

Don de l'auteur

Philippe ABADIE (dir.)

Mémoires d'Écriture

Hommage à Pierre Gibert s.j.
offert par

la Faculté de Théologie de Lyon

ÉDITIONS
Lessius

Le livre et le rouleau

25

Bruxelles 2006

COLLÈGE DE FRANCE

Institut d'Études

Sémitiques

n° inv. 20888

LES DEUX « DÉCALOGUES » ET LA LOI DE MOÏSE

Thomas RÖMER

Dans le débat sur le Pentateuque, Pierre Gibert a souvent pris la parole pour rappeler l'importance de l'histoire de la recherche, et pour donner des idées et des impulsions nouvelles¹. C'est pour moi un plaisir et un honneur de lui dédier ces quelques spéculations sur les deux décalogues qui lui doivent beaucoup.

Dans la recherche vétéro-testamentaire, le décalogue a, depuis toujours, occupé une place importante, et ceci pour plusieurs raisons. La théologie chrétienne le considérait souvent comme le résumé par excellence de la volonté divine; et même si la loi de l'Ancien Testament était considérée comme « dépassée » par la nouvelle révélation divine en Christ, le décalogue fut déclaré loi immuable et toujours valable². Souvent, on avançait l'argument que le statut spécial des « dix commandements » était indiqué par la tradition biblique elle-même, puisque ces commandements auraient été communiqués au peuple directement par YHWH, contrairement aux autres codes de loi qui dépendent de la médiation de Moïse, indiquant ainsi qu'ils constituaient des lois spécifiques et particulières,

1. Voir notamment P. GIBERT, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979; Id., *L'invention de l'exégèse moderne. Les « Livres de Moïse » de 1650 à 1750*, Paris, Cerf (coll. Cahiers Évangile - Supplément, n° 125), 2003; Id., « Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque », dans *Recherches de science religieuse*, 80, 1992, pp. 55-80.

2. Voir encore tout récemment C. DOHMEN, *Exodus 19-40*, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder (coll. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), 2004, p. 134, citant le cardinal Ratzinger, alias Benoît XVI.

T
Röm

par opposition aux commandements universels du décalogue. C'est ainsi qu'O. Artus affirme : « Le décalogue apparaît ainsi comme le lieu où est dépassée la relativité historique de toutes les autres traditions juridiques en Israël³. »

Une autre particularité du décalogue réside dans le fait qu'il se trouve à deux reprises dans le Pentateuque, en Ex 20,2-18 et Dt 5,6-21. Certes, il existe aussi de nombreux parallèles entre le code d'alliance et le code deutéronomique, mais ces parallèles ne permettent pas de considérer, contrairement au cas du décalogue, ces deux codes comme étant des doublets. Pour les collections en Ex 20,22-23,19 et Dt 12-26 il n'y a guère de doute que le code deutéronomique a été écrit pour réinterpréter le code d'alliance, voire pour le remplacer⁴. Un tel processus n'est que peu imaginable pour les deux décalogues, puisque ces deux textes sont identiques à 85 % environ⁵.

À la recherche du « décalogue primitif » perdu.

Pour résoudre la question de la double transmission du décalogue, on avait longtemps essayé de reconstruire un « décalogue primitif » qui aurait été repris différemment par des rédacteurs sacerdotaux et deutéronomistes. À la suite de Wellhausen, on considéra d'abord le décalogue comme faisant partie du document E, daté du

3. O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris, Cerf (coll. LD, n° 200), 2005, p. 168. Voir cependant les remarques critiques de D. J. A. CLINES, « The Ten Commandments. Reading from Left to Right », dans D. J. A. CLINES (éd.), *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. Journal for the Study of the Old Testament - Supplement series, n° 205), 1995, pp. 26-45.

4. Voir dans ce sens notamment B. M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1997. Pour l'idée très minoritaire selon laquelle le Code d'Alliance aurait été rédigé sur la base du Code deutéronomique voir J. VAN SETTERS, *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford et al., Oxford University Press, 2003.

5. Pour les différentes versions des deux décalogues et pour les problèmes textuels, voir maintenant I. HINBAZA, *Le Décalogue et l'Histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte dans l'Ancien Testament*, Fribourg - Göttingen, Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Orbis biblicus et orientalis, n° 207), 2004.

viii^e siècle avant notre ère. Le décalogue en Ex 20 aurait ensuite été retouché par JE et par un rédacteur sacerdotal⁶, d'autres voix, qui ne purent s'imposer, proposaient une date plus tardive à cause des influences deutéronomistes et sacerdotales évidentes⁷. Au moment du triomphe de la *Formgeschichte*, le décalogue primitif devint un des textes les plus anciens de la Bible hébraïque. Dans la suite de la théorie d'A. Alt qui considéra « la loi apodictique » comme spécifiquement israélite, on s'efforça de reconstruire une série de dix commandements⁸ ne comportant que de brefs prohibitifs (« tu ne te prosterner pas devant un dieu étranger », « tu ne te feras pas d'image », « tu n'élèveras pas mon nom pour la futilité », « tu ne profaneras pas mes sabbats », « tu ne maudiras ni ton père, ni ta mère », etc.) qui furent considérés comme le catéchisme des Hébreux à l'époque mosaïque. De telles tentatives qui perdurèrent jusque dans les années 1980⁹ sont un bon exemple d'une confiance quelque peu naïve dans les capacités de la *Formgeschichte*. Car, si à l'origine du décalogue se trouva une série de prohibitifs construits de manière parallèle, pour quoi des rédacteurs ultérieurs auraient-ils transformé certains de ces prohibitifs en exhortations, tout en introduisant encore des changements dans les formes du discours : discours de YHWH à la première personne, puis discours sur YHWH à la troisième personne ?

À la recherche du contexte primitif du décalogue.

Après l'abandon de l'idée d'un décalogue primitif, la question sur l'origine et la provenance du décalogue se focalisa sur la comparaison

6. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), Berlin, de Gruyter, 1963, pp. 87-90.

7. O. MEISNER, *Der Dekalog. Eine kritische Studie*, Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses, 1893.

8. Ces tentatives débutèrent déjà avant Alt ; voir les exemples dans J. J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé (coll. Cahiers théologiques, n° 43), 1959, pp. 14-16.

9. A. LEMAIRE, « Le décalogue : Essai d'histoire de reconstruction », dans A. CAQUOT, M. DELCOR (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn, Butzon & Bercker - Neukirchener Verlag (coll. Alter Orient und Altes Testament, n° 212), 1981, pp. 259-295. Les exemples de reconstruction ci-dessus sont tirés de cet article.

des deux versions, en Ex 20 et en Dt 5. Dans ce débat qui perdure, la majorité des exégètes optent pour la version d'Ex 20 comme reflétant un état plus ancien du décalogue¹⁰, avançant notamment l'argument que le texte d'Ex 20 serait plus bref que celui de Dt 5. L'ajout en Dt 5 au commandement du sabbat et au commandement d'honorer les parents : « comme t'a ordonné YHWH ton Dieu » (5,12 et 15), est alors interprété comme un renvoi au décalogue d'Ex 20. Pour les auteurs qui situent la première version du décalogue aux alentours du IX^e siècle (Graupner), vers la fin de la monarchie judéenne (Crüsemann, Veijola) ou durant l'époque exilique (Levin, Otto, Johnstone)¹¹ se pose alors le problème de la motivation du commandement du sabbat. Il est, en effet, maintenant largement admis que le sabbat ne devient un jour chômé hebdomadaire qu'à partir du VI^e ou V^e siècle avant notre ère¹². On doit alors postuler que la motivation actuelle du commandement du sabbat est due à une rédaction sacerdotale ultérieure, voire que l'ensemble de ce commandement constitue un ajout. Cet argument est typiquement circulaire et devient caduc si on abandonne l'idée que le décalogue dans la forme qu'il revêt en Ex 20 serait plus ancien que celui qu'on trouve en Dt 5. Faut-il alors suivre ceux qui considèrent que Dt 5 est

10. R. H. CHARLES, *The Decalogue*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1923, pp. XL-LXV (qui postule cependant un « décalogue primitif » remontant à l'époque de Moïse) ; C. LEVIN, « Der Dekalog am Sinai », dans *Vetus Testamentum* 35, 1985, pp. 165-191 = *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Berlin - New York, W. de Gruyter (coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, n° 316), 2003, pp. 60-80 ; R. G. KRATZ, « Der Dekalog im Exodusbuch », dans *Vetus Testamentum* 44, 1994, pp. 205-238 ; A. GRAUPNER, « Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Forschung », dans H. GRAF REVENTLOW (éd.), *Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalog-traditionen in der Bibel und im frühen Judentum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag (coll. Biblisch-theologische Studien, n° 43), 2001, pp. 61-95 ; T. VEIJOLA, *Das 5. Buch Moses. Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. ATD, n° 8/1), 2004, pp. 149-150.

11. Voir en plus des auteurs cités dans la note précédente : F. CRÜSEMANN, *The Torah : Theology and Social History of Old Testament Law*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996 ; W. JOHNSTONE, « The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 100, 1985, pp. 361-385 ; E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart - Berlin - Cologne, Kohlhammer (coll. Theologische Wissenschaft, n° 3/2), 1994, pp. 212-215.

12. J. BREND, « Sabbat », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 10, 1984, col. 1132-1170.

l'emplacement originel des dix commandements¹³ ? En faveur de cette hypothèse, on peut souligner l'observation que le décalogue de Dt 5 semble mieux intégré dans son contexte qu'Ex 20 dans le sien. On avance également, à la suite de L. Peritt, l'affirmation selon laquelle le décalogue serait revêtu d'un « manteau deutéronomiste¹⁴ ». Ce phénomène s'expliquerait par le fait que le décalogue aurait été à l'origine une création deutéronomiste ; cela pourrait d'ailleurs confirmer une hypothèse, défendue par Braulik et d'autres, selon laquelle le décalogue en Dt 5 fournirait en quelque sorte la table des matières du code deutéronomique en Dt 12-26, qui serait justement organisé en fonction des dix commandements¹⁵. Au premier regard, la caractérisation du décalogue comme produit de l'école deutéronomiste paraît séduisante. Une analyse plus serrée montre cependant que le décalogue est moins deutéronomiste qu'il n'en a l'air.

Le problème d'un sabbat deutéronomiste et autres statistiques de vocabulaire.

En effet, on ne peut guère dire que le sabbat, qui constitue indubitablement le centre des deux décalogues, soit une préoccupation majeure des deutéronomistes. En dehors de Dt 5,12-15, le sabbat

13. Notamment F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*, Fribourg (CH) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Orbis biblicus et orientalis, n° 45), 1982 ; DORFEN, *Exodus*, pp. 90-91, voir aussi B. LANG, « Twelve Commandments - Three Stages : A New Theory on the Formation of the Decalogue », dans J. C. EXUM et H. G. M. WILLIAMSON (éd.), *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. Journal for the Study of the Old Testament - Supplement series, n° 373), 2003, pp. 290-300 ; D. NOCQUER, « Les "dix paroles", patrimoine universel. Réflexions sur le décalogue et la Loi dans l'Ancien Testament », dans *Mélanges de Science Religieuse*, 60, 2003, pp. 21-33 et dans un certain sens LANG, « Twelve Commandments », p. 293 qui postule trois stades dans la formation du décalogue (qu'il considère dans sa forme finale plutôt comme un Dodécalogue).

14. L. PERITT, *Bundesethologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag (coll. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 36), 1969, p. 86. Peritt parle d'un « dtn Sprachkleid ».

15. G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. Stuttgarter Bibelstudien, n° 145), 1991.

n'est mentionné dans les livres qui font partie de l'histoire deutéronomiste qu'en 2 R 4,23 et 2 R 11,5.7.9¹⁶. La première attestation met en parallèle la nouvelle lune et le sabbat, le comprenant ainsi comme une fête mensuelle, la deuxième attestation est quasi unanimement considérée comme appartenant à une rédaction sacerdotale, postexilique et proche de l'esprit des Chroniques¹⁷. Les références au sabbat dans la BH se trouvent de manière concentrée dans le code de sainteté, Lv 17-26 (environ 20 %)¹⁸, dans les livres de Néhémie et des Chroniques (également 20 %) et dans des parties postexiliques du livre d'Ézéchiel (15 %). Certes, la référence à l'oppression égyptienne comme motivation du sabbat rappelle l'idéologie deutéronomiste, mais, en dehors du décalogue, on ne peut affirmer une préoccupation deutéronomiste pour la promotion du sabbat.

Les choses sont comparables pour les autres commandements accompagnés d'une motivation ou explication.

L'auto-présentation *'ānokî YHWH*, qui se trouve dans le prologue ainsi que dans l'interdiction des représentations du divin, n'est attestée en dehors des décalogues que dans le Deutéro-Isaïe (43,11; 44,24; 51,15), en Osée (12,10 et 13,4) et en Ps 81,11. La forme *'ānî YHWH*, beaucoup plus fréquente, ne se trouve que cinq fois dans l'histoire deutéronomiste (2,3 %)¹⁹, mais très souvent dans la littérature sacerdotale, dans le code de sainteté (23 %) et dans le livre d'Ézéchiel (40 %). La racine *yāqā'*, au Hifil, liée à la sortie d'Égypte est souvent employée dans des textes « deutéronomistes » (en Ex - 2 R environ 35 fois), mais se trouve également dans des textes P (huit fois) et dans le code de sainteté (six fois)²⁰.

16. Il existe encore un Qeté en 2R 16,18; mais le verset est tellement corrompu qu'on doit recourir à toutes sortes d'émendations pour le rendre intelligible.

17. Voir en détail C. LEVYN, *Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. Stuttgarter Bibelstudien, n° 105), 1982, pp. 38-42.

18. Mentionnons encore que le terme *šabbātôn* est seulement attesté en P (quatre fois) et dans le Code de sainteté (sept fois).

19. Cinq attestations sur 214 : Dt 29,5; Jos 5,13; Jg 6,10; 1 R 20,13.28, dont deux ou trois appartiennent à des passages post-dtr.

20. Mentionnons encore la fréquente utilisation dans le chapitre 20 du livre d'Ézéchiel (huit fois).

L'expression *'ēlohîm 'āberîm* est une expression typiquement deutéronomiste²¹, mais leur interdiction à l'aide de la construction avec *lo' yihyèh l'kā* est inhabituelle et limitée au décalogue.

Le mot *pèsél* (« image sculptée ») ne fait pas partie du vocabulaire typiquement deutéronomiste. Il se retrouve surtout dans les polémiques contre les statues divines dans le Deutéro-Isaïe²²; il est quasiment absent de l'histoire deutéronomiste²³ et n'apparaît dans le Deutéronome qu'en 27,15 et à plusieurs reprises dans le chapitre 4 (versets 16, 23 et 25), qui compte parmi les dernières insertions au Deutéronome²⁴, puisqu'il présuppose des contacts entre les rédacteurs deutéronomistes et le milieu sacerdotal. Le terme est également attesté dans la conclusion du code de sainteté (Lv 26,1). Le mot très rare *'mānāh*, qui se trouve en apposition en Dt 5,8 et en conjonction en Ex 20,4, est absent dans les *Nébiim* et n'apparaît dans le Pentateuque que dans les textes tardifs de Nb 12,8 et Dt 4,12.15.16.23.25²⁵.

La « faute des pères » (*'āwon 'ābôt*) n'est pas non plus une locution typiquement deutéronomiste. L'expression est attestée en Ex 34,7 (souvent considéré comme *Vorlage* du décalogue); Lv 26,40; Is 14,21; Jr 14,20; 32,18 et Ps 109,14²⁶. La racine *kābed* au Piel ou Nifal

21. Voir la liste et les commentaires dans T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterhematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Fribourg (CH) – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Orbis biblicus et orientalis, n° 99), 1990, pp. 85-88.

22. Is 40,19.20; 42,17; 44,9.10.15.17; 45,20; 48,5.

23. Il apparaît surtout dans Jg 17-18, chapitres qui constituent un appendice post-deutéronomiste. La seule attestation deutéronomiste se trouve en 2R 21,7 (mentionnant une statue d'Ashérah). Le mot apparenté *pásil* se rencontre dans quelques textes deutéronomistes tardifs de l'époque perse : Dt 7,5.25; 12,3; Jg 3,19.26 et 2R 17,41 (sept attestations sur 23).

24. Selon E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. Forschungen zum Alten Testament, n° 30), 2000, pp. 164-175, Dt 4 serait l'œuvre de la « rédaction du Pentateuque ».

25. R. ACHENBACH, dans *Die Völlendung der Tora : Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Wiesbaden, Harrassowitz, coll. BZAR, n° 3, 2003, pp. 297-299), attribue Nb 12,8, comme Dt 4, à la « rédaction du Pentateuque ». Voir dans le même sens T. RÖMER, « Normes 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », dans M. VERVENE et J. LUST (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Louvain, Peeters (coll. BETL, n° 133), 1997, pp. 481-498.

26. Voir pour ce thème L. ROST, « Die Schuld der Väter », dans *Gesammelte Studien*

(« honorer ») ne se laisse guère attribuer à un contexte littéraire précis, elle apparaît dans des textes de facture deutéronomiste ainsi que dans des passages sacerdotaux; elle est surtout utilisée en Isaïe et dans certains Psaumes²⁷. Le « prolongement des jours » (*hè'èrik yâmim*) qui apparaît dans la motivation de ce commandement est, par contre, quasiment limité au livre du Deutéronome²⁸, alors que l'expression *y'tab* ʔ qui n'est attestée que dans la version de Dt 5 se retrouve aussi dans d'autres contextes²⁹.

Les termes clés des prohibitions sans motivation ne se laissent guère attribuer à un groupe idéologique précis, parce qu'il s'agit souvent de mots de la vie courante. Il est pourtant intéressant de rappeler que la racine *na'ap* (commettre l'adultère) n'est utilisée, en dehors du décalogue, dans le Pentateuque qu'en Lv 20,10 (trois fois)³⁰ et que le parallèle le plus proche du *lo' tignov* (« tu ne voleras pas ») est Lv 19,11 (*lo' tignovâ*).

Le résultat de cette enquête est clair : les deux décalogues présumés et utilisent le langage deutéronomiste, mais ils ne sont pas un produit de l'école deutéronomiste, puisqu'on y trouve des termes et des préoccupations qui ne se rapportent pas directement à cette école. Cela signifie aussi qu'il ne faut peut-être pas poser la question du rapport entre les deux versions en termes de l'antériorité de l'une sur l'autre.

zum Alten Testament, Stuttgart et al., Kohlhammer (coll. Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament, n° 101), 1974, pp. 66-71. On pourrait encore ajouter Ez 18,17,19, mais là, il est question de la « faute du père » (singulier). Ce passage qui prône la responsabilité individuelle ne se trouve pas forcément en conflit avec le décalogue qui a une vision plus théologique que juridique, en opposant les quatre générations sanctionnées aux mille générations profitant de la grâce divine.

27. C. WESTERMANN, « *kbd* schwer sein », dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, 1984, col. 794-812.

28. En dehors du décalogue : Dt 4,26,40; 5,33; 6,2; 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; 30,18; 32,47. Autres attestations : Jos 24,31 = Jg 2,7; 1R 3,14; Pr 28,16; Qo 8,13.

29. Avec néanmoins une concentration sur des textes deutéronomistes : Gn 12,3; 40,14; Dt 4,40; 5,16,29; 6,3,18; 12,25-28; 22,7; 2R 25,24; Jr 7,23; 38,20; 40,9; 42,6.

30. En dehors de la Torah surtout en Jr et Ez.

La fabrication des deux décalogues comme mortier de la Torah naissante.

La question du contexte originel du décalogue semble donc mal posée. Une alternative plus plausible est d'imaginer que les deux décalogues ont été conjointement insérés dans leurs deux contextes respectifs par les mêmes rédacteurs ayant pour but de renforcer, voire de créer une cohérence au Pentateuque naissant, au début du IV^e siècle.

Cette thèse présume évidemment la théorie selon laquelle le Pentateuque n'est pas le résultat du travail solitaire d'un « rédacteur final » réunissant plusieurs documents préexistants mais plutôt la conséquence d'un compromis entre les milieux intellectuels et économiques importants du judaïsme naissant, à l'époque perse, notamment l'école sacerdotale et l'école deutéronomiste³¹. Contrairement à la théorie de l'autorisation impériale, il faut imaginer la conception et la publication de la Torah avant tout comme résultant d'une nécessité interne; il s'agissait de donner un fondement idéologique à la « nouvelle religion » qui ne pouvait plus prendre son (unique) appui dans des institutions comme la royauté et le temple³². Il fallait donc trouver un compromis entre l'œuvre sacerdotale primitive, agrémentée déjà de certaines prescriptions du Lévitique (Gn 1 – Lv 16^{*})³³, l'histoire deutéronomiste et une *Vita Moses*

31. Voir par exemple R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Grundrisse zum Alten Testament, n° 8), 1992, pp. 495-504; E. A. KNAUF, « Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion », dans *Bibel und Kirche* 53, 1998, pp. 118-126.

32. Bien que le temple ait été reconstruit, l'existence de diasporas importantes sur le plan de la population et de l'économie ne permettait pas de faire du temple de Jérusalem le centre idéologique du judaïsme; à cela s'ajoute bien sûr aussi la concurrence entre Jérusalem et le sanctuaire du Garizim. Pour la date de la reconstruction du temple, voir D. EDELMAN, *The Origins of the "Second" Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, Londres, Equinox, 2005.

33. C. NIHAN, « The Institution of the Priesthood and the Beginning of the Sacrificial Cult : Some Comments on the Relationship between Exodus 29 and Leviticus 8 », dans M. AUGUSTIN ET H. M. NIEMANN (éd.), « *Basel und Bibel* ». *Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Basel 2001*, Francfort-sur-le-Main et al., Peter Lang (coll. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, n° 51), 2004, pp. 39-53.

comprenant peut-être la révélation au Sinaï et le Code d'alliance (Ex 21-23*)³⁴. Ce compromis fut d'autant plus nécessaire que les protagonistes de la Torah décidèrent de faire cohabiter différentes collections de lois et de prescriptions. Dans ce contexte, les deux décalogues se comprennent facilement, et par leur position et par leur contenu, comme une stratégie pour résumer et harmoniser les différentes collections à l'intérieur de la Torah. La position des deux décalogues est déjà hautement significative. Le décalogue d'Ex 20 interrompt la théophanie du Sinaï; il est placé, comme première expression de la loi de YHWH, avant le code d'alliance (Ex 21-23) et les prescriptions sacerdotales (Ex 25ss; Lv 1ss). Par la motivation du sabbat comme résultant de l'ordre institué par le dieu créateur (Gn 1,1-2,3), le décalogue d'Ex 20 rattache le livre de la Genèse à l'épopée nationale de l'exode et renforce ainsi le lien littéraire entre la Genèse et l'Exode dont le premier artisan avait été l'école sacerdotale³⁵. Le décalogue de Dt 5 a une fonction comparable. En évoluant, dans le contexte du commandement du sabbat, la situation d'esclavage en Égypte et non pas la création, Dt 5 renvoie le lecteur (ou l'auditeur) à la narration du début du livre de l'Exode, ce que le « prologue historique » en Dt 1-3, qui est davantage centré sur l'époque du désert, ne fait pas expressément. On peut facilement reconnaître en Dt 5,1-6,3 une nouvelle introduction au Deutéronome³⁶ qui met le code deutéronomique (Dt 12-26) en parallèle avec les codes intégrés dans la grande révélation du Sinaï (Ex 19 - Lv 16 ?*). Il ne fait donc aucun doute que la présence des deux décalogues est nécessaire sur le plan compositionnel, et qu'à ce niveau, la question de l'antériorité est une fausse question.

34. Voir par ex. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, Fribourg (CH) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Orbis biblicus et orientalis, n° 159), 1998.

35. Voir notamment K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 81), 1999.

36. Il existe un certain consensus sur l'ouverture du Deutéronome primitif en Dt 6,4-5. Il est aussi largement reconnu que Dt 4 est plus récent que Dt 5. Se pose alors la question de la composition de Dt 1-3. À mon avis la première version de ces chapitres précède le « rappel » du décalogue en Dt 5.

Les « auteurs » des deux décalogues.

À qui peut-on attribuer la rédaction et l'insertion des deux décalogues ? Il est évident que certaines parties du décalogue, notamment les prohibitions apodictiques, ont pu être reprises d'énumérations plus ou moins fixes, comme on les trouve notamment en Os 4,2 et Jr 7,9 (voir aussi Job 24,14-15). Comme nous l'avons vu, la partie des énoncés commentés, bien que présupposant le style deutéronomiste, ne peut être qualifiée de deutéronomiste. Il est également apparu que la plupart des parallèles à Ex 20,2-12 et Dt 5,6-16 se trouve dans le « code de sainteté » en Lv 17-26. Cet ensemble a connu des datations et des interprétations fort diverses³⁷. Dans la recherche récente, il apparaît pourtant assez clairement que ces chapitres présupposent les compositions sacerdotales et deutéronomistes; il ne s'agirait donc pas d'un code indépendant, mais d'un ensemble conçu d'emblée pour son contexte actuel dont la fonction serait d'harmoniser la législation sacerdotale avec le code deutéronomique et le code d'alliance en vue de l'édition d'une seule Torah³⁸. Il est ainsi imaginable, voire plausible, que les auteurs-rédacteurs³⁹ de Lv 17-26 soient aussi intervenus dans d'autres endroits du Pentateuque naissant⁴⁰. Le lien entre

37. Pour l'histoire de la recherche voir T. NAER, *Auf der Suche nach dem gefundenen Gesetz* (mémoire de DEA), Université de Lausanne, 2005.

38. Voir notamment E. ORTO, « Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Levitikus 17-26 », dans H.-J. FABRY et H.-W. JÜNGLING (éd.), *Levitikus als Buch*, Berlin, Philo (coll. BBB, n° 119), 1999, pp. 125-196, et C. NIHAN, « The Holiness Code between D and P: Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah », dans E. ORTO et R. ACHENBACH (éd.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. FRLANT, n° 206), 2004, pp. 81-122.

39. On ne peut guère éviter d'utiliser ce double terme car les responsables de Lv 17ss et d'autres textes ont créé du neuf, tout en tâchant d'éditer une première version de la Torah en intégrant à l'intérieur de Lv 17-26 des documents déjà existants (comme par ex. Lv 18).

40. Voir pour cette idée surtout I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, Fortress, 1995. Comme le rappelle C. NIHAN cette idée avait déjà été formulée dans les années 1950 par Cazelles et Grelot, mais n'a pas été reprise à l'époque (voir H. CAZELLES, « La mission d'Esdras », dans *Vetus Testamentum* 4, 1954, pp. 113-140 et P. GRELOT, « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », dans *Vetus Testamentum* 6, 1956, pp. 174-189). Contrairement

le code de sainteté et le décalogue n'est pas une nouvelle découverte; traditionnellement on a imaginé que le code de sainteté présupposait et commentait le décalogue; les parallèles entre les expressions du décalogue et celles de Lv 17-26 montrent plutôt une certaine synchronie des deux ensembles. Nous nous contenterons de quelques exemples.

La racine *'abad* constitue un terme-clé dans les deux décalogues (elle apparaît cinq fois en Ex 20,2-17 et sept fois en Dt 5,6-22). Elle y exprime l'idée d'un changement de statut. YHWH a fait sortir les destinataires de l'esclavage en Égypte, pour devenir leur maître. Par conséquent, ils sont devenus esclaves de YHWH et ne doivent pas être esclaves d'autres dieux (Ex 20,5; Dt 5,9); en même temps ceci implique une certaine solidarité avec les esclaves et les *gerîm* dont on est responsable (Ex 20,10; Dt 5,14-15). La même préoccupation apparaît dans le code de sainteté, et plus particulièrement en Lv 25, où les destinataires sont appelés esclaves de YHWH: « Car pour moi les fils d'Israël sont des esclaves; ils sont des esclaves que j'ai fait sortir du pays d'Égypte. Moi, je suis YHWH, votre Dieu » (v. 55, voir aussi v. 42). Les versets suivants (Lv 26,1s) abordent les mêmes interdictions que le début du décalogue :

Ne vous fabriquez pas d'idoles [*'ēlîlîm*], n'ériges pas d'image sculptée [*pēsēl*] ni de stèle [...] pour vous prosterner devant elles; moi, je suis YHWH votre dieu. Mes sabbats vous les garderez [*shābāt*] comme en Dt 5,12, c'est-à-dire vous craindrez ma sainteté [racine *qādāsh* comme en Ex 20,12⁴¹].

Le remplacement des *'ēlōhîm 'aḥērîm* du décalogue par les *'ēlîlîm* ne signifie pas que le code de sainteté réinterprète un décalogue plus ancien⁴²; ce terme est simplement peu approprié pour résumer le code et les parénèses du Deutéronome où l'expression *'ēlōhîm 'aḥērîm* est omniprésente; les rédacteurs du décalogue n'avaient donc pas le

à Knohl, il ne me semble pas nécessaire de situer ces rédacteurs de « l'école de sainteté » (*Hölness school*) plus tard que la mise par écrit de Lv 17-26.

41. On traduit souvent ici « mon sanctuaire », ce qui fait peu de sens; il est plus logique de comprendre *miq'dāš* ici dans le sens de « sanctuaire », voir H.-P. Müller, « *qds heilig* », dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, 1984, cols 589-609, col. 592.

42. Le terme *'ēlîlîm* est rare dans la Bible hébraïque (18 fois); dans le Pentateuque, il se trouve exclusivement dans le Code de sainteté (Lv 19,4; 26,1).

choix. Le même constat s'applique au décalogue d'Ex 20 car celui-ci précède notamment l'histoire du veau d'or lors de laquelle on trouve l'expression « voici tes dieux (*'ēlohêkâ*) qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » (32,4). Contrairement au code de sainteté, les rédacteurs étaient obligés, pour les décalogues, d'utiliser le terme consacré de la théologie exclusiviste du courant deutéronomiste.

On a souvent souligné que le décalogue combinait des prescriptions définissant le « bon culte » de YHWH et des prescriptions d'ordre social, insistant sur le respect du « prochain » : le décalogue s'ouvre par *'ānokî YHWH 'ēlohêkâ* et se termine par *'ēre 'ēkâ*⁴³. Il ne fait pas de doute que le code de sainteté partage les mêmes préoccupations, notamment dans le passage de Lv 19,1-18 qui contient quasiment tous les commandements du décalogue, comme on l'a souvent observé⁴⁴ (voir aussi l'encadrement suivant : 19,2 : *'ānî YHWH 'ēlohêkêm*, 19,18 : *'āhāvātî 'ēre 'akâ kāmōkâ 'anî YHWH*; l'expression *kāmōkâ* se retrouve en Dt 5,14).

Si les deux décalogues ont été créés dans la deuxième moitié du v^e siècle avant notre ère⁴⁵ par le même milieu de scribes⁴⁶, et en

43. F. GARCÍA LÓPEZ, *Le Décalogue*, Paris, Cerf (coll. Cahiers Évangile, n° 81), 1992, pp. 31-35.

44. Voir J. MÜLROTH, *Leviticus 17-22*, New York et al., Doubleday (coll. AB, n° 3A), 2000, pp. 1600-1602 (avec, p. 1600, un tableau contenant différentes propositions de retrouver les dix commandements en Lv 19). Le fait que les commandements ne soient pas arrangés de la même manière que dans le décalogue ne parle guère en faveur de la théorie traditionnelle selon laquelle les auteurs-rédacteurs de Lv 17-26 présupposent le code de sainteté. À mon avis, c'est une indication que le décalogue est en gestation et que les rédacteurs d'Ex 20 et de Dt 5 se servent du matériau du Code de sainteté tout en reprenant en même temps des thèmes et des termes de « P » et de « D ».

45. Pour une datation postexilique des deux décalogues voir aussi O. ARTUS, « Les deux décalogues dans la Bible », dans *Le Monde de la Bible* 117, 1999, pp. 21-25, en particulier 23.

46. Comme nous l'avons déjà vu, les différences entre Ex 20 et Dt 5 s'expliquent en très grande partie par les différents contextes dans lesquels les deux textes ont été insérés. En même temps, il existe également des indices qui montrent qu'on a voulu mettre les deux textes en relation l'un avec l'autre. Ainsi le commandement du sabbat est introduit en Ex 20 par *zākar*, un terme plutôt sacerdotal, et en Dt 5 par *shāmar*, correspondant à une expression clé des textes deutéronomistes. Cependant, la racine *zākar* est également présente dans la version de Dt 5 pour introduire la motivation du sabbat spécifique du Dt (v. 15). De même, malgré leurs motivations différentes, on trouve dans les deux la racine *nāḥā* (« se reposer », en Ex 20 YHWH se repose, en Dt 5 les serviteurs).

même temps que le code de sainteté, dans le but d'harmoniser la théophanie du Sinai et celle de l'Horeb, il s'ensuit que les textes qui font allusion au décalogue doivent être également datés de l'époque perse. Mais ceci ne constitue pas un argument contre notre hypothèse car les textes qui, en dehors d'Ex 20 et Dt 5, font référence au décalogue sont très peu fréquents. À part Dt 4 qui est une sorte de midrash du début du décalogue⁴⁷, certains textes font allusion aux « tables » (de pierre; du témoignage, de l'alliance⁴⁸). Mais la plupart de ces expressions ne visent pas à l'origine le décalogue. Ex 24,12; 32,15-16.19 et d'autres passages signifient simplement la ratification des événements du Sinai faisant sans doute allusion au code d'alliance. On peut alors comparer l'idée des deux tables au terme assyrien de *tuppu dammatu* : des contrats sont rédigés sur deux tablettes, dont l'une est apparemment conservée dans les archives du temple et du palais⁴⁹. Dans des passages sacerdotaux (Ex 31,18; 32,15; 34,29), l'expression « tables du témoignage » (*luhot há'edut*) est « caractéristique du courant sacerdotal, qui l'utilise souvent pour évoquer les lois culturelles propres à sa législation⁵⁰ ». C'est seulement en Dt 4,13; 5,22; 10,4 (10,1-5)⁵¹ ainsi qu'en Ex 34,28⁵² que les tables se réfèrent indubitablement au décalogue, d'autant plus que leur contenu est expressément intitulé comme étant les « dix paroles ». Mais il s'agit là d'une interprétation postérieure du décalogue, puisque les « paroles » en Ex 20 et Dt 5 ne sont pas numérotées et peuvent très bien avoir été conçues à l'origine comme un « dodécalogue⁵³ ».

Au niveau de l'analyse littéraire, rien ne s'oppose donc à une datation des deux décalogues à l'époque perse. Cette datation se

47. K. HOLTER, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*, New York et al., Peter Lang (coll. Studies in Biblical Literature, n° 60), 2003.

48. Voir le tableau chez GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 13.

49. Voir DOHMEN, *Exodus*, p. 213.

50. GARCIA LOPEZ, *Le Décalogue*, p. 13.

51. Les tables, dans la version du veau d'or en Dt 9, ne se réfèrent pas nécessairement au décalogue, mais, en reprenant Ex 32, d'une manière générale au don de la loi.

52. Selon C. LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. FRLANT, n° 157), 1993, p. 369, Ex 34,28b6 est une « spätere Erläuterung » du motif des tables de la loi qui, déjà, appartient « zu den spätesten Zutatzen von vorrömer und hinterer Sinaipekopen ».

53. Voir par exemple, STAMM, *Le Décalogue*, p. 15.

confirme aussi par la volonté des rédacteurs de résumer, à travers le décalogue, les grands principes du judaïsme naissant, acceptables en même temps pour le milieu sacerdotal et pour le milieu deutéronomiste.

Les décalogues comme catéchisme du judaïsme naissant.

La première partie du décalogue peut en effet se comprendre comme une tentative d'exposer les grands principes sur lesquels se basera le judaïsme dès l'époque perse.

a) YHWH, le Dieu qui fait sortir du pays d'Égypte.

Cette caractérisation de YHWH, acceptable pour D et pour P, souligne le fait que la sortie d'Égypte est le point central dans la construction narrative de la Torah, contrairement aux traditions des Patriarches qui ne sont qu'un simple prologue à la grande épopée.

b) L'exclusivité du culte yahwiste et l'interdiction des représentations du divin.

La mise en garde contre les « autres dieux » est une préoccupation centrale du Deutéronome. La formulation du décalogue « tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi » pourrait même laisser penser à l'interdiction de placer des statues d'autres divinités dans le sanctuaire de YHWH⁵⁴, ce qui correspond peut-être au combat des fonctionnaires deutéronomistes vers la fin du VII^e siècle avant notre ère⁵⁵. Les rédacteurs des décalogues partent de cette préoccupation

54. Pour la possibilité d'une statue de YHWH dans le premier temple voir D. V. EDELMAN, « Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics », dans D. V. EDELMAN (éd.), *The Triumph of Elohism. From Yahwisms to Judaism*, Kampen – Grand Rapids (Mi), Kok Pharos – Eerdmans, 1995, pp. 185-225; C. UEBLINGER, « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images », dans K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Louvain, Peeters (coll. Contribution to Biblical Exegesis and Theology, n° 21), 1997, pp. 97-156.

55. C'est peut-être le noyau historique de la « réforme de Josias ».

en la radicalisant. En promouvant le nouveau culte aniconique du deuxième temple, ils interdisent en Ex 20,5 et Dt 5,8 toute représentation, celle de YHWH ainsi que celle des autres dieux⁵⁶. Ils transforment ainsi, discrètement, la monolâtrie deutéronomiste en idéologie monothéiste qui garde néanmoins son héritage monolâtre. La perspective monothéiste se fait jour dans l'identification de YHWH au « El jaloux », identification que l'on retrouve notamment dans l'écrit le plus monothéiste de la Bible hébraïque, c'est-à-dire le Deuxième Isaïe⁵⁷.

c) *La théologie du « nom » de YHWH.*

L'interdiction d'utiliser le nom de YHWH « en vain » est fréquemment interprétée comme visant de faux serments. Cependant on trouve une interdiction similaire en Ex 20,16 et Dt 5,20 (mise en garde contre le faux témoignage, avec le même terme *šhâw'* qu'en Ex 20,7 et Dt 5,11). L'insistance sur le nom de YHWH doit donc avoir une signification plus vaste. D'abord il faut rappeler que le milieu deutéronomiste développe, à la suite de la destruction du Temple, l'idée que ce n'est pas YHWH qui habite dans le sanctuaire mais son Nom (voir notamment Dt 12 et 1 Rois 8) introduisant ainsi une certaine « transcendance » et en même temps une certaine mobilité de la présence divine. Du côté sacerdotal, on observe une évolution similaire quant à l'insistance sur le *kâbod* de YHWH qui réside dans le sanctuaire (Ex 40,34-35), mais qui peut aussi le quitter pour aller

56. On imagine parfois que l'interdiction des images s'appliquait, dans une première étape de la rédaction du décalogue, seulement à l'interdiction d'une image pour YHWH, en imaginant que les versets Ex 20,4aβ-5a sont une insertion plus tardive (voir dans ce sens GARCÍA LÓPEZ, *Le Décalogue*, p. 32). D'autres auteurs soutiennent que l'ensemble des versets Ex 20,4 et Dt 5,8 constituent une insertion tardive et que le décalogue primitif ne contenait pas d'interdit d'images mais seulement une mise en garde contre les autres dieux ; voir parmi d'autres H. NIHR, « Götterbilder und Bilderverbot », dans M. OERMING et K. SCHMID (éd.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zurich, Theologischer Verlag (coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, n° 82), 2003, pp. 241-242, qui parle d'une « insertion dtr tardive du début de l'ère postexilique ». Si tout le décalogue date de cette époque, comme nous tâchons de le montrer, de telles opérations diachroniques deviennent inutiles.

57. Voir notamment l'expression « *âmî 'el* » en Is 43,12 ; 45,22 ; 46,9 ; L'identification d'El à YHWH se trouve aussi dans des textes tardifs du Deutéronome (3,24 ; 4,24,31 [reprise du décalogue] ; 6,15 ; 7,9,21 ; 10,17 ; 32,4 ; 33,26).

avec les déportés à Babylone (Éz 10,18-22). L'insistance sur le nom a sans doute aussi engendré toutes sortes de spéculations de type magique (qui se reflètent également dans le récit de la vocation de Moïse en Ex 3). Dans la redéfinition monothéiste de la foi yahwiste, le « nom » qui est un nom propre, devait également poser problème. Pourquoi le Dieu Unique porte-t-il un nom propre qui normalement sert à distinguer un dieu d'un autre ? C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut comprendre l'interdiction du décalogue par laquelle se prépare l'interdit de prononcer le tétragramme⁵⁸, interdit qui a dû se mettre en place vers la deuxième moitié de l'époque perse.

d) *Le sabbat, une nouvelle marque identitaire d'un judaïsme en dispersion.*

Nous avons déjà mentionné le fait que le sabbat ne devient une fête hebdomadaire qu'à partir de l'époque néo-babylonienne. Il remplace, pour les Juifs de la diaspora, le temple (détruit ou reconstruit). On a souvent remarqué que le récit sacerdotal de la création ne se conclut pas sur la construction d'un sanctuaire pour le dieu créateur, mais sur l'établissement d'un temps sacré au lieu d'un espace sacré (Gn 2,1-3). Le sabbat, qui semble être imposé par les rédacteurs des textes sacerdotaux et du code de sainteté, permet ainsi un culte yahwiste en absence de temple.

e) *La transformation de la vénération du culte des ancêtres en commandement d'honorer les parents vivants.*

L'insistance sur le respect dû aux parents n'est une spécificité ni du décalogue, ni des codes bibliques. On peut néanmoins imaginer que l'insistance sur ce commandement s'explique par l'interdiction du culte des ancêtres défunts qui est, contrairement au sabbat, une préoccupation du milieu deutéronomiste (voir Dt 14,1 ; 18,11 ; 26,14, mais aussi Lv 19,27-28). Il ne fait pas de doute que durant l'époque de la monarchie, le culte des ancêtres était répandu en Israël et en Juda comme d'ailleurs dans le Proche-Orient ancien⁵⁹.

58. Voir dans ce sens. DOHMEN, *Exodus*, pp. 155-116 et beaucoup d'autres.

59. A. TSUKAMOTO, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. Alter Orient und Altes Testament, n° 216), 1985 ; J. BLENKINSOPP, « Deuteronomy and the Politics of Post-

La tentative d'éradiquer ce culte a pu motiver le commandement de s'occuper des parents lors de leur vivant tel qu'il est formulé dans le décalogue⁶⁰.

Ainsi les commandements de la première partie du décalogue, accompagnés de motivations, traitent des grands thèmes qui vont marquer le judaïsme tel qu'il se dessine durant l'époque perse. On peut également remarquer que tous ces commandements ne présupposent pas la nécessité d'habiter dans le pays ; ils sont donc valables et applicables aussi bien pour la diaspora que pour les Juifs habitant en Palestine. Les auteurs-rédacteurs du décalogue ont voulu souligner l'autorité de ces résumés en construisant un contexte de communication spécifique.

Les décalogues comme textes d'une « autorité maximale »⁶¹.

La construction narrative selon laquelle YHWH communique directement le décalogue au peuple sans la médiation de Moïse veut sans doute souligner le statut particulier de ce résumé de la loi révélée. Ceci est particulièrement clair dans le contexte de Dt 5, et dans l'interprétation postérieure des événements de l'Horeb en Dt 4. Selon Dt 5,4 Moïse rappelle au peuple : « YHWH a parlé avec vous face à face sur la montagne, du milieu du feu » ; Dt 4,12-13 est encore plus explicite : « YHWH vous a parlé du milieu du feu [...] il vous a communiqué son alliance, les dix paroles qu'il vous a commandé de mettre en pratique. »

mortem Existence », dans *Vetus Testamentum* 45, 1995, pp. 1-16 ; H. NIEHR, « The Changed Status of the Dead in Yehud », dans R. ALBERTZ et B. BECKING (éd.), *Yahwism after Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, Assen, Royal van Gorcum (coll. Studies in Theology and Religion, n° 5), 2003, pp. 136-155. Pour une position réservée quant à une vénération des ancêtres en Israël et en Juda, voir B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen, J.C.B. Mohr (coll. Forschungen zum Alten Testament, n° 11), 1994.

60. O. LORETZ, « Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternerziehung », dans *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 3, 1978, pp. 149-201. Cette hypothèse gagnerait encore en plausibilité si l'idée de Niehr était juste, idée selon laquelle l'interdiction de vénérer d'autres dieux viserait d'abord les ancêtres divinisés (NIEHR, « Götterbilder », p. 241).

61. L'expression est d'O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 159.

La même idée semble sous-jacente dans l'introduction du décalogue en Ex 20, bien que les destinataires de la communication ne soient pas précisés ; il ne peut, sur le plan de la narration, s'agir que d'une communication divine adressée au peuple⁶². Cette mise en scène fait du décalogue une révélation immédiate qui précède tous les autres ensembles législatifs de la Tora, qui ne sont connus d'Israël que grâce à la médiation de Moïse. Cette différence est présentée comme un point central dans tous les commentaires du décalogue. Néanmoins à y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'en fin de compte même le décalogue ne peut se passer entièrement de Moïse.

Les décalogues sous l'autorité de Moïse.

Les tout derniers rédacteurs du Pentateuque ont mis l'emphase sur le rôle et le statut tout à fait exceptionnel de Moïse comme le montrent notamment les versets Dt 34,10-12 qui appartiennent sans aucun doute à la « rédaction du Pentateuque »⁶³. Ces versets corrigent certains énoncés antérieurs et présentent Moïse comme un prophète incomparable (contrairement à Dt 18,15) ; sa supériorité s'exprime aussi dans le fait que c'est lui seul que YHWH a connu « face à face », alors que Dt 5,4 avait présenté la communication du décalogue au peuple également comme un événement « face à face ». Les mêmes rédacteurs insistent en Nb 12,8 sur le fait que Moïse peut voir la *ʿmūnah* de YHWH, alors que Dt 4 avait mis l'accent sur le fait que le peuple ne pouvait apercevoir, lors de la théophanie, aucune *ʿmūnah* mais seulement entendre une voix.

Pour ces rédacteurs, qui définirent le Pentateuque avant tout comme « torah de Moïse », il était difficilement admissible que les

62. DOHMEN, *Exodus*, pp. 89-90, a émis l'idée intéressante selon laquelle le décalogue d'Ex 20 n'est communiqué qu'au lecteur du Pentateuque et non pas, sur le plan de la narration, au peuple, qui entend certes des voix, mais sans les comprendre (20,18-19). Il ne fait aucun doute que le décalogue en Ex 20 s'adresse au lecteur ou plutôt à l'auditeur du Pentateuque, mais sur le plan de la narration, il est inséré comme une communication de YHWH au peuple rassemblé au Sinai.

63. Il existe un certain consensus sur cette attribution, voir G. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 16,18-34,12, Würzburg, Echter Verlag (coll. Neue Echter Bibel, n° 28), 1992, p. 246 et Th. RÖMER, « La mort de Moïse (Dt 34) et la naissance de la Torah à l'époque perse », dans *Foi & Vie* 103/4, 2004, pp. 31-44.

décalogues puissent échapper à la médiation mosaïque. Ainsi introduisent-ils des ajouts en Ex 19 et Dt 5 qui mettent en question la révélation directe des dix commandements.

On a toujours observé que l'insertion du décalogue en Ex 20 interrompt la narration. Ex 19,14-19 relate la théophanie et 20,18ss. la réaction du peuple à cette manifestation de YHWH. Immédiatement devant le décalogue se trouve maintenant une autre insertion, plus récente que le décalogue (19,20-25); ces versets, qu'Oswald attribue à la « rédaction du Pentateuque⁶⁴ » et qui insistent sur la supériorité de Moïse face au peuple et face aux prêtres, se terminent par l'énoncé énigmatique : « Moïse parla au peuple et leur dit [wayyô'mèr 'alèhèm] ». De nombreux commentateurs postulent que le contenu du discours de Moïse a été perdu, mais cette hypothèse ne s'impose nullement. Il suffit de lire 19,25, comme introduction à 20,1. Ceci signifie que le décalogue n'est plus une communication directe; il fait maintenant partie d'un discours de Moïse qui, descendu de la montagne, informe le peuple de ce que YHWH lui a transmis.

Un phénomène similaire existe en Dt 5. Selon 5,4, qui était directement suivi du *le'mor* se trouvant maintenant à la fin du verset 5, Dieu parle directement au peuple. Par contre le verset 5, qui est presqu'unaniment identifié comme ajouté⁶⁵, fait intervenir Moïse comme médiateur : « moi je me tenais à ce moment entre YHWH et vous pour vous communiquer la parole de YHWH, car, devant le feu vous aviez peur et vous n'étiez pas montés sur la montagne ». Par ce verset, le décalogue de Dt 5 est également transmis par Moïse, comme le reste de la Torah.

Il s'ensuit que l'idée répandue selon laquelle le décalogue se distingue des autres révélations de la loi doit être relativisée; pour les derniers rédacteurs de la Tora, les deux décalogues avaient également besoin de la médiation de Moïse.

64. OSWALD, *Israel*, pp. 202-229; 258.

65. Voir en dernier lieu VEIJOLA, *Deuteronomium*, p. 143. C. H. W. BREKELMANS, « Deuteronomy 5 : Its Place and Function », dans N. LOHSE (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt, Botschaft*, Louvain, Peeters (coll. BETL, n° 68), 1985, pp. 164-173, en particulier 165, souligne avec raison les liens entre Dt 5,5 et 34,10.

Brève conclusion.

Les deux décalogues se comprennent le plus facilement comme l'œuvre commune de rédacteurs proches du milieu producteur du code de sainteté. Ils avaient l'intention de renforcer le compromis entre les deutéronomistes et les sacerdotaux qui se trouve à l'origine de la Torah. La composition des décalogues est en même temps une tentative de résumer et de promouvoir les nouveautés religieuses du judaïsme naissant. Les rédacteurs du décalogue voulaient souligner l'importance de ce résumé en présentant les dix commandements comme une révélation directe de la part de YHWH. Pour les derniers rédacteurs de la Torah cette idée était incompatible avec le concept de « la loi de Moïse ». Ainsi Moïse s'insère aussi entre le décalogue et ses destinataires.