que tu devras faire. 9 Il arriva<sup>44</sup>, comme il eut tourné le dos pour quitter Samuel, Dieu lui changea le cœur et tous ces<sup>45</sup> signes arrivèrent ce

<sup>35</sup> La LXX<sup>L</sup> lit « τῆς ἐκλεκτῆς »

<sup>36</sup> La LXX a « ἀγγεῖα » (contenants, vaisseaux). Mais il faut conserver la lecture du TM. Saül et son compagnon n'ont plus de nourriture pour la route du retour (voir 9, 7). Ces trois hommes donnent à Saül et son compagnon les vivres (dont des galettes) pour le voyage.

<sup>37</sup> La LXX ajoute « ἀπαρχὰς » (terme juif désignant la première portion réservée à Dieu). Cet ajout favorise une interprétation théologique de la royauté de Saül. Le TM reflète davantage le texte primitif.

<sup>38</sup> La LXX et la Peshitta préfixe un ך devant la préposition אחר. Cela n'a aucune conséquence sur la traduction ou l'interprétation du texte.

<sup>39</sup> Quelques manuscrits ajoutent la préposition ל pour rendre le texte plus intelligible.

<sup>40</sup> C'est la seule mention d'un tel endroit dans l'Ancien Testament. L'expression est à l'état construit et doit être traduite par « montagne de Dieu ». Selon P.M. ARNOLD. *Gibeah. The Search for a Biblical City*, Sheffield. JSOT Press (JSOT SS 79), pp. 28 – 29 (ci-après *Gibeah*). Le terme désigne un haut lieu spécifique à Guibéa ou tout près. Ce n'est pas un nom propre comme le suggère la LXX mais une expression voulant indiquer un lieu dans la ville de Guibéa, ville des Benjaminites.

<sup>41</sup> Afin de rendre le texte plus cohérent, la LXX, la Peshitta et la Vulgate lisent un singulier.

<sup>42</sup> Quelques manuscrits et la Vulgate ajoutent כּ «Lorsque tous ces signes ».

<sup>43</sup> La LXX lit « πάντα » (fait tout ce que ...).

<sup>44</sup> Quelques manuscrits proposent de changer l'indicateur macro-syntaxique ויהי, qui débute ce verset, par יהי. Mais, il faut garder la lecture du TM. Nous verrons que le ויהי du v. 9 est une reprise de celui du v. 7 et reflète davantage la lecture du manuscrit originel (à distinguer du récit primitif que nous désignons à l'occasion par texte primitif ou initial).

<sup>45</sup> La LXX<sup>L</sup> omet l'article défini.

jour là. 10 Ils arrivèrent<sup>46</sup> là<sup>47</sup>, à Guibéa, et voici une troupe de prophètes à sa rencontre. L'esprit de Dieu<sup>48</sup> vint fort sur lui et il prophétisa au milieu d'eux. 11 Tous ceux qui le connaissaient de longue date dirent : Voici il prophétisait avec les prophètes. Et le peuple se dit<sup>49</sup> l'un à l'autre : « qu'est-il arrivé au fils de Qish ? Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » 12 Un homme de là répondit : « Qui est leur<sup>50</sup> père ? ». Ainsi « Saül est-il parmi les prophètes » est devenu un proverbe. 13 Il finit de prophétiser et alla au haut lieu<sup>51</sup>. 14 L'oncle de Saül dit à lui et à son serviteur : « Où êtes-vous allés ? ». Il dit<sup>52</sup> : « Pour chercher les ânesses, mais nous n'avons rien vu et nous sommes venus vers Samuel. 15 L'oncle de Saül dit<sup>53</sup> : « Indique-moi ce que vous<sup>54</sup> a dit Samuel ». 16 Saül dit à son oncle : « Il nous a déclaré que les ânesses étaient retrouvées ». Au sujet des paroles de la royauté, il ne déclarait pas ce que Samuel lui avait dit.

## 2.2 Remarques préliminaires

### 2.2.1 Définition du genre littéraire de I S 9, 1 – 10, 16

Les difficultés liées à la terminologie employée pour définir le genre littéraire de I S 9, 1 – 10, 16 nécessitent que nous disions d'abord un mot sur le sujet, notamment à cause des multiples termes proposés pour désigner la forme ou le genre de ce récit. Les problèmes liés à la terminologie des genres littéraires bibliques sont bien connus et ont

<sup>46</sup> La LXX et la Peshitta mettent le verbe au singulier parce que la fin du récit ne mentionne plus le compagnon de Saül.

<sup>47</sup> La manière dont le TM décrit le lieu d'arrivée de Saül est redondante (là, à Guibéa). Pour cette raison la LXX écrit « ἐκεῖθιν » (de là) et la Peshitta propose לָא (vers là).

<sup>48</sup> Quelques manuscrits ont יהיה au lieu de אלהים. Ces lectures veulent harmoniser le texte avec les autres endroits dans l'historiographie deutéronomique où l'expression apparaît (ex. Jg 3, 10; 14, 19, I S 11, 6 etc.)

<sup>49</sup> Au pluriel dans la LXX<sup>L</sup>, la Peshitta et la Vulgate (Ils se dirent l'un à l'autre).

<sup>50</sup> Puisque le texte parle de Saül, la LXX et la Peshitta lisent le pronom personnel 3<sup>e</sup> masc. sing.

<sup>51</sup> La LXX lit : « εἰς τὸν βουνόν » (dans la montagne).

<sup>52</sup> Plusieurs manuscrits grecs, les Targums et la Vulgate lisent un pluriel. Ce sont Saül et son serviteur qui répondent à l'oncle.

<sup>53</sup> La LXX lit : « πρὸς Σαουλ » (l'oncle dit à Saül).

<sup>54</sup> Dans la LXX et la Peshitta, le pronom est un singulier.

fait l'objet de plusieurs études<sup>55</sup>. D'abord, d'un auteur à l'autre, les termes *saga*, *légende*, *mythe*, *conte*, *fable*, etc. ne renvoient pas à la même chose. À cette difficulté s'ajoute celle liée à la traduction des études allemandes en anglais ou en français<sup>56</sup>. À titre d'exemple, d'après H. Gressmann<sup>57</sup>, suivi par L. Schmidt<sup>58</sup> ce texte s'inscrit dans la catégorie des *sage*<sup>59</sup>. Les Anglais ont proposé différentes appellations : *saga*<sup>60</sup>, *hero saga*<sup>61</sup>, *legend*<sup>62</sup>, *tale*<sup>63</sup>, ou *folktale*<sup>64</sup>. Dans l'exégèse francophone on retrouve les expressions : *légende*, *saga*, *conte*<sup>65</sup> ou tout simplement *récit*<sup>66</sup>. Pour ces raisons, nous

<sup>55</sup> R. M. HALS, «Legend», dans G.W. COATS (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT SS 35), 1985, p. 45 (à l'avenir «Legend». *Narrative Forms in OT*), écrit : «The field of OT form-critical terminology is one in which there exists great diversity and greater confusion. Each of us becomes painfully aware of both the diversity and the confusion in those particular areas in which he works [...] the difficulties which arise in dealing with terminology in one genre are likely to be related to those encountered in treating others [...]». À ce sujet on peut également consulter : S. MOWINCKEL, «Legend», dans G.A. BUTTRICK (éd.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol 3*, New York, Abingdon Press, 1962, pp. 108 – 110; P. KIRKPATRICK, «Legend » et «Saga», dans R.J. COGGINS et J.L. HOULDEN (éds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, pp. 390 – 391. 605 – 606 (ci-après *Biblical Interpretation*: J.R. PORTER, «Folklore», *Biblical Interpretation*, pp. 238 – 240.

<sup>56</sup> Pour les difficultés liées à la terminologie dans les études portant sur la critique de la forme ou du genre littéraire voir : J.J. SCULLION, «*Märchen, Sage, Légende. Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars*», *IT* 3 (1984) pp. 321 – 335 (ci-après *IT* 3 (1984)); R. M. HALS, «Legend», *Narrative Forms in OT*, pp. 45 – 50.

<sup>57</sup> H. GRESSMANN, *Die Schriften des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, p. 14.24 (à l'avenir *Die Schriften*). Voir aussi en anglais : «The Oldest History Writing in Israel», dans D.M. GUNN (éd.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressman and Other Scholars 1906 – 1923*, Sheffield, Almond Press, 1991, pp. 9 – 58 (ci-après *Narrative and Novella*).

<sup>58</sup> L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, Neukirchen, Neukirchen Verlag, 1970, pp. 58 – 102 (à l'avenir *Menschlicher Erfolg*).

<sup>59</sup> H. GUNKEL a été l'un des premiers à étudier les textes bibliques en employant ces catégories. Pour une étude portant sur le développement de la pensée de H. GUNKEL voir l'excellent ouvrage de P. GIBERT, *Une théorie de la légende. Herman Gunkel (1862 – 1932) et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.

<sup>60</sup> J.M. MILLER, «Saul's Rise to Power. Some Observations Concerning I Sam 9:1 – 10:16; 10:26 – 11:15; 13:2 – 14:16», *CBQ* 36 (1974) p. 158 (ci-après *CBQ* 36 (1974)).

<sup>61</sup> E. SELLIN et G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon, 1968, p. 88 n. 39.

<sup>62</sup> J. BENKINSOPP, «The Quest of the Historical Saul», dans J.W. FLANAGAN et A. WEISBROD ROBINSON (éds.), *No Famine in the Land. Studies in Honor of J.L. McKenzie*, Montana, Scholars Press, 1975, p. 83 (ci-après *The Quest*).

<sup>63</sup> T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 79; B. HALPERN, *The Constitution*, p. 153.

<sup>64</sup> B.C. BIRCH, «The Development of the Tradition of the Anointing of Saul», *JBL* 90 (1971), pp. 55 – 68 (ci-après *JBL* 90 (1971)); A.D.H. MAYES, «The Rise of the Israelite Monarchy», *ZAW* 90 (1978) p. 14 (ci-après *ZAW* 90 (1978)).

<sup>65</sup> F. LANGLAMET, «Les récits de l'institution de la royauté (I Sam VII-XIII)», *RB* 77 (1970) p. 173 (ci-après *RB* 77 (1970)); P. GIBERT, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de David, Saul et Salomon*, Paris, Fayard, 1979, pp. 91 – 92 (ci-après *La Bible à la naissance de l'histoire*). Par contre, P. GIBERT traduit ailleurs le terme *Sage* par *légende*. Voir P. GIBERT, *Une théorie de la légende. Herman Gunkel et les légendes de la bible*, Paris, Flammarion (Bibliothèque d'ethnologie historique), 1979.

présentons ici quelques définitions et traductions proposées par J.J. SCULLION qui justifieront le terme que nous emploierons pour désigner le texte de I S 9, 1 – 10, 16.

D'après J.J. SCULLION, le *Märchen* est en fait un « conte de fées » (fairytale). Dans ce type de récit le monde de l'au-delà se confond avec le monde du réel. Le fabuleux se présente comme étant dans la normalité. Il n'y a rien de surprenant à ce que des arbres ou des animaux puissent parler la langue des humains. Les personnages du récit et les lieux demeurent anonymes. La notion du temps est très peu perceptible. En revanche, dans le genre *Sage*, le thème est celui de la rencontre avec le monde de l'au-delà. Mais celle-ci suscite l'étonnement notamment parce que, dans le *Sage*, il s'agit d'un événement extraordinaire. Ainsi, ce qui, dans le *Märchen*, fait partie de la norme est assigné au prodigieux dans le *Sage*. Ce genre de récit prétend rendre compte d'événements réels situés dans le temps et l'espace. Son intérêt porte sur un personnage et/ou un lieu en particulier, mais il est narré à un temps plus au moins éloigné des événements rapportés<sup>67</sup>. En règle générale, le récit légitime une croyance populaire notamment parce que les événements racontés sont réels ou du moins on les croyait véridiques. J.J. SCULLION traduit le terme allemand par *folk story* ou *popular story*. Enfin, la *Légende* s'inscrit dans la sphère religieuse et concerne des lieux sacrés ou des héros engagés dans la défense de la foi. Son but est celui de l'édification des croyants<sup>68</sup>. Les éléments miraculeux, dans ce type de récit, ont pour but de témoigner de la sainteté du héros et d'inciter les lecteurs/auditeurs à imiter la foi de ces personnages religieux. Selon J.J. SCULLION, le terme anglais *legend* devrait servir uniquement à désigner les récits qui comportent ces caractéristiques.

<sup>66</sup> S.L. MCKENZIE. « Cette royauté qui fait problème », dans A. DE PURY, Th. RÖMER et J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996 pp. 275 – 281 (ci-après *Cette royauté qui fait problème*).

<sup>67</sup> Notamment parce que la *Sage* aurait d'abord été transmis de bouche à oreille pendant un laps de temps. D'après H. GRESSMANN, « The Oldest History Writing in Israel », dans D. M. GUNN (éd.), *Narrative and Novella*, pp. 9 – 58, la *saga* se distingue de l'histoire du fait qu'elle fut transmise d'abord par la tradition orale. Généralement la *saga* est plus courte que l'histoire parce qu'elle devait être mémorisée.

<sup>68</sup> D'après H. GRESSMANN, « The Oldest History Writing in Israel », dans D. GUNN (éd.), *Narrative and Novella*, pp. 18 – 19, la légende est un sous-produit de la *saga*. Comme son prédécesseur, elle fait appel au monde de l'imaginaire mais son caractère édifiant la distingue de la *saga*. Selon lui, la plupart des légendes sont l'œuvre du Deutéronomiste.

En tenant compte des définitions présentées ci-haut, nous estimons devoir inscrire le texte de I S 9, 1 – 10, 16 dans la catégorie de la *sage*, traduit de l'allemand à l'anglais par *folk story* ou *popular story* et que nous rendons par l'expression *récit populaire* ou *conte populaire*. Cela du fait que ce texte ne présente aucune des caractéristiques du conte de fées. Il mentionne les noms des principaux personnages (Saül et Samuel<sup>69</sup>), nous fournit des noms de lieux<sup>70</sup>, il ne comporte aucun élément fabuleux tel que des animaux parlants et se présente comme un récit populaire racontant les aventures qui ont conduit Saül à devenir *nāgîd*. Ce texte ne peut non plus s'inscrire comme légende puisqu'il n'est pas raconté dans le but d'édifier les croyants. Aucun épisode de ce récit ne nous incite à imiter un comportement ou une attitude quelconque. Il se présente plutôt comme voulant rapporter des événements qui auraient eu lieu à un moment plus ou moins éloigné du temps où il est raconté. Pour ces raisons, l'expression *récit* (ou *conte*) *populaire* nous semble la plus appropriée pour désigner le genre littéraire de ce texte<sup>71</sup>.

Ce type de récit prétend relater des événements réels et, pour cette raison, il met forcément en scène des structures sociales de l'époque d'où il émerge ou du moins de celle de ses auditeurs primitifs. Le noyau original de ce récit nous permettra de cerner ces structures et de vérifier comment la plus ancienne strate littéraire présente la participation de la divinité dans la sphère des activités politiques. Mais il importe de

<sup>69</sup> Il reste à démontrer que le nom de Samuel fait partie du noyau initial: néanmoins, le texte concerne Saül qui est mentionné par son nom, ce qui le distingue de la légende.

<sup>70</sup> Bien qu'il soit difficile d'identifier et de tracer l'itinéraire de Saül et de son compagnon, cela ne change en rien au fait que des lieux sont mentionnés dans le texte. Au sujet des noms de lieux dans ce texte voir: C. E. HAUER, «Does I Samuel 9, 1 – 11, 15 Reflect the Extension of Saul's Dominion», *JBL* 86 (1967) pp. 306 – 310 (ci-après *JBL* 86 (1967)); J. BLENKINSOPP, «Kiriath-jearim and the Ark», *JBL* 88 (1969) pp. 147 – 148.

<sup>71</sup> Par ailleurs, nous le verrons, dans sa forme primitive, ce texte est plus court et comporte des aides mnémoriques qui suggèrent qu'il ait été composé de manière à pouvoir être raconté de mémoire. Pourtant, bien que cela puisse supposer qu'il s'agisse d'une tradition orale fixée par écrit, les devises utilisées peuvent avoir été employées simplement pour faciliter la narration d'un texte écrit. En fait, il est difficile de soutenir avec conviction que ce type de récit remonte à la tradition orale. À ce sujet voir P. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Study*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 62), 1988, pp. 13 – 50, qui présente les diverses positions à cet égard. Néanmoins, la nature composite de ce récit témoigne en faveur d'un récit primitif plus court. Notre but est donc de recouvrer la plus ancienne strate littéraire. Qu'elle renvoie ou non à la tradition orale n'est pas du ressort de cette recherche. Cependant, les études portant sur la tradition orale contribuent de manière considérable à notre recherche notamment à cause de l'attention portée aux aides mnémoriques et aux motifs traditionnels fréquemment employés dans le conte populaire.

souligner d'abord les nombreuses difficultés dans ce texte, après quoi il nous sera possible d'en faire la critique des sources.

## 2.2.2 Difficultés du texte

Depuis les études de J.G. EICHHORN<sup>72</sup>, O. THENIUS<sup>73</sup> et J. WELLHAUSEN<sup>74</sup>, rares sont ceux qui soutiennent aujourd'hui l'unité de I S 9, 1 – 10, 16. Les éléments

<sup>72</sup> J.G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament (4e éd.)*, Göttingen, Carl Eduard Rosenbusch, 1823 – 24.

<sup>73</sup> O. THENIUS, *Kommentar zu den Samuelisbüchern*, Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung, 1842.

<sup>74</sup> J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, George Reimer, 1899; *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York, Meridan, 1957 [alle. 1878] (ci-après *Prolegomena*). J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, pp. 263ss, avait émis l'hypothèse que les livres de Samuel intégraient deux sources. La plus ancienne reflète une attitude positive à l'égard de la monarchie, tandis que la couche la plus récente brosse un tableau négatif de l'institution monarchique. Depuis, les hypothèses quant à la composition des livres de Samuel n'ont cessé de se multiplier. À titre d'exemple voir : K. BUDDE, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihre Aufbau*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1890; H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, New York, Charles Scribner's Sons, 1902, pp. xviii et suivantes; H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921; I. HYLANDER, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I Sam 1-15) traditions-geschichtlich untersucht*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1932 (ci-après *Samuel-Saul-Komplex*); W.A. IRWIN, «Samuel and the Rise of the Monarchy», *AJSJL* 58 (1941) pp.113ss; R.H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York, Harper and Brothers, 1941, pp. 34ss; A. LODS, *Des origins au milieu du VIIe siècle*, Paris, Albin Michel, (L'évolution de l'humanité), 1949, pp. 409 – 413; H. WILDERBERG, «Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums», *TZ* 13 (1957) pp. 442ff (ci-après *TZ* 13 (1957)); G. FOHRER, «Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel», *ZAW* 71 (1959) pp. 1-22; A. WEISER, *Samuel. Sein geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zu I Samuel 7 – 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pp. 46 – 79 (ci-après *Samuel*); K.D. SCHUNK, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, Berlin, Alfred Töplemann (BZAW 86), 1963, pp. 80 - 108; H.W. HERTZBERG, *I and II Samuel. A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1964, pp. 75 – 94 (ci-après *I and II Samuel*); H. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den Deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, pp. 12 - 35; Et plus récemment voir: D.J. MCCARTHY, «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form Critical Study of I Samuel 8 – 12 », *Int* 27 (1973) pp. 401 – 412 (ci-après *Int* 27 (1973)); J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974) pp. 157-174; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of I Samuel 7 – 15*, Missoula, Scholars Press, 1976 (ci-après *The Rise of the Israelite Monarchy*); T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Ein redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1977, pp. 5ss. 39 - 82 (ci-après , *Das Königtum*) ; F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukircher-Vluyn, Neukirchener Verlag (WMANT 49), 1978, pp. 54 - 59 (ci-après *Der Widerstand*); A.D.H. MAYES, *ZAW* 90 (1978) pp. 1 – 19; P. GIBERT, *La Bible*, pp. 40ss; W.L. HUMPHREYS, « The Rise and Fall of King Saul. A Study of an Ancient Narrative Stratum in I Samuel », *JSOT* 18 (1980) pp. 74 – 90 (ci-après *JSOT* 18 (1980)); M. TSEVAT, «The Biblical Account of the Foundation of the Monarchy in Israel», dans *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York KTAV, 1980, pp. 77 – 99 (ci-après *The Biblical Account*); B. HALPERN, *The Constitution*, pp. 149 - 174; A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 17 - 208; D.V. EDELMAN,



problématiques de ce texte ont été soulignées à maintes reprises<sup>75</sup> et diverses hypothèses quant à sa composition ont été proposées. Elles se divisent principalement en deux catégories. Une première hypothèse serait que ce texte est le produit final de l'amalgame de deux traditions (ou plus) qui, à l'origine, étaient indépendantes l'une de l'autre<sup>76</sup>. Une deuxième serait qu'un ancien récit populaire aurait été augmenté et modifié par des ajouts rédactionnels<sup>77</sup>. Pour introduire notre critique des sources de ce texte, nous nous limiterons à présenter ici les principales difficultés soulignées par rapport à ce récit.

Un premier point disputé concerne le début du récit. I. HYLANDER avait émis l'hypothèse que le récit de naissance de Samuel (I S 1, 1ss) s'appliquait originellement à Saül et introduisait le récit de I S 9, 1ss<sup>78</sup>. Selon lui, ce type de récit de naissance conviendrait davantage à un héros de guerre, tel que Saül, qu'à un prophète. D'abord, la

---

*King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield, JSOT Press, 1991 (ci-après *King Saul*); A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel*, pp. 142 - 144; S. L. MCKENZIE, *Cette royauté*, pp. 267 - 296; J. VERMEYLEN, «La maison de Saül et la maison de David. Un écrit de propagande théologico-politique», dans L. DESROUSSEAU et J. VERMEYLEN (éds.), *Figures de David à travers la Bible. XII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB*, (Lille, 1<sup>er</sup>-5 septembre), Paris, Cerf (Lection Divina 177), 1999, pp. 35 - 74 (ci-après *Un écrit de propagande*); J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de I Samuel 8 à I Rois 2*, Leuven, Peeters, 2000 (ci-après *Récits davidiques*); J. VAN SETERS, «The Deuteronomist from Joshua to Samuel», dans G.N. KNOPPERS et J. GORDON McCONVILLE, *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Indiana, Eisenbrauns, (Sources for Biblical and Theological Study 8), 2000, pp. 204 - 239 (ci-après *The Deuteronomist*).

<sup>75</sup> Pour une discussion sur les difficultés de ce texte voir : M. BIČ, «Saul sucht die Eselinnen», *VT* 7 (1957) pp. 92 - 97 (ci-après *VT* 7 (1957)); H.I. STOEBE, «Noch einmal die Eselinnen dis Kiš», *VT* 7 (1957) pp. 362 - 370 (ci-après *VT* 7 (1957)); H. WILDERBERG, *TZ* 13 (1957), pp. 442ss; H.W. HERTZBERG, *I and II Samuel*, pp. 78 - 79; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, pp. 58 - 102; H. SEEBASS, «Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls», *ZAW* 79 (1967) pp. 155 - 171 (à l'avenir *ZAW* 79 (1967)); W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Ein Literaturwissenschaftliche Studie zur I S 9, 1 - 10, 16 Ex 3f und Ri 6 11b - 17*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 101), 1970, pp. 13 - 23 (ci-après *Vorprophetischen Berufungsberichte*); B.C. BIRCH, «The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in 1 Sam 9, 1 - 10, 16», *JBL* 90 (1971) pp. 55 - 68 (ci-après *JBL* 90 (1971)); J. BLENKINSOPP, *The Quest*, pp. 82 - 84; P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 173ss; R.W. KLEIN, *I Samuel*, Waco, Texas, 1983, pp. 80ss (ci-après *I Samuel*); A. F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 19 - 20; A. WENIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (I Sam 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage*, New York, Verlag Peter Lang, 1988, pp. 150ss; A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, pp. 37ss.

<sup>76</sup> C'est l'opinion entre autres de : H.W. HERTZBERG, *I and II Samuel*, pp. 78 - 79; C. E. HAUER, «Does I Samuel 9, 1 - 11, 15 Reflect the Extension of Saul's Dominion?», *JBL* 86 (1967) pp. 306 - 310 (ci-après *JBL* 86 (1967)); H. SEEBASS, *ZAW* 79 (1967) pp. 155 - 171; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 35 - 42 ;

<sup>77</sup> À cet effet voir : H.I. STOEBE, *VT* 7 (1957) pp. 362 - 370; K.D. SCHUNCK, *Benjamin*, pp. 86 - 89; W. RICHTER, *Vorprophetischen Berungsberrichte*, pp. 13 - 23; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, pp. 58 - 102; J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974) pp. 157 - 161. S.L. MCKENZIE, *Cette royauté*, pp. 275 - 281.

<sup>78</sup> I. HYLANDER, *Samuel-Saul-Komplex*, pp. 9 - 62; J. DUS, «Die Geburtslegende Samuels. I S 1», *RSO* 43 (1968) pp. 163 - 194 (ci-après *RSO* 43 (1968)).

ressemblance entre le vœu prononcé par Anna (1, 11) et les prescriptions pour le naziréat de Samson, dans Jg 13, 4 – 5, suppose que la mise à part de ces deux enfants est en vue d'une délivrance et suppose que le fils d'Anna, comme Samson, sera un héros de guerre et non pas un prophète. De plus, l'étiologie du nom, présentée dans I S 1, 20, s'applique mieux au nom de Saül qu'à celui de Samuel. Pour ces raisons, l'hypothèse de I. HYLANDER a été adoptée par plusieurs<sup>79</sup>, mais demeure un point de controverse<sup>80</sup>.

Une deuxième question débattue est celle à savoir si le nom de Samuel faisait partie du récit primitif. La péricope de I S 9, 6 – 8 et v. 10 mentionne « un homme de Dieu ». Ces versets supposent qu'il s'agit d'un personnage local peu connu. Mais dans les textes de 9, 14 et 10, 14 – 16, la notoriété de Samuel est prise pour acquise et, de ce fait, l'ignorance de Saül à son sujet paraît surprenante. La tendance en exégèse a été d'assigner l'identification du voyant anonyme à un ajout secondaire<sup>81</sup>. Initialement, ce récit aurait relaté la rencontre de Saül avec un voyant anonyme. Un rédacteur aurait ensuite retravaillé cette ancienne légende en y insérant le nom de Samuel et l'épisode de l'onction. Bien que ce soit de loin l'hypothèse la plus répandue, quelques voix critiques insistent pour dire que le nom de Samuel faisait partie du noyau primitif du récit<sup>82</sup>. En

<sup>79</sup> Entre autres par : J. DUS. *RSO* 43 (1968) pp. 163 – 194; J. A. SOGGIN. *Introduction to the Old Testament*, Philadelphia. Westminster Press, 1976, p. 186 (ci-après *Introduction*); P. K. McCARTER. *I Samuel*, pp. 63 – 65; J.M. MILLER et J. H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia. Westminster Press, 1986, p. 125 (ci-après *A History*); D.G. SCHLEY, *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History*, Sheffield. JSOT Press (JSOT Sup. 63), 1989, pp. 152 – 195; J. BLENKINSOPP. *The Quest*, pp. 92 – 93; A. CAQUOT et Ph. DEROBERT. *Les livres de Samuel*, pp. 36 :

<sup>80</sup> Contre cette hypothèse voir : L. ESLINGER. *The Kingship of God in Crisis. A Close Reading of I Samuel I*, Sheffield. JSOT Press (Bible and Literature Series), 1985, pp. 286 – 288 (ci-après *The Kingship of God in Crisis*) ; R.P. GORDON, «Who Made the Kingmaker? Reflections on Samuel and the Institution of the Monarchy », dans A.R. MILLARD, J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, pp. 263 – 266; J. VAN SETERS, *The Deuteronomist*, pp. 229-230.

<sup>81</sup> C'est l'avis entre autres de : H. GRESSMANN, *Die Schriften*, pp. 26 – 27; H. J. STOEBE. *VT* 7 (1957) pp. 362 – 370; H.W. HERTZBERG, *I and II Samuel*, pp. 78 – 80; C. HAUER, *JBL* 86 (1967) pp. 306 – 310; H. SEEBASS, *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, pp. 58 – 102; J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974) pp. 171 – 173; J. BLENKINSOPP, *The Quest*, pp. 84 – 86; F. CRÜSEMANN, F., *Der Widerstand*, pp. 57 - 60; A.D.H. MAYES, *ZAW* 90 (1978) pp. 1-19; P. K. McCARTER, *I Samuel*, p. 186 – 187; J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, Yale University, 1983, pp. 254 – 256 (ci-après *In Search of History*); A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, p. 117.

<sup>82</sup> À ce sujet voir : P. GIBERT, *La Bible*, p. 105. B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 34 – 35. précise toutefois que la scène de l'onction appartient à un genre « récit de vocation » et a été intégrée au récit primitif qui mentionnait déjà le nom de Samuel. À ce sujet voir aussi P.K. McCARTER, *I Samuel*,

revanche, il y a un véritable consensus par rapport au v. 9 où le terme *voyant* est expliqué comme étant l'ancien nom pour désigner le prophète. Tous sont d'avis qu'il s'agit là d'une notice rédactionnelle.

Une troisième difficulté soulignée apparaît dans la scène où Saül et son compagnon rencontrent des jeunes filles (9, 11 – 13)<sup>83</sup>. Plusieurs voient, dans ces versets, une tension du fait qu'aux vv. 12 et 13a, les jeunes filles expliquent que le peuple attend l'arrivée du voyant pour bénir le sacrifice et pour manger, pourtant au v. 13b, il n'est plus question du peuple, mais des invités (les appelés). Ce sont d'ailleurs ces derniers qui assistent au banquet dans le v. 22<sup>84</sup>. En outre, le v. 23 suppose que Saül était attendu au banquet, mais au v. 24a, le cuisinier offre à Saül « ce qui reste » comme s'il s'agissait d'un invité inattendu. Ces tensions dans le texte suggèrent qu'un récit primitif, mettant en scène un voyant anonyme, attendu par le peuple pour présider au sacrifice, ait été remanié en y insérant la scène du banquet et la présence de Samuel.

Une difficulté similaire se voit dans les vv. 19. 20 et 10, 2. Au v. 19, Saül rencontre le prophète Samuel qui lui laisse entendre que le lendemain il pourra l'informer sur la question qui le préoccupe (les ânesses égarées). Pourtant, c'est lors de cette même discussion que Samuel rassure Saül sur le sort des ânesses (v. 20). Et ce renseignement est réitéré de nouveau en 10, 2. La plupart sont d'avis que cette tension résulte d'un travail rédactionnel. Dans le noyau initial, le voyant (anonyme) aurait rassuré Saül sur le sort des ânesses le lendemain de leur rencontre. Le rédacteur aurait inséré dans le récit primitif le nom de Samuel ainsi que le v. 20 dans lequel le prophète indique à Saül, le

---

p. 186 ; A.D.H. MAYES, *ZAW* 90 (1978) p. 14; R.W. KLEIN, *I Samuel*, p. 84 ; P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 186.

<sup>83</sup> Au sujet de cette scène voir : H. WILDBERGER, *TZ* 13 (1957), p. 462; P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 177; R.W. KLEIN, *I Samuel*, p. 87; L.M. ESLINGER, *The Kingship of God in Crisis*, p. 298; A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 19 – 20; A. CAQUOT et Ph. De ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 125.

<sup>84</sup> Sur la question des invités au banquet voir en particulier les études de : M. BUBER, *VT* 6 (1956) pp. 113 – 173; H. WILDBERGER, *TZ* 13 (1957) pp. 442 - 469; H. SEEBASS, *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171; R. KNIERIM, «The Messianic Concept in the First Book of Samuel», dans F. TH. TROTTER (éd.), *Jesus and the Historian. Written in Honor of E. Cadman Colwell*, Philadelphia, Westminster Press, 1968, p. 28 (ci-après *The Messianic Concept*); J. BLENKINSOPP, *The Quest*, p. 83 – 84.87; R.W. KLEIN, *I Samuel*, pp. 89 – 90; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Volume IV: Vow and Desire*, Assen, Van Gorcum, 1993, p. 371 (ci-après *Narrative Art and Poetry*).

jour de leur première entretient, que les ânesses ont été retrouvées. Par ailleurs, c'est également à ce rédacteur que la scène où Samuel reçoit une révélation divine concernant Saül (9, 15 –17) et celle de l'onction (10, 1) sont attribuées. L'ensemble de ce travail rédactionnel met l'accent sur la présence des Philistins dans le territoire et fait de Saül celui désigné par Dieu, par l'entremise du prophète Samuel, pour délivrer le peuple de cette menace. Mais, dans la plus ancienne strate littéraire, il n'aurait été question que d'une rencontre avec un voyant qui aurait rassuré Saül sur le sort des ânesses. Cependant cette hypothèse soulève une question essentielle pour la critique des sources de ce texte, celle à savoir à qui doit être attribué l'emploi du terme *nāgîd* (נָגִיד) qui apparaît dans ce texte. Ce nom, de pair avec le verbe *hāgîd* de la même racine (désigne - הָגִיד), contribue à un jeu de mots qui apparaît tout au long du récit (9, 16.18.19; 10, 1.16). Néanmoins, parce que le titre est intimement lié à l'onction, plusieurs attribuent l'emploi de ce titre à un rédacteur<sup>85</sup>, tandis que d'autres croient qu'il fait partie du récit original<sup>86</sup>.

Une cinquième difficulté concerne les signes présentés dans la péricope de 10, 2 – 15. Selon les vv. 2 – 9, ils sont au nombre de trois. Saül rencontrera d'abord deux hommes qui lui diront que les ânesses ont été retrouvées. Par la suite, Saül devra se rendre au chêne de Tabor où trois hommes lui procureront les vivres pour le voyage du retour (vv. 3 – 4). Enfin, lorsque Saül arrivera à la montagne de Dieu il fera la rencontre d'une bande de prophètes qui descend du haut lieu, alors l'esprit de Yahvé sera sur lui (vv. 5 – 6a). D'après le v. 9, tous ces signes arrivèrent le même jour. Pourtant seule la réalisation du troisième signe (vv. 10 – 14) est racontée. Pour cette raison, il est généralement admis que le troisième signe ne faisait pas partie du récit primitif. Il s'agirait d'un ajout voulant expliquer le proverbe disant que Saül soit parmi les

<sup>85</sup> Dont : R.A. CARLSON, *David the Chosen King*, pp. 52 – 55; W. RICHTER, *BZ* 9 (1965) pp. 71 – 84; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, p. 141 – 171; F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History and the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University, 1973, p. 220 (ci-après *CMHE*); L. SCHMIDT, *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, p. 137; T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, pp. 52 – 57; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 38 – 39; T. ISHIDA, *AJBI* 3 (1977) pp. 35 – 51 (ci-après *AJBI* 3 (1977)); P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 178 – 179; A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 47 – 62; D.V. EDELMANN, *King Saul*, pp. 44 – 45. S. L. McKENZIE, *Cette Royauté*, pp. 279 – 280.

<sup>86</sup> J. BRIGHT, *A History of Israel*, pp. 185 – 190.

prophètes<sup>87</sup>. La plus ancienne strate littéraire n'aurait mentionné que deux signes en affirmant qu'ils s'accomplirent le jour même sans fournir plus de détails.

Il faut mentionner également l'apparente contradiction entre les deux injonctions adressées à Saül par Samuel. Après avoir oint Saül, Samuel l'incite à faire ce que sa « main trouvera » (10, 7). Pourtant au prochain verset (v.8) Samuel ordonne à Saül de se rendre à Guilgal et de l'attendre. Dans le premier cas, Saül est encouragé à prendre les décisions qui s'imposent et d'agir selon les circonstances. En revanche, dans la suite du texte, l'injonction est de se rendre à un lieu particulier et d'attendre<sup>88</sup>! Pour ces raisons, il a été suggéré que la deuxième injonction constitue un ajout secondaire voulant lier ce récit à celui de I S 13 dans lequel le lieu de Gilgal est mentionné de nouveau et où Samuel avise Saül que Dieu l'a désormais rejeté parce qu'il n'a pas obéi à l'injonction d'attendre le prophète pour présider au sacrifice (injonction qui n'apparaît que dans I S 10, 8).

Enfin, deux autres difficultés par rapport à ce texte sont quelquefois soulignées. Dans la dernière scène du récit, Saül arrive chez lui et entre en dialogue avec son oncle (10, 14 – 16). Pour certains, ils leur paraît étonnant que Saül donne un compte rendu de sa mission à son oncle plutôt qu'à son père (v 14 – 15)<sup>89</sup>. De plus, c'est le premier endroit dans le texte où la « royauté » (המלוכה) est mentionné. Ces observations incitent à croire que cette péricope ne fait pas non plus partie du récit primitif. Enfin, une dernière remarque par rapport à l'ensemble du texte concerne le fait qu'à plusieurs reprises, les

<sup>87</sup> Pour une discussion sur le sujet voir entre autres: V. EPSTEIN, «Was Saul Also Among the Prophets», *ZAW* 81 (1969) pp. 287 – 304; J. STURDY, «The Original Meaning of 'Is Saul Also Among the Prophets?' (I S 10. 11.12: 19. 24)», *VT* 20 (1970) pp. 206 – 313; J. LINDLOOM, «Saul inter Prophetas », *ASTI* 9 (1973) pp. 30 – 41; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 39 – 40; P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 183 – 184.

<sup>88</sup> Cette difficulté dans le texte avait d'abord été soulignée par J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, p. 268 et reprise ensuite par K.D. BUDD, *Die Bücher Samue*, p. 73.

<sup>89</sup> À ce sujet voir: D.R., Ap-THOMAS, «Saul's Uncle», *VT* 11 (1961) pp. 241 - 245; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, pp. 58 – 102; P.R. ACKROYD, *The First Book of Samuel*, Cambridge, University Press (Cambridge Bible Commentary), 1971, pp. 92 – 93; J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974) p. 160; J. BLENKINSOPP, *The Quest*, p. 83; P. K. McCARTER, *I Samuel*, p. 184.

verbes ne s'accordent pas avec leur sujet. Il a été proposé que ces « erreurs grammaticales » résultent d'un remaniement maladroit du récit ancien<sup>90</sup>.

En somme, les questions que nous aurons à traiter dans la critique des sources sont les suivantes :

- Le récit de naissance de Samuel (I S 1, 1ss) s'appliquait-il initialement à Saül ?
- Le nom de Samuel faisait-il partie du récit primitif ?
- La désignation de Saül en tant que *nāgîd* doit-elle être attribuée à un rédacteur ?
- Doit-on assigner la mention du « peuple » et des « invités » au même auteur/rédacteur ?
- Combien de signes le récit primitif annonçait-il à Saül ?

Le genre littéraire de ce texte oriente notre présentation de la critique des sources. Compte-tenu du fait qu'il s'agit d'un récit populaire, le plus aisé sera de retrouver dans le texte les éléments d'aide mnémonique<sup>91</sup>. Nous examinerons d'abord le texte pour y repérer une structure facilitant sa mémorisation. C'est dire qu'il nous faut déterminer où commence le récit et où il finit. Pour ce faire nous aurons à traiter de l'hypothèse voulant que ce récit ait été initialement introduit par un récit de naissance qui, dans un second temps, fut attribué à Samuel. C'est seulement après avoir tranché cette question que nous pourrons circonscrire le récit original. Nous pourrons ensuite vérifier les éléments structurels qui assistent le narrateur en lui rappelant les divers épisodes de l'histoire<sup>92</sup>. Par la suite, nous vérifierons les jeux de mots qui octroient au récit une pointe d'ironie et du même coup servent d'aide mnémonique. Après avoir terminé la critique des sources nous pourrons présenter le noyau primitif de ce récit populaire pour ensuite cerner la structure sociale et le procédé électoral qu'il reflète. Cette démarche permettra de vérifier le rôle de la divinité dans les affaires politiques et militaires.

<sup>90</sup> À ce sujet voir la critique textuelle de 9, 7 et 10, 14 – 15.

<sup>91</sup> Les aides mnémoniques servent non seulement à la tradition orale mais également pour faciliter la narration d'un récit fixé dans une forme littéraire. C'est pourquoi cette démarche contribue à circonscrire la plus ancienne strate littéraire du récit.

<sup>92</sup> Il ne s'agit pas ici d'une analyse structurale utilisée dans la sphère des études littéraires, mais simplement de retrouver les éléments du texte qui s'inscrivent parmi les aides mnémoniques.

## 2.3 La critique des sources

### 2.3.1 I S 1, 1ss et I S 9, 1ss

Dans ce qui suit nous démontrerons que le récit de Saül et des ânesses égarées commençait initialement par I S 9, 2b. Les vv. 1 – 2a présentent plusieurs problèmes qui trahissent la nature composite de ce texte. Une première difficulté apparaît dans la formule d'introduction du v.1. Celle-ci est inhabituelle par rapport à d'autres énoncés de ce genre dans les récits vétéro-testamentaires. Normalement, nous devrions y trouver les éléments suivants<sup>93</sup> :

- L'expression ויהי איש.
- Le nom du personnage principal.
- Le nom de la tribu ou de la localité.
- L'occasion pour laquelle le récit fut composé.

Ce sont ces éléments qui apparaissent dans l'introduction du récit de Éhoud (Jg 3, 15b), de Jephthé (Jg 11,1), de Mikayehou (Jg 17,1) de David (I S 17,12) et de Jéroboam (I R 11, 26). Dans tous ces cas, la formule comporte en premier lieu le nom du personnage principal du récit. La littérature du Proche-Orient ancien use d'ailleurs de ce même procédé où la formule introduisant un récit populaire présente d'abord son personnage principal<sup>94</sup>. Or, dans le cas du texte de I S 9, 1 – 2, c'est le père de Saül, Qish, qui est d'abord présenté. De plus, l'introduction est augmentée d'une généalogie. Par ailleurs, le fait que plusieurs manuscrits suggèrent d'ajouter l'adjectif אחר après ויהי איש laisse supposer que le problème ait été remarqué depuis longtemps<sup>95</sup>. En apposant l'adjectif, ces variantes tentent d'harmoniser ce verset aux textes de Jg 13, 2 et de I S 1,1 dont l'introduction est très similaire à celle de I S 9, 1. Mais que nous comparions notre texte à

<sup>93</sup> Pour une étude sur ces formules d'introduction voir : W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch.. Bonner Biblische Beiträge*, Bonn, Peter Hanstein, 1963, p.13.

<sup>94</sup> À ce sujet voir : P. GIBERT, *La Bible*, pp. 91-94.

<sup>95</sup> Voir la critique textuelle du v.1.

ceux de Samson (Jg 13, 2) et de Samuel (I S 9, 1) ou avec les autres récits usant de la formule stéréotypée, il demeure néanmoins une difficulté du fait que ce n'est pas Saül, mais son père qui apparaît dans la formule d'introduction.

D'après nous, la solution à ce problème réside dans la critique des sources de ce texte. À la suite de I. HYLANDER, nous sommes d'avis que le récit de naissance de I S 1, 1ss s'appliquait initialement à Saül. Une fois que ce récit fut transposé à Samuel, un rédacteur a composé une nouvelle introduction au récit de Saül que nous trouvons désormais dans I S 9, 1 – 2a. En effet, il y a de fortes probabilités pour que la généalogie de I S 9, 1 compense pour un récit de naissance qui, à l'origine, précédait celui de Saül et des ânesses égarées<sup>96</sup>. En premier lieu, l'étymologie du nom, dans I S 1, 20 convient mieux à Saül qu'à Samuel. L'auteur du texte construit un jeu de mots à partir de la racine **שאל**. Celle-ci apparaît à six reprises dans le texte :

1. Au verset 17, elle apparaît sous forme de verbe :

«ואלהי ישראל יתן את-שלתך אשר שאלת מעמו»

(Dieu d'Israël te donne ce que tu as réclamé de lui)

2. Dans le verset 20, le nom de Samuel est expliqué maladroitement à partir du même verbe :

«ותקרא את-שמו שמואל כי מיהרה שאלתיו»

<sup>96</sup> D'après B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarch*, pp. 31 – 32, les vv. 1 et 2 font partie du récit original. Il explique: «Saul is introduced in the special information about Kish, and we are even given additional information on the unusual physical beauty of Saul. This has the effect of interrupting the normal transition into the action of the narrative (introduced by waw consecutive at the start of v. 3) by a centering on the person of Saul, and it thus makes clear at the start that the ultimate focus of the narrative is Saul himself rather than the seemingly commonplace search for the lost animals with which the story begins [...]. The focus on the ideal picture of Saul and the distinctly style of the introduction seem to indicate that 9. 1 – 2 is of a piece with the folkloristic account of Saul's search for the lost asses which follows in 9:3ff» L'explication fournie par B.C. BIRCH pour soutenir l'argument voulant que ces versets (1 et 2) fassent partie du récit initial repose principalement sur la construction grammaticale de ce texte. Il affirme que l'information relative à Saul interrompt la transition normale à l'action du récit. Mais, il faut convenir qu'il est difficile d'interrompre un récit qui n'a pas encore commencé. Et son explication ne résout pas le problème de ce texte. Normalement, c'est le personnage principal qui devrait être introduit en premier lieu. Dans ce cas le v. 1 est superflu ou, du moins, l'information fournie dans ce verset devrait être incorporée dans le v. 2 en gardant Saül comme personnage principal. Nous devrions y lire quelque chose comme : «Saül, fils de Qish le Benjaminite, était un homme d'élite et bon ».



Elle l'appela du nom de Samuel, car de Yahvé je l'ai réclamé

- 3 et 4 : Nous retrouvons la racine de nouveau à deux reprises dans le verset 27. Mais cette fois, elle apparaît comme nom et comme verbe :

«את-שאלתי אשר שאלת מעמו»

ma requête/réclame que je t'ai réclamée.

- 5 et 6 : Enfin au verset 28, la racine est présente encore par deux fois :

«וגם אנכי השאלתהו ליהוה הוא שאל ליהוה»

À mon tour, je le cèderai à Yahvé, il sera cédé à Yahvé<sup>97</sup>.

Il est évident que la racine sert à expliquer le nom de l'enfant à partir de ce jeu de mots. Toutefois, dans le texte reçu, l'explication s'applique au nom de Samuel. Or, il est impossible d'appliquer au nom de Samuel la racine שאל<sup>98</sup>. Par contre, la racine verbale et le jeu de mots s'appliquent à merveille avec le nom de Saül. Il est donc plus que probable que le jeu de mots s'appliquait initialement à celui-ci. D'ailleurs, la fin du récit confirme cette hypothèse : «הוא שאל ליהוה» (il est Saül/cédé à Yahvé). Comme l'explique McCARTER, c'est l'apogée du récit :

<sup>97</sup> En hébreu, le terme « céder » provient de la même racine verbale que celui de « réclamer ».

<sup>98</sup> Selon J. VAN SETERS. *The Deuteronomist*, pp. 229 – 230, le genre de problème étymologique que l'on retrouve ici (9.20) n'est pas inhabituel dans l'Ancien Testament. À cet effet, il cite P. K. McCARTER. *I Samuel*, p. 62. Mais il importe de souligner ici que P.K. McCARTER estime que le jeu de mots s'appliquait d'abord à Saül. En effet, à la même page que cite J. VANSETERS. P.K. McCARTER affirme : « [...] a dominant feature in the original form of this story was its repeated wordplay on the verb š'l. ask, request, culminating in the assertion *hû šā'ûl lēyahweh*, "He is dedicated (Saul!) to Yahweh". This fact in company with other considerations leads to the conclusion that Samuel's birth narrative has absorbed elements from another account describing Saul's birth». Toutefois, McCARTER explique qu'il est possible qu'il s'agisse d'un jeu de mots appliqué à Samuel si on tient compte de la syntaxe. Selon lui, la syntaxe du verset 20b met l'emphase non pas sur le verbe mais sur le premier élément, c'est-à-dire l'expression «כִּי מִיְהוָה שָׁאֵלְתִּי». Toutefois, il faut tenir compte qu'au niveau de la perspective linguistique, le passé, dans un texte narratif, s'exprime par la construction grammaticale (X) - *Qatal*. Dans ce cas, l'élément premier n'a pas pour but nécessairement de souligner une partie du texte plutôt qu'une autre, mais de bien rendre la perspective linguistique du texte. Par conséquent, la conclusion de VAN SETERS disant que : « There is therefore no need to separate Samuel's birth story on any literary or tradition-historical grounds from the subsequent account of his youth » ne peut plus tenir.

This is the climax to which the previous wordplays have been building. In composing the story of Samuel's birth the narrator expropriated the force of the various plays for his own purposes, but their original intent can still be discerned ... the repeated wordplay... which applies so easily to Saul and so awkwardly to Samuel provides the clue to the mystery of the prehistory of this part of the narrative<sup>99</sup>.

Pour P.K. McCARTER le parallèle, entre l'introduction du récit de Samuel (1, 1) et du conte de Saül et des ânesses égarées (9, 1), démontre qu'initialement l'identification de Qish, le père de Saül, se situait au début du récit de naziréat, mais le texte, dans sa forme finale, applique ces qualités à Elkanah plutôt qu'à Qish<sup>100</sup>. En effet, la similarité entre l'introduction des deux récits porte à croire que le rédacteur, après avoir appliqué à Samuel le récit de naissance de Saül, a composé une deuxième introduction pour le récit de Saül, d'où la généalogie de I S 9, 1.

Un deuxième argument soutenant l'hypothèse de I. HYLANDER est le type de récit de I S 1, 1ss. L'enfant qui doit naître est consacré à Yahvé. Il s'agit d'un récit de consécration au naziréat du même type que celui de Samson (Jg 13, 2ss). Dans ces deux récits, la mère s'engage à ce que le rasoir ne passe pas sur la tête de leur enfant (Jg 13, 4// I S 1, 11). D'ailleurs ces deux récits comportent des similarités marquantes :

- Les deux mères sont stériles (Jg 13, 2//I S 1, 16) ;

<sup>99</sup> McCARTER. *I Samuel*, pp. 63 et 65.

<sup>100</sup> L. ESLINGER. *The Kingship of God in Crisis*, pp. 286 – 288. n'est pas d'accord avec cette conclusion. Il reconnaît la similarité entre le récit de naissance de Samuel et le début du récit de Saül. Il souligne les points suivants pour chacun des récits (1,1-2 // 9,1-2) : Une formule d'introduction, une notice géographique, un nom (Elkana // Qish), une introduction des personnages principaux (les femmes // Saül), un miracle (naissance // onction). Mais selon lui, le parallèle entre les deux récits est voulu. À cet égard il explique : « The connection between the two stories is, in fact, literarily reinforced by v. 2 [...] The lack of birth story in the episode describing Saul's rise to kingship is congruent with the immediacy of the demand and the fact that Saul's career as a servant of Yahweh is not one that Yahweh had intended from before his birth. [...] An even stronger association between Samuel and Saul comes in the form of Saul's name, which appeared several times in verbal form (*šl*) in ch. 1 [...] the use of the verb *šl* in ch. 1 does link Saul with Samuel by association ». Il estime que les liens établis entre le premier chapitre et le récit des ânesses égarées ont pour but de conserver l'intérêt et la curiosité du lecteur jusqu'à ce que la rencontre de Saül et Samuel ait lieu. Selon nous, cet argument est peu convaincant. D'une part L. ESLINGER explique que l'auteur a voulu démontrer que Dieu n'avait pas l'intention d'établir un roi sur Israël et c'est pour cette raison que Saül n'a pas de récit de naissance. Mais, d'autre part, il affirme que le nom de Saül et son assonance similaire à celle de Samuel sont intentionnels, puisque Saül allait rencontrer Samuel qui allait faire de lui le roi d'Israël ! Ces données sont en contradiction.

- Les deux femmes enfantent grâce à une intervention divine (Jg 13, 3// I S 1, 19b – 20) ;
- Les deux enfants sont consacrés à Dieu (Jg 13, 4 –5// I S 1, 11)

Le parallèle entre ces deux textes porte à croire que le récit de consécration devait introduire le héros. Dans le cas de Samson, cela paraît évident. Pour ce qui est de Samuel, il est difficile de concevoir Samuel comme un héros du même type que Samson. Par contre si, comme le suggère l'étymologie du nom, le récit de I S 1, 1ss s'appliquait initialement à Saül, nous aurions une histoire comparable à celle de Samson. Saül, comme Samson, serait un héros de guerre pour qui on aurait écrit un récit de naissance extraordinaire<sup>101</sup>. D'ailleurs, comme le remarque J.M. MILLER et J. H. HAYES<sup>102</sup>, à part le récit de I S 1, 1ss et sa suite dans les chapitres 2 et 3, Samuel n'est jamais lié à Siloh. En revanche, Saül semble avoir eu le soutien des prêtres Élides de Siloh<sup>103</sup>. Il nous paraît donc plus probable que le récit de I S 1, 1ss s'appliquait initialement à Saül. Mais si le récit de I S 1ss s'appliquait initialement à Saül que dire alors des noms propres dans ce texte? Comme le souligne J.A. SOGGIN :

One may suppose that the narrative originally told of the birth of Saul and at a later date was revised [...] to glorify his opponent Samuel, but there are strong arguments against such a conjecture – for example, the name of Saul's father, which we know to be Kish and not Elkanah<sup>104</sup>.

Il nous semble évident que si le rédacteur transpose le récit de Samuel à Saül, il va forcément changer le nom du père, puisque celui de Saül était connu, ce que les textes

---

<sup>101</sup> C'est aussi l'opinion de P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 64 – 65. Il explique: «Behind the narrative in its present form, however, we discern a complex interweaving of literary patterns, of which that concerned primarily with Samuel is only the most conspicuous. The tragedy of Eli, for example, a theme to be developed in subsequent chapters, begins here as the old priest stolidly executes his office preparing unwittingly for his own downfall. [...] Samuel had no part in this tragedy in its earliest formulation, but in the prophetic version he is a leading figure. Basic to the story, moreover, is the motif of Nazirite birth and dedication [...] We expect the child to be born under such circumstances to be a warrior like Samson, but only the Samuel of c 7 will fulfill this expectation and only in a general way. [...] Other evidence strengthens the case that the story of Nazirite origins belonging originally to Saul was borrowed and built into the account of Samuel's birth».

<sup>102</sup> J.M. MILLER et J. H HAYES. *A History of Ancient Israel and Judah*, p. 125.

<sup>103</sup> Voir entre autres I S 14. 3.18.

<sup>104</sup> J.A. SOGGIN. *Introduction*, p. 186.

bibliques attestent amplement<sup>105</sup>. Il est d'ailleurs étonnant que le père de Samuel ne soit jamais mentionné en dehors des trois premiers chapitres de I Samuel. Outre ces chapitres, il y a très peu d'intérêt pour l'ascendance de Samuel. Du reste, il y a de fortes probabilités pour que les noms des deux femmes d'Elkanah soient fictifs. D'après E. LIPINSKI, ces noms désignent une fonction<sup>106</sup>. A. CAQUOT et P. De ROBERT estiment que les noms ont été choisis pour souligner une opposition. Ils expliquent :

Ici les noms eux-mêmes des femmes sont peut-être choisis en fonction de cette opposition typologique : celui d'Anne est sans doute un hypocoristique pour dire « Dieu fait grâce », celui de Penina évoque les perles, le corail ; or une maxime de sagesse recueillie par le Siracide hébreu (7, 19b) dans le cadre d'une instruction sur la vie conjugale proclame : מפנינים טובת חן, « la grâce vaud mieux que les perles ! »<sup>107</sup>.

Nous ne pouvons non plus certifier qu'Elkanah soit le nom du père de Samuel<sup>108</sup>. Nous ne disposons d'aucun autre texte pouvant nous le confirmer. En somme, l'hypothèse voulant que le récit de naissance de Saül ait été déplacé pour introduire celui de Samuel est de plus en plus vraisemblable. En transposant le récit, le rédacteur aurait choisi des noms pour remplacer ceux de la généalogie de Saül puisque celle-ci est un fait connu. Une analyse de la structure du récit confirmera d'ailleurs nos propos.

### 2.3.2 La structure du texte<sup>109</sup>

Si la généalogie du v. 1 ne fait pas partie de ce récit mais d'un autre qui aurait raconté les origines de Saül, la première partie du v.2 - « וְלֹדֶה־הָיָה בֶן וְשָׁמוֹ... » (il avait un

<sup>105</sup> Que le nom du père de Saül soit Qish apparaît dans les textes suivants : I S 9, 1.3; 10, 11.21; I S 14, 51; II S 21, 14; I Ch 8, 30 – 33, 39; 9, 39; 12, 1; 26, 28.

<sup>106</sup> E. LIPINSKI, « Penina, Itie'el et l'athlète », *VT* 17 (1967) pp. 68.

<sup>107</sup> A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 37 n. 4.

<sup>108</sup> Ce nom apparaît essentiellement dans le livre des Chroniques où il fait partie des listes de la classe sacerdotale (I Ch 6, 8 – 21; 9, 16; 12, 7; 15, 23 et II Ch 28, 7).

<sup>109</sup> Nous ne prétendons pas faire « l'analyse structurale » du texte comme le conçoit l'approche synchronique dans l'exégèse biblique. Il s'agit plutôt de recouvrer, dans le texte, les devises littéraires employées consciemment et pouvant être attribuées à l'auteur/narrateur de la plus ancienne strate littéraire de ce récit. Pour une discussion portant sur ces devises littéraires et l'analyse structurale d'un récit voir : W.O. HENDRICKS, « Folklore and the Structural Analysis of Literary Texts », *Language and Style* 3 (1970) pp. 83 – 121.

fils du nom de ...)- n'a pas non plus sa place dans la plus ancienne strate littéraire. Il s'agit d'un ajout rédactionnel voulant lier la généalogie au récit qui débute dans le v. 2b. Le récit débute donc dans la seconde partie du verset 2 qui avec les vv. 3 à 4 forment le prologue du récit. Cette péricope commence par une phrase nominale simple (PNS) qui situe la proéminence du texte au niveau de l'arrière plan :

«שׂאול בחור וטוב ואינ איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל־האם»  
(Saul était un homme de choix, un bon. Il n'y en avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël. Il dépassait tout le peuple de la tête et des épaules.)

Les *WAYYIQTOL'S* qui suivent empruntent le temps de la construction grammaticale qui introduit l'unité, en l'occurrence la PNS<sup>110</sup>. La manière dont le texte présente le début de chacune des quatre épisodes du récit nous indique le commencement du premier épisode. Le verset 5 débute par une construction grammaticale *X – QATAL* «המה באר» et se poursuit par une construction *WAW-X-QATAL*. Normalement, nous devrions avoir un *WAYYIQTOL* en première position pour introduire cette suite du récit<sup>111</sup>. Cependant, il arrive qu'un *QATAL* puisse introduire une section narrative lorsque le but est de souligner un point<sup>112</sup>. Or, dans le récit de Saül et des ânesses perdues, la construction המה - *forme verbale* revient quatre fois et sert à introduire des nouveaux épisodes<sup>113</sup> :

v. 5a «המה באר»

<sup>110</sup> À ce sujet A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, pp. 118 – 119 § 89. explique : « When the antecedent action develops into a short dependent narrative. the opening construction is continued by WAYYIQTOL [...] the construction denoting a prior event becomes a short narrative but remains antecedent in character».

<sup>111</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 68 n. 5 et p. 175 n. 5. souligne d'ailleurs la construction inhabituelle : « The syntax of the MT (*perfect + perfect*) is rather unusual [...]. The sequence of perfect verbs suggests immediacy. [...] Saul has become more and more discouraged as the journey has progressed, and upon arrival in the land of Zuph he suddenly resolves to turn back» (p. 168 n. 5 p. 175 n. 5). C'est pourquoi il traduit par : « When they came to the land of Surf, Saul said to the servant who was with him: come let us return. lest my father stop thinking about the asses and worry about us instead».

<sup>112</sup> À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 61 § 38.

<sup>113</sup> A. WENIN note aussi la récurrence de cette construction. Toutefois, selon lui, elle sert d'élément d'inclusion. A. WENIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (I Sam 1 – 12). Une recherche littéraire sur le personnage*, New York. Verlag Peter Lang, 1988, pp. 156-157. D'après A. CAQUOT et Ph. De ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 123, ce récit contient 7 épisodes dont deux. 10, 10-12 et 13-16 qui sont dépourvus de l'introduction avec le pronom personnel. Or, nous le verrons, ces deux épisodes constituent des ajouts au récit primitif.

v. 11a «המה עלים»<sup>114</sup>

v. 14b «המה באים»

v. 27a «המה יורדים»

Le v. 5 introduit le premier épisode. En effet, c'est à partir du v. 5 que Saül va cheminer vers son destin. Chaque étape le conduisant vers celui-ci sera introduite par cette construction grammaticale qui sert à marquer les différents passages vers ce destin. À chaque occurrence le pronom personnel est suivi d'un changement de lieu<sup>115</sup> qui rapproche Saül de son destin. Au v. 5, c'est le moment décisif. Comme lui et son compagnon arrivent au pays de Tzouf, après avoir cherché inutilement les ânesses égarées, Saül veut faire demi-tour. Son compagnon le convainc de consulter un voyant, mais Saül constate qu'ils n'ont rien à offrir au voyant. L'obstacle est surmonté (vv. 7-8) et ils entreprennent alors le voyage en quête du voyant. Au v. 11, nous retrouvons à nouveau la construction grammaticale précédente. Saül et son compagnon sont sur la route en direction de la ville et cette quête les conduit vers des jeunes femmes qui leur indiqueront où trouver le voyant. Ils poursuivent leur chemin et, au v. 14b, une nouvelle étape est franchie et introduite à nouveau par le pronom personnel suivi d'une forme verbale. Saül rencontre Samuel au milieu de la ville et ce dernier l'invite à manger avec lui. Au v. 27, comme ils arrivent à l'extrémité de la ville, la dernière phase du récit est entamée. De nouveau, elle est présentée par la construction - המה *forme* verbale. Le destin de Saül lui est révélé et il est oint *nāgîd* sur le peuple.

Des études qui se sont intéressées essentiellement à la composition de récits dans la tradition orale tendent à confirmer nos propos. Bien que notre intention ne soit pas de recouvrer la tradition orale de ce texte, les éléments stylistiques que ces recherches ont repérés se retrouvent dans ce texte et, de ce fait, supposent qu'ils font partie de la plus ancienne strate littéraire du texte. Dans une monographie consacrée à la structure des récits dans l'Ancien Testament, R.C. CULLEY<sup>116</sup> présente plusieurs études dans

<sup>114</sup> Dans le v. 11, le pronom indépendant est utilisé à deux reprises. Cependant, la deuxième occurrence apparaît avec un *waw* ce qui n'est pas le cas pour les autres emplois où le המה *forme* verbale sert à délimiter les épisodes.

<sup>115</sup> Ce fait a aussi été observé par J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, pp. 356 – 359.

<sup>116</sup> R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1976 (ci-après *Hebrew Narrative*).

lesquelles les auteurs ont mené une enquête, sur le terrain, auprès de tribus où les anciennes traditions et histoires sont transmises au moyen de la tradition orale<sup>117</sup>. Or, ces études ont montré l'emploi d'expressions qui servent à délimiter des épisodes. D.J. CROWLEY souligne que les Bahamiens se servent de formules répétitives dans la composition de leurs récits<sup>118</sup>. C'est ce que nous pouvons constater dans notre texte avec la formule *המה* - *forme verbale*. R. FINNEGAN démontre que le début de chacun des épisodes d'un récit emploie fréquemment une phrase temporelle ou des énoncés comportant des verbes de motion<sup>119</sup>. Or, chaque nouvel épisode de notre récit est introduit par un changement de lieu. L. DÉGH constate que les récits sont composés d'une série d'épisodes accolés ensemble au moyen d'un cadre. Or, c'est également ce procédé qui est utilisé dans le récit de Saül et des ânesses égarées. Les quatre épisodes sont encadrés par un prologue et un épilogue qui forment une inclusion délimitant ainsi le récit primitif.

I S 9, 2.3 « ותאבדנה האתנות » (Les ânesses étaient égarées)

I S 10, 16 « נמצאו האתנות » (Les ânesses étaient retrouvées)

Par ailleurs, le prologue (vv. 2 – 3) introduit le lecteur aux deux principaux thèmes du récit. Un premier est celui de la recherche des ânesses égarées. Ce sujet sert de prétexte pour introduire un deuxième thème plus significatif, celui de la désignation de Saül. Ces thèmes représentent deux perspectives des mêmes événements. Une première,

<sup>117</sup> Il s'agit des études de : L. DÉGH, «Folktales of Hungary», dans R.M. DORSON (éd.), *Folktales of the World*, Chicago, University of Chicago Press, 1965; «Processes of legend Formation», *Laographia* 22 (1965) pp. 77 – 87 (ci-après *Laographia* 22 (1965)); D. J. CROWLEY, *I Could Talk Old-Story Good. Creativity in Bahamian Folklore*, California, University of California Publications (Folklore Studies 17), 1966 (ci-après *I Could Talk Old-Story Good*); R. FINNEGAN, *Limba Stories and Story-Telling*, Oxford, Clarendon Press (Oxford Library of African Literature), 1967 (ci-après *Limba Stories*); L. DÉGH, *Folktales and Society. Story-telling in a Hungarian Peasant Community*, Bloomington, Indiana University Press, 1969; H. SCHEUB, *The Ntsomi. A Xhosa Performing Art*, Wisconsin, University of Wisconsin, 1969 (Cette thèse de doctorat n'avait pas encore été publiée au moment de sa consultation. Elle apparaît aujourd'hui sous le titre de *The Xhosa Ntsomi*, Oxford, Clarendon Press, 1975); R. FINNEGAN, *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press (Oxford Library of African Literature), 1970; H. SCHEUB, «The technique of the Expansible Image in Xhosa Ntsomi performances», *Researches in African Literatures* 1 (1970) pp. 119 – 146; «Parallel Image Sets in African Oral Narrative-Performances», *Review of Natural Literatures* 2 (1971) pp. 206 – 223; «The Art of Nongenile Mazithathu Zenani. A Gcaleka Ntsomi Performer», dans R.M. DORSON (éd.), *African Folklore*, New York, Anchor Books, 1972, pp. 114 – 142.

<sup>118</sup> D.J. CROWLEY, *I Could Talk Old-Story Good*, p. 40.

<sup>119</sup> R. FINNEGAN, *Limba Stories*, pp. 89 – 90.

que nous désignerons par le niveau de surface, présente des événements anodins et symbolise la perspective humaine des choses. Saül parcourt le territoire à la recherche des ânesses de son père. La deuxième, le niveau profond, conduit le lecteur vers la perspective divine derrière les événements quotidiens. Saül trouve non pas les ânesses mais son destin, celui d'être *nāgîd*. Dès le prologue, le lecteur est avisé que l'intérêt du récit porte sur plus qu'une simple histoire d'ânesses égarées. Saül y est décrit comme étant «un homme de choix, un bon. Il n'y en avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël. Il dépassait tout le peuple de la tête et des épaules» (v.2). Cette description brosse le portrait d'un grand guerrier et elle serait inutile dans une histoire racontant simplement la recherche d'ânesses égarées. L'épilogue (10, 10 – 16) reprend les deux perspectives et clôt le récit. Le dialogue de Saül avec son oncle reprend le niveau de surface. Saül avait été à la quête des ânesses perdues de son père (v. 14). L'information que Saül fournit à son oncle demeure à ce niveau. L'oncle de Saül se retrouve dans la condition d'ignorance dans laquelle Saül était au début du récit. Sa compréhension des événements demeure au niveau superficiel. Ainsi se clôt le premier thème du récit: les ânesses étaient perdues, elles ont été retrouvées (v. 16). Mais l'épilogue ferme également le deuxième thème du récit. Saül qui ne connaissait pas son destin, sait maintenant que Dieu l'a désigné *nāgîd*. Derrière les événements anodins, le destin de Saül lui a été révélé. L'épilogue résume le cheminement de Saül entre ces deux perspectives (la perspective humaine et la perspective divine). La première de celle-ci apparaît dans la réplique qu'il fait à l'interrogation de son oncle. Saül était allé chercher les ânesses. Le phrase clé est la deuxième partie de la réplique de Saül au v. 14: « MAIS nous n'avons rien vu ». C'est la rencontre avec Samuel qui permet à Saül de connaître son destin : « nous sommes venus vers Samuel ». Le v. 16 conclut le récit et souligne ce qui est connu et ce qui ne l'est pas :

- (v. 16a) « Il nous a déclaré que les ânesses étaient retrouvées » ;
- (v. 16b) « Il ne déclarait pas ce que Samuel lui avait dit ».

Ainsi, le prologue et l'épilogue du récit sont construits de manière à souligner deux perspectives auxquelles le lecteur/auditeur doit être attentif. Le prologue insinue que



derrière une histoire banale se cache un déroulement important. L'épilogue termine le récit en résumant et en confirmant ce à quoi le prologue avait fait allusion. À notre avis, cette structure aisément perceptible est celle de la plus ancienne strate littéraire de ce récit. En marquant les différentes sections du récit, elle sert d'aide mnémonique à celui qui voudrait narrer l'histoire de Saül et des ânesses égarées.

Entre le prologue et l'épilogue, des matériaux traditionnels servent à construire chacun des épisodes du récit. Les études sur la tradition orale, mentionnées plus haut, témoignent du fait que les auteurs/compositeurs ou narrateurs des récits populaires ont à leur disposition un assortiment de matériaux avec lesquels ils peuvent composer un récit. Les termes utilisés pour désigner cette matière première servant à la construction du récit diffère d'un auteur à l'autre. D.J. CROWLEY emploie l'expression « motifs traditionnels » (traditional motifs)<sup>120</sup>. R. FINNEGAN préfère le terme « fond commun » (common fund)<sup>121</sup>. L. DÉGH désigne ces même matériaux de « provisions traditionnelles » (traditional supply)<sup>122</sup>. H. SCHEUB les nomme « répertoires de scènes » (stock scenes)<sup>123</sup>. P. GIBERT les qualifie de « motifs de conte »<sup>124</sup>. Quels que soient les termes utilisés pour désigner cette souche première, l'existence d'un tel répertoire ne fait aucun doute<sup>125</sup>. Dans une étude consacrée au récit de Saül et des ânesses égarées, P. GIBERT reconnaît notamment l'emploi d'éléments traditionnels qui forment un conte-cadre sur lequel le récit de Saül et des ânesses égarées à été construit. Il répertorie plusieurs motifs, dont :

- La recherche d'animaux provoquant des aventures
- Le serviteur qui tire d'affaire son maître

<sup>120</sup> D.J. CROWLEY, *I Could Talk Old-Story Good*, p. 15.

<sup>121</sup> R. FINNEGAN, *Limba Stories*, p. 90.

<sup>122</sup> L. DÉGH, *Folktales and Society*, p. 172.

<sup>123</sup> H. SCHEUB, «The Technique of the Expansible Image in Xhosa Ntsomi Performances», *Researches in African Literature* 1 (1970) pp. 119 – 146.

<sup>124</sup> P. GIBERT, *La Bible*, p. 91.

<sup>125</sup> D'autres termes ont été proposés dont celui de « compositionnal themes » par A. B. LORD, *Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press (Harvard Studies in Comparative Literature 24), 1960 et « patterns » par D.I. THOMPSON, *The Genesis Messenger Stories and Their Theological Significance. Two Methods*, Tübingen, Eberhard-Karls Universität, 1970, p. 27 (Thèse non publiée). Au sujet de ces éléments traditionnels et internationaux voir aussi les études de : S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, London, Indiana University Press, 1955.

- La consultation du devin
- Le héros rencontre des jeunes filles au puits d'eau
- L'annonce de signes
- Possibilités ou acquisition de prophétie
- Après la révélation de son destin, l'homme est difficilement reconnaissable par ses pairs
- Le secret, motif du tabou<sup>126</sup>.

En somme, pour construire son récit, l'auteur du texte primitif s'est servi de matériaux traditionnels formant ainsi un conte-cadre qu'il adapte pour la communauté à qui il s'adresse. P. GIBERT désigne cette confection par l'expression « l'israélisation » du conte-cadre<sup>127</sup>. En tenant compte de ce procédé nous pourrions vérifier les éléments qui sont susceptibles d'appartenir à la plus ancienne strate littéraire et les éléments qui ne peuvent s'expliquer qu'en termes d'ajouts secondaires. Il faudra pourtant également prendre en compte que le noyau initial a pu être augmenté par l'ajout notamment de motifs traditionnels. Ainsi, la présence d'un motif n'indique pas forcément que la péripécie en question appartienne à la tradition primitive<sup>128</sup>. C'est pourquoi, il faudra justifier celles que nous assignons à des ajouts secondaires. Cette démarche nous oblige à examiner d'abord le style ou les techniques employés dans le texte et susceptibles d'appartenir à la formation ancienne de ce récit. Or, l'un des procédés privilégiés de l'auteur/narrateur du récit primitif est, sans aucun doute, le jeu de mots. Ceux-ci abondent dans le texte et servent à plusieurs buts.

---

<sup>126</sup> P. GIBERT, *La Bible*, pp. 91 – 94. Au sujet de l'existence de ce répertoire on peut aussi consulter les études de : R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981; W. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, New York, Methuen, 1982, pp. 31 – 37.

<sup>127</sup> P. GIBERT, *La Bible*, p. 93.

<sup>128</sup> En examinant les conclusions de la recherche faite sur le terrain par L. DÉGH, *Folktale and Society*, p. 172. R. CULLY, *Hebrew Narrative*, p. 12, conclut que dans la tradition orale, le narrateur d'un récit pouvait étirer son récit en ajoutant notamment des motifs traditionnels. L'emploi de motif traditionnel n'indique donc pas forcément qu'il s'inscrit dans le récit originel.

### 2.3.4 Les jeux de mots

L'emploi de mots clé comme technique littéraire, ou dans la tradition orale, a depuis longtemps été observé et, de ce fait, l'analyse d'un texte doit porter une attention particulière à ce phénomène. À ce sujet C. ISBELL explique :

A [...] careful [...] study of the text is the discovery of key words. [...] These may be *unused words*<sup>129</sup> or they may be quite *common ones with uncommon meanings*<sup>130</sup> or functions in a particular place. Whichever the case, they will be the word(s) apart from which the meaning of the unit cannot be derived; and there must be some functional or associational or theatrical peculiarity involved with their appearance in a unit<sup>131</sup>.

Dans le texte que nous étudions, il ne fait aucun doute que l'auteur/narrateur de la plus ancienne strate littéraire favorise particulièrement la technique du jeu de mots. Si nous devons écarter de ce texte les mots qui servent à ce procédé, sous prétexte qu'ils relèvent de la main d'un rédacteur, il serait impossible d'obtenir une trame narrative. L'ensemble du récit est construit en employant cette technique. Parfois, ce sont des termes peu usités avec lesquels l'auteur joue sur les différents sens possibles. Ou encore, il prend deux racines verbales ayant une même graphie. D'autres fois, un mot revient à maintes reprises afin d'accentuer un point. Il joue aussi avec l'assonance de certains termes. Nous pourrions démontrer que cette technique sert à l'auteur de la plus ancienne strate littéraire pour :

- Marquer les points essentiels de son récit
- Développer son intrigue
- Faire ressortir l'ironie de son histoire
- Dégager deux niveaux de perspectives.

<sup>129</sup> Nous soulignons.

<sup>130</sup> Nous soulignons.

<sup>131</sup> C. ISBELL. «Exodus 1 – 2 in the Context of Exodus 1 – 14. Story Lines and Key Words », dans D.J.A. CLINES et al. (éds.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 19), 1982, p. 38.

Il utilise ce procédé tel un artiste qui développe son histoire en tenant son auditoire en haleine jusqu'à ce que son récit atteigne son apogée. Dans le dénouement final, sa méthode lui permet de conclure les deux niveaux de son histoire et de revenir au point de départ, c'est-à-dire à l'histoire banale des ânesses égarées.

Puisque cette technique est essentielle à la composition et à la compréhension du récit, il nous a semblé préférable de poursuivre la critique des sources du texte de I S 9, 1 – 10, 16 en présentant comment l'auteur/narrateur construit chacun de ces jeux de mots. L'ordre dans lequel nous avons choisi d'exposer les jeux de mots a pour but de faciliter la présentation de notre critique des sources.

#### 2.3.4.1 רֹאֵה

Le texte présente un jeu de mots construit à partir de la racine רֹאֵה (voir). Elle apparaît d'abord comme nom commun au v. 9. Ce verset apparaît comme un commentaire fournissant une explication au terme voyant et relègue son emploi à une époque antérieure à celle de ses lecteurs/auditeurs : «Autrefois, en Israël, ainsi disait l'homme cherchant à consulter Dieu : 'Venez et nous irons jusqu'au voyant', car pour le prophète d'aujourd'hui, il disait autrefois le voyant ». Pour cette raison, la plupart des exégètes estiment qu'il s'agit d'une glose insérée dans le texte<sup>132</sup>. On souligne d'ailleurs que le terme רֹאֵה « voyant » n'a pas encore été utilisé depuis le début du récit et que ce commentaire perturbe le texte. Quelques-uns suggèrent alors de déplacer le v. 9 et de l'insérer entre les versets 10 et 11<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> A. CAQUOT et Ph. De ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 125; ainsi que T. VEIJOLA, *Das Königtum* p. 73, attribuent ce verset à un rédacteur deutéronomiste. Selon P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 177, ce verset ne fait pas partie du récit initial. Il s'agit d'une notice rédactionnelle dont le but est d'harmoniser ce récit avec celui qui précède et dans lequel Samuel est présenté comme étant un prophète.

<sup>133</sup> À ce propos P. K. McCARTER, *I Samuel*, p. 169, explique : « The statement ... evidently arose as a marginal gloss. It is preserved here between vv. 10 and 11, where it causes least disruption to the narrative ». Voir aussi P. GIBERT, *La Bible*, p. 96.

Dans ce qui suit, nous démontrerons qu'il ne s'agit pas d'une glose introduite par erreur dans le texte, mais que ce commentaire s'inscrit dans la plus ancienne strate littéraire et qu'il ne faut pas le déplacer ailleurs dans le texte. En premier lieu, signalons qu'au niveau de la critique textuelle, l'omission ou le déplacement du verset n'est soutenu par aucun manuscrit ! Le verset est, en fait, essentiel à la compréhension du *déroulement* et du *dénouement* du récit. En effet, le v. 9, où apparaît le terme *הרואה* pour la première fois, lie la première partie de l'épisode à ce qui suit. Au v. 6, le compagnon de Saül avait suggéré d'aller consulter « un homme de Dieu » qui pourrait leur indiquer le chemin. Au verset suivant (v. 7) l'expression « homme de Dieu » est reprise de nouveau, mais cette fois dans la bouche de Saül. Au v. 9, deux autres expressions remplacent « homme de Dieu » et c'est alors que le lecteur comprend que « l'homme de Dieu » est un « prophète » qui pouvait aussi porter le nom de « voyant ». Le texte établit donc une équivalence entre les expressions « homme de Dieu », « prophète » et « voyant ». Le but premier de ce verset est non pas d'offrir une explication à un mot désuet, mais d'introduire, dans le récit, le terme de « voyant ». Le nom est construit à partir du participe actif de la racine *הרא* et qui signifie « celui qui voit ». Ce commentaire pique l'intérêt du lecteur/auditeur. Le prologue avait laissé entendre que les ânesses perdues ne servaient que de prétexte pour un récit plus captivant et ce soupçon est amplifié par le commentaire du verset 9. À ce sujet, L.M. ESLINGER explique :

The insertion of a comment of this nature offers some positive reinforcement to the assiduous reader who has struggled through the abrupt beginning of ch. 9, and the gaps along the way. The comment encourages speculation about the ultimate meaning and goal of the journey by confirming that there is a hidden significance to it<sup>134</sup>.

Si, à ce stade du récit, le narrateur tient à identifier le voyant au prophète par le biais d'une situation précise, celle de vouloir consulter Dieu, c'est qu'il prévoit la prochaine scène qui introduit une nouvelle quête. Saül ne cherche plus les ânesses, mais le voyant. Il rencontre d'abord des jeunes femmes à qui il demande où trouver le voyant « celui qui

<sup>134</sup> L.M. ESLINGER, *The Kingship of God in Crisis*, p. 297. Bien que cet auteur privilégie une approche synchronique du texte, nous estimons son argument, à propos de ce verset, judicieuse car elle tient compte du lien avec ce qui précède et, comme nous l'avons mentionné, aucun manuscrit ne justifie le déplacement ou l'omission de ce verset.

voit » (v. 11). Dans le troisième épisode, le terme revient encore. Cette fois, Saül sans savoir qu'il s'adresse au personnage lui-même, lui demande de lui indiquer la maison du voyant (v. 18) et c'est alors que Samuel lui révèle son identité<sup>135</sup> : « C'est moi le voyant » (v. 19a). Ce n'est qu'à la fin du récit que le lecteur réalise pleinement que l'auteur/narrateur se sert du jeu de mots construit avec la racine **הא**. Le texte conclut avec la reprise de cette racine. Saül n'avait rien vu (**הא**) avant d'avoir consulté Samuel. La réplique de Saül à son oncle est à double sens. Elle reprend les deux niveaux du récit : Saül n'avait pas vu les ânesses et il n'avait pas vu non plus son destin. Ce n'est qu'après avoir rencontré Samuel que Saül sut le sort des ânesses et son destin. Mais, il ne révélera à son oncle qu'une partie de sa discussion avec Samuel.

Il convient de dire ici un mot au sujet de la mention de l'oncle de Saül. Plusieurs exégètes voient un problème dans le fait que Saül donne un compte rendu à son oncle plutôt qu'à son père<sup>136</sup>. B.C. BIRCH explique le problème comme suit :

10 : 14 – 16 [...] although it raises many questions most must remain unanswered. Suddenly without any transition whatsoever Saul is talking to his uncle v. 14. Why his uncle? Where is he? There is no information to aid us here<sup>137</sup>.

Nous ne sommes pas d'accord avec B.C. BIRCH. En fait, le texte nous permet de répondre à ces questions. D'abord, l'auteur/narrateur conclut son récit en ramenant Saül dans son territoire. La quête des ânesses est terminée - elles ont été retrouvées. Ainsi se termine le premier niveau du récit, celui qui ne concerne que cette quête banale. Mais derrière cet événement insignifiant se cache une toute autre histoire que Saül lui-même ignorait au début de son aventure – Saül allait trouver son destin. Pourtant, son parcours était chargé de signaux (nous le verrons) qu'il ne pouvait encore voir. Ce n'est qu'après son onction que le tout lui apparaît clairement. La fin du conte veut souligner ces deux aspects du récit, ce que Saül n'avait pas vu (**הא**) et ce qu'il voit désormais. Si

<sup>135</sup> Dans ce chapitre, nous aurons à discuter de la mention du nom de Samuel dans le récit.

<sup>136</sup> À ce sujet voir entre autres : D.R. AP-THOMAS. « Saul's Uncle », *VT* 11 (1961) pp. 241 – 245; K. BUDDE. *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171; H. SEEBASS. « Die Vorgeschichte der Königserhebung Saul's », *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171.

<sup>137</sup> B. C. BIRCH. *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 41.

l'auteur/narrateur fait en sorte que Saül rencontre son oncle plutôt que son père, c'est afin de pouvoir introduire la question lui permettant de clore les deux niveaux du récit. Celle-ci n'aurait aucun sens dans la bouche du père, puisque c'est lui qui a envoyé Saül à la recherche des ânesses. Mais devant l'ignorance de l'oncle, Saül peut répondre qu'ils étaient allés chercher les ânesses égarées mais qu'ils n'avaient rien vu (ראה), alors ils ont consulté Samuel qui, rappelons-le, est celui qui voit (הראה). Ainsi l'auteur/narrateur conclut son récit avec son point départ. Toutefois, celui qui ne voit pas, n'est plus Saül mais son oncle à qui Saül ne déclare pas ce que Samuel lui avait dit. Il n'y a aucune autre raison possible pour expliquer la mention de l'oncle de Saül.

Par ailleurs, le prochain jeu de mots confirmera comment l'auteur/narrateur termine son histoire en faisant allusion aux deux niveaux sur lequel le récit se déroule.

#### נגד 2.3.4.2

La racine נגד<sup>138</sup> sert au jeu de mots le plus essentiel dans le récit. Le premier endroit où la racine apparaît est en 9, 6. Le jeune homme qui accompagne Saül lui propose de consulter un homme de Dieu afin qu'on lui indique (יגיד) le chemin qu'ils doivent prendre pour retrouver les ânesses égarées. Le verbe utilisé provient de la même racine que celle du nom *nāgîd* (נגיד) qui apparaît en 9, 16 et 10, 1<sup>139</sup>. L'auteur utilise le jeu de mots pour marquer l'ironie dans le récit. Saül, qui ne trouve pas ses ânesses, va consulter un voyant pour que celui-ci lui indique (יגיד)<sup>140</sup> le chemin à suivre. Cependant, au terme de l'histoire il trouve non pas des ânesses mais son destin, celui d'être *nāgîd* (נגיד) sur le peuple. P.K. McCARTER souligne :

<sup>138</sup> Ce jeu de mots a été premièrement observé par M. BÜBER, *VT* 6 (1956), p. 126.

<sup>139</sup> Il est difficile de rendre ce jeu de mots en français, puisque le français n'a pas de nom qui se compose à partir de la racine verbale « désigné ». Il faudrait traduire le nom hébreu par « celui qui est désigné » ou « le désigné ».

<sup>140</sup> Il s'agit de la racine נגד au *Hiphil* 3pms.

The frequent use of *higgîd* [...] is one of the techniques employed to heighten the fundamental irony of a young man's unknowing quest for a kingdom: Saul in his innocence asks the man of God to inform (*higgîd*) him about the lost asses, but what he is informed is that he is to be prince (*nāgîd*) over Israel<sup>141</sup>.

En effet, le verbe au *Hiphil* est utilisé de nouveau au v. 8 dans la réplique du compagnon de Saül. En parlant du quart de sicle d'argent en sa possession, il dit à son jeune maître: « Je le donnerai à l'homme de Dieu et il nous désignera (הגיד) notre chemin » (v. 8). Le jour avant que Samuel rencontre Saül, il reçoit une révélation où cette fois la racine compose un nom commun: « Au même moment demain, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin. Tu l'oindras *nāgîd* (נגיד) sur mon peuple Israël » (v.16). Lorsque Saül s'approche de Samuel le verbe apparaît de nouveau. Saül demande à Samuel: « Désigne-moi (הגידה־נא לי) où est la maison du voyant (v. 18) ». Samuel s'identifie alors comme étant le voyant et ses paroles se voulant rassurantes reprennent le même verbe: « Tout ce que tu as dans ton cœur, je te le désignerai (אגיד) (v. 19). Le lendemain de cette rencontre Samuel oint Saül *nāgîd* (נגיד 10, 1). Enfin, le verbe réapparaît à deux reprises dans la dernière scène où Saül discute avec son oncle. L'oncle veut que Saül lui désigne/indique ((הגידה־נא לי) ce que Samuel lui a dit (v.15). Saül lui répond: « Il nous a déclaré (היג הגיד) que les ânesses étaient retrouvées » (v. 16a). Le récit se termine en reprenant le verbe au *Hiphil* pour préciser que Saül: « [...] ne déclarait (הגיד) pas ce que Samuel lui avait dit » (v. 16b).

Il n'y a aucun doute que cette racine compose le jeu de mots le plus important de ce texte et doit être pris en compte pour la critique des sources du récit. Malgré cela, nombreux sont ceux qui estiment que la scène de l'onction, où le nom *nāgîd* apparaît, ne fait pas partie de la plus ancienne strate littéraire. Ils argumentent que la mention de Samuel et de son rôle dans ce récit sont des ajouts au récit primitif<sup>142</sup>. La plupart

<sup>141</sup> P.K.McCARTER, *I Samuel*, p. 176.

<sup>142</sup> C'est l'avis, entre autres, de: H. GRESSMANN, «Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea», dans *Die Schriften*, pp. 26 – 27; H. STOEBE, *VT* 7 (1957) pp. 362 – 370; A. WEISER, *The Old Testament. Its Formation*, New York, Association, 1961, pp. 157 – 169; H. HERTZBERG, *I and II Samuel*, pp. 78 – 80; C. HAUER, *JBL* 86 (1967) pp. 306 – 310; H. SEEBASS, *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, pp. 58 – 102; J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974) pp. 171 – 173; F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand*, p. 57; A.D.H. MAYES.



inscrivent la péricope de 9, 1 – 13 (sans la mention de Samuel et du v. 9) dans le genre *récit populaire* (folktale) qui, selon eux, est caractérisé notamment par l’anonymat des lieux et de l’homme de Dieu<sup>143</sup>. À ce sujet, P. K. McCARTER affirme :

[...] the story of the handsome young man who, seeking lost asses, finds a kingdom, is an old folktale. This assessment must be correct at one level. The theme is certainly worthy of a folktale, and other features typical of the genre are here, including the fantastic nature of many events and especially the anonymity of people and places that characterize the story. But further reading exposes an irregularity in the fabric of the account that bears on this assessment. The “man of God” or “seer” of vv. 6-13 turns out to be Samuel himself in vv. 14ff. [...]. The anonymous seer is a suitable folklore character, but the famous prophet is not. If this is a folktale at base, it has been overlaid with other material<sup>144</sup>.

D’après lui, le texte primitif racontait l’histoire du jeune Saül qui, à la recherche des ânesses de son père, rencontre sur son chemin un voyant anonyme qui lui révèle son destin. Mais, s’il faut extraire du récit la mention de Samuel et de l’onction de Saül, il faudra expliquer où, dans le récit originel, il est dit que Saül trouve un royaume. Les principales raisons évoquées pour extraire du récit la mention de Samuel sont, premièrement, le fait que le nom de Samuel n’apparaît qu’à partir du v. 14b et, deuxièmement, le commentaire au v. 9 suppose un ajout éditorial voulant établir un lien entre le voyant anonyme et le prophète Samuel. En ce qui a trait au v. 9, nous avons démontré ci-haut sa raison d’être. Il contribue grandement au dénouement du récit. C’est ce verset qui introduit le jeu de mots construit à partir de la racine  $\text{האג}$  et qui explique d’ailleurs pourquoi le récit fait en sorte que Saül rend des comptes à son oncle plutôt qu’à son père. Il reste à vérifier si le fait que le nom de Samuel n’apparaît qu’à partir de 9, 14b indique qu’il s’agit d’un ajout secondaire.

Plusieurs facteurs nous incitent à croire que la mention du prophète fait partie intégrante du récit dans sa forme la plus ancienne. D’abord, la manière dont le prophète

---

ZAW 90 (1978) pp. 1 – 19; P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 186 – 187; J. VAN SETERS, *In Search of History*, pp. 254 – 256. A. F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 117.

<sup>143</sup> Cette définition du genre diffère de celle que nous avons proposée plus haut. En fait, ces caractéristiques appartiennent plutôt à la légende. Par ailleurs, des lieux sont mentionnés même si nous ne pouvons établir avec certitude l’emplacement de ces endroits.

<sup>144</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 186.

est introduit dans l'histoire indique que l'auteur/narrateur voulait souligner cette rencontre. En effet, la première mention de Samuel (9, 14) est précédée par la particule הנה dans une phrase nominale simple : «והנה שמואל יצא<sup>145</sup> לקראתם». Or, cette construction a pour but de souligner l'événement qu'elle introduit. Elle octroie à cet incident une importance particulière dans le récit. À cet effet, A. NICCACCI explique :

It should be noted that all the constructions preceded by הנה<sup>146</sup> also occur without this particle, but then the information value changes considerably. [...] Without הנה the same event would be introduced as information of no significance [...]. The same type of noun clause [...] preceded by הנה, is used [...] to mark an event of dramatic importance for the actual moment of discourse»<sup>147</sup>.

C'est dire que la construction grammaticale utilisée pour introduire la première mention du nom de Samuel, dans ce récit, marque cette information comme étant un élément significatif dans le déroulement de l'histoire. La particule הנה indique que le v. 14 fournit au lecteur/auditeur un des points saillants du récit. Or, il s'agit de la rencontre de Saül avec Samuel. En somme, il ne faut pas s'étonner du fait que Samuel ne soit mentionné qu'à partir du v. 14. Il faut plutôt comprendre pourquoi il ne le fut pas avant cette scène. À ce stade de l'histoire, l'identification du voyant anonyme a pour but de surprendre l'auditoire. Nous l'avons vu plus haut, dès le début du récit, le lecteur/auditeur est conscient que l'histoire des ânesses égarées sert de fond pour raconter une aventure fascinante. Si, la mention de Samuel ne fait pas partie du noyau primitif, il faudra se demander à quoi sert le récit des ânesses perdues. Comme le dit si bien P. GIBERT :

[...] s'il ne s'agissait que de retrouver des ânesses perdues, fût-ce grâce à la parole d'un devin, l'histoire n'aurait guère eu d'intérêt. [...] Ces ânesses perdues nous intéressent non tant parce qu'elles sont retrouvées – événement banal ou

<sup>145</sup> Dans une analyse syntaxique, le participe ne fonctionne pas comme un verbe. À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 54 § 33.

<sup>146</sup> A. NICCACCI ne fait aucune distinction entre l'emploi du הנה et du והנה. À ce sujet on peut consulter les études de : D. McCARTHY, «The Use of *wehinneh* in Biblical Hebrew», *Bib* 61 (1980) pp. 330 – 342 et S. KOGUT, «On the Meaning and Syntactical Status of *hinneh* in Biblical Hebrew», *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986) pp. 133 – 154.

<sup>147</sup> A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, pp. 96 – 98 § 67 – 68. Il offre plusieurs exemples où une même information est rapportée à plusieurs reprises. Lorsque celle-ci est de moindre importance, elle n'emploie pas la particule הנה. Mais lorsqu'elle est reprise à nouveau et que cette fois elle importe davantage, elle est introduite par la particule והנה.

court pour l'intérêt-, que parce qu'à cette occasion quelque chose de vraiment imprévu arrive à l'homme parti à leur recherche <sup>148</sup>.

Deuxièmement, la rencontre de Saül et de Samuel est accentuée de nouveau dans les vv. 19 et 24b. Une fois que Samuel se soit identifié à Saül, il l'invite à manger avec lui (v. 19). Le récit se poursuit en racontant des détails par rapport au repas (vv. 22 – 24). L'auteur/narrateur marque l'importance de ce repas en terminant cette scène par des paroles qui résument l'essentiel pour le lecteur/auditeur : « Samuel mangea avec Saül ce jour là ». Ainsi, la rencontre de Saül et de Samuel est présentée comme étant l'un des éléments significatifs dans le déroulement du récit.

Enfin, un troisième argument supporte l'hypothèse que le nom de Samuel fait partie de la plus ancienne strate littéraire de ce récit. Il s'agit de l'emploi des noms personnels dans le texte. Les seuls qui apparaissent dans ce récit sont ceux de Saül et de Samuel<sup>149</sup>. Le récit présente d'abord son personnage principal – Saül. Le prologue introduit la situation qui met Saül en marche vers son destin – Saül part en quête des ânesses égarées. Dès le premier épisode, un nouveau personnage est introduit – « un homme de Dieu » (v.5). Les vv. 6 à 13 s'intéressent uniquement à cette nouvelle quête – celle de trouver « l'homme de Dieu ». D'abord un premier obstacle est surmonté, le serviteur trouve de quoi offrir à cet « homme de Dieu » (v. 6). Le récit se déroule et l'intrigue porte désormais sur cet « homme de Dieu ». Le serviteur connaît sa renommée (v. 6) et les jeunes filles sortant pour puiser de l'eau parlent de lui comme d'un personnage célèbre (v. 12-13). Le lecteur est ainsi lui aussi curieux de savoir qui est cet « homme de Dieu ». Il nous paraît évident que l'anonymat de « l'homme de Dieu » est ici intentionnel. Il sert à développer l'intrigue du récit. Enfin, son identité nous est révélée au v. 14 où la particule « והנה » indique qu'il s'agit de l'un des points culminants du récit: « Voici, que Samuel sortait à leur rencontre ! » (9, 14). À partir de ce point, le lecteur sait que l'aventure de Saül à la recherche des ânesses perdues ne fait que commencer. Cette rencontre avec Samuel va conduire Saül vers son destin.

<sup>148</sup> P. GIBERT, *La Bible*, p. 105.

<sup>149</sup> Outre le nom de Qish qui ne sert qu'à identifier Saül.

B.C. BIRCH est aussi d'avis que la mention de Samuel fait partie du récit originel. Selon lui, le point marquant de l'histoire était la rencontre de Saül avec le prophète Samuel. Toutefois, à la suite de N. HABEL<sup>150</sup>, il attribue la scène de l'onction à une tradition prophétique qui voulut octroyer au prophète Samuel un rôle d'importance dans la désignation divine du roi<sup>151</sup>. Ce travail éditorial inclut notamment la scène où Samuel est l'objet d'une révélation divine (9, 15 – 17), celle où Samuel s'adresse à Saül et qui prépare la scène de l'onction (9, 20 – 21) et enfin, la péricope où Saül est oint par Samuel (9, 27 à 10,1 LXX)<sup>152</sup>. Il prétend que l'ensemble de ce travail rédactionnel transforme le récit primitif en un récit « d'appel »<sup>153</sup>. Il repère dans le texte les éléments qui caractérisent selon lui ce type de récit, notamment, le mandat (10, 1), l'objection (9, 21), la confrontation (9, 15), l'assurance (10, 7b) et le signe (10, 1. 5 – 7a). Toutefois, sa démonstration ne nous convainc pas. D'une part, l'ordre des éléments n'est pas conforme à celui des récits de vocations. D'autre part, les éléments du texte qu'il attribue à la forme littéraire du récit d'appel sont parfois difficiles à reconnaître. À titre d'exemple, pour expliquer le fait que *l'objection* précède le *mandat*, B.C. BIRCH, affirme que le mandat se trouve à deux endroits (9, 16-17 et 10, 1). Mais la première mention (9, 16 –17) ne ferait qu'anticiper le vrai mandat qui se trouve dans 10, 1. Dans ce cas, il faudra expliquer comment Saül puisse s'objecter à un mandat qu'il n'a pas encore reçu! En somme, *l'objection* est difficilement identifiable comme élément propre à un récit d'appel puisqu'elle a lieu avant que Saül ait reçu le mandat. Quant à la *confrontation*, elle se distingue du schéma habituel du fait qu'elle se fait par la médiation du prophète alors que normalement elle est adressée directement à l'appelé. À ce propos, B.C. BIRCH argumente que c'est le cas aussi pour l'appel d'Élisée qui passe par la médiation d'Élie (I R 19, 15-16). Mais, Saül n'est pas appelé à être prophète, mais *nāgīd*. Pour défendre ce point, B.C. BIRCH remarque que le texte de I R 19, 15-16 contient aussi l'ordre d'oindre Jéhu roi. Mais dans cette péricope, l'appel ne concerne pas Jéhu, mais bien Élisée qui, lui, reçoit l'ordre d'oindre le futur roi. Il est vrai que dans notre récit Samuel, comme Élisée, est appelé à oindre Saül. Mais, s'il faut établir une correspondance entre le texte

<sup>150</sup> N. HABEL. «The Form and Significance of the Call Narrative», *ZAW* 77 (1965) pp. 297 – 293.

<sup>151</sup> B. C. BIRCH. *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 34 – 35.

<sup>152</sup> À ce travail éditorial il inclut aussi 9, 25 – 26 et 10, 5 – 8. 16b. B. C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 15 – 41.

<sup>153</sup> À ce sujet voir aussi : W. RICHTER. *BZ* (1965) pp. 71 – 84.

de I R 19, 15 – 16 et notre texte, le récit de vocation concernerait Samuel et non pas Saül, ce qui n'est pas le cas. En ce qui a trait au *signe*, BIRCH doit adopter la version des LXX, pour le texte de 10,1, afin d'inclure cet élément dans le récit d'appel<sup>154</sup>. En somme, il faut faire beaucoup d'exceptions pour inscrire le texte de I S 9,15ss parmi les récits d'appel. Selon nous, il ne s'agit pas d'un récit d'appel inséré dans un récit plus ancien, mais simplement d'un ajout de quelques versets pour harmoniser un ancien récit à un nouveau cadre littéraire. Dans ce qui suit, nous ferons la démonstration que la péricope de 9, 27a. 10, 1 – 2 fait partie du récit primitif mais que celles de 9, 15 – 17. 20 – 21 et 27b sont rédactionnelles.

D'abord, les expressions utilisées dans le texte de 9, 15 - 17 évoquent des traditions ou des récits qui, dans le texte reçu, encadrent celui-ci et supposent un contexte littéraire plus large. La formule « Car j'ai vu mon peuple, et son cri est parvenu jusqu'à moi » (9, 16) renvoie à la tradition de l'Exode sous Moïse (Ex 3, 7.9.10.12.15; 4, 13). L'expression « Il délivrera mon peuple » est typique à l'historiographie deutéronomique<sup>155</sup>. La mention des Philistins rappelle les conflits de Samuel avec les Philistins dans I S 7, 2ss et prépare le récit de la guerre contre ces mêmes ennemis dans I S 13, 1ss. En outre, l'entière péricope (9, 15 – 17) s'inscrit comme un commentaire introduisant un événement qui aurait eu lieu au passé. La construction grammaticale suppose d'ailleurs qu'il s'agit d'un incident rapporté, c'est-à-dire que l'information donnée est déjà connue du lecteur. En principe, cet épisode devrait être précédé par un autre qui nous aurait raconté la révélation de Yahvé à Samuel au moyen d'une chaîne de *WAYYIQTOL*. Or, ce n'est pas le cas. La péricope de 9, 15 – 17 apparaît sous forme de commentaire inséré ultérieurement dans le texte. D'ailleurs, le récit se lit aussi bien, sinon mieux, si nous passons directement du v. 14 au v. 18<sup>156</sup> :

<sup>154</sup> Nous avons conservé pour ce verset la lecture du TM. À ce sujet, voir la critique textuelle de 10, 1.

<sup>155</sup> À ce sujet voir : W. RICHTER, *Vorprophetischen Berufungsberichte*, pp. 50ss; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 328 (ci-après *Deuteronomy*); M. TSAVAT, *The Biblical Account*, p. 92; R.W. KLEIN, *I Samuel*, p. 90; J. VAN SETERS, *In Search of History*, pp. 255 – 256.

<sup>156</sup> A. SCHULZ, «Narrative Art in the Books of Samuel», dans D.M. GUNN (éd.), *Narrative and Novella*, p. 128, estime que le v. 18a est également une insertion dans le récit primitif. Toutefois, il arrive à cette conclusion parce qu'il considère que ce verset est identique au v. 14a et constitue une reprise d'information. Mais si cela avait été le cas, la construction grammaticale du v. 18a aurait été une PNS ou

(v. 14) Ils montèrent à la ville. Comme ils allèrent jusqu'au milieu de la ville, voici que Samuel sortait à leur rencontre pour aller au haut lieu. (v. 18) Saül s'approcha de Samuel à la porte et dit : « indique-moi où est la maison du voyant ». Samuel répondit à Saül disant : « C'est moi le voyant [...] ».

L'insertion des vv. 15 – 17 dans le noyau primitif permet à l'éditeur d'accentuer le rôle du prophète Samuel. L'étude de P. GIBERT démontre que dans les récits relatifs à Saül nous trouvons deux genres de traditions : l'une dans laquelle le personnage de Samuel ressort davantage et l'autre dans laquelle Samuel joue un rôle subordonné<sup>157</sup>. Dans notre récit, le héros principal est Saül. Samuel y apparaît comme un personnage de renommée, mais son personnage, si nous choisissons d'extraire les vv. 15 – 17 du récit originel, est subordonné à celui de Saül. Il apparaîtra en 10, 1, où son rôle se limite à oindre Saül comme נגיד. Par ailleurs, il n'est pas question, dans ce verset, d'une révélation de Yahvé, mais plutôt d'une constatation qui apparaît sous forme de question : «הלוֹא כִּי־מִשְׁחָךְ יְהוָה לְנָגִיד» (n'est-ce pas Yahvé qui t'a oint pour *nāgîd*). En ajoutant au récit primitif le texte 9, 15 – 17, le rédacteur arrive à amplifier le rôle de Samuel, le faiseur de roi, et prépare la scène pour le rejet de Saül, qui se fera aussi par l'intermédiaire de Samuel<sup>158</sup>. Ainsi, malgré que le terme *nāgîd*, qui est essentiel au jeu de mots dans le récit, se trouve dans cette péripécie, la section de 9, 15 – 17 n'appartient pas à la plus ancienne strate littéraire.

Par contre, nous ne pouvons extraire du récit 10, 1 où le terme *nāgîd* est également mentionné. C'est le seul autre endroit où il apparaît dans le texte. Ce verset complète le jeu de mots construit avec la racine נגד et c'est avec celui-ci que le récit atteint son apogée. Au moyen de ce jeu de mots, l'auteur/narrateur raconte que celui qui voulait qu'on lui désigne (הגיד) son chemin est devenu celui qui est le désigné, le *nāgîd* (נגיד). Il n'y a aucune raison de soustraire ce verset du récit primitif. Rappelons d'ailleurs que la fin de cette histoire revient sur deux points. Le premier concerne les ânesses

---

(WAW) – X – QATAL. Le v. 14 suivit du v. 18 sert à marquer un des points saillants du récit. Au v. 14, Saül et Samuel sont sur le point de se rencontrer, mais la rencontre n'a lieu qu'au v. 18.

<sup>157</sup> P. GIBERT, *La Bible*, p. 60.

<sup>158</sup> Scène qui se trouve dans le chapitre 13.

égarées (10, 16a). Mais la fin du verset confirme une autre parole de Samuel, une parole que Saül ne déclare (ג'ג'ג) pas à son oncle et c'est précisément celle par rapport à l'onction comme *nāgîd* (v.16b). La structure du texte, que nous avons démontrée plus haut, confirme qu'il faut conserver la fin du v. 16 comme partie intégrante du récit primitif. Et, s'il faut conserver ce verset, il n'a de sens que si Samuel a effectivement discuté d'un autre point que celui des ânesses égarées. Or, cette autre discussion a rapport à la désignation de Saül en 10, 1. De plus, cette scène de l'onction est introduite de la même manière que chacun des épisodes du récit. La formule *ג'ג'ג- forme verbale* suivie d'un changement de lieu (ils descendirent aux extrémités de la ville) nous indique le début d'une nouvelle scène, celle de l'onction. Toutefois, d'après nous le v. 27b et la fin de 10, 1 doivent être attribués au même rédacteur qui a ajouté au noyau primitif la péricope de 9, 15 – 17. La parole de Dieu dont il est question en 9, 27 renvoie à la section de la révélation de Dieu à Samuel (9, 15 – 17), dont nous avons démontré le caractère secondaire. De même, l'expression *ג'ג'ג* « héritage », en 10, 1, appartient au vocabulaire deutéronomique et relève du même rédacteur que 9, 15 – 17<sup>159</sup>. Ces ajouts ont pour but de créer un lien entre les insertions deutéronomiques et la scène de l'onction du récit primitif.

Outre la mention de Samuel, la principale raison évoquée pour extraire la scène de l'onction de la plus ancienne strate littéraire est liée au fait que le terme *ג'ג'ג* n'apparaît nulle part dans les textes attribués à la période pré-monarchique. De plus, on ne s'entend guère sur la signification ou sur la fonction du *nāgîd*. Dans ce qui suit, nous présentons d'abord les diverses positions à l'égard de la signification du terme et de sa fonction. Par la suite, nous ferons un excursus sur l'emploi du terme dans les textes bibliques. Cette démarche permettra de soutenir notre proposition comme quoi le terme est ancien et désignait initialement un commandant militaire.

L'origine du terme *nāgîd* et la fonction à laquelle il renvoie ont fait l'objet de nombreuses études. Mais, on ne s'entend toujours pas sur sa signification ni sur l'activité du *nāgîd*. D'après W. RICHTER, le terme est un *Qatil* de profession et désigne un

<sup>159</sup> W. RICHTER, *Vorprophetischen Berufsberichte*, pp. 50ss; M. WEINFELD, *Deuteronomy*, p. 328.

libérateur dont le rôle lui a été assigné par un prophète<sup>160</sup>. Il provient des tribus du Nord et a été intégré au vocabulaire du Sud par David qui voulut préserver l'unité de son royaume. D'ailleurs, P.K. McCARTER suggère de chercher le sens du nom à partir du verbe<sup>161</sup>. Selon lui, le nom dérive de la forme passive du verbe נגד « désigner ». Il cite comme exemple le nom de נבא « prophète », tiré du verbe נבא (appeler), משיח (l'oïnt « messie ») qui provient du verbe משיח (oindre), et particulièrement le titre de נשא, du verbe נשא (élever) qui signifie celui qui est élevé. Dans ce même ordre d'idées, le titre de נגיד proviendrait du verbe נגד (désigner) et comprend le sens de « celui qui est désigné ». Pour W. ALBRIGHT<sup>162</sup> suivi de F.M. CROSS<sup>163</sup>, le *nāgîd* serait un commandant militaire. Mais d'après, M. NOTH<sup>164</sup>, A. ALT<sup>165</sup>, P. JOÛON<sup>166</sup>, M. BUBER<sup>167</sup>, H. WILDERBERGER<sup>168</sup>, W. BEYERLIN<sup>169</sup>, J. A. SOGGIN<sup>170</sup> et R. DE VAUX<sup>171</sup>, il s'agit d'un participe passif utilisé pour désigner le prince héritier<sup>172</sup>. Ainsi, il ne pourrait être question d'un *nāgîd* avant l'époque de la royauté. Enfin, de l'avis de R.A. CARLSON suivi de T. VEIJOLA, le terme doit être attribué au Deutéronomiste et est un synonyme de מלך (roi).

Ce court survol démontre la difficulté liée à l'emploi du terme dans le texte de I S 9, 1 - 10, 16. Si le terme *nāgîd* provient de la période pré-monarchique, il faudra expliquer l'absence complète du mot dans les anciennes traditions. Mais, s'il faut l'attribuer au Deutéronomiste, nous devons aussi faire de ce dernier l'auteur des nombreux jeux de mots dans le récit de I S 9, 1 - 10, 16. Dans ce cas, il faut oublier

<sup>160</sup> W. RICHTER, *BZ* 9 (1965) pp. 71 - 84.

<sup>161</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 178 - 179.

<sup>162</sup> W. ALBRIGHT, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1961, pp. 15 - 16.

<sup>163</sup> F.M. CROSS, *CMHE*, p. 220, n. 5; «An Interpretation of the Nora Stone». *BASOR* 208 (1972) pp. 13 - 19.

<sup>164</sup> M. NOTH, *The History of Israel*, New York, Harper & Row, 1960, p. 169, n. 1.

<sup>165</sup> A. ALT, «The Formation of the Israelite State in Palestine», dans *Essays on Old Testament History and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 204 - 309.

<sup>166</sup> P. JOÛON, *Bib* 17 (1936) pp. 229 - 233.

<sup>167</sup> M. BUBER, *VT* 6 (1956) pp. 113 - 173.

<sup>168</sup> H. WILDERBERGER, *TZ* 13 (1957) pp. 442 - 469.

<sup>169</sup> W. BEYERLIN, *ZAW* 75 (1963) pp. 53 - 65.

<sup>170</sup> J.A. SOGGIN, *ZAW* 75 (1963) pp. 53 - 65.

<sup>171</sup> R. DE VAUX, *Ancient Israel*, pp. 1. 70.94.

<sup>172</sup> Dans cette même ligne de pensée voir aussi : J. VAN DER PLOEG, *RB* 57 (1950) pp. 40 - 61; J. de FRAINE, *L'aspect religieux*, pp. 98 - 100; J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 185.



l'idée d'un texte primitif et composite, puisque l'ensemble du récit est composé à l'aide de ce procédé. Et si l'ensemble du texte doit être octroyé au Deutéromomiste, il faudra expliquer la mention des « hauts lieux » dans 9, 12. Celle-ci lui serait difficilement attribuable puisque cet auteur/rédacteur a en horreur les hauts lieux<sup>173</sup>. Nous avons déjà là des arguments de poids pour soutenir que l'expression doit forcément être antérieure à la rédaction deutéronomique. De même, il serait difficile de soutenir que le terme a été inséré par une tradition prophétique, qu'elle soit pré-deutéromomique<sup>174</sup> ou post-deutéromomique<sup>175</sup>. Cela notamment, parce que cette hypothèse n'est valable que s'il peut être démontré que la scène de l'onction est un récit « d'appel » inséré dans le récit primitif<sup>176</sup>. Or nous avons démontré que cela n'est pas le cas. Enfin, si le terme *nāgîd* désigne un prince héritier ou s'il est un synonyme de מלך (roi), il pourrait provenir de la période monarchique. Mais ces propositions omettent de considérer d'autres utilisations du terme *nāgîd* où il n'est certainement pas question de royauté.

Dans ce qui suit, nous examinerons les passages bibliques où le terme est employé afin de vérifier la fonction à laquelle il renvoie. Nous procéderons à rebours en examinant d'abord les textes plus récents, c'est-à-dire ceux dont la composition date de la période post-exilique. Dans ces textes le terme *nāgîd* est appliqué pour désigner ceux en charge des villes fortifiées (II Ch 11,11), des tribus (I Ch 27,4), du palais (II Ch 28,7), des affaires du roi (2 Ch 19,11), du trésor (I Ch 26,4), de la maison de Dieu (I Ch 9, 11.20; II Ch 31,13; 35,8; Néh 11,11; 31,13) et il est utilisé également à l'égard du roi (David – I Ch 11,2; 6,21; 7,8; 17,7; 28,4; II Ch 6,5; Abijah II Ch 11,22). Il sert donc à définir des responsables chargés de fonctions très différentes. Cependant, dans les textes qui présentent une liste énumérant les dirigeants ou qui décrivent l'organisation politique

<sup>173</sup> Cependant, il faut noter que la mention des hauts lieux dans 9, 13 ne fait pas partie du récit primitif. Mais à cet endroit le rédacteur établit un lien avec le récit primitif qui en fait mention. Si la plus ancienne strate littéraire n'avait pas nommé le haut-lieu, le rédacteur deutéronomique ne l'aurait certes pas inséré dans son récit. À ce sujet voir: P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 177, n. 12.

<sup>174</sup> A. WEISER, *The Old Testament*; W.L. HUMPHREYS, «The Tragedy of King Saul. A Study of the Structure of I Samuel 9-31», *JSOT* 6 (1978) pp. 18-27 (à l'avenir *JSOT* 6 (1978)); P.K. McCarter, *I Samuel*, pp. 18-23; A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983, pp. 87-88 (à l'avenir *Israel*); A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*.

<sup>175</sup> W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*; T. VEIJOLA, *Das Königtum*.

<sup>176</sup> Hypothèse qui avait été proposée par W. RICHTER, *BZ* 9 (1965) pp. 71-84 et B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 15-41.

d'une communauté, le statut du *nāgîd* (נגיד) est plus élevé que celui de chef (שׂר). Selon l'organisation décrite dans II Ch 19, 11, le *nāgîd* est au même rang que le grand-prêtre et les deux se situent toute suite après l'autorité du roi. Le texte de Job 29, 10 présente une liste de différents groupes dans un ordre croissant en commençant par le statut le moins élevé. Les נגידים figurent les derniers sur cette liste. Nous y trouvons : les jeunes, les vieillards, les שׂרים (princes) et les נגידים. Selon les textes de II Ch 35, 8 et 31, 13, le נגיד est au dessus des prêtres, il est en tête de l'adjoint, des surveillants et des gardiens et, avec le roi, il émet des ordres. D'après I Ch 13, 1, il fait partie du conseil du roi. Dans II Ch 19, 4-11, son statut et sa fonction sont plus importants que ceux du שׂר (chef), du שׂפט (juge), du לוי (lévite) et du כהן (prêtre). Ainsi, bien que le titre serve à définir différents types de responsables, il marque néanmoins une position d'autorité d'envergure qui se situe juste après celle du roi.

Si nous nous tournons maintenant vers l'emploi du terme dans l'historiographie deutéronomique, il définit principalement une personne désignée *sur* le peuple<sup>177</sup> (I S 9,16; 10,1; 13,14; 25,30; II S 5,2; 6,21; 7,8; I R 1,35; 14,7; 16,2). Outre les textes de I S 9, 16 et 10, 1, il est appliqué à la royauté. Dans I S 13, 14 Samuel affirme à Saül que « ta royauté ne tiendra pas » (ממלכתך לא תקום) car Yahvé a institué un autre homme «pour *nāgîd* sur son peuple» (לנגיד על-עמו). C'est le cas également dans I S 25, 30, II S 5, 2 ; 6, 21 et 7, 8 où l'expression *nāgîd* désigne la royauté de David. De même, dans I R 1, 35, Salomon est établi *nāgîd* sur Israël. C'est le cas aussi dans I R 14, 7 où il est question de la royauté de Jéroboam. Yahvé, le Dieu d'Israël l'avait établi *nāgîd* de son peuple. Enfin, l'expression est aussi utilisée pour le roi Baésha dans I R 16, 2. Dans tous les cas, le titre est intimement lié à la royauté. Le *nāgîd* détient la position d'autorité *sur* l'ensemble du peuple. Cependant, ce statut lui est octroyé par la divinité. Le *nāgîd* est fait roi parce que Yahvé l'a établi (צוה) – I S 13, 14; 25, 30; II S 6, 21; I R 1, 35), l'a exalté (רם) et donné (נתן) pour être *nāgîd* (נגיד - I R 14, 7; 16, 2), ou parce qu'il l'a fait oindre pour נגיד (I S 9, 16; 10, 1). L'unique cas où le נגיד n'est pas désigné par Yahvé est celui où David

<sup>177</sup> Nous incluons ici les mentions de « mon/son/ton peuple », « Israël » et « peuple de Yahvé ».

établi Salomon pour être נגיד (I R 1, 35 ). Mais l'ensemble de ces textes confirme que l'autorité du roi est première, après celle de Yahvé.

Ce court excursus nous permet déjà de tirer plusieurs conclusions par rapport à la signification et à la fonction auxquelles l'expression *nāgîd* renvoie. Dans l'historiographie deutéronomique comme dans les textes écrits à la période post-exilique le terme désigne l'une des plus hautes fonctions dans l'organisation du peuple. Pour l'historiographie deutéronomique, il s'agit de la royauté. En revanche, les textes plus récents appliquent le terme à des responsables dont l'autorité est surpassée seulement par celle du roi. Or, si nous prenons en compte le fait qu'après la chute du royaume du Sud, l'institution de la royauté n'existe plus, c'est que dans les faits, les textes écrits de la période post-exilique utilisent le terme pour désigner ceux ayant la plus importante position d'autorité dans le peuple et qui, selon II Ch 19, 11, serait le grand prêtre. En somme, partout où le terme *nāgîd* apparaît, il désigne le chef suprême du peuple, qu'il soit prêtre ou qu'il soit roi. Il sert de nom pour celui qui est à la tête du peuple. Le titre que peut porter ce *désigné* varie selon l'organisation politique de l'époque. Au temps du régime monarchique, tant dans le royaume du Nord que dans celui du Sud, le *nāgîd* porte le titre de roi. Mais lorsque le peuple devient une communauté ethnique et religieuse, sous la domination d'un roi étranger, le *nāgîd* est alors le grand prêtre. Bref, le terme sert à désigner le chef d'État quel que soit le titre qu'il porte<sup>178</sup>. Il ne faut donc pas limiter le terme à une fonction précise comme le font les études que nous avons présentées ci-haut. Il ne renvoie pas à un titre en particulier. Il s'agit d'un terme qui sert à désigner le plus haut responsable dans l'organisation politique de la communauté en question, qu'il soit prêtre, roi, prince héritier, chef militaire ou libérateur. Il n'y a donc aucune raison de proposer que la mention de *nāgîd*, dans le texte de I S 10, 1 soit un ajout secondaire. Le fait que le terme n'apparaisse nulle part ailleurs dans des traditions primitives ne suffit pas à l'attribuer à une couche rédactionnelle<sup>179</sup>. Tout ce qui nous est possible d'affirmer pour le moment est que Saül acquiert ici une position d'autorité d'envergure. Toutefois,

<sup>178</sup> Nous faisons de même dans nos sociétés modernes. Aux États-Unis le chef d'État porte le titre de Président alors qu'au Canada il est nommé gouverneur général. Ailleurs il peut porter d'autres noms dont celui de Roi.

<sup>179</sup> Dans le récit de Jephthé, nous avons vu que le terme נצפ est aussi un terme très peu usité. Néanmoins, il est essentiel dans ce texte parce qu'il sert à préciser la fonction de Jephthé.

d'autres éléments du récit nous permettront de préciser la fonction de Saül et pourront nous éclairer quant à l'organisation politique de la communauté dont il est question dans la plus ancienne strate littéraire de ce texte. Cela notamment parce que le *nāgîd* s'inscrit à la tête des responsables. Si nous pouvons confirmer la fonction spécifique à laquelle renvoie l'expression *nāgîd*, dans ce texte, nous pourrions déterminer le type de régime dans lequel s'inscrit la communauté. Toutefois, nous sommes déjà en mesure d'affirmer un point essentiel dans ce récit. Quelle que soit la nature de la fonction du *nāgîd*, le récit primitif présente la désignation de Saül comme étant un événement marquant pour la communauté. D'abord, nous l'avons vu, l'auteur/narrateur marque la rencontre de Saül et de Samuel comme un point saillant du récit. Et, deuxièmement, il articule l'ensemble du récit autour du jeu de mots construit avec la racine נגג au moyen duquel le récit atteint son sommet. L'expression *nāgîd* est donc utilisée volontairement et est essentielle au récit. Puisque nous avons attribué la péripécie de I S 9, 15 – 17, où le nom *nāgîd*, apparaît pour la première mention, à un ajout rédactionnel, il faut forcément conserver le seul autre endroit où le terme est utilisé, notamment dans la scène de l'onction dans I S 10, 1. Par ailleurs, l'analyse des prochains jeux de mots permettra de soutenir nos conclusions.

#### 2.3.4.3 מצא

L'un des mots clés de ce récit est le verbe מצא (trouver) qui apparaît plus d'une dizaine de fois dans le texte (9,4<sup>2x</sup>. 8.11.13<sup>2x</sup>. 20 ; 10,2<sup>2x</sup>.3.7.16). L'auteur/narrateur se sert de ce verbe pour jouer sur les deux niveaux du récit, celui qui s'intéresse à la quête des ânesses et celui où Saül découvrira son destin.

Le terme apparaît dès le prologue quand Saül part à la recherche des ânesses de son père. Accompagné de son serviteur, il parcourt le territoire. À deux reprises l'auteur/narrateur précise : «ולא מצאו» (9, 4 ils ne trouvèrent pas). Suite à cette quête infructueuse, ils décident de consulter «l'homme de Dieu» et cherchent de quoi lui offrir. Le serviteur annonce alors à Saül : «הנה נמצא בידי רבע שקל כסף» (9, 8 Voici, il se trouve dans ma main un quart de sicle d'argent). Mais cette fois le verbe apparaît à la

forme du *niphal* « נמצא ». Le sujet du verbe n'est pas précisé. Il est simplement dit que le quart de sicle « se trouve » dans la main du serviteur. Une nouvelle quête s'amorce, celle de « l'homme de Dieu ». Or, celle-ci s'annonce plus productive que celle des ânesses égarées. En effet, dès qu'ils approchent de la ville : « ויהמה מצאור נערוות » (9, 11 ils *trouvèrent* des jeunes filles) et ils s'informent auprès d'elles où trouver le voyant. Le terme נמצא est utilisé encore par deux fois dans le v. 13. Cependant, la première partie du verset (v. 13a) n'appartient pas à la plus ancienne strate littéraire. Ce verset, précédé du v. 12, constitue la réponse des jeunes femmes à la question de Saül et de son compagnon. Celle-ci semble un peu longue par rapport à la question et, de plus, l'information fournie est superflue<sup>180</sup>. D'après M. STERNBERG, ce genre d'information détaillée pourrait servir à piquer la curiosité du lecteur<sup>181</sup>. Mais dans ce cas, les renseignements sont exactement les mêmes que ceux présentés dans le v. 12, sauf pour la mention disant que le peuple ne mangera pas jusqu'à l'arrivée de Samuel. Comme l'ont remarqué A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, ce long dialogue comporte de nombreuses répétitions. Ils expliquent :

[...] le style des v. 12 s, avec ses nombreuses répétitions (on relève en particulier cinq fois כִּי) où il serait inutile de chercher des doublets, réussit à donner l'impression que les jeunes filles répondent toutes à la fois, dans la hâte, chacune reprenant ou ajoutant un détail.

Par contre, si le texte final donne cette impression, il trahit aussi la main d'un rédacteur. Le texte suggère ici qu'un sacrifice doit nécessairement être présidé par un voyant-prophète (v. 13a). Or, H. WILDBERGER a déjà démontré que cette fonction n'est pas habituellement confinée au prophète<sup>182</sup>. Ce verset (v. 13a), comme le texte de 10, 8 où Samuel recommande à Saül de l'attendre sept jours, prévoit la scène de I S 13, 8 – 14. Dans 9, 8, Samuel prescrit à Saül de se rendre à Guilgal et de l'attendre sept jours, alors Samuel offrira les holocaustes et les sacrifices de communion, après quoi il lui indiquera ce qu'il doit faire. Dans le chapitre 13, Saül se rend à Guilgal (v. 4b) où, comme il avait

<sup>180</sup> À ce sujet voir: H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh, Gerd Mohn (Kommentar zum AT VIII/I), 1973, p. 203.

<sup>181</sup> M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore. John Hopkins, 1978, p. 53.

<sup>182</sup> H. WILDBERGER, *TZ* 13 (1957), p. 462.

été convenu, il attend sept jours (v. 8). Mais Samuel tarde à arriver et le peuple abandonne Saül ce qui l'incite à présider lui-même aux sacrifices (v. 9). Quand Samuel arrive, il réprimande sévèrement Saül et l'informe que sa royauté lui sera retirée (v. 14). C'est donc qu'il y a un lien direct entre I S 9, 13; 10, 8 et I S 13, 1 – 15. De plus, entre ces deux chapitres, il ne se serait passé que sept jours. Or, dans le récit des ânesses perdues, il n'est jamais question de Jonathan, le fils de Saül. Le récit présente un jeune Saül au tout début de sa carrière. Et voilà qu'au chapitre 13 - sept jours plus tard - Saül a un fils guerrier (v.3)! La seule raison d'être de I S 9, 13a et 10, 8 est d'assurer une continuité avec I S 13, 8 – 14 où Saül est destitué de la royauté. En fait, ces versets ne se comprennent que dans un contexte littéraire plus large. Pour cette raison il faut attribuer ces textes à un rédacteur qui a voulu concéder au prophète Samuel un rôle plus considérable que celui que lui octroyait le récit populaire initial de Saül à la recherche des ânesses.

Le prochain endroit où le verbe מצא apparaît est également problématique. Il s'agit du v. 20 où Samuel recommande à Saül de ne pas s'inquiéter des ânesses «כי נמצאו» (car elles ont été retrouvées). Pourtant, le v. 19 suppose le lendemain comme moment où Samuel indiquera à Saül ce qu'il a dans son cœur. En effet, après s'être identifié comme étant le voyant (v. 19 a), Samuel invite Saül à manger ce même jour : «ואכלתם עמי היום» (v. 19b vous mangerez avec moi aujourd'hui). La suite du verset se rapporte au lendemain : «וולחתוך בבקר וכל אור בלבבך אגיד לך» (v. 19cd et je te laisserai partir *au matin*. Tout ce que tu as dans ton cœur, je te l'indiquerai). Or, d'après le texte dans sa forme finale, c'est tout de suite après son invitation à manger que Samuel rassure Saül sur le sort des ânesses (v. 20). Pourtant, ce que Saül a dans son cœur ne devait lui être révélé que le lendemain. Si l'auteur/narrateur avait voulu que cette révélation se fasse au moment présent de l'invitation ou même durant le repas, la proposition du v. 19d : «וכל אור בלבבך אגיד לך» (tout ce que tu as dans ton cœur je te l'indiquerai) aurait précédé le v. 19c qui situe le temps de cette révélation au lendemain. Par ailleurs, dans 10, 2, où cette fois la scène a effectivement lieu le lendemain matin de l'invitation, Saül est rassuré de nouveau à propos des ânesses égarées. Samuel informe Saül que deux hommes lui diront : «נמצאו האתנות אשר הלצה לבקש» (10, 2 Les ânesses que tu étais allé

chercher sont retrouvées) Nous avons donc un doublet avec le texte de 9, 20. Ce sont les paroles en 10, 2 qu'il faut conserver au texte original. Non seulement parce qu'elles ont lieu au moment précisé dans 9, 19, mais aussi parce qu'elles reprennent presque mot pour mot le texte de 9, 5b où les préoccupations de Saül sont explicitées :

«פן־יחזל אבי מנ־האתנות ודאג לנו» (9,5b)  
(mon père oubliera les ânesses et s'inquiétera de nous)

והנה נטש אביך את־דברי האתנות ודאג לכם (10, 2)  
(Voici ton père a oublié l'histoire des ânesses et s'inquiète de vous)

Samuel avait affirmé à Saül qu'il lui indiquerait, au matin, ce qu'il a dans son cœur, et c'est ce qu'il fit le lendemain avant de laisser partir Saül. La cohérence du texte est donc assurée en soustrayant du récit primitif le premier endroit où Saül est informé du sort des ânesses (9, 20). Il s'agit là d'une insertion qui permet d'introduire les questions qui suivent aux vv. 20b et 21. Par ailleurs, ces questions sont tout à fait hors contexte et demeurent sans réponse ou réplique. En fait, elles sont complètement ignorées du prophète. Elles ne font qu'évoquer la scène de la révélation (9, 15 – 17) que nous avons montré comme étant un ajout au récit primitif. À la suite de B.C. BIRCH<sup>183</sup> et de A.F. CAMPBELL<sup>184</sup>, nous devons conclure que les versets 20 et 21 sont aussi rédactionnels et ont pour but de marquer l'importance du prophète Samuel.

C'est donc que la prochaine mention de מצא se trouve dans le quatrième épisode après que Saül a été oint pour *nāgîd*. Dans cette péricope, le terme apparaît à quatre reprises et à chaque occurrence il évoque l'aspect providentiel du récit. D'abord Samuel affirme à Saül qu'il fera deux rencontres sur le chemin du retour. Dans une première rencontre (10, 2), Samuel prédit à Saül: «בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים» (aujourd'hui tu trouveras deux hommes). Et ces hommes lui diront «נמצאו האתנות אשר הלצה לבקש» (Les ânesses que tu étais allé chercher sont

<sup>183</sup> B.C. BIRCH. *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 42.

<sup>184</sup> A.F. CAMPBELL. *Of Prophets and King*, p. 20.

*retrouvées*). Mais ils l'informeront également que son père se fait du souci à son sujet. Ce sont là les deux préoccupations de Saül que le récit avait mentionnées plus haut : retrouver les ânesses (9, 3) et rassurer son père (9, 5b). Au v. 3, Samuel poursuit son discours en disant que suite à cette première rencontre : «וּמְצֹאֵךְ שָׁם שְׁלֹשָׁה אַנּוּיִם : עלִים אֶל־הָאֱלֹהִים בֵּית־אֵל» (tu trouveras trois hommes montant vers Dieu à Béthel). Ces hommes donneront à Saül et son compagnon des vivres pour le chemin du retour. Ce verset rappelle l'autre préoccupation des voyageurs, le pain s'en était allé de leur sac (9, 7). Il importe aussi de souligner que le texte présente ces rencontres - où Saül *trouve* des hommes- comme étant des signes (10, 7a) : «וְהָיָה כִּי תִבְאִינָה הָאֵתוֹת הָאֵלֶּה לְךָ» (voilà lorsque ces signes t'arriveront). Cette partie du verset souligne le caractère énigmatique de l'aventure de Saül que l'emploi du verbe *מצא* contribue à renforcer.

Par ailleurs, cet épisode se termine avec l'injonction faite à Saül qui reprend le verbe *מצא* et qui explique enfin aux lecteurs/auditeurs le but de cette aventure qui sort de l'ordinaire. Après l'avoir informé des rencontres qu'il fera, Samuel ordonne à Saül : «עֲשֵׂה לְךָ אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ» (10, 7b fais ce que ta main *trouvera*)». Cette expression n'apparaît que quatre fois dans les écrits vétéro-testamentaires (Jg. 9, 33 ; I S 10, 7 ; I S 25, 8 ; Ps 21, 8 et Eccl 9, 10) et c'est le contexte qui permet d'en comprendre la signification. Dans le texte de Jg. 9, 33, il est clair qu'il s'agit d'un contexte militaire. Sous l'influence d'un dénommé Gaal, les propriétaires de Sichem s'étaient révoltés contre Abimélek, leur roi. Un des partisans d'Abimélek le mis au courant de la situation en lui conseillant de lancer un assaut contre la ville dans lequel il devra : «וְעָשִׂיתָ לוֹ כְּאֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ» (faire ce que ta main trouvera). De même dans le Ps 21, 9 (BHS), l'expression est utilisée dans la description de la destruction des ennemis : «תִּמְצָא יָדְךָ לְכָל־אִיבִיךָ» (ta main trouvera tous tes ennemis). Il est vrai que l'idiome apparaît à deux autres reprises dans un contexte complètement différent<sup>185</sup>. Cependant, si nous tenons compte des différents éléments du récit de I S 9, 1 à 10, 16, il ne fait aucun doute qu'il faut associer l'expression à un contexte militaire et politique. Par ailleurs, nous verrons dans le prochain jeu de mots que le repas où Saül est invité est, en fait, un

<sup>185</sup> Dans I Sam 25, 8 l'expression signifie donner l'hospitalité. Dans Eccl. 9,10, l'idiome se rapporte à toute oeuvre.



banquet à teneur politique. L'expression « fais ce que ta main trouvera » explique l'onction de Saül, elle précise le mandat.

Enfin, l'épilogue est le dernier endroit où le verbe מצא apparaît. L'oncle de Saül s'informe de deux choses. Il veut savoir où Saül est allé et ce que Samuel lui a dit. La réponse de Saül, bien que sincère, garde l'oncle dans l'ignorance par rapport à l'onction et le mandat. L'oncle n'est informé que de la partie banale de l'aventure de Saül. En somme, l'oncle se situe au premier niveau du récit. Saül était allé chercher les ânesses et Samuel lui avait déclaré que : « נמצאו האתנות » (10, 16 - les ânesses étaient retrouvées). L'emploi du terme מצא, à cet endroit, conclut le premier niveau qui ne s'intéressait qu'à la recherche des ânesses :

(9, 3) « ותאבדנה האתנות » (les ânesses étaient perdues)

(10, 16) « נמצאו האתנות » (les ânesses étaient retrouvées)

L'épilogue permet, en quelque sorte, une complicité entre l'auteur/narrateur et ses lecteurs/auditeurs. L'un et l'autre à l'instar de Saül savent qu'il ne s'agissait pas d'une banale histoire d'ânesses égarées. Toutefois, au début du récit, c'était le cas à la fois pour Saül et pour les lecteurs/auditeurs. Ce n'est qu'après coup et suite à de nombreux indices déguisés en incidents providentiels que Saül et les lecteurs/auditeurs prennent conscience que la tâche de rechercher les ânesses égarées n'est elle-même qu'un moyen de mettre Saül en route vers son destin. En rétrospective, Saül tout comme les lecteurs/auditeurs découvrent que des événements banals cachent parfois une réalité plus grandiose et peuvent n'être que des étapes vers la réalisation d'un destin. L'emploi du verbe מצא (trouver) au *niphal* dans l'épilogue du récit (10, 16) rappelle aux lecteurs/auditeurs cette lecture des événements. Ce verbe au passif évoque l'ensemble de l'aventure et du destin de Saül. Au début Saül cherche et ne trouve pas (9, 4 – 6). Cette première quête le conduit à une deuxième celle de « l'homme de Dieu ». Tous les éléments du récit qui s'inscrivent dans cette nouvelle quête, Saül les trouve. Il *trouve* de quoi offrir au voyant (9, 8) et le rencontre (9, 14). Suite à son onction, Saül trouve la confirmation et le

mandat de son onction. D'abord il *trouve* deux hommes qui l'informent que les ânesses ont été *retrouvées* (10, 2), mais on ne sait pas comment ni par qui. L'emploi du verbe au *niphal* ne permet pas de préciser le sujet du verbe, il ne fait que préciser que les ânesses ont été retrouvées. Puis, Saül *trouve* trois hommes qui l'approvisionnent en nourriture et en vin pour le chemin du retour. Ces deux « trouvailles » -les deux hommes et les trois hommes- sont des signes ! Et cette précision permet enfin de comprendre que le fait de trouver et de ne pas trouver faisait partie du destin de Saül. Le texte présente ensuite le but de l'onction. Saül devra faire tout ce que sa main *trouvera*. Voilà enfin la réalité que Saül devait trouver, ce à quoi il avait été destiné.

L'intrigue du récit et la manière dont l'auteur/narrateur conduit ses lecteurs/auditeurs vers l'apogée de son histoire ressort davantage dans le prochain jeu de mots. Celui-ci permettra de confirmer ce qu'était le destin de Saül.

#### 2.3.4.4 קרא

Le récit présente un jeu de mots construit, cette fois, à partir de deux racines ayant une graphie identique et une même assonance. Il s'agit de קרא dont la première racine est celle du verbe « appeler »<sup>186</sup> et la deuxième, celle du verbe « rencontrer »<sup>187</sup>. Ce jeu de mots commence dans le deuxième épisode où Saül et son compagnon rencontrent des jeunes filles et s'informent où trouver le voyant. Dans ce texte, la racine קרא<sup>I</sup> est employée comme substantif pour désigner ceux invités à un repas « הקראים » (les appelés 9, 12c.13b). Ce groupe est identifié par cette expression également au v. 22. Dans le v. 24, la racine sert de verbe pour préciser que Samuel avait appelé le peuple «העם קראתי». Au v. 26, le verbe apparaît encore pour dire que Samuel appela Saül : «ויקרא שמואל אל-שאול». La deuxième racine קרא<sup>II</sup> est utilisée pour exprimer la rencontre de Samuel et de Saül : « שמואל יצא לקרתם » (Samuel sortait à leur rencontre 9,

<sup>186</sup> Dans la suite de cette thèse la racine verbale du verbe « appeler » sera désignée par קרא<sup>I</sup>.

<sup>187</sup> La racine verbale du verbe « rencontrer » sera indiquée par קרא<sup>II</sup>.

14b). Enfin, on la retrouve de nouveau en 10, 10 où Saül rencontre une troupe de prophètes «חבל־נבאים לקראתו» (une troupe de prophètes à sa rencontre).

La fréquence avec laquelle ceux deux racines sont utilisées pourrait n'être que circonstancielle. Toutefois, plusieurs facteurs indiquent qu'elles sont employées de manière intentionnelle par cet auteur qui apprécie grandement la technique des jeux de mots. D'abord, il faut noter qu'elle sert à marquer un rôle providentiel dans le texte. L'expression utilisée dans 9,14 «והנה שמואל יצא לקראתם» (Voici Samuel sortait à leur rencontre !) veut souligner l'heureux hasard qui fit que Saül rencontrait Samuel au milieu de la ville. La rencontre est exprimée par la particule הנה qui, nous l'avons vu plus haut, doit être traduite par une exclamation. Celle-ci suivie par la locution «יצא לקראתם» (il sortait à leur rencontre) indique qu'il s'agit d'une rencontre providentielle. Le choix de la terminologie est significatif puisque l'auteur avait à sa disposition d'autres termes pouvant parler de cette rencontre « accidentelle ». En effet, si l'idée se limitait à exprimer uniquement une rencontre inopinée, l'auteur aurait mieux fait d'utiliser les verbes פגע ou פגש qui dénotent davantage cette conception. Mais, il est clair que le terme choisi a pour but de provoquer un jeu de mots.

De plus, le substantif «הקראים» (les appelés 9, 12c. 22 ) pour définir les invités au repas apparaît rarement dans la Bible (I Sam 9,13 et 22; I R 1, 41 et 49). Et lorsqu'il est employé, c'est dans un contexte politique. Dans le texte de Nb 1, 16 nous retrouvons l'expression «קריאי» qui, d'après le contexte, désigne les princes et les chefs «אלה קריאי העדה נשיאי מטות אבותם ראשי אלפי ישראל הם» (C'était là les appelés de la l'assemblée, les élevés de la tribu de leur pères. Ils étaient chef des milliers d'Israël). Dans ce verset, קרא est un adjectif à l'état construit utilisé comme substantif dans la sphère politique. Dans le texte de Nb 26, 9, il sert encore à indiquer un groupe dans l'organisation socio-politique. Dathan et Abiram sont décrits comme étant les «קרואי העדה» (les appelés de l'assemblée). Dans le récit de la révolte d'Absalom (II Sam 15,11), deux cents hommes «appelés» accompagnent Absalom «מאתים איש מירושלם קראים». L'expression sert encore ici dans un contexte

politique. Dans le récit du complot d'Adonias, le substantif est employé de nouveau (I R 1, 5ss). Dans ce contexte les **הקראים** (I R 1, 41 et 49) sont ceux présents lors d'une cérémonie religieuse au cours de laquelle Adonias est proclamé roi (I R 1, 5ss). La liste des convives est donnée aux vv. 9, 19 et 25. Ce sont des invités de marque ayant un pouvoir politique (les fils du roi, un prêtre, le chef de l'armée, tous les hommes de Juda qui étaient au service du roi). Le texte d'Éz 23, 23 donne une liste des dirigeants parmi lesquels se trouvent les **קראים**. Outre ces références, le terme est utilisé comme substantif chez le prophète Sophonie (1, 7), dans le livre d'Esther (5, 12) et dans les Proverbes (9, 18) où il sert à désigner des invités particuliers. Ces textes indiquent que le terme s'inscrit principalement dans un contexte politique. Dans ce cas, il faut conclure que les **הקראים**, de I Sam 9, 14, constituent une assemblée politique<sup>188</sup>.

En outre, le récit primitif différencie le peuple (**עם** v. 12) de cette assemblée de **הקראים** (v. 22). Il a été proposé que ces termes proviennent de deux auteurs/rédacteurs et renvoient au même groupe<sup>189</sup>, ce que nous ne sommes pas enclins à accepter. À notre avis, les deux mots appartiennent au récit primitif et désignent deux groupes différents. Pour résoudre la difficulté perçue dans l'emploi de ces termes, il est nécessaire d'examiner l'ensemble de cette péripécie. Cet épisode, à l'instar des autres, est introduit avec la formule habituelle - **הנה** *forme verbale*- suivie d'un changement de lieu. Pour composer cette partie du récit, l'auteur/narrateur utilise un thème traditionnel qu'on retrouve ailleurs à maintes reprises dans la Bible - celles de la rencontre de(s) la jeune(s) femme(s) au puits (Gn. 24, 15-20 ; 29, 2-12 ; Ex. 2, 15-19). Le recours à ce thème indique aux lecteurs/auditeurs que l'aventure de Saül va bientôt prendre un tournant important. Saül à la recherche de « l'homme de Dieu » s'informe auprès de ces jeunes filles et elles lui indiquent où trouver le voyant (v. 12)<sup>190</sup>. Ce dernier se dirige vers le

<sup>188</sup> C'est l'avis aussi de M. BUBER, *VT* 6 (1956) pp. 113 – 173, pour qui, l'assemblée ici est « *opfermahl der Ältesten Israels* » (p. 124). Selon R.W. KLEIN, le repas auquel Samuel invite Saül est un banquet qui anticipe le couronnement de Saül. R.W. KLEIN, *I Samuel*, pp. 89 – 90.

<sup>189</sup> A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, pp. 19 – 20 croit cerner une contradiction dans le fait que ces deux termes soit utilisés dans le récit. Selon lui, cette « contradiction » indique qu'il faut attribuer ces termes à deux auteurs/rédacteurs différents.

<sup>190</sup> L.M. ESLINGER présente un tableau comparatif entre cette scène et celles dont il est question dans les textes de Gn. 24, 15-20 ; 29, 2-12 et d'Ex. 2, 15-19. Le texte de I Sam 9, 11 bien que similaire se distingue du fait qu'il ne s'agit pas de fiançailles. Néanmoins, il explique : « [...] the search for the asses and the

haut lieu (v. 12). Cependant, nous avons vu plus haut que le v. 13a ne fait pas partie de la plus ancienne strate littéraire. En revanche, la deuxième portion du verset, où le terme **הקראים** apparaît, doit être conservée comme faisant partie du récit initial. C'est dire que le récit initial se lit comme suit :

*11* Comme ils montèrent la pente de la ville, ils trouvèrent des jeunes femmes qui sortaient pour puiser de l'eau. Ils leur dirent : « le voyant se trouve-t-il ici ? ». *12* Elles leur répondirent et dirent : « Il y est devant toi. Hâte-toi maintenant, car il est venu aujourd'hui en ville, car il y a aujourd'hui un sacrifice pour le peuple sur le haut lieu. *13* Après les appelés mangeront. Maintenant montez, car c'est toute suite que vous le trouverez.

Les jeunes femmes incitent Saül et son compagnon à se dépêcher AVANT que ceux qui sont appelés « **הקראים** » (au nombre de trente hommes v.22) se réunissent pour manger. C'est seulement lors du sacrifice pour le peuple « **עם** » que Saül pourra approcher Samuel. En principe, APRÈS il sera trop tard. Saül ne pourra pas consulter Samuel pendant que celui-ci mange avec ceux qui sont appelés « **הקראים** ». C'est donc que ces versets distinguent deux groupes. Un premier constitue l'ensemble du peuple « **עם** » qui se présente au haut lieu pour le sacrifice. Le deuxième groupe est formé d'appelés « **הקראים** » réunis pour manger<sup>191</sup>. Et la réponse des jeunes femmes marque

---

woman at the well before the gate. serve only to give prominence to the meeting of Samuel and Saul in Ramah. [...] On being cued to the convention by [...], the reader familiar with it forms certain expectations about what will happen. The modification of the typical consummation by replacing the union of male and female with the events leading to Saul's anointing, his entrance into theocratic service, is another means the narrator uses to show that Saul's journey is no ordinary journey » L. M. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis*, p. 298. À ce sujet voir aussi: .A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 125 ; R.W. KLEIN, *1 Samuel*, p. 87.

<sup>191</sup> Selon J.P. FOKKELMANN, *Vow and Desire*, p. 371, le texte ne soutient pas une telle affirmation. Il explique : «The guests are mentioned first, not by the narrator, but by the girls, and they occur moreover, in lines which describes a set of course of events, 9.13bcde, a rule of conduct of the community and the seer. Nowhere does the girl's speech betray a sense that the meal is going to be a different kind from that of a liturgical calendar (nous soulignons). They do not have at their disposal the knowledge that this meal, due to a special guest and his destiny, is going to elude its normal place in the cyclic pattern of the cultus. This is foreknowledge which is preserved just for Samuel, as emerges from his application of it in 9, 23-24 [...]. In addition no signal can be found which points to the guests themselves knowing anything about the arrival of the guest of honour Saul and his destiny». Deux facteurs permettent de réfuter ce contre-argument de FOKKELMAN. D'abord, il omet de considérer le genre du récit et, de ce fait, le rôle attribué à ces jeunes filles dans ce conte. Nous l'avons vu plus haut, la rencontre avec les jeunes femmes, sortant pour puiser de l'eau, sert à souligner l'élément providentiel. Leur fonction, dans le texte, n'est pas celle d'informer les voyageurs sur le type de repas que Samuel va présider. D'autre part, dans son contre-argument, FOKKELMAN prend pour acquit qu'il s'agit d'une célébration qui fait partie du calendrier

l'improbabilité que Saül puisse assister au banquet qui suivra le sacrifice et, par conséquent, le prodigieux de l'invitation de Samuel à Saül au v. 19.

La racine **קרא**<sup>1</sup>, utilisée comme verbe dans les vv. 24 et 26, nous éclaire davantage sur la nature de ces appelés et sur l'occasion du repas. Au v. 24, le cuisinier apporte à Saül sa part du repas et lui dit : « כי למועד שמור-לך לאמר העם קראתי » (Car, c'est pour ce moment qu'il a été gardé pour toi disant 'j'appelle le peuple'). Cette parole permet de préciser la raison pour laquelle les appelés sont réunis pour manger. C'est le peuple qui a été convoqué. Les **הקראים** qui, nous l'avons vu, sont des personnes de marque, représentent le peuple. L'invitation avait été envoyée à 30 représentants (v. 22) du peuple qui, selon le v. 24, étaient réunis pour rencontrer Saül. C'est ce que suppose également le v. 22 dans lequel Samuel « ויתן להם מקום בראש הקרואים » (leur donna une place à la tête des appelés). Au v. 26, le verbe **קרא**<sup>1</sup> est repris dans une scène tout aussi significative. Le lendemain de ce banquet à teneur politique, Samuel appelle Saül « ויקרא שמואל אל-שאול » et ce même jour Saül est oint *nāgīd*. L'emploi du verbe **קרא**<sup>1</sup> pour désigner les invités au repas, et repris de nouveau dans la scène de l'onction, établit un lien entre ces deux scènes. Au moyen de ce jeu de mots et celui de la racine **נגיד**, l'auteur/narrateur du récit primitif fait ressortir l'essentiel de son histoire. Les *appelés* se sont réunis en assemblée politique, après quoi Samuel *appelle* Saül et celui qui voulait qu'on lui *désigne* où trouver les ânesses est celui qui est *désigné*.

En somme, dès le deuxième épisode (9, 11 – 14, moins le v. 13a), le lecteur/auditeur prends conscience qu'un événement significatif est à la veille de se produire et en oublie que le récit concernait initialement une histoire d'ânesses égarées. La péripécie des jeunes femmes au puits suscite l'intérêt des lecteurs/auditeurs qui

---

liturgique. Or, à ce sujet le texte ne donne aucune indication. Il semblerait, plutôt, y avoir quelque chose d'inédit dans la célébration qui a lieu. Nous l'avons aussi vu dans ce qui précède, nulle part ailleurs, sauf au chapitre 13, est-il question que cette fonction soit exercée uniquement par un prophète. Considérant que FOKKELMAN s'en tient à une approche synchronique du texte, il se contente de remarquer brièvement qu'il s'agit d'une règle de conduite de la communauté en question, sans dire que cette norme ne soit mentionnée nulle part, sauf en I Sam 13. C'est d'ailleurs la raison qui nous porte à croire que le texte de I Sam 9, 13a est un ajout dont le but est d'établir un lien avec le chapitre 13 et qu'il faut soustraire ce verset pour obtenir la version originale du conte. Quant à l'assemblée dont il est question, jusqu'ici tout porte à croire qu'il s'agit, en effet, d'une assemblée à teneur politique.

s'attendent désormais à un point tournant dans le récit. Au. v. 13b, l'auteur/narrateur développe l'intrigue de son histoire en introduisant dans son récit des nouveaux personnages - les **הקראים** (ceux qui sont appelés). Le troisième épisode reprend la formule devenue maintenant familière pour les lecteurs/auditeurs - **המה** *forme verbale* et changement de lieu - «Comme ils allèrent jusqu'au milieu de la ville». Il poursuit aussitôt en présentant la rencontre de Saül et de Samuel avec le jeu de mots introduit dans la scène précédente «**שמואל יצא לקרתם**» (Samuel sortait à leur rencontre). Dès lors, nous savons que cette rencontre a quelque chose à faire avec les **הקראים**. L'intrigue progresse davantage lorsque Samuel invite Saül à manger avec lui. Et quand Saül prend place à la tête des **הקראים** et que le cuisinier l'informe que le peuple avait été appelé pour ce moment, nous sommes avisés du fait que cette scène fait partie des incidents qui détermineront le sort de Saül. D'ailleurs, nous l'avons vu plus haut, cet événement est souligné par l'auteur/narrateur dans la proposition : «Saül mangea avec Samuel *ce jour là*». Mais les lecteurs/auditeurs sont tenus en suspens encore un moment, par des informations un peu banales (vv. 25 – 26a). L'auteur/narrateur reprend alors le fil de son histoire au moyen de son jeu de mots : « Samuel appela Saül ». Mais, de nouveau il étire son intrigue au risque même de laisser ses lecteurs/auditeurs (v. 26). Au v. 27a, la formule usuelle - **המה** *forme verbale* et changement de lieu - revient pour introduire le dernier épisode où finalement le récit atteindra son apogée. Mais il faut patienter encore un court moment. Samuel doit d'abord se retrouver seul avec Saül (v. 27b). Enfin, nous arrivons à la scène à laquelle nous avons été conduits pas à pas depuis le début du récit : « Samuel prit une fiole d'huile, la versa sur sa tête et dit : 'N'est-ce pas Yahvé qui t'a oint pour *nāgîd* » (10, 1). En somme, le jeu de mots construit à partir des racines **קרא** a permis à l'auteur/narrateur de développer l'intrigue de son récit, de tenir ses lecteurs/auditeurs en suspens tout en les faisant patienter de temps à autre en reprenant son jeu de mots. L'ensemble du scénario est orienté vers la scène de l'onction : la rencontre de Samuel et Saül sur la route (**קרא**<sup>II</sup> 9, 14), la convocation des trente appelés (**קרא**<sup>I</sup> 9, 22. 24), le repas où Saül siège à la tête des appelés (**קרא**<sup>I</sup> 9, 22) et l'appel de Samuel à Saul (**קרא**<sup>I</sup> v. 26).

Il y a, par contre, un autre endroit où la racine קרא<sup>II</sup> apparaît mais qui, à notre avis, ne fait pas partie de la plus ancienne strate littéraire. Il s'agit du texte de I S 10, 10b dans lequel Saül rencontre une troupe de prophètes. Il peut être démontré que la péricope de I S 10, 10b – 13 ainsi que celle de 10, 5b – 6, qui prédisent les événements de 10b – 13, ne font pas partie du récit initial. Le texte raconte d'abord que Samuel prédit à Saül une rencontre avec une bande de prophète (10, 5). Alors, l'esprit de Yahvé viendra sur lui et Saül prophétisera à son tour. La réalisation de cette prédiction est racontée dans les vv. 10b – 13. Saül rencontre les prophètes et il se met à prophétiser (v. 11). Le v. 12b fournit ensuite l'explication à un proverbe populaire. D'après ce verset, le proverbe «הגם שאול בנביאים» (Saül est-il aussi parmi les prophètes) aurait pris naissance lors de cet événement. Pourtant, l'origine de ce même proverbe est expliquée autrement dans I S 19, 19 – 24. Selon ce récit, Saül voulant s'emparer de David se rendit à Rama où l'esprit de Dieu vint sur lui et fit qu'il entra dans une transe prophétique. Le v. 24, qui reprend mot pour mot celui de I S 10, 12b «הגם שאול בנביאים», explique que ce proverbe a son origine dans cet incident. Nous avons donc deux explications différentes pour un même proverbe. À ce sujet, P.K. McCARTER remarque:

Note that although both passages speculate about the origin of the saying, neither gives any direct information about its meaning. That is, neither passage explains the way the expression was used or with what purpose. Yet we may assume that it *was* in common use in the time of the writer; indeed in v. 12 it is called a *māsāl*, “proverb”<sup>192</sup>.

D'après B.C. BIRCH, il s'agirait d'une ancienne tradition indépendante insérée dans le récit de Saül et des ânesses égarées<sup>193</sup>. Cette explication nous paraît la plus probable. Comme ce fut le cas pour la péricope de 10, 8 – 9, cet ajout accorde à Samuel un rôle de plus grande envergure. À notre avis, le rédacteur a modifié le récit primitif en ajoutant les vv. 5b – 6 qui prédisent les événements de 9a.10b – 13.

<sup>192</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 183-184. Par rapport à ce proverbe, on peut également consulter: V. EPSTEIN, *ZAW* 81 (1969) pp. 287 – 304; J. STURDY, *VT* 20 (1970) pp. 206 – 213; J. LINDBLOOM, «Saul inter Prophetas», *ASTI* 9 (1973) pp. 30 – 41.

<sup>193</sup> B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 41. Toutefois, selon lui, l'éditeur a ajouté ce dicton afin de transformer le récit primitif en récit d'appel.



La nature secondaire de ces péripécopes (10, 5b – 6 et 9a. 10b – 13) n'apparaît pas seulement du fait que les textes bibliques offrent deux explications différentes pour un même proverbe. Une analyse du vocabulaire nous permet de confirmer notre découpage du texte. Nous avons démontré à maintes reprises comment l'auteur de la plus ancienne strate littéraire se plaisait à utiliser des jeux de mots. En ce qui a trait aux rencontres providentielles, trois racines verbales lui ont servi. Partout où figure le destin réservé à Saül, l'auteur emploie soit la racine **מצא**<sup>194</sup> soit celles de **קרא**<sup>I</sup> et **קרא**<sup>II</sup><sup>195</sup>. Or, dans le texte de 10, 2 – 5, il est question de trois rencontres providentielles. Les deux premières sont exprimées au moyen du terme **מצא** (trouver) : Saül « trouvera » (**מצא**) d'abord deux hommes (v.2) et il poursuivra son chemin jusqu'au chêne de Tabour où il « trouvera » (**מצא**) trois hommes (v.3). Mais, lorsqu'il est question de la rencontre avec la bande de prophètes, c'est le verbe **פגע** qui est utilisé (v. 5b). C'est donc que la description de cette troisième rencontre se distingue par l'emploi du terme **פגע** qui, du reste, n'apparaît nulle part ailleurs dans le récit. Cette singularité pourrait être attribuée simplement au fait que l'auteur ait voulu diversifier son vocabulaire. Mais en tenant compte de la technique privilégiée par l'auteur et du fait que les vv. 2 et 3 utilisent le verbe **מצא** pour désigner les deux premières rencontres, il est très peu probable que ce soit là l'intention de l'auteur.

Par ailleurs, l'expression employée au v. 6: « **וצלחה עליך רוח יהוה** » (l'esprit de Yahvé viendra fort sur toi) est aussi problématique. Celle-ci apparaît également dans les textes de Jg. 14, 6.19 ; 15, 14 et I Sam 11, 6 où l'esprit qui vient « fort sur<sup>196</sup> » est relié à la force physique du récipiendaire plutôt qu'à un don de prophétie. Ce sera le cas notamment dans I Sam 11, 6, quand Saül entendra les propos des Ammonites et où il sera dit de nouveau que l'esprit de Yahvé vint fort sur lui. À ce moment, Saül convoquera les hommes pour faire la guerre aux Ammonites. Mais, dans le texte dont nous traitons présentement, l'expression est expressément associée au phénomène prophétique, et pour cause, car elle établit le lien avec la péripécopie de 10, 10b – 13 où la prédiction de Samuel

<sup>194</sup> Voir plus haut, l'analyse de 9, 8.

<sup>195</sup> Voir l'analyse de 9, 14.

<sup>196</sup> Pour cette expression voir l'article de H. TAWIL, « **צלח הצלח**, Akkadian *ešeru/šūšru*. A Lexicographical Note » *JBL* 95 (1976) pp. 405 – 413.

se réalise. Saül rencontre la bande de prophètes, l'esprit vint sur lui et il se met à prophétiser.

Ainsi, dans la plus ancienne strate littéraire il n'aurait été question que de deux rencontres exprimées au moyen du verbe clé **מָצָא** (10, 2 – 3). Par conséquent, les signes, dont il est question dans les vv. 7 et 9 ne peuvent que renvoyer à ces deux rencontres. D'après B.C. BIRCH, les signes du v. 7 ne sont pas les mêmes que ceux du v. 9. D'après lui, le v. 7 se rapporte aux vv. 5 – 6, alors que les signes du v. 9 renvoient aux deux rencontres des vv. 2 – 3<sup>197</sup>. Mais d'après notre analyse, les vv. 5b – 6. 8 – 9a et 10b 13 ont été insérés secondairement dans le récit primitif. Ainsi, dans le récit primitif, les hommes que Saül « trouve » constituent les signes dont il est question dans les vv. 7 et 9. La construction grammaticale de ces deux versets soutient notre argumentation. Dans le v. 7, nous avons une construction X – YIQTOL qui indique une perspective future : «וְהָיָה כִּי תִבְאִינָה הָאֲתוֹת הָאֵלֹהִים לְךָ» (Voilà lorsque ces signes t'arriveront). Bref, le v. 7 anticipe les signes. Le v. 9 emploie la construction WAYYIQTOL qui permet à l'auteur de faire avancer son récit : «וַיָּבֹאוּ כָל־הָאֲתוֹת הָאֵלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא» (tous ces signes arrivèrent ce jour là). Ainsi, les signes prévus dans le v. 7 s'accomplissent dans le v. 9. Cependant, le début du v. 9 appartient aussi à la couche de rédaction. Le וְהָיָה qui introduit ce verset agit comme indicateur macro-syntaxique dont le but est de lier la prédiction de Samuel (vv. 5b – 6) à sa réalisation (vv 10b – 13) qui avait été interrompue par le v. 8 où Samuel donne des instructions à Saül par rapport à un rendez-vous qui aura lieu à Gilgal<sup>198</sup>. En somme, le v. 9a suppose forcément le v. 8 ainsi que les péripécies de 5b – 6 et 10b – 13. Il ne peut donc pas appartenir à la plus ancienne strate littéraire. Par ailleurs, si nous conservions le v. 9a, nous aurions deux indicateurs macro-syntaxiques l'un à la suite de l'autre, ce qui n'aurait aucun sens. En effet, en soustrayant du récit

<sup>197</sup> Cette conclusion nous surprend puisque le v. 9 doit nécessairement avoir rapport au v. 6. Le v. 9 précise que Dieu changea le cœur de Saül. Or, le seul endroit qui pourrait supposer un tel changement est dans le v. 6 où il est dit que l'esprit de Yahvé sera fort sur lui. Et, ce verset est directement lié au phénomène prophétique. Par conséquent, dans le texte reçu, le v. 9 doit forcément être lié aux signes dont il est question dans le v. 5.

<sup>198</sup> Par rapport à la fonction du וְהָיָה A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 182 § 156, explique : « Like *wayehi* the function of וְהָיָה is not in the individual sentence but in the unit of discourse or narrative to which it belongs, This function consists of placing the circumstance, or rather the paragraph which follows it [...] within the main thrust of the message and of connecting this with the preceding context».

primitif le v. 8, nous aurions un וַהֲיָה au v. 7a suivi d'un deuxième au v. 9a. Celui du v. 7a jouant déjà le rôle de lier les signes à leur réalisation, celui du v. 9a serait donc inutile. En somme, dans la plus ancienne strate littéraire, le v. 7 commence avec un וַהֲיָה qui établit un lien entre la prédiction des signes (vv. 2 – 3) et la recommandation de «faire tout ce que ta main trouvera» (v. 7b). En servant de jonction, ce וַהֲיָה permet de souligner ce qu'est le mandat de Saül. Saül avait été oint *nāgīd* et c'est la dernière partie du v. 7 qui donne aux lecteurs la raison de l'onction. La confirmation de cette onction est dans l'accomplissement des signes au v. 9b. Ainsi, après que Saül aura «trouvé» les deux hommes près du tombeau de Rachel (v.2) et les trois hommes au chêne de Tabor (v.3), il arrivera à Guibéa (5a). C'est précisément la même séquence des événements relatés en 9b – 10a : « Tous ces signes arrivèrent ce jour là. Ils arrivèrent là à Guibéa ».

Une analyse du jeu de mots constitué des racines verbales *מָצָא*, *קָרָא*<sup>I</sup> et *קָרָא*<sup>II</sup> nous aura donc permis de démontrer que les péripécies de 10, 5b – 6. 8 – 9a et 10b à 13 ne font pas partie du récit primitif. Dans sa forme primitive, le récit se lirait donc comme suit :

2 Lorsque tu m'auras quitté aujourd'hui, tu trouveras deux hommes près du tombeau de Rachel, à la frontière de Benjamin, à Çelçah. Ils te diront : « Les ânesses que tu étais allé chercher sont retrouvées. Voici ton père a oublié l'histoire des ânesses et s'inquiète pour vous en disant : Que puis-je faire pour mon fils ? ». 3 Tu passeras de là plus loin et tu iras jusqu'au chêne de Tabor et là tu trouveras trois hommes montant vers Dieu à Béthel, l'un portant trois chevreaux, l'autre portant trois galettes, l'autre portant une outre de vin. 4 Ils s'informeront de ta santé et te donneront deux pains. Tu les prendras de leurs mains. 5 Après cela tu arriveras à Guibéa. [...]. 7 Voilà (וַהֲיָה) que lorsque ces signes t'arriveront, fais ce que ta main trouvera, car Dieu est avec toi. [...] et tous ces signes arrivèrent ce jour là. 10 Ils arrivèrent là, à Guibéa,

#### 2.3.4.5 שאר

Dans ce qui précède, nous avons vu que Samuel avait invité Saül à un repas (9, 19.22) à teneur politique (les *הַקְרָאִים* 9, 13b.22b.24b) où Saül siège à la tête des appelés (9, 22). Dans la scène qui raconte ce banquet, le cuisinier offre à Saül son repas en disant : « הִנֵּה הַנֶּשֶׂאֵר » (voici ce qui reste v. 24). D'après H. SEEBASS, ce verset est

incohérent avec celui qui précède, puisque cela n'a aucun sens d'offrir à Saül un reste (הנשאר) alors qu'au v. 23 le texte suggère que Saül soit attendu<sup>199</sup>. Mais, en considérant la technique utilisée par l'auteur de ce récit primitif, on se rend vite compte que le terme הנשאר est utilisé délibérément. La même racine verbale apparaît dans le premier épisode (9, 5 – 10) où le compagnon de Saül lui suggère de consulter l'homme de Dieu qui pourra leur indiquer où trouver les ânesses égarées. La réplique de Saül à son serviteur utilise la même racine verbale (v.7): «וּמַה־נְבִיא לַאִישׁ כִּי הַלֶּחֶם אֹזֵל מִמְּלִינוּ וְתִשׁוּרָה» (v.7): «(mais quoi lui apporterons-nous, car le pain s'en est allé de nos sacs et le reste n'est pas présentable pour l'homme de Dieu). La plupart des traductions voient dans ותשורה la racine שׁוּר et lui donnent le sens de « cadeaux »<sup>200</sup>. Mais il s'agit là d'une interprétation déduite à partir du contexte. Cette racine n'existe pas ! En fait, on suppose qu'il devait y avoir une racine שׁוּר (cadeau) à cause de I S 9, 7 où le contexte suggère la possibilité que ce soit un cadeau. C'est là l'unique raison de proposer une racine שׁוּר pour le terme « cadeau »<sup>201</sup>. Mais cette prétendue racine n'apparaît nulle part ailleurs ! À notre avis, nous croyons qu'il s'agit plutôt de la racine שׂאר qui signifie « un reste »<sup>202</sup>. Il arrive fréquemment que l'hébreu biblique laisse tomber le א médian dans une racine verbale<sup>203</sup>. Selon nous, l'auteur a délibérément choisi d'employer ce terme inusité parce qu'il convenait à ses objectifs. Il crée ainsi un nouveau jeu de mots qui marque, une fois de plus, l'ironie dans le récit. Saül n'a pas de « reste » présentable à offrir comme gage. Il n'avait pas prévu consulter un voyant. Or, au v. 24, le cuisinier présente à Saül ce que Samuel lui avait demandé de réserver. Cette part, qui est présentée à Saül, est désignée comme étant « le reste (restant) ». Dans les deux cas, au v. 9 et au v. 24, la racine utilisée est שׂאר. Cela pour indiquer que ce que Saül n'avait pas prévu, l'avait été par Samuel. Cet éclaircissement explique mieux l'*hapax legomenon* de 9, 7 et la difficulté que croyait voir H. SEBASS dans 9, 24.

<sup>199</sup> H. SEEBASS, *ZAW* 97 (1967) pp. 155-157.

<sup>200</sup> P.K. McCARTER *I Samuel*, p. 176, traduit: «the bread in our bags is used up, and there is none to take to the man of God as a gift. What do we have?». Selon lui le terme « וְתִשׁוּרָה » provient de la racine שׁוּר - voir, regarder- et connote ici l'idée d'un cadeau.

<sup>201</sup> C'est d'ailleurs ce qu'affirme le dictionnaire. Au sujet de ce terme, F. BROWN, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson, 1979 (ci-après *BDB*), p. 1003, article 8670, affirme que le sens proposé est déduit à partir du contexte mais demeure très douteux.

<sup>202</sup> À ce sujet voir *BDB*, p. 983, article 7604.

<sup>203</sup> À ce sujet voir ci-haut notre critique textuelle de I S 9, 7.

### 2.3.4.6 נביא/בוא

Le dernier jeu de mots que nous pouvons observer dans le texte est constitué à partir de l'assonance de deux termes. À la suggestion de consulter un homme de Dieu, Saül réplique à son compagnon (v. 7) : «ומה-נביא לאיש» (mais que lui apporterons-nous ?). La racine בוא, au *Hiphil*, comporte la même assonance<sup>204</sup> que le terme נביא (prophète). Considérant que ce texte est bondé de jeux de mots, il ne nous paraît pas étonnant d'y voir ici cette possibilité<sup>205</sup>. Saül se demande quoi apporter (ומה-נביא) puisqu'il estime n'avoir rien à lui offrir (9, 7). En revanche, le voyant, qui est prophète (אביא 9, 9) tient en réserve pour Saül, non seulement une part du banquet, mais aussi une révélation extraordinaire - qu'il est celui désigné (le *nāgīd*).

### 2.3.4.7 Conclusion sur les jeux de mots

Une attention particulière au vocabulaire employé dans ce récit nous convainc que la technique des jeux de mots caractérise l'auteur/narrateur du récit primitif. Les termes utilisés sont choisis en fonction des buts de l'auteur. Ils contribuent à susciter l'étonnement, l'intrigue, l'ironie et à développer son récit en marquant deux niveaux de perspectives. L'auteur joue sur les divers sens d'un mot (הגיד/נגיד, הראה/ראה), sur les assonances (קרא<sup>I</sup>/קרא<sup>II</sup>, נביא - verbe au *hiphil* - prophète) et la graphie (קרא<sup>I</sup>, קרא<sup>II</sup>). Il emploie des termes inusités délibérément (נגיד, שאר) et reprend un même mot de manière répétitive (מצא). Le résultat est un récit divertissant qui transmet une leçon de vie - à savoir que des événements banals (1<sup>er</sup> niveau) cachent parfois un destin insoupçonné (2<sup>e</sup> niveau).

<sup>204</sup> Le verbe apporter au *hiphil* 3<sup>e</sup> pers du pluriel se prononce « *navie* » comme le nom de prophète en hébreux.

<sup>205</sup> Au sujet de ce jeu de mots voir : M. BUBER, *VT* 6 (1956) p. 126 ; J.B. CURTIS, *VT* 29, (1979) p. 491 ; S. SHAVIV, « Nābī and Nāgīd in I S 9. 1 – 10, 16 » *VT* 34 (1984) p. 108.

Le procédé qui caractérise l'auteur narrateur de ce récit nous a permis d'extraire du récit primitif I S 9, 13a. 15 – 17. 20 – 21. 27b; 10, 5b – 6. 8-9a. 10b – 13. Nous pouvons résumer les résultats de notre critique des sources comme suit :

1. La deuxième partie de la réplique des jeunes filles dans I S 9, 13a et l'instruction de Samuel dans 10, 8 – 9a préparent la scène du rejet de la royauté de Saül qui se trouve dans I S 13, 1 – 14. Le lien avec I S 13 est clairement intentionnel. Dans I S 10, 8, Samuel ordonne à Saül de se rendre à Guilgal et de l'attendre 7 jours. Dans le chapitre 13, Saül se rend à Guilgal (v. 4b) et attend sept jours (v. 7b) comme l'avait prévu Samuel. Il ne se serait donc écoulé que sept jours entre les événements racontés dans I S 9 et ceux de I S 13. Pourtant, le chapitre 9 suppose que Saül est un jeune homme au début de sa carrière alors que dans I S 13, Saül est assez âgé pour avoir un fils qui sort faire la guerre avec lui.
2. Le vocabulaire employé dans I S 9, 15 – 17 caractérise le Deutéronomiste. Cette scène fait de Samuel le faiseur de roi et, comme ce fut le cas pour le v. 13a, elle prévoit l'épisode du chapitre 13 où Samuel sera l'instrument de Dieu pour aviser Saül que Yahvé s'est choisi un autre homme comme roi. La parole que Samuel veut faire entendre à Saül, dans 9, 27b renvoie à 9, 15 – 17 et doit donc aussi être attribuée à la couche rédactionnelle.
3. I S 9, 20a est incohérent avec le v. 19 et redondant par rapport à I S 10, 2. Il sert à introduire les vv. 20b – 21 et provient du même rédacteur que les vv. 15 – 17.
4. La prédiction dans I S 10, 5b – 6 ainsi que sa réalisation dans les vv. 10b – 13 trahissent également la main d'un rédacteur. D'abord, le phénomène prophétique est ici présenté comme étant la conséquence de la venue de l'esprit sur Saül. Normalement, la venue de l'esprit est liée à une action militaire et non pas à la prophétie. Deuxièmement, la rencontre de Saül avec une bande de prophètes est présentée comme étant un signe. Or, les deux autres rencontres, également des signes (10, 2 – 5), sont exprimées au moyen du mot clé **אָצַד** (trouver) alors que

celui-ci emploie le terme פגוע (rencontrer). De plus, selon le v. 12, cet événement sera à l'origine du proverbe « Saül est-il parmi les prophètes ». Pourtant, ce proverbe est expliqué autrement dans I S 19, 19 – 24.

5. Enfin, le texte de 10, 16b est aussi rédactionnel. D'abord, dans le récit primitif, il n'est jamais question de royauté (מלכה). Dans le récit originel, les paroles de Samuel ne sont pas énoncées, notamment afin de terminer le récit comme il a commencé. L'oncle est au stade où Saül et les lecteurs étaient au début du récit (1<sup>er</sup> niveau). En omettant de préciser les paroles de Samuel, l'auteur termine le récit par une complicité qui opposent ceux qui savent (Saül, les lecteurs, l'auteur/narrateur) et celui qui ne sait pas (l'oncle).

## 2.4 Synthèse et interprétation

### 2.4.1 Synthèse de la critique des sources

Notre analyse du texte de Saül et des ânesses perdues nous a permis de vérifier les divers éléments et procédés qui ont servi à sa composition. Nous avons pu constater que l'auteur/narrateur de ce récit s'est servi de matériaux traditionnels (stock scenes) comme conte-cadre au moyen duquel il compose son récit. Malgré ce caractère fictif, il est néanmoins possible de vérifier l'organisation politique que l'« israélisation » du conte-cadre suppose et d'examiner le rôle de la divinité dans la sphère des affaires politiques.

Le tableau qui suit permettra d'abord de visualiser les résultats obtenus par la critique des sources. Dans la première colonne nous inscrivons les sections du texte appartenant au récit initial. La deuxième colonne reprend les éléments qui ont été ajoutés.

Tableau III - Critique des sources de I S 9, 1 – 10, 16

Récit primitif	Couches rédactionnelles
<p>(Récit de la naissance de Saül, transposé à Samuel (I S 1,1ss).</p> <p><i>Prologue</i></p> <p>Saül était un homme de choix, un bon. Il n'y en avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël. Il dépassait tout le peuple de la tête et des épaules. 3 Les ânesses de Qish, père de Saül, étaient perdues. Qish dit à Saül son fils : « Prends avec toi un des jeunes hommes, lève-toi, part, cherche les ânesses ». 4 Ils traversèrent la montagne d'Éphraïm, ils traversèrent le pays de Shalisha. Ils ne trouvèrent pas. Ils traversèrent dans le pays de Shaalim. Ils ne trouvèrent pas. Ils traversèrent le pays de Yemini. Ils ne trouvèrent pas.</p> <p><i>1<sup>er</sup> épisode</i></p> <p>5 Comme ils arrivèrent dans le pays de Tzouf, Saul dit à son jeune homme qui était avec lui : « Partons et retournons, de peur que mon père oublie les ânesses et s'inquiète de nous ». 6 Il (le jeune homme) lui dit : « Voici, il y a un homme de Dieu dans cette ville. C'est un homme respecté. Tout ce qu'il dit arrivera certainement. Maintenant, allons-y. Peut-être nous indiquera-t-il le chemin que nous devons prendre ». 7 Saul dit à son jeune homme : « Voici, nous irons, mais que lui apporterons-nous, car le pain s'en est allé de nos sacs et le reste n'est pas présentable à l'homme de Dieu. Qu'avons-nous ? » 8 Le jeune homme poursuit en répondant à Saül disant : « Voici, il se trouve dans ma main un quart de sicle d'argent. Je le donnerai à l'homme de Dieu et il nous désignera notre chemin ». 9 Autrefois, en Israël, ainsi disait l'homme cherchant à consulter Dieu : « Venez et nous irons jusqu'au voyant », car pour le prophète d'aujourd'hui, il disait autrefois le voyant. 10 Saül dit à son jeune homme : « Ta parole est bonne. Viens, nous irons ». Ils allèrent jusqu'à la ville où était l'homme de Dieu.</p> <p><i>2<sup>e</sup> épisode</i></p> <p>11 Comme ils montèrent la pente de la ville, ils trouvèrent des jeunes femmes qui sortaient pour puiser de l'eau. Ils leur dirent : « le voyant se trouve-t-il ici ? ». 12 Elles leur répondirent et dirent</p>	<p>1 Il y avait un homme de Benjamin, et son nom était Qish, fils d'Abiel, fils de Tseror, fils de Becorath, fils d'Aphiakh, fils d'un Benjamite, fort et vaillant. 2 Il avait un fils, du nom de</p>



: « Il y est devant toi. Hâte-toi maintenant, car il est venu aujourd'hui en ville, car il y a aujourd'hui un sacrifice pour le peuple sur le haut lieu.

Après les appelés mangeront. Maintenant montez, car aujourd'hui vous le trouverez. 14 Ils montèrent à la ville.

### 3<sup>e</sup> épisode

Comme ils allèrent jusqu'au milieu de la ville, voici que Samuel sortait à leur rencontre pour aller au haut lieu.

18 Saül s'approcha de Samuel au milieu de la porte (de la ville) et dit : « Désigne-moi où est la maison du voyant ». 19 Samuel répondit à Saül. Il dit : « C'est moi le voyant. Monte devant moi au haut lieu. Vous mangerez avec moi aujourd'hui je te laisserai partir au matin. Tout ce que tu as dans ton cœur, je te le désignerai (ferai connaître).

22 Samuel prit Saül et son jeune homme et les fit entrer dans la salle. Il leur donna une place à la tête des appelés. Ils étaient environ trente hommes. 23 Samuel dit au cuisinier : « Donne la part dont je t'ai donné, celle dont je t'ai dit : mets-la de côté ». 24 Le cuisinier sépara le haut de la cuisse, la mit devant Saül et dit : « Voici le restant mis devant toi. Mange, car c'est pour ce moment qu'il a été gardé pour toi disant : j'appelle (j'invite) le peuple. Saül mangea avec Samuel. ce jour là. 25 Ils descendirent du haut lieu à la ville. Il parla avec Saül sur le toit. 26 Ils se levèrent tôt.

13 Ainsi, lorsque vous entrerez en ville, vous le trouverez avant qu'il monte vers le haut-lieu pour manger, car le peuple ne mangera pas jusqu'à son arrivée, car c'est lui qui bénira le sacrifice.

15 Un jour avant l'arrivée de Saül, Yahvé avait (fait une révélation) révélé à Samuel disant : 16 « Au même moment demain, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin. Tu l'oindras pour (comme étant) le désigner sur mon peuple Israël. Il délivrera mon peuple de la main des Philistins. Car j'ai vu mon peuple, et son cri est parvenu à moi. 17 Samuel avait vu (remarqué) Saül et Yahvé lui répondit : « Voici l'homme dont je t'ai parlé. Lui maîtrisera mon peuple ».

20 Pour ce qui est des ânesses qui te semblent égarées, il y a aujourd'hui trois jours, n'y met pas ton cœur, car elles ont été retrouvées. À qui appartient tout ce qui est désirable en Israël ? N'est-ce pas à toi et à toute la maison de ton père ? » 21 Saül répondit, il dit : « Ne suis-je pas fils de Yamin, de la plus petite tribu d'Israël, et mon clan le plus insignifiant de tous les clans des Benjaminites ? Pourquoi m'adresses-tu une telle parole ?

*4<sup>e</sup> épisode*

Comme montait l'aurore Samuel appela Saül sur le toit en disant : « Lève-toi. Je vais te laisser aller ». Saül se leva et ils sortirent tous deux, lui et Samuel, dehors. 27 Comme ils descendaient aux extrémités de la ville, Samuel dit à Saül : « Dis à ton jeune homme de passer devant nous ». Il passa.

10 :1 Et Samuel prit une fiole d'huile, la versa sur sa tête et l'embrassa. Il dit : « N'est-ce pas que Yahvé t'a oint comme désigné?

2 Lorsque tu m'auras quitté aujourd'hui, tu trouveras deux hommes près du tombeau de Rachel, à la frontière de Benjamin, à Çelçah. Ils te diront : ' Les ânesses que tu étais allé chercher sont retrouvées. Voici ton père a oublié l'histoire des ânesses et s'inquiète pour vous en disant : Que puis-je faire pour mon fils ?'. 3 Tu passeras de là plus loin et tu iras jusqu'au chêne de Tabor et là tu trouveras trois hommes montant vers Dieu à Béthel, l'un portant trois chevreaux, l'autre portant trois galettes, l'autre portant une outre de vins. 4 Ils s'informeront de ta santé et te donneront deux pains. Tu les prendras de leurs mains. 5 Après cela tu arriveras à Guibéa.

7 Voilà que lorsque ces signes t'arriveront, fais ce que ta main trouvera, car Dieu est avec toi.

et tous ces signes arrivèrent ce jour là.

*Épilogue*

10 Ils arrivèrent là, à Guibéa,

« Toi, tiens-toi là maintenant. Je veux te faire entendre la parole de Dieu.

sur son héritage ?.

là où sont les garnisons des Philistins.

Il arrivera, comme tu entreras dans la ville, tu rencontreras une bande de prophètes descendant du haut lieu, précédé de harpe, tambourin, flûte et cithare et eux prophétiseront. 6 L'esprit de Yahvé sera fort sur toi et tu prophétiseras avec eux et tu seras changé en un autre homme.

8 Tu descendras devant moi à Guilgal et voici que moi je descendrai vers toi pour offrir des holocaustes et des sacrifices de communion. Sept jours tu attendras, jusqu'à ce que je vienne vers toi. Je te ferai savoir ce que tu devras faire ». 9 Il arriva, comme il eut tourné le dos pour quitter Samuel, Dieu lui changea le cœur

et voici une troupe de prophètes à sa rencontre. L'esprit de Dieu vint fort sur lui et il prophétisa au milieu d'eux. 11 Tous ceux qui le connaissaient de longue date virent : Voici il prophétisait avec les prophètes. Et le peuple se dit l'un à l'autre : « qu'est-il arrivé au fils de Qish ? Saül est-il aussi parmi les

<p>14 L'oncle de Saül dit à lui et son serviteur : « Où êtes-vous allé ? ». Il dit : « Pour chercher les ânesses, mais nous n'avons rien vu et nous sommes venus vers Samuel. 15 L'oncle de Saül dit : « Indique-moi ce que vous a dit Samuel ». 16 Saül dit à son oncle : « Il nous a déclaré que les ânesses étaient retrouvées ».</p> <p>il ne déclarait pas ce que Samuel lui avait dit.</p>	<p>prophètes ? » 12 Un homme de là répondit : « Qui est leur père ? ». Ainsi « Saül est-il parmi les prophètes » est devenu un proverbe. 13 Il finit de prophétiser et alla au haut lieu.</p> <p>Au sujet des paroles de la royauté,</p>
--	--

Dans sa forme originelle, le prologue introduit le personnage principal de ce récit et raconte comment l'aventure de Saül avait commencé. La plus ancienne strate littéraire comporte une même formule pour introduire chacun des épisodes et souligne ainsi les diverses étapes qui ont conduit Saül vers son destin. Dans l'épilogue, Saül est de retour chez lui et le dialogue entre son oncle et lui permet à l'auteur de clore l'aventure de Saül à la recherche des ânesses perdues.

Tableau IV – Structure du récit primitif

Structure du texte	Résumé	Jeux de mots
Prologue : « ותאבדנה האתנות »	<u>Situation initiale</u> : 1 <sup>ère</sup> quête. Saül part à la recherche des ânesses mais ne les trouve pas.	מצא
1 <sup>er</sup> épisode : v. 5a « המה באו »	<u>Formule introductive</u> : 2 <sup>e</sup> quête. Des pièces sont trouvées pour offrir au voyant.	מצא, נגד, ראה, שאר, נביא/ברא
2 <sup>e</sup> épisode : v. 11a « המה עלים »	<u>Formule introductive</u> : Trouve des jeunes filles qui lui désignent où trouver le voyant.	קרא, ראה, נגד, מצא
3 <sup>e</sup> épisode : v. 14b « המה באים »	<u>Formule introductive</u> : Saül rencontre et mange avec Samuel.	קרא, שאר, נגד
4 <sup>e</sup> épisode : v. 27a « המה יורדים »	<u>Formule introductive</u> : Saül oint <i>nāgîd</i> . Il trouve des <i>signes</i> .	מצא, נגד
Épilogue : « נמצאו האתנות »	<u>Situation finale</u> : Les ânesses ont été retrouvées.	קרא, נגד, מצא

Le procédé utilisé par l'auteur/narrateur de ce récit, lui a permis de jouer sur deux niveaux de compréhension. Un premier ne concerne que des événements insignifiants : Saül cherche les ânesses de son père. À ce stade, les lecteurs/auditeurs se situent au même degré que Saül : ils ignorent que cette quête conduira Saül vers son destin. Tout au long du récit, l'auteur/narrateur emploie des jeux de mots qui servent d'indices pour les lecteurs. La première quête de Saül demeure stérile. Il ne trouve (מצא) pas les ânesses. Il part alors à la recherche du voyant (ראה) qui pourrait lui désigner (נגד) où trouver ses ânesses. Dès le début, cette quête s'avère fructueuse. Il trouve (מצא) de quoi offrir au

voyant. Il trouve (מצא) les jeunes filles qui lui désignent (נגד) où trouver le voyant (ראה). Finalement, il rencontre (קרא<sup>I</sup>) le voyant, Samuel qui l'invite à manger. À ce stade, les lecteurs pressentent que l'intérêt de cette histoire est autre que la recherche des ânesses. La scène du banquet fournit également un indice. Saül siège à la tête des appelés (קרא<sup>II</sup>) et reçoit la part du repas (שאר) qui avait été mise de côté pour lui. Cet épisode en particulier souligne les deux perspectives du récit. Samuel savait que Saül était attendu au banquet alors que Saül n'avait pas prévu rencontrer un voyant. L'apogée du récit est la scène de l'onction. Samuel appelle (קרא<sup>III</sup>) Saül et l'informe qu'il est celui que Yahvé a désigné (נגד). L'épilogue reprend le point de départ du récit. Saül est de retour chez lui, les ânesses sont retrouvées. Mais tous ceux qui ont suivi les péripéties de Saül sont complices avec l'auteur/narrateur et le personnage principal de ce récit où l'aventure de Saül l'a conduit. L'histoire se termine en reprenant le premier niveau du récit. Comme ce fut initialement le cas pour les lecteurs/auditeurs et le personnage principal du récit, l'oncle de Saül ignore ce que cache l'histoire des ânesses perdues. En somme, la plus ancienne strate littéraire raconte une aventure fascinante qui peut se résumer comme suit : celui qui voulait qu'on lui désigne où trouver les ânesses est celui qui est désigné. Au moyen des jeux de mots et de motifs traditionnels l'auteur/narrateur développe l'intrigue du récit en fournissant, tout au long de son histoire, des indices à ses lecteurs/auditeurs.

Les modifications apportées au récit originel défont, en quelque sorte, l'intrigue du récit. L'ajout de la scène de la révélation de Yahvé à Samuel (I S 9, 15 – 17) enlève au récit son apogée – la scène de l'onction (10, 1). Dans la plus ancienne strate littéraire, la rencontre de Saül et des jeunes filles au puits ainsi que les jeux de mots avec les racines מצא, נגד, ראה, קרא fournissent aux lecteurs/auditeurs des pistes par rapport au but réel de l'histoire. Le premier point marquant est la rencontre de Saül avec Samuel (9, 18) où l'auteur reprend ses jeux de mots. Or, la scène de la révélation interrompt la chaîne d'indices et démantèle ainsi l'échafaudage menant à l'apogée du récit. La péricope de 9, 20 – 21, en plus d'ajouter une incohérence au texte, enlève l'effet voulu par l'auteur/narrateur. Dans le conte initial, Saül est toujours préoccupé par ses ânesses et il doit attendre au lendemain pour savoir ce qu'il en est. Mais, avec l'ajout des vv. 20 – 21, il est aussitôt rassuré et l'essentiel du récit a été raconté. En effet, il n'y a plus d'intrigue

pouvant conserver l'intérêt des lecteurs/auditeurs. Ils savent déjà que les ânesses sont retrouvées et que Saül est celui désigné par Yahvé. Enfin, les trois autres péripécies insérées dans le récit primitif (I S 10, 5b – 6 ; 8- 9a ; 10b – 13a) allongent la dernière scène au point de faire perdre le fil de l'histoire. Les lecteurs/auditeurs ne savent plus au juste de quels signes il est question dans le texte. Trois signes sont présentés, mais la réalisation d'un seul est racontée. De plus, les éléments ajoutés donnent une autre orientation au récit primitif. Il ne s'agit plus d'une histoire populaire, mais d'un récit à saveur théologique. Le travail rédactionnel reprend le récit de manière à mettre en valeur la tradition prophétique. Le rôle de Samuel est amplifié. Il reçoit une révélation de Yahvé (9, 15 – 17). Il est dépeint comme un faiseur de roi (9, 15 – 17 ; 10, 16b). Le phénomène prophétique devient un signe confirmant l'onction (I S 10, 5b – 6 ; 10b – 13). Et finalement, le rôle de Saül est secondaire par rapport à celui de Samuel (10, 8 – 9a). Par ailleurs, nous l'avons vu, l'ensemble de ces modifications suppose un contexte littéraire plus vaste qui prévoit le rejet de la royauté de Saül.

#### 2.4.2 L'organisation politique dans le récit originel

Malgré le caractère fictif du récit, l'« israélisation » du conte-cadre et l'agencement des motifs traditionnels nous fournissent des indices précieux pour notre recherche portant sur l'organisation politique et l'émergence du concept de l'élection divine. C'est sur quoi nous porterons maintenant notre attention.

L'« israélisation » du conte-cadre débute en nous présentant les principaux atouts du personnage autour duquel le récit est raconté (9, 2) : « Saül était un homme de choix, un bon. Il n'y avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël. Il dépassait tout le peuple de la tête et des épaules ». L'expression « אִישׁ בְּחֹרֶה » (homme de choix) est employée ailleurs dans la Bible pour décrire les hommes qui vont à la guerre<sup>206</sup>. Dans Jg 20, 15.16.34, ceux envoyés pour combattre les fils de Benjaminites arrivent en grand nombre et sont désignés par la locution « אִישׁ בְּחֹרֶה ». Dans I S 24, 3 et 26, 2, Saül

<sup>206</sup> Au sujet de cette expression voir : W. RICHTER, *Vorprophetischen Berufsberichte*, p. 30.

poursuit David avec trois-mille « אִישׁ בַּחֹרֶר » . Ailleurs, le terme « בַּחֹרֶר » est utilisé comme substantif pour indiquer les combattants. Dans II Sam 6, 1, David réunit son armée, trente mille « בַּחֹרֶר » pour faire monter l'arche à Jérusalem. Quand Joab, le commandant de l'armée de David, se vit encerclé par les Araméens, il se choisit des hommes parmi les « בַּחֹרֶי יִשְׂרָאֵל » pour les envoyer sur les deux fronts (II S 10, 9). Il faut donc comprendre par la description de I S 9, 2 que Saül était un bon guerrier, le meilleur parmi les fils d'Israël. Cette introduction nous fournit des renseignements sur Saül et la raison pour laquelle il fit l'objet d'un conte populaire. *Ce sont ses habilités militaires qui lui ont mérité d'être honoré par un tel récit.*

Le premier motif traditionnel utilisé par l'auteur - celui du serviteur qui tire son maître d'affaire - nous procure une autre piste pour notre recherche. Au moyen de ce motif, l'auteur nous dépeint un Saül occupé à une besogne qui n'a encore rien à voir avec la description qu'il fit de son personnage au v. 2. Saül doit chercher les ânesses égarées mais ne les trouve pas. En somme, l'auteur démontre que *c'est pendant l'accomplissement d'une tâche liée à son travail quotidien que la vie de Saül sera transformée.*

La consultation du devin (9, 5 – 10) devient le motif pour introduire la rencontre de Samuel et de Saül. La scène de la rencontre des jeunes filles au puits est l'occasion pour l'auteur de laisser savoir à ses lecteurs qu'un banquet politique important aura lieu (9, 13b). Cet épisode suivi des remarques mises dans la bouche du cuisinier (10, 24) et de la place que Saül occupe à la tête des appelés indique qu'il s'agit d'un banquet politique prévu pour rencontrer Saül. De plus, le texte suppose que Saül était connu de Samuel. C'est lui qui invite Saül, qui le fait entrer dans la salle et le fait asseoir à la tête des invités. C'est donc Samuel qui introduit Saül à l'assemblée politique. En somme, ces divers motifs utilisés par l'auteur/narrateur lui permettent de souligner que *Samuel connaissait Saül (de renommée 9, 2 et souligné de nouveau dans 9, 24), l'a invité au banquet (9, 19) et l'a présenté à une assemblée politique (9, 22 – 24).*

Le texte ne raconte pas les détails de l'assemblée, mais poursuit aussitôt avec la scène de l'onction (10, 1). Celle-ci constitue l'apogée du récit et c'est à ce point qu'aboutit le plus important jeu de mots dans le texte. Celui qui voulait qu'on lui désigne son chemin (9, 6) est celui qui est désigné (10, 1). Il faut noter à ce stade que premièrement l'onction comme *nāgîd* a lieu APRÈS le banquet politique et deuxièmement, qu'un mandat à caractère militaire SUIV l'onction (« fais ce que ta main trouvera » 10, 7). C'est dire que *la scène de l'onction nous donne l'occasion pour laquelle le banquet politique eut lieu, celui de désigner une personne chargée d'un mandat militaire.*

Il est également possible de préciser le rôle de Samuel dans l'ensemble des événements qui ont conduit Saül à devenir *nāgîd*. Le début du texte suppose la renommée de Saül (9,2). Il n'est donc pas étonnant que Samuel puisse connaître Saül du moins de réputation. Et, en effet, c'est lui qui invite Saül à ce banquet réunissant des appelés et dont le but était d'établir un *nāgîd*. La scène de l'onction présente la nomination de Saül - Il est celui désigné. *Bref, Samuel présente Saül, renommé pour ses habilités militaires, à l'assemblée politique et le lendemain lui annonce sa nomination.*

En récapitulant l'ordre des événements nous avons la procédure électorale suivante :

- En premier lieu, le candidat doit avoir les qualifications nécessaires : « Saül était un homme de choix (un guerrier), un bon. Il n'en avait pas de meilleur que lui parmi les fils d'Israël » (9, 2).
- Deuxièmement, une assemblée de représentants du peuple est convoquée : « C'est pour cette occasion que le peuple a été appelé » (9, 24).
- Troisièmement, le candidat est présenté à l'assemblée : « Samuel ... leur donna une place à la tête des appelés » (9, 22).



- Quatrièmement, le candidat est informé de sa désignation et de son mandat: « n'est-ce pas Yahvé qui t'a oint pour *nāgîd*. [...] fais ce que ta main trouvera » (10, 1. 7b).

Il reste à préciser le rôle de la divinité dans cette procédure électorale. D'après les paroles de Samuel (10, 1), la désignation de Saül proviendrait de Yahvé. Mais cette scène doit être comprise en lien avec celles qui l'ont précédée et plus particulièrement avec la scène du banquet. Il doit forcément y avoir un lien entre l'assemblée politique et l'onction de Saül. Nous l'avons vu, la procédure que suppose le récit implique trois parties : Saül le candidat, l'assemblée politique à qui Saül est présenté et Samuel qui présente le candidat et lui annonce sa nomination. La seule mention de la divinité dans le processus apparaît tout à la fin, lorsque Saül est informé de sa désignation. De plus, la manière dont les paroles de Samuel sont formulées exprime une constatation plutôt qu'une procédure «הלוא כִּי־מִשׁוּךְ יְהוָה לְנָגִיד» (n'est-ce pas Yahvé qui t'a oint pour *nāgîd*). Il faut conclure que les paroles de Samuel renvoient à l'ensemble du récit où tout au long l'auteur/narrateur fournit des indices à caractère providentiel : les pièces de monnaie trouvées pour consulter le voyant, la rencontre des jeunes filles au puits, la rencontre de Saül et de Samuel. Les paroles attribuées à Samuel, dans la scène de l'onction, expliquent l'ensemble de ces incidents. Pour l'auteur/narrateur de la plus ancienne strate littéraire, la renommée de Saül, sa candidature et sa nomination par l'assemblée sont ce qui indiquent que Yahvé a désigné Saül. C'est dire que *la mention de la divinité, dans le récit primitif, interprète le déroulement des événements et le dénouement final qui fit de Saül le nāgîd*. C'est dire également qu'en fin de compte, *Yahvé fait connaître son choix par la voix de l'assemblée*. Il ne faut pas confondre cette interprétation avec le concept proche-oriental de l'élection divine du roi. Dans ce récit, Saül n'est pas imposé au peuple comme roi sous prétexte d'une élection divine. Plutôt, la voix du peuple témoigne de la volonté de Yahvé.

En somme, la procédure électorale dans le texte primitif est similaire à celle présentée dans le récit de Jephthé (voir le tableau IV). L'un et l'autre sont choisis en fonction de

leurs habilités militaires dans une procédure électorale démocratique. Cependant, le conte de Saül se distingue de celui de Jephté à deux égards.

- D'abord, il n'est pas mention des anciens du peuple. En fait, la fonction attribuée aux anciens, dans le récit de Jephté, est assumée par Samuel. La tendance en exégèse avait été d'attribuer la mention de Samuel à un ajout secondaire au récit primitif ou, à l'inverse, d'octroyer au prophète un rôle prépondérant dans la nomination de Saül<sup>207</sup>. Or, nous avons démontré que la rencontre de Saül et de Samuel est l'un des points marquants du récit originel et que l'onction de Saül constitue l'apogée du récit. Par contre, nous avons aussi établi que le personnage de Samuel est secondaire par rapport à celui de Saül. Le conte concerne non pas Samuel, mais les aventures de Saül. Ce qui importe pour nous est de préciser le rôle que le récit primitif attribue à Samuel. C'est ce dernier qui invite Saül au banquet, qui lui offre la place d'honneur et qui lui annonce sa désignation. Même lorsque la scène de la révélation est extraite du récit, la plus ancienne strate littéraire laisse entendre que Samuel connaissait Saül. Et, en effet, d'après le prologue Saül avait déjà une renommée. Bref, Samuel reproduit le rôle que le récit de Jephté attribue aux anciens. Ce sont eux qui étaient allés chercher Jephté parce qu'ils le connaissaient de réputation. Ils lui ont proposé d'être leur commandant militaire. Jephté est ensuite présenté au peuple et établi commandant militaire de la communauté de Galaad. De même, Samuel invite Saül au banquet, le présente aux appelés (en lui donnant la place d'honneur) et au lendemain, lui annonce la décision des représentants du peuple. Le rôle de Samuel se limite donc à ces fonctions.
- Deuxièmement, Saül est présenté à une assemblée d'appelés plutôt qu'à l'ensemble du peuple. Nous avons démontré plus haut que le texte établit une distinction entre ces « appelés » et le peuple. Selon I S 9, 12 et 13b, le peuple va participer à un sacrifice après quoi les appelés mangeront. Par contre, le

---

<sup>207</sup> Comme si le choix se limitait à une ou l'autre de ces positions !

récit précise que ces personnes sont des appelés du peuple. En effet, d'après 9, 22 et 24 ces appelés, au nombre de trente, ont été convoqués et représenteraient le peuple. Nous avons dans ce texte une assemblée de représentants absents de la procédure électorale dans le récit de Jephté. Le récit de Saül nous présente donc une nouvelle instance décisionnelle – celle de l'assemblée des appelés. Le tableau suivant permet de visualiser les similitudes et les différences entre les deux récits analysés.

**Tableau IV – Comparaison de la procédure électorale**

I S 9, 1 – 10, 16	Jg 11, 1 – 40
Renommée de Saül (9,2)	Renommée de Jephté (11, 1)
Samuel invite Saül (9, 19)	Les anciens vont chercher Jephté (11, 5)
Samuel présente Saül à l'assemblée (9, 22)	Les anciens présentent Jephté au peuple (11, 11)
Saül est nommé <i>nāgîd</i> (10, 1)	Jephté est nommé commandant (11, 11)

Il faut aussi noter que le peuple dont il est question dans I S 9 n'est pas mentionné, alors que dans le récit de Jephté il s'agissait de la communauté de Galaad. Ce sera principalement le prochain texte que nous analyserons qui permettra de préciser qui sont ces représentants et d'expliquer l'absence de la mention d'une communauté dans ce texte.

### 3 - Victoire sur les Ammonites (11, 1-15)

#### 3. 1 Texte

1 Nahash<sup>1</sup> l'Ammonite monta et campa contre Yavesh de Gilead. Tous les hommes de Yavesh dirent à Nahash : « Coupe pour nous<sup>2</sup> une alliance et nous te servirons ». 2 Nahash l'Ammonite leur dit : « En cela, je couperai pour vous [une alliance]<sup>3</sup>, en vous crevant à chacun l'œil droit<sup>4</sup>. Je mettrai la honte sur tout Israël ». 3 Les anciens<sup>5</sup> de Yavesh lui dirent : «Laisse-nous sept jours afin que nous puissions envoyer<sup>6</sup> des messagers dans tout le territoire d'Israël. S'il n'y a personne pour nous sauver, nous sortirons vers toi ». 4 Les messagers arrivèrent à

<sup>1</sup> Dans le manuscrit de 4QSam<sup>a</sup> le début du récit est augmenté de plusieurs lignes.

[ונ]חש מלך בני עמון הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן  
בחזקה ומקר להם כ[ול]  
[ע]ין ימין ונתן א[י]ן מושי[ן] ל[י]ן ישראל ולוא נשאר נשאר איש בבני ישראל אשר בע[בר]  
[הירדן אשר] ל[וא] נ[ק]ר לו ח[ז]ן מלך בני ע[מון] כיל  
עין ימין ו[ה]ן שבעת אלפים איש [נשלו מיד] בני עמון  
ויבאו אל [י]בש גלעד ויהי כמו חדש ועיל חזש העמוני  
יחזן על יביש [גלעד] ויאמרו כול אנשי יביש אל חזש [ ] [העמוני כרת]  
ל[נו] ברית ונאבדן]

La reconstruction de ce texte est celle de F.M. CROSS, « The Ammonite Oppressions of the Tribes of Gad and Reuben. Missing Verses from I Samuel 11 Found in 4QSam<sup>a</sup> », dans E. TOV (éd.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. Proceedings IOSCS*, Jerusalem, 1980, pp. 105 – 119 (ci-après *I Samuel 11 Found in 4QSam<sup>a</sup>*). Mais cette leçon est secondaire par rapport au TM. Pour la traduction de ce texte et les arguments favorisant la lecture du TM voir section 3.3.1 de ce chapitre. La LXX présente également une version divergente. Elle introduit le récit en lisant « ἀλλ' ἐγενήθη ὡς μετὰ μῆνα » (au bout d'un mois). Mais cette leçon suppose celle de 4QSam<sup>a</sup> et elle est donc ultérieure au TM. À cet effet voir aussi section 3.3.1 de ce chapitre.

<sup>2</sup> Cette traduction souligne le fait que la demande des gens de Yavesh indique qu'ils acceptent de devenir les vassaux de Nahash. La formulation « כרת-לנו » n'apparaît que lorsqu'il est question d'un traité de vassalité. À ce sujet voir section 3.3.2 de ce chapitre et M. COGAN et H. TADMOR, *II King. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1998, p. 127 n. 4 (ci-après *II Kings*).

<sup>3</sup> Plusieurs manuscrits ajoutent ברית afin de rendre la lecture intelligible. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons choisi de l'inclure dans le texte. Toutefois, la *lectio difficilior* du TM reflète probablement la lecture plus ancienne. C'est pourquoi nous avons mis le terme alliance entre crochets.

<sup>4</sup> Une traduction paraphrasée serait : « voici la condition à laquelle j'accepte de faire de vous mes vassaux ».

<sup>5</sup> La LXX lit « les hommes » au lieu des anciens. Il s'agit probablement d'une harmonisation avec le v. 1. À cet effet voir section 3.7.1 de ce chapitre.

<sup>6</sup> Nous traduisons en dénotant l'aspect volitif de la construction grammaticale.

Guibéa de Saül<sup>7</sup> et exposèrent ces choses aux oreilles du peuple. Tout le peuple éleva la voix et pleura<sup>8</sup>. 5 Voici<sup>9</sup> que Saül arriva des champs, derrière les bœufs. Saül dit : « Qu'a donc le peuple à pleurer? ». On lui rapporta les paroles des hommes de Yavesh. 6 En entendant ces paroles, l'esprit de Dieu se rua sur Saül et il entra dans une grande colère<sup>10</sup>. 7 Il prit une paire de bœufs et les dépeça. Il envoya, dans tout le territoire d'Israël, des messagers<sup>11</sup> disant : « Celui qui ne sortira pas derrière Saül et derrière Samuel, ainsi fera-t-on à son bétail ». La terreur de Yahvé tomba sur le peuple. Ils sortirent<sup>12</sup> comme un seul homme. 8 Il les passa en revue en Bézèq. Les fils d'Israël étaient trois cent mille et les fils de Juda trente mille. 9 Ils<sup>13</sup> dirent aux messagers qui étaient venus : « ainsi vous direz à l'homme<sup>14</sup> de Yavesh Gilead : 'Demain une délivrance arrivera pour vous, lorsque le soleil chauffera<sup>15</sup>'. Les messagers allèrent et informèrent les hommes de Yavesh. Ils se réjouirent. 10 Les hommes de Yavesh dirent : « Demain nous sortirons vers vous, et vous ferez tout ce qui est bon à vos yeux ». 11 Le lendemain<sup>16</sup>, Saül plaça le peuple en trois colonnes (têtes). Ils entrèrent au milieu du camp, la veille du matin. Ils frappèrent les Ammonites jusqu'à la chaleur du jour. Ceux qui restaient se dispersèrent<sup>17</sup>, il n'en resta pas deux ensemble. 12 Le

<sup>7</sup> Ici et au v. 4a, la LXX lit : « Auprès de Saül ». Mais cette leçon veut harmoniser le texte avec ce qui précède (en 10. 17 – 27) et ce qui suit (le fait que c'est Saül qui sera le héros qu'ils cherchent).

<sup>8</sup> Dans l'hébreu les verbes sont au pluriel.

<sup>9</sup> Ce « וְהִנֵּה » a une fonction instrumentale dans le texte. Il importe donc de l'inclure dans la traduction. À ce sujet voir section 3.4.1.4 de ce chapitre.

<sup>10</sup> Littéralement : « son nez brûla beaucoup ». Au sujet de cette expression voir section 3.5.1 de ce chapitre.

<sup>11</sup> Littéralement : « Dans les mains des messagers ». Les mains des messagers apportent des morceaux dépecés!

<sup>12</sup> La LXX lit : « Ils crièrent ». Nous retenons la lecture du TM qui reprend le verbe utilisé au v. 7c.

<sup>13</sup> La LXX conjugue le verbe au singulier afin de l'accorder avec 8a. Ainsi Saül passe les hommes en revue et mandate les messagers du v. 9b.

<sup>14</sup> La LXX, le codex de Napoli, la Peshitta, des Targums et la Vulgate lisent un pluriel. Mais ces leçons veulent harmoniser le texte avec les vv. 4 – 5 et 10 qui précisent que plusieurs hommes de Yavesh s'étaient rendus à Guibéa.

<sup>15</sup> La BHS indique que quelques manuscrits omettent ce terme. En marge elle explique qu'il faudrait lire כחם plutôt que בחם. L'omission du terme dans quelques manuscrits est probablement due au fait que l'expression בחם est inhabituelle. En fait, elle n'apparaît qu'à quatre reprises dans la bible hébraïque.

<sup>16</sup> Un וַיְהִי macro-syntaxique introduit cette proposition. Sa fonction est d'introduire un élément important au récit, en l'occurrence l'épisode de la guerre. Il n'est toutefois pas nécessaire de le traduire. À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup 86), 1990, p.48 § 28 (ci-après *The Syntax of the Verb*).

<sup>17</sup> Cette proposition est aussi introduite par un וַיְהִי macro-syntaxique. L'auteur veut souligner les résultats de la guerre. Les Ammonites sont vaincus.

peuple dit à Samuel : « Qui a dit ‘Saül règnera-t-il sur nous?’<sup>18</sup>. Livrez-nous ces hommes et nous les tuerons! ». 13 Saül<sup>19</sup> dit : « Il ne mourra pas d’homme aujourd’hui, car aujourd’hui Yahvé a fait une délivrance pour Israël ». 14 Samuel dit au peuple : « Venons, allons à Guilgal et renouvelons là, la royauté. 15 Tout le peuple alla<sup>20</sup> à Guilgal. Là, ils firent roi<sup>21</sup>, Saül, devant Yahvé à Guilgal. Ils firent<sup>22</sup> là un des sacrifices de paix devant Yahvé et, là, Saül<sup>23</sup> et tous les hommes d’Israël se réjouirent beaucoup.

### 3.2 Problématique

Le récit de la victoire de Saül sur les Ammonites (I S 11, 1 – 15) a déjà fait couler beaucoup d’encre. De manière générale, les commentateurs estiment qu’il est issu d’une tradition ancienne et est donc relativement fiable<sup>24</sup> pour les études sur les débuts de la

<sup>18</sup> Nous traduisons ici par une question afin de rendre l’idée du texte. Littéralement le texte lit : « qui a dit ‘Saül règnera sur nous?’ ».

<sup>19</sup> La LXX attribue ces paroles à Samuel. Mais le fait que le v. 15 réitère le nom de Samuel suggère que les paroles du v. 13 ne lui sont pas attribuées. Si cela avait été le cas, nous y lirions « וַיֹּאמֶר אֶל-הַעָם », sans que son nom soit précisé à nouveau.

<sup>20</sup> Le verbe est au pluriel dans le texte.

<sup>21</sup> La LXX lit : « Samuel oignit Saül comme roi ». La LXX voulut souligner l’aspect religieux de la cérémonie en présentant Samuel comme étant celui qui fait de Saül le roi.

<sup>22</sup> Dans la LXX, le verbe est conjugué au singulier, pour indiquer que c’est Samuel qui offrit des sacrifices.

<sup>23</sup> La LXX lit Samuel plutôt que Saül. Selon P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (Anchor Bible), 1980, p. 201 (ci-après *I Samuel*), il pourrait s’agir d’une corruption produite en liant le terme  $\text{סש}$  au nom de Saül. Selon nous, il est plus probable que la LXX voulut amplifier le rôle de Samuel, ce qu’elle fait aussi aux vv. 13. 15a et b. Quoi qu’il en soit, il faut retenir la leçon du TM.

<sup>24</sup> D’ailleurs, selon G.W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 405 – 409, la menace décrite dans ce texte coïncide avec la période du Fer I quand le royaume des Ammonites, étant déjà établi, cherchait à étendre son territoire. De plus, cet épisode explique pourquoi, en I S 31, 11 – 13, les gens de Yavesh vont récupérer le corps de Saül qui se trouvait à Beth-Shéan. L’idée que ce texte reflète une tradition ancienne est aussi défendue par P.M. ARNOLD, *Guibeah. The Search for a Biblical City*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup 79), 1990 (ci-après *Guibeah*). Dans ce volume, P. M. ARNOLD présente une étude détaillée et multidisciplinaire (lexicographique, archéologique, historique, littéraire et théologique) concernant le territoire de Guibéa. Il souligne que le toponyme « Guibeah » apparaît exclusivement dans les récits dont le déroulement se situe à l’époque des Juges (il apparaît 24 fois dans le livre des Juges chapitres 19 à 20) et dans les débuts de la monarchie (I et II Samuel). Il cite le texte d’Osée 9, 9 qui montre qu’Israël a conservé dans ses souvenirs l’incident avec les Benjaminites (le péché de Guibéa) raconté dans Jg 19, 1 – 30. Lié à cet incident est le récit de la guerre contre les Benjaminites et dans lequel on lit que les gens de Yavesh avaient refusé de se joindre à la coalition (Jg 21, 8 – 9). Ces textes attestent d’un lien entre les gens de Yahvesh et les Benjaminites et de ce fait témoignent en faveur de la

royauté en Israël<sup>25</sup>. Mais ce récit peut également contribuer de manière considérable à une recherche portant sur l'émergence du concept de l'élection divine, notamment parce que nous y trouvons un processus d'élection à la royauté et la mention de l'esprit de Dieu. Si nous arrivons à cerner l'étendue du noyau ancien et le rapport que ce récit primitif établit entre l'intervention divine et l'élévation de Saül à la royauté, nous serons en mesure de vérifier l'apport du concept de l'élection divine dans le processus qui a mené Saül à la royauté. Pour ce faire, il importe d'examiner les points suivants :

---

véracité des événements fournis dans le récit de la guerre de Saül contre les Ammonites. Pour d'autres opinions à l'égard de la validité historique de ce récit voir la note suivante.

<sup>25</sup> J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel*, New York, Meridan, (ci-après *Prolegomena*), soutenait l'hypothèse selon laquelle le livre de Samuel rassemblait deux versions sur l'émergence de la royauté en Israël – une première et plus ancienne étant la version pro-monarchiste et une deuxième et plus récente constituant une version antimonarchiste. Bien que cette thèse ait été modifiée, la plupart des exégètes attribuent quand-même le récit de I Samuel 11, 1 – 15 à une source primitive ayant une valeur historique. À ce sujet voir également les auteurs suivants: A. KUENEN, *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, I, 2, Leipzig, Otto Schulze, 1890, p. 42; R.H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York, Harper, 1948, p. 345ss; A. ALT, «Staatenbildung», dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Vol II*, Munchen, B.C. Beck, 1953, p. 14, n. 3; H. WILDERBERG, «Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums», *TZ* 13, (1957), pp. 442 – 469 (ci-après *TZ* 13, (1957)); K.H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament: unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmen Exegese dargestellt und kritisch gewürdigt*, Leiden, E.J. Brill (VT Sup 8), 1961, p. 142; W. BEYERLIN, «das Königscharisma bei Saul», *ZAW* 73 (1961) pp. 187 – 201 (ci-après *ZAW* 73 (1961)); A. WEISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, p. 147; R. P. KNIERIM, «The Messianic Concept in the First Book of Samuel», dans F. Th. TROTTER (éd.), *Jesus and the Historian. Written in Honor of E. Cadman Colwell*, Philadelphia, Westminster Press, 1968, pp. 25-34 (ci-après *Jesus and the Historian*); H. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den Deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, p. 59. Plus récemment, voir: F. LANGLAMET, «Les récits de l'institution de la monarchie», *RB* 77 (1970) pp. 161 – 200 (ci-après *RB* 77 (1970)); J.M. MILLER, «Saul's Rise to Power. Some Observations Concerning I S 9, 1 – 10, 16: 10, 26 – 11, 15 and 13, 2 – 14, 46», *CBQ* 36 (1974) pp. 157 – 174 (ci-après, *CBQ* 36 (1974)); B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of I Samuel 7 – 15*, Missoula, Scholars Press, 1976, pp. 54-62 (ci-après *The Rise of the Israelite Monarchy*); V. FRITZ, «Die Deutung des Königtums Saul in den Überlieferungen von seiner Entstehung. I S 9 - 11», *ZAW* 88 (1976) pp. 346 – 362; T.N.D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, Gleerup (OTS 8), 1976, p. 86 (ci-après *King and Messiah*); A.D.H. MAYES, «The Rise of the Israelite Monarchy», *ZAW* 90 (1978) pp. 1 – 19 (ci-après *ZAW* 90 (1978)); R. DE VAUX, *The Early History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1978, p. 788 (ci-après *Early Israel*); P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 205-207; J. BRIGHT, *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1981, p. 167 (ci-après *A History*); S. HERRMANN, *A History of Israel in Old Testament Times (2<sup>nd</sup> Edition)*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, pp. 133 – 134; R.W. KLEIN, *I Samuel*, Waco, Texas, 1983, p. 109 (ci-après *I Samuel*); A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, Genève, Labor & Fides, 1994, pp. 142 – 144 (ci-après *les livres de Samuel*); S.L. MCKENZIE, « Cette royauté qui fait problème », dans A. de PURY, Th. RÖMER et J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides, 1996, pp. 281- 282 (ci-après *Cette royauté*).

1. Il faut déterminer si le récit de I S 11, 1 – 15 suppose celui de I S 10, 17 – 27, dans lequel Yahvé, par l'entremise de Samuel, désigne Saül comme roi sur Israël. Dans l'éventualité où le récit de la victoire de Saül sur les Ammonites admet l'épisode du tirage au sort, il faudra reconnaître l'ancienneté de la tradition rapportée par le texte de I S 10, 17 – 27. Dans ce cas, il est clair que le concept de l'élection divine jouait un rôle déterminant dans la sélection du roi et, de ce fait, l'exploit de Saül dans I S 11, 1 – 15 apparaît comme étant le signe de son élection divine. En revanche, si l'auteur du récit primitif de I S 11, 1 – 15 ignore les événements rapportés dans I S 10, 11 – 27, il faut conclure que le récit de la victoire sur les Ammonites est plus ancien et que le concept de l'élection divine ne faisait pas partie de cette ancienne tradition<sup>26</sup>.
2. Il importera de vérifier également le rôle de Samuel dans ce récit (I S 11, 1 – 15). Dans sa forme finale, le rôle de Samuel est étroitement lié à la royauté de Saül. Ce fait suppose que le choix d'un roi nécessite l'intervention d'un prophète. Par contre, s'il peut être démontré que la mention de Samuel appartient à une couche rédactionnelle tardive, c'est qu'initialement le récit ne concernait que l'exploit de Saül et, par conséquent, sa royauté est le fait d'un choix populaire.
3. Il faudra aussi vérifier si la mention de l'esprit (v.6) fait partie du récit primitif et si oui, dans quelle mesure « l'esprit » est lié à l'idée de l'élection divine. Il

<sup>26</sup> La plupart des recherches concluent que le récit de I S 10, 17 – 27 a été composé après celui de I S 11, 1-15. Selon T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1977, p. 39 (ci-après *Das Königtum*), l'auteur/rédacteur de I S 10, 17 – 27 avait à sa disposition le récit de Saül et des ânesses perdues (I S 9, 1ss), dans lequel la désignation de Saül demeure secrète. C'est pourquoi, selon lui, le rédacteur de I S 10, 17 – 27 fait en sorte que Saül, sachant être celui que Yahvé avait désigné, se cache lors du tirage au sort. Le récit de 10, 17 – 27 sert de transition entre celui de I S 9 et celui de I S 11. Toutefois, d'après B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 42 – 48, le texte de 10, 17 – 27 contient deux anciennes traditions indépendantes. Dans la première, Saül est désigné par le sort (vv. 20 – 21a), tandis que dans la deuxième, il est désigné roi au moyen d'un oracle de Yahvé (vv. 21b – 24). Mais les arguments de B.C. BIRCH ne sont pas convaincants. Pour prouver son point, il doit admettre que ces traditions sont difficilement repérables dans le texte parce qu'elles sont présentement incomplètes. D'après S.L. MCKENZIE, *Cette royauté*, pp. 273-274, le récit de 10, 17 – 27 doit être attribué à un même rédacteur. Il explique : « Le renvoi du peuple par Samuel en 10, 25 et le retour de Saül en 10, 26 préparent le récit de 10, 27b – 11, 15 où Saül convoque tout Israël pour la guerre depuis son domaine familial de Guibéa. De même la mention en 10, 26 de l'armée (לְיָדָיו) qui accompagne Saül à Guibéa prépare le terrain pour les exploits militaires du ch.11 [...] ».



importe d'éclaircir ces deux points pour déterminer comment le rôle de l'esprit était compris dans la plus ancienne strate littéraire de ce texte.

4. La manière dont le texte décrit Saül peut également fournir des indices quant à son statut social dans le récit originel. Nous le voyons convoquer avec succès une coalition contre les Ammonites. Il faut déterminer si cette autorité provient d'une renommée antérieure qui pourrait suggérer que Saül était déjà reconnu comme roi sur Israël.
5. Le texte est composé principalement de dialogues. Les négociations qui ont lieu entre les diverses parties permettent de vérifier la structure socio-politique de chacun de ces groupes. Il importera de rechercher les indices pouvant contribuer à déterminer l'organisation socio-politique de la communauté dont Saül fait partie. Ces renseignements sont indispensables pour établir si Saül avait effectivement été établi roi avant la guerre contre les Ammonites. Dans le cas contraire, il faudra examiner la question du *renouvellement* de la royauté dans le v. 14.

Les points soulevés ci-haut nous permettront de déterminer dans quelle mesure le concept de l'élection apparaît dans la plus ancienne strate littéraire de ce texte.

### **3. 3 La relation entre I S 11, 1-15 et I S 10, 17-27**

La première question que nous posons au texte est celle de savoir si l'auteur/narrateur du récit primitif connaissait l'épisode dans lequel Saül est désigné roi au moyen du tirage au sort (I S 10, 17 – 27). L'hypothèse mise de l'avant est que l'épisode du tirage au sort est inconnu de l'auteur/narrateur du récit de I S 11, 1 – 15.

Cependant, dans sa forme finale, plusieurs éléments du récit de I S 11, 1 – 15 font allusion à celui de I S 10, 17 – 27. En premier lieu, la lecture de la LXX au v. 1 introduit

le récit comme faisant suite à celui de I S 10, 17 – 27. Il convient donc d'établir avant tout quel manuscrit est susceptible d'être plus près de l'original.

### 3.3.1 La critique textuelle de I S 11, 1 et sa relation à 10, 17 – 27

La recherche dispose en fait de deux variantes à l'introduction du récit que nous examinons. Dans la première, celle de la LXX, nous lisons : «καὶ ἐγενήθη ὡς μετὰ μῆνα» (au bout d'un mois). Au moyen de cette proposition, cette leçon relie le récit de la victoire de Saül sur les Ammonites au récit précédent. L'autre variante est celle du manuscrit de 4QSam<sup>a</sup> dans lequel l'introduction au récit de I S 11, 1 – 15 est considérablement augmentée. Dans ce qui suit nous démontrerons que la lecture de la LXX suppose celle du manuscrit de 4QSam<sup>a</sup> et que celui-ci est secondaire par rapport au TM.

Nous examinerons d'abord le manuscrit de 4QSam<sup>a</sup>, puisque la lecture de la LXX s'explique mieux à partir de celui-ci. Par conséquent, la leçon de la LXX serait postérieure à celle de 4QSam<sup>a</sup>. Le texte de 4QSam<sup>a</sup> se lit comme suit<sup>27</sup> :

Nahash, roi des fils d'Ammon, opprimait gravement les fils de Gad et les fils de Ruben. Il leur crevait (à tous l'œil) droit et semait (panique et terreur) sur Israël. Il ne restait pas un homme chez les fils d'Israël qui était (au-delà du Jourdain) à qui Nahash (roi) des fils d'Ammon n'avait pas (crevé) l'œil droit. Seulement sept mille hommes (fuirent devant) les fils d'Ammon et vinrent à Yavesh de Gilead. Or, il advint au bout d'un mois que...<sup>28</sup>

E. TOV<sup>29</sup>, ainsi que plusieurs autres<sup>30</sup>, estime que cette leçon préserve ce qui semble être le texte original. Il attribue l'omission de cette péricope dans le TM à une

<sup>27</sup> Pour le texte hébreu voir 3.1 note au verset 1.

<sup>28</sup> La traduction du texte est celle de A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel...*, p. 138.

<sup>29</sup> E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, pp. 342 – 344. (ci-après, *Textual Criticism*) .

<sup>30</sup> Dont: F.M. CROSS, *I Samuel 11 Found in 4QSam<sup>a</sup>*, pp. 105-119. R.W. KLEIN, *I Samuel*; Ph. LONG, *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 219, n. 115 (ci-après *The Reign and Rejection of King Saul*) ; P.K. McCARTER, *I*

erreur de copiste. Pourtant, aucun élément du texte ne permet de soutenir cette affirmation<sup>31</sup>. Mais, pour maintenir l'antériorité de 4QSam<sup>a</sup>, E. TOV souligne que la lecture de 4QSam<sup>a</sup> est celle que connaissait Flavius Josèphe (*Antiquités*, VI, 68-71). Cependant d'après S. PISANO, ce fait n'indique pas forcément l'antériorité de 4QSam<sup>a</sup> sur le TM. À son avis, 4QSam<sup>a</sup> représente un développement secondaire connu par Josèphe<sup>32</sup>. Il souligne que, de manière générale, la tradition de Qumran a tendance à augmenter le texte<sup>33</sup>. En ce qui a trait à notre récit, il explique :

4QSam<sup>a</sup> seems clearly to witness to a textual tradition with expansionist tendencies and, considering the total absence of the plus of 10, 27 – 11, 1 in MT and LXX, plus the *lectio difficilior* which MT contains [...] it seems much more likely that 4Q has an expanded text here as well, part of whose tradition was shared by Josephus, and a smaller part of which was known to LXX [...] the shorter and more difficult MT seems preferable here<sup>34</sup>.

En outre, D. BARTHÉLEMY affirme que la leçon de 4QSam<sup>a</sup> témoigne d'une révision deutéronomique absente du TM<sup>35</sup>. Selon lui, le texte de Qumran aurait ajouté une péricope pour expliquer le comportement de Nahash. C'est-à-dire, le manuscrit de Qumran aurait pu être influencé par un courant deutéronomique<sup>36</sup>. Toutefois, à la suite de F.M. CROSS, E. TOV soutient que l'introduction du récit, tel qu'elle se lit dans le TM, présente une anomalie. Selon lui, le procédé littéraire normatif est de présenter d'abord

---

*Samuel...*, pp. 199-120; E.C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, Harvard, 1978, pp. 166 – 169.

<sup>31</sup> En fait, nous en ferons la démonstration plus loin, l'argument voulant que le copiste ait sauté par-dessus une section entière n'est valide que pour la leçon de la LXX qui suppose celle de 4QSam<sup>a</sup>.

<sup>32</sup> S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 98 (ci-après *Additions or Omissions in the Books of Samuel*).

<sup>33</sup> Contre E. TOV qui estime que le manuscrit de Qumran est généralement fiable. E. TOV, *Textual Criticism*, p. 343.

<sup>34</sup> S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel*, p. 98,

<sup>35</sup> D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'A.T. hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle*, Fribourg/Göttingen, *Orbis Biblicus et Orientalis* 50/1, 1982, p. 169 – 171. Pour un avis contraire voir E. C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, Harvard, 1978, p. 168 et T. VEIJOLA (cité par E.C. ULRICH) qui affirment l'inverse. La terminologie deutéronomique de 4QSam a servi au Deutéronomiste. C'est donc que le Deutéronomiste a été influencé par le texte de 4QSam et non l'inverse.

<sup>36</sup> Pour une discussion sur la relation entre l'influence deutéronomique et le texte de Qumran voir : E. TOV, «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», *RB* 79 (1972), pp. 196ss.

le roi avec son titre complet (Nahash, roi des fils d'Ammon), après quoi seulement le titre abrégé est utilisé (Nahash l'Ammonite). Or, c'est de cette manière que Nahash est introduit dans la leçon de 4QSam<sup>a</sup> alors que le TM n'utilise que le titre abrégé. Toutefois, ce « procédé littéraire », d'abord proposé par F.M. CROSS, n'est pas aussi commun qu'il le prétend. Dans les récits de guerre du livre des Juges, il n'est employé qu'à l'occasion et seulement dans les péripécies attribuées à un rédacteur<sup>37</sup> qui, de manière générale, on identifie au Deutéronomiste! Ce fait nous indique plutôt l'antériorité du TM et tend à confirmer les propos de D. BARTHÉLEMY voulant qu'un rédacteur influencé par le courant deutéronomique ait inséré une deuxième introduction pour le texte de I S 11, 1. De plus, il est possible de démontrer pourquoi le récit fut augmenté alors qu'il est difficile d'expliquer l'omission de toute une partie. En voulant défendre l'antériorité de 4QSam<sup>a</sup>, E. TOV signale lui-même comment l'introduction de 4QSam<sup>a</sup> résout une difficulté dans le texte. À ce sujet il dit :

[...] The condition of Nahash for making a treaty with Jabesh-Gilead is that he would gouge everyone's right eye. This gouging out of the eyes of the men of Jabesh Gilead [...] seems too brutal in its present context of the conditions for a treaty, but it is understandable as the second stage after what is related in 4QSam<sup>a</sup>. The text first adds a section relating how Nahash mutilated his archenemies of Gad and Reuben by gouging out their eyes. [...]. In the light of this it is understandable why Nahash would demand the same treatment for the men of Jabesh-Gilead who had earlier escaped the mutilation<sup>38</sup>.

Malgré ce commentaire qui, en fait, explique pourquoi le TM aurait été augmenté de plusieurs lignes, E. TOV maintient que « the additional section in 4QSam<sup>a</sup> is not based on any other passage in the Bible, and *has no defined purpose*<sup>39</sup>, so that its originality seems plausible<sup>40</sup> ». À notre avis, les propos de E. TOV sont contradictoires.

Par ailleurs, deux autres facteurs nous incitent à croire que la leçon de 4QSam<sup>a</sup> est secondaire à celle présentée dans le TM. D'abord, la structure du récit et le style utilisé témoignent en faveur du TM. J. P. FOKKELMAN présente une analyse synchronique

<sup>37</sup> À ce sujet voir: Jg 1, 8.12.14

<sup>38</sup> E. TOV, *Textual Criticism*, p. 343.

<sup>39</sup> Nous soulignons.

<sup>40</sup> E. TOV, *Textual Criticism*, p. 344.

de ce récit dans laquelle il en fait ressortir les éléments structurels<sup>41</sup>. Il démontre, de manière convaincante, que l'ensemble du récit est composé de discours. Ces discours sont encadrés d'un court prologue (vv. 1 – 3) et d'un épilogue aussi bref (vv. 10 – 11). Tout au long du récit, la voix du narrateur se fait discrète. Ce sont les dialogues qui permettent le déroulement de l'histoire. L'ajout de 4QSam<sup>a</sup> ne tient compte ni de la structure du texte, ni du style de l'auteur de ce récit. Dans le manuscrit de Qumran, l'ajout allonge le prologue et octroie au narrateur une place considérable, ce que le récit ne fait pas. De plus, même si l'intention de 4QSam<sup>a</sup> était de résoudre le problème relatif à l'introduction abrupte de ce récit, l'insertion crée une autre difficulté. Celle-ci a été remarquée par A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT qui l'expliquent comme suit : « [...] si Nahash avait déjà crevé l'œil droit à tous les Israélites de Transjordanie, en user de même avec les habitants de Yavesh ne serait pas présenté comme un opprobre sur tout Israël »<sup>42</sup>. Ces auteurs soulignent d'ailleurs avec justesse que la brièveté de l'introduction n'est pas inhabituelle dans « les récits de guerre »<sup>43</sup>. Ainsi, la *lectio difficilior* du TM, parce que plus brève<sup>44</sup>, serait plus proche du texte original. En somme, la critique textuelle nous porte à croire que le TM rapporte une version plus ancienne de la guerre de Saül contre les Ammonites.

En ce qui a trait à la leçon de la LXX, sa variante s'explique à partir de celle de 4QSam<sup>a</sup> comme étant un *homéoarcton*. En terminant l'écriture de 10, 27, l'œil du scribe aurait sauté de la première mention de Nahash au v. 1 (de 4QSam<sup>a</sup>) à la deuxième mention qui se trouve à la fin du paragraphe.

(Nahash, roi des fils d'Ammon) וְיַעֲלֵם מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן

(Nahash l'Ammonite monta...) וַיַּעֲלֵם מֶלֶךְ

<sup>41</sup> J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Vol I. Vow and Desire*, Assen, Van Gorcum, 1993, p. 459 (ci-après *Narrative Art and Poetry*).

<sup>42</sup> A. CAQUOT ET Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 139

<sup>43</sup> A. CAQUOT ET Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 139. À cet effet, ils renvoient aux références bibliques suivantes : Jg 4, 1b; 17, 1; 29, 1.

<sup>44</sup> Nous utilisons l'expression *lectio difficilior* principalement parce que E. TOV, *Textual Criticism*, p. 343, estime que la brièveté de l'introduction au récit dans le TM est problématique.

Il aurait ainsi commencé le récit avec la phrase où Nahash est mentionné pour la deuxième fois :

(il advint qu'au bout d'un mois, Nahash monta...) וַיְהִי כִּמּוֹ חֹדֶשׁ וַעֲלֵי נַחַשׁ הָעַמּוֹנִי

C'est ce qui explique le mieux la version de la LXX et cette démonstration confirme que la lecture de la LXX est ultérieure à celle de 4QSam<sup>a</sup>.

En somme, la critique textuelle, de ce récit, nous porte à croire que le TM rapporte une version plus ancienne de la guerre de Saül contre les Ammonites<sup>45</sup>. Nous avons donc un récit dont l'introduction ne permet pas d'établir de liens avec le récit qui précède. Il reste à vérifier si des éléments du récit de I S 11, 1 – 15 témoignent d'une connaissance de l'épisode du tirage au sort dans I S 10, 17 – 27.

### 3.3.2 L'envoi des messagers à Guibéa (11, 4) et les vaillants de Guibéa (10, 26).

Ceux qui maintiennent un lien entre I S 10, 17 – 27 et I S 11, 1 – 5 considèrent que si les messagers de Yavesh se rendent directement à Guibéa de Saül (I S 11, 4) c'est précisément parce qu'ils reconnaissent la royauté de Saül. Pourtant, les informations fournies par le texte indiquent le contraire. Quatre facteurs supposent que l'auteur/narrateur du récit primitif ignore le récit de la royauté de Saül.

Selon I Sam 11, 3, lorsque les gens de Yavesh sont menacés par Nahash l'Ammonite, ils demandent un délai afin d'envoyer des messagers dans « tout le territoire d'Israël ». Même si par la suite le récit mentionne uniquement une délégation envoyée à Guibéa, il est étonnant qu'aucune allusion ne soit faite à Saül qui, selon I S 10, 17-27, avait pourtant été désigné l'élue de Yahvé et proclamé roi par le peuple. Il aurait été plus vraisemblable que les gens de Yavesh sollicitent un délai pour envoyer des messagers auprès de leur roi,

<sup>45</sup> Il pourrait s'agir même d'une leçon qui précède une édition deutéronomique ultérieure comme l'a suggéré D. BARTHÉLÉMY.

plutôt que dans tout Israël, surtout si l'on considère qu'ils s'apprêtent à se rendre vassaux de Nahash. C'est ce qu'indique la construction grammaticale du v. 1.

La préposition « ל », qu'on retrouve dans l'expression « כרת־לנו ברית » (littéralement - coupe, pour nous, une alliance) n'est utilisée que dans les traités de vassalité<sup>46</sup>. Grammaticalement parlant, il s'agit ici d'un *dativus ethicus*<sup>47</sup>. B. K. WALTKE et M. O'CONNOR expliquent que ce type de ל : «marks the action as being of interest to the performer»<sup>48</sup>. En l'occurrence, pour Nahash, le fait de couper une alliance pour Yavesh lui sera profitable. D'après T. MURAOKA, au moyen de cette construction, l'émetteur s'identifie à son interlocuteur<sup>49</sup>. En d'autres mots, la formulation de la requête des gens de Yavesh indique à Nahash leur statut d'infériorité. C'est d'ailleurs ce que confirme l'expression « ונעבדך » (et nous te servirons) ainsi que la condition imposée par Nahash. Il accepte de conclure une alliance avec eux à la condition que tous les hommes de Yavesh se fassent crever l'œil droit (v. 2)<sup>50</sup>. Or, si Saül avait été élu roi, ce que les Ammonites semblent ignorer, il est étonnant que les anciens de Yavesh négocient une alliance de ce genre et réclament le droit d'envoyer des messagers dans tout Israël plutôt qu'à leur roi.

Troisièmement, le récit précise que la requête d'envoyer des messagers dans tout le territoire d'Israël a pour but de se trouver un « מושיע » (sauveur v. 3). Le terme utilisé est un participe *hiphil* masculin singulier qui sert de substantif. C'est dire qu'ils sont à la recherche non pas « des hommes » pour leur venir en aide, mais d'un homme, d'un sauveur « מושיע ». Or, cette demande est étonnante dans le contexte littéraire présent puisque selon I S 10, 17 – 27, Dieu leur a désigné un roi que le peuple a, par la suite,

<sup>46</sup> À ce sujet voir M. COGAN et H. TADMOR, *II Kings*, p. 127 n. 4. Ils expliquent que la préposition ל dans l'expression כרת־לנו ברית est employée lorsqu'il s'agit d'un traité de vassalité.

<sup>47</sup> À ce sujet voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, p. 208 § 11.2.10d (ci-après *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*).

<sup>48</sup> B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 208.

<sup>49</sup> T. MURAOKA, « On the So-called *Dativus Ethicus* in Hebrew », *JTS* 29 (1978) pp. 495 – 498.

<sup>50</sup> Selon Flavius Josèphe (*Ant* VI, 70), lors d'un combat, l'œil gauche était caché par le bouclier. Ainsi, seul l'œil droit permettait au combattant de voir. Par conséquent, la condition émise par Nahash lui assurait l'entière soumission des gens de Yavesh. Cette pratique de crever les yeux de ses adversaires se voit aussi dans Jg 16, 21 et 2 R 25, 7. À ce sujet voir : R.W. KLEIN, *I Samuel*, p. 106.

acclamé. Par contre, ce souhait formulé ainsi rappelle les récits des héros libérateurs du livre des Juges (3, 9 . 15; 6, 36; 12, 3)<sup>51</sup>. C'est dire que le récit de I S 11, 1 – 15 entend présenter Saül comme un libérateur, du même type que les grands juges d'Israël; il ne suppose pas que Saül soit déjà roi en Israël. Ce qui distingue ce récit de ceux du livre des Juges est sa conclusion. Saül est proclamé roi précisément parce qu'il a d'abord été le héros libérateur, et non l'inverse<sup>52</sup>. Nous avons donc l'histoire d'un simple paysan qui libérant Yavesh de Gilead, fut proclamé roi d'Israël<sup>53</sup>.

Enfin, ceux qui soutiennent l'antériorité de I S 10, 17 – 27, soulignent que les messagers se sont rendus directement à Guibéa, notamment parce que c'est là qu'habitait leur roi. Pourtant, une fois sur les lieux, c'est au peuple que les messagers exposent la menace des Ammonites et il n'est jamais question d'aller aviser le roi de la situation. Quand le personnage de Saül est introduit dans le récit, il arrive derrière ses bœufs. Cette scène décrit Saül en tant que paysan et non pas en tant que roi (v.5). Deux autres facteurs expliquent pourquoi les gens de Yavesh se rendent directement à Guibéa. C'est d'abord pour une raison d'ordre littéraire que l'auteur/narrateur ne mentionne que cette seule délégation. Son but est d'introduire le personnage principal du récit, le héros, c'est-à-dire Saül. Cette présentation ne suppose pas celle de 10, 17 – 27. D'ailleurs, comme le souligne P.K. McCARTER, dans le récit de I S 11, 1 – 15, le portrait de Saül en tant que sauveur est dépeint de manière favorable, comme c'est le cas pour les récits primitifs des héros d'Israël. Or, dans l'épisode qui précède, notamment en I S 10, 19, nous sommes

<sup>51</sup> À cet effet voir : W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, Pater Hanstein (BBB), 1963, pp. 319 ff; A. ALT, « The Formation of the Israelite State in Palestine », dans *Essays in Old Testament and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 223 – 290; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 56; F.M. CROSS, *CMHE*, pp. 219 ff.

<sup>52</sup> Contre Ph. LONG, « How Did Saul Become King. Literary Reading and Historical Reconstruction », dans A.R. MILLARD, J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Indiana, Eisenbrauns, 1994, pp.281 – 284 (ci-après *How Did Saul Become King*), qui voit dans ce récit la troisième phase du couronnement. Ce même procédé se voit dans l'histoire de Gédéon. Gédéon est un héros libérateur. C'est suite à son succès contre les Madianites que le peuple veut faire de lui un roi. Avant ce succès, il n'a jamais été question de la royauté de Gédéon. À la différence de Gédéon, Saül accepte de se conformer à la volonté du peuple. Au sujet de ces trois phases voir aussi : D. EDELMAN, « Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (I Sam 11 : 1-11). Sorting Story from History », *Zaw* 96 (1984) p. 198 n 9 (ci-après *Zaw* 96 (1984)).

<sup>53</sup> La reconstruction de Ph. LONG et D. EDELMAN (voir note précédente) qui voient dans les trois récits de la royauté de Saül trois phases successives à son couronnement dépeint le portrait inverse de ce qui se trouve dans ce récit et dans celui de Gédéon. Selon cette reconstruction, nous aurions un roi qui est un simple paysan et qui devient un libérateur !



préparés à une application péjorative du terme<sup>54</sup>. Nous y trouvons deux perspectives opposées. Mais, il y a aussi une raison d'ordre historique qui explique l'envoi de messagers à Guibéa. Des liens étroits existaient entre les gens de Yavesh et ceux de Guibéa. Le texte de Jg 21, 8 – 9 raconte que les gens de Yahvesh avaient refusé de faire la guerre contre les Benjaminites<sup>55</sup>. I S 31, 11 – 13 témoigne aussi de la relation entre Yavesh et Saül. À notre avis, c'est ce qui explique pourquoi les messagers de Yavesh se sont rendus directement à Guibéa. En effet, la communauté de Saül est la seule de qui ils pouvaient espérer du secours. Le refus de se joindre à la coalition contre les Benjaminites avait eu pour conséquence de les isoler et de les rendre vulnérables aux attaques des Ammonites. C'est d'ailleurs en connaissance de cause que les gens de Yavesh offrent immédiatement à Nahash de se rendre vassaux (v. 3b). Et c'est pour cette même raison que Nahash leur accorde le délai requis (v.3a). On peut présumer qu'il est confiant en sa victoire<sup>56</sup>. Les Ammonites se fiaient à la situation précaire des gens de Yavesh par rapport à l'ensemble des tribus sur le territoire.

En somme, les arguments soutenant que I S 11, 4 suppose le récit de I S 10, 17 – 27 ne sont pas convaincants. Plusieurs éléments du texte suggèrent le contraire. Dans ce récit Nahash l'Ammonite ainsi que les gens de Yavesh paraissent ignorer la royauté de Saül. L'envoi des messagers de Yavesh à Guibéa s'explique mieux à partir du contexte historique et du type de récit dont il est question.

<sup>54</sup> P. K. McCARTER, *I Samuel*, p. 203.

<sup>55</sup> Ce texte sera discuté davantage plus loin.

<sup>56</sup> R. W. KLEIN, *I Samuel*, p. 106 souligne qu'il est surprenant que les Ammonites aient concédé la requête d'un délai. Selon lui, il faut attribuer cette concession à leur propre arrogance ou à la haute estime qu'ils avaient de leur propre pouvoir. C'est aussi l'avis de J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, p. 462. D'après A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 139, les Ammonites profitent « peut-être de la pression philistine en Cisjordanie ». Selon J. MAUCLINE, *I and II Samuel*, London, Marshall Morgan & Scott Ltd., 1971, p. 104, l'arrogance de Nahash est due au fait que le territoire de Yavesh de Gilead est isolé par rapport aux autres tribus d'Israël.

### 3.3.3 La menace de Saül (dans 11, 7) et les vauriens (de 10, 27)

Le récit raconte qu'ayant été informé de la menace des Ammonites, Saül dépeça une paire de bœufs et envoya les morceaux dans tout le territoire d'Israël (11, 7). Les paroles qui suivent le geste au v. 7b expliquent sa signification : « Celui qui ne sortira pas derrière Saül et derrière Samuel ainsi fera-t-on à son troupeau ».

Un premier argument soutenant l'hypothèse que l'auteur de I S 11, 1 – 15 avait connaissance du récit de I S 10, 17 – 27 se rapporte au geste de Saül. Il est difficile pour certains de concevoir comment la menace de Saül aurait pu être prise au sérieux s'il n'avait été qu'un simple fermier. Ceux qui défendent l'antériorité de 10, 17 – 27 estiment que si le geste de Saül eut l'effet escompté, c'est que Saül avait déjà l'autorité d'un roi et que la menace serait dirigée principalement envers ceux qui, en 10, 27, avaient méprisé sa nomination à la royauté<sup>57</sup>. Il y a pourtant un autre texte qui, non seulement contribue à expliquer la nécessité de la menace mais qui, de plus, constitue le seul parallèle biblique au geste fait par Saül en 11, 7. Il s'agit du récit de la guerre contre les Benjaminites (Jg 19, 26 - 30). Ce récit raconte qu'un lévite, traversant le territoire des Benjaminites, y passa la nuit avec sa concubine. Celle-ci fut livrée aux mains de malfaiteurs pour épargner la vie du lévite. Au matin, le lévite trouve sa concubine morte sur le pallier de la maison. Il la charge sur son âne et regagne son territoire. Une fois chez lui, il découpe sa concubine en pièces et envoie ses morceaux dans tout le territoire d'Israël dans le but de réunir les tribus dans une guerre contre les Benjaminites. Ce récit, qui évoque une menace similaire à celle de I Sam 11, 7, nous permet de clarifier plusieurs points. D'abord, il montre qu'il n'est pas nécessaire d'être roi pour avoir recours à ce

<sup>57</sup> C'est l'avis de : L. M. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of I Samuel 1 – 12*, Wiltshire, Almond, 1985, pp. 366 – 368 (ci-après *Kingship of God in Crisis*); J. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, pp. 468ss ; J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974), p. 168. À ce sujet voir aussi: B. HALPERN, « The Uneasy Compromise. Israel between League and Monarchy », dans B. HALPERN et J.D. LEVENSON (éds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, pp. 66 – 67.

genre de menace<sup>58</sup>. En fait, à notre connaissance, aucun roi n'a jamais eu recours à ce geste pour rassembler les troupes! Selon les sources dont on dispose, ce sont précisément des individus n'ayant pas d'autorité officielle qui ont recours à ce geste. Outre le texte biblique, il existe un parallèle similaire dans un texte de Mari. Un dénommé Bahdilim n'arrive pas à rassembler ses troupes et a recours à une menace similaire à celle de Saül. Il demande la permission au roi de décapiter un prisonnier et d'envoyer sa tête aux différents endroits comme avertissement. L'implication est claire. Celui qui ne se présente pas, ainsi il lui arrivera<sup>59</sup>. Dans les cas de Jg 19, 26 – 30, le lévite n'a pas l'autorité d'un roi et la menace semble nécessaire, compte tenu que les tribus ne sont pas obligatoirement impliquées dans l'affaire des Benjaminites. De même, dans le récit de I S 11, Saül n'a pas le pouvoir que lui aurait conféré le statut d'un roi et la situation de Yavesh ne concerne pas directement les autres tribus. Par ailleurs, le récit de la guerre contre les Benjaminites nous fournit le motif de la menace de Saül. Dans le texte de Jg 19, 26 – 30, les hommes de Yavesh avaient refusé de se joindre à la guerre punitive contre les Benjaminites, ( Jg 21, 8-9). Nous lisons plus loin que les Benjaminites avaient pris pour épouses des jeunes filles de Yavesh (Jg 21, 14). Ces textes témoignent d'un lien étroit entre les Benjaminites et les gens de Yavesh. Le refus de la part des gens de Yavesh de participer à la guerre punitive contre les Benjaminites les avait marginalisés par rapport au reste d'Israël. Ils n'avaient aucune raison de croire qu'ils pourraient obtenir le secours de ceux qu'ils avaient jadis refusé d'aider, d'où la nécessité d'une menace pour s'assurer d'une collaboration. Le parallèle entre les textes de I S 11, 7 et Jg 19<sup>60</sup> et le fait que ces récits mettent en scène les mêmes parties - les Benjaminites, les gens de Yavesh, et les tribus du territoire d'Israël-, nous renseignent sur la nature des liens entre les diverses parties impliquées et, par conséquent, nous explique la raison pour laquelle Saül eu recours à ce moyen pour rassembler une armée. La menace de Saül doit être comprise en lien avec les relations difficiles de Yavesh avec les autres tribus du

<sup>58</sup> Contre J.M. MILLER, *CBQ* 36 (1974), p. 167.

<sup>59</sup> À cet effet voir : G. WALLIS, « Eine Parallele zu Richter 19, 29ss und I Sam 11, 5ss aus dem Briefarchiv von Mari », *ZAW* 64 (1952) pp. 57 – 61; R. POLZIN, « HWQY' and Covenant Institutions in Israel », *HTR* 62 (1969) pp. 227 – 240.

<sup>60</sup> Au sujet de ce parallèle. P.M. ARNOLD, *Gibeah*, p.97, souligne «The appearance of the slicing motif as a call-to-war ritual in both major literary complexes involving Gibeah may illustrate the tendency of an oral tradition connected with a geographical area to appear with great plasticity in stories connected with that region».

territoire. Il n'y aurait donc aucun lien véritable entre cette menace et le texte de I S 10, 27.

### 3.3.4 Le personnage de Samuel, le renouvellement de la royauté (11, 7. 12 – 14) et l'épisode du tirage au sort (10, 17 - 27).

Il nous faut à présent traiter de I S 11, 7. 12- 14. Il n'y a aucun doute que ces versets renvoient au récit du tirage au sort (I S 10, 17 – 27). La question du v. 12 « Qui a dit 'Saül règnera-t-il sur nous?' » rappelle l'épisode où les hommes de rien méprisèrent Saül (I S 10, 27)<sup>61</sup>. Au v. 14, Samuel convoque le peuple à Guilgal pour *renouveler* (שׁוּדַר) la royauté. Ce qui suppose la royauté dans I S 10, 17 – 27. Généralement, ces versets ainsi que la mention de Samuel au v.7 sont attribués à un rédacteur<sup>62</sup>. Nous souscrivons à cette hypothèse puisque le texte nous offre plusieurs indices à cet égard.

D'abord, le nom de Samuel n'apparaît pour la première fois qu'au v. 7 et n'est repris que dans les vv. 12 et 14. Outre ces mentions, les seuls personnages identifiés par leur nom sont Saül et Nahash. Lorsque le nom de Samuel est introduit, il est mentionné à la suite du nom de Saül (v.7). De plus, la préposition qui précède le nom de Saül (אֶחָדָא) est écrite différemment de là où elle introduit le nom de Samuel (וְאַחַדָא), comme s'il s'agissait d'un ajout secondaire<sup>63</sup>. Ensuite, alors que dans l'épisode de 10, 17 – 27

<sup>61</sup> R.P.KNIERIM, *Jesus and the Historian*, p. 23 – 24, démontre que cette requête du peuple ne peut être comprise qu'en lien avec l'épisode de 10, 27. Il explique : « In all Old Testament references 'is beliyal' al is a slanderer of God or a breaker of the sacral laws, a destroyer of justice, a rebel against the king, or one who destroys life. In these and other references, the word implies the judgement or the fate of death [...] according to ch 11, 12, the people request the just punishment of the ones rebelling against the king and slandering Yahweh. Hence the people request from the judge of Israel the execution of the divine justice against the convicted rebels and slanderers».

<sup>62</sup> Toutefois d'après B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 60 – 62, les vv. 12 – 13, bien qu'ils aient été insérés dans ce récit, ils proviennent néanmoins d'une ancienne tradition. Avant lui, O. EISSFELDT, *Die Komposition des Samuelisbücher*, Leipzig, J.C. Hinrich, 1931, p. 7 (ci-après *Samuelisbücher*), avait attribué 10, 27ba à sa source «E». F. CRÜSEMAN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (WMANT 49), 1978, p. 54ss, voit également dans ce texte deux traditions. D'après, M. TSEVAT, « The Biblical Account of the Foundation of the Monarchy », dans, *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, New York, Ktav Publishing House, 1980 (ci-après *The Meaning of the Book of Job*), p. 83, le v. 14 commence une nouvelle unité littéraire qui se termine en 12, 25.

<sup>63</sup> D'après R. W. KLEIN, *I Samuel*, p. 104, cela pourrait indiquer la main d'un rédacteur. Ce verset ainsi que les vv. 12-14 sont généralement considérés comme étant rédactionnels (voir note suivante).

Samuel joue un rôle prépondérant, il est curieusement absent dans la majeure partie du récit de I S 11, 1 – 15. Dans la péripécie des vv. 4 – 7 les personnages mis en scène sont les messagers de Yavesh, le peuple de Guibéa, et Saül qui arrive derrière ses bœufs. Samuel n’y est pas. Même lors de la préparation du combat (vv. 8-11a) et pendant le combat (v. 11), Samuel n’est toujours pas mentionné. C’est Saül seul qui passe le peuple en revue et lui seul qui place le peuple en colonne. Il n’est nullement question de Samuel. Étonnamment, son nom n’apparaît pas non plus au v. 15 quand Saül est proclamé roi à Guilgal<sup>64</sup>. Ces indices portent à croire que la mention de Samuel au v. 7 se présente comme une insertion voulant lier ce récit à ce qui précède (I Sam 10, 17 – 27) et à ce qui suivra plus loin, c’est-à-dire au renouvellement de la royauté (I S 11, 12 – 14).

Mais les vv. 12 – 14 où le nom de Samuel apparaît à nouveau ne font pas non plus partie du récit primitif<sup>65</sup>. Comme l’a souligné B.C. BIRCH, ces versets n’ont apparemment aucun lien avec l’ensemble du récit. Il explique :

The notice of an attempt to put to death some of those who opposed Saul appears abruptly in vss 12-13. Vs 11 ends the battle account with a suitable closing formula, and with no transition at all the people seem to be assembled to pose a life and death question before Samuel. The notice ends just as abruptly with a statement made by Saul and we are still left wondering who these men were whose lives has been spared<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Ce fait a d’abord été observé par H. WILDERBERGER, « Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums », *TZ* 13 (1957) p. 449.

<sup>65</sup> C’est d’ailleurs l’opinion de la majorité. À ce sujet voir : J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1871, p. 77 (ci-après *Bücher Samuelis*) ; K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*, Tübingen, J.C.B. Mohr (KHCAT Vol. 8), 1902, p. 73 ; R. P. KNIERIM, *Jesus and the Historian*, p.47 ; T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, pp. 84 – 85 ; A.D.H. MAYES, *ZAW* 90 (1978) pp. 11 – 13 ; P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 206-207 ; W.L. HUMPHREYS, « From Tragic Hero to Villain. A Study of the Picture of Saul and the Development of I Samuel », *JSOT* 22 (1982) pp. 95 – 117 ; R.W. KLEIN, *I Samuel*, p. 104 ; A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 142 ; S.L. MCKENZIE, *Cette royauté*, pp. 273 – 274.

<sup>66</sup> B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 55. Notons toutefois que pour B.C. BIRCH, ces versets contiennent une ancienne tradition ayant pour thème les adversaires de Saül. Selon lui, la requête du peuple de punir les opposants de Saül est motivée non pas par la vengeance mais par la nécessité. À cet effet il renvoie à l’explication de R. P. KNIERIM, *Jesus and The Messiah*, pp. 23 – 24. En méprisant le messie de Yahvé, ces opposants se trouvaient à mépriser Yahvé lui-même. La requête est donc conforme à la tradition et les opposants auraient dû être mis à mort. Selon B.C. BIRCH, l’éditeur a inséré cette ancienne tradition dans le récit de la victoire sur les Ammonites afin de préparer la scène du rejet de Saül qui suivra plus loin (pp. 61 – 62).

L'identité des hommes au v. 12 ne peut être connue que par le récit précédent (10, 27). Il est donc évident que le texte de I S 11, 12 – 13 suppose celui de 10, 27. Néanmoins, si nous acceptons le récit de 11, 1 – 15 dans sa forme présente, le peuple est dans le camp des Ammonites (v. 11), le combat vient à peine de se terminer et, soudainement, le peuple réclame à Samuel de livrer les hommes qui s'étaient opposés au règne de Saül. Cette notice aurait été plus convenable si elle avait été placée après la mention du peuple allant à Guilgal. Une fois le peuple rassemblé, et non dispersé sur le terrain de combat, la requête serait plus probable. Il est donc très plausible que les vv. 12 – 13 aient été maladroitement insérés dans le récit primitif de I S 11, 1 – 15 dans le but d'établir un lien entre cet épisode et celui du tirage au sort où la nomination de Saül avait été contestée par quelques-uns. C'est également la raison pour laquelle le v. 14 précise qu'il s'agit d'un renouvellement (*שׁוּדָר*) de la royauté, sans quoi le v. 15, où Saül est fait roi, serait redondant par rapport à 10, 17 – 27.

Il avait été proposé de voir dans les trois récits relatifs à la royauté de Saül ( I S 9, 1 – 10, 16 ; I S 10, 17- 27 ; I S 11, 1 – 15) les étapes dans le couronnement du roi<sup>67</sup>. En supposant que les diverses étapes proposées soient véritables, il n'en demeure pas moins qu'il est impossible d'en faire la démonstration avec le texte de I S 11, 12 – 15. En effet, l'étape de l'acclamation (ou l'installation) aurait eu lieu à deux reprises, une première fois en I S 10, 24 (vive le roi !) et une deuxième fois dans I S 11, 15 où Saül est fait roi par le peuple. Pour résoudre cette difficulté, il a été suggéré de voir en I S 11, 15 l'étape de l'onction/consécration plutôt que celle de l'acclamation. Mais nous aurions quand même une étape reprise deux fois. Saül est oint en I S 9, 1 – 10, 16 et de nouveau en I S 11, 15. S'il faut supposer trois étapes, c'est-à-dire, nomination, onction et proclamation,

<sup>67</sup> D'après H. BARDTKE, «Samuel und Saul. Gedanken zue Ebtstehung des Königtumsin in Israel », *BiOr* 25 (1968), p. 289, les trois récits de la royauté de Saül reflètent trois moments différents. Dans I S 11, Saül est un chef charismatique qui a été spontanément élevé à la royauté. À Éphraïm (I S 9), il reçoit l'onction de *nāgid*. À Mispah (I S 10, 17ss) il est désigné par le sort et acclamé roi. Z. WEISMAN, « Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King », *Bib* 57 (1976) pp. 379 – 398, propose que les récits de l'élévation de Saül à la royauté, plus particulièrement celui de I S 9, 1 – 10, 16 et celui de I S 11, 1 - 15 reflètent deux rites dans l'élévation d'un roi : la nomination, qui se fait par une onction privée et l'installation qui a lieu en public et où le roi est acclamé. Selon, B. HALPERN, *The Constitution of the Monarchy*, pp. 153 – 154, les textes de I S 10, 17 – 27 et 11, 15 représentent deux étapes à la royauté de Saül : la désignation et la confirmation. À ce sujet voir aussi : P.A.H. de POER, « Vive le roi », *IT* 5 (1955) pp. 225 – 231 ; D. EDELMAN, *ZAW* 96 (1984) p. 198.

le même problème demeure. Si I S 9, 1 – 10, 16 décrit l'étape de l'onction, il faut alors conclure que I S 11, 15 est celle de la proclamation. Mais il nous faudra alors expliquer le texte de 10, 24 où le peuple proclame la royauté de Saül. En supposant que le récit de 10, 17 – 27 constitue la nomination/désignation de Saül, le problème n'est toujours pas résolu puisqu'il faudra alors définir autrement l'étape de I S 9, 1 – 10, 16, puisque ce texte raconte non seulement l'onction de Saül mais aussi sa désignation. C'est dire qu'aucune des hypothèses relatives aux étapes du couronnement d'un roi n'arrive à solutionner la difficulté du renouvellement de la royauté en I S 11, 14. Il ne reste, en fait, qu'une seule possibilité : que le récit de I S 11, 1 – 15 ait été augmenté par les vv. 12-14 par l'auteur/rédacteur de I S 10, 17 - 27.

D'ailleurs, la péricope de I S 11, 12 – 14 comporte des affinités littéraires et stylistiques avec I S 10, 27. L'expression «המלוכה» (la royauté) utilisée au v. 14 est la même que dans 10, 25<sup>68</sup>. De plus, les deux passages désignent les opposants dans un discours sous forme de question :

- « מה-ישענו זה » (Comment celui-ci nous sauvera-t-il ?) I S 10, 27
- « מי האמר שאול ימלך עלינו » (qui a dit : 'Saül règnera sur nous' ?) I S 11, 12

Sans la péricope de 11, 12 - 14, nous aurions un récit qui ressemble à ceux des grands juges d'Israël. La description de la victoire à la fin du v. 11 : « ולא נשאר-בם שנים יחד » (il n'en resta pas deux ensemble) ressemble à celle de Barak contre Sisera dans Jg 4,16 : « לא נשאר עד-אחד ». Le combat est de courte durée, après quoi Saül et ses hommes ressortent triomphants. En terminant le récit au v. 11 nous aurions une histoire du même genre que celle des héros libérateurs d'Israël, mais qui se distingue notamment par le v. 15 dans lequel Saül est fait roi par le peuple. Les vv. 12 – 14 n'ont pas leur place dans ce récit ancien. Ils ont été introduits pour lier ce récit à celui de 10, 17 – 27. C'est dire que l'auteur du récit de 10, 17 – 27 avait connaissance de l'ancienne tradition concernant Saül qui devint roi d'Israël (11, 1 – 11). En revanche,

<sup>68</sup> T. VEIJOLA. *Das Königtum*, pp. 39-52, démontre que ce terme est fréquemment utilisé dans le contexte deutéronomique.

l'auteur/narrateur de 11, 1 – 15 ne connaissait pas l'épisode du tirage au sort (I S 10, 17 – 27).

### 3.3.5 La nature du lien entre I S 11, 1 – 15 et I S 10, 17- 27

Le récit débute donc sans aucune allusion à ce qui précède. Le changement de scène est soudain et n'est indiqué que par l'introduction d'un nouveau personnage, d'un lieu et d'une nouvelle situation. Dans le récit précédent (10, 17 – 27), Samuel est le personnage principal et la scène se déroule à Miçpa. L'occasion est la désignation d'un roi pour Israël. Cette scène fait suite au chapitre 8 dans lequel le peuple réclame que Samuel établisse sur lui un roi (vv. 17 – 19). Ces deux récits (I S 8 et 10, 17 – 27) sont intimement liés non seulement par le thème mais aussi par un vocabulaire et une idéologie similaires. Dans l'un comme dans l'autre l'auteur/rédacteur fait référence à la « montée d'Égypte » (העלתי אתם ממצרים) (8, 8// 10,18). La requête d'établir un roi est présentée comme étant un rejet (מאס) de Dieu (8, 6 // 10, 19)<sup>69</sup>. Malgré les réticences de Samuel, le peuple exige un roi (8, 6 // 10, 19).

La plupart des commentateurs attribuent ces textes au Deutéronomiste<sup>70</sup> ou à une œuvre prophétique<sup>71</sup>. Ils ont été composés afin de présenter une interprétation

<sup>69</sup> D.J. McCARTHY, «The Inauguration of the Monarchy in Israel. A Form-Critical Study of I Samuel 8 - 12». *Int* 27 (1973) p. 403, remarque d'ailleurs que l'attitude de Samuel dans les discours qui lui sont attribués se distingue de l'attitude vis-à-vis la royauté qu'on trouve dans les sections narratives des récits.

<sup>70</sup> À ce sujet voir: M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, pp. 54 – 60. Plus récemment: T. VEIJOLA, *Das Königtum* pp. 39 – 42; J. VAN SETERS, *In Search of History*; New Haven, Yale University, 1983 pp. 252 – 253 (ci-après *In Search of History*); S. L. MCKENZIE, *Cette royauté*, pp. 269 – 272 et les auteurs mentionnés à la note 64.

<sup>71</sup> D'après les auteurs suivants, cette œuvre prophétique aurait précédé celle du Deutéronomiste: A. WEISER, *The Old Testament. Its Formation and Development*, New York, Association Press, 1961 (à l'avenir *Old Testament*); W.L.HUMPHREYS, «The Tragedy of King Saul. A Study of the Structure of I Samuel 9-31», *JSOT* 6 (1978) pp. 18 – 27 (à l'avenir *JSOT* 6 (1978)); P.K. McCARTER, *I Samuel*, pp. 18 – 23; A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983, pp. 87 – 88 (à l'avenir *Israel*); A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth Century Document (I Samuel 1 – 2 Kings 10)*, Washington, Catholic Biblical Association (CBQMS 17), 1986 (à l'avenir *Prophets and Kings*). Par contre les auteurs suivants soutiennent que la tradition prophétique a retravaillé l'œuvre du Deutéronomiste: W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRANT 108), 1972 (à l'avenir *Prophetie und Geschichte*); T. VEIJOLA, *Das Königtum*. Toutefois, à la suite de O. EISSFELDT, *Samuelisbücher*, p. 7.



théologique de l'histoire des origines de la monarchie en Israël. L'auteur/rédacteur de I S 10, 17 – 27 avait connaissance de la légende de Saül et des ânesses égarées (9, 1- 17) et du récit de Saül contre les Ammonites (11, 1-15). Il écrit le texte de I S 10, 17 – 27 dans lequel la royauté est présentée de manière péjorative. Si Yahvé accepte de céder à la demande du peuple d'établir sur lui un roi ( I S 10, 19), c'est à la condition qu'il accepte, pour roi, celui que Yahvé a choisi par l'entremise de son prophète Samuel ( 10, 24). Ce récit introduit, dans les anciennes traditions d'Israël, la notion de l'élection divine et le rôle prophétique dans la désignation du roi. En insérant sa composition après la légende relative à la rencontre de Saül avec Samuel, il présente l'épisode du tirage au sort comme étant la désignation publique de ce qui s'est fait d'abord en secret. Il fait en sorte que Saül, qui se sait être celui désigné par Yahvé, se cache lors du tirage au sort. Cela permet de souligner que le secret de l'onction est rendu public. Puisque le récit de I S 11, 1 – 15 raconte une autre version de la royauté de Saül, l'auteur/rédacteur fait de ce dernier un *renouvellement* de la royauté. Il établit le lien entre les deux épisodes avec les 10, 25 – 26. À cet effet, S. L. McKENZIE explique :

Le renvoi du peuple par Samuel en 10, 25 et le retour de Saül chez lui en 10, 26 préparent le récit de 10, 27b à 11, 15 où Saül convoque tout Israël pour la guerre depuis son domaine familial de Guibéa. De même la mention en 10, 26 de l'armée (החזק) qui accompagne Saül à Guibéa prépare le terrain pour les exploits militaires du ch 11 [...]<sup>72</sup>.

Ainsi, dans la forme finale de I Samuel, l'onction secrète ( I S 9, 1 – 10, 16) devient publique ( 10, 17 – 27) et la victoire de Saül sur les Ammonites ( I S 11, 1 – 15) sert de preuve comme quoi Saül est véritablement l' élu de Yahvé<sup>73</sup>.

---

B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 42 – 54, estime que la péricope 10, 17 – 27 contient deux anciennes traditions indépendantes. Une première raconte comment Saül fut désigné par le sort. L'autre tradition présente le statut physique de Saül comme signe de l'élection divine du roi. L'argument principal de B.C. BIRCH, pour soutenir cette hypothèse, est tiré de l'étude présentée par J. LINDBLOOM, « Lot-Casting in the Old Testament », *VT* 12 (1962), pp. 164 – 178. Ce dernier affirme que le tirage au sort ne sert qu'à répondre à une question dont la réponse se limite à « oui » ou « non ». B.C. BIRCH en déduit donc qu'il est fort improbable que Saül ait pu être désigné par le tirage au sort s'il était absent et ce procédé. Mais il n'y a aucune raison pour soutenir que le tirage au sort ne pouvait pas désigner une personne si celle-ci était absente lors de la procédure. Ainsi l'argument principal sur lequel repose l'hypothèse que le texte de I S 10, 17 – 27 contient deux anciennes traditions ne tient plus.

<sup>72</sup> S.L.McKENZIE, *Cette royauté*, p. 273 – 274.

<sup>73</sup> À ce sujet voir en particulier T. VEIJOLA, *Das Königtum*, p. 39.

### 3.3.6 Conclusions sur le lien entre I S 10, 17-27 et I S 11, 1-15

Cette première partie du chapitre cherchait à définir la nature du lien entre I S 10, 17 – 27 et I S 11, 1 – 15 afin de vérifier si le concept de l'élection divine jouait un rôle dans la société proto-israélite au temps de Saül. Si le récit primitif de 11, 1 – 15 supposait celui de 10, 17 – 27, il faudrait conclure que l'élection divine du roi était un concept connu et faisant autorité dans la société proto-israélite. En revanche, si le récit primitif de I S 11, 1-15 ne manifeste aucune connaissance de celui de 10, 17 – 27, c'est que le récit de la victoire de Saül sur les Ammonites est antérieur à celui du tirage au sort. Dans ce cas, le concept de l'élection divine est encore inexploité et ne sert pas à légitimer une position d'autorité. Plutôt, le chef ou le roi est choisi par une élection populaire et démocratique. Or, l'analyse ci-haut présentée démontre que :

1. Le lien établi entre I S 10, 17 – 27 et I S 11, 1 – 11 par la LXX est attribuable à une erreur de copiste. La lecture de la LXX suppose celle de 4QSam<sup>a</sup> et la leçon de ce manuscrit est secondaire par rapport à celle du TM. Or, le v. 1 du TM n'établit aucun lien avec le récit précédent.
2. D'après I S 11, 3, ni les messagers de Yavesh Gilead, ni les Ammonites, ne sont au courant que Saül avait été désigné roi ou sauveur, comme le suggère le récit de I S 10, 17 – 27.
3. Deux facteurs expliquent pourquoi les messagers de Yavesh se rendent directement à Guibéa (4), lieu où habite Saül :
  - a. D'abord ce récit a pour but d'introduire le personnage principal du récit, c'est-à-dire Saül.
  - b. Deuxièmement, à cause d'un incident antérieur, les gens de Yavesh Gilead n'avaient d'autre option que d'aller vers les seuls susceptibles de leur venir en aide.

4. Dans I S 11, 5, la description de Saül est celle d'un fermier et non pas d'un roi. C'est d'ailleurs pourquoi Saül doit avoir recours à la menace pour réunir une armée.
5. La mention de Samuel dans I S 11, 7 apparaît comme une insertion. Il n'est mentionné qu'au passage et est remarquablement absent de l'ensemble du récit.
6. Les vv. 12 – 14 du chapitre 11 sont mal intégrés au récit. Ils supposent un rassemblement alors que, selon le v. 11, la guerre vient à peine de se terminer et le peuple est toujours sur le terrain de bataille. Ces versets comportent des affinités littéraires et stylistiques avec celui de I S 10, 27.
7. En extrayant du récit les vv. 12 – 14, nous avons un récit similaire à ceux des héros libérateurs d'Israël.
8. L'acclamation de Saül, dans I S 11, 15, est redondante par rapport à celle de I S 10, 24. C'est pourquoi l'éditeur indique qu'il s'agit d'un *renouvellement* de la royauté.

Toutes ces raisons portent à croire que le récit initial de I S 11, 1-15 ne fait aucune allusion à l'élection divine de Saül. L'analyse de la structure du texte devrait nous apporter d'autres indices confirmant les conclusions qui viennent d'être exposées.

### **3.4 La structure du texte**

#### **3.4.1 L'apport de la structure du texte pour la critique des sources**

La structure du texte s'avère importante car elle met en relief l'étendue du récit primitif. Nous avons démontré plus haut que la leçon de 4QSam<sup>a</sup> ne tenait pas compte de la structure du texte qui, nous le verrons, délimite le noyau primitif du récit. En effet, le récit est construit par une série de parallèles dont le but est d'accentuer la victoire

obtenue le jour où Saül vainquit les Ammonites. Il s'agit d'une structure pouvant faciliter la mémorisation et la transmission de cet événement aux générations futures.

### 3.4.1.1 Le prologue et l'épilogue

Le récit primitif débute en décrivant sommairement la situation. Les gens de Yavesh sont menacés par les Ammonites (v. 1). L'histoire se termine par un renversement de la situation initiale qui est également décrite de manière succincte « Ils frappèrent les Ammonites, et tous les gens d'Israël se réjouirent beaucoup »<sup>74</sup>. L'ensemble du récit est composé de discours qui sont encadrés par un prologue et un épilogue aussi bref l'un comme l'autre<sup>75</sup>. Entre ce prologue et cet épilogue se trouve une série de parallèles.

### 3.4.1.2 Deux propositions d'alliance

Un premier parallèle consiste dans la présentation de deux propositions d'alliance. Une première a lieu entre les hommes de Yavesh et Nahash l'Ammonite. Les anciens de Yavesh offrent de conclure un traité d'alliance par lequel ils se rendront vassaux des Ammonites (v.1)<sup>76</sup>. Nahash accepte à la condition d'arracher l'œil droit de tous les hommes d'Israël (v.2), ce qui assurerait leur statut de vassalité. Les gens de Yavesh demandent alors un délai leur donnant le temps de se trouver un sauveur, à défaut de quoi « ils sortiront » vers lui (v. 3).

La deuxième proposition d'alliance se fait entre la communauté de Guibéa et celle de Yavesh. Cependant, celle-ci est moins apparente dans le texte notamment à cause du v. 10 où il n'est pas clairement indiqué à qui s'adresse la réplique : « ויאמרו אנשי יביש מחר נצא אליכם ועשיתם לנו צצל-הטוב בעיניכם » (les hommes de Yahvesh dirent : « demain nous sortirons vers vous et vous ferez tout ce qui est bon à vos yeux »). Dans le contexte, les messagers de Yavesh viennent d'informer leurs

<sup>74</sup> Comme nous l'avons démontré plus haut, il faut extraire du récit primitif les vv. 12-14.

<sup>75</sup> L'analyse synchronique de ce texte faite par J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, p. 459, met en évidence cette structure du texte.

<sup>76</sup> Pour la nature de l'alliance dont il est question voir la section 3.2 de ce chapitre.

compatriotes que le lendemain ils seront délivrés (v. 9). C'est alors que nous lisons la réplique du v. 10. Mais le verset ne précise pas qui sont les destinataires. La plupart estiment que cette réplique est dirigée à Nahash, notamment parce qu'elle est similaire à celle du v. 3b où les anciens de Yavesh discutent avec Nahash<sup>77</sup>.

Cependant, deux raisons nous portent à croire que tel n'est pas le cas. D'abord, dans le récit, lorsqu'il est question d'une discussion avec les Ammonites, les gens de Yavesh ne parlent qu'avec Nahash. C'est le cas dans les vv. 1 – 2 et aussi au v. 3 où la soumission est exprimée par le suffixe pronominal de la 2<sup>e</sup> personne du masculin singulier avec la préposition **אל** : «**שִׁצְאוּנוּ אֵלָיו**» (nous sortirons vers *toi*). Les gens de Yavesh ne négocient qu'avec Nahash, seul partenaire. En revanche, une fois à Guibéa, une discussion a lieu entre deux groupes. Au v. 4, les messagers de Yavesh informent la communauté de Guibéa de la situation avec Nahash l'Ammonite. Au v. 9, un groupe, indiqué par le verbe **אָמַר** à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel, «**וַיֹּאמְרוּ לְמַלְאכֵיהֶם**» (ils dirent aux messagers)<sup>78</sup>, discute avec les messagers. Ce fait suggère que la réplique du v. 10 ne s'adresse pas au partenaire de la première négociation, qui est partout ailleurs désigné comme étant Nahash, mais plutôt à ceux de la deuxième discussion qui sont toujours identifiés par le pluriel. Les formes verbales utilisées permettent de préciser les sujets du deuxième dialogue (v. 10). Les gens de Yavesh ayant été informés de la délivrance qui devait avoir lieu le lendemain, consentirent à une alliance avec la communauté de Guibéa. Ce consentement est indiqué par la réplique «**מָחָר נִצְא אֵלֵיכֶם וְעִשִׂיתֶם לְנוּ צִדְדֵי-טוֹב בְּעֵינֵינוּ**» (demain, nous sortirons vers *vous* et vous ferez tout ce qui est bon à vos yeux) et dans laquelle le suffixe pronominal, utilisé avec la préposition **אל**, est encore celui de la 2<sup>e</sup> personne du masculin pluriel. En somme, un premier dialogue a lieu entre les hommes de Yavesh et Nahash. Le deuxième dialogue

<sup>77</sup> L'ambiguïté de ce verset a été notée par plusieurs commentateurs. À ce sujet voir : B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 57; L.M. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis*, pp. 369 – 371; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, pp. 456 – 457; R. W. KLEIN, *I Samuel*, p. 108; J. MAUCLINE, *I and II Samuel*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1971, p. 105.

<sup>78</sup> Il faut toutefois noter que la LXX écrit le verbe à la 1<sup>re</sup> personne du singulier. Cependant, il s'agit, selon nous d'une interprétation voulant que la réplique provienne de Saül, ce qui rendrait la lecture plus aisée. Cela notamment parce qu'au v. 8, c'est Saül qui passe le peuple en revue à Bézeq. Mais ce verset suppose aussi l'entité « Israël » composée des royaumes du Nord et du Sud. Il est clair que nous avons ici un élément rédactionnel qui ne fait pas partie du récit initial. La LXX voulut harmoniser ce texte dont la forme finale contient l'ajout rédactionnel en écrivant le verbe à la 1<sup>re</sup> personne du singulier.

a pour partenaire deux groupes, les hommes de Yavesh et ceux de Guibéa. Les expressions utilisées, pour conclure une alliance, emploient les suffixes pronominaux appropriés :

- Premier dialogue - les anciens de Yavesh et Nahash v. 3 : « ויצאנו אליך » (*Nous sortirons vers toi*).
- Deuxième dialogue - les gens de Yavesh et ceux de Guibéa v.10 : « נצא אליכם » (*Nous sortirons vers vous*).

Un deuxième facteur qui permet d'identifier à qui s'adresse la réplique du v. 10 est l'emploi des propositions temporelles utilisées dans cette section du récit. Dans le dialogue ayant lieu entre la communauté de Guibéa et ceux de Yavesh, il est principalement question du lendemain (*מחר*):

- Au v. 9, des messagers sont envoyés vers les gens de Yavesh disant « *demain* (*מחר*) une délivrance arrivera pour vous ».
- Une fois informés de ce message, les gens de Yavesh répliquent « *demain* (*מחר*) nous sortirons vers vous ».
- Finalement, c'est bien le *lendemain* (*ממחרת*) que la victoire a lieu (v.11).

Ces précisions temporelles rendent compte d'une complicité entre les gens de Yavesh et ceux de Guibéa. Nous y voyons se compléter un plan d'attaque. Au v. 8, Saül passe les hommes de son peuple en revue à Bézèq. Au v. 10, les hommes de Yavesh confirment qu'ils seront au rendez-vous. Finalement, le *lendemain* (v. 11), Saül place le peuple en trois colonnes et la bataille a lieu. Ces éléments du texte nous indiquent que cette fois, l'expression au v. 10 « *מחר נצא אליכם ועשיתם לנו ככל-הטוב בעיניכם* » (*demain nous sortirons vers vous et vous ferez tout ce qui est bon à vos yeux*) sert à indiquer que les gens de Yavesh offrent maintenant de se soumettre et de s'allier à Saül et à sa communauté plutôt qu'à Nahash. Nous avons donc deux propositions d'alliance exprimées au moyen d'une même formule : une première avec Nahash l'Ammonite (v. 1b) et une deuxième avec les gens de Guibéa (vv. 10). Le texte présente la structure suivante :

Prologue (v. 1a)

- Proposition d'alliance (vv. 1b )
- Proposition d'alliance (vv. 9 – 10)

Epilogue (vv. 11 – 15)

### 3.4.1.3 Deux menaces et réactions

Outre ces deux propositions d'alliance nous trouvons également deux menaces accompagnées de deux réactions. La première s'inscrit à la suite de l'offre d'alliance proposée par les gens de Yavesh à Nahash l'Ammonite (v. 2). Les messagers de Yavesh se rendent à Guibéa et rapportent les propos de Nahash. Informé de la menace ammonite, « tout le peuple éleva la voix et pleura » (v. 3). C'est ainsi que Saül, revenant derrière ses bœufs, apprend la nouvelle. Et c'est au moyen d'une nouvelle menace qu'il convoque les hommes du territoire d'Israël. Maintenant, c'est « la terreur de Yahvé » qui s'empare du peuple. Dans un premier temps le peuple craint les Ammonites. Mais suite à l'intervention de Saül, c'est la terreur de Yahvé qui l'emporte sur la peur des Ammonites. Nous avons donc la structure suivante:

Prologue (v. 1a)

- Proposition d'alliance (vv. 1b )
  - Menace et réaction (vv. 2 – 5)
  - Menace et réaction (v. 7)
- Proposition d'alliance (vv. 9 – 10)

Epilogue (vv. 11 – 15)

### 3.4.1.4 L'intervention de Saül

Au centre de cette structure nous trouvons l'intervention de Saül et la mention de l'esprit de Dieu (vv. 5 – 6). Ce sont ces facteurs qui permettent un renversement de la situation initiale. D'ailleurs, le texte marque ce point tournant du récit au moyen d'une construction grammaticale. L'intervention de Saül est introduite par la particule והנה suivie d'une phrase nominale simple « והנה שאול בא אחרי הבקר מן-השדה »<sup>79</sup>

<sup>79</sup> La racine « בא » est un participe masculin singulier. Dans une analyse macro-syntaxique, le participe n'est pas considéré une forme verbale. À ce sujet voir : A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p. 23 § 6.

(Voici Saül revenant des champs derrière ses boeufs ). Or, dans cette construction grammaticale, la particule הנה a pour fonction d'accentuer ce qui suit<sup>80</sup>, en l'occurrence l'arrivée de Saül sur la scène. Elle sert à présenter un fait<sup>81</sup>, mais de manière émouvante<sup>82</sup>. Selon A. NICCACCI, cette particule contribue à marquer l'importance de ce qu'elle introduit. À cet égard il affirme :

The function of הנה is to link the past or present event very closely with the actual moment/time [...]. Without הנה the same event would be introduced as information of no significance for the actual moment of communication<sup>83</sup>.

Il n'y a donc aucun doute que ces versets ( 5 – 6 ) se situent au cœur de l'épisode. Ils introduisent le personnage principal et marquent le point tournant du récit. La construction grammaticale du v. 5 confirme ce que l'organisation du texte suppose. Ainsi, si nous ajoutons ces éléments à la structure du texte nous avons le schéma suivant :

#### Prologue (v. 1a)

- Proposition d'alliance (vv. 1b )
  - Menace et réaction (vv. 2 – 4)
    - Saül et l'esprit de Dieu (vv. 5 – 6 )
  - Menace et réaction (envers Yahvé v. 7)
- Proposition d'alliance (vv. 9 – 10)

#### Épilogue vv. 11 – 15

Cette structure, qui donne les grandes lignes du récit, est facile à retenir. Elle offre des points de repères à celui qui veut transmettre cette ancienne tradition. Mais il lui faudra se souvenir également d'une phrase clé qui contribue à l'ironie du récit. Il s'agit d'une expression à double sens construite à partir du verbe « נצו ».

<sup>80</sup> D'ailleurs, les titres donnés par les grammairiens à cette construction grammaticale démontrent bien l'idée qu'elle véhicule. À titre d'exemple, D.J. McCARTHY, « The Use of *wehinne* in Biblical Hebrew », *Biblica* 61 (1980) pp. 332-333, nomme cette construction "excited perception". B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 675 § 40.2.1b, utilisent l'expression "vivid immediacy" et "presentative exclamation".

<sup>81</sup> À ce sujet voir : Th. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, New York, Scribner, 1971, p. 169.

<sup>82</sup> À ce sujet voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 676 40.2.1b.

<sup>83</sup> A. NICCACCI, *The Syntax of the Verb*, p.96 § 67. P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 198, traduit en insistant sur l'aspect de la contemporanéité « Just at that time... », mais pour les raisons citées ci-haut il faut inclure dans la traduction l'emphase que souligne le הנה.



### 3.4.1.5 L'ironie marquée par un jeu de mots

Le verbe « יצא » ( sortir ) apparaît à quatre reprises dans ce récit. Il a été proposé que l'expression dans laquelle le verbe apparaît servait à délimiter des scènes <sup>84</sup>. Il apparaît pour la première fois au v. 3, dans l'expression « וַיֵּצְאוּ אֵלַיךָ » ( nous sortirons vers toi ), qui circonscrit en effet la première scène, c'est-à-dire la négociation avec les Ammonites ( 11, 1-3 ). La même formulation se trouve au v. 10, « נִצְאָ אֵלֵיכֶם » ( nous sortirons vers vous ) où elle semble avoir la même fonction. Elle marque la fin de la scène des préparatifs pour le combat. Par contre, la même expression apparaît à deux reprises au v. 7 à l'intérieur d'une même scène. Une première fois quand Saül menace le peuple « אִינְנוּ יֵצֵא אַחֲרָי » ( celui qui ne sortira pas ) et une seconde fois pour rendre compte de l'effet provoqué par cette menace « וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד » ( ils sortirent comme un seul homme <sup>85</sup> ). De plus, elle n'apparaît pas dans les deux scènes qui suivent. Nous sommes d'avis que l'emploi fréquent de cette locution sert au récit. Ce n'est cependant pas pour délimiter les scènes, mais pour apporter à l'histoire une pointe d'ironie.

Le verbe « יצא », utilisé à plusieurs reprises, sert à exprimer deux idées très différentes. Un premier sens est celui de se soumettre. C'est ce qu'elle exprime au v. 3, confirmé par la formule « nous te servons », au v. 1 <sup>86</sup>. Les gens de Yavesh font ainsi savoir aux Ammonites qu'ils se soumettront à eux, s'ils n'arrivent pas à trouver de sauveur. C'est aussi ce qu'elle signifie au v. 10 où, cette fois, les gens de Yavesh proposent de s'allier à la communauté de Guibéa. Mais l'expression sert également dans un contexte militaire. Son sens est alors celui de « sortir pour combattre » <sup>87</sup>. C'est ce

<sup>84</sup> À ce sujet voir : J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*, pp. 456 – 457.

<sup>85</sup> La LXX lit, à cet endroit, « καὶ ἐβόησαν ὡς ἄνθρωπος εἷς » ( ils crièrent comme un seul homme ) et le TM lit :

« וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד » ( ils sortirent comme un seul homme ). Nous conservons la leçon du TM, précisément parce que, selon nous, l'expression וַיֵּצְאוּ sert à marquer l'ironie dans le récit et fait partie du récit primitif initial.

<sup>86</sup> À titre d'exemple, c'est ainsi qu'elle est utilisée dans les textes de II R 24, 12 et Is 36, 16.

<sup>87</sup> À ce sujet voir : E. JENNI, « יצא » *BDB*, p. 424 et les références bibliques suivantes où l'expression comporte ce sens : Gn 14, 8; Ct 23, 10; I S 8, 20; II S 18, 2 – 4 . 6; Amos 5, 3.

qu'elle exprime dans le v. 7 où elle est utilisée deux fois. Saül convoque les hommes d'Israël à « sortir derrière lui » et « ils sortirent comme un seul homme ».

L'auteur/narrateur du récit joue sur la double signification de l'expression pour empreindre son récit d'ironie. Au v. 3, les gens de Yavesh avaient affirmé à Nahash qu'ils sortiraient vers lui et c'est ce qu'ils firent. Mais la tournure des événements fit qu'en bout de ligne « ils sortirent », non pas pour se soumettre, comme le prévoyait Nahash, mais pour faire la guerre<sup>88</sup>. Et c'est là l'ironie du récit puisque les Ammonites ont été vaincus grâce à une alliance entre la communauté de Guibéa et celle de Yavesh. En somme, l'ironie est marquée par la double signification de l'expression יצא (sortir) :

v. 3 « nous sortirons » (pour se soumettre – alliance de vassalité)

v. 7b « celui qui ne sortira pas » (pour combattre)

v. 7d « Ils sortirent » (pour combattre)

v. 10 « nous sortirons » (alliance avec Guibéa et combat contre les Ammonites).

Le v. 10 est le point saillant où l'expression comporte les deux sens qui apparaissent dans le texte. La communauté de Yavesh *sort* pour se soumettre à la volonté des gens de Guibéa (ce que confirme l'expression « vous nous ferez tout ce qui est bon à vos yeux ») et elle *sort* combattre les Ammonites.

---

<sup>88</sup> Les auteurs, pour qui la réplique du v. 10 s'adresse aux Ammonites, soutiennent en partie cette interprétation (à cet effet voir la section 4.3 de ce chapitre, note 46). Notamment à cause de la double signification de l'expression « nous sortirons » qui contribue à l'ironie du récit. Il faut souligner, toutefois, que l'ironie apparaît sans que la réplique du v. 10 soit forcément adressée à Nahash. L'ironie reste présente du fait qu'au v. 3 les anciens de Yavesh affirment à Nahash qu'ils « sortiront vers » lui, ce qu'ils font assurément après avoir obtenu le secours de la communauté de Guibéa. Seulement, leur « sortie » se fait non pas dans la soumission mais dans le combat.

### 3.4.1.6 Conclusions sur la structure du texte

L'analyse de la structure du texte nous a permis de faire ressortir les points suivants :

1. Le récit raconte comment une situation initialement bouleversante (v.1) s'est transformée en une occasion de réjouissance (v.15). Nous trouvons au cœur du récit ce qui explique ce renversement. La réaction de Saül, interprétée comme étant causée par l'esprit de Yahvé sur lui, provoque une série de changements qui conduisent à un retournement avantageux pour le peuple de Guibéa et pour celui de Yavesh Gilead :
  - a. La menace de Saül surplombe celles de Nahash et soulève un effroi plus considérable.
  - b. Il en résulte une deuxième proposition d'alliance au moyen de laquelle les gens de Yavesh, alliés avec ceux de Guibéa, seront libérés de la menace des Ammonites.
  
2. Ce récit est celui d'un des grands héros d'Israël :
  - a. Son prologue et son épilogue sont brefs.
  - b. Il met en valeur un héros qui libère le peuple de ses ennemis. La structure du texte ainsi que la construction grammaticale du v. 5 marquent le point tournant du récit provoqué par l'intervention de Saül.
  
3. Le récit est raconté avec ironie au moyen de la racine « נצו ».

En somme, l'histoire de la victoire de Saül sur les Ammonites s'inscrit parmi les récits des héros libérateurs. La manière dont il est construit permet à celui qui le transmet de se souvenir des éléments essentiels. Le narrateur n'a qu'à mémoriser :

- les deux propositions d'alliance, chacune suivie d'une réaction ;
- le point tournant du récit, qui permet le renversement de la situation ;

- le double sens de l'expression « יצא » (sortir) qui donne au récit sa saveur ironique.

Nahash l'Ammonite, arrogant et confiant, attend que les gens de Yavesh « sortent » pour se soumettre à ses conditions. Mais, lorsque la sortie a lieu, elle se fait au détriment des Ammonites. Ils sont vaincus et Saül, le héros de l'histoire, est fait roi.

### 3.5 L'esprit de Dieu

Lors de l'analyse de la structure du texte, nous avons établi que les vv. 5 – 7 constituaient le point tournant du récit. Or, en plus de Saül, cette péricope mentionne la « רוח-אלהים » (l'esprit de Dieu v. 6). Il importe à présent de déterminer si cette information fait partie du noyau primitif, dans quel cas il faut également vérifier en quoi consiste le rôle de l'esprit.

Selon B.C. BIRCH, ce récit est construit d'après le schéma « des guerres saintes »<sup>89</sup>. Dans ce cas, la mention de l'esprit fait partie de ce schéma et Saül y apparaîtrait comme l'instrument choisi de Yahvé. Il serait donc plausible d'affirmer que la notion de l'élection était connue dans la société pré-monarchique. Il nous faut de ce fait d'abord examiner le texte pour voir s'il comporte les éléments constitutifs du schéma « guerre sainte ».

#### 3.5.1 La mention de l'esprit et le schéma de la guerre sainte

L'histoire raconte que Saül, revenant des champs, entend les pleurs du peuple (vv. 4b – 5a). Le récit relate qu'en entendant l'explication de ces pleurs (v. 5b): « ותצלח רוח-אלהים על-שאול » (l'esprit de Dieu se rua sur Saül. v.6). Nous lisons, ensuite, que : « וידור אפו מאד » (il –Saül- entra dans une violente colère)<sup>90</sup>. D'après B.C.

<sup>89</sup> À ce sujet voir : B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 56 – 59.

<sup>90</sup> Littéralement « son nez brûla avec force ». Notons que la « ruah », traduit aussi l'idée de souffle. Donc, le souffle de Dieu (la respiration) brûle avec force dans son nez, (il respire fort) comme lorsque nous mettons en colère.

BIRCH, il faut distinguer entre et le fait d'être saisi par l'esprit<sup>91</sup>. Selon lui, la « possession » de l'esprit est un des éléments qui inscrit ce récit parmi ceux des guerres saintes<sup>92</sup>. Mais il y a plusieurs difficultés liées à cette hypothèse<sup>93</sup>.

La première difficulté concerne le concept même de la « guerre sainte ». Il a d'abord été introduit par G. VON RAD<sup>94</sup> pour qui la notion d'amphictyonie<sup>95</sup> était encore largement acceptée. Or, cette hypothèse sur laquelle repose le concept des guerres saintes a été complètement rejetée depuis. Même si ce concept eut été présent dans les anciennes traditions d'Israël, les formules qui caractérisent cette forme sont complètement absentes du récit de I S 11, 1 – 15, ce que B.C. BIRCH omet de dire. La formule par laquelle Yahvé assure au peuple la victoire, « Yahvé livrera ... dans vos mains », ne s'y trouve pas. Il s'agit d'une formule clé pour identifier la forme « guerre sainte »<sup>96</sup>. De même, les expressions voulant préciser que Yahvé combattra pour le peuple sont manquantes. Ce qui incite le peuple à combattre les Ammonites n'est pas l'assurance que Yahvé remportera la victoire, mais la menace de Saül au vv. 7ab envers ceux qui refusent de se joindre au combat. Enfin, le récit est dépourvu également de la description des « guerres de Yahvé ». C'est-à-dire que nous n'y trouvons pas la participation des éléments de la nature qui jettent normalement l'ennemi dans la confusion et sèment la panique. Le seul endroit où il est question de la « la terreur de Yahvé » est au v. 7c. Mais, contrairement aux autres récits où apparaît le schéma des

<sup>91</sup> B. C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 57, affirme: « Here, as also in Judges 14. 19, the possession of the spirit is clearly distinguished from the anger with which Saul responds ». Ce qui lui apparaît clairement évident nous échappe. Il semblerait plutôt que la colère de Saül soit directement liée à l'action de l'esprit. L'esprit vient *fort* sur lui et lui entra dans une *grande* colère. C'est l'esprit qui explique la grande colère de Saül.

<sup>92</sup> Les éléments qu'il inclut dans le schéma de la guerre sainte sont : l'identification de l'ennemi (vv. 1 – 4); la possession de l'esprit (v.6); le rassemblement des troupes (vv. 7 – 8); compte-rendu de la victoire et notice sur la défaite complète de l'ennemi (v. 11). B. C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 56 – 58.

<sup>93</sup> Cette hypothèse est aussi soutenue par W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, Peter Hanstein (Bonner Biblische Beiträge 21), 1965, pp. 177ss.

<sup>94</sup> L'expression « Holy War » avait d'abord été proposée par F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsaltertümer. Der Heilige Krieg im alten Israel, Vol. I*, Leipzig, Deitrich, 1901. Elle a été reprise par G. VON RAD, *Holy Wars in Israel*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991 [Traduit de la 3<sup>e</sup> édition allemande 1958] (ci-après *Holy Wars*), qui en fit un concept.

<sup>95</sup> Telle que présentée par M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930.

<sup>96</sup> À ce sujet voir : G. VON RAD, *Holy Wars*, pp. 42 – 44, où une impressionnante série de références bibliques comportant la mention de cette formule est présentée afin de justifier, notamment, l'existence du concept de la guerre sainte.

guerres saintes, la terreur de Yahvé tombe non pas sur l'ennemi, mais sur les hommes d'Israël. En somme, aucun des éléments qui caractérisent les récits de guerres saintes (ou guerres de Yahvé) ne sont présents dans ce récit.

### 3.5.2 L'esprit et la colère

Parmi les arguments voulant démontrer la présence du schéma de la guerre sainte, B.C. BIRCH affirme qu'il n'y a aucun lien entre l'esprit et la colère de Saül<sup>97</sup>. Pourtant, il semble que la colère de Saül soit directement liée à l'action de l'esprit. La construction grammaticale de cette phrase confirme ce lien. La première proposition raconte que l'esprit de Dieu se rua sur Saül : «*וַתִּצְלַח רוּחַ-אֱלֹהִים עַל-שָׂאֻל*». Elle est aussitôt suivie par une proposition introduite par un infinitif construit préfixé par la préposition *כִּי* : «*בְּשָׁמְעוֹ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה*» (dans l'entente de ces paroles...). Or, cette construction grammaticale sert à formuler une proposition temporelle ou causale<sup>98</sup>. Dans le cas présent, ces deux types s'appliquent. Dans un premier temps nous devons lire qu'au moment où Saül entendit ces paroles l'esprit de Dieu se rua sur lui. Mais l'aspect de causalité est aussi présent. Le verset se poursuit par une forme au WAYYIQTOL qui enchaîne la suite : (il se mit dans une très grande colère) . Du fait que les Massorètes font la même lecture, puisqu'ils ont placé un '*atnah*' pour séparer cette seconde proposition de la première, indique qu'il faut comprendre que Saül entra dans une grande colère lorsqu'il entendit ces paroles. Si l'intention était de présenter la colère de Saül sans vouloir établir de lien de causalité, le *sillûq* aurait mieux servi. C'est donc que la colère de Saül est provoquée par ce qui lui est rapporté et elle est expliquée par la mention de l'esprit sur Saül. Il y a d'ailleurs un lien étroit entre la formule qui exprime la colère, «*וַיִּזְרַח אָפוֹ מֵאָדָּם*» (littéralement « son nez brûla avec force » v. 6b) et ce qui l'explique, la *רוּחַ* (esprit/souffle). L'expression utilisée pour définir la colère s'inspire des symptômes physiologiques qui se manifestent lorsqu'une personne est dans un tel état. La respiration est accélérée et audible. Le teint du visage change, comme s'il était fiévreux. De là

<sup>97</sup> B. C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, p. 57. C'est aussi l'avis de H.W. HERTZBERG. *I and II Samuel*, Philadelphia. Westminster, 1964, p. 93.

<sup>98</sup> À ce sujet voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 196 § 11.2.5c et p. 604 § 36.2.2b.

l'expression « son nez brûla avec force »<sup>99</sup>. Et puisque le souffle de l'être est attribué à Dieu<sup>100</sup>, il peut également être la cause de la respiration accélérée c'est-à-dire, de la colère. En d'autres mots, la colère est animée par le souffle de Dieu. L'auteur/ narrateur de I S 11, 6 a voulu ainsi expliquer pourquoi la réaction de Saül a été différente de celle de ses compatriotes. Alors que la menace des Ammonites avait provoqué chez ces derniers les pleurs, elle a pour effet de mettre Saül en colère. Il est donc clair qu'il y a un lien étroit entre la mention de l'esprit et la colère de Saül.

Par ailleurs, le verbe utilisé pour désigner l'action de l'esprit, « *נלץ* » (se ruer), est le même que celui employé dans le cycle de Samson. Or, dans Jg 14, 6. 19 et 15, 14, le verbe sert également à expliquer la colère et la force qu'elle donne<sup>101</sup> à Samson. Ainsi, dans le cas de Samson, comme dans le cas de Saül, l'esprit/souffle rend compte d'un phénomène qui sort de l'ordinaire et qui est directement lié à la force ou à la colère<sup>102</sup> et dont les symptômes physiologiques s'observent dans la respiration. Dans les deux cas nous retrouvons l'expression : « *וְיָזַר אִפְרוֹ* » (son nez brûla). La colère de Samson (Jg 14, 19) comme celle de Saül (I S 11, 6) est ainsi décrite. La force qui en résulte permet à Samson de déchirer un lion en deux (14, 6), tuer des habitants, (14, 19), dénouer ses liens et frapper les Philistins. De même, Saül se met dans une violente colère (I S 11, 6) et dépece une paire de bœufs. La réaction, hors du commun, est attribuée à la présence de l'esprit/souffle de la divinité. Elle explique pourquoi le personnage agit comme il le fait.

<sup>99</sup> Pour exprimer l'inverse, c'est-à-dire, quelqu'un qui garde son sang froid, qui est lent à la colère ou patient, l'hébreu utilise la formulation « *אִפְרוֹ אָדָּךְ* » (un long nez. Ps 14,8 ; 103, 8 ; Prov. 15, 18 ; 16, 32 ; 19, 11). Cette expression s'inspire également des symptômes physiologiques. Dans le calme, une personne respire lentement. Donc, elle prend plus de temps pour chaque respiration, comme si la longueur du nez était exceptionnelle et que l'air avait plus de distance à parcourir.

<sup>100</sup> À titre d'exemple voir : Gn 6, 17; 7, 15.22; Jb 12, 10; 33,4; Ps 104, 29; 146, 4; Ez. 37, 5. 6.

<sup>101</sup> De même, dans le texte de I S 14, 19, l'esprit est lié à une grande colère.

<sup>102</sup> D'après A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 140; « L'action du souffle divin en 6a est exprimée dans les mêmes termes qu'au chapitre précédent. Elle est aussi conçue de la même façon, comme déclenchée par un événement extérieur : la transe des prophètes, ici les paroles des messagers ». Il faudra toutefois nuancer cette affirmation. Il y a une différence significative entre le rôle de l'esprit dans le chapitre précédent et son rôle dans le récit de I S 11, 1ss. Dans le texte de I S 10, 6 et 10, l'esprit est directement lié au phénomène prophétique. En revanche, dans I S 11, 1ss, l'esprit est lié à un charisme guerrier. Selon nous, F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970), pp. 193 – 194, a raison lorsqu'il dit : « Le don de l'esprit dont il est question en I Sam., X, 6, 10-13 n'a rien à voir avec celui qui poussait les grands juges à l'action: c'est un don de type 'nebiistique'. En I Sam., XI, au contraire, nous sommes effectivement en présence d'un charisme de commandement tel qu'il existait à l'époque des Juges ». À ce sujet voir aussi : W. BEYERLIN, *ZAW* 73 (1961) pp. 186 – 201.

Et dans le récit de I S 11, 1ss, il n'y a aucune référence à une élection divine au moyen de l'esprit. La manifestation de l'esprit/souffle n'est pas non plus précédée par une cérémonie religieuse et l'esprit/souffle se rue sur Saül sans l'intermédiaire d'un prêtre ou d'un prophète.

Les seuls autres endroits où le verbe צלח est employé pour désigner l'œuvre de l'esprit sont dans I S 10, 6 et 10 ; 16, 13 et 18, 10. Au chapitre précédent, nous avons vu que la mention de l'esprit dans I S 10, 6 et 10 ne faisait pas partie du récit original de I S 9, 1 à 10, 16. Or, il est remarquable qu'à ces endroits l'esprit soit directement associé à la sphère religieuse. Sa mention apparaît en lien avec la tradition prophétique. À notre avis, l'emploi du verbe צלח dans I Sam 10, 6, « וַתִּצְלַח עָלָיו רִיחַ יְהוָה » (l'esprit de Yahvé s'était rui sur lui), et dans I Sam 10, 10, « וַתִּצְלַח עָלָיו רִיחַ אֱלֹהִים » (l'esprit de Dieu se rua sur lui) a été influencé par sa présence dans le texte de I Sam 11, 6. Ainsi, la mention de l'esprit dans I S 11, 6 est antérieure à I S 10, 6 et 10, et il est plus que probable qu'elle faisait partie du noyau primitif. Le rédacteur de I S 10, 6 et 10 avait à sa disposition le récit de Saül contre les Ammonites, dans lequel l'esprit n'avait aucun lien avec une désignation divine<sup>103</sup>. Dans ce texte, l'esprit *explique* l'exploit. En insérant la mention de l'esprit dans I Sam 10, 6 et 10, où il *prépare* l'exploit, le rédacteur inscrit la royauté de Saül dans la sphère religieuse<sup>104</sup>. Mais il s'agit d'un développement secondaire.

Les deux autres endroits où apparaît l'expression « וַתִּצְלַח עָלָיו רִיחַ » (l'esprit se rua sur lui), servent à légitimer le règne de David. Conformément à ce but, la mention de la présence de l'esprit dans I S 16, 13 constitue une désignation divine du futur roi par l'entremise du prophète Samuel. La venue de l'esprit est ici conséquente à l'onction prophétique. Dans I S 18, 10, c'est le mauvais esprit de Dieu qui désigne le rejet de Saül.

<sup>103</sup> Contre T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, p. 277, qui voit dans ce texte une élection *a posteriori*, c'est-à-dire que le peuple a reconnu l'élection divine de Saül après qu'il se soit démarqué par ses exploits.

<sup>104</sup> A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 140, estiment qu'il faut attribuer au même rédacteur (élide) la mention de l'esprit dans I Sam 10, 6. 10 et I Sam 11, 6a. Mais, d'après nous, il faut distinguer le rôle attribué à l'esprit dans 10, 6 . 10 et 11, 6a. Dans le premier cas il s'agit de légitimer la position de Saül. Le rédacteur de ces versets connaît les traditions relatives à la royauté de Saül (ce que le récit initial de I Sam 9, 1 à 10, 16 ignore). Dans le cas de I Sam 11, 6a, le rôle attribué à l'esprit est le même que dans le cas de Samson. Il ne légitime pas, mais explique les habiletés.



Dans ces deux derniers textes, l'esprit sert à affirmer l'élection ou le rejet d'un roi. Mais ce n'est pas le cas dans I S 11, 6. C'est donc que l'esprit, comme signe de l'élection divine, surgit quelque part entre les débuts de Saül et le règne de David. Il nous suffit de constater, pour le moment, que dans l'histoire de Saül contre les Ammonites, l'esprit n'a pas pour fonction de désigner le roi. Il n'est pas encore question d'élection divine.

### 3.5.3 Conclusions sur la mention de l'Esprit de Dieu

Les arguments ci-haut présentés démontrent que :

1. La mention de l'esprit, dans I S 11, 1 – 15 n'a rien à voir avec la notion d'une « guerre sainte ».
2. Il y a une distinction significative dans le rôle de l'esprit dans le récit de I S 11, 6 (aussi Jg 14, 19 et 15, 14) et sa mention dans les textes de I S 10, 6.10 (ainsi qu'avec I S 16, 13).
  - a. Dans I S 11, 6 (Jg 14, 19 et 15, 14), la mention de l'esprit sert à expliquer une réaction ou une force hors du commun. Elle est ici directement liée à ces réactions.
  - b. Dans I S 10, 6.10 (ainsi que dans I S 16, 13), la venue de l'esprit résulte de l'onction prophétique et sert à désigner le futur roi. Sa fonction est de légitimer le règne d'un roi et d'octroyer au prophète un rôle significatif dans la désignation du roi en inscrivant celle-ci dans la sphère religieuse.
3. Le texte de I S 10, 6 et 10 est secondaire par rapport à celui de I S 11, 6 et, de ce fait, témoigne d'un développement du rôle de l'esprit. À prime abord, l'esprit est le principe qui explique un phénomène physiologique observable. Il devient, par la suite, un concept religieux abstrait qui sert à légitimer une position d'autorité.

Ainsi, dans le récit de I S 11, la mention de l'esprit ne fait aucune allusion au concept de l'élection divine. Mais, à ce stade, nous n'avons pas encore abordé le sujet de la royauté. Ce n'est que dans les versets 14 et 15 que la question se présente. Et nous avons vu que les vv. 12-14 sont des ajouts rédactionnels. Il ne nous reste plus qu'à vérifier si le v. 15, où Saül est fait roi à Guilgal, fait partie du récit original.

### 3.6 La royauté de Saül (v. 15)

#### 3.6.1 Les éléments du v. 15

Pour les besoins de la démonstration, nous diviserons le v. 15 en 5 parties :

- a. Le peuple se rend à Guilgal (v. 15a).
- b. À cet endroit Saül est fait roi (15b).
- c. L'événement a lieu « devant Yahvé à Guilgal » (15c).
- d. Le peuple offre un « sacrifice de paix » à Yahvé (15d).
- e. Le peuple se réjouit beaucoup (15e).

La plupart des commentateurs estiment que l'ensemble de ce verset fait partie d'une ancienne tradition où c'est le peuple qui établit le roi et dans lequel le nom de Samuel n'est pas mentionné<sup>105</sup>.

<sup>105</sup> J. WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 77; K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*, Tübingen, J.C.B. MOHR, 1902, p. 72; F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) p. 197, n. 195; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, pp. 59 – 60; T. VEIJOLA, *Königtum*, pp. 39 – 52; P.K. McCARTER, *I Samuel*, p. 206; R.W. KLEIN, *I Samuel*, pp. 104 – 105; A. CAQUOT et Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 142. Toutefois, selon S. SEEBASS, «Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls», *ZAW* 79 (1967) pp. 155ss, le v.15 ne fait pas partie du récit primitif. D'après lui, suite à la victoire sur les Ammonites, Saül a été établi *nāgîd* et non pas roi.

### 3.6.2 La cérémonie religieuse

Selon nous, ce ne sont que les parties 15ab et 15e qui s'inscrivent dans le récit primitif. Le peuple se rend à Guilgal (v.15a) où il fait de Saül un roi (15b) et où tous les hommes se réjouissent (v.15 e). La formulation du v. 15d, la répétition du lieu en 15c et la nature des sacrifices en 15d indiquent que ces parties du verset ont été insérées afin de transformer un acte populaire en une cérémonie religieuse.

L'expression « זבחים שלמים » (sacrifices de paix)<sup>106</sup>, formulée ainsi, n'apparaît qu'à deux reprises dans l'Ancien Testament - en I S 11, 15 et dans le texte d'Ex. 24, 5<sup>107</sup>. Or, dans ce dernier texte, il s'agit d'une cérémonie officielle au cours de laquelle Moïse et le peuple font alliance avec Yahvé. L'emploi de cette même formulation permet au rédacteur de I S 11, 15 d'inscrire la royauté de Saül dans la sphère religieuse. De plus, la nature des sacrifices dont il est question établit un lien avec les vv. 12 – 14. Il s'agit de sacrifices *de paix* « זבחים שלמים ». Dans le texte du livre d'Exode où cette même formulation est employée, la cérémonie de l'alliance a été précédée par une série de contestations<sup>108</sup>. De même dans la rédaction finale, les sacrifices *de paix* en I S 11, 15 suivent une contestation ( I S 10, 27) dont les vv. 12 – 14 font allusion. La royauté de Saül avait été contestée. La cérémonie du v. 15cd a pour but de présenter ce *renouvellement* (v. 14) de la royauté comme étant l'ensemble du peuple qui reconnaît, en Saül, l'élu de Dieu. Comme pour le récit de l'Exode, il s'agit d'une cérémonie de réconciliation.

<sup>106</sup> La LXX traduit ici « θυσίας καὶ εἰρηναίας » (sacrifices et communions). Mais il s'agit d'un nom (sacrifices) suivi d'un adjectif qualificatif. Ensemble, ils forment une expression qu'il faut traduire par « sacrifices de paix ». À ce sujet voir : B.K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 258 § 14.3.1.

<sup>107</sup> Les deux racines, זבח et שלם, apparaissent côte à côte 14 fois, dans l'Ancien Testament. Mais à l'exception de I S 11, 15 et Ex 24, 5, les termes forment une expression à l'état construit (voir : Ex 29, 28; Lv 7, 32.34; 10, 14; 17, 5; Nb 10, 10; Jos 22, 23; I S 10, 8; Pr 7, 14; II Ch 30, 22; 33, 16). C'est d'ailleurs la raison qui nous porte à croire que le texte de I S 11, 15, dans la LXX, a été modifié pour lire « θυσίας καὶ εἰρηναίας » (sacrifices et communions) au lieu de sacrifices de paix comme dans le TM.

<sup>108</sup> Ex 15, 24; 16, 3; 17, 2.

Enfin, la main du rédacteur se voit aussi dans la répétition du lieu au v. 15c. Dans le v. 15a, le récit raconte que le peuple se rendit à Guilgal où il fit de Saül son roi. Au v. 15b, le texte mentionne à nouveau le lieu « à Guilgal ». Mais cette réitération s'avère nécessaire pour souligner l'ensemble de la proposition ajoutée, c'est-à-dire « devant Yahvé à Guilgal ». Cette insertion transforme l'acte populaire de 15a en une cérémonie religieuse. En somme, la cérémonie décrite en I S 11, 15cd se comprend à la lumière de I S 10, 27 et 11, 12 – 14. Ces deux parties ( c et d) du v. 15 sont des ajouts servant à lier la royauté de Saül à l'épisode précédent et à présenter l'acte de conférer la royauté comme un geste religieux.

### 3.6.3 Le terme מֶלֶךְ (mélêk)

Nous avons établi que Saül a été fait roi par un acte populaire. Mais la royauté dont il est question dans ce récit peut différer grandement du sens qu'elle prend dans I S 10, 17 – 27. Le terme « מֶלֶךְ » (mélêk) utilisé au v. 15b ne signifie pas forcément « roi » tel qu'il apparaît plus tard à la période monarchique<sup>109</sup>. En fait, le sens premier du terme peut tout aussi bien désigner un chef de tribu, qu'un roi ou un empereur<sup>110</sup>. Les textes bibliques emploient d'ailleurs ce terme dans le sens de « chef » également. C'est le cas notamment dans la liste des rois d'Édom qui se trouve en Gn 36, 31 – 39<sup>111</sup>. Cette liste

<sup>109</sup> Le sens premier de la racine *mlk* est disputé. Le terme peut vouloir dire :

- Être roi, régner (moabite, phénicien)
- Posséder, être maître d'une chose (arabe, éthiopien)
- Conseiller, délibérer, décider (néo-hébreu, assyrien)
- Conseiller, délibérer, prince (akkadien)

À ce sujet voir F. LANGLAMET, *RB* 77 (1970) pp. 178 – 180.

<sup>110</sup> À ce sujet voir : E. LIPINSKI, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, Verhandelingen, 1965, p. 351 ; A. JAMME, « Safaitic *mlk*, 'Lord' of the Tribe », *Orientalia* 39 (1970) pp. 504 – 511 ; F. LANGLAMET, *RB* 77 (1977) pp. 178-184 ; M. TSEVAT, *The Meaning of the Book of Job*, p. 81.

<sup>111</sup> À ce sujet voir: T. ISHIDA, *The Royal Dynasties*, pp. 22 – 23. Selon lui, cette liste a été composée par un éditeur/compilateur de l'époque de la monarchie. C'est ce que suppose la note éditoriale du v. 31. Cet éditeur aurait présenté ses sources en employant une formule utilisée pour les chroniques royales (un roi mourut, un autre régna à sa place), afin de reconstruire la royauté édomite. Le compilateur de la liste des juges aurait procédé de la même façon. D'après T. ISHIDA, les rois édomites n'étaient que des simples chefs locaux indépendants les uns des autres et il n'est pas rare que ces chefs soient appelés rois.

comporte des similarités avec celle de Jg 12, 7 – 15<sup>112</sup>. Nous y retrouvons les éléments suivants :

- Noms du personnage (Gn 36, 32a. 33b. 34b. 35b. 36b. 37b. 38b. 39b // Jg 12, 8a. 11a. 13a).
- Fonction (Gn. 36, 32b. 33c. 34c. 35c. 36c. 37c. 38c // Jg 12, 8b. 11b. 13b).
- Mort (Gn 36, 33a. 34a. 35a. 36a. 37a. 38a. 39a // Jg 12, 10. 12. 15).

La liste des rois d'Édom présente moins de détails concernant ses rois que la liste des juges d'Israël. Cela peut être imputable au fait de sa transmission. La tradition israélite s'est préoccupée de préserver d'abord son histoire. À l'égard d'Édom, elle n'a conservé que les grandes lignes. Ce qui nous importe, dans ces listes, est le fait qu'elles se présentent de manière similaire sauf pour le verbe qui précise la fonction. Dans le livre des Juges c'est le verbe *טפש* (juger) qui sert à désigner l'office, tandis que dans la liste des rois d'Édom, c'est le verbe *מלך* (régner) qui est utilisé. Pourtant, la similitude entre ces listes suggère que l'exercice de la fonction était le même. Dans les deux cas il s'agit d'un chef à la tête d'une communauté locale. D'ailleurs, dans le livre des Chroniques où la liste des rois d'Édom est reprise et augmentée, les titres rois (*מלך*) et chefs (*אֱלֹרִי*) paraissent comme des termes interchangeables (I Ch 1, 43 – 54). La liste débute en reprenant mot à mot celle de Gn 36, 31 – 39 où c'est le mot *מלך* (roi) qui est employé. Le Chroniqueur met à jour la liste en ajoutant les chefs qui ont succédé à Hadad<sup>113</sup>. Cette mise à jour utilise le terme *אֱלֹרִי* (chef) au lieu de *מלך* (roi). Par ailleurs, les chefs de Madian dans Jos 13, 21 sont aussi appelés les rois de Madian dans Nb 31, 8<sup>114</sup>. Dans les documents de Mari, les cheikhs des tribus nomades sont désignés par le terme *šarru* (roi)<sup>115</sup>. A. JAMME a démontré que le terme *mlk* dans les inscriptions safaitiques<sup>116</sup> a le

<sup>112</sup> Pour une étude détaillée sur la chronologie dans les livres des Juges et de Samuel voir : J. HUGHES, *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 66), 1990, pp. 69 – 96.

<sup>113</sup> « Hadar » dans le livre des Juges.

<sup>114</sup> À ce sujet voir: T. ISHIDA, *The Royal Dynasties*, p. 23.

<sup>115</sup> À cet effet voir: F. THUREAU-DANGIN, « Iahudunlim, roi de Hana », *RA* 33 (1936) pp. 15 – 16 ; M. MALAMAT, « Mari », *BA* 34 (1971) p. 17 ; M. TSEVAT, *The Meaning of the Book of Job*, pp. 80 – 81 ; J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 59ss.

sens de “chef” d’une tribu (lord of the tribe)<sup>117</sup>. C’est le cas également pour le verbe akkadien *malāku* qui à l’origine servait à désigner un chef de tribu<sup>118</sup>. D’après E. LIPINSKY, la racine *mlk* peut, en effet, désigner un chef de guerre<sup>119</sup>. Ce survol confirme la mise en garde énoncée par M. TSEVAT :

[...] words that are commonly, and usually adequately, translated ‘king’ in reality denote the holder of the highest position in a more or less independent social unit and do not commit us to a specific definition of the nature of that unit; they do not tell whether the holder of the office heads a tribe or an empire<sup>120</sup>.

En ce qui a trait à Saül, quand le peuple le proclame מלך (*mélêk*) (I S 11, 15), à notre avis, il fait de lui un chef du même type que ceux qui se rencontrent dans les récits des héros d’Israël (les grands juges). L’autorité qui lui est octroyée est liée à sa réussite militaire et l’ensemble du récit favorise cette interprétation<sup>121</sup>.

### 3.7 L’organisation socio-politique dans I S 11, 1 – 15

#### 3.7.1 Les anciens et les hommes de Yavesh

Ayant fait la critique des sources de I S 11, 1 – 15, nous sommes maintenant en mesure de vérifier la structure socio-politique de la société que présente ce récit. Celle-ci nous permettra de confirmer que la « royauté » de Saül est le fait d’une élection populaire.

<sup>116</sup> Voir, en particulier, l’inscription 644 dans E. LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, Leiden, E.J. Brill, 1943 et l’inscription 911 dans F.V. WINETT, *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Toronto, 1957.

<sup>117</sup> A. JAMME, « Safaitic *mlk*, "Lord" of the Tribe », *Orientalia* 39 (1970) pp. 504 – 511.

<sup>118</sup> À ce sujet voir H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 1961, p. 55; M. BUBER, *Königtum Gottes*, 1936, pp. 49ss.

<sup>119</sup> E. LIPINSKI, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l’ancien Israël*, Brussel, Verhandelingen, 1965, pp. 253. 351.

<sup>120</sup> M TSEVAT, *The Meaning of the Book of Job*, p. 81.

<sup>121</sup> Nous avons vu plus haut que ce récit s’inscrit parmi ceux des héros libérateurs. Il raconte comment, dans une situation critique, un homme du peuple, un paysan, s’empare du pouvoir et sauve son peuple. Le narrateur commence par décrire brièvement une situation qui choque son auditoire. Mais le drame initial fait place à l’ironie quand les Ammonites, arrogants et confiants, sont ridiculisés. Ils s’attendent à voir les gens de Yavesh sortir vers eux dans la soumission, mais la sortie se fait dans un combat. Le point tournant du récit est la scène où Saül, que l’auditoire identifie aussitôt comme étant le sauveur recherché, s’empare du pouvoir et organise une armée. Les Ammonites sont vaincus et Saül est élevé au rang de chef (militaire).

Un premier groupe est mentionné au v. 1 «אנשי יביש» (hommes de Yavesh) et identifié comme étant les «זקני יביש» (anciens de Yavesh) au v. 3. Il s'agit en fait d'un seul et même groupe. L'emploi de différentes formules ne fait que démontrer que le peuple se fait entendre par la voix des anciens<sup>122</sup>. À titre d'exemple, au v. 1 ce sont «כל-אנני יביש» (tous les gens de Yavesh) qui réclament un traité avec les Ammonites. Mais le v. 3 précise que ce sont les «זקני יביש» (les anciens de Yavesh) qui négocient avec les Ammonites et qui envoient des messagers. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'emploi de l'expression « les anciens de Yavesh » et celle des « gens de Yavesh ».

D'ailleurs, durant toute la période des rois, cette structure « démocratique » par laquelle le peuple fait entendre sa voix par le conseil des anciens s'oppose au régime monarchique. Cette opposition apparaît particulièrement avec les tribus du Nord où les anciennes traditions relatives aux héros libérateurs ont été préservées et, avec elles, le souvenir de la souveraineté du peuple et de son pouvoir décisionnel. Dans Jg 11, 8, ce sont les anciens qui demandent à Jephthé d'être leur commandant. Dans II S 5, 1-3, les anciens d'Israël (v.3) représentent la voix des tribus du Nord (v.1) et ce sont eux qui négocient avec David. Le texte de II S 15, 1-3 suppose une grande distance entre le roi et le peuple qui contrariait particulièrement les tribus du Nord. Ce sont d'ailleurs ces tribus qui oignent Absalom comme roi (II S 19, 11). Absalom leur offrait de retourner à une structure politique où le peuple pouvait se faire entendre du roi. Il leur proposait ainsi un compromis entre la structure primitive pré-monarchique et celle établie par son père, le roi David. Le conseil des anciens apparaît encore dans I R 12, 16. Le roi Roboam consulte les anciens concernant la requête du peuple d'alléger la servitude (v.4). Ce peuple doit nécessairement être composé des tribus du Nord d'Israël puisqu'une fois la

<sup>122</sup> Contre H. TADMOR, "Traditional Institutions and the Monarchy. Social and Political Tensions in the Time of David and Salomon", dans T. ISHIDA (éd.), *Studies in the Period of David and Salomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1982, pp. 239 – 258. Il distingue entre les expressions אִישׁ יִשְׂרָאֵל (les hommes d'Israël) et le conseil des anciens. Selon lui, il faut comprendre par אִישׁ יִשְׂרָאֵל, les hommes aptes à faire la guerre. Ils ne sont pas les chefs de clans ou de tribus. Ces chefs sont plutôt les anciens. Mais d'après lui, l'autorité résidait non pas avec le conseil des anciens, mais avec les hommes de guerre. Ce sont eux qui décidaient d'aller à la guerre ou non et qui se choisissaient un chef en temps de crise.

requête rejetée, ce sont elles qui disent n'avoir « rien en commun avec le fils de Jessé » et qui sonnent le cri de révolte « à tes tentes Israël » (I R 12, 16). Au moment du schisme, les tribus du Nord ont tenté de reconstruire un système politique démocratique. C'est pourquoi nous voyons réapparaître le conseil des anciens. Malgré que ce retour vers l'ancienne structure n'ait pas été une réussite complète, le conseil des anciens conserve une certaine influence. Dans I R 20, 7 le roi Achab, du royaume d'Israël, consulte les anciens lors du siège de Samarie par Aram (I R 20,7). La réforme du roi Josias dans II R 23, 1 est un exemple particulièrement significatif de la persistance des anciennes traditions d'Israël. Rappelons qu'un siècle auparavant, lors du règne d'Ézékias, le royaume du Sud avait accueilli des réfugiés venant du Nord. La réforme de Josias avait pour but d'établir un consensus entre les idéologies et les théologies du Nord et du Sud<sup>123</sup>. Enfin, à la période post-exilique, la royauté appartient à Yahvé et l'organisation politique de la communauté juive reprend des structures socio-politiques primitives similaires à celles de l'époque pré-monarchique. Dans toute son histoire, Israël n'a jamais oublié sa voix. Elle l'a fait entendre par le conseil des anciens. C'est ce qui explique que les expressions « זקני יביש » (anciens de Yavesh) et « אנשי יביש » (hommes de Yavesh) seraient utilisées pour désigner le même groupe. C'est au moyen du conseil des anciens que le peuple fait entendre sa voix. Cette équivalence porte en elle les traces d'une société démocratique primitive. C'est ce que confirmera d'ailleurs l'analyse de la structure politique des différents groupes présentés dans le texte de I S 11, 1 – 15.

### 3.7.2 Les structures politiques des différents groupes dans le texte.

Les négociations que rapportent les vv. 1 – 3 confirment ce que nous venons de dire par rapport à l'organisation politique de Yavesh. En effet, dans ce premier dialogue (vv. 1 – 3) les négociations ont lieu entre un individu et un groupe d'hommes. La proposition d'alliance entre Yavesh et Ammon est négociée par Nahash et les anciens de Yavesh. Ce qui indique deux structures socio-politiques distinctes. Nahash est le porte-

<sup>123</sup> À ce sujet voir : R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville, Westminster Press, 1994, pp. 195 – 231.



parole et l'instance décisionnelle pour le peuple d'Ammon. En revanche, ce sont les anciens de Yavesh qui négocient pour leur peuple et qui constituent l'instance décisionnelle. Ces précisions permettent d'affirmer l'absence d'une structure autocratique à Yavesh. Et c'est le cas également pour Guibéa. Notons qu'au v.9 le verbe אמר est également à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel: «וַיֹּאמְרוּ לְמַלְאכֵי הַבָּאִים» (ils – les gens de Guibéa - dirent aux messagers qui étaient venus). Ce verset renvoie à 7d, dans lequel nous lisons : «וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד» (ils sortirent comme un seul homme). Ce sont ces hommes qui renvoient les messagers de Yavesh chargés d'une mission. D'ailleurs, la proposition d'une alliance est négociée par ces deux groupes. Un premier étant les gens de Yavesh l'autre ceux qui acceptèrent de sortir derrière Saül. Ce fait indique que, malgré le rôle déterminant de Saül dans le renversement de la situation, ce sont ces hommes qui constituent l'instance décisionnelle au même titre que les anciens de Yavesh. Rappelons aussi que Saül, parce qu'il n'avait pas une position d'autorité officielle, a dû recourir à une menace pour parvenir à rassembler une armée contre les Ammonites. De plus, nous avons vu que la description de Saül au v. 5 est celle d'un fermier et non pas d'un roi. Ces données indiquent une différence significative entre la structure politique d'Ammon et celle de la société proto-israélite. Elles confirment l'absence de royauté en Israël à ce moment de son histoire. Ce n'est qu'après la victoire de Saül sur les Ammonites qu'il y aura un chef portant le titre de roi. L'avènement de ce roi sera toutefois un acte populaire et non une élection divine.

### 3.7.3 Conclusions sur l'organisation politique

Plusieurs indices dans le texte nous ont permis de déterminer la structure politique de la société proto-israélite. Dans les sections précédentes, nous avons établi que :

1. La description de Saül au v. 5 est celle d'un fermier revenant de son labeur.
2. Le fait que Saül emploie une menace (v. 7) pour réunir ses troupes suppose qu'il n'a pas encore le statut d'un roi et doit imposer son autorité.

Ces premières observations supposent que la structure politique des communautés de Guibéa et de Yavesh n'est pas celle d'une monarchie. Nous sommes maintenant en mesure de confirmer ces propos. Une attention particulière aux négociations entre les différents groupes dans le récit primitif nous a démontré que :

1. Le texte met en scène trois partis : Nahash l'Ammonite, les anciens de Yavesh et la communauté de Guibéa.
2. Les négociations qui ont lieu entre les diverses parties révèlent l'instance décisionnelle de ces groupes :
  - a. Les premières négociations ont lieu entre Nahash et les anciens de Yavesh. Nahash est celui qui accorde le délai demandé par les anciens de Yavesh. Nahash se pose comme le porte-parole et l'autorité des Ammonites. En revanche, ce sont les anciens de Yavesh qui négocient, pour leur peuple, les termes de l'alliance.
  - b. Une deuxième négociation met en scène la communauté de Guibéa et celle de Yavesh. Les pourparlers et les décisions ont lieu entre deux groupes.

Par conséquent, nous devons conclure qu'aucun élément du texte ne permet d'affirmer qu'avant cet épisode de la guerre contre les Ammonites il y avait un roi en Israël. À ce stade de l'histoire les groupes qui allaient plus tard former la nation d'Israël étaient régis par un conseil des anciens qui se faisait le porte-parole des membres de la communauté. Conformément à cette structure politique, la royauté de Saül est le fait d'une élection populaire.

### 3.8 Synthèse et Interprétation

Dans le cadre d'une recherche portant sur l'émergence du concept de l'élection divine, la critique des sources du récit de Saül contre les Ammonites (I S 11, 1 – 15) est déterminante. Dans sa forme finale cet épisode suppose celui de I S 10, 17 – 27 et de ce fait, présente la prouesse militaire de Saül comme étant le signe de son élection divine. Le *renouvellement* de la royauté (v. 14) serait alors l'étape finale par laquelle l'ensemble du peuple reconnaîtrait en Saül l' élu de Dieu. Or, la critique des sources a démontré que les éléments du texte qui supposent l'épisode du tirage au sort (I S 10, 17 – 27) sont des insertions secondaires. Le tableau suivant permet de visualiser ce qui relève de la rédaction et ce qui appartient au noyau primitif de cette tradition.

Tableau IV – Critique des sources de I S 11, 1 – 15

Récit primitif	Couche rédactionnelle
<p><i>Prologue</i></p> <p>1 Nahash, l'Ammonite monta et campa contre Yavesh de Gilead.</p> <p><i>Proposition d'alliance</i></p> <p>Tous les hommes de Yavesh dirent à Nahash : « Coupe pour nous une alliance et nous te servirons ».</p> <p><i>Menace et réaction</i></p> <p>2 Nahash l'Ammonite leur dit : « En ceci je couperai pour vous [une alliance], en vous arrachant à tous l'œil droit. Je mettrai la honte sur tout Israël ». 3 Les anciens de Yavesh lui dirent : « Laisse-nous sept jours et nous enverrons des messagers dans tout le territoire d'Israël. S'il n'y a personne pour nous sauver, nous sortirons vers toi ». 4 Les messagers allèrent à Guibéa de Saül et exposèrent ces choses aux oreilles du peuple. Tout le peuple éleva la voix et pleura.</p>	<p>(La LXX et 4 QSam<sup>a</sup> présentent des leçons différentes)</p>

*Intervention de Saül*

5 Voici que Saül arriva des champs derrière les bœufs. Saül dit : « Qu'a donc le peuple à pleurer? ». Ils lui rapportèrent les paroles des hommes de Yavesh. 6 En entendant ces paroles l'esprit de Dieu se rua sur Saül et il entra dans une grande colère.

*Menace et réaction*

7 Il prit une paire de bœufs et les dépeça. Il envoya, dans tout le territoire d'Israël, des messagers disant : « Celui qui ne sortira pas derrière Saül ainsi fera-t-on à son troupeau ». La terreur de Yahvé tomba sur le peuple. Ils sortirent comme un seul homme. 8 Il les passa en revue en Bézèq. Les fils d'Israël étaient trois cent milliers

*Proposition d'alliance*

9 Ils dirent aux messagers qui étaient venus : « Ainsi vous direz aux hommes de Yavesh Gilead : 'Demain une délivrance arrivera pour vous, lorsque le soleil chauffera' ». Les messagers allèrent et informèrent les hommes de Yavesh. Ils se réjouirent. 10 Les hommes de Yavesh dirent : « Demain nous sortirons vers vous, et vous ferez tout ce qui est bon à vos yeux ».

*Épilogue*

11 Voici, le lendemain, Saül plaça le peuple en trois colonnes (têtes). Ils entrèrent au milieu du camp, la veille du matin. Ils frappèrent les Ammonites jusqu'à la chaleur du jour. Ceux qui restaient se dispersèrent, il n'en resta pas deux ensemble.

15 Tout le peuple alla à Guilgal. Là, ils firent roi, Saül.

Là, Saül et tous les hommes d'Israël se réjouirent beaucoup.

et derrière Samuel,

et les fils de Juda trente milliers.

12 Le peuple dit à Samuel : « Qui a dit 'Saül règnera-t-il sur nous'? Livrez-nous ces hommes et nous les tuerons! ». 13 Saül dit : « Il ne mourra pas d'homme aujourd'hui, car aujourd'hui Yahvé a fait une délivrance pour Israël ». 14 Samuel dit au peuple : « Venons, allons à Guilgal et renouvelons là, la royauté ».

devant Yahvé à Guilgal. Ils firent là des sacrifices de paix devant Yahvé et,

La critique textuelle et la critique des sources attestent que le noyau primitif de ce récit ne porte aucune trace d'un concept d'élection divine. Les éléments du texte qui y font allusion sont secondaires et supposent le récit qui précède (I S 10, 17 –27):

- La version des LXX, qui crée un lien avec l'épisode précédent, suppose celle de 4 QSam<sup>a</sup>. Mais celle-ci est secondaire par rapport au TM. Or, le TM ne comporte aucun élément établissant un rapport avec I S 10, 17 – 27.
- Samuel, le personnage principal de I S 10, 17 – 27 est complètement absent du récit primitif de I S 11, 1 – 15.
- Les vv. 12 – 14 proviennent d'une couche rédactionnelle.
- Les sections 15 c et d sont aussi des ajouts secondaires.

Il est intéressant de remarquer, qu'outre la mention de Juda dans le v. 8c, absolument tous les ajouts renvoient au récit précédent. Et ce sont uniquement ces ajouts, par leur allusion à I S 10, 17 – 27, qui témoignent en faveur d'un concept d'élection divine au temps de Saül :

- La mention de Samuel (I S 11, 8c. 12.14), rappelle d'abord la demande du peuple pour un roi ( I S 10, 19b) et ensuite que Yahvé a fait connaître celui qu'il désignait roi au moyen du tirage au sort (v. 24).
- Les vv. 12 –14 et 15cd rappellent comment le choix de Yahvé a été contesté par des hommes de rien (I S 10, 27).

Bref, sans eux il n'est jamais question de l'élection d'un roi autrement que par l'assemblée populaire. Ces faits confirment que l'auteur/narrateur du récit primitif de I S 11, 1 – 15 n'avait pas connaissance de la tradition véhiculée dans I S 10, 17 – 27. En

revanche, l'auteur/ rédacteur de I S 10, 17 – 27 connaissait l'ancienne tradition par laquelle Saül fut fait roi suite à sa victoire sur les Ammonites<sup>124</sup>. C'est dire que la société que reflète la plus ancienne strate littéraire de I S 11, 1 – 15 n'était pas encore familière avec l'idée d'une élection divine.

C'est aussi ce que confirme l'analyse des structures politiques des trois groupes impliqués dans ce récit :

- Les communautés de Guibéa et de Yavesh ne se connaissent pas de chef.
- Ils font entendre leur voix par le conseil des anciens.
- Ce conseil représente l'instance décisionnelle.
- Saül est fait roi, par une assemblée populaire, suite à sa victoire sur les Ammonites.

De plus, ce récit dans sa forme primitive est construit comme ceux des héros libérateurs. Il commence par une mise en situation dramatique - l'ennemi est identifié et leur cruauté soulignée (vv. 1 –2). Le narrateur tient son auditoire en suspens - il faut trouver un sauveur sinon Yavesh devra se rendre à Nahash et subir le sort qu'il leur réserve (v.3). La quête commence, les messagers se rendent à Guibéa. Il en résulte une plainte qui amplifie la tragédie (v.4). C'est à ce moment que le narrateur introduit le héros de l'histoire. Voilà Saül, simple paysan, qui arrive des champs. Ce qu'il voit d'abord est un peuple désespéré (v. 5a). En entendant l'explication de ce qu'il constate, la

---

<sup>124</sup> La mention de Juda dans I S 11, 8c indique que le rédacteur doit se situer, au plus tôt, à l'époque de la monarchie divisée et au plus tard à l'époque où il ne restait plus que le royaume de Juda, mais où des voix dissidentes (identifiées comme étant des hommes de rien – 10, 27) se faisaient encore entendre. Le contexte le plus propice, selon nous, est l'époque du roi Josias. Notons d'abord que l'édition de I S 11, 1 – 15 établit un lien avec le texte de I S 10, 17 – 27. Or, ce texte souligne l'apport de l'élection divine dans le choix d'un roi. Ce concept, qui a servi aux tribus du Nord pour contester le principe dynastique a, néanmoins, contribué largement à la légitimation du royaume davidique. Les réformateurs josianiques, dont l'un des buts était de concilier les idéologies qui avaient opposé le Nord et le Sud, eurent recours à un concept connu et accepté par l'ensemble du peuple. Par ce moyen, ils purent taire les voix dissidentes en utilisant, à leur détriment, l'un de leur principaux arguments – le concept de l'élection divine.

colère s'empare de lui et il passe aussitôt à l'action (vv. 5b – 7a). Sa détermination le rend plus menaçant que Nahash l'Ammonite. Il convoque les hommes et organise une armée (v. 7b – 11a). Le lendemain, Saül et son armée entrent au milieu du camp des Ammonites (v. 11b). C'est une bataille surprise. Nahash attendait calmement que les gens de Yavesh se rendent à lui. Voilà qu'ils se rendent dans le campement mais, contrairement à ce qu'il prévoyait, ils sont des combattants d'une grande armée. La bataille fait rage et finalement les Ammonites se sauvent, chacun pour soi (vv. 11c). Alors les hommes de Guibéa et ceux de Yavesh se rendent à Guilgal (v. 15a). Là, ils font de Saül leur chef (v. 15b). Le récit se termine dans une grande réjouissance (15e).

À l'exemple des autres récits de héros libérateurs, celui-ci glorifie le personnage principal de son histoire – Saül. Il ne s'agit pas d'une « guerre sainte » qui veut mettre en lumière le rôle d'un Yahvé guerrier. D'ailleurs, la mention de « l'esprit de Dieu » dans ce récit sert d'élément qui explique la détermination de Saül et le pouvoir qui en découle. Mais il n'est jamais question d'une élection divine. Le récit primitif n'y fait même aucune allusion. Le seul temps où il pourrait s'agir d'une élection c'est au v. 15b. Cependant, c'est une assemblée populaire qui fait de Saül son roi.

À la lumière de ces conclusions et de celles obtenues dans les chapitres précédents, nous sommes maintenant en mesure de démontrer comment et quand le concept de l'élection a émergé en Israël.

## **4 - De l'élection populaire à l'élection divine**

La critique des sources des récits de Jg 11, 1- 33; I S 9, 1 – 10, 16 et I S 11, 1 – 15 nous a permis de cerner leurs plus anciennes strates littéraires, de définir la structure politique des communautés présentées dans ces récits et de préciser comment ces communautés concevaient l'apport de la divinité dans les activités militaires et politiques. Nous sommes maintenant en mesure de vérifier le processus de développement qui a favorisé l'émergence du concept de l'élection dans les anciennes traditions d'Israël.

### **4.1 La structure politique et l'instance décisionnelle**

#### **4.1.1 Le récit de Jephté (Jg 11, 1 – 33) et celui de Saül contre les Ammonites (I S 11, 1 – 15)**

Le récit de Jephté ( Jg 11, 1 - 33 ) et celui de la guerre de Saül contre les Ammonites (I S 11, 1 – 15) témoignent d'une structure politique similaire. Celui de Jephté nous présente quatre différents groupes dont l'interaction permet de déterminer nettement la plus haute instance décisionnelle de la communauté de Galaad. Nous y voyons Jephté et ses compagnons à Tov ( Jg 11, 3), les demi-frères de Jephté (v. 2), les anciens de Galaad (v. 5 et 11) et le peuple (v. 11). Au niveau strictement familial, le statut de naissance est surpassé par une décision de la majorité. Les frères de Jephté refusent de le reconnaître bien qu'il soit de la même souche paternelle et leur aîné. Jephté est chassé de la maison de son père. Par contre, cette décision est par la suite renversée par une plus grande majorité, d'abord par les anciens de Galaad, ensuite par le peuple de Galaad. Toutefois, la réintégration de Jephté a lieu seulement à cause d'une situation critique qui menace la communauté. C'est dire que la famille régit ses propres affaires à moins que ses décisions aient des répercussions sur l'ensemble de la communauté, dans quel cas ce sont les décisions communautaires qui prévalent sur celles de la famille. Dans ce récit, le conseil des anciens paraît être mandaté par le peuple pour négocier en sa



faveur. Ce sont les anciens qui vont chercher Jephté et qui lui offrent de l'établir commandant d'une armée contre les Ammonites (Jg. 11, 5 – 6). Par contre, l'autorité de faire de Jephté le commandant ne relève pas véritablement des anciens, mais du peuple. Le texte précise que c'est le peuple qui l'établit commandant (v. 11). La part des anciens consistait à aller chercher Jephté (v.5b), à lui faire une proposition (v. 6) et à revenir avec lui (v.11a). En somme, leur rôle se limite à celui de messagers ou de négociateurs. À ce titre, ils apparaissent principalement comme étant les porte-parole du peuple. S'ils ont un pouvoir décisionnel, celui-ci doit être enteriné par le peuple.

Dans le texte de Saül contre les Ammonites (11, 1 – 15), deux des trois communautés qui y sont présentées – Guibéa et Yavesh - fonctionnent selon le même régime démocratique que celui reconstitué dans le récit de Jephté. Par contre, l'organisation politique des Ammonites diffère de celle des communautés de Guibéa et de Yavesh. Nous avons souligné au chapitre trois qu'outre Saül, Nahash l'Ammonite est le seul désigné par son nom. C'est lui seul qui négocie avec les anciens de Yavesh et qui prend les décisions. Ces faits indiquent que les Ammonites ont un régime politique hiérarchique dont le pouvoir est centralisé dans la personne de Nahash. En revanche, dans la communauté de Yavesh, le conseil des anciens figure comme porte-parole ou représentant du peuple. Ce sont les anciens qui négocient une entente avec Nahash l'Ammonite. Il y a toutefois une nuance par rapport au récit de Jephté. Dans ce texte, les anciens de Yavesh prennent une décision qui engage l'ensemble de la communauté sans qu'elle soit secondée par le peuple. Ils acceptent de se soumettre aux conditions d'alliance émises par Nahash, mais seulement s'ils n'arrivent pas à trouver quelqu'un pour les sauver. Cette dissemblance d'avec le récit de Jephté s'explique facilement. La situation nécessitait une décision immédiate que les anciens devaient assumer sur-le-champ. Le fait que les expressions « les hommes de Yavesh » et « les anciens de Yavesh » soient utilisées de manière équivalente dénote que les anciens représentent, dans ce récit comme dans celui de Jephté, la voix du peuple. En ce qui a trait à la communauté de Guibéa, le texte suppose qu'elle soit aussi structurée de la même façon. Nous avons vu que si Saül doit recourir à la menace pour imposer son autorité, c'est qu'il n'a pas un statut officiel qui lui octroie un pouvoir sur le peuple. De plus, les formes

verbales utilisées dans le texte montrent que les négociations entre les communautés de Yavesh et de Guibéa se font entre deux groupes, ce qui indique l'absence d'une administration de type autocratique. Bien que le récit ne mentionne pas explicitement les anciens de Guibéa, il est néanmoins évident que cette communauté vit selon un régime dans lequel le pouvoir appartient au peuple. Si les anciens de Guibéa ne sont pas mentionnés c'est précisément parce que le peuple est sur les lieux et que la fonction des anciens, en tant que voix du peuple, est superflue. Cette déduction est confirmée par le v. 15 dans lequel Saül est fait roi par le peuple des différentes communautés présentes, dont Guibéa. Si au début du récit Saül dut s'improviser chef, il est néanmoins établi roi par ces communautés. Les renseignements que nous donne ce texte attestent qu'il n'y a aucune différence entre la structure politique de la communauté de Galaad, telle qu'elle est décrite dans le récit de Jephthé, et celle des communautés de Yavesh et Guibéa, dans l'histoire de la guerre de Saül contre les Ammonites.

#### 4.1.2 Le conte de Saül et des ânesses égarées (I S 9, 1 – 10, 16)

C'est dans le conte de Saül et des ânesses égarées (I S 9, 1 – 10, 16) que nous pouvons constater une transformation au niveau sociopolitique. Nous avons vu que ce texte présente un banquet qui réunit seulement ceux qui y ont été conviés. Il s'agit d'une réunion à huit clos composée de trente invités (9, 22). Pour provoquer un jeu de mots, l'auteur/narrateur les désigne comme étant les **הַקְּרָאִים** (les appelés) qu'il distingue du **הָעָם** (le peuple). Par contre, ils représentent le peuple. C'est ce qu'indique la parole du cuisinier au v. 24 «Car, c'est pour ce moment qu'il a été gardé pour toi disant 'j'appelle le peuple' ». Cette assemblée de représentants n'est pourtant pas le conseil des anciens. D'abord, les anciens ne sont pas mentionnés dans le texte et les fonctions qui leur sont normalement attribuées sont ici assumées par Samuel. C'est lui qui présente Saül à l'assemblée des représentants et qui informe Saül de sa nomination. De plus, le pouvoir décisionnel qui, dans les deux autres récits, est exercé par le peuple est ici déferé à l'assemblée des représentants. Ce récit témoigne donc de l'émergence d'une nouvelle instance décisionnelle – celle de l'assemblée des représentants. Le peuple, bien qu'il soit

représenté à l'assemblée, perd son pouvoir décisionnel. Celui-ci appartient désormais à l'assemblée des « appelés ».

Il reste maintenant à préciser les points suivants : qui sont ces « appelés » qui représentent le peuple? Quelle est la raison d'être de ce nouveau palier dans l'organisation sociopolitique? Pourquoi est-ce Samuel qui invite Saül au banquet et qui le fait siéger à la place d'honneur? Dans ce qui suit, nous verrons que le conte de Saül et des ânesses égarées englobe l'ensemble de la carrière de Saül et nous fournit plusieurs indices pouvant répondre à nos questions. La plus ancienne strate littéraire de I S 9 évoque en fait des événements qui nous sont racontés avec plus de détails dans le récit de I S 11. En premier lieu, ces deux récits font allusion à l'occupation de Saül avant les débuts de sa carrière militaire. Le choix du premier motif traditionnel utilisé par l'auteur/narrateur de I S 9 – la recherche d'animaux perdus – évoque l'emploi de Saül avant qu'il soit nommé *nāgîd*. Le récit de I S 11 montre Saül revenant des champs derrière son troupeau. Ces deux textes peignent un portrait de Saül travaillant auprès des animaux avant que sa carrière militaire ne débute (9, 3ss// 11, 5)<sup>1</sup>. Par contre, celle de I S 9 suppose des événements qui ont mérité à Saül une certaine notoriété (9, 2) et le récit de I S 11 précise comment il acquit cette réputation. Revenant des champs derrière son troupeau, Saül apprend la nouvelle par rapport à la menace des Ammonites (11, 5), s'improvise chef d'une coalition (vv. 6 – 10) et combat les ennemis de Yavesh (v. 11). En somme, l'auteur/narrateur de I S 9 situe l'émergence de la nouvelle instance décisionnelle après la guerre qui a mérité à Saül sa renommée. De plus, il présente la scène du banquet comme étant un passage important dans la vie de Saül. Avant le banquet Saül est un simple paysan tandis qu'après il est déclaré *nāgîd*. La scène du banquet est donc au centre d'une importante transition et la scène qui suit nous indique la raison d'être de cette assemblée. En fait, l'onction de Saül (10, 1) est accompagnée d'un mandat d'ordre militaire (v. ). Il s'agissait de se choisir un commandant militaire. Le rassemblement aurait été motivé par des raisons politiques. Le texte ne précise pas les ennemis à

<sup>1</sup> Bien que dans I S 9 3ss, l'auteur/narrateur emploie un conte-cadre pour construire son récit, le choix du motif traditionnel utilisé évoque comment Saül a débuté sa carrière.

combattre, mais nous pouvons supposer qu'il s'agit des Philistins<sup>2</sup> puisque ce sont eux qui seront les principaux ennemis de Saül<sup>3</sup>. La situation avec les Philistins a depuis longtemps été reconnue comme étant l'un des facteurs qui a contribué à un changement dans le régime politique des tribus d'Israël<sup>4</sup> et le récit de I S 9 témoigne d'un désir (ou d'une nécessité) de se prévaloir d'un commandant militaire. Cette menace constante a incité les communautés de la Cisjordanie et de la Transjordanie à se choisir un chef militaire capable de diriger une coalition dans la guerre contre les Philistins. Les הקראים (les appelés) seraient des représentants des diverses communautés de ces territoires. Le rôle de Samuel dans ce récit s'explique également à partir du texte de I S 11. Ce récit mentionne les communautés de Yavesh (v. 1. 10), Guibéa (v. 4) et suppose aussi la participation de Guilgal puisque c'est à cet endroit que Saül fut fait roi (v. 15). Or, d'après I S 7, 16, Guilgal fait partie du circuit que Samuel parcourait régulièrement. C'est dire que Samuel a forcément dû avoir connaissance de la coalition formée par Saül lors de la guerre avec les Ammonites et le connaissait donc du moins de réputation. Dans l'effort de vouloir trouver un commandant pouvant diriger une coalition, Samuel s'aurait été le candidat idéal pour établir les contacts nécessaires et pour proposer un chef militaire capable de diriger une armée. Son parcours habituel faisait qu'il était

<sup>2</sup> Dans la forme finale du récit, le texte mentionne les Philistins. Toutefois, le récit originel omet de mentionner les ennemis.

<sup>3</sup> Le livre de Samuel relate les guerres de Saül contre les Philistins (I S 12, 2 – 7a. 15b – 23; 14, 1 – 46). D'après P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1980, pp. 26 – 27, ces péripécies sont des vestiges de traditions primitives qui proviennent du Nord. Il affirme : « This material portrays events from Saul's maturity, focusing especially on the heroism of his son Jonathan. [...] the anecdotes about Saul's Philistine wars [...] exhibits no organic relationship to the rest (c'est-à-dire avec I S 1; I S 9, 1 – 10, 16 et 10, 27b – 11. 15 - le cycle de Saül), being an independent complex of stories probably deriving from early northern tradition » (p. 27).

<sup>4</sup> Bien que ce ne soit pas là l'unique motif, les textes bibliques conservent le souvenir qu'elle était l'une des principales raisons évoquées pour justifier une réorganisation sociopolitique. Pour une discussion sur le sujet voir entre autres: A.D.H. MAYES, «The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy», dans J.H. HAYES et J.M. MILLER (éds.), *Israelite and Judean History*, Philadelphia, Westminster Press, 1977, pp. 285 – 331; T. TSEVAT, « The Emergence of the Israelite Monarchy », dans A. MALAMAT (éd.), *The Age of the Monarchies. Political History*, Jerusalem, Massada Press, 1979, pp. 61- 99; B. HALPERN, «The Uneasy Compromise. Israel Between League and Monarchy », dans B. HALPERN et J.D. LEVENSON (éds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, pp. 59 – 96; M.L. CHANEY, « Systemic Study of the Israelite Monarchy », *Semia* 35 – 38 (1986) pp. 53 – 76; N. K. GOTTWALD, « The Participation of Free Agrarians in the Introduction of Monarchy to Ancient Israel. An Application of H.A. Landsberger's Framework of Peasant Movements », *Semia* 35 – 38 (1986) pp. 77 – 105; R.B. COOTE et K.W. WHITELAM, «The Emergence of Israel. Social Transformation and State Formation Following the Decline in Late Bronze Age Trade », *Semia* 35 – 38 (1986) pp. 107 – 143; I FINKELSTEIN, « The Emergence of the Monarchy in Israel », *JSOT* 44 (1989) pp. 43 – 74.

couramment en relation avec plusieurs des communautés impliquées. Il n'est donc pas étonnant que ce soit lui qui propose Saül dont il connaissait la renommée.

En somme, le récit primitif de I S 9, 1 – 10, 16 relate essentiellement un seul incident –comment Saül devint *nāgîd*. Mais il présente l'ensemble des événements de la carrière de Saül comme s'étant déroulé sur une période de deux jours. L'auteur/narrateur présente les événements qui ont précédé cette assemblée, c'est-à-dire la rencontre de Samuel et Saül, comme ayant eu lieu le jour avant le banquet et les conquêtes futures de Saül comme étant dans un avenir proche (« Fais ce que ta main trouvera »). Écrit longtemps après que Saül se soit démarqué par ses exploits, le conte résume l'essentiel de sa carrière de manière à marquer comment les circonstances ont concouru à faire de Saül le *nāgîd*. Selon ce récit, la rencontre de Saül avec Samuel n'était ni préméditée ni organisée mais elle aurait, par la suite, grandement bénéficié aux communautés menacées. La perspective présentée est celle d'une rencontre providentielle. En rétrospective, elle dut effectivement paraître ainsi. Les habiletés militaires de Saül, manifestées lors de la guerre contre les Ammonites et dont Samuel eut connaissance, faisaient de lui le candidat idéal pour diriger une armée. Il a d'autant plus de mérite du fait qu'il avait déjà réussi à former une petite coalition. Le conte conserve le souvenir d'une assemblée politique dont l'issue fut l'onction de Saül. Au nombre de communautés impliquées dans la coalition, il est évident que les peuples de ces territoires devaient s'en remettre à des délégués pour les représenter lors de la réunion (le banquet) où fut choisi le chef militaire. La procédure ancienne par laquelle le peuple devait seconder le choix des anciens devint impraticable. La décision devait être prise par une assemblée représentative. C'est cet événement que remémore le récit dans la mention des trente invités au banquet. De plus, le conte rappelle que Samuel est celui qui proposa la candidature de Saül. Il exprime ceci au moyen de l'invitation de Samuel faite à Saül (9, 19) et dans la scène où le prophète fait asseoir Saül à la tête des « appelés » (9, 22). Enfin, l'auteur/narrateur montre la décision de l'assemblée au moyen de la scène de l'onction (10, 1). Au lendemain du banquet, Samuel étant celui qui avait proposé la nomination de Saül, il déclare à ce dernier qu'il est le désigné (*nāgîd*).

Le tableau suivant permet de visualiser la transformation dans la structure sociopolitique et comment celle-ci modifie le processus de l'élection.

**Tableau de la structure politique et du processus d'élection**

Texte	Jg 11, 1 - 40	I S 11, 1 – 15	I S 9, 1 – 10, 16
<i>Structure sociopolitique</i>	----- Conseil des Anciens ↓ Peuple	----- Conseil des Anciens ↓ Peuple	Assemblée des représentants ↓ Conseils des anciens ↓ Peuple
<i>L'élection :</i> L'occasion	Menace locale	Menace en Transjordanie	Menace en Transjordanie et en Cisjordanie
Procédure	Mandat des anciens (chercher Jephthé) ↓ Présentation du candidat ↓ Candidat établi chef par le peuple	Mandat des anciens (trouver un sauveur) ↓ Saül s'improvise chef ↓ Saül fait roi par le peuple	Mandat de l'assemblée (élire un chef militaire) ↓ Présentation du candidat ↓ Élection de l'assemblée ↓ Notification par le représentant de l'assemblée
Le pouvoir décisionnel	Le peuple	Le peuple	L'assemblée

Le tableau montre comment le peuple a perdu le pouvoir dans la nouvelle structure politique occasionnée par la nécessité d'une coalition regroupant un grand

nombre de territoires. Toutefois, contrairement à ce qui fut proposé par le passé et bien que la menace des Philistins fut l'un des éléments ayant contribué à un changement au niveau de la structure politique, il n'est pas encore question d'un régime autocratique. Les transformations qui se sont opérées à ce niveau ont seulement introduit une nouvelle instance décisionnelle dans un procédé démocratique. Cependant, le pouvoir de cette nouvelle instance est plus complet que celui du conseil des anciens ou du peuple dans les textes de Jg et de I S 11, 1 – 15. Cela notamment parce que les décisions de cette assemblée sont rendues officielles non par une acclamation du peuple (qui seconde la proposition des anciens), mais par le simple communiqué de la décision prise par l'assemblée. De ce fait même, il en résulte une perte du pouvoir décisionnel pour le peuple.

Cette transformation dans la procédure électorale est accompagnée d'une interprétation du rôle attribué à l'activité divine. Cependant, ce rôle n'est pas encore tout à fait celui qui se voit dans le concept de l'élection divine qui apparaît notamment dans le récit de l'ascension de David<sup>5</sup>. Nous verrons comment il se distingue de celui-ci, mais aussi comment l'interprétation de la participation divine dans la sphère politique a facilité l'intégration du concept de l'élection divine dans les traditions d'Israël.

#### **4.2 La participation de la divinité dans les récits originels de Jg 11, 1 - 33; I S 9, 1 – 10, 16 et I S 11, 1 – 15.**

La critique des sources des trois récits utilisés pour cette recherche démontre que la mention de l'esprit divin apparaît dans le noyau primitif du récit de Jg 11, 1- 33 et de celui de I S 11, 1 – 15. Le conte de I S 9, 1 – 10, 16 ne mentionne pas l'esprit divin mais évoque la participation de la divinité dans le processus de l'élection du *nāgîd*. Ce qui importe à ce stade c'est de vérifier comment les auteurs/narrateurs des récits primitifs conçoivent le rôle de la divinité. Nous pourrions ainsi juger de la transformation qui eut

---

<sup>5</sup> I S 16, 1 – 13.

lieu par rapport à la conception de l'intervention divine dans la sphère politique et militaire.

Dans le récit de Jephté, la mention de l'esprit divin apparaît suite à l'épisode où Jephté est établi commandant par le peuple et avant la bataille contre les Ammonites. Cette présentation indique que l'auteur/narrateur de ce récit primitif n'établit pas de rapport entre le choix de Jephté comme commandant et le rôle de l'esprit divin. Dès le prologue, l'auteur/narrateur souligne que ce sont les habiletés militaires de Jephté (11, 3b) qui incitent les anciens de Galaad à le retrouver. De plus, le texte établit clairement que la décision de faire de Jephté le commandant relève d'un choix non pas de l'esprit divin mais de celui des anciens et du peuple. C'est d'ailleurs ce fait qui contribue à l'ironie du récit. Celui qui avait été chassé (v. 1) devint celui qu'on allait chercher (v. 5). Pour l'auteur/narrateur de ce récit il n'y a aucun lien entre l'élection de Jephté et l'esprit divin. En revanche, il y a une corrélation entre la mention de l'esprit et la victoire sur les Ammonites. Jephté, revêtu de l'esprit, combat les Ammonites et revient victorieux. Ici, comme dans d'autres récits de ce genre, la mention de l'esprit explique la victoire. L'esprit divin accompagne celui que la communauté s'est choisi comme chef. L'esprit n'exerce pas ce choix, il se conforme au choix de la communauté.

De même dans l'histoire de la guerre de Saül contre les Ammonites (I S 11, 1 – 15), l'esprit explique la réaction de Saül devant la menace faite à la communauté de Yavesh. Plutôt que de céder au désespoir, Saül s'improvise chef et passe à l'action. La mention de l'esprit apparaît juste avant que Saül déchire un bœuf en pièces pour envoyer les morceaux dans tout le territoire d'Israël. Dans ce texte, la participation de la divinité est étroitement liée à l'exploit de Saül. Elle explique pourquoi Saül a réagi comme il l'a fait. La plus ancienne strate littéraire de ce récit n'entend pas présenter Saül comme étant celui que Dieu désigne roi. Ici comme dans le récit primitif de Jephté, la mention de l'esprit n'a rien à voir avec l'élection de Saül comme chef. Saül est fait מלך (*mlk*) par le peuple suite à sa victoire sur les Ammonites. Ce sont les habiletés militaires de Saül, comme celles de Jephté, qui incitent le peuple à faire de lui son chef.



Par contre, l'auteur/narrateur du conte de Saül et des ânesses égarées ( I S 9, 1 – 10, 16) établit un lien significatif entre l'élection de Saül et la participation divine. Cependant, il y a une nette distinction entre l'élection divine comme principe servant à légitimer le règne d'un roi et la manière dont l'auteur/narrateur de ce récit conçoit la participation de la divinité dans l'élection de Saül. Le rôle de la divinité, ici comme dans les récits précédents, sert à expliquer un phénomène, non à légitimer et à imposer au peuple l'autorité d'un individu. L'auteur/narrateur de ce conte présente sa vision du déploiement des faits. La décision de l'assemblée par laquelle Saül est fait *nāgîd* est vue comme étant le dénouement d'une série d'incidents. C'est l'ensemble des événements, parmi lesquels se trouve la décision de l'assemblée, qui est interprété comme étant une désignation divine. Samuel n'est pas « un faiseur de roi », il ne fait que communiquer à Saül la décision de l'assemblée et ce faisant, il interprète ce consensus comme étant le signe de la volonté divine. Toutefois, il ne dit pas que Yahvé a choisi Saül et donc que le peuple doit seconder ce choix, mais plutôt que Yahvé a fait connaître son choix par la voix de l'assemblée, ce qui est très différent du concept de l'élection tel qu'il se présentera plus tard. À ce stade, il ne s'agit que d'une interprétation théologique d'un processus séculier. Saül n'est pas présenté au peuple comme roi parce qu'il est l'élu de Yahvé, mais il est l'élu de Yahvé parce que le peuple l'a choisi comme roi. En somme, l'auteur/narrateur de ce récit voit dans le consensus de l'assemblée l'intervention divine. Pour lui, Yahvé fait connaître son choix au moyen de l'assemblée.

C'est à ce stade que nous voyons une mutation dans le rôle assigné à la divinité, notamment parce que dans ce récit, sa participation va au-delà de sa simple contribution à la bataille contre les ennemis. Elle est également liée à l'élection de Saül. De prime abord, les trois récits inscrivent l'activité de Dieu dans la sphère militaire et celle-ci sert de principe d'interprétation. Toutefois, dans les récits précédents, elle est employée pour expliquer l'exploit de Jephthé et de Saül tandis que dans le conte, elle sert à interpréter les événements qui ont concouru à faire de Saül le *nāgîd*. Cette différence, bien qu'elle soit minime, constitue l'étape qui permettra d'introduire dans les traditions d'Israël le véritable concept de l'élection divine.

### 4.3 Conclusion

Les trois récits analysés témoignent du fait que le concept de l'élection divine est absent des anciennes traditions d'Israël. Cependant, ils mettent en place les éléments qui serviront à intégrer le concept de l'élection divine qui prévalait dans le Proche-Orient ancien. Le texte de I S 9, 1 – 10, 16 en particulier permettra la mutation vers le concept de l'élection divine proche-orientale, cela notamment parce qu'il implique la participation de la divinité dans le processus de l'élection. Toutefois, dans ce texte, l'élection demeure un acte populaire et la contribution de la divinité ne sert pas à légitimer la royauté. Pour l'auteur/narrateur du récit primitif, le choix de Dieu se fait connaître par la voix de la majorité. En revanche, dans le concept de l'élection qui apparaîtra plus tard, le peuple devra acclamer celui que Dieu a choisi<sup>6</sup>. C'est un processus inverse!

En tenant compte de ce qui vient d'être dit, nous pouvons retracer trois étapes dans le développement de la perception relative à l'activité divine :

1<sup>ère</sup> étape : La divinité accompagne le guerrier au moyen de son esprit.



2<sup>e</sup> étape : La divinité fait connaître son choix dans la voix de la majorité.



3<sup>e</sup> étape : La divinité désigne, au moyen de son esprit, celui que le peuple doit choisir.

La 3<sup>e</sup> étape prend ce que les deux premières ont en commun, notamment la collaboration de la divinité dans la sphère des activités militaires. Mais elle intègre aussi ce qui les distingue, c'est-à-dire, la mention de l'esprit dans Jg 11 et I S 11 et la participation de la divinité dans le processus électoral dans I S 9. Elle joint ainsi l'esprit divin et l'élection de sorte que l'esprit deviendra le signe de l'élection divine. C'est ce que nous voyons notamment dans le texte de I S 16, 1 – 13. David est désigné comme étant l'élu de Dieu et il reçoit l'esprit sur lui.

---

<sup>6</sup> À ce sujet comparer les textes de : Dt 17, 15; I S 10, 24 ; IR 3, 7; IR 8, 16b; 11, 34.

Ces diverses conceptions vont de pair avec les changements dans la structure sociopolitique. Dans le récit de Jephté et dans celui de Saül contre les Ammonites, les communautés fonctionnent selon une administration démocratique dans laquelle le peuple constitue le pouvoir décisionnel et les anciens représentent la voix du peuple. Dans ces textes, l'activité divine se limite à la première étape. L'esprit divin accompagne le guerrier; tout au plus, il cautionne le choix du peuple. Lorsque le besoin de former une coalition devient essentiel, une nouvelle instance décisionnelle apparaît, celle de l'assemblée des délégués. C'est alors que la conception à l'égard de la participation de la divinité passe à la 2<sup>e</sup> étape. De la perspective de l'auteur/narrateur du récit originel de I S 9, l'ensemble des événements qui ont conduit à l'élection de Saül sont le fait de Dieu.

Le tableau suivant permettra de voir comment le changement dans la structure et le fonctionnement du régime politique coïncide avec une transformation dans la perspective de l'activité de la divinité. Nous pourrions, par la suite, tirer les conclusions qui s'imposent.

**Tableau des transformations**

Textes	Structure politique	Instance décisionnelle	Activité de la divinité
<i>Le récit de Jephté et celui de Saül contre les Ammonites.</i>	Le conseil des anciens ↑ Peuple	Peuple	Accompagne le chef que le peuple s'est choisi.
<i>Le conte de Saül et des ânesses égarées.</i>	Assemblée ↑ Le conseil des anciens ↑ peuple	Assemblée	Dirige l'ensemble des événements
<i>Après Saül</i>	Roi ↓ Assemblée ↓ Conseils des anciens	Roi	Désigne le roi que le peuple doit choisir.

En mettant côte à côte les changements qui eurent lieu, nous voyons que l'interprétation du déroulement des événements qui ont conduit à l'élection de Saül constitue l'étape intermédiaire dans le développement du concept de l'élection divine du roi en Israël. C'est cette étape qui a permis à Israël de passer de la notion de l'esprit divin qui accompagne le guerrier au concept voulant que le peuple choisisse celui que Dieu a désigné. Les deux dernières étapes ont en commun que l'élection est le fait de la divinité. Cependant, dans la 2<sup>e</sup> étape, cette élection se fait connaître par la voix de l'assemblée. En revanche dans la 3<sup>e</sup> étape l'esprit devient le signe de l'élection.

Ce processus explique comment et pourquoi il a été possible d'introduire dans les traditions d'Israël le concept de l'élection divine qui prévalait chez les peuples du Proche-Orient ancien. L'interprétation des événements qui ont conduit à l'élection de Saül a été le facteur qui permit cette transition. Les anciennes traditions mentionnaient déjà la participation de la divinité dans la sphère militaire (Jg 11 et I S 11) et parce que le récit de I S 9 attribue à la divinité, entre autres, l'élection de Saül, il ne restait plus qu'un pas à franchir.

C'est ce qu'ont réussi à faire les théologiens de la cour davidique<sup>7</sup>. Ils ont légitimé le règne de David en ayant recours au concept de l'élection proche-orientale. L'esprit de Dieu est sur David, parce que c'est lui que Dieu a choisi<sup>8</sup>. Mais il fallait démontrer la justesse de cette affirmation pour l'intégrer dans l'ancienne tradition yahviste. C'est à cette fin que des textes, tel que celui de II S 9 – II R 2, ont été composés<sup>9</sup>. L'ascension de David à la royauté est présentée comme étant l'œuvre mystérieuse de Dieu<sup>10</sup>. Cette apologie n'eut de poids que parce qu'il y avait, présente dans l'ancienne tradition

<sup>7</sup> Bien que David ait été fait roi par les diverses tribus (à ce sujet voir : II S 5, 1 – 5), la dynastie davidique avait été fortement contestée (la révolte d'Absolom II S 15-18; la révolte de Shéva II S 20; le schisme au temps de Roboam I R 12). Les théologiens de la cour eurent alors recours au concept de l'élection divine pour légitimer le règne de ces rois. Pour une discussion sur l'identité de ces théologiens et les éléments qu'ils ont introduits dans les traditions d'Israël, voir R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville, Westminster Press, 1994, pp. 114 – 122 (ci-après *A History of Israelite Religion*).

<sup>8</sup> À ce sujet voir I S 16, 1 – 13; II S 5, 12; II S 6, 21; 16, 18; Ps 89, 4 (BHS).

<sup>9</sup> Il n'est pas du ressort de cette thèse de faire la critique des sources de ces textes. Néanmoins, il est clair qu'ils sont postérieurs à ceux que nous avons analysés.

<sup>10</sup> À ce sujet voir R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion*, pp. 124 – 126.

yahviste, l'idée que Dieu participait à l'élection d'un chef – I S 9. Ce qui n'était qu'une interprétation est devenu un concept légitimant un régime dans lequel le peuple s'est vu dépouillé de son pouvoir. Désormais, la volonté de Dieu ne se faisait plus connaître par la voix du peuple, mais elle s'imposait au peuple.

## Conclusion

Dans le monde du Proche-Orient ancien, il ne fait aucun doute que le concept de l'élection divine du roi s'inscrivait dans un régime politique de type autocratique et qu'il servait à légitimer et à consolider le pouvoir du monarque. De ce fait, il nous semblait inconcevable qu'Israël ait pu incorporer dans ses traditions un « emprunt » qui appuyait un régime administratif allant à l'encontre de son idéologie politique. La difficulté était celle de savoir comment un concept étranger pouvait contribuer à légitimer une idéologie politique fortement contestée et également de provenance étrangère. Pour résoudre cette difficulté, il avait été proposé que le concept de l'élection divine d'un chef faisait déjà partie des anciennes traditions yahvistes prémonarchiques<sup>1</sup> et pouvait ainsi servir à établir une continuité entre l'époque des Juges et celle des rois. Toutefois, cette hypothèse suppose que la mention de l'esprit dans les récits du livre des Juges et dans les récits de I S 9,1ss; 11, 1ss faisait partie du noyau primitif et qu'elle était directement liée à l'acte de l'élection ou à la désignation du chef. En somme, ces recherches se sont intéressées principalement aux parallèles entre le concept en Israël et celui dans le monde proche-oriental et/ou sur la controverse quant à l'objet de l'élection - à savoir si l'élection divine se limitait à un monarque ou si elle s'appliquait à une dynastie. De plus, elles se sont concentrées essentiellement sur les motifs qui ont incité les auteurs/rédacteurs bibliques à avoir recours au concept de l'élection divine. En revanche, notre recherche s'est concentrée non sur la question du motif ou sur celle des similarités que le concept avait avec celui des peuples avoisinants, mais plutôt sur les éléments qui, dans la plus ancienne strate littéraire des récits bibliques, pouvaient nous éclairer quant aux étapes ayant contribué à l'émergence du concept de l'élection divine du roi en Israël. Notre intuition était qu'il devait y avoir, dans les anciennes traditions d'Israël, des éléments de base ayant favorisé cette assimilation.

---

<sup>1</sup> F. LANGLAMET, T.N.D. METTINGER, T. ISHIDA et B. HALPERN défendent cette position. Leurs arguments ainsi que les difficultés liées à leur hypothèse sont présentés dans l'introduction de cette thèse.

Notre hypothèse était que *l'idée d'une élection divine s'était développée à partir d'une procédure électorale séculière qui, dans la plus ancienne strate littéraire du cycle de Saül fut interprétée comme étant guidée par la divinité*. Pour vérifier cette hypothèse nous avons soumis à une critique des sources des textes pouvant nous renseigner sur trois points essentiels à cette recherche : 1) la structure sociopolitique de la communauté; 2) la procédure par laquelle un individu est élu chef; 3) le rôle de la divinité dans ce processus. À cet effet, la critique des sources des récits de Jg 10, 6 – 11, 10; I S 9, 1 – 10, 16 et I S 11, 1 – 15 nous a permis de confirmer notre hypothèse de départ. Le dernier chapitre de cette thèse présente comment le changement dans la structure et dans le fonctionnement du régime politique coïncide avec une transformation dans la perspective qu'on avait de l'activité divine.

Nous avons vu que dans le récit de Jephté (Jg 11) et dans celui de Saül contre les Ammonites (I S 11), Dieu assiste le guerrier au moyen de son esprit. C'est le choix du peuple que la divinité cautionne. Dans le conte de Saül (I S 9), Dieu participe à l'élection d'un chef. Mais le peuple, au moyen de ses représentants, procède à l'élection qui est ensuite interprétée comme étant dirigée par Dieu. Le processus que nous présentons est l'inverse de celui proposé par la plupart des recherches portant sur le concept de l'élection divine du roi. D'abord, ces études attribuent à une rédaction secondaire l'onction de Saül dans I S 10, 1<sup>2</sup>. Or, nous l'avons vu, ce texte fait certainement partie du

<sup>2</sup> À titre d'exemple voir : H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, pp. 26 -27; H. J. STOEBE, «Noch einmal die eselinnen des Kish», *VT* 7 (1957) pp. 362 – 370; H.W. HERTZBERG, *I and II Samuel. A Commentary*, Philadelphia, Westminster, 1964, pp. 78 – 80; C. HAUER, «Does I Samuel 9 :1 – 11 : 15 Reflect the extension of Saul's dominions?», *JBL* 86 (1967) pp. 306 – 310; H. SEEBASS, «Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls», *ZAW* 79 (1967) pp. 155 - 171; F. LANGLAMET, «Les récits de l'institution de la royauté. I S 7 - 12», *RB* 77 (1970) pp. 198 - 199; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, Neukirchen, Neukirchen Verlag, 1970, pp. 58 – 102; D.J. McCARTHY, «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form Critical Study of I S 8 - 12», *Int* 27 (1973) pp. 407 – 408; J.M. MILLER, «Saul's Rise to Power. Some Observations Concerning I Sam 9:1 – 10:16; 10: 26 – 11: 15 and 13: 2 – 14: 46», *CBQ* 36 (1974) pp. 171 – 173; J. BLENKINSOPP, «The Quest of the Historical Saül», dans J.W. FLANAGAN et A. WEISBROD ROBINSON (éds.), *No Famine in the Land. Studies in Honor of John L. McKenzie*, Missoula, Scholars Press, 1975, pp. 84 – 86; B.C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of I Samuel 7 – 15*, Missoula, Scholars Press (SBLD), 1976, pp. 34 – 35; T.N.D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, C.W.K. Gleerup (CBOT) 8, 1976, pp. 79. 185 – 232; T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, New York, Walter de Gruyter, 1977, pp. 49; F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener (WMANT 49), 1978, pp. 57 – 60; A.D.H. MAYES, «The Rise of the Israelite Monarchy».

noyau primitif du conte de Saül à la recherche des ânesses de son père. De plus, ce récit présente l'onction comme faisant suite à l'élection de Saül. Ainsi contrairement à F. LANGLAMET et B. HALPERN, nous estimons que l'élection populaire (parfois désignée comme étant l'acclamation du peuple) précède la désignation divine. Mais, il ne s'agit pas non plus de ce que T.N.D. METTINGER définit comme étant une élection *a posteriori*. D'abord, pour soutenir cette hypothèse, il se sert notamment des textes de I S 9, 1 – 10, 16 et 11, 1 – 15 pour dire que le don de l'esprit constitue le signe de l'élection. En ce qui a trait au premier texte, la critique des sources démontre qu'il n'est nullement question du don de l'esprit dans le noyau primitif de ce récit. Quant au deuxième texte, la mention de l'esprit explique l'exploit de Saül comme elle le fait dans le récit de Jephthé. Dans ces récits, le don de l'esprit n'est pas lié à l'élection d'un chef. Il ne peut donc pas s'agir de ce que T.N.D. METTINGER nomme une élection *a posteriori*. En fait, la critique des sources montre que la plus ancienne strate littéraire de ces textes ne témoigne aucunement du concept de l'élection divine. Cependant, le noyau primitif de ces récits, comme celui de Jg 11 (Jephthé), comporte des éléments qui ont, par la suite, servi à intégrer le concept de l'élection divine comme argument légitimant la royauté.

J.A. SOGGIN, R. ALBERTZ et P.K. McCARTER avaient proposé que le concept de l'élection divine ait pu servir à justifier la royauté notamment parce que ce concept est présenté en tant que conclusion interprétative d'événements qui se sont succédés. Toutefois, aucun d'eux n'explique comment cette interprétation put être admissible. En d'autres mots, comment les événements ont-ils pu être perçus comme signe ou preuve de l'élection divine. Il manque à leurs développements une étape permettant de décrire l'émergence du concept de l'élection divine dans les traditions d'Israël. Or, c'est cette

---

ZAW 90 (1978) pp. 1 – 19; P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1980, pp. 14 – 23. 29; «The Apology of David», *JBL* 99 (1990) pp. 489 – 504; A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth Century Document (I Samuel 1 – II Kings 10)*, Washington, Catholic Biblical association (CBQMS), 1986, p. 117; W.L. HUMPHREY, «From Tragic hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of I Samuel», *JSOT* 22 (1982) pp. 102 – 106; A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983, pp. 106 – 132; J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, Yale University, 1983, pp. 254 – 256; J.A. SOGGIN, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993, p. 68; S.L. MCKENZIE, « Cette royauté qui fait problème », dans A. DE PURY, Th. RÖMER ET J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 275 - 281.



étape que nous avons pu découvrir au moyen de l'analyse des récits de Jg 11 ; I S 9 et I S 11. La critique des sources de ces récits montre le développement suivant :

1. Dans les plus anciennes traditions littéraires, la divinité est vue comme assistant le guerrier au moyen de son esprit (Jg 11; I S 11).
2. Dans le conte qui résume les débuts de la carrière de Saül, l'auteur/narrateur de la plus ancienne strate littéraire interprète les événements qui ont culminé en la désignation de Saül. Il présente la divinité comme étant active dans le déroulement et le dénouement de ces événements.

Quant vint le temps d'introduire en Israël le concept de l'élection divine et de s'en servir pour légitimer la royauté, les éléments pouvant permettre cette intégration étaient déjà présents dans les anciennes traditions d'Israël. L'esprit assistant le guerrier devint le signe de l'élection divine. À ce stade, le concept pouvait être aisément admis. Toutefois, l'autre signe de l'élection devait être celui par lequel la divinité faisait connaître son choix par la voix du peuple. C'est ainsi que pour devenir roi, David dut d'abord se faire élire par les tribus. La voix du peuple constituait l'un des signes indiquant la volonté divine. En somme, si les anciennes traditions permirent d'intégrer le concept de l'élection divine, elles avaient aussi déterminé son contenu.

C'est ce dernier point qui, à notre avis, fut à l'origine de la controverse en Israël. Il n'est pas du ressort de cette thèse d'entreprendre une étude sur ce sujet puisqu'il ne s'agit pas d'une thèse sur l'histoire d'Israël ou sur sa religion. Toutefois, le travail accompli ici permet d'ouvrir de nouvelles avenues dans ces domaines de recherche. Notre thèse met en évidence les éléments qui ont servi à « fabriquer » un concept de l'élection divine en Israël. Elle explicite le contenu qu'avait ce concept à son émergence et montre en quoi il diffère de celui du Proche-Orient ancien. Pour Israël, le problème n'était pas celui d'admettre le concept de l'élection. Il ne portait pas non plus sur la question à savoir si l'élection divine s'étendait sur une dynastie. Bien que ce dernier point s'inscrive également dans la controverse, le débat portait d'abord sur le moyen par lequel

Dieu faisait connaître son élu. Dans les anciennes traditions, c'est la voix du peuple et non celle des autorités religieuses qui devait servir d'instrument pour désigner le roi. Le récit de la révolte d'Absalom met en opposition la voix du peuple à celle de l'autorité (II S 15, 1ss); c'est d'ailleurs ce que confirment II S 16, 3b « Aujourd'hui *la maison d'Israël* me rendra la royauté de mon père » et le v. 7 où la révolte du peuple est interprétée comme étant signe que Yahvé a remis la royauté entre les mains d'Absalom. De même, dans I R 12, 1ss, ce sont les tribus du Nord qui s'opposent à Roboam et qui se choisissent un roi. Dans ces récits, la controverse porte sur la participation du peuple dans le choix de son chef. Le peuple revendique son rôle comme instrument révélant celui que Dieu désigne roi. En somme, ces textes mettent en valeur le pouvoir du peuple. Nous y lisons le désir d'un retour aux anciennes traditions où les qualités (ou habilités militaires) d'un individu sont reconnues par le peuple qui le nomme chef et qui voit dans ces faits l'accomplissement de la volonté divine. Dans cette perception, la voix du peuple dans le choix de son chef constitue l'un des signes de l'élection divine. Selon le concept proche-oriental, la participation du peuple est minimisée à l'extrême et la procédure électorale est complètement inversée. Dieu ne cautionne plus le choix du peuple et ne fait plus connaître son élu au moyen de leur voix. Au contraire, le peuple doit s'assurer de seconder celui que Dieu a désigné, il doit acclamer l'élu de Dieu. Le contenu du concept proche-oriental de l'élection diffère considérablement de celui initialement admis par Israël. C'est toute l'idéologie politique qui est en jeu dans cette différence de concepts. Le premier légitimise un régime autocratique alors que le deuxième insiste sur l'importance de la voix communautaire et s'inscrit dans un régime de type démocratique.

Cette recherche sur l'émergence du concept de l'élection divine en Israël offre aussi de nouvelles pistes de réflexion sur l'importance que le thème acquiert pour la foi d'Israël. Nous avons montré que pour Israël, les événements s'inscrivaient comme signes de l'élection divine, de sorte qu'ils pouvaient être soumis à une relecture. Or, c'est précisément ainsi qu'Israël s'est aussi perçu comme peuple élu de Dieu. J. VAN SETERS souligne que ce thème de l'élection du peuple eut pour rôle de maintenir une identité collective à un peuple sans nation. Cette identité retrace ses origines dans une lecture des faits passés. C'est ce que suppose le récit de l'Exode qui fait du peuple en

fuite le peuple de Yahvé. En somme, ici encore les événements sont signes de l'élection. À notre avis, cette conception de l'élection divine d'Israël n'a été possible que grâce au contenu du concept de l'élection lors de son émergence en Israël. Le concept de l'élection divine du roi, tel que conçu dans le monde du Proche-Orient ancien, n'aurait pu être transféré au peuple de manière à servir d'identité à un peuple sans nation. Pour exister, le concept cananéen nécessite qu'il y ait d'abord une nation puisqu'il impose au peuple une autorité royale, tandis que celui en Israël expose la volonté divine au moyen des événements. Il est généralement admis qu'à la période exilique et postexilique, Israël a puisé dans ses anciennes traditions des éléments pouvant contribuer à lui maintenir une identité collective. Suite à cette thèse, notre intuition est que le concept de l'élection divine, tel qu'il apparaît en Israël à son émergence, a été l'un des plus importants éléments contribuant à préserver Israël de l'assimilation lors de son exil.

En dernier lieu, il importe de dire un mot par rapport au texte de I S 9, 1 à 10, 16. La plupart des recherches, nous l'avons vu, attribuent la mention de Samuel et la scène de l'onction en 10, 1 à un éditeur qui aurait remanié ce récit afin d'octroyer au prophète un rôle d'envergure dans les événements qui ont fait de Saül un roi. Pour certains, cette rédaction est l'œuvre du Deutéronomiste (Dtr ou encore DtrP) alors que pour d'autres le Deutéronomiste avait à sa disposition un dossier prophétique déjà constitué. Quelle que soit la position privilégiée, la tendance est d'attribuer tous les textes mentionnant le prophète Samuel et ceux où il est question de l'onction à une édition secondaire. Pourtant, il demeure à savoir comment et pourquoi Israël aurait accepté d'intégrer des nouveautés (telles que l'onction et l'élection divine), s'ils ne faisaient pas partie de ses plus anciennes traditions. Or, nous avons montré que la mention de Samuel et la scène de l'onction sont nécessaires à la structure de la plus ancienne strate littéraire de I S 9, 1 – 10, 16. Ce texte nous semble essentiel à toute recherche portant sur l'historiographie deutéronomique, particulièrement parce qu'il permet de retracer les matériaux qui ont servi à sa composition. Cependant, il resterait à vérifier, entre autres, si la notion de l'onction diffère de celle qui se trouve ailleurs dans les textes bibliques. Cela notamment parce que dans ce texte, l'onction suit l'élection populaire du chef alors qu'ailleurs elle précède l'acclamation du peuple.

L'originalité de cette thèse a été d'apporter de nouveaux éléments pouvant indiquer comment le concept de l'élection divine a émergé en Israël. Ces précisions ont permis de définir le contenu du concept de l'élection divine à son émergence et, par conséquent, de proposer ce contenu comme principal point de controverse à l'origine du schisme en Israël. Elle propose également des pistes par rapport au développement de la religion en Israël et sur la composition de son histoire. Enfin, en retraçant la plus ancienne strate littéraire des textes soumis à une critique des sources, cette thèse peut servir à la recherche portant sur l'histoire d'Israël.

## Bibliographie

*Critique textuelle, grammaire hébraïque, dictionnaires et l'art littéraire.*

ALTER, A., *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

ANDERSEN, F.I., *The Sentence in Biblical Hebrew*, Paris, Mouton (Series Practica 231), 1974.

BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, Sheffield, Almond Press (JSOT Sup. 70), 1989.

BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'A.T. hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle*, Fribourg/Göttingen, Orbis Biblicus et Orientalis 50/1, 1982.

BERGEN, P.D., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics. Summer Institute of Linguistics*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.

BERMAN, R., «The Case of an (S)VO Language. Subjectless Constructions in Modern Hebrew », *Language* 56 (1980) pp. 759 – 776.

BLOOMFIELD, L., *Language*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1933.

BODINE, W.R., *Discourse Analysis of Biblical Literature. What It Is and What It Offers*, Atlanta, Scholars Press (SBLSS), 1995.

BODINE, W.R., *The Greek Text of Judges. Recensional Developments*, California, Scholars Press, 1980.

BOER (de), P.A.H., *Research into the Text of I Samuel i-xvi. A Contribution to the Study of the Books of Samuel*, Amsterdam, (Sans maison de publication), 1938.

BOTTERWECK, G.J., H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament. Volumes 1 - 11*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1974 – 2001.

BROWN, F., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson, 1979.

BUTH, R., «Functional Grammar, Hebrew and Aramaic. An Integrated, Text-Linguistic Approach to Syntax», dans W.R. BODINE (éd.), *Discourse*

*Analysis of Biblical Literature. What It Is and What It Offers*, Atlanta, Scholars Press (SBLSS), 1995, pp. 77 - 102.

- BUTH, R., « Methodological Collision between Source Criticism and Discourse Analysis. The Problem of “Unmarked Temporal Overlay” and the Pluperfect/Nonsequential *Wayyiqtol* », dans P.D. BERGEN (éd.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics. Summer Institute of Linguistics*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994, pp. 138 – 154.
- BUTTRICK, G.A., (éd.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol 3*, New York, Abingdon Press, 1962.
- CARTLEDGE, T.M., *Vows in the Hebrew Bible and in the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 147), 1992.
- CHOMSKY, N., *Syntactic Structures. Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965.
- CLINES, D.J.A., D.M. GUNN et A.L. HAUSER (éds.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 19), 1982.
- COATS, G.W. (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 35), 1985.
- COGGINS, R.J., et J.L. HOULDEN (éds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990.
- COLE, P., *Studies in Modern Hebrew Syntax and Semantics. The Transformational-Generative Approach*, New York, North-Holland Publishing, 1976.
- COWLEY, A.E., *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited Enlarged by The Late E. Kautzsch*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- CROSS, F.M., « The Ammonite Oppressions of the Tribes of Gad and Reuben. Missing Verses from I Samuel 11 Found in 4QSamuel<sup>a</sup> », dans E. TOV (éd.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. Proceedings IOSCS*, Jerusalem, Academon, 1980, pp. 105 – 119.
- CROSS, F.M., *The Ancient Library of Qumran, (2e ed.)*, Garden City, New York, 1961.
- CROWLEY, D.J., *I Could Talk Old Story Good. Creativity in Bahamian Folklore*, California, University of California Publications (Folklore Studies 17), 1966.

- CULLEY, R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- CULLEY, R.C., *Themes and Variations. A Study of Action in Biblical Narrative*, Atlanta, Scholars Press, 1992.
- DÉGH, L., *Folktales and Society. Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.
- DÉGH, L., *Folktales of Hungary*, Chicago, University of Chicago Press (Folktales of the World III), 1965.
- DRIVER, S.R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, Clarendon Press, 1913.
- ENGLERT, D.M.C., *The Peshitta of Second Samuel*, Philadelphia, JBL, 1949.
- ENKVIST, N.E., «Introduction, Stylistics, Text Linguistics, and Composition», *Text* 5 (1985) pp. 251 – 267.
- FINNEGAN, R., *Limba Stories and Story-Telling*, Oxford, Clarendon Press (Oxford Library of African Literature), 1967.
- FINNEGAN, R., *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press (Oxford Library of African Literature), 1970.
- FOKKELMAN, J.P., *Narrative Art in Genesis*, Sheffield, JSOT Press (The Bible Seminar 12), 1991.
- GASTER, Th.H., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York, Harper, 1969.
- GIBERT, P., *Une théorie de la légende. Herman Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.
- GRESSMANN, H., «The Oldest History Writing in Israel», dans D. GUNN (éd.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, Sheffield, Almond Press, 1991, pp. 9-58.
- GUNN, D.M., (éd.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, Sheffield, Almond Press, 1991.

- HALS, R.M., «Legend», dans G.W. COATS (éd.), *Saga, Legend, Tale, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 35), 1985, pp.45-50.
- HENDRICKS, W.O., «Folklore and the Structural Analysis of Literary Texts», *Language and Style* 3 (1970) pp. 83-121.
- HOPPER, J.B., «Aspect and Foregrounding in Discourse», dans T. GIVON (éd.), *Discourse and Syntax*, New York, Academic Press (Syntax and Semantics 12), 1979, pp. 213 – 241.
- ISELL, C. «Exodus 1 – 2 in the Context of Exodus 1 – 14. Story Lines and Key Words », dans D.J.A. CLINES, D.M. GUNN et A.L. HAUSER (éds.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press (JSOT SS 19), 1982, pp. 37-61.
- JENNI, E., C. WESTERMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1971.
- JOÜON, P., T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part One: Orthography and Phonetics. Part two: Morphology*, Rome, Pontificio Istituto Biblico (Subsidia Biblica 14/I), 1991.
- JOÜON, P., T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, Rome, Pontificio Istituto Biblico (Subsidia Biblica 14/II), 1991.
- JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923.
- JOÜON, P., «Notes de lexicographie hébraïque. Nāgîd 'préposé' d'où 'chef'», *Bib* 17 (1936) pp. 229 – 233.
- KAUTZSCH. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- KIRKPATRICK, P., «Legend», dans R.J. COGGINS et J.L. HOULDEN (éds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, pp.390-391.
- KIRKPATRICK, P., «Saga», dans R.J. COGGINS et J.L. HOULDEN (éds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, pp.605-606.
- KIRKPATRICK, P., *The Old Testament and Folklore Study*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 62), 1988.



- KOGUT, S., «On the Meaning and Syntactical Status of *hinneh* in Biblical Hebrew », *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986) pp. 133 – 154.
- LONGACRE, F., «Why We Need a Vertical Revolution in Linguistics», dans W. WÖLEK et P.L. GARRIN (éds.), *The Fifth LACUS Forum 1978*, Columbia, Hornbeam, 1979, pp. 247 – 270.
- LORD, A.B., *Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, (Harvard Studies in Comparative Literature 24), 1960.
- LOWREY, K.E., «The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse», dans W.R. BODINE (éd.), *Discourse Analysis of Biblical Literature. What It Is and What It Offers*, Atlanta, Scholars Press (SBLSS), 1995, pp. 103-130.
- MARANDA, P., E. KÖNGÄS MARANDA (éds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1971.
- MCCARTHY, D., «The Use of *wehinneh* in Biblical Hebrew», *Bib* 61 (1980) pp. 330 – 342.
- MOWINCKEL, S., «Legend», dans G.A. BUTTRICK (éd.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol 3*, New York, Abingdon Press, pp. 108-110.
- MURAOKA, T., « On the So-called *Dativus Ethicus* in Hebrew», *JTS* 29 (1978) pp. 495 – 498.
- NICCACCI, A., «Analysis of Biblical Narrative», dans P.D. BERGEN (éd.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics. Summer Institute of Linguistics*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994, pp. 175 – 198.
- NICCACCI, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, Sheffield Academic Press, (JSOT Sup. 86), 1990.
- ONG, W., *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, New York, Methuen, 1982.
- PISANO, S., *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- PORTER, J.R., «Folklore», dans R.J. COGGINS et J.L. HOULDEN (éds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, pp. 238-240.
- SCHEUB, H., «Parallel Image Sets in African Oral Narrative-Performances», *Review of Natural Literatures* 2 (1971) pp. 206-223.

- SCHEUB, H., «The Art of Nongenile Mazithathu Zenani. A Gcaleka Ntsomi Performer», dans R.M. DORSON (éd.), *African Folklore*, New York, Anchor Books, 1972.
- SCHEUB, H., *The Ntsomi. A Xhosa Performing Art*, Wisconsin, University of Wisconsin, 1969.
- SCHEUB, H., «The technique of the Expansible Image in Xhosa Ntsomi Performances», *Researches in African Literatures* 1 (1970) pp. 119-146.
- SCHNEIDER, W., *Grammatik des biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der 'Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht' von Oskar GreTher*, München, Claudius Verlag, 1974.
- SCHULZ, A., «Narrative Art in the Books of Samuel», dans D. GUNN (éd.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, Sheffield, Almond Press, 1991, pp. 119-170.
- SCULLION, J.J., «*Märchen, Sage, Legende*. Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars», *VT* 3 (1984) pp. 321-335.
- SMITH, M.S., *The Origins and Development of the Waw-Consecutive. Northwest Semitic Evidence from Ugarit to Qumran*, Atlanta, Scholars Press, 1991.
- STEINMANN, *La critique devant la Bible*, Paris, Librairie Arthème Fayard (Encyclopédie du Catholique au XX siècle), 1956.
- STERNBERG, M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, John Hopkins, 1978.
- TALMON, S., «Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of the Qumran Manuscripts», dans F.M. CROSS et S. TALMON (éds.), *Qumran and The History of the Biblical Text*, Massachusetts, Harvard University, pp. 226 – 263.
- TALSTRA, E., «Text Grammar and Hebrew Bible. I : Elements of A Theory», *BiOr* 35 (1978) pp. 169 – 174.
- TALSTRA, E. «Text Grammar and Hebrew Bible. II : Syntax and Semantics», *BiOr* 37 (1982) pp. 26 – 38.
- TAWIL, H., «Hebrew צלה/צלה , Akkadian ešēru/šūšru. A Lexicographical Note», *JBL* 95 (1976) pp.405-413.

THOMPSON, S., *Motif-Index of Folk-Literature*, London, Indiana University Press, 1955.

TOV, E., «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie », *RB* 79 (1972), pp. 189 – 199.

TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

TOV, E., (éd.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. Proceedings IOSCS*, Jerusalem, 1980.

ULRICH, E.C., *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, Harvard, 1978.

WALTKE, B.K. et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Eisenbrauns, 1990.

WEINRICH, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt (4e éd.)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1985.

WILLIAMS, J.G., *Hebrew Syntax. An Outline*, Toronto, University Of Toronto, 1976.

WINETT, F.V., *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Toronto, University of Toronto Press, 1957.

WÜRTHWEIN, W., *The Text of the Old Testament. An Introduction to Biblia Hebraica*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1995.

ZEVIT, Z., *The Anterior Construction in Classical Hebrew*, Atlanta, Scholars Press (SBL Monographic Series), 1998.

#### *Études et commentaires*

ACKROYD, P.R., *The First Book of Samuel*, Cambridge, University Press (CBC), 1971.

ALBRIGHT, W., *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1961.

AP-THOMAS, D.R., «Saul's Uncle», *VT* 11 (1961) pp.241-245.

AULD, A. G., *Joshua, Judges and Ruth*, Philadelphia, Westminster (DSB), 1984.

- AULD, A.G., « What Makes Judges Deuteronomistic? », dans, *Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, Edelenburg, T & T Clark, 1998, pp. 120 – 126.
- AUZOU, G., *La Danse devant l'arch. Étude du livre de Samuel*, Paris, Édition de l'Orante, 1968.
- BARDTKE, H., « Samuel and Saul. Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel », *BiOr* 25 (1968) pp.289-299.
- BARTELMUS, R., «Forshung am Richterbuch seit Martin Noth» *ThR* 56 (1991) pp. 221 – 259.
- BAUMGARTNER, W., « Jephthas gelüde. Judg. 11, 30-40 », *ARW* 18 (1915) pp. 240 – 290.
- BAUMGARTNER, W., «Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen», dans *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Gesammelte Aufsätze*, Leiden, E.J. Brill, 1959, pp. 147 – 178.
- BECKER, U., *Richtertum und Königzeit. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin, W. de Gruyter (BZAW 192), 1990.
- BEYERLIN, W., «Das Königscharisma bei Saul», *ZAW* 73 (1961) pp.186-201.
- BEYERLIN, W., « Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch », dans E. WÜRTHWEIN et O. KAISER (éds.), *Tradition und Situation. Studien zur Alttestamentlichen Prophetie. Arthur Weiser zum 70. Geburtstag am 18. 11. 1963 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprechte, 1963, pp. 1 - 29.
- BIČ, M., «Saul sucht die Eselinnen», *VT* 7 (1957) pp. 92-97.
- BIRCH, B.C., «The Development of the Tradition of the Anointing of Saul in I Sam 9:1 -10:16», *JBL* 90 (1971) pp.55-68.
- BIRCH, B.C., *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of I Samuel 7-15*, Missoula, Scholars Press, 1976.
- BLENKINSOPP, J., «The Quest of the Historical Saul», dans, J.W. FLANAGAN et A. WEISBROD ROBINSON (éds.), *No Famine in The Land. Studies in Honor of John L. McKenzie*, Missoula, Scholars Press, 1975, pp. 75 – 99.
- BOER, P.A., «Vive le roi!», *VT* 5 (1955) pp.225-231.

- BOLING, R.G., *Judges. Introduction, Translation and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1976.
- BOLING, R.G., « Some Conflate Readings in Joshua-Judges », *VT* 16 (1966) pp. 293 – 296.
- BRENNER, A. (éd.), *A Feminists Companion to Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to The Bible 4), 1993.
- BRUEGGEMAN, W., « The Costly Loss Of Lament », *JSOT* 36 (1986) pp. 57 – 71.
- BUBER, M., « Books of Judges and Book of Judges », dans, *Kingship Of God*, New York, Harper & Row, 1967, pp. 66 – 84.
- BUBER, M., «Die Erzählung von Sauls Königswahl», *VT* 6 (1956) pp. 113 –173.
- BUCCELLATI, A., «Da Saul a David. Le origini della monarchia israelitica alla luce della storiografia contemporanea», *BiOr* 1 (1959) pp. 99 – 128.
- BUDDE, K., *Die Bücher Richter und Samuel. Ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen, J. Ricker, 1890.
- BUDDE, K., *Die Bücher Samuel*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1902.
- BUDDE K., «Sauls Königswahl und Verwerfung», *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171.
- BURNEY, C.F., *The Book of Judges*, New York, Ktav, 1970.
- CAMPBELL, A.F., *Of Prophets and Kings. A Late Ninth Century Document (I Samuel 1 - II Kings 10)*, Washington, Catholic Biblical Association (CBQMS 17), 1986.
- CAQUOT, A. et Ph. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, (CAT VI), 1994.
- CARLSON, R.A., *David the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1964.
- CHANEY, M.L., « Systemic Study of the Israelite Monarchy », *Semeia* 35 – 38 (1986) pp. 53 – 76.
- CLAASSEN, L.M.J., «Notes on Characterization in Jephthan Narrative», *JNWSL* 22/2 (1996) pp.107-115.

- CLEMENTS, R.E., « The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in I Sam VIII », *VT* 24 (1974) pp. 398 – 410.
- COGAN, M. ET H. TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1998.
- COSLINGA C., *Joshua, Judges, Ruth*, Grand Rapids, Zondervan (BSC), 1986.
- CRAIG, K.M., «Bargaining in Tov (Judges 11, 4 – 11)», *Bib* 79 (1998) pp. 76 – 85.
- CURTIS, J.B., «A Folk Etymology of NĀBĪ», *VT* 29 (1979) pp.491-493.
- DAY, P.L., «From the Child is Born the Woman. The Story of Jephthah's Daughter», dans P.L. DAY (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp.58-74.
- DELEKAT, L., «Tendenz und Theologie der David-Salomon-Erzählung», dans F. MASS (éd.), *Das Fern und habe Wort. Festschrift L. Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966*, Berlin, Töpelman (BZAW 105), 1967, pp. 26 – 36.
- DESROUSSEAUX, L., et J. VERMEYLEN (dir.), *Figures de David à travers la Bible. XVII<sup>e</sup> de l'ACFEB. Lille, 1<sup>er</sup> - 5 septembre 1997*, Paris, Cerf, 1999.
- DIETRICH, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königturn in Israel*, Stuttgart, Kohlhammer (BWANT 122), 1992.
- DIETRICH, W., « Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History », dans S.L. McKENZIE et M.P. GRAHAM (éds.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 182), 1995, pp. 153 – 175.
- DUS, J., «Die Geburstlegende Samuels. I S 1», *RSO* 43 (1968) pp.163-194.
- EDELMAN, D.V., *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield, JSOT Press, 1991.
- EDELMAN, D.V., «Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (I S 11, 1 – 11). Sorting Story from History», *ZAW* 96 (1984) pp. 195 – 209.

- EDELMAN, D.V., « The Deuteronomistic Story of King Saul. Narrative Art or Editorial Product», dans C. BREKELMANS et J. LUST (éds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 207 – 220.
- EISSFELDT, O., *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1925.
- EMERTON, J.A., « Notes on Two Proposed Emendations in the Book of Judges (11, 14 and 16, 28)», *ZAW* 85 (1973) pp. 220 – 223.
- EPPSTEIN, V., «Was Saul among the Prophets?», *ZAW* 81 (1969) pp. 287 – 304.
- ESLINGER, L., *The Kingship of God in Crisis. A Close Reading of I Samuel 1-12*, Sheffield, JSOT Press (BLS), 1985, pp. 286 – 288.
- EXUM, J.C., « The Center Can Not Hold. Thematic and Textual Instabilities in Judges», *CBQ* 52 (1990) pp. 410 – 431.
- FINKELSTEIN, I., « The Emergence of the Monarchy in Israel», *JSOT* 44 (1989) pp. 43-74.
- FLANNAGAN, J. W., «Court History or Succession Document? A Study of II S 9 – 20 and I K 1 and 2», *JBL* 91 (1972) pp. 172 – 181.
- FOKKELMAN, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Volume IV, Vow and Desire*, Assen, Van Gorcum, 1993.
- FORESTI, F., *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School. A Study of I Sam 15 and Related Texts*, Rome, Edizioni Del Teresianum (STh), 1984.
- FRITZ, V., « Die Deutungen des Königtums Saul in den Überlieferungen von seiner Entstehung. I S 9-11», *ZAW* 88 (1976) pp. 346 – 362.
- FUCHS, E., « Marginalization, Ambiguity, Silencing. The Story of Jephtah's Daughter», dans A. BRENNER (éd.), *A Feminists Companion to Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to The Bible 4), 1993, pp. 116 – 130.
- GARSIEL M., *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, Israel, Revivim Publishing House, 1983.
- GEHRKE R.D., *I and II Samuel*, St. Louis, Concordia, 1968.

- GERSTEIN, B., « A Ritual Process. A Look at Judges 11, 40 », dans M. BAL (éd.), *Anti-Covenant Readings. Women's Lives in The Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press (BLS 22), 1989, pp. 175 – 193.
- GIBERT, P., *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saul, David et Salomon*, Paris, Fayard, 1979.
- GOODING, D.W., «The Composition of the Book of Judges», *EI* 16 (1982) pp. 70 – 79.
- GORDON, R.P., *I and II Samuel. A Commentary*, Exeter, Paternoster, 1986.
- GORDON, R.P., «Who Made the Kingmaker? Reflections on Samuel and the Institution of the Monarchy», dans A.R. MILLARD, J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, pp. 263 – 266.
- GÖRG, M., *Richter*, Würzburg, Echter Verlag (NEBAT), 1993.
- GRAY, J., *Joshua, Judges and Ruth*, Greenwood, the Attic Press, 1977.
- GREENSPAN, F.E., « The Theology of the Framework of the Book of Judges », *VT* 36 (1986) pp. 365 – 396.
- GREYER, O., « Die Bezeichnung 'Richter' für charismatischen Helden der Vorzeit », *ZAW* 57 (1939) pp. 110 – 121.
- GRØNBÆCK, J., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (I S 15 – II S 5). Tradition und Komposition*, Copenhagen, Prostant Apud Munksgaard (ATD), 1971.
- GUEST, P.D., «Can Judges Survive without Sources. Challenging the Consensus», *JSOT* 78 (1998) pp. 43 – 61.
- GUEST, P.D., « Dangerous Liaisons in the Book of Judges », *JSOT* 11 (1977) pp. 241 – 269.
- GUNN, D.M., « Joshua and Judges », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University, 1987, pp. 102 – 121.
- GUNN, D.M., «The Battle Report. Oral or Scribal Convention?», *JBL* 93 (1974) pp. 513 – 518.
- GUNN, D.M., *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, Sheffield, JSOT (JSOT Sup. 6), 1978.



- GUNN, D.M., *The Story of David. Genre and Interpretation*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 6), 1978.
- HABEL, N., «The Form and Significance of the Call Narrative», *ZAW* 77 (1965) 297 – 323.
- HALPERN, B., *The Constitution of the Israelite Monarchy*, Chico, Scholars (HSM 25), 1981.
- HALPERN, B., «The Uneasy Compromise. Israel between League and Monarchy », dans B. HALPERN et J.D. LEVENSON (éds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, pp. 59 – 96.
- HAMILN, E.J., *Judges. At Risk in the Promised Land*, Grand Rapids, Eerdmans (ITC), 1990.
- HAUER, C., «Does I Sam 9:1-11:15 Reflect the Extension of Saul's Dominions?», *JBL* 86 (1967) pp. 306 – 310.
- HAUSER, A., «The 'Minor Judges' – A Re-evaluation», *JBL* 94 (1975) pp. 190 – 200.
- HERTZBERG, H.W., *I and II Samuel. A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1964.
- HERTZBERG, H.W., « Die Kleinen Richter», *ThL* 79 (1954) pp. 285 – 290.
- HOPPE, L., *Joshua, Judges with An Excursus on Charismatic Leadership in Israel*, Delaware, Michael Glazer, 1982.
- HUMPHREYS, W.L., « From Tragic Hero to Villain. A Study of Saul and the Development of I Samuel», *JSOT* 22 (1982) pp. 95 – 117.
- HUMPHREYS, W.L., « The Rise and Fall of King Saul. A Study of an Ancient Narrative Stratum in I Samuel», *JSOT* 18 (1980) pp. 74 – 90.
- HUMPHREYS, W.L., «The Tragedy of King Saul. A Study of The Structure of I Samuel 9 – 31», *JSOT* 6 (1978) pp. 18 – 27.
- HYLANDER, I., *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I Sam 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1932.

- IRWIN, W.A., « Samuel and the Rise of Monarchy », *The American Journal Of Semitic Languages and Literatures* 58 (1941) pp. 113 – 134.
- ISHIDA, T., « NAGID. A Term for the Legitimization of the Kingship », *Annual Of The Japanese Biblical Institute* 3 (1977) pp. 35 – 51.
- ISHIDA, T., (éd.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1982.
- ISHIDA, T., « The Leaders of the Tribal league “Israel” in the Pre-Monarchic Period », *RB* 80 (1973) pp. 514 – 530.
- ISHIDA, T., *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, New York, W. de Gruyter (BZAW 142), 1977.
- JAMME, A., «Safaitic *mlk*, ‘Lord’ of the Tribes», *Or* 39 (1970) pp.504-551.
- KAISER, O., « David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16-20 – Ein Versuch », *ETL* 66 (1990) pp. 281 – 296.
- KIEHL, J., *Commentary on the Book of Samuel*, Jerusalem, 1981.
- KLEIN, L.R., « A Spectrum of Female Characters», dans A. BRENNER (éd.), *A Feminists Companion to Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 4), 1993, pp. 24-33.
- KLEIN, L.R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield, The Almond Press (JSOT Sup. 68) 1988.
- KLEIN, R.W., *I Samuel*, Waco, Texas (WBC), 1983.
- KNIERIM, R., « The Messianic Concept in the First Book of Samuel », dans F. Th. TROTTER (éd.), *Jesus and the Historian. Written in Honor of E. Cadman Colwell*, Philadelphia, Westminster Press, 1968, pp. 20 – 51.
- LANGAMET, F., «Les récits de l’institution de la royauté (I Sam VII-XII)», *RB* 77 (1970) pp. 161 – 200.
- LILLEY, J.P.U., « A Literary Appreciation of the Book of Judges», *TynBul* 18 (1976) pp. 94 – 102.
- LINDBLOOM, J., «Lot-casting in the Old Testament », *VT* 12 (1962) pp. 164 – 178.
- LINDBLOOM, J., «Saul inter Prophetas», *ASTI* 9 (1973) pp. 30 – 41.

- LINDARS, B., « The Israelite Tribes in Judges », *VT* 30 (1979) pp. 95 – 112
- LINGEN, A. van der, *David und Saul in I Samuel 16- II Samuel 5. Verhalten in Politik en Religie*, Gravenhage, Boekencentrum, 1983.
- LIPINSKI, E., «Nägîd, der Kronprinz», *VT* 24 (1974) pp.497-499.
- LIPINSKI, E., «Penina, Itie'el et l'athlète», *VT* 17 (1967) pp. 68-75.
- LONG, Ph., *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- MALAMAT, A., «The Period of the Judges», dans B. MAZAR (éd.), *The World History of the Jewish People. Ist Series: Ancient Times Vol III – Judges*, Tel-Aviv, Jewish History Publications, 1971, pp. 129-163.
- MARCUS, D., *Jephtah and His Vow*, Texas, Texas Tech Press, 1986.
- MARTIN, J.D., *The Book of Judges*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- MAUCLINE, *1 and 2 Samuel*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1971.
- MAYES, A.D.H., *Israel in the Period of the Judges*, London, SCM Press (SBT 29), 1974.
- MAYES, A.D.H., *Judges*, Sheffield, JSOT Press (OTG), 1985.
- MAYES, A.D.H., « The Rise of the Israelite Monarchy », *ZAW* 90 (1978) pp. 1 – 19.
- McCARTER, P.K., *I Samuel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York, Doubleday (AB), 1980.
- McCARTHY, D.J., «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form Critical Study of I Samuel 8 –12 », *Int* 27 (1973) pp. 401 – 412.
- McKANE, W., *I and II Samuel. The Way to the Throne*, London, SCM Press, 1963.
- McKENZIE, D.A., « The Judge of Israel », *VT* 17 (1967) pp. 118 – 121.
- McKENZIE, J.L., *The World of the Judges*, New York, Prentice Hall, 1966.

- McKENZIE, S.L., « Cette royauté qui fait problème », dans A. de PURY, Th. RÖMER et J.-D. MACCHI, *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides, 1996, pp. 267 - 296.
- MENDENHALL, G.E., « The Monarchy », *Int* 29 (1975) pp. 155 – 170.
- METTINGER, T.N.D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, Gleerup (CBOTS 8), 1976.
- MILDENBERGER, F., *Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung*, Th.D. Dissertation, University Of Tübingen, 1962.
- MILGROM, J., «The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East», *IEJ* 22 (1972) pp. 33 – 38.
- MILLER, J.M., « Saul's Rise to Power. Some Observations Concerning I Sam 9,1-10,16; 10,26-11,15 and 13,2-14,46 », *CBQ* 36 (1974) pp. 157 – 174.
- MISCALL P.D., *I Samuel. A Literary Reading*, Bloomington, Indiana University Press (Indiana Studies in Biblical Literature), 1986.
- MITTMANN, S., «Aroer, Minnith und Abel Keramim – Jdc 11, 33 », *ZDPV* 85 (1969) pp. 63 – 75.
- MOMMER, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, Neukirchen, Neukirchen-Vluyn (WMANT 65), 1991.
- MOORE, G.F., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edinburg, Clark, 1958.
- MULLEN, E. Th., «The 'Minor Judges'. Some Literary and Historical Considerations », *CBQ* 44 (1982) pp. 185 – 201.
- NOLL, K.L., *The Face of David*, Sheffield, Sheffoeld Academic Press (JSOT Sup. 242), 1997.
- NOTH, M., « Das Amt des 'Richter Israels' », dans W. BAUMGARTNER (éd.), *Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freuden*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950, pp. 404 – 417.
- NOTH, M., *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930.
- NUBEL, H.U.,  *Davids Aufstieg in der frühen israelitischen Geschichtsschreibung*, Bonn, Bonn Universität, 1959.

- O'BRIEN, M., «Judges and the Deuteronomistic History», dans S.L. MCKENZIE et M.P. GRAHAM (éds.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, Sheffield, JSOT Press (JSOT SS 182), 1994, pp. 235 – 259.
- O'CONNELL, R.H., *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden, E.J. Brill (VT Sup. 63), 1966.
- PARKER, S.B., « The Vow in Ugaritic and Israelite Literature », *Ugarit-Forschungen* 11 (1979) pp. 693 – 700.
- PAYNE, J.B., « Saul and the Changing Will of God », *BS* 129/516 (1972) pp. 312 – 325.
- POER, P.A.H. de, « Vive le roi », *VT* 5 (1955) pp. 225 – 231.
- POLZIN, R., *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One. Deuteronomy, Joshua, Judges*, New York, Seabury Press, 1980.
- REINKE, L., « Über des Gelübde Jephta's. Richt 11, 30 – 40 », dans *Beiträge zur Erklärung des Alten Testament*, Münster, Copenrather, 1851, pp. 419 – 526.
- RICHTER, W., « Die *nagîd*-Formel. Ein Beiträge zur Erhellung des *nagîd*-Problem », *BZ* 9 (1965) pp. 71 – 84.
- RICHTER, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu I Sam. 9, 1 – 10, 16, Ex. 3f. und Ri 6, 11b-17*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 101), 1970.
- RICHTER, W., « Die Überlieferungen Jephtah, Ri 10, 17 – 12, 6 », *Bib* 47 (1966) pp. 485 – 556.
- RICHTER, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchung gen zum Richterbuch*, Bonn, Hanstein (BBB 18), 1963.
- RICHTER, W., *Untersuchungen. Die Bearbeitung des 'Richterbuches' in der deuteronomischen Epoch*, Bonn, Hanstein (BBB 21), 1964.
- RÖMER, Th., « Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter? », *JSOT* 77 (1998) pp. 27 – 38.
- RÖSEL, H.N., «Jephtah und das Problem der Richter», *Bib* 61 (1980) pp. 251 – 255.

- ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart, Kohlhammer (BWANT III), 1926.
- ROST, L., *The Succession to the Throne of David*, Sheffield, Almond Press, 1982.
- SCHICKLBERGER, F., «Die Davididen und das Nordreich. Beobachtungen sur sogenannten geschichte vom Aufstieg Davids», *BZ* 18 (1974) pp. 255 – 263.
- SCHUNK, K.D., *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, Berlin, Alfred Töpelmann (BZAW 86), 1963.
- SCHUNCK, K.D., «Die Richters Israels und ihr Amt», dans, *Volume du congré international. Genève 1965*, Leiden, Brill (VT Sup. 15), 1966, pp.252-262.
- SEEBASS, H., « Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls », *ZAW* 79 (1967) pp. 155 – 171.
- SEGAL, M.H., «The Composition of the Books of Samuel», *JQR* 55 (1964-65) pp. 318 – 339.
- SEGAL, M.H., «The Composition of the Books of Samuel», *JQR* 56 (1965-66) pp. 32 – 50, 137 – 157.
- SHAVIV, S. «Nābî and Nāgîd in I S 9, 1 – 10, 16», *VT* 34 (1984) pp. 108 – 112.
- SMITH, H.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, New York, Charles Scribner's Sons, 1902.
- SOGGIN, J.A., «Charisma und Institution im Königtum Sauls », *ZAW* 75 (1963) pp. 53 – 65.
- SOGGIN, J.A., «Das Amt der 'kleinen Richter' im Israel», *VT* 30 (1980) pp. 245 – 248.
- SOGGIN, J.A., *Le livre des Juges*, Genève, Labor et Fides (Commentaire de l'Ancien Testament Vb), 1987.
- STOEBE, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1973.
- STOEBE, H.J., « Noch einmal die Eselinnen des Kîsh », *VT* 7 (1957) pp. 373 – 380.

- STOLTZ, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürich, Theologischer Verlag (ZBAT 9), 1981.
- STURDY, J., «The Original meaning of 'Is Saul Also Among the Prophets'? (I Samuel 10:11,12; 19:24)», *VT* 20 (1970) pp. 206 – 213.
- TÄBLER, E., *Die Epoch der Richter*, Tübingen, Mohr (Biblische Studien), 1958.
- TABUCHI, M., «An Inquiry into the Formation of Israelite Kingship», *Shingaku-Kenkyu* 29 (1981) pp. 95 – 118.
- TADMOR, H., « Traditional Institutions and the Monarchy. Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon », dans T. ISHIDA (éd.), *Studies in The Period Of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at The International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1982.
- THENIUS, O., *Die Bücher Samuels*, Leipzig, Max Löhr, 1898
- THENIUS, O., *Kommentar zu den Samuelisbüchern*, Leipzig, Buchhandlung, 1842.
- THORNTON, T.C.G., « Charismatic Kingship in Israel », *JTS* 14 (1963), pp. 1 – 11.
- THORNTON, T.C.G., «Solomonic Apologetic in Samuel», *CQR* 169 (1968) pp. 159 – 166.
- THORNTON, T.C.G., « Studies in Samuel », *CQR* 168 (1968) pp. 159 – 166.
- TRIPLE, P., « The Daughter of Jephthah. An Inhuman Sacrifice », dans, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings Of Biblical Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- TSEVAT, M., « The Biblical Account of the Fondation of the Monarchy in Israel », dans *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York, KTAV, 1980, pp. 77 – 99.
- VAN DER PLOEG, J., «Les chefs du peuple d'Israël», *RB* 57 (1950) pp. 40 – 61.
- VANNOY, J.R., *Covenant Renewal at Gilgal. A Study of I Samuel 11, 14 – 12, 25*, Cherry Hill, Mack Pub. Co., 1978.
- VAN SELMS, A., A.H. VAN ZYL (éds.), *Studies on the Books of Samuel. Papers Read at the 3<sup>d</sup> Meeting Held at Stellerbosch (26<sup>th</sup> – 28<sup>th</sup> January 1960)*, Pretoria, University of South Africa, 1960.

- VAN SETERS, J., «The Deuteronomist from Joshua to Samuel», dans G.N. KNOPPERS et J. GORDON MCCONVILLE, *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Indiana, Eisenbrauns, (SBTS 8), 2000, pp. 204-239.
- VAN ZYL, A.H., « The Meaning of the Name Samuel», dans A.H. VAN ZYL (éd.), *Biblical Essays. Proceedings of the 12<sup>th</sup> Meeting of the OTWSA*, Potchestroom, Pro-Rege-Pers Bpk, 1969, pp. 122 – 129.
- VAUX (de), R., *Histoire ancienne d'Israël. La Période des Juges*, Paris, J. Gabalda, 1973.
- VAUX (de), R., « The King of Israel, Vassal of Yahweh», dans *The Bible and the Ancient Near East*, London, Longman and Todd, pp. 156 – 166.
- VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.
- VERMEYLEN, J., « La maison de Saül et la maison de David. Un écrit de propagande théologico-politique », dans, L. DESROUSSEAUX et J. VERMEYLEN (éds.), *Figures de David à travers la Bible. XVII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB, (Lille, 1<sup>er</sup>-5 septembre)*, Paris, Du Cerf (LD 177), 1999, pp. 35 – 74.
- VERMEYLEN, J., *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidique de I Samuel 8 à I Rois 2*, Leuven, Peeters, 2000.
- WALLIS, G., « Eine Parallele zu Richter 19, 29ss und I Sam 11, 5ss aus dem Briefarchiv von Mari», *ZAW* 64 (1952) pp. 57 – 61.
- WEBB, B.G., *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 46), 1987.
- WEINFELD, M., «The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and Later Sources», *VT* 17 (1967) pp. 93 – 113.
- WEISER, A., « Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg », *VT* 16 (1966) pp. 325 – 357.
- WEISER, A., *Samuel. Sein geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu I Samuel 7 – 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.



- WEISMAN, Z., « Anointing As a Motif in the Making of the Charismatic King », *Bib* 57 (1976) pp. 378 – 398.
- WELLHAUSEN, J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1871.
- WENIN, A., *Samuel et l'instauration de la monarchie, I S 1-12. Une recherche littéraire sur le personnage*, New York, P. Lang, 1988.
- WHITELAM, K.W., *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 12), 1979.
- WHYBRAY, R.N., *The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9 – 20; I Kings 1 and 2*, Naperville, Alec R. Allenson, 1968.
- WILDBERGER, H., « Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums », *TZ* 13 (1957), pp. 442 – 469.
- WILLIS, J.T., « An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary », *JBL* 90 (1971) pp. 288 – 308.
- WÜRTHWEIN, E., *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – Theologische oder politische Geschichtsschreibung*, Zurich, Theologische Verlag (Theologische Studien 115), 1974.
- WÜST, M., « Die Einschalttuneggen in die Jiftachge schichten. Ri 11, 13-26 », *Bib* 56 (1975) pp. 464 – 479.

#### Autres

- AHITUV, S. et B.A. LEVINE (éds.), *Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies*, Jersulaem, The Israel Exploration Society (Avraham Malamat Vol. 24), 1993.
- AHLSTRÖM, G.W., *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- AHLSTRÖM, G.W., *Who Were the Israelites?*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1986.
- ALBERTZ, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol. I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville, Westminster Press, 1994.

- ALBREKTSON, B., *History and the Gods. An Essay on the idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, CWK Gleerup, 1967.
- ALT, A., *Klein Schriften zur Geschichte des Volks Israel. II*, München, C.H. Beck, 1953.
- ALT, A., «The Formation of the Israelite State in Palestine», *Essays in Old Testament and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 223 – 309.
- ALT, A., «The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah, dans, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, Blackwell Press, 1966, pp. 239-259.
- ALT, A., «The Origins of Israelite Law », dans, *Essays on Old Testament History and Religion*, New York, Doubleday, 1968, pp. 130 – 133.
- ANDERSON, G.W., *The History and Religion of Israel*, London, Oxford University Press, 1966.
- ARNOLD, P.M., *Gibeah. The Search For A Biblical City*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 79), 1990.
- BECKER, U., *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin, W. de Gruyter (BZAW 192), 1990.
- BEN-SASSON, H.H. (éd.), *A History of the Jewish People*, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.
- BERNHARDT, K.H., *Das problem der altorientalischen Königsideologie in Alten Testament*, Leiden, Brill, 1961.
- BLENKINSOPP, J., «Kiriath-jearim and the Ark», *JBL* 88 (1969) pp. 147 – 148.
- BOECKER, H., *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den Deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- BORGER, R., *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Graz, Archiv für Orientforschung, 1956.
- BREKELMANS, C. et J. LUST (éds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, Leuven, University Press, 1990.

- BRIGHT, J., *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.
- BUCCELLATI, G., *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference in the Israelite Kingdoms*, Rome, University of Rome, 1967.
- BUDGE, E.A et L. W. KING, *Annals of the Kings of Assyria*, London, British Museum, 1902.
- CLEMENTS, R.E., «The Theology of Election», dans *Old Testament Theology. A Fresh Approach*, London, Morgan & Scott (Marshalls Theological Library), 1978, pp. 87 – 96.
- CLEMENTS, R.E., *Gods Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*, London, SCM Press, 1968.
- COOTE, R.B. et K.W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, Almond Press (Social World of Biblical Antiquity 5), 1987.
- COOTE, R.B., K.W. WHITELAM, «The Emergence of Israel. Social Transformation and State Formation Following The Decline in Late Bronze Age Trade ». *Semeia* 35 – 38 (1986) pp. 107 – 143.
- CORTESE, E., «Theories Concerning Dtr. A Possible Rapprochement», dans C. BREKELMANS et J. LUST (éds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, Leuven, University Press, 1990, pp. 179 – 190.
- CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History and the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University, 1973.
- CROSS, F.M., «An Interpretation of the Nora Stone», *BASOR* 208 (1972) pp. 13 – 19.
- CROSS, F.M., « The Themes from the Books of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », dans *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, pp. 274 – 289.
- CRÜSEMANN, F., *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener (WMANT 49), 1978.
- DAVID, R., «Le pentateuque. Tendances actuelles concernant les traditions littéraires», dans L. LABERGE (éd.), *De bien des manières. La recherche*

*biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Du Cerf (LD 163), pp. 17 – 46.

- DAVID, R., *Récits de conquête du sud de la Palestine. Étude littéraire*, Montréal, Université de Montréal (thèse de doctorat), 1987.
- DAY, J., «The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy», dans *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 270), 1998, pp. 72 – 90.
- DE FRAINE, J., *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament*, Rome, PBI, 1964.
- DE GEUS, C.J., *The Tribes of Israel*, New York, Orbis, 1969
- DE PURY, A., Th. RÖMER et J.D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides (Le monde de la Bible 34), 1996.
- DIETRICH, W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 108), 1972.
- DION, M.F. *L'analyse syntaxique et lexicographique de Gn 12, 1 - 4*, Montréal, Université de Montréal (Mémoire de maîtrise), 1995.
- DRIVER, S.R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, New York, Meridan, 1956.
- EDELMAN, D.V. (éd.). *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 127), 1991.
- EICHHORN, J.G., *Einleitung in das Alte Testament (4e éd.)*, Gottingen, Carl Eduard Rosenbusch, 1823-24.
- EISSFELDT, O., *Die Komposition der Samuelisbücher*, Leipzig, J.C. Hinrich, 1931.
- EISSFELDT, O., *The Old Testament. An Introduction*, New York, Harper & Row, 1965.
- EMERTON, J.A. (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, Leiden, Brill (VT Sup. 30), 1979.

- FAIRMAN, H. W., «The Kingship Rituals of Egypt», dans S.H. HOOKE (éd.), *Myth, Ritual and Kingship, Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- FINKELSTEIN, I., *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1988.
- FINKELSTEIN, I., «The Emergence of Israel in Canaan », *SJOT* 2 (1991) pp. 47 – 49.
- FINKELSTEIN, I., « The Emergence of the Monarchy in Israel. The Environmental and Socio-Economic Aspects », *JSOT* 44 (1989) pp. 43 – 74.
- FLANAGAN, J., W. A. WEISBROD ROBINSON (éds.), *No Famine in the Land. Studies in Honor of John L. McKenzie*, Missoula, Scholars Press, 1975.
- FOHRER, G., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1969, pp. 209 – 211.
- FOHRER, G., « Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel », *ZAW* 71 (1959), pp. 1 – 22.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- FRICK, F.S., «Religion and Sociopolitical Structure in Early Israel. An Ethno-Archaeological Approach», *SBLASP* (1979) pp. 243 – 244.
- GALLING, K., *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen, Töpelmann, 1928.
- GERBANDT, G.E., *Kingship According to the Deuteronomistic History*, Atlanta, Scholars Press (SBLDS 87), 1986.
- GERLEMAN, G., «Psalm cx», *VT* 31 (1981) pp. 1-19
- GOTTWALD, N.K., « The Participation of Free Agrarians in the Introduction of Monarchy to Ancient Israel. An Application of H.A. Landsberger's Framework of Peasant Movements », *SemEia* 35 – 38 (1986) pp. 77 – 105.
- GOTTWALD, N.K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel, 1250 – 1050*, New York, Orbis, 1979.

- GOURGUES, M., et L. LABERGE, *De Bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du cinquantième de l'ACEBAC*, Montréal, Fides, 1995.
- GRAY, J., «Sacral Kingship in Ugarit», *Ugaritica* 6 (1969) pp. 289-302.
- GRESSMANN, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- GRESSMANN, H., «The Oldest History Writing in Israel», dans D. GUNN (éd.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, Sheffield, Almond Press, 1991, pp. 9 – 58.
- GURNEY, O.R., «Hittite Kingship», dans S.H. HOOKE (éd.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- HALPERN, B., et J.D. LEVENSON (éds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981.
- HERMANN, S., *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- HOFFMAN, H.-D., *Reform und Reformen. Untersuchung zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Zürich, Theologischer Verlag (ATANT 66), 1980.
- HÖLSCHER, G. *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1952.
- HUGHES, J., *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT SS 66), 1990, pp. 69 – 96.
- JACOB, E., «Élection», dans *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968, pp. 163 – 170.
- JANSSEN, E., *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Judentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT), 1956.
- KLOSTERMANN, A., *Der Pentateuch*, Leipzig, A. Deichert, 1907.
- KNOPPERS, G.N., et J.G. McCONVILLE (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake, Indiana, 2000.
- KOCH, K., «Zur Geschichte der Erwählung Vorstellung in Israel», *ZAW* 66 (1955) pp. 205 – 206.

- KRÄUSS, H.J., *Psalmen I*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960.
- KUENEN, A., *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testament*, I, 2, Leipzig, Reisland, 1890.
- KUPPER, J.-R., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, Les belles Lectures, 1982.
- LABAT, R., *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Études d'assyriologie, 1939.
- LABERGE, L., « Le Deutéronomiste », dans M. GOURGES et L. LABERGE (éds.), *De Bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Édition Fides, 1995, pp. 47 – 78.
- LAMBERT, W.G., « Kingship in Ancient Mesopotamia », dans J. DAY (éd.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT Sup. 270), 1998.
- LARSEN, M.T., *Power and Propoganda. A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1985.
- LEMCHE, N.P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on The Israelite Society before The Monarchy*, Leiden, Brill (VT Sup. 37), 1985.
- LEMCHE, N.P., « Israel in the Period of the Judges. The Tribal League in Recent Research », STh 38 (1984) pp. 1 – 28.
- LEMCHE, N.P., « Social Structures in Israel in the Pre-National Period », dans *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, E.J.Brill (VT Sup. 37), 1985.
- LIPINSKI, E., *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, Verhandelingen, 1965.
- LITTMANN, E., *Safaitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1943.
- LODS, A., *Israel*, New York, Knopf, 1932
- LODS, A., *Israel. Des origines au milieu du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin, Michel (L'évolution de l'humanité), 1949.

- LONGACRE, R.E., *Joseph. A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Text Linguistic Analysis of Genesis 37 and 39 – 48*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989.
- MADAULE, J., *Israël et le poids de l'élection. D'Abraham à aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1983.
- MALAMAT, A., « Mari », *BA* 34 (1971) pp. 2 – 22
- MALAMAT, A., « Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy », *BA* 28 (1965) pp. 34 – 65.
- MAYES, A.D.H., *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomic History*, London, SCM Press, 1983.
- MAZAR, B. (éd.), *The World History of the Jewish People, 1st Series: Ancient Times. Vol. III : Judges*, Tel-Aviv, Jewish History Publications, 1971.
- McKENZIE, S.L., *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomic History*, New York, E.J. Brill, 1991.
- McKENZIE, S.L., M.P. GRAHAM (éds.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, Sheffield, JSOT Press (JSOT SS 182), 1994.
- McMAHON, « History and Legend in Early Hittite Historiography », dans A.R. MILLARD, J. HOFFMEIR et D.W. BAKER (éds.), *Faith, and History. Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, pp. 149 – 157.
- MENDENHALL, G.E., « Social Organisation in Early Israel », dans F.M. CROSS, W.E. LEMKE et P.D. MILLER (éds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory Of G.E. Wright*, New York, Doubleday, 1976, pp. 143 – 144.
- MILLARD, A.R., J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, pp. 255 – 269.
- MILLER, J.M., J.H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, Westminster Press, 1986.
- MILLER, P.D. et J.J.M. ROBERTS, *The Hand of the Lord*, Baltimore, John Hopkins Press, 1977.
- NOTH, M., *The History of Israel (2e éd.)*, New York, Harper & Row, 1960.



- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen, Max Niemeyer (2e édition), 1957 [1943].
- O'BRIEN, M., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- PFEIFFER, R.H., *Introduction to the Old Testament*, New York, Harper & Brothers, 1941.
- POLZIN, R., « HWQY' and Covenant Institutions in Israel », *HTR* 62 (1969) pp. 227 – 240.
- POLZIN, R., *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One. Deuteronomy, Joshua, Judges*, New York, Seabury Press, 1980.
- PORTER, J.R., *The Extended Family in The Old Testament*, London, Edutext, 1967.
- PREUSS, H.D., *Old Testament Theology. Vol I*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991.
- PREUSS, H.D., *Old Testament Theology. Vol II*, Louisville, Westminster/John Knox Press (Old Testament Library) 1996.
- RÖMER, Th., A. DE PURY (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides (Le monde de la Bible 34), 1996.
- ROSE, M., *Deuteronomist and Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspankten beider Literaturwerke*, Zürich, Theologischer Verlag (ATANT 67), 1981.
- ROWLEY, H.H., *The Biblical Doctrine of Election*, London, Lutterworth Press, 1964.
- SAGGS, H.W.F., «The Divine in History», dans F.G. GREENSPAHN (ed.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York, New York University Press, 1992.
- SALMON, J.M., *Judicial Authority in Early Israel*, Princeton, Theological Seminary (Ph.D. Dissertation), 1968.

- SCHLEY, D.G., *A Biblical City in Tradition and History*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Sup. 63), 1989.
- SCHMID, H.H., «Vers une théologie du Pentateuque», dans A. DEPURY (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor & Fides (Le monde de la Bible 19), 1989, pp. 321 – 386.
- SCHMIDT, L., *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia, Fortress Press, 1974.
- SCHMIDT, L., *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, Neukirchen, Neukirchen Verlag, 1970.
- SCHREINER, S., «Psalms cx und die Investitur des Hohenpriesters», *VT* 27 (1977) pp. 216-222.
- SCHULTE, H., *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel*, New York, de Gruyter (BZAW 128), 1972.
- SCHUNK, K.D., *Benjamin. Untersuchung zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, Berlin, Töpelmann (BZAW 86), 1963.
- SCHUNK, K.D., «Bermerkungen zur Ortliste von Benjamin (Jos 18, 21 – 28)», *ZDPV* 78 (1962) pp. 143 – 158.
- SCHWALLY, F., *Semitische Kriegsaltertümer. Der Heilige Krieg im alten Israel, Vol. I*, Leipzig, Deitrich, 1901.
- SELLIN, E., G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon, 1968.
- SHAFER, B.E., «The Root בָּחַר and pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible», *ZAW* 89 (1977) pp. 20 – 42.
- SHILOH, Y., «The Four Room House. Its Situation and Function in the Israelite City», *IEJ* 20 (1970) pp. 180 – 190.
- SMEND, R., «Das Gesetz und die Völker. Ion Betrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte», dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. Von Rad zum 70*, Munchen, C. Kaiser, 1971, pp. 494 – 509.
- SMEND, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1978.
- SMEND, R., *Jahwekrieg und Stammebund*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 84), 1963.

- SOGGIN, J.A., *An Introduction to the History of Israel and Judah*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993.
- SOGGIN, J.A., *Introduction to the Old Testament. From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, Philadelphia, Westminster Press, 1976.
- SOHN, S.-T., *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- TADMORE, H., et M. WEINFELD (éds.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem, Leiden, 1983.
- THOMPSON, D.I., *The Genesis Messenger Stories and their Theological Significance. Two Methods*, Tübingen, Eberhard-Karls Universität, 1970.
- THUREAU-DANGIN, F., « Iahudunlim, roi de Hana », *RA* 33 (1936) pp. 15 – 16
- VAN SETERS, J., « Histories and Historians of the Ancient Near East. The Israelites », *Or* ?? (1981) pp. 137 – 185.
- VAN SETERS, J., *In Search of History*, New Haven, Yale University, 1983.
- VAN SETERS, J., « Once Again – The Conquest of Sihon's Kingdom », *JBL* 99 (1980) pp. 117 – 118.
- VAN SETERS, J., *The Life of Moses. The Yahvist As Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994.
- VAN SETERS, J., *Prologue to History. The Yahvist As Historian in Genesis*, Louisville, John Knox Press, 1992.
- VAUX (de), R., *Ancient Israel Vol. I – Social Institutions*, Toronto, McGraw, 1965.
- VAUX (de), R., *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, J. Gabalda, 1986.
- VAUX (de), R., *The Early History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1978.
- VEIJOLA, T., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Ein redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1977.
- VERMEYLEN, J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf (LD 126), 1986.

- VERMEYLEN, J., « Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque », dans, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor & Fides (Le monde la Bible 19), 1989, pp.149-198.
- VON NORDEIM, E., «König und Temple. Der Hintergrund des Templebauverbotes in II S 7», *VT* 27 (1977) pp. 434 – 453.
- VON RAD, G., *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids, W.B. Eerdsmans, 1991 [Allemand 1958].
- VON RAD, G., « The Deuteronomist's Theology of History. The Books of Kings », dans *Old Testament Theology. Vol I*, Edinburg, Oliver and Boyd, 1962, pp. 334 – 347.
- VRIEZEN, T.C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zurich, Zwingli (ATANT 24), 1953.
- WALLIS, G., «Die Anfänge des Königtums in Israel», dans *Geschichte und Überlieferung*, Stuttgart, Calwer, 1968, pp. 45 – 66.
- WASCHKE, E.J., «Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach Bekenntnis seiner Erwählung», dans D.S. WAGNER, D. VIEWEGER et E.J. WASCHKE, *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, pp. 11 – 28.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- WEINFELD, M., « Deuteronomy. The Present State of Inquiry », dans D.L. CHRISTENDEN (éd.), *A Song of Power and the Power of a Song*, Winona Lake, Eisenbrauns (SBTS 3), 1993, pp. 21 – 35.
- WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 117 – 166.
- WEISER, A., *The Old Testament. Its Formation and Development*, New York, Association Press, 1961.
- WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, Reimer, 1899.

WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Gloucester, Peter Smith, 1973.

WESTERMANN, C., *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (Theologische Bucherei Altes Testament 87), 1994.

WESTERMANN, C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides (Le monde de la Bible), 1985.

WOLF, H.W., «The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work», dans W. BRUEGGEMANN et H.W. WOLF (éds.), *The Validity of Old Testament Traditions*, Atlanta, J. Knox, 1982, pp. 83 – 100.