

# New Europe College Yearbook 2008-2009



---

EVELINE CIOFLEC  
ȘTEFAN COLCERIU  
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ  
NICOLAE GHEORGHÎĂ  
ALEXANDRU GICA  
ADRIAN MURARU  
ALEXANDRU SIMON  
ANCA ȘINCAN  
ATTILA SZIGETI  
ADELA TOPLEAN

---

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright – New Europe College  
ISSN 1584-0298

New Europe College  
Str. Plantelor 21  
023971 Bucharest  
Romania

[www.nec.ro](http://www.nec.ro); e-mail: [nec@nec.ro](mailto:nec@nec.ro)  
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



## **ȘTEFAN COLCERIU**

Né en 1979, à Sighisoara

Doctorant en lettres classiques, Université de Bucarest  
Chercheur scientifique III, Institut de Linguistique « Iorgu Iordan-Al. Rosetti »  
Bucarest

Bourse de la Confédération Suisse, assistant de recherche, Département des  
Sciences de l'Antiquité, Université de Fribourg 2006-2007

Bourse de « Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek » Université de Louvain  
2005

Membre du Projet « Septuaginta » NEC 2002-2007

Participation à des colloques, conférences et écoles d'été en Suisse, France,  
Belgique, Italie, Grèce



# L'ESPACE DANS LE TESTAMENT DE SALOMON ET LES MANIFESTATIONS D'UNE POLÉMIQUE IDENTITAIRE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Pour un lecteur de la littérature judéo-chrétienne apocryphe ou bien de la littérature gnostique, accoutumé à une certaine vision verticale de l'espace, le *Testament de Salomon* pourrait être une déception partielle. Il n'y trouvera la structure cosmologique classique des révélations célestes des Livres d'Hénoch, du Testament de Lévi, de l'Apocalypse d'Abraham, de l'Ascension d'Isaïe, du Troisième Livre de Baruch et ainsi de suite, ni les mystérieuses hiérarchies des ennemis transcendants du genre humain qui peuplent les sept sphères planétaires du cosmos tout en séparant la terre hylique du Plérôme divin. La raison semble claire d'emblée: Salomon n'est ni un voyageur privilégié de Dieu, ni le destinataire explicite de la 'vraie' science divine. En tant que détenteur de la sagesse de Dieu, dont le seul indice matériel est l'anneau magique, instrument tout-puissant contre les actions nuisibles des démons individuels, le roi est plutôt le relais des informations fragmentaires fournies par des créatures maléfiques contraintes à leur tour de dire la vérité sur leurs fonctions particulières qui, en somme, n'arrivent pas à articuler une vision holiste de l'univers qui les contient.

C'est pour ça que *Le Testament de Salomon* est généralement considéré un produit de la pensée 'populaire', une sorte de 'vademecum magique', dont le mérite fondamental serait de recueillir un nombre appréciable de recettes utiles contre les afflictions et les maladies humaines dont les agents sont les démons<sup>1</sup>. La structure même du Testament plaide pour une telle interprétation: l'ouvrage se présente sous la forme d'un long interrogatoire qui répète *ad nauseam* un protocole fixe: Salomon intime un démon quelconque, qui ne s'attarde pas à se manifester, il demande son nom, son occupation, le nom de l'ange qui le persécute et, finalement, lui ordonne de s'adonner à un tel ou tel travail au Temple que le roi est en train de bâtir<sup>2</sup>.

Bien qu'éparse, l'information spatiale ne s'absente pas complètement des dépositions des démons, puisqu'ils ajoutent à maintes occasions les lieux qu'ils habitent où qu'ils hantent en règle générale. D.C. Duling a ainsi décelé un schéma approximatif de la cosmologie suggérée dans l'ouvrage: il s'agirait des trois niveaux généralement acceptés dans les cosmologies méditerranéennes de l'époque: le monde souterrain, le monde sublunaire et le monde céleste<sup>3</sup>. Les démons habitent soit le Tartare (Belzéboul) et les profondeurs marines (Pterodrakon, Ephippas), qui constituent le premier niveau du schéma, soit les caves, les ravines et les ruines (Onoskelis), les cimetières (Le mort), l'Olympe, la Lydie ou une mystérieuse Grande Montagne (les Sept Esprits), l'air et la petite étoile voisine du corne de la lune (Lix Tetras) ou la lune même, qui leur sert de véhicule, et les régions reculées de l'ouest (Obyzouth, Enepsigos), paysages qui appartiennent au deuxième niveau du cosmos tracé par le professeur américain. La seule région qui leur est refusée se trouve apparemment au-dessus de la lune, bien que certains démons soient associés aux constellations du Zodiaque. A ce propos, le grand démon Orniyas semble parler d'une certaine limite, au-delà de laquelle ni les plus importants des démons ne bénéficient de libre accès. En effet, dit-il, les grands démons n'arrivent pas à habiter les étoiles fixes. Par contre, ils montent, en volant, vers les régions les plus hautes du monde, où ils peuvent entendre les voix des créatures célestes et contempler les puissances éternelles, mais, à cause d'une fatigue étourdissante, ils se précipitent vers la terre pour châtier les hommes, selon les renseignements des voix célestes<sup>4</sup>.

Sans insister ici sur le rôle que les démons jouent dans l'économie de l'Univers, on observe que l'idée d'une limite infranchissable qui sépare les deux mondes (terre et ciel) n'est pas du tout originale et qu'elle remonte aux vieilles traditions proche orientales portant sur le firmament<sup>5</sup>. Une expression plus proche de l'idéologie développée dans le Testament de Salomon 20 se trouve dans le traité talmudique Haggigah 16a où Rabbi Nathan dit que les démons entendent la voix de la Providence divine tout en s'approchant du mur qui sépare les deux niveaux. La vision plus permissive du traité *Gittin* fait du grand démon Ashmedai un fréquentateur assidu de l'Académie céleste où il reçoit les renseignements divins concernant l'humanité<sup>6</sup>.

Nous nous sommes penchés sur les deux derniers renvois talmudiques qui n'ont pas été invoqué par les exégètes du Testament, mais qui pourraient s'ajouter sans embarras à une multitudes d'interprétations, disons, topiques des créatures démoniaques. Les solutions livresques

trouvées pour comprendre chaque démon, qui proviennent des horizons culturels assez variés, risquent de donner à la démarche interprétative une tendance centrifuge, dont le résultat est soit trop particularisé soit indistinctement général. C'est notamment le cas du problème de l'espace dans le T.Sal. : on pourrait ajouter des renvois concernant tel ou tel démon, mais, tout à la fin, on ne saurait dessiner qu'un schéma simpliste de l'ensemble.

## **Le Temple comme point de repère**

La question de l'espace dans le *Testament de Salomon* ne serait plus tellement compliquée si l'on tenait compte d'un indice omniprésent dans l'ouvrage, mais qui a mystérieusement échappé aux interprétations dont on dispose jusqu'à présent. Tous les chapitres du TSol contiennent le mot clé de notre problème: *naos theou*, le Temple de Dieu. Peter Busch en parle dans son commentaire tout récent, mais seulement pour établir le lieu de provenance du pseudépigraphe, donc pour des raisons archéologiques<sup>7</sup>. A son tour, Todd Klutz qui se préoccupe de ce qu'il appelle 'rewritten Bible' dans la deuxième partie du *Testament de Salomon* (T.Sal. 19-26) étudie le problème de la construction du Temple du point de vue philologique et textuel<sup>8</sup>.

L'insistance de l'auteur du *Testament de Salomon* sur le motif du premier Temple de Jérusalem nous convainc que l'édifice attribué à Salomon n'est pas simplement un artifice, un bon prétexte pour un rabbin quelconque de ranger et d'adapter des contes et des légendes sur le pouvoir surnaturel du roi d'Israël. Plutôt qu'un motif littéraire, le Temple de Jérusalem maintient, dans le *Testament de Salomon*, le rôle fondamental qu'il a joué toujours dans la pensée juive: il sert comme principal point de repère du cosmos, il oriente le monde et lui confère légitimité. Pourtant, on verra plus bas que, si le rôle du Temple est le même aussi bien dans la pensée juive la plus ancienne que dans l'ouvrage qui nous préoccupe, la signification de sa spatialité change d'une époque à l'autre.

Mais voyons d'emblée quel était le rôle symbolique classique que le Temple de Salomon jouait dans la mentalité juive commune. On sait intuitivement depuis toujours et conceptuellement depuis la publication de l'essai célèbre *Le sacré et le profane* de Mircea Eliade que pour l'homme religieux, l'espace n'est pas une catégorie homogène, une simple étendue infinie et indistincte. L'homme religieux a l'intuition d'un au-delà qui règle

son existence terrestre. Mais pour que l'influence du monde qui transcende l'expérience commune soit réelle, l'espace présente une certaine rupture de niveau, qui rend possible la manifestation du sacré dans ce monde même. Le lieu même qui reçoit l'incision du sacré devient (ou, à vrai dire, l'est depuis toujours) le point privilégié qui permet la rencontre des deux mondes et, grâce à la supériorité qualitative de l'espace sacré, le degré zéro de la légitimité spatiale du monde humain en son ensemble. Or, un tel point régulateur devait être signalé : le Temple de Jérusalem est, pour le monde juif, l'indice sur de la croisée de deux réalités, le lieu où l'éternel sacré et le terrestre profane se superposaient. Le mystère de l'hiérophanie ne se borne pas à un certain endroit, mais il a des conséquences cosmiques, puisque l'espace terrestre limité qui devient la porte vers l'au-delà contient le sacré en tant que présence plénière. C'est pour ça qu'une surface de quatre cent mètres carrés représente et contient le monde entier : le Temple est la garantie de la fondation divine du monde et il reprend dans sa structure architecturale la structure du monde<sup>9</sup>. L'acte de fondation est l'expression indéniable d'une conscience spatiale aigüe, puisqu'elle rend possible l'orientation dans l'espace autrement indistinct. Le Temple est, selon l'expression célèbre de Neusner, le nombril du monde humain, le centre énergétique du cosmos autour duquel se dispose en cercles concentriques toute existence visible et invisible. La phrase la plus fameuse qui résume ce type de pensée cosmographique se trouve dans le Midrash Tanhuma Kedoshim :

« Tout comme le nombril est le centre du corps humain, de même le pays d'Israël se trouve au centre du monde... et est la fondation du monde. Jérusalem est au centre du pays d'Israël, le Temple est au centre de Jérusalem, le Saint des Saints est au centre du Temple, l'Arche de l'Alliance est au centre du Saint des Saints et la Pierre de Fondation est devant l'Arche qui est la fondation du monde. »<sup>10</sup>

Une fois accomplie la construction du Temple de Jérusalem, le peuple jusqu'à ce moment errant d'Israël acquiert une conscience territoriale qu'il veut et croit définitive et une légitimité qui le place tout au centre du monde, mais qui lui impose une responsabilité inouïe. Si la tendance de l'homme religieux est de se tenir aussi proche que possible du centre sacré qui est le sens même de son existence, il doit connaître et respecter, afin qu'il y arrive, les normes de pureté qui ont le rôle de préserver le lieu le plus important du monde hors de toute souillure:

« ce sera une loi perpétuelle parmi vos descendants, afin que vous puissiez distinguer ce qui est saint de ce qui est profane, ce qui est impur de ce qui est pur »<sup>11</sup> (Lév. 10, 9-10).

La logique concentrique du cosmos suppose une délimitation stricte et graduelle, exprimée dans des termes rituels, qui ne doit être affranchie d'aucune façon. Le cas échéant, le transgresseur meurt sur le champ (cf. le cas d'Uzza, un lévite du cortège du roi David qui touche l'Arche sur le chemin vers Jérusalem). Le mouvement général du monde juif est par excellence convergent et dépend du degré de pureté des membres de la communauté, ce qui implique une dialectique vive des deux notions fondamentales: sacralité et pureté, dont le rapport a été brillamment expliqué par Mary Douglas dans son étude déjà classique: *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, auquel nous reviendrons plus bas.

Le rapport que l'humanité entretient avec le sacré est pourtant assez fragile: l'homme religieux risque à chaque moment de perdre le contact qu'il a avec la divinité et la moindre errance au dehors des rythmes rituels établis par Dieu même le met en danger de mort. Au dehors des murs du pays qui lui est désigné par volonté divine, se trouve le désert, métaphore précise du chaos, de l'indistinct et de l'impur. Mais le désert-chaos juif n'est pas, comme le supposait Mircea Eliade, une contrée neutre, dépourvue de toute sacralité et, donc, indifférente. Il est plutôt, selon l'analyse pertinente de Jonathan Z. Smith, une région qui s'inscrit dans la catégorie du sacré, mais à l'inverse: « desert is also sacred land, but sacred in the 'wrong way' »<sup>12</sup>. Entouré par le désert où résident toutes les puissances de l'inconcevable, de l'Autre menaçant, soit-il matérialisé dans l'image de l'étranger païen qui défie la Loi de Dieu, soit-il imaginé sous la forme des démons repoussés par l'ordre que Dieu a établi pour son peuple aimé, le juif comprend que son identité dépend de sa proximité du Temple de Dieu. Or cette pensée cosmologique qui prétend que le monde est de tous ses coins menacé par l'immonde est une pensée d'enclave.

## Les démons et la carte

De ce point de vue, la démonologie du *Testament de Salomon* semble être un cas typique de liminalité menaçante. Tous les démons que le roi appelle viennent des contrées éloignées, qui se trouvent en grande majorité au dehors de l'espace de la Terre Sainte, ce qui correspond en

quelque sorte à l'image idéale de l'erez Israël conçue par la littérature rabbinique tardive: « avant que le Temple soit bâti, les esprits mauvais hantaient le peuple partout, mais après la construction du Sanctuaire, ils ont été bannis du monde ».

Le Temple est lui-même l'expression de la victoire que Dieu a remportée contre les puissances du chaos. Une légende affirme que la pierre de fondation du Temple empêche les eaux du chaos primordial (*tehom*) de jaillir sur terre et d'abîmer l'ordre établi par Dieu. Dans ce contexte, le Temple de Jérusalem devient ce que Jonathan Smith nommait, en utilisant une expression courante pendant la Guerre de Vietnam, « un hameau stratégique », une zone complètement isolée, assaillie par l'ennemi, mais qui ne doit jamais céder.

Si l'ordre sacré refuse l'existence des démons, ceux-ci doivent se trouver aux marges du monde 'civilisé', sur les cercles périphériques de la Création. Le cas le plus explicite est celui d'Onoskelis, un démon-femelle qui habite sur des rochers solitaires, dans des caves, ravines et antres, loin des villes et villages<sup>13</sup>. Tous ces lieux désolés correspondent, selon Gilbert Durand, à la catégorie qui s'oppose à toute habitation humaine, une image en relief du désert sans espoir.

Plus proche des habitations humaines, mais toujours en marges dangereuses sont placées les nécropoles. Le démon du 17<sup>e</sup> chapitre le confirme: souvenir de l'archaïque peur des esprits des morts, le démon attend ses victimes humains en se cachant dans les habitations des défunts. Le même symbolisme du trou fatal, une métaphore active du paysage désolé, revient à ce propos. De surcroît, il affirme que les cimetières ne sont que ses champs de chasse, puisque sa vraie demeure se trouve dans des lieux inaccessibles et très éloignés, tout comme sa provenance temporelle reculée et anormale : il est, de fait, l'esprit impur d'un héros, mort dans un massacre à l'âge des géants, renvoi limpide à l'épisode de la Gen. 6,1-6.

De la même sorte, Asmodaios est un démon assez connu dans l'espace proche oriental<sup>14</sup>. Probablement d'origine perse, il gagne son renom grâce au Livre apocryphe de Tobit, une *novella* biblique intertestamentaire qui a connu un succès fulminant. Asmodaios, le démon qui empêche une jeune fille de se marier, est finalement vaincu par Tobias, un jeune juif, et par son protecteur, l'archange Raphaël. Défait, le démon s'enfuit dans le désert d'Égypte, sa patrie légitime. Asmodaios revient dans le *Testament de Salomon* de ses contrées désertes et éloignées et, pour confirmer qu'il est l'image de l'Autre inquiétant, il désigne sa demeure préférée: les rivières d'Assyrie, allusion transparente au roman de Tobit, dont l'action

se développe à Ninive, et à l'éternel ennemi du peuple d'Israël, l'étranger par excellence menaçant, maintes fois équivalu par la littérature biblique postexilique aux puissances diaboliques<sup>15</sup>.

L'image effrayante de l'étranger ne se borne pas à cet exemple. Le démon à visage de lion du onzième chapitre dit qu'il est d'origine arabe, tout comme le démon-vent Ephippas du vingt-deuxième. Dans la même série s'inscrit, sans doute, la mystérieuse Reine de Saba, nommée ici la Reine du Sud, que la tradition rabbinique diabolise jusqu'à la confondre avec la pan-diabliesse juive Lilith<sup>16</sup>. Par conséquent, il serait superflu de rappeler ici les femmes étrangères, notamment la jébuséenne, présente dans le dernier chapitre de l'ouvrage, qui causent la chute du royaume de Salomon. L'énumération des lieux maudits continue : le démon le plus important des sept esprits mauvais du huitième chapitre affirme qu'ils résident ensemble parfois en Lydie, parfois sur l'Oympe ou bien sur la Grande Montagne, dont le nom n'est pas dévoilé, mais que l'exégèse comparative a identifié au Mont Garizim. Il est absolument clair que les montagnes en cause représentaient, pour la pensée classique du Temple, une menace directe contre le prestige du Mont sacré de Jérusalem, en d'autres termes, plus frustes, la concurrence. Le mouvement général du monde juif n'est pas seulement convergent, mais à la fois ascendant. Tout juif qui se dirige vers Jérusalem, monte nécessairement le Mont du Temple de Dieu, qui est symboliquement conçu comme le point le plus haut de la terre. Or, le Mont Garizim, qui se trouve dans le Royaume apostat du Nord, a revendiqué depuis la période de la double monarchie israélite le même titre que le Mont du Temple de Jérusalem. Bien que plus récente, la concurrence avec l'Olympe, le mont sacré de l'espace traditionnel grec, s'inscrit dans une polémique pareille<sup>17</sup>.

Si le seul mouvement acceptable est l'ascension, l'abîme ne peut être que la région habitée par les monstres primordiaux, vaincus et emprisonnés par Dieu au début du monde. A l'encontre du Livre d'Hénoch, qui est ambigu à ce propos, le *Testament de Salomon* a le mérite d'établir une relation directe entre les démons qui habitent le royaume souterrain (nommé ici Tartare, mais qui devrait être l'adaptation de l'hébreu Abbadôn) et les abîmes marines: Belzébub, habitant solitaire (!) du monde souterrain dit qu'il lui est associé un grand démon résidant dans les profondeurs de la Mer Rouge. Bien que le nom du dernier soit inédit – il s'appelle Abezethibou – le renvoi au Léviathan, le monstre marin nous semble transparent<sup>18</sup>. Dans le *Livre des Paraboles d'Hénoch* il est dit que « le monstre femelle nommé Léviathan habite dans l'Abîme des mers, au-dessus des sources des eaux (...) ou il est nourri (où *nourrira*) afin que

ne vienne en vain le châtement de Dieu" (Hén. 60, 7-9; 24) ». Ce qui frappe d'emblée est le contexte verbal commun des deux ouvrages (*LPH* et *TSa*). De même, Belzéboul du *Testament de Salomon* dit que le démon marin Abezethibou *nourrira* dans les profondeurs de la Mer Rouge, ce qui implique que l'auteur du *Testament de Salomon* connaissait la tradition légendaire qui fonde le *LPH*. Pourtant, il y a une certaine différence entre les deux récits. Si le Léviathan est associé à l'autre monstre primordial Béhémoth, dont le lieu propre est un désert à l'est d'Eden, Dendaiin<sup>19</sup>, Abézethibou, le démon de l'abîme marin, est associé à Belzéboul, le démon de l'abîme terrestre. Dans ce cas, la seule explication devrait être liée à la tradition juive qui soutient que les eaux infernales, la mythique *tehom*, sont tenues sous contrôle par la pierre de fondation qui se trouve dans le Temple de Salomon. Bien qu'une telle interprétation semble assez risquée, un indice cosmographique est clair en tout cas: la Mer Rouge abrite un démon puissant, dont la mission est de mettre en danger, tout comme le Léviathan au début du monde, l'ordre divin dont l'expression symbolique la plus haute est l'édifice du Mont de Jérusalem<sup>20</sup>.

Si l'on assume à ce point une vue générale de l'espace décrit dans le Testament de Salomon, on constate que les suppositions que nous avons avancées au début de notre démarche se confirment. Le Temple de Salomon se trouve au centre du monde habité, son rôle étant d'ordonner l'univers, de lui conférer une cohérence et une stabilité bien orientées. Ce qui est étonnant dans le cas du *TSol* est le sens cosmographique précis. Si l'on écoute les témoignages des démons, on peut retracer à l'inverse une carte horizontale de l'espace sacré en fonction de l'espace maudit hanté ou habité par les puissances mauvaises. On découvre ainsi une zone centrale, exempte de toute activité démoniaque, notamment le Temple de Salomon, entourée par des zones néfastes, bien connues comme étrangères et désignées par des termes géographiques précis: le sud d'où vient Saba Reine sous-tend l'Arabie, la Mer Rouge et l'Egypte, le nord est représenté par le mont Garizim et bien sûr par l'Assyrie et l'ouest, généralement conçu comme direction néfaste, par la mer de Kynopegos, l'autre démon marin, probablement une figure cachée de Poséidon, le mont Olympe et la nuit perpétuelle d'Obyzouth. Les démons indiquent toujours qu'ils convergent vers Jérusalem à partir des contrées éloignées, inaccessibles, désertes. Tout ce scénario spatial s'inscrirait dans ce que Jonathan Z. Smith nomme « l'idéologie locative », qui suppose que l'ordre cosmologique est instauré par la divinité essentiellement bonne, qui tient l'élément chaotique à l'écart de l'espace conçu comme civilisé, pur et

sain et qui prête au territoire la garantie de sa sacralité éternelle et de sa fondation solide : le Temple de Jérusalem, le centre en fonction duquel le monde devient ce qu'il est à jamais.

### **Centralité du Temple et *rewritten Bible***

Pourtant, si l'on se bornait à ces traits symboliques généraux du monde démoniaque qui décrivent à l'inverse une carte idéale, on risquerait de négliger le message plus profond concernant le rôle « positif » du Temple dans le Testament de Salomon.

A l'époque où l'on a rédigé le Testament de Salomon, le Temple de Jérusalem, n'était qu'un souvenir douloureux d'un peuple qui avait perdu son centre vital et qui se trouvait dans la situation paradoxale d'être tenu à l'écart de son lieu sacré par une loi impériale. Dépourvu de leur repère spatial fixe, les fils d'Israël ont développé un complexe de nostalgie pour l'ordre qui leur avait été refusé à partir de la chute du Temple d'Hérode et, par conséquent, ont commencé à idéaliser le Temple incomparable de Salomon : la littérature rabbinique est une source inépuisable de l'importance et de la magnificence du Temple. Si l'on prêtait l'oreille aux voix talmudiques, l'énigme de la provenance du *Testament de Salomon* serait résolue. En ce qui concerne le sujet de l'édification de la Maison de Dieu, il y a une tradition mystique qui a été suivie et développée par certains milieux rabbiniques antiques et médiévaux et adoptée par des importants exégètes modernes du judaïsme<sup>21</sup>.

Selon les sources modernes mentionnées, le point de départ du thème de la construction miraculeuse du Temple de Salomon serait le verset de 1Sam. 6,7 (TM) / 3R.6,7 (LXX) : « Lorsqu'on bâtit (gr. *oikodomethē*) la maison, on se sert de pierres toutes taillées, et ni marteau, ni hache, ni aucun instrument de fer, ne furent entendus dans la maison pendant qu'on la construisait ». Flave Josèphe interprète la forme passive du verbe grec *oikodomeo* (i.e. *oikodomethē*) comme ayant une nuance réflexive. Donc le Temple « se construisait » par soi-même. C'est à dire que la maison de Dieu a été construite par des puissances surhumaines sans aucun effort de la part des hommes<sup>22</sup>. Dans un passage ultérieur, l'historien juif montre que le *primum movens* de la construction a été Dieu (*Theou sunergountos*)<sup>23</sup>. La littérature rabbinique adopte le point de vue de Flave Josèphe et affirme que Dieu a enlevé les grands blocs de pierre et les a mis à leur place<sup>24</sup>. De surcroît, une autre source talmudique ajoute que l'Éternel a mobilisé

toutes les puissances invisibles de l'Univers, anges et démons à la fois, afin que l'édification du Temple soit finie plus vite<sup>25</sup>. Tout en s'appropriant une autre tradition légendaire, dont le témoignage est la thèse de Flave Josèphe selon laquelle le roi Salomon était le maître des démons<sup>26</sup>, les auteurs du traité talmudique bGittin tirent une conclusion savoureuse du point de vue de la démarche inductive, mais extrêmement dangereuse du côté théologique: là il est dit explicitement que Salomon a fait bâtir le Temple à l'aide des démons<sup>27</sup>. Pourtant, la mission démoniaque se réduit à la découverte et au transport du *chamir* chez Salomon.

Dans ce cas, le *Testament de Salomon* ne serait qu'un développement fulminant de la tradition légendaire juive<sup>28</sup>. Bien que plausible, une telle interprétation n'explique pas la complexité des travaux gratuits entrepris par les démons à l'édification du Temple dans le Testament. Puis, à l'exception du traité Gittin, dont le protagoniste est Asmodaios, les démons mentionnés par les autres sources rabbiniques ne sont pas individualisés. Par contre, le *Testament de Salomon* ne fait pas mention de la contribution divine à la construction du Temple. Pour mieux comprendre rôle des démons, le message profond du *Testament* et ses compliquées rapports intertextuels il faudrait adopter une autre voie interprétative.

La centralité spatiale de l'édifice peut être déduite à partir du premier chapitre de l'ouvrage qui renvoie au double récit biblique de la construction légendaire (3R. 3,2-15 / 2Par. 1,2/13 LXX). Une comparaison contrastive des deux récits scripturaires confirme la tendance plus favorable du Chroniste à l'idée de centralité symbolique. Par rapport au récit deutéronomique qui insiste sur la magnificence de Salomon en tant que détenteur temporaire de la sagesse divine, l'auteur des Paralipomènes propose un plaidoyer nostalgique en faveur de l'unité parfaite dont Israël bénéficiait avant le schisme de Jéroboam<sup>29</sup>. Dans ce scénario délibérément centralisant, Salomon jouait le rôle de l'architecte sans tâche de la maison unique d'un seul Dieu, qui avait élu un seul peuple, qui vivait dans un seul pays<sup>30</sup>.

Tout en suivant le programme idéologique des Paralipomènes, l'auteur du Testament de Salomon recourt à une double compression du scénario scripturaire sans lui modifier la signification : il s'agit d'un côté d'une réduction sans précédant de l'espace et d'un autre côté d'une compression temporelle sévère. Dans le premier chapitre du Testament, le Temple est déjà la scène unique d'un spectacle inédit. Ainsi, le Temple est, à la fois, bien qu'inachevé, le centre de la prière du roi et de la révélation divine (cf. la prière du Mont Gabaon), le lieu où convergent les maîtres de Salomon

(cf. l'assemblée du peuple à Jérusalem avant le départ au Mont Gabaon) et le centre unique des préparatifs de la construction (cf. le bois de Liban, les carrières d'Israël et les fonderies de Succoth 3R., 4,46/2 Par.4,17) et, bien entendu, le centre de la construction effective. Sur le plan temporel, le dialogue liminaire de Salomon avec son jeune maître, torturé chaque nuit par le démon Ornias, et le scène de la révélation nocturne compriment dans un seul mouvement scénique les épisodes successifs, bien plus lents, du double récit biblique (assemblée du peuple à Jérusalem – prière et révélation nocturne sur le Mont Gabaon – retour à Jérusalem – échange de lettres avec Hiram, le roi de Tyre – préparatifs).

La concentration de tous ces détails qui correspondent à l'information des deux récits bibliques n'est pas du tout accidentelle. Bien au contraire, la compression logique du scénario et les minces modifications du contenu narratif sont intentionnelles, n'affectent pas la structure épique et servent, finalement, à donner un sens complémentaire au récit-source. Dans le contexte précis du premier chapitre du *Testament de Salomon*, c'est hors de doute que l'attitude favorable de l'auteur à l'égard du roi-architecte perpétue et enrichit la tradition centralisante des Paralipomènes. En d'autres mots, le premier chapitre de notre ouvrage a toutes les caractéristiques du genre nommé « rewritten Bible »<sup>31</sup>.

Mais la subtilité d'une telle démarche intertextuelle ne se borne pas au premier chapitre du pseudépigraphe : si l'on tient compte de la « spécialisation » des maîtres qui travaillent au Temple on constate qu'il y a deux classes bien déterminées : les humains qui sont rétribués, dont le représentant est le jeune serviteur de Salomon<sup>32</sup> et les démons qui ne sont pas rétribués<sup>33</sup>. Pareillement, deux classes ont contribué à la construction du Temple dans le deuxième livre des Paralipomènes : les maîtres étrangers de Liban (rétribués)<sup>34</sup> et les autochtones recrutés parmi les prosélytes, et non pas parmi les Israélites libres (non rétribués)<sup>35</sup>. L'idée de démoniser les prosélytes est abondamment documentée dans la littérature rabbinique<sup>36</sup>.

De surcroît, les prosélytes soumis aux travaux pénibles, dont les Israélites étaient exempts, ont été subdivisés par Salomon en deux classes : il y avait d'un côté les tailleurs de pierre et de l'autre les porteurs, chaque équipe avec ses surveillants<sup>37</sup>. Une lecture attentive de la section démonologique du Testament (T.Sal. 2-18) et notamment des sentences prononcées par le roi contre chaque démon confirme la même logique d'organisation, malgré la diversité apparente des manifestations démoniaques. Les travaux pénibles auxquels sont soumis les démons se réduisent à deux types : taille des pierres et transport des fardeaux.

Bien que réductionniste, la division a le mérite de structurer ce qui refuse toute structure rationnelle, de donner un sens précis à ce qui est dépourvu du sens, de dompter l'indomptable, donc d'attribuer au monde démoniaque du *Testament* un ordre interne maintes fois contestée ou bien négligée par l'exégèse moderne. La première série des démons-travailleurs (les tailleurs de pierre) regroupe cinq spectres : Orniás<sup>37</sup>, Belzébül<sup>39</sup>, l'Acéphale<sup>40</sup>, le Chien<sup>41</sup> et le Dragon Ailé<sup>42</sup>. La deuxième comprend six démons : Asmodaios<sup>43</sup>, Lix Tetrax<sup>44</sup>, Leontophoros (et sa Légion de porteurs)<sup>45</sup>, Tribolaios<sup>46</sup>, le groupe des trente-six Décans<sup>47</sup> et le groupe des Sept Esprits<sup>48</sup>. Chaque des deux catégories bénéficie d'un archidémon surveillant – Belzébül pour les tailleurs de pierre, et Asmodaios pour les porteurs – auxquels les autres individus sont mystérieusement liés. Leur supériorité s'appuie sur trois traits spéciaux : la capacité prophétique<sup>49</sup>, l'origine angélique<sup>50</sup> et la notoriété intertextuelle.

On pourrait, donc, affirmer que le principe sériel est fondamental pour la compréhension intertextuelle et co-textuelle de la première partie du pseudépigraphe. Il ne fait qu'éclaircir le rapport d'ailleurs très vague entre le petit précis de démonologie et le récit biblique de la construction du Temple (notamment 2Par.). Au niveau du co-texte, il a le mérite de donner à l'information apparemment confuse fournie par les dépositions démoniaques le sens de la hiérarchie.

Mais le rôle majeur du principe devient évident au niveau contextuel, puisque les deux séries se perpétuent dans la deuxième partie du *Testament*, qui prétend « raconter » les événements qui précèdent la chute du roi. La section finale est ouverte, tout comme la partie « démonologique » initiale, par l'apparition du grand *tailleur* Orniás, qui montre que les prophéties sombres des grands démons concernant la destinée lamentable de Salomon, mais que le roi avait jusqu'ici négligées, sont véridiques<sup>51</sup>. L'apparition sinistre des démons Ehippas et Abezethibou, *porteurs tout-puissants* de la colonne de pourpre, confirme à la fois les présages de Belzébül sur le triomphe final des démons contre Salomon et la « théorie » d'Orniás concernant les principes de la mantique démoniaque. En d'autre mots la deuxième section du *Testament* devrait être lue selon les règles de la typologie allégorique : tous les démons de la première partie livrent des messages inquiétants et explicites (les prophéties ouvertes d'Asmodaios et de Belzébül) ou implicites (les catégories des travailleurs), sur la chute finale du héros-architecte. Leur simple participation à la construction du Temple signale l'existence cachée d'une conspiration active dont la victime est le grand roi de Jérusalem. Sans tenir compte des avertissements

répétés des démons, Salomon commet inconsciemment des erreurs importantes dont l'effet va se dévoiler vers la fin de l'ouvrage. Possédé par la manie centralisante de l'édification du Temple, le roi néglige les conséquences fatales des sentences qu'il prononce contre les démons. Tout en les condamnant aux travaux, il n'observe pas que les créatures infernales, bien que liées, gardent leur force surhumaine et s'approchent imperceptiblement du centre sacro-saint. A partir des places indéterminées où ils taillent la pierre ou ils préparent les briques, situées pourtant à l'intérieur de l'enceinte sacrée, les démons occupent, au fur et à mesure de leurs apparitions, la Forêt du Liban, ils creusent la fondation du Temple, planent autour des murs de l'édifice, en jetant de grands blocs de pierre aux ouvriers humains qui travaillent sur l'échafaudage ou en illuminant le chantier à l'aide de la pierre verte (qu'il faudrait être équivalente au mystérieux *chamir*) et, finalement, s'installent dans la cour intérieure de l'édifice pour soutenir la Mer d'Airain, le grand bassin rempli d'eau lustrale.

Il est vrai qu'ainsi faisant, les travaux du Temple avancent avec rapidité et l'édifice est presque fini lors de la visite de Saba, la Reine du Sud, présentée ici comme une sorcière perverse (T.Sol. 19 ;21). Bien que les démons travaillent sans être rétribués, le prix de la hâte royale est finalement très élevé.

Le Temple est bâti rapidement, mais le bâtiment est incongru. Ses dimensions ne concordent pas avec les dimensions indiquées par les passages bibliques correspondants : dans le *Testament de Salomon*, la fondation du Temple mesure deux cents cinquante coudées<sup>52</sup>, tandis que le « même » édifice biblique a, *in extremis*, un périmètre de deux cents coudées<sup>53</sup>. A notre avis la modification introduite par l'auteur du *Testament* est intentionnelle et signale avec subtilité le dérapage du grand architecte royal<sup>54</sup>.

De même, la structure d'un des plus importants objets rituels du Temple, la Mer d'Airain, est modifiée à dessein. Tandis que les passages bibliques montrent que le grand bassin situé dans la cour intérieure du Temple est soutenue par quatre groupes de trois *boeufs* de bronze, orientés vers les quatre points cardinaux<sup>55</sup>, dans le *Testament de Salomon* le même objet est porté par *trente-six taureaux*<sup>56</sup>, qui ne sont que les décans, les démons astraux au visage de taureau apparemment domptés par le roi. En tant que puissances astrales, les trente-six décans-taureaux renvoient aux cultes idolâtres dédiés à l'Armée des cieux dans le Royaume apostat du Nord<sup>57</sup>. Selon le récit biblique, le même culte idolâtre a été adopté temporairement par un roi de Juda, Manassé, qui « a bâti des autels à toute

l'armée des cieux dans les deux parvis de la maison de l'Éternel ». Bien entendu, l'initiative « oecuménique » de Manassé a attiré la colère divine : le roi apostat a été dépourvu de son trône et condamné à l'exil. L'idée de Salomon de remplacer les douze boeufs légitimes avec les trente-six démons célestes est donc suspecte : la figure royale du Testament renvoie plutôt à Manassé qu'au grand architecte sans tâche des *Paralipomènes*.

## Le Temple décentré

Les deux derniers arguments ont le mérite d'introduire une nuance particulière et inédite aux récits triomphalistes concernant l'édification du Temple. Il y a quelque chose qui nous empêche d'affirmer que l'édifice de Salomon a été une réussite absolue. Le doute devient certitude si l'on prend en considération la deuxième coordonnée fonctionnelle du Temple : la pureté rituelle.

Dans son livre relativement récent, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumran*, Francis Schmidt se penche, entre autres, sur le problème extrêmement compliquée de la liminalité rituelle des trois Temples de Jérusalem qui devient, à tour de rôle, plus sévère ou plus lâche, en fonction des conditions historiques que le peuple d'Israël traversait. Nous n'insisterons ici sur les arguments détaillés de l'auteur, mais nous en retiendrons l'idée générale, à vrai dire un lieu commun : la sacralité du Temple dépend du degré de pureté rituelle des participants aux rites et l'espace même du Temple régit socialement ce degré de pureté. La succession des cours du Temple, tout comme son orientation est-ouest, sa place centrale et élevée, le symbolisme des marches vers le sanctuaire, le système sacrificiel fondent du point de vue religieux et une discrimination sociale nette qui n'accepte pas de transgression. Il y a toute une dynamique entre la notion de pureté et celle de sacré qui doit être connue (cf. Lévit. 10,10) et respectée afin que les hommes puissent s'approcher du centre de leur univers religieux<sup>58</sup>.

A cause de son caractère infiniment interprétable, cette dynamique a suscité beaucoup de controverses pendant les différentes périodes de l'histoire d'Israël, dont peut-être la plus fameuse reste la contestation de la pureté du personnel du Temple et implicitement de sa fonction, venue du côté de la communauté de Qoumran, qui s'est rompue effectivement du culte pratiqué au Temple, tout en le remplaçant avec une observance nouvelle et isolationniste. Le phénomène n'est pas singulier dans le judaïsme ancien, qui est loin d'être un bloc idéologique unitaire. Un

deuxième exemple, qui nous est plus familier, est celui de la mystérieuse communauté religieuse « orthodoxe » de Jérusalem, au sein de laquelle ont été rédigés les *Psaumes de Salomon*, un recueil de dix-huit poèmes avec un prononcé caractère polémique envers l'élite sacerdotale de Jérusalem<sup>59</sup>. Si la notion de pureté rituelle est l'une des plus compliquées questions de la société juive ancienne<sup>60</sup>, nous nous bornerons aux considérations fondamentales de Mary Douglas sur la notion de pureté dans le Lévitique. On considère pur tout objet entier et appartenant avec certitude à une seule classe bien déterminée, qui représente la norme ontologique. **Le mixte, l'incomplète, l'hybride** sont, a contrario, les expressions de **l'anormal, de l'accidentel, de l'interstitiel** qui, à cause de leur double détermination ontologique, ne peuvent pas entrer en contact avec le sacré – qui est, comme nous l'avons dit tout au début de notre exposé, une présence complète, plénière. De surcroît, l'auteur remarque que ce type de pensée est inévitablement lié au schéma corporel<sup>61</sup>.

D'ailleurs une légende talmudique prétend que, pendant l'édification du Temple, aucun ouvrier n'est tombé malade. Personne n'est mort. Aucun instrument ne s'est rompu. Au contraire, tout a été parfait (hommes, instruments et matériaux de construction) dès le commencement du travail jusqu'à la mise en place de la dernière pierre<sup>62</sup>.

Si l'on revient maintenant au *Testament de Salomon*, qui semble avoir été rédigé en pleine controverse concernant la nature des corps des démons, on constate que l'indice le plus clair de l'impureté des démons est leur absolue 'incohérence' corporelle, qui brise tout schéma du monde, donc les normes de pureté<sup>63</sup>. Et si les constructeurs du Temple sont des créatures inachevées, comment songerait-on qu'une fois achevée la construction, elle sera le degré zéro de la pureté de l'Univers, ou, pour utiliser le schéma corporel qui a consacré le Temple, comment serait-elle le nombril du grand corps qu'est le monde?

## Chimères impures

Parmi les démons du *Testament de Salomon* il y a bon nombre de chimères. Ceux d'entre eux qui ni le sont pas, ont un certain handicap physique, une incompatibilité quelconque avec l'idée de « normalité » : on y trouve un escargot volant (Lix Tetrax, TSol. 7,1), un dragon ailé à visage humain (TSol 14,1), un cheval à queue de poisson<sup>64</sup> (Kynopegos, TSol 16,1), un sphinx et des taureaux ailés (18,1), un dragon tricéphale (12,1).

L'espace limité de notre essai ne nous permet pas d'analyser chaque créature à son tour. Il suffirait de constater que leur hybridisme manifeste est incompatible avec la sacralité de l'espace du Temple. Pourtant, le cas de l'ainsi dit « escargot volant » suscite un intérêt particulier. Lix Tetrax se présente sous la forme d'un monstre qui porte son visage (*prosopon*) très haut dans l'air et traîne par terre la partie inférieure de son corps, enroulée comme un escargot (gr. *eiloumenon hosei kokhlias*)<sup>65</sup>. Il a la capacité formidable d'enlever la poussière à des hauteurs inconcevables et de déclencher des tempêtes furieuses<sup>66</sup>.

Bien qu'il ne figure pas dans la liste des animaux impurs du Lévitique 11, l'escargot entre dans la catégorie générique des animaux qui se traînent sur le ventre<sup>67</sup>. Certaines de ces abominations sont exemplifiées au Lévit. 11,29-30 (TM) : la belette (hébr. *holedh*), la souris (hébr. *akh<sup>e</sup>bar*), les grands lézards (hébr. *tsabh*), le hérisson (hébr. *anaqah*), le lézard *koah*, le lézard *leta'ah*, le lézard *homet* et le caméléon (hébr. *tin<sup>e</sup>šameth*). Dans la version grecque de la Septante, l'ordre des correspondances est relatif : ainsi le *tsabh* devient *ho krokodeilos ho khersaios* (le crocodile de terre), le lézard *koah* – *ho khamailéon* (le caméléon) et le *tin<sup>e</sup>šameth* – *he aspalax* (la taupe). Certaines versions modernes ont traduit erronément le lézard *homet* par « limace » (Darby / « snail » King James / « melc » Cornilescu)<sup>68</sup>. Si l'on suivait ces remarques on comprendrait que l'accès d'un démon-escargot dans l'enceinte sacrée est au moins suspect.

Pourtant, Lix Tetrax n'est pas vraiment un escargot, mais une créature exotique dont la partie inférieure *ressemble* à un escargot (*hosei kokhlias*). Il faudrait donc penser à un animal aérien (*en to prosopon epipheron en toi aeri*) « doué » d'une longue queue enroulée. A notre avis, il s'agit d'un caméléon gigantesque. Notre supposition est affermie par un détail apparemment sans importance : la capacité du démon de déclencher des tourbillons monstrueux. Or, l'étymologie du mot hébreu qui désigne le caméléon (*tin<sup>e</sup>šameth*) est le radical *nšm* « souffler, respirer ». Donc le caméléon est « celui qui souffle ». Selon une croyance ancienne, attestée aussi chez Pline, le petit reptile qui mène sa vie dans les arbres méditerranéens, se nourrit de l'air<sup>69</sup> (probablement à cause de l'impressionnante capacité pulmonaire qui fait gonfler le jabot sémitransparent de l'animal<sup>70</sup>). Un parallélisme intéressant est fourni par la dénomination talmudique du caméléon : *zekitah* « le tourbillon », dont l'étymologie populaire est le mot *zika* « vent »<sup>71</sup>. Donc, Lix Tetrax, le démon qui porte son visage dans l'air, traîne sa queue enroulée comme un escargot et déclenche des tourbillons dangereux, a toutes les

caractéristique d'un caméléon. En tant que tel, il est normalement exclu de l'espace sacré du Temple (Lev. 11,30).

## Animaux impurs

L'inquiétude concernant le statut de pureté des constructeurs du Temple ne se limite pas aux chimères démoniaques : parmi les maîtres de Salomon il y a un démon qui prend la forme d'un énorme chien parlant<sup>72</sup> et un autre qui se présente comme un lion enragé, accompagné d'une multitude innombrable de serviteurs, nommée, hélas !, « La Légion »<sup>73</sup>. Bien que les listes des animaux impurs du Lévitique ne mentionnent pas *expressis verbis* le chien ou le lion, le principe énoncé au Lévit. 11,27 ne laisse planer aucun doute à cet égard : « Vous regarderez comme impurs tous ceux des animaux à quatre pieds qui marchent sur leurs pattes ». De surcroît, le récit biblique et la littérature parabiblique juive réservent une place spéciale à l'impureté intrinsèque des deux animaux.

Dans le système sacrificiel, le chien a le même statut d'impureté que le porc : il est donc l'abomination par excellence<sup>74</sup>. L'espèce désignée dans le TM par le nom *kelebh* est celle du chien sauvage, vagabond et vorace<sup>75</sup>, imprévisible et extrêmement violent<sup>76</sup>, sale et impudent<sup>77</sup> qui doit être tenu à l'écart du camp d'Israël<sup>78</sup>. Le chien est, tout comme le lion, l'image de l'adversaire éternel du croyant<sup>79</sup>. Dans le même registre métaphorique, le terme « chien » désigne les hommes qui pratiquaient la prostitution sacrée dans les temples païens de la déesse Astarté<sup>80</sup>. Dans la littérature rabbinique, « chien » est synonyme de « païen »<sup>81</sup>. Dans longue liste des animaux impurs qui représentent les adversaires étrangers d'Israël (fournie par l'*Apocalypse des animaux*) les chiens sont associés aux Philistins<sup>82</sup>. Chez Saint Paul, les judaïsants et les faux circoncis qui doivent être tenus à l'écart du « camp » chrétien, sont des chiens ; de même, l'apostat qui « est retourné à ce qu'il a vomi »<sup>83</sup>. La métaphore du chien impur est amplifiée par les Pères de l'Église<sup>84</sup>.

Dans l'*Apocalypse des animaux*, les lions impurs qui attaquent le camp d'Israël représentent les assyro-babyloniens. Ils envahissent la Maison (Jérusalem) et la Tour (le Temple) du Maître (Dieu) et dévorent les brebis abandonnés (Israël)<sup>85</sup>. Dans les Psaumes, le lion est déjà l'image du persécuteur souverain, soit-il humain ou surhumain<sup>86</sup>. A l'époque séleucide, le lion désigne maintes fois le persécuteur politique (notamment Antioche IV Epiphane<sup>87</sup>). Le passage le plus cité comme

source de l'épisode de T.Sal. 11 est 1Pierre 5,8 : « Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévore »<sup>88</sup>. Le verset devrait donc être compris comme la dernière étape d'une longue tradition martyrologique qui commence avec l'image ambiguë du persécuteur Léonin des Psaumes, continue avec le thème de la persécution politique dont le protagoniste est Antioche IV et explose comme leitmotiv dans des circonstances pareilles pendant les premiers siècles chrétiens : le tyran de ce monde, initialement politique, est associé à l'Adversaire éternel de la communauté des croyants et du genre humain<sup>89</sup>. La compagnie du Lion de T.Sal. 11, la Légion, renvoie sans doute à l'épisode néotestamentaire du possédé du pays des Gadaréniens<sup>90</sup>. S. Eitrem remarque que le nom collectif des démons (« Légion ») est une allusion transparente au persécuteur politique de l'époque de Jésus (les Romains) et un autre avatar de l'Adversaire de ce monde<sup>91</sup>. De surcroît, il faut observer que la majorité des termes qui désignent la Légion et qui décrivent la scène, provient de la sphère sémantique de la pureté<sup>92</sup>. L'action de Jésus d'envoyer les démons dans un troupeau de porcs est à ce propos édificatrice : il ne fait que reloger la Légion dans un endroit qui lui convient. Or, le porc était associé dans le judaïsme primitif à l'étranger impur<sup>93</sup>. Ainsi, la Légion biblique est une double métaphore : elle désigne, d'un côté, le persécuteur politique et, de l'autre, l'impureté des païens. L'idée de l'auteur du T.Sal. de mettre ensemble le Lion et la Légion est donc liée au double thème traditionnel de la persécution et de l'impureté du persécuteur. Le deuxième aspect, sinon les deux à la fois, signale une incompatibilité ouverte entre les « maîtres » de Salomon et la sacralité de la Maison qu'il sont en train de bâtir.

## **Humains impurs**

Cinq des démons qui participent à l'édification du Temple rappellent le schéma corporel humain. Malheureusement (pour Salomon), ils sont sans exception des humains inachevés : le Crime est un démon sans tête, doué pourtant d'une voix merveilleuse et polyphonique<sup>94</sup> ; le Mort aux yeux brillants « vit » dans des cimetières éloignés et se déguise en cadavre ambulante<sup>95</sup> ; Obyzouth est une grande tête de femme dépourvue de membres, extrêmement laide, dont l'occupation principale est de tuer les nouveaux-nés ; Enepsigos, la grande sorcière habitant la lune, est un apparition féminine tricéphale ; Onoskelis est la séductrice fatale aux

sabots d'âne. Comme on verra, les trois apparitions féminines occupent une place essentielle dans l'ensemble de l'ouvrage, similaire du point de vue structurel aux deux catégories des démons-constructeurs. Avant d'en dire plus, revenons au Crime et au Mort.

Selon tous les exégètes du *Testament*, le Crime est un avatar du célèbre *Aképhalos Daimon* invoqué dans un rituel d'exorcisme attesté dans les *Papyri Magicae*<sup>96</sup>. Bien que nécessaire, l'archéologie du démon n'arrive pas à éclaircir la signification d'une telle apparition. Seul le contexte de l'édification du Temple donne la juste mesure de l'apparition du démon. L'accès du Crime au Temple de Dieu est une abomination sans pareil. Tout comme dans l'espace grec<sup>97</sup>, dans le code sacerdotal juif le Crime représente une transgression des principes moraux et, hélas, une transgression des lois de la pureté : « Vous ne souillerez point le pays où vous serez, car le sang souille le pays »<sup>98</sup>. Le sang versé et les abominations de nature sexuelle souillent également<sup>99</sup> la terre qui peut finalement rejeter ses habitants : « Le pays en a été souillé; je punirai son iniquité, et le pays vomira ses habitants »<sup>100</sup>. L'effusion de sang est une des plus importantes sources d'impureté<sup>101</sup>. Le démon appelé « Le Crime » est donc doublement incompatible avec l'espace sacro-saint du Temple : en tant que constructeur inachevé (il est acéphale) et tant que source directe d'impureté (l'impureté du sang versé).

Quant au Mort, l'esprit désincarné d'un guerrier mort à l'époque des géants, qui hante sans repos les nécropoles et tue les solitaires visiteurs nocturnes, les choses semblent claires : il a toutes les caractéristiques d'un *biaiothanatos*<sup>102</sup>. Pourtant, sa capacité divinatoire fait penser aux bibliques *'ôbôt*, les esprits des ancêtres, dont le culte nécromantique était banni par la loi mosaïque<sup>103</sup>. L'incompatibilité de la nécromancie avec le culte de YHWH est exprimée dans les termes de l'impureté : « Ne vous tournez point vers ceux qui évoquent les esprits ('ôb), ni vers les devins; ne les recherchez point, de peur de vous souiller (*tāmē'*) avec eux. Je suis l'Éternel, votre Dieu »<sup>104</sup>. En ce qui concerne le déguisement habituel du démon (afin de terrifier ses victimes, il se transforme en cadavre), le renvoi au thème de l'impureté funéraire est évident<sup>105</sup>.

Avec les trois démons-femmes on entre dans le domaine fulminant de l'impureté sexuelle, racine du démonisme selon certains exégètes<sup>106</sup>. L'apparition surprenante (même pour Salomon) des spectres féminins est l'expression de la diabolisation radicale d'une catégorie sociale marginale<sup>107</sup>. La femme démoniaque est présentée en trois « hypostases » dans la première partie du *Testament* : l'infanticide vindicative (Obyzouth),

la séductrice fatale (Onoskelis) et la sorcière (Enepsigos). Par rapport au schéma corporel, il est évident que la présence des trois diabesses dans l'enceinte sacrée du Temple est indésirable. Mais leur incompatibilité avec l'espace sacro-saint ne se borne pas aux traits extérieurs évidents. Chaque démon « matérialise » un certain inconvénient de nature fonctionnel.

La diabesse Obyzouth, associée par Duling à la Méduse grecque, par Scholem – à Lilith et par Busch aux Onocentaures bibliques<sup>108</sup>, est sans doute un avatar du type universel de la mère infanticide<sup>109</sup>. En tant que telle, Obyzouth attaque et tue les nouveaux-nés et les mères en couches. Du côté anthropologique, le problème se présente dans les termes de souillure et de liminalité. La connotation négative de l'acte d'accouchement est directement liée au dégoût du sang menstruel, mystère qui impose aux hommes des tabous stricts. La société juive des temps bibliques n'y fait pas exception (voir Lévi. 12,1-5), où il est dit que l'impureté du nouveau-né dépend aussi de son sexe, la fillette étant, bien sur, beaucoup plus impure que le garçon). Mary Douglas explique que la souillure attachée également aux femmes en train d'accoucher et à leurs nouveaux-nés est la marque qu'on attribue généralement aux créatures marginales, dont le statut est ambigu, à cause de leur appartenance à deux domaines, donc à deux taxa, autrement bien délimités (la mort et la vie)<sup>110</sup>. L'enfant qui naît est considéré comme passant miraculeusement de l'état de non vie à l'état d'être humain. Or, le passage d'une catégorie taxinomique à l'autre est bien dangereux, parce que la démarche est sous le coup de la menace d'échouer à tout moment. Un éventuel échec est directement attribué à la femme, devenue ainsi la victime des interstices qu'elle n'a pu dépasser. La crainte que produit l'accouchement d'un avorton est issue du péril potentiel qu'un tel acte représente pour les limites bien définies du monde. Dans les sociétés patriarcales, la femme qui ne réussit pas à accoucher est rejetée de l'ordre normal de la vie, parce qu'elle a trahi justement son unique rôle social, la parturition. Marquée d'emblée par son altérité sexuelle, qui lui assure une place secondaire dans les hiérarchies sociales, la mère ratée subit, immédiatement une deuxième démarcation négative qui la place hors du taxon qui, jusqu'à ce moment, la contenait normalement, en l'acceptant faute de mieux. L'archétype de la mère dangereuse réunit dans une première phase la mère qui accouche un enfant mort, la femme stérile et la vierge morte prématurément. Une fois bannies, par l'instauration de la deuxième marque, ces types de femmes sont démonisés : elles perdent toutes les vertus de leur genre et les traits qui les rendaient une fois plus qu'acceptables. Elles deviennent laides, dévorent leurs propres enfants

et sont condamnées à hanter à jamais les marges terribles. En tant que « démon de parturition » (voir aussi le sa chevelure sauvage, renvoi clair au symbolisme du sang menstruel<sup>111</sup>), Obyzouth est souillée de sang impur : la demande qu'elle adresse à Salomon de laver ses mains avant qu'elle dévoile son 'identité' démoniaque, est à ce propos un indice fondamental et une ironie sans limites.

Le *Testament de Salomon* amène au premier une autre diablesse, dont le nom et apparition sont célèbres à l'époque de la rédaction du traité. Elle s'appelle Onoskelis, se présente sous la forme d'une femme très belle, mais aux pieds d'âne et ses fonctions principales sont de séduire les hommes et de les étrangler<sup>112</sup>. La légende de la naissance d'Onoskelis est racontée par Aristokles, dans ses *Paradoxa*, qui est, à son tour, cité par Plutarque<sup>113</sup>. Un certain Aristonymos d'Ephèse entretient des relations sexuelles anormales avec une ânesse. Le fruit de cette union interdite est Onoskelis, une fille aux jambes d'âne. Mais la vraie diabolisation d'Onoskelis se produit dans le récit parodique de Lucien, *Verae Historiae*, où il est dit que les femmes d'une île fabuleuse, Kabbalusa, dont les traits sont ceux d'Onoskelis, mais qui parlent parfaitement le grec, séduisent les visiteurs, les enivrent et, finalement, les dévorent<sup>114</sup>.

Les milieux chrétiens connaissent, eux aussi, la figure d'Onoskelis. Théodoret de Cyr, établit la correspondance entre les *onocentaures* (traduction grecque du mot hébreu *lilin*, dans la Septante !) et les *onoskelides*, diabesses qui peuplent les ruines de Babylone et les lieux déserts (*onokentaurus, tas para tinon onoskelidas kaloumenas*)<sup>115</sup>. Sozomène raconte, dans son *Histoire ecclésiastique* que Gérontios, évêque de Nicomédie, a été révoqué parce qu'il affirmait qu'une nuit, il avait vu une Onoskelis quadrupède dont il avait coupé les cheveux et la tête<sup>116</sup>.

Tout en suivant la tradition aristophanesque, qui assimilait l'Empouse des *Grenouilles* à une Onoskelis (cf. Scholie), la *Suda* renforce l'ancienne équivalence : « Empousa : Oinopole; Onokole hoti onou poda ekhei ». (s.v Empousa).

K. Preisendanz décrit dans son article « Onoskelis » la fortune impressionnante que la figure de la diablesse du *Testament de Salomon* a eue dans les ouvrages byzantins et dans les croyances populaires du Moyen Âge et il serait superflu de reprendre ses arguments érudits<sup>117</sup>. Nous nous bornerons à constater que dans tous les développements de l'archétype, Onoskelis, la diablesse aux sabots d'âne, conserve son caractère de séductrice des hommes. Toutefois, Peter Busch n'admet pas le principe, mais il confère à la séduction de la diablesse un caractère

plutôt spirituel<sup>118</sup>. Néanmoins les données textuelles confirment la thèse de Preisendanz : voir la beauté concrète du démon, ses préférences pour un certain type d'hommes (notamment pour les *melikhrooi*), les illusions charnelles qu'elle donne et le signe astral qu'elle partage avec ses victimes (une allusion zodiacale subtile à la constellation du Capricorne<sup>119</sup>).

Si l'on tient compte du contexte général de l'apparition démoniaque, Onoskelis représente un cas flagrant de transgression du code sacerdotal juif. Son hybridisme suspect renvoie à l'interdiction ferme concernant les relations sexuelles anormales du Lévit. 18, 23 : « Tu ne coucheras point avec une bête, pour te souiller avec elle. La femme ne s'approchera point d'une bête, pour se prostituer à elle. C'est une confusion ». Un indice supplémentaire de l'impureté d'Onoskelis est contenu dans l'information sur la naissance de la diablesse : elle est la fille d'une « voix sans âge, l'écho du Plomb ». Le plomb, métal aux propriétés magiques associé à la planète Saturne, était considéré impur par les milieux légalistes juifs<sup>120</sup>. Il est très important de souligner à ce propos le symbolisme saturnien de l'âne<sup>121</sup> et la relation particulière entre la constellation du Capricorne et la planète de la mélancolie<sup>122</sup>.

L'apparition d'Enepsigos rappelle sans doute la figure sombre de la déesse sorcière, Hécate<sup>123</sup> : elle est tricéphale et trimorphe, habite dans la lune, elle est invoquée par les sages sous le nom de Kronos et « tirée » en bas par certains mortels, le pouvoir de son vrai astre est illimité, sa capacité prophétique terrible. Selon P. Busch, les deux types d'invocations mentionnés par « l'ainsi dite déesse » renvoient à la double fonction magique dont bénéficiait Hécate dans l'Antiquité tardive : il s'agit d'un côté de sa réputation particulière au sein des milieux théurgiques (« les sages »), qui la considéraient une hypostase de l'Ame du Monde et, de l'autre côté, de sa fonction traditionnelle de maîtresse de la magie noire donc de la sorcellerie lunaire<sup>124</sup>. Ce qui semble pourtant curieux dans la déposition de la diablesse est sa relation avec Kronos. Tenant compte du contexte prophétique du chapitre – Enepsigos annonce la chute de Salomon et la ruine de son royaume –, Busch considère que l'association étrange soit une allusion au mythe plutarquien de l'enchaînement de Kronos sur une île éloignée<sup>125</sup>. A notre avis, la solution est un peu plus compliquée. En tant que déesse théurgique, Hécate est la souveraine de la douzième région du monde sensible<sup>126</sup>. Selon la division ancienne des cartes astrales, la douzième maison est gouvernée par Saturne-Kronos, surnommé *Kakos Daimon*<sup>127</sup>. L'auteur du Testament ne fait donc que

superposer deux traditions astrologiques, tout en gardant le sens prévalent de l'interprétation théurgique.

Quant à la prophétie sombre d'Enepsigos, elle est étonnement semblable à la prédiction de Samuel après l'épisode de la consultation illicite de la sorcière d'En-Dor :

« 13 Samuel dit à Saül: Tu as agi en insensé, tu n'as pas observé le commandement que l'Éternel, ton Dieu, t'avait donné. L'Éternel *aurait affirmé pour toujours ton règne sur Israël* : 14.*et maintenant ton règne ne durera point. L'Éternel s'est choisi un homme selon son coeur, et l'Éternel l'a destiné à être le chef de son peuple, parce que tu n'as pas observé ce que l'Éternel t'avait commandé* »<sup>128</sup>

Il serait superflu de rappeler le caractère impur des sorciers et de la sorcellerie dans le monde biblique<sup>129</sup>. En outre, à partir des données différentes, J. Rabinowitz remarque que la sorcière d'En-Dor a toutes les fonctions traditionnelles de la déesse Hécate<sup>130</sup>.

A part la question essentielle de l'impureté des diablasses, il faudrait remarquer qu'elles constituent une série fonctionnelle organisée selon les mêmes critères que les séries des démons travailleurs : Enepsigos occupe la première position (elle est d'origine céleste, a une remarquable capacité prophétique et bénéficie d'une indiscutable notoriété intertextuelle). Tout comme les deux autres séries, la catégorie des démons-femelles annonce l'avènement des femmes diaboliques de la deuxième partie du Testament : Saba, la reine du Sud, qui est présentée comme une sorcière perverse (cf. Enepsigos)<sup>131</sup> et la jeune Jésuséenne, un avatar terrible de la séductrice éternelle, qui oblige Salomon à sacrifier cinq sauterelles au nom de ses dieux Raphan et Moloch avant qu'il puisse l'amener à Jérusalem (cf. Onoskelis)<sup>132</sup>.

## **Les démons comme sources d'impureté corporelle**

A l'encontre des Évangiles Synoptiques où le rapport entre maladie, impureté et affliction démoniaque est ambigu<sup>133</sup>, dans le Testament de Salomon toute maladie humaine est liée à l'activité des démons (voir T.Sal. 18 et le mystère de l'expression 'onze pères': à notre avis, allusion aux 'pères d'impureté' de la tradition rabbinique). Beaucoup plus qu'un traité de médecine populaire, comme il a été maintes fois considéré<sup>134</sup>,

T.Sol. insiste sur les afflictions qui, selon le code sacerdotal juif et son interprétation tardive (le Mishna), rendent les humains impurs. Les démons provoquent les **maladies impures 'classiques'**: lèpre (T.Sal. 12,1, voire gr. *phoberokhroos*, cf. b.*Arakhin* 16a), épilepsie (T.Sal. 17,3), fièvre hémitempériale (T.Sal. 7,6) et kyanthropie (T.Sal. 10,3)<sup>135</sup>.

## Les dernières erreurs de l'architecte

Si l'on néglige tous ces indices suspects, un seul argument peut sauver le scénario locatif, donc l'idée que le Temple du Testament de Salomon est le centre valable de l'ordre terrestre qui fonde et oriente le monde et repousse et persécute les puissances négatives du chaos: Salomon lie et force les démons de travailler, grâce au pouvoir qui lui avait été donné par Dieu (l'anneau magique). Cette thèse, défendue par David Frankfurter dans son livre récent (*Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*) serait légitime si les démons, torturés ou impertinents, ne parlaient eux-mêmes de la fragilité du Temple et si le *Testament* se terminait avec l'achèvement du Temple. Mais le *Testament* a, pour les juifs, un dénouement pessimiste: bien qu'il finisse le Temple, le roi tombe en idolâtrie et devient la risée des démons. La cause apparente est son insatiable désir sexuel, dont les démons lui ont parlé maintes fois. Mais l'auteur semble accrédi-ter une autre raison de l'abîme du roi, toujours liée à la construction du Temple à l'aide des démons.

La conspiration démoniaque dont la victime est le roi de Jérusalem est dévoilée dans la deuxième partie du *Testament* par deux gestes suspects de Salomon : premièrement, il fait des concessions inédites à la Reine du Sud<sup>136</sup>. Bien que le Temple ne soit pas encore fini, la sorcière perverse entre dans le sanctuaire de l'édifice et parcourt l'espace du Temple à l'inverse : *debir – hekhal – ulam*<sup>137</sup>. Or la présence d'une femme, de surcroît d'une femme diabolique, dans le sanctuaire est une abomination sans pareil. Son parcours anormal est peut-être la plus subtile expression du renversement du monde : la Maison de Dieu devient une maison des démons, le centre est décentré.

Deuxièmement, l'acte final de l'édification est confié au plus fort des démons, Ephippas, originaire de l'Arabie, le seul travailleur de Salomon qui peut enlever et mettre en place la pierre de l'angle<sup>138</sup>. Or la pierre de l'angle est le symbole messianique par excellence. D'ailleurs, après que le démon accomplisse sa mission, Salomon cite le célèbre verset du

Psaume 118 : « La pierre qu’ont rejetée ceux qui bâtitassent est devenue la principale de l’angle »<sup>139</sup>. Mais la citation est déplacée dans ce contexte démoniaque et Salomon – un exégète raté de l’Écriture<sup>140</sup>. La chute du roi devient ainsi une certitude, qui s’inscrit dans la même logique du monde renversé. D’ailleurs, Ehippas dit que son activité préférée est l’anéantissement des rois<sup>141</sup>.

## La chute et le message

L’épisode final du Testament réunit et matérialise tous les avertissements démoniaques sombres que Salomon a négligés auparavant. Le roi tombe amoureux d’une jeune étrangère, la Shumanite, fille des Jébuséens. Pressée par les prêtres de son peuple, elle refuse de suivre Salomon à Jérusalem si le roi ne sacrifie cinq sauterelles au nom de Raphan et Moloch, ses dieux. Bouleversée par la beauté de la vierge, Salomon obéit à la demande, tue les petits insectes et apostasie.

Ainsi s’accomplissent les prophéties des grands démons de la première partie de l’ouvrage (Belzébul, Asmodaios, Enepsigos). De même, la jeune jébuséenne n’est qu’une hypostase humanisée de la diablesse séductrice Onoskelis. Mais la clé du passage réside dans les noms des idoles étrangers Raiphan et Moloch. Pour un lecteur de la Bible grecque, le couple fatidique est bien connu (voir *Molchol et Raiphan* : Amos 5,26 et Actes 7,43).

Dans le TM, *Molchol* et *Raiphan* correspondent à *sikkût* et *kiyyûn*, dont la repronciation originelle aurait dû être *sakkut* et *kaiwan*<sup>142</sup> (le TM contient la vocalisation pour les idoles *i-û*). La version *raiphan* au lieu de *kaiwan* de la LXX s’explique par une erreur du copiste, qui remplace *r* par *k*. Pour *Molchol* la situation est un peu plus compliquée : les traducteurs de la LXX ont interprété le syntagme *sikkût melekh* « *sikkût*[votre] roi » comme *sukkat molekh* (« la tente de Moloch »). La provenance des deux noms est assyro-babylonienne : *kaiwan* est une translittération de *kajjamanu*, le nom divin de la planète **Saturne**. À son tour, *Sakkut*, maintes fois associé à Ninurta, l’échanson des dieux, était le nom de la planète **Venus**<sup>143</sup>. On comprend donc aisément que le prophète Amos critique dans ce passage les tendances du peuple élu d’abandonner le culte de YHWH et de s’adonner aux cultes païens, notamment à l’idolâtrie astrale<sup>144</sup>.

Si l’on regarde de ce point de vue, l’auteur du Testament semble accuser Salomon d’avoir commis la même erreur : il n’est pas un idolâtre quelconque, mais un pratiquant de l’idolâtrie astrale. L’accusation est

d'autant plus grave que le roi en avait été averti par les démons. Tout en collaborant avec les puissances astrales démoniaques à l'édification du Temple (voir les sept esprits planétaires et les trente-six décans) et tout en négligeant leurs relations cachées avec la planète sinistre de la mélancolie, Saturne-Kaiwan, (voir Enepsigos et Onoskelis), il finit par devenir leur victime.

Une polémique pareille, mais plus nuancée, est reprise par le protomartyre Etienne lorsqu'il cite le verset d'Amos tout en le rattachant au thème de l'édification du Temple de Salomon (Act.7, 43-48) :

« Vous avez porté la tente de Moloch Et l'étoile du dieu Remphan, Ces images que vous avez faites pour les adorer! Aussi vous transporterai-je au delà de Babylone.<sup>44</sup> Nos pères avaient au désert le tabernacle du témoignage, comme l'avait ordonné celui qui dit à Moïse de le faire d'après le modèle qu'il avait vu.<sup>45</sup> Et nos pères, l'ayant reçu, l'introduisirent, sous la conduite de Josué, dans le pays qui était possédé par les nations que Dieu chassa devant eux, et il y resta jusqu'aux jours de David.<sup>46</sup> David trouva grâce devant Dieu, et demanda d'élever une demeure pour le Dieu de Jacob;<sup>47</sup> et ce fut Salomon qui lui bâtit une maison.<sup>48</sup> **Mais le Très Haut n'habite pas dans ce qui est fait de main d'homme (en kheiropoietois<sup>145</sup>)** ».

Dans l'épître aux Galates, Paul soutient que le Temple de Jérusalem était fréquenté par ceux qui continuaient de vivre selon la loi terrestre, tandis que ceux qui avaient accepté et qui suivaient Jésus étaient les fils de la Jérusalem céleste et les adorateurs du vrai Temple immatériel de Dieu. Pour ceux-ci, les fonctions du Temple matériel ont été remplacées par les fonctions de la communauté des croyants, en tant que nouveau Temple de Dieu sur terre, un édifice spirituel sans mort. (1Cor. 3,16; Ef. 2,19-22; 1Petr. 2,4-6). Par contre, le Temple matériel sera, à la fin du monde, le lieu où sera couronné le grand Adversaire du genre humain, l'Antéchrist (2Thes. 2,4).

La destruction du Temple par les romains en 70 ap. J.C., a modifié d'une manière décisive les conceptions juives et chrétiennes à l'égard de l'édifice de Jérusalem. Les chrétiens la percevaient comme l'accomplissement de la prophétie de Jésus, selon laquelle le Temple sera détruit (Mc. 13,1-2; Mt. 24,1-2, cf. Jn. 2,19)<sup>146</sup>. De surcroît, elle a été interprétée comme un signe de la colère divine adressé aux juifs qui avaient rejeté Jésus et persécuté ses *akolouthai*. Une fois détruite, la structure de pierre, édifiée par la main des hommes a été finalement remplacée *in actu* par la communauté

des croyants, dont le grand pasteur et prêtre était le Fils ressuscité de Dieu. Pourtant, les chrétiens, tout comme les juifs pratiquants, n'ont pas cessé de croire que le Temple serait reconstruit à la fin du monde. Mais l'interprétation chrétienne était tout à fait différente de la vision eschatologique juive, qui soutenait que l'édification du troisième Temple coïncidera avec l'avènement du Messie. Hippolyte de Rome l'attribuait à l'avènement de l'Antéchrist, qui allait bâtir un nouveau Temple de pierre à Jérusalem. La même vision est partagée par Irénée de Lyon, qui était convaincu que le Temple physique de Jérusalem serait rebâti par les armées rebelles du Diable afin de tromper les naïfs sans parti pris religieux, notamment les descendants de ceux qui avaient immolé Jésus<sup>147</sup>.

Ce qui fait du T.Sal. un ouvrage étrange est la logique inédite de l'argumentation. A part la tradition de la polémique ouverte, l'auteur chrétien n'utilise que les arguments de l' 'adversaire' juif afin de démolir la conception sur la magnificence du Temple. D'un côté, Salomon bâtit le Temple de Jérusalem, qui devrait être le plus pur lieu du monde et le fondement symbolique de l'idéologie locative juive. De l'autre côté, il adopte la tradition ésotérique juive (cf. Flave Josèphe, *AI* 8,45), qui fait du roi Salomon le maître des démons, créatures impures, dont le contact avec la Maison du Dieu est, selon le code sacerdotal, inconcevable. A l'époque de la rédaction finale du T.Sal., ces deux arguments-ci coexistaient à l'intérieur du judaïsme talmudique, **bien que dépourvus d'objet**: le Temple de Jérusalem n'était plus qu'un souvenir reculé et, par conséquent, les lois de pureté un code invalide. Le *Testament* signale cette crise de la pensée juive et propose une explication: les Juifs se trompent lorsqu'ils affirment que le Temple de Jérusalem a été la Maison de Dieu, puisqu'il a été bâti par Salomon à l'aide des démons, source de toute souillure. Salomon est devenu finalement la victime et la risée des démons et le Temple vénéré - une ruine.

L'alternative va de soi: Jésus, le fils incorruptible de la Vierge, est le vrai vainqueur des démons. Le temple qu'il bâtit est un édifice durable, situé à l'intérieur de chacun des croyants, et la seule loi de pureté valide – la pureté du cœur. Les allusions transparentes des démons au **vrai** Rédempteur du genre humain, dont le nom est Emmanuel, fils d'une vierge, qui sera (la perspective temporelle est celle du judaïsme salomonien) crucifié pour le salut de l'humanité et qui bannira les démons à jamais, toutes ces allusions représentent la clé du message d'un ouvrage généralement perçu comme marginal et confus.

## NOTES

- <sup>1</sup> D.C. Duling, "The Testament of Solomon", in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, p. 933 sq.; P. Busch, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin –New York, 2006, pp. 51-53.
- <sup>2</sup> Pour une interprétation du rôle structurel de la l'interrogatoire, voir P. Torijano, *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden- Boston-Köln, 2002, pp. 53-67.
- <sup>3</sup> Duling, *op.cit.*, p. 972.
- <sup>4</sup> T.Sal. 20,11-17.
- <sup>5</sup> L. Jacobs, "Jewish Cosmology", in C. Blacker & M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, London 1975, pp. 66-86.
- <sup>6</sup> bGittin 68ab.
- <sup>7</sup> P. Busch, *op. cit.*, pp 20-30..
- <sup>8</sup> T. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon. Tradition, Conflict, and Identity in a late Antique Pseudepigraphon*, London, 2005, pp.
- <sup>9</sup> M.Barker, *The Gate of Heaven. The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London 1991, pp. 57 sq.
- <sup>10</sup> Midrash Tanhuma Kedushim 10.
- <sup>11</sup> LéV 10,9-10
- <sup>12</sup> J.Z. Smith, "Earth and Gods", in *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978, p. 109.
- <sup>13</sup> T.Sal. 4,4.
- <sup>14</sup> T.Sal. 5.
- <sup>15</sup> Pour une excellente analyse intertextuelle, voir P. Busch, *op. cit.*, pp. 126-129.
- <sup>16</sup> Cf. Targoum Hiob 1,15.
- <sup>17</sup> Cf. J. Frey, "Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis", in B. Ego, A. Lange & P. Pilhofer, *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999, pp. 171-204.
- <sup>18</sup> T.Sal. 6,1.3.6
- <sup>19</sup> Cf. B. Teysse, *La naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris, 2000, p.83.
- <sup>20</sup> T.Sal. 25,3.
- <sup>21</sup> G.Salzberger, *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*, Berlin 1907 et notamment, S. Giversen, „Salomo und die Dämonen“, in Martin Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of H. Bohlig*, 3<sup>e</sup> vol., Brill, Leiden, 1972, pp. 16-21.

- 22 Flave Josèphe, *Antiquités juives* 8,3,2. Cf. Salzberger, *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*, Berlin 1907, pp. 10-11
- 23 Flave Josèphe, *Antiquités juives* 8,5,1.
- 24 Pessahim Rabbah 25a, Schir. Rabbah 1c.
- 25 Shem. Rabbah Par.60,2.
- 26 Flave Josèphe, *Antiquités Juives* 8,45.
- 27 bGittin 68 a-b.
- 28 Salzberger, op. cit., p. 11.
- 29 H.G.M. Williamson, "The Temple in the Book of Chronicles", in W. Horbury (éd.), *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, pp. 16-27.
- 30 L.C. Allen, *The First and Second Book of Chronicles*, Nashville, 1999, pp.145-150. S. Japhet, *I&II Chronicles: A Commentary*, London, 1993, pp. 23-25; A. Noordtzi, "Les intentions du Chroniste", in *Revue biblique* 1940, p. 167.
- 31 Pour une définition du genre « rewritten Bible », voir B.N. Fisk, "Rewritten Bible in Pseudepigrapha and Qumran", in C.A. Evans Porter (ed.), *Dictionary of the New Testament Background*, Downers InterVarsity Press 2000, pp. 947-948.
- 32 T .Sol. 1,3 ; 21 , 3
- 33 T .Sal. 5,9 ;21, 3
- 34 2Par. 2,9 .
- 35 2Par. 2,16.
- 36 Voir par.ex. bBaba Metzgia 59b, bYebamoth 109b.
- 37 2Par. 2,17.
- 38 T.Sal. 2,8.
- 39 T.Sal. 6,9.
- 40 T.Sal. 10,10.
- 41 T.Sal. 10,10.
- 42 T.Sal. 14,8.
- 43 T.Sal. 5,12.
- 44 T.Sal. 7,8.
- 45 T.Sal. 11,7.
- 46 T.Sal. 12,6.
- 47 T.Sal. 18,41 .
- 48 T.Sal. 8,12.
- 49 Asmodaios prédit la chute du roi, la ruine de son royaume et la dissémination universelle des démons (T.Sal. 5,5). De même, Belzéboul annonce le triomphe total des derniers démons (Abhezithibou et Ehippas) dont Salomon sera la victime (T.Sal. 6,3.6).
- 50 Asmodaios, fils d'un ange déchu et d'une fille des hommes, dit que le trône de son père se trouve encore aux cieus (T.Sal. 5,4) et que les hommes

l'appellent La Grande Ourse (T.Sal. 5,3 Pour une discussion approfondie sur la tradition majeure des anges déchus, voir **Yoshiko-Reed, A.**, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, 2005 et l'étude classique de M. Delcor, „Le mythe de la chute des anges et de l'origine de géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions.", in *Revue de l'histoire des religions* 190, 1976, pp. 3-53). A son tour, Belzébul dit qu'il est le seul survivant des anges déchus (T.Sal. 6,2).

51 Voir l'épisode triste de la mort du jeune homme prédite par Orniás. T.Sal. 20.

52 T.Sal. 8,12.

53 1R. 6,2 (TM) et 2 Cr. 3,3 (TM) /2Par. 3,3 (LXX) : 2 x 60 coudées (longueur) + 2 x 20 coudées (largeur) = 200 coudées (périmètre)

54 Tous les manuscrits du pseudépigraphie maintiennent la même information.  
55 3R. 7,13 (LXX) /2Par. 4, 3-4 (LXX).

56 T.Sal. 21,3. La correspondance numérique a été remarquée par Todd Klutz, *op.cit.*, pp. 70-71

57 4R. 17,16 (LXX), cf. Deut. 17,3.

58 Fr. Schmidt, *La pensée du Temple de Jérusalem à Qoumran. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris 1994, pp. 81-85. Voir aussi P.P. Jensen, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield, 1992, pp. 46-48, C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*. Tübingen 2004, pp. 9-14

59 K. Atkinson, *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden-Boston, 2004, pp. 211-222

60 Cf. J. Neusner, *The Notion of Purity in Ancient Israël*, Brill 1978.

61 Mary Douglas, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, préface de L.Heusch, postface inédite de l'auteur, traduit de l'anglais par A. Guérin, 2<sup>e</sup> édition, Paris 2001, pp. 69-76.

62 *Pessahim Rabba* 25a.

63 Consacrés comme des créatures intermédiaires entre la sphère céleste et le monde humain par le célèbre passage de *Symposion* 202<sup>e</sup>, les démons grecs sont traités à tour de rôle comme une race aérienne, douée d'une intelligence divine et maîtrisant l'espace sublunaire (Epinomis 986d, cf. L. Taran, *Academia : Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975, pp. 42-47), des esprits désincarnés qui gardent les traits moraux de la vie terrestre (Xénocrate, fr. 23-25 Heinze), des entités spirituelles douées de sentiments et d'affects (chez les premiers stoïciens, cf. L. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 388-440) ou des esprits intellectifs (chez Marc Aurèle, *Eis heauton* III,6). La démonologie occupe une place importante dans les systèmes cosmologiques médioplatoniciens et néopythagoriciens. Ainsi, Plutarque distingue trois catégories de démons, par rapport à leur participation à la matière sensible : les esprits purs, qui

n'ont eu aucun contact avec la matière, les esprits désincarnés des morts et les esprits incarnés, *De Iside et Osiride* 360e). Pourtant il maintient et développe la thèse de Xénocrate concernant la nature mixte des démons (esprits immatériels doué d'affects), thèse reprise par tous les auteurs médioplatoniciens importants (cf. Maxime de Tyr, *Dissertationes* 14f ; 26,8 ; Apulée, *De deo Socratis* 9 etc., cf. J.Dillon, *The Middle Platonists*, Londres 1977. ). Les penseurs néoplatoniciens favorisent le thème de la corporalité démoniaque : Plotin considère que les démons sont des créatures mixtes, engendrées par l'Ame du Monde, dont la nature intime est l'ainsi dite matière intelligible, ce qui explique leur corporalité ignée ou aérienne (Ennéades, 3,5,1-3). Enfin, chez Porphyre, la corporalité devient le critère fondamental qui distingue les démons des dieux : les premiers bénéficient d'un corps matériel (bien entendu formé d'une matière raréfiée, visible ou invisible à volonté), tandis que les dieux sont complètement dépourvus de corps (*De abstinentia* 2,39). Pour une excellente étude sur les 'démons grecs', voir F. Brenk, "In the Light of the Moon : Demonology in the Early Imperial Period" in *ANRW* II, 16.3, pp. 2064-2145. Dans l'espace de la culture juive, la vision démonologique classique exclut toute corporalité. A l'exception notable du mythe des géants (*Gen.* 6,1-6), les démons sont plutôt absents ou bien réduits au statut d'esprits immatériels (E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, pp. 69-75). Pourtant ils sont associés à l'idée d'impureté (cf. *Num.* 5, 11-31 ; *Os.* 2,12 ; *Zac.* 13,2). Dans la littérature intertestamentaire (notamment dans *Les Testaments des Douze Patriarches* et dans la *Règle de la Communauté* de Qoumran) une première distinction est opérée selon des critères éthiques : il y a donc des esprits bons et des esprits mauvais, qui interviennent dans le monde humain, sans que l'idée de corporalité entre en discussion (Wahlen, *op. cit.*, pp. 30-51). Pour Philon et pour Flave Josèphe les démons sont des esprits dépourvus de corps. Mais tandis que Josèphe reste fidèle aux « croyances populaires » qui favorisaient l'interprétation négative du phénomène démoniaque (possession, crime *Bell. lud.* 7,185 ; charmes maléfiques, *Ant. lud.* 6,166-169 ; manie, hantise *Bell. lud.* 6,47), Philon adopte la voie platonicienne, en postulant que les démons, en tant que créatures intermédiaires, ne participent pas à la dispute éthique et ne s'impliquent pas dans le monde humain. (*De gigantibus* 4,6). La question de la corporalité démoniaque est entamée d'une manière systématique seulement dans la littérature rabbinique tardive. Il est dit, par exemple, dans le traité talmudique *Hagigah* que les démons partagent avec les anges trois caractéristiques (les ailes, la capacité de voler autour du monde et préséance de l'avenir) et trois avec les hommes (le besoin de se nourrir, la sexualité et la mort, *bHagigah* 16a). Selon l'apparence corporelle, il y a trois classes de démons : les démons au visage d'ange, les démons au visage d'homme et les démons au corps d'animal (*bBerakhot* 6a). En tant qu'esprits matériels,

ils sont invisibles, mais peuvent prendre n'importe quelle forme à volonté  
(*Abot de R. Nathan 37,9a*).

- 64 Probablement un hippocampe. Cf. P. Busch, *op.cit.*, pp. 213-214.  
 65 T.Sal. 7,1.  
 66 T.Sal. 7,4.  
 67 Lévi. 11,42.  
 68 Probablement par contamination.  
 69 Pline, *Naturalis Historia* 8,33. Cf. Rabbi David Kimchi, apud S. Bochart, *Hieroicoicon* IV,6.  
 70 H.B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, 2<sup>e</sup> éd, London, 2002 pp. 267-269.  
 71 bShabbat 108a.  
 72 T.Sal. 10,1  
 73 T.Sal. 11,1.3  
 74 Is. 66,3.  
 75 Ps. 59,7.14  
 76 Is. 56,11  
 77 Prov. 26,11: « Comme un chien qui retourne à ce qu'il a vomi, ainsi est un insensé qui revient à sa folie ».  
 78 G. Cansdale, « Animalele in Bible », en *Dictionar biblic*, trad. de L. Pup et J. Tipei, Oradea 1995, p. 41.  
 79 Ps. 21,21.  
 80 Deut. 23,19.  
 81 Genesis Rabbah 81,3; Midrash Teh. Ps. 4,8, apud Kohler, en *Jewish Encyclopaedia* s.v. "dog".  
 82 1Hénoch 89,42-43. 47-48. Pour une interprétation du concept d'impureté dans l'*Apocalypse des Animaux*, voir D.Bryan, *Cosmos, Chaos and Kosher Mentality*, Sheffield 1995, pp. 99-102. Voir aussi J.J. Collins, *Apocalyptic Imagination : An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Cambdrige 1998, p. 54 sq., et J. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, New York 1981, p. 96.  
 83 Phil. 3,2; 2Pierre 2,22.  
 84 Ignace d'Antioche, *Epître aux Ephésiens* 7,1 ; Tertullien, *Adversus Marcionem* 2,5 ; Augustin, *Sermones* 77.6.10, *Enarrationes in Psalmos* 58,15, *De fide et operibus* 5,10-13,7 ; Cassiodore, *Expositio Psalmorum* II.1, Ps. 21,17 et 58,17. Jean Cassien, *Liber formularum spiritalis intelligentiae* 5 etc. Cf. A. Ferreiro, « Simon Magus, Dogs and Simon Peter », in A. Ferreiro (éd.), *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of J.B. Russel*, pp.45-91.  
 85 1Hénoch 89, 54-56  
 86 Ps. 21,14; 90,13. Cf. Ps. 7,2-3; 9,30; 16,12; 34,17; 56,5; 57,7.

- 87 Voir les allusions au roi séleucide de Dan. 6,20; 1Macc. 2,60; Esther C 4,17. Pour une analyse approfondie du thème du tyran dans le Livre de Daniel, voir C. Badilita, *Les métamorphoses de l'Antéchrist chez les Pères de l'Église*, Paris, 2005, pp. 1-92. De même, la littérature de Qoumran maintient le symbolisme léonin à l'égard du persécuteur politique (1QH 5,9-19).
- 88 Cf. P. Busch, *op. cit.*, pp. 169-171.
- 89 A. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Tradition*, Claremont 1983, pp. 44-47.
- 90 Mc. 5,1-17. Cf. Lc. 8,26-36. MacCown, *op. cit.*, p. 69; Duling, *op. cit.*, pp. 955, 972, note c; Busch, *op. cit.*, p. 168; Betz, "Legion" en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 507-508.
- 91 S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo 1966, pp. 71-72. Cf. G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. F. MacDonagh), Edinburg 1992, p. 109.
- 92 Les démons sont des *pneumata akatharta*, le possédé est nu, il vit dans des endroits impurs (les tombes). Les démons sont envoyés dans un grand troupeau de porcs (animaux impurs). C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits*, 2002, pp.97-98.
- 93 F. Annen, *Heil für den Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk. 5,1-20 parr.)*, Frankfurt 1976, p. 173.
- 94 T.Sal. 9,1,5
- 95 T.Sal. 17, 1-2.
- 96 PGM V, 100-160 (édition Preisendanz, vol. I., 1973, pp. 184-189. Cf. Mac Cown, *op. cit.*, p. 67; Preisendanz, *Akephalos. Der Kopflose Gott*, Leipzig 1926, pp. 84-86 et "Akephalos", en RAC I, 1950, coll. 211-216; Eitrem, *Papyri Osloenses: Magical Papyri*, Oslo 1925, p. 48; Duling, *op. cit.*, 971, note 9a. Busch, *op. cit.*, pp. 56-157 qui rajoute une information fondamentale sur la secte chrétienne des "Acéphales".
- 97 E. Rohde, *Psyché*, 1985, pp. 184 sq. et notamment R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 104-143.
- 98 Nom. 35,33.
- 99 *mNiddah* 7,1.
- 100 Lévi. 18,25.
- 101 Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Israël*, p. 21.
- 102 Pour une analyse exhaustive du concept dans l'espace grec, voir J. Waszink, « Biothanati », en RAC 2<sup>e</sup> vol., coll. 391-412. Voir aussi J. Bremmer, *The Rise and Fall of Afterlife*, London-New York, 2002, pp. 78-84; S. Iles-Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley- Los Angeles- London, 1999, pp. 77-80, 83-84, 127-160.
- 103 Voir l'épisode célèbre de la sorcière d'En-Dor, 1Rg. 28,7-25. Cf. J. Tropper, "Spirits of the Dead", in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*,

- pp. 806-808; A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Israël and Palestine*, Leiden-New York- Koln 1992, pp. 172 sq. , E. Bloch-Smith, *Juhadite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992, pp. 45-64, N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Rome, 1969, pp. 22-23, 102-107.
- 104 Lévi, 19,31.
- 105 Pour une analyse systématique du sujet, voir J. Neusner, *The Halakha. An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, vol. Vb *Inside the Walls of the Israelite Household*, Leiden 2000, pp.258-289.
- 106 O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970, pp. 33-35.
- 107 Pour une analyse du statut marginal de la femme dans la société juive ancienne, voir T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Tübingen, 1995, p 226 sq.
- 108 Duling, op. cit., p. ; G.Scholem, *La kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, Paris, 1998, pp. 539-545; Busch, op. cit., pp.183-188.
- 109 Pour la description du type dans la pensée grecque, voir S. Iles Johnston, "The Child-Killing Demon", in M. Meyer & S. Mirecki (éds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York- Koln 1995, pp. 361-387; pour le monde byzantin, le même type est analysé par I. Sorlin, « Striges et geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition », in *MCB* 11, 1991, pp. 101-120. Du coté juif, voir R. Patai, *The Hebrew Goddess*, 3<sup>rd</sup> edition, 1990. Aussi S. Hurwitz, *Lilith, die erste Eva. Studie über die dunkle Aspekte des Weiblichen*, Zürich 1980 et J. Bril, *La mère obscure*, Paris 1998.
- 110 M. Douglas, op.cit., pp. 58-59, apud I. Sorlin, op. cit, p. 432.
- 111 Voir la description talmudique de Lilith, comme un avorton entièrement couvert de poils en désordre *bNiddah* 24b. Cf.
- 112 T.Sal. 4,1.5.
- 113 Plutarque, *Paral. Min.* 29.
- 114 Lucien, *Ver. Hist.* 2,46.
- 115 Théodoret de Cyr, *Comm. Es.* 13,21.
- 116 Sozomène, *Hist. Eccl.* 8,6
- 117 K. Preisendanz, s.v. 'Onoskelis', in *RE* 1960, 8, coll. 120-123
- 118 P.Busch, op. cit., p. 124.
- 119 T. Klutz, op. cit., pp. 47-50.
- 120 Neusner, *Halakha*, pp. 40-52.
- 121 Voir le célèbre jeux de mots : *Kronos-Onos*, qui circulait dans les milieux ésotériques de l'époque impériale (Diogène Laerce, *Vies des philosophes* II,112, apud, Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1890, p. 318
- 122 Le Capricorne est la résidence prédilecte de Saturne. Cf. Bouché-Leclercq, op. cit., pp. 96, 185, 188, 190, 204, 208, 373.

- <sup>123</sup> MacCown, *op. cit.*, p.67; Duling, *op. cit.*, p. 975 note 15a.; Busch, *op. cit.*, pp. 203-205.
- <sup>124</sup> Busch, *op. cit.*, p. 204. Pour une analyse exhaustive du rôle de la déesse dans les rituels théurgiques, voir S. Iles-Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990.
- <sup>125</sup> Plutarque, *De Defectu Oraculorum* 419 f-420a, *De Facie in Orbe Lunae* 941 f-942a. Cf. Busch, *op. cit.*, p 207.
- <sup>126</sup> Proclos, *In Rem Publicam* II, 121,8.
- <sup>127</sup> Sextus Empiricus, *Adversus Astologos* pp. 340-341, apud Bouché-Leclerq, *op. cit.* p. 285.
- <sup>128</sup> 1Sam. 13,13-14.
- <sup>129</sup> Deut. 18, 9-10. Pour la condamnation rabbinique de la sorcellerie comme pratique impure attribuée seulement aux femmes, voir *ySanhedrin* 25b, *bSanhedrin* 67a, *mAbot* 2,7, *yKiddushim* 66c et la fameuse liste de *bShabbat* 6-7.
- <sup>130</sup> J. Rabinowitz, *The Rotting Goddess. The Origin of the Witch in Classical Antiquity*, New York 1998, pp. 125-135.
- <sup>131</sup> T.Sal. 19,3.
- <sup>132</sup> T.Sal. 26,3-5.
- <sup>133</sup> Cf. H. C. Kee, *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.
- <sup>134</sup> Pour une excellente analyse du 18<sup>e</sup> chapitre, voir H.S.. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Hamburg, 1936, pp. 77 sq. Voir aussi K. von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin- New York, pp. 407sq.
- <sup>135</sup> W. H. Roscher, "Das von der Kynanthropie handelnde Fragment von Marcellinus von Side" , in *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Koeniglich-Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 39, 1897, pp.1-92, notamment 23-27, apud Busch, *op. cit.*, p. 164.
- <sup>136</sup> Dans le récit biblique de la visite de l'anonyme reine de Saba à Jérusalem, il n'y pas de mention de son accès au Temple.
- <sup>137</sup> T.Sal. 21,1-3. Pour une interprétation de l'identité de la mystérieuse Reine du Sud, voir J.-Cl. Haelewyck, « La reine de Saba et les apocryphes solomoniens » , in *La reine de Saba*, Graphè 11, 2004, pp. 83-100. Pour la démonisation de la Reine de Saba, J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago 1993; M. Delcor, « La reine de Saba et Salomon. Quelques aspects de l'origine de la légende et de sa formation, principalement dans le monde juif et éthiopien, à partir des textes bibliques », in *Tradicio I traduccio de la paraula. Miscellania Guiu Camps*, Monserrat 1993, pp. 307-324.

- 138 T.Sal. 23,1-4.
- 139 Ps. 118,16. Cf. Es. 28,16; Jer. 51,26; Mt. 21,42; Mc. 12,10sq.; Lc. 20,17; Act. 4,11; 1Pi. 2,4.7, Eph. 2,20.
- 140 Klutz, op. cit., p. 72.
- 141 T.Sal. 23,1.
- 142 Cf. syr. Keywan, M. Stol "kaiwan", in *Dictionary and Deities and Demons in the Bible*, p. 899.
- 143 R. Borger, "Amos 5,26, Apostelgeschichte 7,43 un Shurpu II, 180", in *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 100, 1988, pp. 74-76.
- 144 J. Niehaus, Amos, in T.E. Cominsky (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Grand Rapids, 1992, pp. 434, apud *Septuaginta* 5 (NEC), Amos, traduction de C. Gaspar, introduction et notes par O. Veres, p.142.
- 145 C.K. Barret, "Attitudes Towards the Temple in Acts", in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae...*, pp. 352 sq. Pour la signification du terme *akheiropoiotos*, voir H.Ganser-Kerperin, *Das Zeugnis des Temples. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk*, Münster 2000, pp. 245-248. Voir aussi A. Sweet, "A House Not Made with Hands", in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae*, pp. 370-371.
- 146 Pour une analyse exhaustive des réactions chrétiennes et juives à la chute du Temple voir H.M. Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.*, Tübingen-Basel, 1998
- 147 Pour une analyse du symbolisme du Temple dans le christianisme primitif, voir, G. Fassbeck, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, Tübingen-Basel, 1999; pour le développement de la polémique chrétienne anti-juive concernant le Temple, voir C.P. Bammel, "Law and Temple in Origen", in W. Horbury (ed.) *Templum Amicitiae*, pp. 464-476.

## BIBLIOGRAPHIE

- Allen, L.C., *The First and Second Book of Chronicles*, Nashville, 1999
- Annen, F., *Heil für den Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk. 5,1-20 parr.)*, Frankfurt 1976
- Atkinson, K., *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden-Boston, 2004
- Babut, L., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969
- Badilita, C., *Les métamorphoses de l'Antéchrist chez les Pères de l'Eglise*, Paris, 2005
- Bammel, C.P., "Law and Temple in Origen", in W. Horbury (ed.) *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, pp. 464-476.
- Barker, M., *The Gate of Heaven. The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London 1991
- Barret, C.K., "Attitudes Towards the Temple in Acts", in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, pp. 345-367.
- Barstad, H.M., *The Religious Polemics of Amos*, Leiden 1984
- Betz, H.D., "Legion" in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 507-508.
- Bloch-Smith, E., *Juhadite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.
- Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970
- Borger, R., "Amos 5,26, Apostelgeschichte 7,43 un Shurpu II, 180", in *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 100, 1988, pp. 74-76
- Bouché-Leclercq, A., *L'astrologie grecque*, Paris 1890
- Bremmer, J., *The Rise and Fall of Afterlife*, London-New York, 2002
- Brenk, F., "In the Light of the Moon :Demonology in the Early Imperial Period" in *ANRW* II, 16.3, pp. 2064-2145
- Brenk, F., *In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's Moralia And Lives*, Leiden 1977
- Bril, J., *La mère obscure*, Paris 1998
- Bryan, D., *Cosmos, Chaos and Kosher Mentality*, Sheffield 1995
- Busch, P., *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin -New York, 2006
- Cansdale, G., « Animalele in Biblie », en *Dictionar biblic*, trad. de L. Pup et J. Tipei, Oradea 1995, p. 41
- Collins, J.J., *Apocalyptic Imagination : An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Cambdrige 1998.
- Conybeare, F.C., "The Testament of Solomon", in *JQR* 11, 1898, pp. 1-47
- Delcor, M., « Le mythe de la chute des anges et de l'origine de géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions », in *Revue de l'histoire des religions* 190, 1976, pp. 3-53

- Delcor, M., « La reine de Saba et Salomon. Quelques aspects de l'origine de la légende et de sa formation, principalement dans le monde juif et éthiopien, à partir des textes bibliques », in *Tradicio I traduccio de la paraula. Miscellania Guiu Camps*, Monserrat 1993, pp. 307-324.
- Deselaers, P., *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, Fribourg 1982
- Detienne, M., *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963
- Dillon, J., *The Middle Platonists*, London 1977
- Douglas, M., *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, préface de L.Heusch, postafce inédite de l'auteur, traduit de l'anglais par A. Guérin, 2<sup>e</sup> édition, Paris 2001
- Döpp, H.M., *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.*, Tübingen-Basel, 1998
- Duling, D.C., "The Testament of Solomon", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, pp. 935-987.
- Eitrem, S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo 1966
- Eitrem, S., *Papyri Osloenses: Magical Papyri*, Oslo 1925.
- Fassbeck, G., *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, Tübingen-Basel, 1999
- Ferguson, E., *Demonology of the Early Christian World*, Queenston 1884
- Ferreiro, A., "Simon Magus, Dogs and Simon Peter ", in A. Ferreiro (éd.), *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of J.B. Russel*, pp.45-91
- Fisk, B.N., "Rewritten Bible in Pseudepigrapha and Qumran", in C.A. Evans Porter (ed.), *Dictionary of the New Testament Background*, Downers InterVarsity Press 2000, pp. 947-948
- Frey, J., "Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis", in B. Ego, A. Lange & P. Pilhofer, *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999, pp. 171-204
- Ganser-Kerperin, H., *Das Zeugnis des Temples. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk*, Münster 2000
- Giversen, S., „Salomo und die Dämonen“, in Martin Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of H. Bohlig*, 3<sup>e</sup> vol., Brill, Leiden, 1972, pp. 16-21.
- Gundel, H.S., *Dekane und Dekansterbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Hamburg, 1936
- Haelewyck, J.-C., « La reine de Saba et les apocryphes solomoniens » , in *La reine de Saba*, Graphè 11, 2004, pp. 83-100
- Hurwitz, S., *Lilith, die erste Eva. Studie über die dunkle Aspekte des Weiblichen*, Zürich 1980

- Ilan, T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Tübingen, 1995
- Iles-Johnston, S., *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990
- Iles-Johnston, S., "The Child-Killing Demon", in M. Meyer & S. Mirecki (éds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York- Köln 1995, pp. 361-387.
- Iles-Johnston, S., *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley- Los Angeles- London, 1999
- Jackson, A., *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Tradition*, Claremont 1983,
- Jacobs, L., "Jewish Cosmology", in C. Blacker & M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, London 1975, pp. 66-86.
- Janowitz, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, New York –London, 2001.
- Japhet, S., *I&II Chronicles: A Commentary*, London, 1993
- Jeffers, A., *Magic and Divination in Ancient Israel and Palestine*, Leiden-New York- Koln 1992
- Jenson, P.P., *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield, 1992
- Kee, H.C., *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986
- Klutz, T., *Rewriting the Testament of Solomon. Tradition, Conflict, and Identity in a late Antique Pseudepigraphon*, London, 2005
- Lassner, J., *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago 1993
- MacCown, C.C., *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922.
- Neusner, J., *The Notion of Purity in Ancient Israel*, Brill 1978
- Neusner, J., *The Halakha. An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, vol. Vb *Inside the Walls of the Israelite Household*, Leiden 2000
- Nickelsburg, J., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, New York 1981
- Niehaus, J., Amos, in T.E. Cominsky (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Grand Rapids, 1992
- Noordtzij, A., « Les intentions du Chroniste », in *Revue biblique* 1940, p. 167-189.
- Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983
- Patai, R., *The Hebrew Goddess*, 3<sup>rd</sup> ed., New York, 1990
- Preisdanz, K., *Akephalos. Der Kopflose Gott*, Leipzig 1926
- Rabinowitz, J., *The Rotting Goddess. The Origin of the Witch in Classical Antiquity*, New York 1998,
- Reisner, E., *Le démon et son image* (trad. J. Viret), Louvain 1961.
- Roscher, W. H., "Das von der Kynanthropie handelnde Fragment von Marcellinus von Side" , in *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Koeniglich-Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 39, 1897, pp.1-92

- Salzberger, G., *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*, Berlin 1907.
- Schmidt, F., *La pensée du Temple de Jérusalem à Qoumran. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris 1994
- Scholem, G., *La kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, Paris, 1998
- Smith, J.Z., "Earth and Gods", in *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978, pp. 104-128.
- Smith, J.Z., "Towards Interpreting the Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", in ANRW, II.16, 1978, pp. 425-439.
- Sorlin, I., « Striges et geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition », in MCB 11, 1991, pp. 101-120
- Spatafora, A., *From the Temple of God to God As a Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*, Rome 1997.
- Stol, M., "kaiwan", in *Dictionary and Deities and Demons in the Bible*, p. 899
- Stuckrad, K. von, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin- New York, 2000
- Sweet, A., "A House Not Made with Hands", in W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, pp. 368-390.
- Taran, L., *Academia : Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975
- Teysse, B., *La naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris, 2000
- Theissen, G., *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. F. MacDonagh), Edinburg 1992
- Torijano, P., *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden- Boston-Köln, 2002.
- Tristram, H.B., *The Natural History of the Bible*, 2<sup>e</sup> éd, London, 2002
- Tromp, N.J., *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Rome, 1969
- Tropper, J., "Spirits of the Dead", in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 806-808
- Van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Grand Rapids-Cambridge, 1999.
- Wahlen, C., *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*. Tübingen 2004,
- Waszink, J., "Biothanati", in RAC II, 1950, coll. 391-412
- Williamson, H.G.M., "The Temple in the Book of Chronicles", in W. Horbury (éd.), *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, pp. 16-27.
- Yoshiko-Reed, A., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, 2005