

## Le féminisme postcolonial en exégèse contemporaine. Le cas de la reine de Saba (1 R 10,1-13)

*Anne LÉTOURNEAU* \*

---

**Résumé :** L'auteure propose une introduction à l'exégèse biblique effectuée au croisement des approches féministes et postcoloniales. Elle s'attarde d'abord à quelques éléments de théorie issus des herméneutiques développées par Musa W. Dube, Laura Donaldson et Kwok Pui Lan. À titre d'exemple, elle s'intéresse ensuite à la portée des approches féministes postcoloniales en analysant la figure de la reine de Saba en 1 R 10,1-13, notamment les tensions qui s'expriment au sein de ce personnage étant à la fois reine étrangère et sujet colonial. Sa glorification de Salomon, roi d'Israël, dissimule-t-elle une critique de sa royauté et de sa sagesse-marchandise ? Cet article est l'occasion de montrer le profil sapientiel de la reine de Saba, en particulier sa dimension critique. Véritable « dame Sagesse », elle n'a rien à envier au roi d'Israël. Finalement, un détour par l'histoire de la réception permet d'ouvrir encore davantage la perspective développée.

**Mots clés :** postcolonialisme, féminisme, exégèse, Bible, reine de Saba, livres des Rois

---

Le récit de la visite de la reine de Saba à Jérusalem (1 R 10, 1-13) n'est pas celui qui retient le plus l'attention des exégètes de la Bible hébraïque. Les biblistes discutent surtout de l'historicité de la souveraine et de sa rencontre avec Salomon et tentent d'identifier la contrée d'origine de la visiteuse : Arabie du Nord ou du Sud ? Yémen ou Éthiopie ? Laissant de côté le petit récit biblique,

---

\* Anne Létourneau est professeure à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal.

plusieurs chercheuses et chercheurs préfèrent d'ailleurs s'attarder à la riche histoire de la réception du personnage dans les traditions juives, chrétiennes et musulmanes, que ce soit dans l'Évangile selon Matthieu (12, 42), le Testament de Salomon, les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, le Midrash sur les Proverbes, le deuxième Targoum du livre d'Esther, le Coran (XXVII, 15-44) et ses commentaires, la saga nationale éthiopienne *Kebrä Nagast* (« *La gloire des rois* »), etc. Le présent article propose d'effectuer un « retour » vers le texte biblique de 1 R 10,1-13 en puisant aux approches féministes et postcoloniales en exégèse afin d'analyser la figure de la reine de Saba.

Pour ce faire, je procéderai d'abord à une brève exploration des herméneutiques féministes et postcoloniales élaborées par Kwok Pui Lan, Laura Donaldson et Musa W. Dube. À l'aide des éléments théoriques développés par ces dernières et des quelques interprétations féministes ou postcoloniales déjà existantes de 1 R 10,1-13, je proposerai une analyse de l'identité pétrie de contrastes de la reine de Saba. En effet, plusieurs reconnaissent en cette souveraine étrangère une femme autonome, puissante, riche et d'une sagesse équivalant à celle de Salomon. Néanmoins, la reine de Saba est aussi dépeinte comme une « bonne étrangère » au service d'Israël et de la glorification de son roi. Cette tension se doit d'être explorée. Je montrerai d'ailleurs comment les codes de la littérature sapientiale façonnent la représentation de la reine de Saba et creusent un espace de résistance et de critique au sein même de la louange adressée à Salomon. Dans un dernier temps, afin d'enrichir la perspective féministe et postcoloniale développée, je ferai un rapide détour par l'histoire de la réception.

### **Approches postcoloniales de la Bible**

La Bible fut l'un des dispositifs les plus puissants mis au service de la colonisation et de l'entreprise « civilisatrice » et missionnaire de l'Occident. Elle fut employée pour légitimer les pires violences : génocide et « culturicide » des peuples autochtones dans les Amériques (Donaldson, 2006), destruction des cultures indigènes, y compris des pouvoirs traditionnels des femmes, notamment en Afrique (Dube, 2002 : 114), esclavage aux États-Unis, apartheid en Afrique du Sud, etc. (Kwok, 2005 : 113–114 ; Römer, 1996 : 91 ;

Sugirtharajah, 2001 : 105–106). Encore aujourd’hui, certaines lectures des textes bibliques produites en milieu confessionnel ultraconservateur contribuent à alimenter des idéologies sexistes, racistes, homophobes et transphobes. À la fin des années 1980 et au début des années 1990, des exégètes ont commencé à s’intéresser aux textes bibliques en utilisant des approches postcoloniales (Kim, 2007 : 165). Rasiah S. Sugirtharajah, un pionnier dans le domaine, dégage trois grandes orientations pour les études bibliques postcoloniales en fonction de l’objet analysé : le texte, l’acte de lecture en lui-même et l’histoire des interprétations reçues (histoire de la réception). Dans le premier cas (le texte), il s’agit de dégager les dynamiques impériales/coloniales dissimulées dans les textes afin d’en mesurer les impacts sur les différentes structures narratives et de donner la parole à ce qui est maintenu dans le silence (Sugirtharajah, 2001 : 251). La Bible réunit des textes écrits « à l’ombre des empires » (Kwok, 2005 : 9). Les dominations égyptienne, assyrienne, babylonienne, perse, hellénistique, etc., ont laissé leurs traces dans ces textes qui témoignent aussi de certaines résistances (*ibid.* : 8). Dans le deuxième cas (l’acte de lecture), il s’agit d’édifier de nouvelles lectures des textes dites « reconstructivistes » ou décolonisatrices à partir d’enjeux « subalternes », « féminins », « colonisés » (Sugirtharajah, 2001 : 252–253). La priorité est donnée aux expériences des colonisé-e-s plutôt qu’au texte (Kim, 2007 : 166 ; Kwok, 2005 : 120). Finalement, on s’intéresse à l’histoire de la réception afin de mesurer ce que Spivak nomme la « mondanisation », soit identifier de quelles manières les différentes interprétations ont été forgées dans et par l’idéologie coloniale européocentriste ou occidentalocentriste (Sugirtharajah, 2001 : 255–257).

### **Critique féministe postcoloniale de la Bible**

La nécessité d’une critique de la Bible à la fois féministe et postcoloniale s’est imposée rapidement pour plusieurs femmes exégètes. En effet, l’oppression coloniale/impériale ne saurait être considérée en vase clos, mais plutôt dans son interrelation caractéristique avec d’autres systèmes d’oppression, notamment le patriarcat. Dans l’ouvrage *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, Laura Donaldson et Kwok Pui Lan (2002 : 1)

expliquent qu'il est essentiel d'analyser conjointement le déploiement du colonialisme, du genre et de la religion, mais aussi de la classe et de la race dans les textes bibliques et l'histoire de leur réception, y compris en exégèse féministe. Musa W. Dube a bien démontré dans sa thèse de doctorat (1997)<sup>1</sup> que nombre d'exégètes féministes n'interrogent pas la rhétorique impériale à l'œuvre dans les textes bibliques et la reconduisent dans leurs interprétations<sup>2</sup>. Il s'agit maintenant de présenter brièvement ces trois herméneutes féministes postcoloniales de la Bible, ainsi que les concepts et les stratégies qu'elles privilégient dans leurs interprétations.

Kwok Pui Lan, exégète originaire de Hong Kong, enseigne à l'Episcopal Divinity School (Cambridge, Massachusetts). Auteure d'une quinzaine d'ouvrages, elle a notamment écrit *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (2005). Kwok identifie cinq préoccupations communes des exégètes féministes postcoloniales dans leurs travaux : 1) une attention particulière à la (con)figuration du genre féminin dans son imbrication avec différents rapports de domination – notamment la classe et le colonialisme – dans les textes (2005 : 81) ; 2) un intérêt pour les femmes bibliques qui se trouvent dans des « zones de contact » [frontalières], espaces où des contre-lectures, et donc des pratiques décolonisatrices, sont possibles (*ibid.* : 82) ; 3) une critique des exégèses contemporaines/métropolitaines (y compris féministes) qui reconduisent une idéologie impérialiste dans leur interprétation, sans éthique de la responsabilité (*ibid.* : 83) ; 4) un décroisement de l'espace interprétatif afin qu'il s'ouvre aux lectrices et aux lecteurs « ordinaires » (*ibid.* : 83–84) ; 5) une prise en compte de la complexité des identités et des rapports d'oppression dans l'acte interprétatif et la nécessité de contextualiser la position à partir de laquelle il y a prise de parole (*ibid.* : 84).

Laura Donaldson est une professeure à la retraite du Département d'anglais de l'Université Cornell (Ithaca, New York)

---

<sup>1</sup> « Toward a Post-colonial Feminist Interpretation of the Bible ».

<sup>2</sup> On le remarque notamment dans la reprise de dualismes, d'oppositions binaires pour désigner les personnes (croyante/non-croyante; Israélite ou Judéenne/étrangère) et le recoupement correspondant avec les catégories de bien/mal, où les différences culturelles sont le plus souvent « diabolisées » (Dube, 1997 : 51).

d'origine cherokee. Spécialiste des théories postcoloniales et féministes et des études autochtones, elle s'est notamment intéressée au livre biblique de Ruth. Jeune veuve, Ruth la Moabite se remarie rapidement à Boaz, un parent de sa belle-mère israélite, Naomi, pour assurer leur subsistance à toutes les deux. Donaldson rappelle que les peuples autochtones n'ont pas subi passivement la christianisation forcée et l'imposition d'une culture « biblique ». Ils ont relu les Écritures à partir de leurs préoccupations et de leurs expériences, faisant par là même éclater la rigidité des lectures impérialistes et participant à une « transculturation » de la signification. Donaldson (2006 : 160–161) emprunte à Mary Louise Pratt le concept central de « zone de contact » et entreprend de relire le livre de Ruth à partir d'un pan de son histoire, soit les interactions entre les colons anglo-européens et les femmes cherokee. Selon Donaldson (*ibid.* : 164), Ruth s'assimile à la culture dominante par le biais du mariage. Elle emploie le concept de « *Pocahontas Perplex* » développé par Rayna Green (1975) afin de penser le personnage de Ruth comme une femme étrangère ou native, au service d'hommes blancs (Israélites) qui la désirent sexuellement. Elle délaisse par le fait même sa culture et ses traditions (Donaldson, 2006 : 165). Pour les femmes autochtones (cherokee), l'espoir ne réside pas dans le fantasme sexuel/culturel incarné par Ruth, mais bien plutôt du côté de l'autre belle-fille de Naomi, Orpah, jeune veuve moabite qui décide de retourner chez sa mère (*ibid.* : 166–168).

Musa W. Dube enseigne les études néotestamentaires à l'Université du Botswana. Elle a publié et dirigé de nombreux ouvrages portant sur les herméneutiques féministes et postcoloniales et, plus récemment, sur les interprétations centrées sur l'expérience du VIH/SIDA en Afrique. Dans tous ses travaux, Dube insiste sur la nécessité d'ouvrir l'exégèse chrétienne aux cultures religieuses indigènes non chrétiennes. À la domination et à l'assimilation auxquelles correspond l'évangélisation, elle propose de répondre par l'ouverture d'un dialogue afin d'entendre les voix, les idées et les expériences des femmes du deux-tiers monde (Dube, 2003 : 72–73). À cet égard, Dube a notamment beaucoup travaillé en collaboration avec les femmes des Églises indépendantes africaines (*ibid.*, 1997 : 70–76). Elle propose une série de stratégies de lecture, notamment le repérage dans les textes du motif littéraire

(type) de la possession de la terre. Plusieurs femmes bibliques – points de contact et objets désirants/désirés des héros « civilisateurs » – participent aux représentations de conquêtes impériales alors qu’elles en viennent à se confondre avec le territoire (Dube, 1997 : 205–211). C’est notamment le cas de Rahab, prostituée cananéenne ayant facilité la conquête de Jéricho par Israël (Jos 2), à partir de laquelle Dube développe un « prisme de lecture » où cette femme résiste désormais à la colonisation. Pour ce faire, la chercheuse en appelle à une pratique intertextuelle favorisant l’hybridité des récits bibliques avec d’autres textes, ce qui permet d’en déstabiliser la rhétorique impérialiste et patriarcale et d’en briser la rigidité canonique (Dube, 1997: 211–215, 2000 : 121–124).

### **Le récit de la reine de Saba : approche féministe et postcoloniale**

M’inspirant des idées développées par Kwok, Donaldson et Dube et m’inscrivant à la suite des quelques interprétations féministes et postcoloniales du récit de la reine de Saba ou de l’histoire de sa réception<sup>3</sup>, je m’engage maintenant à survoler les versets 1 à 10 et 13 du chapitre 10 du premier livre des Rois<sup>4</sup> afin de mettre en lumière le profil de la reine sabéenne, notamment les tensions au sein de sa représentation, tensions produites par le travail des idéologies patriarcale et impériale, au service d’Israël/de la Judée.

#### ***La visite de la reine de Saba : zone de contact entre deux royaumes***

Plusieurs exégètes féministes postcoloniales emploient le concept de « zone de contact », développé par Mary Louise Pratt (1992), dans leurs analyses. Cette dernière le définit comme suit :

---

<sup>3</sup> Voir Bellis (2001), Fischer (2010), Gillmayr-Bucher (2007), Reinhartz (1994), Scheering (1997), Mena López (2002), Belcher (2009) et Abdulaali (2012).

<sup>4</sup> Je laisse de côté les versets 11 et 12 puisqu’il y est question des cadeaux en provenance d’Ophir offerts par Hiram à Salomon (v. 11), en particulier le bois d’Almougim (v. 12), et non plus des présents de la reine de Saba.

[...] une tentative pour invoquer la coprésence spatiale et temporelle de sujets antérieurement séparés par des disjonctions géographiques et historiques, et dont les trajectoires se croisent désormais. [Notre traduction] (Pratt, 1992 : 7.)

Avec la visite de la reine de Saba (*šēḫā'*) à Jérusalem, c'est précisément un tel espace qui se crée. Le mot *šēḫā'* désigne la contrée d'origine de la souveraine<sup>5</sup>. L'Éthiopie, comme le Yémen, revendique le statut de pays natal de la reine, son récit ayant connu de riches développements littéraires dans un pays comme dans l'autre. À cet effet, Belcher rappelle que la division actuelle des deux pays est une construction moderne. La spécialiste des littératures africaines note de plus que les deux nations ont eu des reines comme gouvernantes et des royaumes nommés « Saba »<sup>6</sup> (Belcher, 2009 : 443 ; voir aussi Ullendorff, 1974 : 107). En exégèse, l'attention des chercheuses et des chercheurs s'est presque uniquement concentrée sur l'Arabie, surtout du Sud, où on sait qu'un tel royaume a existé (de Pury, 2003 : 226 ; Hetzel, 2012 : 44). Cette contrée faisait notamment le commerce des aromates et de l'encens (Delcor, 1993 : 309). La reine de Saba se présente en effet accompagnée d'une véritable « armée » de chameaux transportant épices et parfums, or et pierres précieuses en grande quantité (v. 2). D'autres références bibliques<sup>7</sup> associent d'ailleurs Saba au monde des caravanes et des marchandises de luxe.

---

<sup>5</sup> Le terme est employé à quelques reprises dans la Bible hébraïque, en plus des occurrences en 1 R 10,1.4.10.13 et dans les passages parallèles de 2 Ch 9,1.3.9.12., cf. Gn 10,7.28 ; 25,3 ; Is 60,6 ; Jr 6,20 ; Ez 27,22.23 ; 38,13 ; Ps 72,10.15 ; Jb 1,15 ; 6,19 ; 1 Ch 1,9.22.32. Notons de plus qu'une occurrence désigne les Sabéens en Jl 4,8. Le nom du royaume se retrouve aussi dans les annales assyriennes.

<sup>6</sup> Dans les *Antiquités juives*, Flavius Josèphe introduit d'ailleurs la souveraine comme la reine d'Éthiopie et d'Égypte (Delcor, 1993 : 312). Sur l'africanité de la reine de Saba, voir Adamo et Eghubare (2010).

<sup>7</sup> C'est aussi le cas en Is 60,6 ; Jr 6,20 ; Ez 27,22.23 ; 38,13 ; Ps 72,10.15 (cf. Arbach, 2002 : 70). Voir aussi la référence aux caravanes en Jb 6,19.

### ***Royauté d'une femme : du pouvoir au fantasme***

Si les données archéologiques et épigraphiques ont permis d'établir l'historicité d'un tel royaume en Arabie du Sud, il n'en va pas de même de l'existence d'une reine. La seule mention d'une souveraine (*mlkt*) dans cette région date en fait du III<sup>e</sup> siècle : la reine Malikhalik (vers 225) au royaume d'Hadramaout (Kitchen, 2010 : 382 ; Lemaire, 2002 : 50). Il y avait pourtant des reines en Arabie du Nord aux VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles ANE, comme les annales assyriennes<sup>8</sup> le confirment (Arbach, 2002 : 71 n. 10, 72 ; Delcor, 1993 : 309 ; Kitchen, 2010 : 382 ; Lemaire, 2002 : 50 ; de Pury, 2003 : 230–232). Cette « difficulté » a mené nombre d'exégètes à dépouiller la reine de son statut royal alors qu'elle est pourtant désignée à l'aide du terme *mal<sup>l</sup>kāh*, « reine », dès le verset 1. Elle est désormais « épouse de roi », simple « princesse » (Lemaire, 2002 : 50–51 ; Arbach, 2002 : 71 n. 9), femme de tribu nomade (Särkiö dans Vermeylen, 2002 : 26) ou compagne d'un *mukarrib* (« chef suprême » [Kitchen, 2010 : 382]). La souveraine est ainsi dépossédée de son pouvoir, voire de son existence entière<sup>9</sup>. Comme l'affirme avec justesse de Pury, c'est pourtant une femme de même statut et de même intelligence, mais provenant des « extrémités du monde habité » qui doit venir mettre à l'épreuve Salomon et en reconnaître la grandeur (2003 : 234). Il suggère l'époque perse comme contexte de rédaction de ce récit et propose de concevoir la « souveraine » – une notion d'ailleurs inconnue en Israël – comme un « *topos* littéraire », celui de la « reine arabe » (*ibid.* : 232). À la suite de Gillmayr-Bucher (2007 : 136 n. 3), je dirais même que ce fantasme d'une altérité féminine et royale correspond avant tout à une construction « panarabique » de traditions du sud et du nord : aromates et pierres précieuses d'un côté, reines guerrières de l'autre. Ces dernières semblent avoir fortement marqué l'imaginaire des peuples avoisinants (Delcor, 1993 : 309 ; de Pury, 2003 : 232).

---

<sup>8</sup> On mentionne plusieurs « reines des Arabes » : Zabîbe, Samsi, Yati'e, Tabu'a, Adiya et Te'elhunu (Arbach, 2002 : 72 ; de Pury, 2003 : 230–232).

<sup>9</sup> Les positions de ces auteurs sont proches de celle de Rabbi S. ben Nahman, dans le traité Baba Batra du Talmud de Babylone (15b), qui affirme, se penchant du même coup sur un passage de Job, que l'on ne doit pas lire l'hébreu *mal<sup>l</sup>kāt* (« reine »), mais bien *mal<sup>l</sup>kūt* (« royaume ») (Caquot, 1955 : 138 n. 4 ; Lemaire, 2002 : 51 n. 9).



Par ailleurs, si la noble Sabéenne est une fiction, elle n'en est pas pour autant moins reine.

Le mot *mal'kāh* (« reine ») apparaît plus d'une trentaine de fois dans la Bible hébraïque. À l'exception des occurrences en 1 R 10,1.4.10.13 et 2 Ch 9,1.3.9.12 pour désigner la reine de Saba, la grande majorité des emplois se trouve dans le livre d'Esther, désignant tour à tour la reine Vashti (Est 1) et Esther (Fischer, 2010 : 91). Le parallèle avec Vashti me semble particulièrement intéressant puisque, dans le cas de la reine de Saba comme dans celui de cette reine perse qui refuse de se prêter au jeu du « bel objet » à pavaner, on a affaire à deux femmes étrangères qui font preuve d'indépendance et d'autorité et ne craignent pas d'affirmer un certain pouvoir<sup>10</sup>. On trouve aussi deux occurrences du mot *mal'kāh* au pluriel dans le Cantique des cantiques (6, 8-9) alors que l'amante est distinguée – déclarée unique – parmi tout un harem de reines et de concubines. S'agit-il de femmes étrangères comme dans le récit du roi Salomon (1 R 11) ? Chose certaine, la reine de Saba se différencie elle aussi des femmes appartenant au harem du roi. Elle est la seule femme étrangère dont le roi n'est pas épris en 1 R 3-11 (Lasine, 1997 : 380 ; Gillmayr-Bucher, 2007 : 139 ; Adamo et Eghubare, 2010 : 403). Les rapports de pouvoir s'établissent donc différemment entre les deux royaux personnages. La reine de Saba n'est pas la fille de Pharaon.

### ***L'agentivité coloniale de la reine de Saba : entre collaboration et résistance***

Bien que la visite de la reine de Saba semble être racontée dans le seul but de célébrer la gloire et la sagesse du roi Salomon, de son Dieu et d'Israël, la subordination des intérêts de la souveraine n'en fait pas pour autant un récit de conquête s'accompagnant d'une prise de *possession de la terre* (Dube, 2000 : 118–121). La contrée riche et lointaine vient à Salomon et la seule volonté qui s'exprime dans ce « mouvement » caravanier est celle de la souveraine. Rappelons cependant avec Kwok que l'on ne doit pas insister

---

<sup>10</sup> Notons par ailleurs, avec Fischer (2010 : 91), l'emploi du participe actif *mol'ket*, « régnavante », pour la reine Athalie (2 R 11,3 ; 2 Ch 22,12), fille d'Achab et possiblement de Jézabel. Son règne fut court, mais sanguinaire.

uniquement sur la subjectivité individuelle et la capacité d'agir des personnages féminins au détriment d'autres traits identitaires, appartenances et rapports de pouvoir (Kwok, 2005 : 108, 2006 : 35–36). D'ailleurs, la reine de Saba, tout comme la royale Vashti, disparaît à la suite de sa brève démonstration d'agentivité. Elle reste captive de l'imaginaire judéen qui contrôle le récit de sa visite.

Avec Petterson (2013 : 93–95), on note que les richesses de divers royaumes et nations, y compris Saba (1 R 10, 2.10), circulent de manière centrifuge vers Salomon, au service de sa royauté et de son prestige. Ce n'est pas d'une économie de marché bâtie sur l'échange dont il s'agit ici, mais bien du transport unidirectionnel d'objets précieux et de leur acquisition par Salomon et son élite (cf. Boer, 2014 : 62, 68). Cependant, la reine de Saba n'est pas pour autant un personnage subalterne face au souverain d'Israël. Elle appartient à l'élite et ne repart pas vers son royaume sans que le roi Salomon lui ait donné tout « son désir » (*hep̄šāh*) et même plus (1 R 10,13) (Petterson, 2013 : 96). Elle aussi porte, au moins en partie, l'idéal de royauté représenté dans le récit de Salomon : « un énorme fossé se remplissant des ressources de la terre » [notre traduction] (*ibid.* : 96). La racine *h̄p̄š*, dans sa forme substantive, permet d'ailleurs de nommer une variété de désirs, de délices, de plaisirs, de « choses », d'« affaires » et d'objets de valeur dans la Bible hébraïque. Le verbe *h̄āp̄ēš* peut non seulement signifier le fait de « désirer », de « prendre plaisir/plaire », de « se délecter », mais aussi de « vouloir »<sup>11</sup> (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 342–343). Lorsqu'elle est associée à la royauté, la racine désigne tour à tour le désir sexuel d'Assuérus (Est 2,14), l'allégeance politique envers Saül (1 S 18,22), l'amour « fraternel »<sup>12</sup> entre Jonathan et David (1 S 19,1), une série de caprices royaux (1 S 18,25 [prépuces de Philistins] ; 2 S 24,3 [recensement] ; 1 R 21,6 [vigne]), la volonté de servir Dieu (1 Ch 28,9), la confirmation d'une faveur divine<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Cette dernière signification est notamment privilégiée par la Septante, surtout lorsque le sujet du verbe est Dieu. La majorité des traductions du substantif *h̄p̄š* favorisent de même cette idée de « volonté », y compris dans le cas de la reine de Saba en 3 Rg 10,13. Dans la Septante, le volitif prendrait ainsi le pas sur l'émotif (désir). Voir Botterweck, 1986 : 93–94.

<sup>12</sup> Contrairement à la seule interprétation politique de la relation proposée par Fleming, 2013 : 145–151.

<sup>13</sup> Voir Fleming, 2013 : 147–149.

(David, Salomon [2 S 15,26 ; 22,20 ; 23,5 ; 1 R 10,9 ; 2 Ch 9,8]), l'échange commercial<sup>14</sup> ou le don de « cadeaux » entre souverains et souveraines (1 R 5, 22-24 ; 9,11 ; 10,13 ; 2 Ch 9,12), etc.<sup>15</sup>

La formule « tout son désir [à elle] » en 1 R 10,13 a peut-être contribué à la sexualisation<sup>16</sup> de la relation entre la reine de Saba et le roi Salomon dans les traditions postbibliques (Ullendorff, 1974 : 106). Cependant, dans le texte biblique lui-même, elle s'inscrit surtout clairement dans le contexte plus large de l'opulence matérielle et marchande de la royauté salomonienne. La présence de l'expression *kol ḥp̄s*<sup>17</sup>, « tout [le] désir », dans plusieurs passages du récit du roi Salomon, le confirme aisément : non seulement le souverain accomplit tous les projets immobiliers (temple, palais, etc.) qu'il désire (1 R 9,1), mais le roi Hiram de Tyr – à condition qu'il nourrisse sa maisonnée (v. 23) – lui promet aussi de lui fournir tous les bois précieux et l'or qu'il souhaite (1 R 5,22-24 ; 9,11). De la même manière, Salomon s'engage à donner « tout son désir » à la reine de Saba (Lasine, 1995 : 101–102). Il donne même avec excès (1 R 10,13). Ainsi, une telle expression permet de désigner une forme de surenchère (escalade) du « don » matériel dans la sphère royale, en particulier en ce qui concerne Salomon, « roi du désir » (Lasine, 1995), lui-même « désiré » par Dieu selon la souveraine en visite (1 R 10,9).

Dans ce récit, la reine de Saba, venue glorifier le roi Salomon, occupe la posture de sujet colonial. Cependant, elle s'enrichit aussi au contact du souverain et évolue dans la même opulence. L'assouvissement de son désir au verset 13 la mène à représenter, elle aussi, un idéal propre à la royauté. Ainsi, sa subjectivité est brisée, fragmentée : la reine incarne une certaine élite coloniale, à la fois collaboratrice et résistante<sup>18</sup> dans le face à face avec Salomon, représenté sous les traits d'un empereur perse (de Pury, 2003 : 233). Par ailleurs, en plus de cette richesse qui est sienne, la reine de Saba

<sup>14</sup> Sur la signification commerciale du terme *ḥp̄s*, voir Hurowitz, 1992 : 186–187.

<sup>15</sup> Voir aussi le désir de récompenser/honorer du roi Xerxès (Est 6,6.7.9.11) et l'élection de prêtres idolâtres par le roi Jéroboam (1 R 13,33).

<sup>16</sup> Voir les occurrences suivantes : Gn 34,19 ; Dt 21,14 ; 25,7-8 ; Ct 2,7 ; 3,5 ; 8,4 ; Rt 3,13 ; Est 2,14.

<sup>17</sup> On retrouve cette expression tour à tour sous forme verbale – « tout ce qu'il désire » – ou substantive – « tout son désir/plaisir » ou « toute chose/affaire ».

<sup>18</sup> À propos de Rahab, voir Kwok, 2006 : 39.

devient le symbole d'un autre idéal monarchique : la vertu sapientielle<sup>19</sup>. Elle est venue la quérir et l'exerce tout au long du récit.

### ***La sagesse d'une reine étrangère : des choses aux mots***

En effet, au contraire de ce que certains commentateurs ont suggéré, le but du voyage de la reine de Saba n'est pas de conclure des ententes commerciales<sup>20</sup>. Plusieurs exégètes ont d'ailleurs bien vu que même les richesses sont une extension matérielle de la sagesse, son résultat ou son symbole, aussi bien pour la reine sabéenne que pour le roi d'Israël (Lasine, 1995 : 102, 1997 : 384 ; de Pury, 2003 : 215 ; Vermeylen, 2002 : 20–21). Dès le verset 2, la reine de Saba se présente accompagnée de caravanes de « sagesse-marchandise »<sup>21</sup>. Aux versets 4-5, c'est la sagesse du roi, mais aussi son palais, ses gens, ses possessions et le temple qui causent l'abasourdissement de l'étrangère en visite. Les versets 10 et 13 sont pour leur part consacrés aux « dons » respectifs des deux gouvernants. La reine de Saba fait un énorme cadeau au roi Salomon : 120 talents d'or, des aromates en grande quantité et des pierres précieuses (v. 10). Si on inclut, en plus, les versets 11 et 12 où il est notamment question de l'or d'Ophir et du bois d'Almougîm, les produits de luxe prennent une place gigantesque dans ce micro-récit. De Pury (2003 : 215) est d'avis que cette richesse joue un rôle « quasi-métaphorique » en regard de la sagesse dans le texte. Sa remarque est juste, mais elle laisse de côté une partie du problème. La fonction de re-description de la métaphore (Ricœur, 2001 : 200) ne peut s'accomplir puisque la sagesse de Salomon est vide de contenu en 1 R 10,1-13 (Lasine, 1995 : 102 ;

---

<sup>19</sup> D'ailleurs, la racine *hṣ* n'est pas sans présenter une valence sapientielle. *Kol*, suivi du nom commun *heṣeṣ*, est employé au pluriel pour signifier la valeur inégale (préciosité) de la sagesse (Pr 3,15 ; 8,11). De plus, conjuguant royauté, sapience et la même racine, Pr 21,1 mentionne l'ascendant divin qui manipule le cœur – siège de l'intelligence et donc de la sagesse – du roi comme bon lui semble. De même, en Qo 8,3, on assure que le roi fera toujours à sa tête. On doit d'ailleurs lui obéir.

<sup>20</sup> Contrairement à Green (2014 : 154–155).

<sup>21</sup> Lasine désigne la sagesse du roi Salomon par l'expression *wealth-wisdom* (1995 : 102).

1997 : 384). Ne reste plus qu'un étalage de « sagesse-marchandise », sur lequel on insiste à l'aide de répétitions de mots qui visent à souligner l'aspect quantitatif des dons et des richesses : *me'ōd* (1 R 10,2.10.11), *rab* ou *rōb* (1 R 10,2.10), *rābāh* (1 R 10,10.11), *kol* (1 R 10,2.3.4.13) (Pelletier, 1995 : 121 ; Vogels, 2008 : 242). Si une telle marchandisation de la sagesse royale n'est pas en soi problématique puisque c'est ce qui la rend désirable, elle le devient cependant si la sagesse est réduite au désir de la marchandise qui lui est associée. L'analyse de Lasine (1997 : 384) est très fine à ce sujet. Salomon dispose désormais de la sagesse comme d'une possession, en grande quantité. La sagesse s'achète-t-elle donc (Jb 28,16) ? N'est-elle pas plus précieuse que des perles ou du corail (Pr 3,15 ; 8,11) ? En plus de cette sagesse « matérielle », le texte de 1 R 10,1-13 est entretissé de références à la sagesse et à l'intelligence, comme en témoigne une exploration non exhaustive du vocabulaire<sup>22</sup>. Celles-ci sont associées à la reine de Saba et non au roi.

Le verset 1<sup>23</sup> va comme suit : « La reine de Saba, ayant entendu la renommée de Salomon au nom de YHWH, elle vint afin de le mettre à l'épreuve avec des énigmes ». On y trouve le verbe *nāsāh* (« examiner, mettre à l'épreuve, tester »). Une telle mise à l'épreuve, objet du long voyage de la reine de Saba, se trouve à de nombreuses reprises dans la Bible hébraïque. Le verbe est notamment employé pour signifier tour à tour l'ébranlement de la foi des Israélites qui décident de « tester » YHWH<sup>24</sup> ou, au contraire, lorsque Dieu met la fidélité de son peuple, et donc son discernement, à l'épreuve<sup>25</sup> (Mena López, 2002 : 27). C'est ce verbe qui est utilisé en amorce du récit de la ligature d'Isaac (Gn 22,1). On trouve par ailleurs quelques occurrences dans des textes sapientiaux : en Jb 4,2, Éliphas le Témnite tente d'avoir une discussion rationnelle et argumentative (« un mot ») avec Job. De même, en Qo 7,23, il est question de tout ce que Qohéleth a examiné avec la sagesse<sup>26</sup>. On peut aussi mentionner Dieu qui sonde

---

<sup>22</sup> À propos du vocabulaire sapientiel, voir Santos Jr., 2011.

<sup>23</sup> Voir aussi 2 Ch 9,1.

<sup>24</sup> Voir Ex 17,2.7 ; Dt 6,16 ; 33,8 ; Jg 6,39 ; Ps 95,9 ; etc.

<sup>25</sup> Voir Ex 15,25 ; 16,4 ; Dt 8,2.16 ; 13,4 ; Jg 2,22 ; 3,1.4 ; etc.

<sup>26</sup> Le verbe apparaît de même en Qo 2,1.

le cœur des humains, notamment celui du roi Ézékias (2 Ch 32,31). Le cœur est justement le siège de l'intelligence et de la sagesse. J'y reviendrai à propos du verset 2. N'est-ce pas la sagesse de Salomon, ce cadeau que YHWH a déposé dans le cœur du roi (1 R 3,12), que la reine vient examiner ? Selon Fischer (2010 : 93 n. 3 ; cf. Pelletier, 1995 : 122), le fait que la Sabéenne soit le sujet du verbe *nāsāh*<sup>27</sup> suppose d'ailleurs « au moins l'égalité, sinon la supériorité » de la reine.

Le mot féminin pluriel *hīdōt*, « énigmes », employé en 1 R 10,1 (et 2 Ch 9,1), présente, pour sa part, une dimension sapientielle indéniable. Dans le chapitre 14 du livre des Juges, de nombreuses occurrences désignent l'énigme que Samson présente à ses compagnons philistins lors de ses noces<sup>28</sup>. On est ici en présence de sagesse populaire. L'énigme suppose d'emblée le travail intellectuel de celui ou celle qui la confectionne : c'est le cas de la reine de Saba. D'autres occurrences méritent aussi notre attention. En effet, Dieu lui-même formule des énigmes par l'intermédiaire d'Ézéchiël (Ez 17,2)<sup>29</sup>, alors qu'en Nb 12,8, furieux contre Aaron et Myriam pour les paroles prononcées à propos de Moïse, il se défend de parler en énigmes à ce dernier<sup>30</sup>. Cet exemple montre le langage difficile, même obscur, de l'énigme. Dans plusieurs passages, le mot *hīdāh* est par ailleurs mis en parallèle avec le *māšāl*<sup>31</sup>. De plus,

---

<sup>27</sup> Le seul emploi du verbe *nāsāh* au féminin (*Qal*, 3<sup>e</sup> personne, féminin singulier) mérite d'être noté. En Dt 28,56, le siège d'une ville est imaginé. Le verbe *nāsāh* est utilisé pour montrer le changement de personnalité d'une femme qui fut toujours sensible et délicate et ne posa (« testa ») jamais la plante du pied sur le sol. Dans cette période de catastrophes, elle devient sans manière, haineuse et cannibale. Que peut donc avoir en commun la riche souveraine d'un royaume d'Arabie avec cette femme transformée par le grand désœuvrement dans lequel elle se trouve ? Une forme de pouvoir opère dans un cas comme dans l'autre : le désespoir mis en œuvre afin de survivre et l'autorité d'une femme royale qui n'hésite pas à faire un long voyage pour venir confronter celui dont elle est au moins l'égale. Sur l'égalité de statut entre la reine de Saba et le roi Salomon, voir Bellis, 2001 : 27 ; Fischer, 2010 : 93 ; Gillmayr-Bucher, 2007 : 137–138 ; Reinhartz, 1994 : 49.

<sup>28</sup> Voir Jg 14,12-19.

<sup>29</sup> Notamment une énigme sous forme d'allégorie mettant en scène deux aigles.

<sup>30</sup> Il s'adresse à Moïse directement, « de bouche à bouche » (Nb 12,8).

<sup>31</sup> À ce sujet, voir Ez 17,2 ; Ha 2,6 ; Ps 49,5 ; 78,2 ; Pr 1,6. Sur la grande diversité de formes littéraires auxquelles le *māšāl* peut correspondre, consulter Fox, 2000 : 54ss.

en Ps 49,4-5<sup>32</sup> et Pr 1,6, ces énigmes sont clairement associées à la sagesse et à ceux qui la détiennent. Bref, l'épreuve que la reine de Saba met au point pour évaluer si la réputation de Salomon est véridique est en tous points un exercice de sagesse. Cependant, le narrateur nous prive de la démonstration « sapientielle » de Salomon<sup>33</sup> comme de celle de son interrogatrice. On ignore tout de la nature de ces énigmes. On s'est chargé, dans nombre de commentaires et de relectures postérieures, notamment dans le Midrash sur les Proverbes ou dans le deuxième Targoum du livre d'Esther, d'apporter des précisions à ce sujet<sup>34</sup>.

Un autre terme qui me semble contribuer à établir le profil sapientiel de la reine de Saba se trouve au verset 2 : « [...] elle lui dit tout ce qu'il y avait dans son cœur » ; il s'agit plus précisément du terme *lebābāh*, « son cœur [d'elle] ». Comme mentionné plus tôt, dans l'anthropologie biblique/hébraïque, le cœur est le siège de la raison, de l'intelligence (Mena López, 2002 : 27) et aussi de la sagesse. L'étude des chapitres 3 à 11 du premier livre des Rois révèle que le cœur de Salomon est étroitement associé à la sagesse. En effet, c'est Dieu qui l'a installée dans le cœur du roi, à sa demande<sup>35</sup>. Cela permet d'établir un parallèle fort intéressant entre les deux cœurs royaux : le cœur de la reine est, lui aussi, bien rempli et elle communique tout ce qui s'y trouve à Salomon. La Bible hébraïque étant profondément travaillée par l'idéologie machiste, on mentionne peu la présence de sagesse dans les cœurs des femmes. On en reconnaît uniquement la présence dans les cœurs des tisseuses confectionnant les étoffes nécessaires à la Tente de la convocation (Ex 35,26). Dans la Bible hébraïque, les significations associées aux cœurs des personnifications féminines

---

<sup>32</sup> Le Psaume 49 est d'ailleurs reconnu comme un psaume de sagesse.

<sup>33</sup> Voir Dn 8,23, où roi et énigmes sont de nouveau associés.

<sup>34</sup> Le Midrash sur les Proverbes présente quatre énigmes, alors que le Midrash *Ha-Hefez* en ajoute quinze de plus. Le deuxième Targoum du livre d'Esther développe aussi le sujet avec trois énigmes relevant de la sagesse pratique. Plusieurs des questions de la reine portent notamment sur l'anatomie féminine, la maternité, la filiation, les textes bibliques, Dieu. (Voir Hetzel, 2012 : 126–131 ; Lassner, 1993 : 161–165 ; Shearing, 1997 : 451–452).

<sup>35</sup> Voir 1 R 3,9.12 ; 5,9 ; 10,24.

d'Israël, de Jérusalem, de Juda, de Babylone ou de Ninive<sup>36</sup> sont plutôt de l'ordre du mal, de la tromperie, du mensonge ou de l'absence de raison.

Le jugement et l'intelligence du roi sont tels qu'il a réussi à répondre à toutes les questions de la reine de Saba, même les plus difficiles (v. 3). Et pourtant, le texte ne laisse rien filtrer de la grandeur de cet esprit. Comme en témoignent les versets 4 et 5, l'expérience sapientielle de la reine est avant tout visuelle, matérielle et possiblement religieuse. Au verset 4, on lit : « La reine de Saba (*šēbā'*) vit toute la sagesse de Salomon et le palais qu'il a construit ». Au verset 5 suit une liste de tout ce qui attire le regard de la reine : les mets de sa table, l'assemblée de ses sujets, le service de ses domestiques, leurs habits, ses possessions et surtout les sacrifices qu'il sacrifie à la maison de YHWH. La reine de Saba en a le souffle coupé. L'expression '*ôd rūah*<sup>37</sup> (« souffle persistant »), précédée de la négation *lō'* et d'un verbe d'état, se retrouve de manière très similaire dans deux passages de Josué (Jos 2,11 ; 5,1). En Jos 2,11, Rahab, la prostituée ayant facilité la prise de Jéricho et adopté le Dieu d'Israël, raconte la stupéfaction et la crainte des Cananéens en présence des Israélites et surtout de leur Dieu. Cela permet de tracer un parallèle fort éclairant entre deux femmes étrangères au souffle court, face à la démonstration de ce qui fait la grandeur d'Israël et la sagesse de Salomon : la relation à Dieu. D'un point de vue féministe postcolonial, on a présenté Rahab tour à tour comme une femme étrangère assimilée à Israël (Donaldson, 2006 : 165), une traîtresse à la cause cananéenne (Dube, 2006 : 156), une femme « prise » dans les rouages d'un marché du sexe impérial (Kwok, 2006 : 38–39), etc. Ce souffle court est-il, pour Rahab comme pour la reine de Saba, un signe d'assimilation, de la mainmise idéologique (rédactionnelle) d'Israël sur les expériences de ces femmes ? Stupéfaite, la souveraine retrouve néanmoins assez de souffle pour se lancer dans une longue tirade célébrant le roi et sa sagesse :

---

<sup>36</sup> Voir Is 47,7.8.10 ; 57,11 ; Jr 3,10 ; 4,14.18 ; 13,22 ; Ez 16,30 ; So 2,15. De même, en Ez 13,17, on désapprouve les femmes qui se sont « improvisées » prophétesses en leurs cœurs alors qu'en Qo 7,26, le cœur d'une femme est présenté comme un piège.

<sup>37</sup> Voir aussi 2 Ch 9,4.



<sup>6</sup> Elle dit au roi : « Vraie était la parole que j'ai entendue dans mon pays au sujet de tes œuvres et de ta sagesse. <sup>7</sup> Je n'avais pas confiance en [ces] paroles jusqu'à ce que je vienne. Mes yeux ont vu et voici que la moitié ne me fut pas rapportée. Tu as surpassé [en] sagesse et en prospérité/[bien] la rumeur que j'ai entendue. <sup>8</sup> Heureuses tes femmes<sup>38</sup>, heureux tes sujets se tenant debout devant toi continuellement et écoutant ta sagesse. <sup>9</sup> Puisse YHWH ton Dieu être béni qui se délecte [prend plaisir] en toi en te mettant sur le trône d'Israël par amour de YHWH [pour] Israël pour l'éternité. Il t'a installé comme roi afin de faire justice et droit ». (1 R 10,6-9.)

L'emploi du mot « sagesse » (*ḥok<sup>é</sup>māh*) mérite de retenir notre attention. Il apparaît à plusieurs reprises dans les chapitres 3 à 11 du premier livre des Rois décrivant le règne de Salomon. Il est notamment question de ce don de Dieu à Salomon en 1 R 3,28 et surtout au chapitre 5, versets 9 à 14 et 26 où Salomon est présenté comme le sage par excellence dans tous les domaines : proverbes, chants, botanique, zoologie et aussi justice. Si une telle sagesse n'est pas attribuée à la reine de Saba, elle est néanmoins l'objet de sa vision au verset 4 et la souveraine discourt sur le sujet pendant quatre versets, l'expression « sagesse [de toi] » apparaissant à trois reprises aux versets 6, 7 et 8<sup>39</sup>. Il est intéressant de noter dans les bouches de quelles autres femmes se retrouve le mot « sagesse » dans la Bible hébraïque. En effet, à l'exception de la femme d'Abel Beth-Maacah, dite « sage » en 2 S 20,22, rares sont les personnages féminins s'exprimant à ce sujet. Dans le livre des Proverbes, il y a d'abord la femme de valeur qui « ouvre sa bouche avec sagesse » (Pr 31,26). Le parallèle le plus saisissant est celui avec la Sagesse personnifiée en Pr 8,1.11.12<sup>40</sup> puisque cette dernière discute ouvertement d'elle-même. Dans un texte paru au début des années 1990, Camp (1992 : 102) notait déjà le lien indéniable entre la

---

<sup>38</sup> Je suis ici la Septante plutôt que le texte massorétique qui indique : « Heureux tes hommes ».

<sup>39</sup> Cette insistance sapientielle contribue de même à faire des paroles de la Sabéenne le cœur du micro-récit (Vermeulen, 2002 : 19). Au verset 7, la reine affirme que Salomon a surpassé ses attentes (et sa réputation) en termes de « sagesse et prospérité ». Par ailleurs, le terme *ḥok<sup>é</sup>māh* est employé à quatre reprises en 2 Ch 9,3.5.6.7.

<sup>40</sup> Consulter aussi Pr 1,20.

souveraine de Saba et la Sagesse personnifiée. De même, Pelletier (1995 : 122 ; voir aussi 2002 : 41–42) indique que la sagesse de la reine « est ici constituée en témoin, en juge et en révélateur de la sagesse de Salomon ». J'ajouterais qu'elle fait aussi la critique de son interlocuteur. Sous les louanges de la reine se dissimule une pointe d'ironie et d'ambivalence. En effet, il ne faudrait pas oublier que cette sage souveraine n'est pas israélite. Comme l'a bien noté Camp (1992 : 101), en elle se croisent Sagesse et étrangeté ethnique<sup>41</sup>. Le personnage de la femme sabéenne servirait-il de véhicule à une critique implicite du roi Salomon ? De Pury (2003 : 214) rappelle que le livre des Rois est le seul lieu où l'on critique ce souverain dans l'ensemble de la Bible hébraïque<sup>42</sup>. Ainsi, plusieurs éléments permettent de cerner la dimension critique de la performance sapientiale de la reine de Saba.

### *De l'éloge à la sagesse critique*

Le verset 8 est un double macarisme<sup>43</sup> employant le construit masculin pluriel *'ašerê*, « [bien]heureux » (Fischer, 2010 : 96 ; Pelletier, 1995 : 122). Cette expression est utilisée très souvent dans les psaumes tardifs, mais aussi dans le livre des Proverbes (Delcor, 1993 : 309). Elle fait aussi partie de la liste du vocabulaire sapiential<sup>44</sup>. En 1 R 10,8, les destinataires du double macarisme sont d'abord « (tes) hommes », ou « (tes) femmes », si l'on suit la Septante<sup>45</sup>, puis « (tes) sujets/serviteurs » puisque, se tenant en présence du roi, ils peuvent entendre la sagesse de Salomon en tout temps. L'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* de même que l'équipe de Dominique Barthélémy ont fait le choix intéressant de lire, avec la Septante et la version

---

<sup>41</sup> De Pury abonde dans le même sens : « en la reine de Saba, Salomon rencontre à la fois “la femme étrangère” et “Dame Sagesse” (Pr 8) » (2003 : 236 ; voir Römer, 2008 : 129).

<sup>42</sup> Voir cependant Ben Sira 47,19-20 ainsi que le livre de Qohélet, notamment 2,4-11. Selon Lavoie, Qohélet se présente tel un anti-Salomon (2015 : 329–334).

<sup>43</sup> Ou une double béatitude.

<sup>44</sup> À ce sujet, consulter Lavoie, 2008 : 189–190.

<sup>45</sup> Van Keulen (2005 : 108) précise qu'il s'agit du Codex Vaticanus. En plus de la *Peshitta*, la *Vetus Latina* (« vieille latine ») et le texte antiochien ont aussi « tes femmes ».

syriaque, « bienheureuses tes femmes » (Delcor, 1993 : 310 ; Himbaza, 2010 : 44 ; contre Nodet, 2010 : 50). Ils supposent qu'il s'agit de la lecture la plus ancienne. Les femmes de sa cour – sa mère, la fille de Pharaon et les autres épouses et concubines – seraient donc au premier rang<sup>46</sup> pour se délecter de la sagesse du souverain. Brueggemann suggère que le double macarisme dissimule en fait une critique : les gens de la cour – épouses et sujets – sont les seuls à avoir accès à la sagesse de Salomon. Qu'en est-il du peuple (Brueggemann, 2005 : 120–121) ? Même lorsqu'on opte pour le maintien du texte massorétique<sup>47</sup>, la sagesse semble malgré tout réservée aux oreilles d'une poignée de privilégiés, que l'expression « tes hommes » fasse référence aux sujets de Salomon – en parallélisme synonymique avec la deuxième partie du double macarisme – ou à ses guerriers<sup>48</sup> (cf. Zamora García, 2011 : 209). La lecture proposée par la Septante me semble particulièrement intéressante en raison du contraste qu'elle permet d'établir entre les femmes étrangères : la visiteuse d'une part et les épouses et concubines de Salomon de l'autre (cf. Gillmayr-Bucher, 2007 : 138). On pourrait notamment se demander si la reine ne s'adonne pas, à mots couverts, à une critique portant sur la situation maritale du roi, épris de femmes étrangères<sup>49</sup> (1 R 11). Ces femmes, au contraire de la souveraine de Saba, ne sont jamais représentées comme étant à l'écoute de la sagesse du grand roi. En effet, la seule démonstration de « sagesse appliquée » de Salomon rapportée par le narrateur est le jugement destiné aux deux mères prostituées (1 R 6,16-28). Sinon, l'essentiel de sa réputation est bâti sur les ouï-

---

<sup>46</sup> Il est intéressant de constater qu'à l'exception de la reine de Saba, seule Bethsabée est sujet du verbe (*šm'*) en 1 R 1-11 : Nathan lui fait part d'une rumeur au sujet d'Adonias et non de Salomon. Bref, à l'exception de la reine étrangère, aucune femme n'est « décrite » comme étant à l'écoute du roi alors même que ses paroles sont certainement « entendues » par des femmes. Par exemple, en 1 R 3,28, on insiste non pas sur l'écoute du jugement par les deux mères prostituées, pourtant présentes lors de l'événement, mais sur le fait que tout Israël en « entendit » parler. On assiste à tout le contraire avec la reine de Saba ! Elle entend des paroles qui ne sont jamais rapportées.

<sup>47</sup> Par exemple, en 2 Ch 9,7 et 2 Paralipomènes 9,7 (Van Keulen, 2005 : 109).

<sup>48</sup> Le terme ne désigne jamais le peuple dans le récit de Salomon, mais plutôt des fonctions spécifiques : guerriers (1 R 9,22) et marins (1 R 9,27).

<sup>49</sup> Au contraire de Delcor (1993 : 310), je doute qu'il s'agisse d'une manifestation de jalousie (v. 13).

dire, les rumeurs (voir 1 R 3,28 ; 5,14 ; 10,1.6-7). Qui donc profite de la sagesse de Salomon ? Sa parole n'est pas davantage relatée (« entendue ») en 1 R 10. Et pourtant, la reine de Saba insiste sur l'écoute de cette dernière avec six occurrences<sup>50</sup> de la racine *šm*<sup>51</sup>, « écouter », « entendre » (1 R 10,1[2x].6.7[2x].8). Cette insistance de la reine sur l'écoute de la sagesse, alors même que le lectorat n'a jamais la possibilité d'« entendre » Salomon, crée certainement une tension, possiblement ironique, dans le texte. Comment se mettre à l'écoute de la sagesse de Salomon alors même que, comme le souligne Boshoff (2004 : 39), « [sa] présence est quasi accidentelle » [notre traduction] ? En 1 R 10, notre connaissance de la sagesse du roi se limite à l'expérience visuelle de la reine de Saba (1 R 10,4-5.7). Une autre sagesse, celle-là en tous points discursive, est pourtant décelable. En effet, de nouveau, un parallèle avec la Sagesse personnifiée de Pr 8 permet de souligner les traits sapientiaux de la reine de Saba. Tout comme la reine, la Sagesse formule des macarismes dont les destinataires sont ceux qui gardent ses voies et ceux qui l'écoutent (*šm*' (Pr 8,32.34). L'écoute de la sagesse est au cœur du discours des deux « femmes ». Si c'est de la sagesse de Salomon dont la reine de Saba discute, n'est-ce pas plutôt elle, personnification de cette même sagesse, que nous avons la possibilité d'écouter<sup>52</sup> ?

Au verset suivant (1 R 10,9<sup>53</sup>), la reine poursuit son œuvre d'adulation du roi. En bénissant YHWH, la souveraine rappelle que Salomon doit sa royauté et sa sagesse à son dieu. Ce don divin ne vient pas sans obligations. Le roi a un travail à accomplir : celui de la justice et du droit (Hens-Piazza, 2006 : 103–104)<sup>54</sup>. Hens-Piazza (*ibid.*: 103–105) s'interroge : celui qui accumule les richesses et construit temple et palais grâce à ces peuples qu'il a mis à la corvée (1 R 5,27-30 ; 9,20-21), y compris le sien, n'a-t-il pas oublié d'exercer le cadeau divin du jugement<sup>55</sup> ? D'autres auteurs sont

<sup>50</sup> Le terme est d'ailleurs prononcé quatre fois par la reine.

<sup>51</sup> Consulter aussi 1 R 10,1.

<sup>52</sup> À ce sujet, voir Lasine, 1995 : 87.

<sup>53</sup> Voir aussi 2 Ch 9,8.

<sup>54</sup> C'est précisément cette faculté de jugement que le roi Salomon avait demandé à Dieu dans le rêve à Gibeon (1 R 3,1-15) (Hens-Piazza, 2006 : 103).

<sup>55</sup> D'ailleurs, son dernier jugement, celui des femmes prostituées en 1 R 3,16-28, est déjà ancien (Moore, 2013 : 8).

d'avis qu'une critique se dissimule dans l'expression *mišpāṭ ūšēdāqāh*<sup>56</sup>, « justice et droit », à la toute fin du verset 9 (cf. Brueggemann, 2005 : 121 ; Davies, 2011 : 54 ; Seibert, 2006 : 177–178). Au contraire de son père David, Salomon n'est pas présenté comme exerçant la justice et le droit « pour tout son peuple » (2 S 8,15) (Zamora García, 2011 : 209). Tout en louant le roi, la reine ne souligne-t-elle pas subtilement un trait problématique du pouvoir royal de Salomon, qui est entièrement orienté vers son désir et celui de sa cour ?

Si certaines et certains ont analysé le verset 9 comme un discours de conversion, je ne suis pas de cet avis, me rangeant plutôt du côté de Bellis (2001 : 27) et Fischer (2010 : 95). L'étrangère se maintient et est maintenue à distance (Gillmayr-Bucher, 2007 : 139, 141 ; Pelletier, 1995 : 123). Elle retourne d'ailleurs dans son royaume au verset 13. Elle n'est pas assimilée au monde israélite. Comme Orpah la Moabite dans le livre de Ruth (1,14), la Sabéenne retourne chez elle, emportant l'opulent symbole matériel d'une sagesse salomonienne en péril et laissant la trace de sa sagesse critique à Jérusalem.

### Conclusion

La Bible correspond à un espace textuel où plusieurs voix s'expriment et entrent en conflit (Kwok, 2005 : 8). Est-il possible que le petit récit de la reine de Saba soit le lieu de cette polyphonie ? Qu'elle loue tout en la critiquant la royauté salomonienne ? Qu'elle incarne à la fois l'ouverture d'Israël aux nations<sup>57</sup> tout en assurant, par son départ, le maintien d'une distance face à cette différence ? En 1 R 3-11, la reine est la seule femme étrangère qui ne mène pas le roi à sa perte (cf. Gillmayr-Bucher, 2007 : 138–139 ; Lasine, 1995 : 104). L'ambivalence de sa représentation révèle bien les tensions « coloniales » qui la façonnent. Dépeinte de manière fantasmagorique comme une riche et sage reine venue d'une contrée lointaine d'Arabie ou d'Éthiopie,

---

<sup>56</sup> L'expression se retrouve souvent dans les discours royaux et prophétiques. Voir Zamora García, 2011 : 209.

<sup>57</sup> À ce sujet, voir de Pury, 2003 : 222 n. 20 ; Himbaza, 2010 : 48 ; Pelletier, 1995 : 124, 130 ; 2002 : 43 ; Vermeylen, 2002 : 16, 28.

elle incarne les mêmes idéaux monarchiques – sagesse et désir omnipotent – que ce roi aux allures d’empereur qu’elle glorifie tout en le critiquant. Comme je l’ai montré, notamment par le biais du vocabulaire sapientiel, l’éloge du souverain d’Israël est en fait l’occasion de démontrer la sagesse critique de la royale visiteuse, qui occupe quasiment tout l’espace textuel. La présence exclusivement narrative de Salomon se fait si discrète qu’il en devient presque invisible (cf. Lasine, 1997 : 378). Richesses, possessions et activités régales tiennent lieu d’expérience de la sagesse salomonique pour la reine de Saba. Sa louange, dont l’excès révèle des pointes ironiques, offre néanmoins une alternative sapientielle au lectorat alors que la souveraine emprunte les traits de dame Sagesse. La noble étrangère échappe-t-elle à la mainmise idéologique (rédactionnelle) qui lui fait porter le poids de la critique du grand roi ? Peut-être en partie alors qu’elle se retire et s’en retourne par où elle est venue, et ce, sans se convertir (v. 13). Les tensions et les contrastes au sein du texte empêchent de trancher.

Néanmoins, une pratique intertextuelle postcoloniale proposée par Dube peut permettre d’ouvrir le récit de 1 R 10,1-13 et d’activer son potentiel émancipateur par la mise en contact avec deux textes faisant partie de l’histoire de sa réception éthiopienne (ancienne) et afro-américaine (moderne) : la section consacrée à la reine Makedda dans le *Kebra Nagast* et le poème de Maya Angelou, *Now Sheba Sings the Song* (1987).

Le *Kebra Nagast*, « Gloire des rois », est la saga nationale éthiopienne dont la version officielle, en guèze, date du XIV<sup>e</sup> siècle. Quarante chapitres de cette saga sont consacrés à une réactualisation et à un développement du récit de la rencontre entre le roi d’Israël et la souveraine éthiopienne (Belcher, 2009 ; Pérès, 2002 : 48, 53–54 ; cf. Adamo et Eghubare, 2010). Dans ce texte, la sagesse de la reine de Saba, Makedda, ne fait aucun doute et est clairement exprimée. C’est sa soif de *sophia* qui la pousse à visiter Jérusalem. Le chapitre 24 est un hymne que la reine consacre entièrement à la sagesse. Il se termine avec ces mots : « Je veux l’aimer comme une mère et elle m’embrassera comme un enfant » (Pérès, 2002 : 49). La reine est déjà sage et désire approfondir ses connaissances. Salomon n’est donc clairement pas le seul détenteur de la sapience. Belcher qualifie avec raison ce texte de « réécriture africaine radicale du canon biblique » [notre traduction] (2009 :

459). Ce texte mettant en scène une reine est aujourd'hui encore une grande source d'inspiration, notamment dans les communautés afro-américaines. Écrivaines, poètes, artistes et militantes ont réactualisé de moult manières le thème de la reine de Saba/šēbā'. Le poème de Maya Angelou, *Now Sheba Sings the Song* (1987), accompagne les illustrations de Tom Feelings représentant des femmes noires croquées partout à travers le monde. Dans ce très beau poème, Sheba raconte l'esclavage (Abdulaali, 2012), le racisme, la violence sexuelle, mais aussi ses racines africaines, son sentiment de communion avec la nature, sa beauté et sa force – celle de toutes les femmes. Ainsi, de la Bible au texte d'Angelou, la sagesse de la souveraine emprunte différentes formes. Elle y est désormais articulée à l'espoir alors que le chant de la reine de Saba propose un lieu de refuge et de résistance : « Mes chants enveloppent le peuple de bannières/d'espoir, de sagesse et tout simplement d'éclats de rire ». [Notre traduction] (Angelou, 1987.)

## Bibliographie

- La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*. 2008. Introduction, traduction et notes par Robert BEYLOT. Turnhout : Brepols.
- Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*. 2000. Traduit du ge'ez par Sir E. A. Wallis BUDGE. Cambridge : In Parentheses Publications.
- ABDULAALI, Wafaa. 2012. « Echoes of a Legendary Queen. Contemporary Women Writers Revise and Recreate Sheba/Bilqis ». *Harvard Divinity School*, vol. 40, nos 3/4. Récupéré le 15 novembre 2017 de <https://bulletin.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2012/echoes-legendary-queen>.
- ADAMO, David T. et Eriwierho F. EGHUBARE. 2010. « The African Queen : Queen of Sheba ». *Journal of Semitics*, vol. 19, no 2, p. 402–420.
- ANGELOU, Maya. 1987. *Now Sheba Sings the Song*. Illustrations de Tom FEELINGS. Boston : E.P. Dutton / Dial Books.
- ARBACH, Mounir. 2002. « La reine de Saba entre légendes et réalité historique d'après les inscriptions sudarabiques préislamiques ». *Graphè*, no 11, p. 69–82.
- BELCHER, Wendy Laura. 2009. « African Rewritings of the Jewish and Islamic Solomonic Tradition : The Triumph of the Queen of Sheba in the Ethiopian Fourteenth-Century Text *Kəbrä Nəgäst* ». Dans *Sacred Tropes : Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, sous la dir. de Roberta STERMAN SABBATH, p. 441–459. Leiden : Brill.
- BELLIS, Alice O. 2001. « The Queen of Sheba : A Gender-Sensitive Reading ». *The Journal of Religious Thought*, vol. 51, no 2, p. 17–28.
- BOER, Roland. 2014. « Fleets of Tarshish : Trading Ventures and Other Tall Tales of the Bible ». *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 28, no 1, p. 58–80.
- BOSHOFF, Willem. 2004. « The Source Narrative of a Legend: Two Versions of the Queen of Sheba Story in 1 Kings 10 and 2 Chronicles 9 ». *Journal for Semitics*, vol. 13, no 1, p. 35–46.
- BOTTERWECK, G. Johannes. 1986. « ḥāpēs ; ḥāpēs desire, delight in ». Dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous la dir. de G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN, vol. 5, p. 92–107. Grand Rapids : William B. Eerdmans Pub. Co.
- BROWN, Francis, S.R. DRIVER et Charles A. BRIGGS. 2005. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody : Hendrickson Publishers.
- BRUEGGEMANN, Walter. 2005. *Solomon : Israel's Ironic Icon of Human Achievement*. Columbia : University of South Carolina.
- CAMP, Claudia V. 1992. « 1 and 2 Kings ». Dans *The Women's Bible Commentary*, sous la dir. de Carol A. NEWSOM et Sharon H. RINGE, p. 96–109. Louisville : Westminster John Knox Press.
- CAQUOT, André. 1955. « La reine de Saba et le bois de la Croix selon une tradition éthiopienne ». *Annales d'Éthiopie*, vol. 1, p. 137–147.
- DAVIES, John A. 2011. « 'Discerning between Good and Evil' : Solomon As a New Adam in 1 Kings ». *Westminster Theological Journal*, vol. 73, p. 39–57.



- DELCOR, Mathias. 1993. « 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 ». Dans *Tradició i traducció de la Paraula. Miscel·lània Guiu Camps*, sous la dir. de Frederic RAURELL et al., p. 307–324. Barcelone : Publications de l'Abadia de Monserrat.
- DONALDSON, Laura. 2006. « The Sign of Orpah : Reading Ruth Through Native Eyes ». Dans *The Postcolonial Biblical Reader*, sous la dir. de Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, p. 159–170. Oxford : Blackwell Publishing.
- DONALDSON, Laura et KWOK Pui Lan (dir.). 2002. *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. New York : Routledge.
- DUBE, Musa W. 1997. « Toward a Post-colonial Feminist Interpretation of the Bible ». Thèse de doctorat, Nashville, Université Vanderbilt.
- . 2000. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis : Chalice Press.
- . 2002. « Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion ». Dans *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, sous la dir. de Laura DONALDSON et KWOK Pui Lan, p. 100–120. New York : Routledge.
- . 2003. « Jumping the Fire with Judith : Postcolonial Feminist Hermeneutics of Liberation ». Dans *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, sous la dir. de Silvia SCHROER et Sophia BIETENHARD, p. 60–76. London : Sheffield Academic Press.
- . 2006. « Rahab Says Hello to Judith : A Decolonizing Feminist Reading ». Dans *The Postcolonial Biblical Reader*, sous la dir. de Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, p. 142–158. Oxford : Blackwell Publishing.
- FISCHER, Irmtraud. 2010. *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament : des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu*, traduit par Charles EHLINGER. Paris : Éditions du Cerf / Montréal : Médiapaul.
- FLEMING, Erin. 2013. « The Politics of Sexuality in the Story of King David ». Thèse de doctorat, Baltimore, Université Johns Hopkins.
- FOX, Michael. V. 2000. *Proverbs 1-9 : A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne. 2007. « 'She Came to Test Him with Hard Questions' : Foreign Women and Their View on Israel ». *Biblical Interpretation*, vol. 15, p. 135–150.
- GREEN, Rayna. 1975. « The Pocahontas Perplex : The Image of Indian Women in American Culture ». *Massachusetts Review*, vol. 16, no 4, p. 698–714.
- GREEN, Yosef. 2014. « The Reign of King Solomon : Diplomatic and Economic Perspectives ». *Jewish Bible Quarterly*, vol. 42, no 3, p. 151–158.
- HENS-PIAZZA, Gina. 2006. *1-2 Kings*. Nashville : Abingdon Press.
- HETZEL, Aurélie. 2012. *La reine de Saba : des traditions au mythe littéraire*. Paris : Classiques Garnier.
- HIMBAZA, Innocent. 2010. « Une femme étrangère a-t-elle assisté au sacrifice du roi ? Un autre regard sur la visite de la reine de Saba dans le livre des Chroniques ». *Foi & Vie*, no 4, p. 35–48.

- HUROWITZ, Victor A. 1992. *I Have Built You an Exalted House : Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- KIM, Uriah. 2007. « Postcolonial Criticism. Who Is the Other in the Book of Judges ? ». Dans *Judges and Method : New Approaches in Biblical Studies*, sous la dir. de Gale A. YEE, p. 161–182. Minneapolis : Fortress Press.
- KITCHEN, Kenneth A. 2010. « External Textual Sources – Early Arabia ». Dans *The Books of Kings : Sources, Composition, Historiography and Reception*, sous la dir. d'André LEMAIRE, Baruch HALPERN et Matthew J. ADAMS, p. 381–383. Leiden : Brill.
- KWOK, Pui Lan. 2005. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville : Westminster John Knox Press.
- . 2006. « II. A Postcolonial Reading. Sexual Morality and National Politics. Reading Biblical 'Loose Women' ». Dans *Engaging the Bible : Critical Readings from Contemporary Women*, sous la dir. de Choi HEE AN et Kathryn PFISTERER DARR, p. 21–46. Minneapolis : Augsburg Fortress Press.
- LASINE, Stuart. 1995. « The King of Desire: Indeterminacy, Audience, and the Solomon Narrative ». *Semeia*, no 71, p. 85–118.
- . 1997. « Solomon and the Wizard of Oz: Power and Invisibility in a Verbal Palace ». Dans *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, sous la dir. de Lowell K. HANDY, p. 375–391. Leiden : Brill.
- LASSNER, Jacob. 1993. *Demonizing the Queen of Sheba : Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago : University of Chicago Press.
- LAVOIE, Jean-Jacques. 2008. « Ironie et ambiguïtés en Qohélet 10,16-20 ». *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 37, no 2, p. 183–209.
- . 2015. « La folie des grandeurs. Bilan des études comparatives et analyse intertextuelle de Qohélet 2,4-11 ». *Theoforum*, no 46, p. 309–339.
- LEMAIRE, André. 2002. « La reine de Saba à Jérusalem : la tradition ancienne reconsidérée ». Dans *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebnârî für Manfred Weippert*, sous la dir. d'Ulrich HÜBNER et Ernst Axel KNAUF, p. 43–55. Fribourg : Universitätsverlag / Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht.
- MA'AT-KA-RE MONGES, Miriam. 2002. « The Queen of Sheba and Solomon : Exploring the Shebanization of Knowledge ». *Journal of Black Studies*, vol. 33, no 2, p. 235–246.
- MENA LÓPEZ, Maricel Mena. 2002. « Wise Women in 1 Kings 3-11 ». Dans *The Many Voices of the Bible*, sous la dir. de Sean FREYNE et Ellen VAN WOLDE, p. 24–32. London : SCM Press.
- MOORE, Jean K. 2013. « Matthew's Decolonial Desire (Matthew 12:42 ; 27:19). A Postcolonial Feminist Reading of the Two Royal Women ». *Lectio Difficilior*, no 1, p. 1–24.
- NODET, Étienne. 2010. « The Text of 1-2 Kings Used by Josephus ». Dans *The Books of Kings : Sources, Composition, Historiography and Reception*, sous la dir. d'André LEMAIRE, Baruch HALPERN et Matthew J. ADAMS, p. 41–66. Leiden : Brill.

- PELLETIER, Anne-Marie. 1995. « La reine de Saba, ou il y a plus ici qu'une anecdote ». Dans *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, sous la dir. de Pietro BOVATI et Roland MEYNET, p. 119–132. Paris : Éditions du Cerf.
- . 2002. « Les femmes de Salomon. Pour relire l'histoire de la reine de Saba ». *Graphè*, no 11, p. 29–44.
- PÉRÈS, Jacques-Noël. 2002. « Jérusalem et Axoum ou la reine de Saba et l'arche d'alliance. Mythe fondateur et traditions religieuses et politiques en Éthiopie ». *Graphè*, no 11, p. 45–59.
- PETTERSON, Christina. 2013. « 'Nothing Like It Was Ever Made in Any Kingdom' : The Hunt for Solomon's Throne ». Dans *Postcolonialism and the Hebrew Bible*, sous la dir. de Roland BOER, p. 93–108. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*. London : Routledge.
- PURY, Albert de. 2003. « Salomon et la reine de Saba : l'analyse narrative peut-elle se dispenser de poser la question du contexte historique ? » Dans *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, sous la dir. de Daniel MARGUERAT, p. 213–238. Genève : Labor et Fides.
- REINHARTZ, Adele. 1994. « Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy : A Study in Narrative Technique ». Dans *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, sous la dir. d'Athalya BRENNER-IDAN, p. 43–65. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- RICŒUR, Paul. 2001. *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction de François-Xavier AMHERDT. Paris : Éditions du Cerf.
- RÖMER, Thomas. 1996. *Dieu obscur : le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.
- . 2008. « Salomon d'après les Deutéronomistes : un roi ambigu ». Dans *Le roi Salomon, un héritage en question : hommage à Jacques Vermeylen*, sous la dir. de Claude LICHTERT et Dany NOCQUET, p. 98–130. Bruxelles : Lessius.
- SANTOS JR., Daniel. 2011. « Respondendo à Rainha de Sabá : Uma Investigação sobre a Natureza da Linguagem sapiencial do Antigo Testamento ». *Fides Reformata*, vol. 16, no 1, p. 71–90.
- SCHEARING, Linda S. 1997. « A Wealth of Women : Looking Behind, Within, and Beyond Solomon's Story ». Dans *The Age of Solomon : Scholarship at the Turn of the Millennium*, sous la dir. de Lowell K. HANDY, p. 428–456. Leiden : Brill.
- SEIBERT, Eric A. 2006. *Subversive Scribes and the Solomonic Narrative : A Rereading of 1 Kings 1-11*. New York : T & T Clark.
- SHARP, Carolyn J. 2008. *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*. Bloomington : Indiana University Press.
- SUGIRTHARAJAH, Rasiyah S. 2001. *The Bible and the Third World : Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ULLENDORFF, Edward. 1974. « The Queen of Sheba in Ethiopian Tradition ». Dans *Solomon and Sheba*, sous la dir. de James B. PRITCHARD, p. 104–114. London : Phaidon.

Anne LÉTOURNEAU

- VAN KEULEN, Percy S. F. 2005. *Two Versions of the Solomon Narrative : An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*. Leiden : Brill.
- VERMEYLEN, Jacques. 2002. « La visite de la reine de Saba à Salomon. Une lecture de 1 Rois 10,1-13 ». *Graphè*, no 11, p. 11–28.
- VOGELS, Walter. 2008. « Salomon et la sagesse : une image contrastée (1 R 2-11) ». Dans *Le roi Salomon, un héritage en question : hommage à Jacques Vermeylen*, sous la dir. de Claude LICHTERT et Dany NOCQUET, p. 229–246. Bruxelles : Lessius.
- ZAMORA GARCÍA, Pedro. 2011. *Reyes 1. La fuerza de la narración*. Estella : Verbo Divino.

---

**Abstract :** This paper proposes an introduction to biblical exegesis carried out at the intersection of feminist and postcolonial approaches. First, some theoretical elements from the hermeneutics developed by Musa W. Dube, Laura Donaldson and Kwok Pui Lan are presented. Then, a case is made for the scope of feminist postcolonial hermeneutics by analyzing the queen of Sheba figure in 1 Kgs 10:1-13, in particular the tensions at play in her depiction as both a foreign queen and a colonial subject. Could her glorification of Solomon, king of Israel, hide a critique of his kingship and his “wisdom-as-merchandise”? The article then illustrates the sapiential profile of the queen of Sheba, especially its critical side. As a genuine “Wisdom Lady”, there is no reason for her to envy the king of Israel. Finally, a brief incursion into the history of reception further unfolds the potential of a postcolonial feminist interpretation.

**Keywords :** postcolonialism, feminism, exegesis, Bible, Queen of Sheba, Books of Kings

---