

COLLÈGE DE FRANCE

De l'autorité

Colloque annuel 2007

Sous la direction de
Antoine Compagnon

Avec

Catherine Audard, Jacques Bouveresse, Édouard Brézin, Jean Bricmont,
Guy Canivet, Jean-Marie Durand, Roger Guesnerie, Denis Jérôme,
Henry Laurens, Xavier Le Pichon, Pierre Mazeaud, Joël Ménard,
Thomas Römer, Louis Schweitzer, Bertrand Saint-Sernin,
Carlo Severi, Michel Zink



L'origine du canon biblique et l'invention d'une autorité scripturaire

par THOMAS RÖMER

Contrairement à certaines Églises chrétiennes (notamment l'Église catholique), le judaïsme ne connaît pas d'autorité organisée de manière hiérarchique en ce qui concerne des questions d'éthique et de « doctrine » religieuse. Certes, il existe dans le judaïsme une autorité d'interprétation et d'application des textes fondateurs, qui est la tradition rabbinique. Celle-ci se base sur les discussions consignées dans le Talmud, recueil qui peut être considéré comme le fondement de l'autorité des lois et des traditions juives. Mais c'est une autorité quelque peu paradoxale : tout d'abord, il faut distinguer le Talmud de Jérusalem, ou plus correctement de Palestine, et le Talmud de Babylone, très différent du premier. Ensuite, on ne trouve pas dans ces deux Talmuds une doctrine à laquelle il faudrait adhérer mais plutôt des discussions qui, certes, servent de base pour des décisions juridiques des rabbins, mais qui permettent également des interprétations fort diverses. Ainsi, l'autorité scripturaire, qui est la base de l'identité juive, doit se réinventer constamment, et la grande diversité à l'intérieur du judaïsme témoigne de cette « autorité plurielle ». Néanmoins, malgré cette diversité, ce sont bien la Torah écrite (le Pentateuque, voire la Bible hébraïque) et la Torah orale qui constituent l'autorité reconnue par tous les Juifs.

Dans cet exposé, je voudrais essayer de cerner l'origine de cette autorité, qui se met en place en même temps que naît le judaïsme, aux alentours du V^e siècle avant notre ère. La constitution d'un premier canon est précédée par l'affaiblissement de l'autorité royale en Juda dès le VII^e siècle avant notre ère, puis de sa disparition au moment de la prise de Jérusalem par les Babyloniens en 587.

*La mort du roi et de la royauté en Juda
aux époques assyrienne et babylonienne*

L'AUTORITÉ DU ROI EN JUDA AU I^{er} MILLÉNAIRE
AVANT NOTRE ÈRE ET JUSQU'À L'ÉPOQUE ASSYRIENNE

On ne peut parler de « judaïsme » pour caractériser les pratiques religieuses en Israël et en Juda avant la disparition de la royauté. La première attestation du nom d'Israël en dehors de la Bible se trouve sur la stèle de Merenptah (vers 1220) qui célèbre les exploits militaires du pharaon et sa victoire sur les populations du Levant. On y lit : « Canaan est dépouillé de toute sa malfaisance [...], Israël est anéanti et n'a plus de semence. » À en croire le pharaon, sa campagne aurait signifié la fin d'un groupe appelé « Israël ». De fait, cet événement signale plutôt le début de son histoire, et le nom d'Israël deviendra, deux ou trois siècles plus tard, l'appellation d'un royaume. Le récit biblique nous présente le royaume des origines comme un important « Royaume-Uni » sous David et Salomon, s'étendant de l'Égypte jusqu'à l'Euphrate. Les recherches exégétiques, historiques et archéologiques ont remis en question la représentation biblique des commencements de la royauté¹ et il faut en fait comprendre les textes bibliques sur la monarchie comme une réinterprétation de l'Histoire dans une perspective judéenne. Il n'est pas sûr, historiquement parlant, qu'un « Royaume-Uni » ait jamais existé. Durant les IX^e et VIII^e siècles avant notre ère, le nom « Israël » désigne de façon évidente le « Royaume du Nord », dont la capitale est Samarie, tandis que le « Royaume du Sud », avec sa capitale Jérusalem, porte le nom de Juda. Ces deux royaumes sont cependant liés par de nombreux contacts, et apparemment aussi par la vénération du même dieu tutélaire : Yahvé, ou plus probablement Yahou.

À cette époque, on ne peut guère parler de nation. L'identité d'Israël et de Juda se construit autour du roi². Ce roi est médiateur entre le dieu tutélaire et le peuple. Lors de son accès au trône, le roi est adopté par Yahvé, comme le montre le psaume 2, dans lequel le roi se réclame de son

1. I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Les Rois sacrés de la Bible. À la recherche de David et Salomon*, Bayard, 2006.

2. G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine, Studies in the History of the Ancient Near East 1*, Leiden, Brill, 1982. Pour les voisins mésopotamiens, J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari*, tome I, Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient », 2003, p. 59-110.

adoption divine : « Yahvé m'a dit : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (v. 7). Partant de cette idée, c'est le roi lui-même qui peut être appelé « elohim » (dieu), comme dans le psaume 45, v. 7-8, où le roi est à tel point le représentant du dieu national qu'il devient un être divin. En tant que « fils de Dieu », le roi est censé garantir au peuple la faveur de son dieu. Sur ce plan, Israël et Juda ne se distinguent guère de leurs voisins du Levant. Dans le domaine étatique, l'appartenance d'un individu au peuple se définit par cette structure monarchique. Aucune distinction ethnique n'intervient ici. Les textes bibliques décrivant l'organisation des cours israélite et judéenne font d'ailleurs apparaître un nombre impressionnant de noms non hébraïques. Dans les petits royaumes que furent Israël et Juda, l'autorité royale n'a jamais été absolue. Elle s'est toujours trouvée en concurrence avec les structures claniques d'une société segmentaire, comme le montrent dans la Bible le récit de Jacob et les traditions sur Abraham, qui reflètent une organisation sociale de tribus et de clans, sans pouvoir central, marquée par une certaine hostilité à l'égard de la ville. De même, plusieurs récits bibliques sur l'origine de la monarchie font apparaître une certaine méfiance. Dans la fable de Yotam dans le Livre des Juges (ch. 9), qui n'est pas sans rappeler une fable attribuée à Ésope (*Les Arbres et l'Olivier*)³, c'est le buisson d'épines, le plus inutile de tous les arbres, qui accepte de devenir roi, contrairement aux autres arbres qui ne veulent pas renoncer à leurs tâches bien plus importantes. De même, dans certains récits du Livre de Samuel, la demande que le peuple adresse à Samuel de lui donner un roi est considérée comme un rejet de Yahvé, le seul roi d'Israël (I Samuel 8 et 12). La datation de ces textes est difficile ; il est possible que certains d'entre eux n'aient été rédigés qu'après la disparition de la royauté⁴. Il ne fait cependant pas de doute que c'est l'autorité royale qui, dans de nombreux textes, reçoit une légitimité divine. Puisque les traditions réunies dans les livres dits historiques de la Bible hébraïque (les « Prophètes antérieurs ») sont rédigées dans une perspective judéenne, sudiste, c'est la dynastie davidique qui apparaît comme la royauté choisie par Yahvé. David, son fondateur, est destinataire d'une promesse selon laquelle sa dynastie durera « éternellement » (II Samuel 7). La disparition d'Israël en 722 avant notre ère, qui fut annexé par les Assyriens et intégré dans l'empire, provoque d'abord un certain renforcement de la royauté judéenne, renforcement confirmé par l'archéologie. « En quelques décennies – sûrement dans l'intervalle d'une

3. C. Briffard, « Gammes sur l'acte de traduire », *Foi & Vie 101 Cahiers bibliques*, 2002, 41, p. 12-18.

4. Pour plus de détails et pour la suite : T. Römer, *La Première Histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », 56, 2007.

génération —, Jérusalem passa de l'état de modeste ville des collines d'environ quatre ou cinq hectares à celui d'une très grande zone urbaine de sept cents hectares de maisons agglutinées, d'ateliers et de bâtiments publics⁵. » L'influence économique, politique et idéologique de l'Assyrie sur le Levant se manifesterait en Juda dans la rédaction de la première version du rouleau du Deutéronome. La plupart des spécialistes situent aujourd'hui l'origine du Deutéronome à l'époque du roi Josias (vers 620 avant notre ère). Selon les indications du Livre des Rois, Josias aurait eu huit ans lors de son accession au trône (II Rois 22, 1), ce qui signifie, si cette information est historique, que ce n'est pas lui, mais ses conseillers qui ont gouverné le pays. Et l'on constate, en effet, une éviction de l'autorité royale dans la première rédaction du livre du Deutéronome, dont les auteurs sont à chercher parmi les hauts fonctionnaires du roi Josias. Il a souvent été remarqué que le Deutéronome avait des relations évidentes avec les serments de loyauté néoassyriens, au point de suggérer une dépendance littéraire. Les *adê* (serments de loyauté⁶) d'Esarhaddon, écrits en 672 avant notre ère, ont peut-être constitué un modèle pour les auteurs du Deutéronome⁷. Le document vise à ce que les vassaux d'Assurbanipal le reconnaissent comme successeur légitime d'Esarhaddon et se conclut sur une liste de témoins divins. Les stipulations de loyauté insistent sur l'« amour » dû à Assurbanipal et la nécessité pour les générations futures de garder les commandements :

(266-268) Tu aimeras Assurbanipal... roi d'Assyrie, ton seigneur, comme toi-même.

(195-197) Tu te tiendras à tout ce qu'il dit et feras tout ce qu'il commande, et tu ne te chercheras aucun autre roi ou seigneur contre lui.

(283-291) Ce traité... tu le diras à tes fils et petits-fils, ta semence et la semence de ta semence qui naîtra dans l'avenir.

Ces stipulations sont très proches de Deutéronome 6, 4 ss., un texte très souvent considéré comme l'ouverture primitive du Deutéronome :

Écoute Israël : Yahvé est notre Dieu, Yahvé est un. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force... Garde ces

5. I. Finkelstein, N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, Gallimard, 2002, p. 364.

6. Ces « serments » ne sont pas forcément des traités de vassalité, mais peuvent s'appliquer à différents contextes, comme l'a montré G. Garbini, « The Medes at Esarhaddon's Court », *Journal of Cuneiform Studies*, 1995, 47, p. 57-62 (je remercie mon collègue J.-M. Durand de m'avoir rendu attentif à cet article).

7. Pour une traduction française : J. Briand *et al.*, « Traités et serments dans le Proche-Orient ancien », supplément au *Cahier Évangile*, 81, Cerf, 1992.

paroles que je te commande aujourd'hui sur ton cœur et enseigne-les à tes fils (Deutéronome 6, 4-7a).

Dans le Deutéronome, Yahvé s'approprie la position du roi assyrien. Un autre passage du Deutéronome est aussi adapté du même traité : la liste des malédictions en Deutéronome 28, 20-44⁸.

Contentons-nous des quelques exemples suivants :

Deutéronome 28

(24) Yahvé changera la pluie de ton pays en poudre, et la poussière tombera du ciel jusqu'à ce que tu sois détruit.

(26) Ton cadavre servira de nourriture pour tout oiseau du ciel et tout animal de la terre, et personne ne les effraiera pour les chasser.

(27) Yahvé te frappera de furoncles d'Égypte, d'ulcère, de gale et de démangeaison, dont tu ne pourras guérir.

(28) Yahvé te frappera de folie, de cécité, et de confusion d'esprit.

Traité de vassalité d'Esarhaddon (VTE)

(530) Tout comme la pluie ne peut tomber d'un ciel d'airain, ainsi la pluie ni la rosée ne pourront venir sur tes champs et tes prairies ; au lieu de rosée, que des charbons ardents pleuvent sur ta terre.

(425-427) Que Ninurta, le premier des dieux, t'abatte de sa flèche cruelle ; qu'il emplisse la plaine de ton sang et nourrisse l'aigle et le vautour de ta chair.

(419-421) Que Sin, l'éclat du ciel et de la terre, te vête de lèpre et t'interdise l'accès aux dieux et au roi. Erre dans le désert comme l'âne sauvage et la gazelle.

(422-424) Que Shamash, la lumière du ciel et de la terre, ne te juge pas avec justice. Qu'il te prive de la vue. Marche dans l'obscurité.

Ces parallèles, ainsi que d'autres⁹, obligent à conclure qu'un exemplaire du traité était accessible à Jérusalem et a fortement influencé la pre-

8. H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons : Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis » 145, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

9. Deutéronome 28, 38-44, par exemple, correspond aux thèmes de VTE 490-493 : nourriture, boissons, onguents, maison. Pour plus de détails et d'autres parallèles, voir E. Otto, « Die Ursprung der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient », *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 4, 1998, p. 1-84, p. 41-43 ; H. U. Steymans, *Deuteronomium*.

mière édition du Deutéronome. Les auteurs du Deutéronome ont repris l'idéologie des serments ; mais au lieu de substituer au roi d'Assyrie le roi de Juda, ils mettent à la place du souverain assyrien Yahvé, le dieu national de Juda dont ils exigent la vénération exclusive. En présentant le Deutéronome comme un traité entre Yahvé et Juda (« Israël »), ils soulignent le fait que le vrai suzerain de Juda n'est pas le roi assyrien avec les divinités dont il est le champion, mais bien plutôt Yahvé, le « seul » dieu d'« Israël ». Ce faisant, ils éliminent l'autorité royale. On observe en effet que le roi est quasiment absent du Deutéronome. Il n'apparaît, dans tout le code législatif qui en constitue le centre, que dans un seul texte, dont la fonction est justement de soumettre le roi à l'autorité du livre.

LA LOI SUR LE ROI (DEUTÉRONOME 17,14-20)

On discute âprement de l'origine et de l'intention du seul passage du Deutéronome mentionnant le roi (Deutéronome 17, 14-20). On le dit souvent partie de l'édition primitive du Deutéronome¹⁰. Selon Patricia Dutcher-Walls, cette loi traduit une stratégie de pouvoir corporatif, la tentative des deutéronomistes qui appartiennent à l'élite judéenne de limiter le pouvoir du roi ; ils cherchent à « équilibrer soigneusement la loyauté à l'égard de Yahvé comme à l'égard de l'Assyrie ; il s'agit de montrer que le roi peut être à la fois un bon serviteur de Yahvé et un bon vassal de l'Assyrie¹¹ ».

Cependant, cette « loi du roi » n'est pas une loi mais plutôt un texte idéologique, qui interprète l'histoire de la royauté et son échec, tels qu'ils figurent dans les Livres de Samuel et des Rois¹². Ce texte a donc probablement été écrit postérieurement à la déportation du dernier roi judéen à Babylone après le siège de Jérusalem en 597. C'est un texte qui légitime

10. Parmi les publications récentes, voir P. Dutcher-Walls, « The Circumscription of the King : Deuteronomy 17, 16-17 in Its Ancient Social Context », *Journal of Biblical Literature*, 2002, 121, p. 601-616 ; G. N. Knoppers, « The Deuteronomist and the Deuteronomistic Law of the King : A Reexamination of a Relationship », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1996, 108, p. 329-346 ; B. M. Levinson, « The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomistic History's Transformation of the Torah », *Vetus Testamentum*, 2001, 51, p. 511-534.

11. P. Dutcher-Walls, « Circumscription », p. 616. Dans des publications précédentes, l'auteur souligne l'existence de factions en conflit parmi l'élite dans les sociétés agraires (voir spécialement *Id.*, « The Social Location of the Deuteronomists : A Sociological Study of Factory Politics in Late Pre-Exilic Judah », *Journal for the Study of the Old Testament*, 1991, 52, p. 77-94).

12. E. Otto, « Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im "Ämtergesetz" Dtn 16,18-18, 22 », in I. Kottsieper et al. (éds.), « Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern ? » *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, Festschrift O. Kaiser, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 142-155.

le transfert de l'autorité du roi vers l'autorité du livre. Nous ne pouvons, dans ce cadre, proposer un commentaire détaillé de tout ce texte. Signalons d'abord que, dans sa première partie, il fait allusion à l'avènement de la royauté, telle qu'elle est relatée dans les Livres de Samuel, ainsi qu'à l'élection divine de la dynastie davidique. Cette vision assez traditionnelle de la royauté est modifiée dans la suite.

Deutéronome 17, 16 contient une étrange prescription : « Il ne doit pas acquérir pour lui-même beaucoup de chevaux ni renvoyer le peuple en Égypte pour en acquérir davantage, puisque Yahvé vous a dit : Vous n'y retournerez jamais. » Les chevaux symbolisent le pouvoir royal qui est ici limité¹³, et le retour en Égypte annonce déjà la fin de la royauté ; les Livres des Rois relatent qu'après la destruction de Jérusalem les derniers habitants se réfugient en Égypte (II Rois 25, 26 : « tout le peuple, petits et grands [...] se mirent en route et partirent pour l'Égypte parce qu'ils redoutaient les Chaldéens¹⁴ »). Ainsi, la fin de la royauté est déjà présente avant que celle-ci ait commencé. La conclusion dans les v. 18-20 contient la quintessence de la perspective deutéronomiste sur la loi et la royauté : « Et quand il sera monté sur le trône royal, il écrira¹⁵ une copie de cette loi¹⁶ [...]. Elle restera auprès de lui, et il la lira tous les jours de sa vie [...]. » Selon l'idéologie royale, le roi est le médiateur entre la divinité et la loi. Du point de vue de Deutéronome 17, le roi est moins un médiateur que le destinataire de la loi. Le roi dépend ici du livre et de ceux qui le transmettent. Les rédacteurs qui éditent le livre du Deutéronome à l'époque babylonienne ouvrent ainsi la voie à l'avènement du livre.

L'INVENTION DU LIVRE (II ROIS 22-23)

Selon le récit des Livres des Rois, le règne de Josias aurait été marqué par une grande « réforme » politique et religieuse, visant à faire du temple de Jérusalem le seul sanctuaire légitime. Cette réforme aurait été provoquée par la découverte d'un livre lors des travaux de restauration effectués

13. I Rois 10, 26 rapporte que Salomon possédait une importante collection de chevaux et de chars. Dans l'idéologie deutéronomiste, le roi idéal n'a pas trop de pouvoir ni de biens personnels (cf. v. 17b). Peut-être un écho du règne de Josias, apparemment contrôlé par les scribes et conseillers deutéronomistes. Le lien entre chevaux et Égypte réfère sans doute aux diverses tentatives d'alliance des rois israélites et judéens avec l'Égypte (cf. par exemple II Rois 17, 4).

14. L'édition exilique de HD s'est probablement d'abord terminée avec II Rois 25, 21 : « Ainsi Juda fut exilé hors de son pays. » Elle fut sans doute bientôt augmentée par le passage qui se termine en II Rois 25, 26.

15. L'expression « il écrira » signifie « il fera écrire », comme « le roi construit le temple » signifie qu'il le fait construire.

16. « En présence des prêtres lévites » est une interpolation datant du temps des *Chroniques* (fin de la période perse ou débuts de l'ère hellénistique).

dans le temple. Nous n'allons pas discuter si une telle politique de centralisation a effectivement été mise en place sous Josias (il existe un certain nombre d'arguments en faveur d'un noyau historique sur lequel se construit le récit¹⁷). Tel que le texte se présente maintenant, il présuppose la fin du roi Josias et de la royauté judéenne ; ce texte fonctionne en effet comme mythe fondateur du livre du Deutéronome avec lequel il faut identifier le livre trouvé dans le temple de Jérusalem. L'origine du motif de « l'invention du livre » est probablement dans les tablettes des dépôts de fondation des sanctuaires mésopotamiens souvent « redécouverts » par des rois entreprenant des travaux de restauration à une date plus tardive. On observe notamment des parallèles avec les inscriptions du roi babylonien Nabonide¹⁸, qui cherche à apparaître comme le découvreur de nombreux documents ; ces parallèles présentent un intérêt particulier. Dans ces inscriptions, c'est la découverte de l'ancienne pierre de fondation contenant le document du « temple originel » qui permet à Nabonide de réformer l'architecture du temple. Il apparaît clairement que les auteurs ou rédacteurs de II Rois 22 se conforment à la même convention littéraire. Dans le texte biblique, la pierre de fondation est remplacée par le livre, devenu la « véritable » fondation et la nouvelle autorité du culte de Yahvé. Les médiateurs de cette « religion du livre » ne sont ni le roi ni le prêtre avec leur culte sacrificiel, mais les scribes qui produisent et lisent ces livres.

Il est particulièrement intéressant que le roi vide le temple de tous les ustensiles cultuels pour faire place au livre dont le roi devient le premier lecteur, conformément à Deutéronome 17. Le temple se transforme ainsi en une proto-synagogue, en un lieu du livre à l'autorité duquel le roi se soumet. D'ailleurs, aussitôt que Josias a achevé cette transformation du temple, il meurt et sera enterré « en paix » selon l'oracle de la prophétesse Huldah, bien qu'il soit mis à mort par le pharaon¹⁹. Le roi est mort, vive le livre !

En l'absence de la royauté, le livre a cependant besoin d'un nouveau médiateur, et c'est pourquoi la mort de la royauté s'accompagne sur le plan littéraire de la naissance de Moïse.

17. R. Albertz, « Why a Reform Like Josiah's Must Have Happened », in L. L. Grabbe (éd.), « Good Kings and Bad Kings », *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 393, Londres-New York, T & T Clark-Continuum, 2005, p. 28-46 ; C. Uehlinger, « Gibt es eine joschijanische Kultreform ? Plädoyer für ein begründetes Minimum », in W. Groß (éd.), *Jeremia und die « deuteronomistische Bewegung »*, coll. « Bonner biblische Beiträge » 98, Weinheim, Beltz Athenäum, 1995, p. 57-90.

18. Notamment l'inscription de Sippar.

19. F. Smyth, « Quand Josias fait son œuvre ou le roi bien enterré. Une lecture synchrone de II Rois 22, 1-23, 28 », in A. de Pury, T. Römer et J. D. Macchi (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », 34, 1996, p. 325-339.

La naissance de Moïse, médiateur de la Loi

On doit la première mise par écrit de l'histoire de Moïse au même milieu qui a produit le livre du Deutéronome. Depuis longtemps, on a remarqué les parallèles entre le récit de la naissance de Moïse (Exode 2) et celui du roi légendaire Sargon, fondateur de la royauté assyrienne, qui apparemment fut rédigé aux alentours du VIII^e ou VII^e siècle avant notre ère²⁰. Certes, Exode 2 et le récit de Sargon appartiennent tous les deux au « mythe de la naissance du héros » ; mais les parallèles entre les deux textes suggèrent une dépendance littéraire du texte biblique par rapport au récit de la naissance de Sargon d'Akkad. Dans les deux textes, la mère agit seule ; la mère de Sargon est une prêtresse ; or le fait que la mère de Moïse soit de la tribu sacerdotale des Lévites la rapproche également d'un contexte sacerdotal. Le nouveau-né est abandonné de la même manière sur un fleuve, dans une caisse étanche ; dans les deux textes, l'enfant est tiré des eaux et adopté par une déesse, ou une princesse, pour devenir un personnage hors du commun. Il ne fait aucun doute que l'auteur de la première version de la naissance de Moïse (dans laquelle l'intervention de la sœur et le retour vers la mère en tant que nourrice ne figurent peut-être pas encore) s'inspire très fortement de cette légende de Sargon. Cela signifie que Moïse est dépeint, au début de sa carrière, comme le plus grand roi des Assyriens. Il est ainsi investi d'une autorité royale sans jamais devenir roi. Mais il assume, dans le Pentateuque, une fonction classiquement royale : il devient le médiateur par excellence entre le peuple et son dieu. Cette fonction se fait jour après la sortie d'Égypte au moment où Yahvé se révèle à Israël sur le mont Sinaï. Sur le plan narratif, cette médiation est mise en place suite à une demande du peuple qui ne peut supporter d'être confronté directement à la révélation divine. Toutes les prescriptions que Yahvé transmet à Israël, à l'exception (partielle) du Décalogue, sont d'abord communiquées à Moïse qui est chargé de les transmettre à Israël. Sur le plan littéraire – nous y reviendrons –, cette médiation comprend tous les codes législatifs du Pentateuque qui sont

20. M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch*, coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament » 109, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006 ; B. Lewis, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who Was Exposed at Birth*, Dissertation Series/American Schools of Oriental Research 4, Cambridge, The American Schools of Oriental Research, 1980.

tous insérés dans la révélation du Sinaï (Exode 19 – Nombres 10) ou présentés comme une récapitulation de celle-ci (Deutéronome 12-26). Comme jadis le roi, c'est également Moïse qui est le maître d'œuvre du premier sanctuaire construit dans le désert, et c'est encore lui qui transmet aux prêtres l'organisation de leurs rituels. Or cette médiation mosaïque est d'emblée présentée comme une médiation scripturaire. Il existe, dans le Pentateuque, une concurrence entre écriture divine²¹ et écriture mosaïque, mais qui sert d'une certaine manière à renforcer l'autorité de Moïse, lequel, à plusieurs reprises, est chargé de mettre par écrit la révélation divine. Le médiateur est en même temps scribe : un auteur qui transforme les lois divines en livre. Dès la sortie d'Égypte, Moïse reçoit l'ordre de mettre les événements par écrit (Exode 17, 14) et à la veille de sa mort Moïse « écrit entièrement les paroles de cette Loi dans un livre » (Deutéronome 31, 24).

La mort de Moïse et la naissance de la Torah

Le Pentateuque peut être caractérisé comme une « biographie de Moïse²² » puisque, à part le livre de la Genèse qui a fonction de prologue, l'ensemble des écrits qui le constituent est encadré par le récit de sa naissance (au début du livre de l'Exode) et le rapport de sa mort qui se trouve dans le dernier chapitre du Deutéronome (Deutéronome 34). C'est lors de la première partie de l'époque perse que des traditions narratives et prescriptives de provenances diverses ont été rassemblées pour figurer dans un seul document. Ce rassemblement qui correspond à la naissance du judaïsme est une réaction à une crise identitaire provoquée par la destruction de Jérusalem et la déportation d'une grande partie de l'élite judéenne à Babylone. Bien que les Perses, après avoir mis fin à l'empire babylonien, eussent permis le retour des déportés et aussi la reconstruction des sanctuaires détruits, un grand nombre des exilés restèrent pour des raisons économiques à Babylone²³ et le temple reconstruit ne signifia

21. Dans le Pentateuque, c'est le Décalogue et le « code d'alliance » qui sont présentés comme ayant été écrits par Yahvé même : Exode 24, 12 ; 31, 18 ; 34, 1 ; Deutéronome 4, 13 ; 5, 22 ; 9, 10, etc. Selon Exode 34, 28, les mêmes tables sont cependant écrites par Moïse.

22. R. P. Knierim, « The Composition of the Pentateuch », *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1985, 24, Atlanta, Scholars Press, p. 393-415.

23. C. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series » 294, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

nullement l'autonomie politique de la province de Yehoud, qui d'ailleurs se trouvait en concurrence avec la Samarie, laquelle possédait également un sanctuaire important dédié à Yahvé. L'idée d'une appartenance commune au « peuple de Yahvé » ne pouvait plus se fonder sur une autorité politique. Cette appartenance ne coïncidait plus avec un territoire circonscrit ; la diaspora babylonienne et aussi égyptienne n'était plus un phénomène provisoire mais une réalité durable. Les deux grandes élites intellectuelles et économiques installées en Judée, mais aussi en Samarie, acceptèrent cette nouvelle donne. Il s'agit du milieu dit des « deutéronomistes » – des « fonctionnaires » laïcs qui gardaient et recopiaient les livres du Deutéronome, une histoire de Moïse, et une histoire de la royauté qui expliquait la fin de celle-ci – et du milieu des prêtres, lesquels possédaient dans leur bibliothèque un document qui commençait avec la création du monde en Genèse 1 et se terminait avec l'institution du culte sacrificiel et des lois rituelles et de pureté dans le livre du Lévitique. Ces deux groupes, qui avaient accepté de collaborer avec les Perses – lesquels d'ailleurs n'accordaient que peu d'intérêt à la Palestine –, s'étaient retrouvés dans la redéfinition du culte yahviste. Dans leurs écrits, ils affirment que Yahvé n'est pas un dieu national, comme il l'était à l'époque de la monarchie, mais le seul « vrai » dieu qui entretient cependant une relation spéciale avec Israël (le nom d'Israël s'étant transformé d'un nom politique en nom « théologique » pour désigner le « peuple de Yahvé »). Les auteurs sacerdotaux défendirent l'idée d'un monothéisme inclusif, en identifiant Yahvé au grand dieu du Levant (El), alors que les deutéronomistes mettaient en avant un monothéisme exclusif appelant à rejeter les « autres dieux ». Les deux groupes se retrouvèrent, cependant, dans l'idée d'attribuer le fondement de cette nouvelle identité religieuse à Moïse et de faire de lui, plus précisément de la Torah de Moïse, la nouvelle autorité pour la vie sociale et religieuse en Palestine et dans la diaspora. La Torah de Moïse qui avait d'abord désigné le seul livre du Deutéronome devint ainsi le titre du Pentateuque, dont l'édition commença dès la fin de la première moitié de la période perse, autour de 400 avant notre ère. Les livres bibliques d'Esdras et de Néhémie rapportent l'arrivée d'Esdras, mandaté par le roi perse, de Babylone à Jérusalem. Sa mission est liée à la lecture publique de la « Loi », alors acceptée par le peuple. Ce livre de la Loi a souvent été identifié à une sorte de proto-Pentateuque, et cela sans doute avec raison. Que la tradition sur Esdras comme promulgateur de la Loi ait ou non une base historique, il est très probable que la compilation des divers codes de lois et récits en un seul « livre » remonte en effet au temps de la mission d'Esdras à Jérusalem. Notons qu'Esdras est présenté, en Esdras 7, 1-16, comme à la fois prêtre et scribe ; il symbolise ainsi le fait que la publi-

cation du Pentateuque résulte principalement d'un compromis entre les deux écoles, sacerdotale et deutéronomiste. Certains ont même supposé que l'édition de la Torah avait été ordonnée par l'administration locale perse, désireuse de la reconnaître comme loi officielle pour la province de Yehud²⁴. Mais cette théorie de la prétendue « autorisation impériale » est difficile à soutenir²⁵, les parallèles généralement invoqués ne se comparant pas au Pentateuque ; ils concernent toujours en particulier un problème culturel spécifique et sont beaucoup plus courts que la Torah. Il faut donc expliquer autrement cette « publication », par des raisons internes. Il y avait certainement un besoin que les élites sacerdotale et deutéronomiste produisent un document qui fournirait une identité commune au judaïsme naissant. Il le fallait acceptable pour le pouvoir sacerdotal et pour le pouvoir laïque, pour les Juifs du pays comme pour ceux de la diaspora. Il y eut sans doute bientôt un accord pour limiter ce nouveau document aux origines prémonarchiques du peuple, puisque la monarchie n'était pas une option pour les élites juives sous domination perse. Et, puisque toutes les lois divines avaient, selon le compromis établi, été révélées à Moïse, il paraît logique que la mort de Moïse coïncide avec la fin du document fondateur. Or, à en lire les livres de cette Torah, une telle finale pose néanmoins quelques problèmes : la possession du pays que Yahvé a promis aux Patriarches, puis à Moïse, et qui fonctionne en quelque sorte comme un leitmotiv n'arrive pas à l'aboutissement : Moïse contemple le pays mais il n'y entre pas ; cette promesse s'accomplit seulement dans le livre suivant, celui de Josué qui relate la conquête du pays par les Israélites. D'ailleurs, d'autres textes dans le Pentateuque visent clairement une suite dans le Livre de Josué. Ainsi, Genèse 33, 19 ; 50, 25 et Exode 13, 19, qui relatent une « promenade » des ossements de Joseph, sont un motif aveugle dans le cadre d'un Pentateuque. Ils prennent par contre tout leur sens avec Josué 24, 32, qui constate l'aboutissement de ce périple. D'ailleurs à la fin du livre de Josué, Josué apparaît comme un « nouveau Moïse » : comme lui, Josué conclut une alliance ; comme lui, il promulgue lois et décrets (24, 25) et, comme lui encore, il édite un livre. Josué 24, 26 dit : « Et Josué écrivit toutes ces paroles dans le Livre de la Loi de Dieu. » Cette expression de la « Loi de Dieu », très rare dans la Bible, se trouve apparemment en opposition avec « livre de la Torah de

24. P. Frei, « Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich », in *id.* et K. Koch, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*, Freiburg-Göttingen, Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis biblicus et Orientalis » 55, 1996, p. 5-131.

25. J.-L. Ska, « Le Pentateuque et la politique impériale perse », *Foi & Vie* 103, *Cahiers bibliques* 43, 2004, p. 17-30.

Moïse ». Apparemment, il existait au moment de la publication de la Torah un débat sur l'étendue de cette Torah, qui allait devenir le premier « canon » du judaïsme : fallait-il un Pentateuque ou un Hexateuque²⁶ ? Les deux options étaient possibles pour les Judéens et pour les Samaritains (d'ailleurs la finale de Josué est située à Sichem, en face du mont Garizim, où se trouva probablement dès l'époque perse un temple de Yahvé²⁷). Ni le Pentateuque ni l'Hexateuque ne mentionnent explicitement le nom du lieu choisi par Yahvé pour son sanctuaire, rendant les deux interprétations (Jérusalem ou Garizim) possibles. L'enjeu de l'alternative Hexa- ou Pentateuque réside dans la question du fondement idéologique du premier canon du judaïsme. Pour les tenants de l'Hexateuque, la terre apparaît comme l'élément central de l'identité juive, alors que la construction du Pentateuque met au centre la Loi. Si l'on avait opté pour un Hexateuque, cela aurait signifié le maintien d'un lien entre judaïsme et structure étatique, et donc d'une autorité politique. L'option Pentateuque signifie que le centre se trouve dans une « loi » dont l'application ne dépend pas d'une autonomie ou autorité politique. Moïse, en Deutéronome 34, meurt en dehors du pays, et devient ainsi un modèle pour tous les Juifs de la diaspora. Une des grandes peurs des Juifs de la diaspora était d'être enterrés en terre étrangère²⁸. À l'époque du Second Temple, un nombre important d'ossements de Juifs aisés de la diaspora qui soit firent envoyer leurs ossements en Judée, soit s'installèrent à la fin de leur vie à Jérusalem, pour mourir en *èrètz yisraël*²⁹. Face à cet attachement au pays, la mort de Moïse prend un caractère paradigmatique : une mort « en paix » ne dépend pas d'un tombeau dans la patrie, mais dépend de l'observance de la Torah, transmise par Moïse. Ainsi, l'épithète du Pentateuque contient une césure nette : « Jamais depuis ne s'est levé un prophète en Israël comme Moïse, que Yahvé a connu face à face. Il était inégalé du fait de tous les signes et prodiges que Yahvé l'a envoyé accomplir dans le pays d'Égypte [...] à la vue de tout Israël » (v. 10-12). Moïse devient le seul médiateur de la Torah, comprise comme la principale,

26. T. Römer, M. Z. Brettler, « Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch », *Journal of Biblical Literature*, 2000, 119, p. 401-419.

27. E. Stern, Y. Magen, « Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim », *Israel Exploration Journal*, 2002, 52, p. 49-57.

28. Ce destin est considéré comme une malédiction dans plusieurs textes prophétiques : Esaïe 22, 15-18 ; Amos 7, 17 ; Jérémie 20, 6.

29. H. Lichtenberger, « "Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Torah auf". Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens », in R. Feldmeier et U. Heckel (éds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994, p. 92-107, 93.

sinon l'exclusive médiation de la volonté divine. La distinction qualitative entre le Pentateuque et les livres suivants (Josué à Rois), qui formeront plus tard la première partie des Prophètes, est exprimée par le passage de l'oralité à l'écrit. Juste avant sa mort, Moïse écrit son livre³⁰, et ce livre est disponible et sert de guide dès l'installation de Josué comme successeur de Moïse (Josué 1, 8³¹). Ainsi, la mort de Moïse devient définitivement la naissance de la Torah qui donnera au judaïsme naissant ses repères sociaux et idéologiques.

*La Torah :
une autorité basée sur le débat et sur l'interprétation*

C'est donc l'avènement d'un rouleau, d'un livre qui va fonder le judaïsme naissant, lui permettant de trouver une identité, en absence d'une autonomie politique et d'une cohésion géographique. On ne sait pas à partir de quel moment ce livre a été considéré comme autorité par l'ensemble des Juifs et des « Samaritains ». La correspondance entre la diaspora juive d'Éléphantine et les autorités de Jérusalem atteste que la Pâque a été célébrée dans la colonie égyptienne au V^e siècle, mais les autres fêtes prescrites par la Torah ne sont pas mentionnées. Cependant, à la même époque à laquelle on peut situer la publication, à Jérusalem, d'une première version de la Torah, cette même communauté juive d'Égypte continue, en contradiction flagrante avec l'idée centrale du Pentateuque (l'interdiction de vénérer d'autres dieux à côté de Yahvé), de rendre un culte à une triade composée de Yahô, d'Anat et d'Ashim-Béthel³². Il faut en déduire que la Torah ne s'est pas imposée immédiatement dans tous les milieux du judaïsme. Ainsi, Hécatée d'Abdère, un contemporain d'Alexandre, trouvait apparemment chez des Juifs d'Égypte des informations sur leurs origines et leurs lois qui se trouvent en grande partie en

30. Cf. à ce propos J.-P. Sonnet, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, coll. « Biblical Interpretation Series » 14, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.

31. Il s'agit d'un texte tardif qui veut marquer la « dépendance théologique » des prophètes à l'égard de la Torah ; cf. T. Römer, « Josué, lecteur de la Torah (Josué 1,8) », in K.-D. Schunck et M. Augustin (éds.), « *Lasset uns Brücken bauen...* » *Collected Communications on the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, coll. « Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums » 42, Frankfurt-am-Main, P. Lang, 1998, p. 117-124.

32. Pour les documents et plus de détails, voir P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient », 1972.

contradiction avec les traditions du Pentateuque ; cependant il relate que les Juifs disposent d'une collection de lois : « Et on trouve, ajoutés par écrit à la fin de leurs lois, ces mots : "Voici ce que Moïse a entendu de Dieu et a annoncé aux Juifs"³³. » C'est probablement la traduction de la Torah en grec, au III^e siècle avant notre ère, qui souligne que désormais l'autorité de la Torah est reconnue aussi par les Juifs d'Égypte. Mais en quoi la Torah est-elle autorité ? Le Pentateuque ne véhicule ni une doctrine cohérente ni une loi cohérente. Il est tout d'abord un livre multiple : les cinq rouleaux qui constituent le Pentateuque ne sont pas, comme on le dit souvent, le résultat d'un découpage quelque peu mécanique, fait pour des raisons pratiques, ils reflètent à leur manière la diversité des textes et des traditions qui ont été réunis dans la Torah de Moïse. Ainsi, la Genèse relate les origines du monde, des hommes, et de la descendance d'Abraham à l'aide d'un schéma généalogique qui est absent des autres livres du Pentateuque. Le Deutéronome est construit comme un seul grand discours de Moïse, son testament, suivi du récit de sa mort. Le Lévitique ne contient dans sa première partie que des prescriptions sacrificielles et de pureté, et dans sa seconde partie des appels constants à la sainteté du peuple, qui distinguent ce rouleau des autres livres de la Torah. Cette diversité s'exprime également sur le plan diachronique et idéologique. Les rédacteurs de la Torah ont en effet juxtaposé des collections de lois qui proviennent d'époques et de milieux divers. Dans le livre de l'Exode se trouve probablement la collection plus ancienne de lois, le « code d'alliance » (mise par écrit vers la fin du VIII^e, ou au début du VII^e siècle) qui s'adresse à une sorte d'aristocratie rurale, des propriétaires de terres et d'esclaves, et réglant leurs relations sociales et leurs devoirs religieux. Le code deutéronomique (Deutéronome 12-26), qui a été rédigé un siècle plus tard, et qui a connu des révisions ultérieures, avait sans doute pour but de corriger, voire de remplacer l'ancien code d'Exode 20-23 (c'est-à-dire dans sa forme primitive). De même, la seconde partie du Lévitique (17-26), appelée souvent « code de sainteté », écrite au début du V^e siècle avant notre ère, présuppose le code deutéronomique mais

33. Hécatée ne nous est accessible que *via* des fragments cités par Eusèbe, reprenant Photius qui, lui, résume Diodore ; cf. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I : *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974. La citation fait penser à la fin du livre du Lévitique, ce qui pourrait signifier que la diaspora égyptienne n'avait seulement connaissance que d'une partie de la Torah. Récemment, l'attribution du fragment en question à Hécatée a été contestée : R. E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, coll. « Library of Hebrew Bible/Old Testament studies », 433, New York-Londres, T&T Clark-Continuum, 2006.

aussi la législation sacerdotale en Lévitique 1-16 et s'inspire des deux pour essayer de les harmoniser ou de les corriger.

Prenons un exemple. Le code le plus ancien s'ouvre avec des prescriptions sur la vénération de Yahvé qui parlent de la construction d'un autel reflétant la situation de petits sanctuaires locaux et présupposant une diversité de lieux où l'on peut offrir des sacrifices au dieu d'Israël (Exode 20, 24-26³⁴). Dans le Deutéronome, la situation a changé : dans l'introduction du code, il est également question du lieu du sacrifice, mais maintenant ce lieu est devenu unique (Deutéronome 12). Dans ce texte, qui traduit la volonté de centraliser le culte de Yahvé au temple de Jérusalem, on oppose la totalité des sanctuaires au seul lieu que Yahvé se choisira dans « une tribu ». L'exigence de la centralisation du culte sacrificiel entraîne (au moins théoriquement) la fermeture des autres sanctuaires et de leurs boucheries ; c'est pourquoi Deutéronome 12, 13-18 permet l'abattage des animaux sans la présence d'un prêtre et sans contexte sacrificiel. Le texte de Lévitique 17, qui ouvre le code de sainteté, accepte l'idée de la centralisation du culte, mais interdit toute mise à mort d'un animal en dehors d'un sacrifice. Il est intéressant d'observer que les rédacteurs de la Torah n'ont pas opté pour une des trois conceptions concernant le lieu et le déroulement des sacrifices, mais qu'ils ont gardé ces trois variantes à l'intérieur du Pentateuque, inscrivant d'emblée la nécessité d'une comparaison, d'une interprétation, voire d'un choix, dans le document fondateur du judaïsme. Le fait qu'ils n'ont pas simplement gardé le code le plus récent, mais qu'ils ont juxtaposé les différentes collections peut s'expliquer par l'idée qu'on les considérerait toutes les trois d'origine divine et qu'on ne pouvait pas en supprimer l'une ou l'autre, même si elles étaient sur certains points contradictoires. Cette conception peut provenir du transfert d'une image royale sur Yahvé. On trouve en effet dans le livre d'Esther une conception comparable : après qu'Esther a obtenu du roi perse qu'il annule l'ordre d'exterminer les Juifs dans son royaume, celui-ci lui répond quant à l'édit en question : « Un texte qui a été écrit au nom du roi et cacheté avec l'anneau royal, il est impossible de le révoquer » (Esther 8, 8). Il ne reste alors que la possibilité d'écrire un nouvel édit qui a la même autorité royale. Dans la structure du Pentateuque, les différents codes ont donc la même autorité : ils sont tous situés lors de la révélation du Sinaï (Exode 20-23 ; Lévitique 1-16, 17-26), ou comme

34. C'est la vision de la majorité des chercheurs. Certains auteurs récents pensent par contre que la loi sur l'autel en Exode 20, 22-26 traduit une polémique contre la loi de centralisation en Deutéronome 12 dans le but de légitimer les sanctuaires en dehors de Jérusalem. Exode 20, 22 *sq.* serait donc une addition tardive. Mais, dans cette perspective, il s'agit également d'une juxtaposition de deux conceptions concurrentes.

rappel de cette révélation par la bouche de Moïse (Deutéronome 12-26). Cette autorité identique nécessite du coup une démarche interprétative.

C'est aussi le cas pour les narrations de la Torah, dont certaines ne se cachent pas d'être des relectures de récits plus anciens. Un exemple particulièrement parlant se trouve dans l'histoire des Patriarches où l'on raconte à trois reprises (Genèse 12 ; 20 ; 26) comment un patriarche a fait passer sa femme pour sa sœur lors d'un séjour auprès d'un roi étranger. Le récit en Genèse 12, 10-20 est sans doute le plus ancien. Par peur de se faire tuer par les Égyptiens, Abraham demande à Sarah de se présenter comme sa sœur. Elle obéit et, du coup, elle devient femme du pharaon et entre dans le harem royal. Abraham, de son côté, reçoit du roi d'Égypte une dot importante. Yahvé « frappe » alors la maison du roi ; celui-ci sait tout de suite qu'Abraham est la cause de l'intervention divine ; il lui restitue sa femme et l'expulse en direction de Canaan. Cette histoire présente l'ancêtre Abraham d'une manière ambiguë : il a peur, il ment, il s'enrichit par ce mensonge, et accepte que pharaon couche avec Sarah. De plus, le lecteur ne sait pas comment Yahvé s'est manifesté en Égypte, ni comment le roi a su que le responsable était Abraham. La deuxième version de la même histoire en Genèse 20 veut résoudre les problèmes moraux et répondre aux questions des lecteurs. Cette fois-ci, Abraham se trouve chez un roi dans le Sud ; de nouveau, il présente sa femme comme sa sœur ; mais le roi est aussitôt divinement averti en songe ; il ne touche donc pas la femme, et le mensonge d'Abraham est atténué : on apprend que Sarah est en fait sa demi-sœur (même si, selon Lévitique 18, 9, de tels mariages sont strictement interdits). De même, les cadeaux qu'Abraham reçoit du roi ne sont plus donnés en tant que prix pour la femme, mais comme compensation du tort que le roi, sans le savoir, a causé à Sarah. Le lecteur apprend aussi en quoi consistait la sanction divine : Yahvé avait rendu stériles toutes les femmes du harem royal. Contrairement à Genèse 12, où le roi renvoie Abraham, il lui adresse en Genèse 20 une invitation à s'installer chez lui. Ainsi, Genèse 20 pré-suppose le récit antérieur et en propose une certaine interprétation ; mais le récit ancien n'est pas supprimé, ce qui signifie qu'on peut le lire autrement que ne le propose l'auteur du récit plus récent.

On peut observer la même volonté de faire cohabiter dans un même livre des traditions et des récits divers aussi sur le plan idéologique. Le livre du Deutéronome contient un certain nombre de textes qui insistent sur une stricte séparation entre « Israël » et les autres peuples : on doit détruire leurs sanctuaires et éviter tout intermariage, puisque Yahvé a choisi Israël pour qu'il ne se contamine pas par les dieux des autres peuples (Deutéronome 7). Or à la fin du livre de la Genèse se trouve une

tout autre vision du rapport entre Israël et les nations. L'histoire de Joseph (Genèse 37-50), qui raconte les aventures et l'ascension d'un des fils de Jacob, vendu par ses frères en Égypte, veut en effet promouvoir un judaïsme plus « libéral » que celui qui se reflète dans la tradition deutéronomique. Le récit développe une théologie universelle, préférant par exemple le nom d'Élohim à celui de Yahvé. Il n'insiste pas sur la spécificité de la foi yahviste ; au contraire, le pharaon et Joseph mènent des conversations théologiques sans que cela pose un quelconque problème. L'Égypte, qui dans la tradition de l'Exode est le pays de l'oppression, apparaît dans l'histoire de Joseph comme un pays d'accueil, où l'on peut vivre et même faire carrière, puisque Joseph devient chancelier du pharaon et gendre d'un grand prêtre égyptien ; il pratique donc les « mariages mixtes » contre lesquels la tradition deutéronomiste lutte avec ferveur. Selon l'histoire de Joseph, deux des tribus d'Israël, Éphraïm et Manassé, seraient à moitié égyptiennes. Ainsi, Joseph devient l'ancêtre d'un judaïsme de la diaspora, qui cherche l'intégration et une vie paisible dans le pays d'accueil. Cette histoire, qui reflète une bonne connaissance des coutumes égyptiennes de la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère, a d'abord été rédigée comme un récit autonome³⁵. Il est d'autant plus remarquable que les derniers rédacteurs du Pentateuque l'aient intégrée dans la Torah en y apportant un certain nombre de modifications (ils renforcent notamment le rôle de Juda pour insister sur le lien nécessaire entre la Judée et la diaspora). Ce faisant, ils font entendre dans la Torah une voix bien différente de celle des gardiens de la tradition deutéronomiste.

Ces quelques considérations montrent que l'autorité de la Torah ne peut se fonder sur une cohérence idéologique, morale ou diachronique. La manière dont les intellectuels judéens (en concertation avec ceux de Samarie ?) construisent le Pentateuque au IV^e siècle avant notre ère empêche tout « fondamentalisme » ou littéralisme. L'autorité de la Torah ne peut se baser sur une compréhension et une application à la lettre des textes qu'elle contient. D'ailleurs, l'idée d'un texte immuable où tout serait fixé, y compris les voyelles, n'intervient que bien plus tardivement dans l'histoire du judaïsme. La bibliothèque de Qumran montre clairement qu'à l'époque romaine on pouvait accepter le fait que coexistent différents

35. T. Römer, « Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité », in O. Abel et F. Smyth (éds.), *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Cerf, coll. « Patrimoines », 1992, p. 73-85 ; Uehlinger C., « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50) », in J.-D. Macchi et T. Römer (éds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Genèse 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » 44, 2001, p. 303-328.

manuscrits de la Torah et d'autres livres qui présentent un certain nombre de variantes ; il n'y a pas encore d'attachement à la lettre mais à la quête de la compréhension et de l'application³⁶.

Selon la tradition massorétique, le centre de la Torah se trouve en Lévitique 10, 16, dans la répétition de la racine *darash* « chercher ». L'épisode qui est introduit par ce verset (10, 16-20) est justement une recherche d'un comportement adéquat face à un cas pour lequel on ne peut appliquer automatiquement la loi : Aaron et ses fils n'ont pas mangé la viande d'un sacrifice pour le péché, comme le prescrit Lévitique 6, 9, mais ils l'ont simplement brûlée. Aaron se justifie contre Moïse par le fait qu'il vient d'être frappé par la mort de deux de ses fils et qu'il ne peut donc participer à un festin. Et Moïse accepte l'argument d'Aaron, bien que celui-ci ne puisse se fonder sur une loi, mais provienne d'une interprétation du sens de la loi. Ainsi, l'autorité de la Torah appelle à une recherche constante de la Torah³⁷.

Conclusion :
quelle autorité scripturaire pour le judaïsme naissant ?

Le Pentateuque s'ouvre par un récit de la création du monde construit par un rythme de sept jours et inscrivant le jour du Sabbat dans l'ordre créationnel ; à sa fin se trouvent, dans le livre du Deutéronome, des appels à lire le Pentateuque (Deutéronome 31, 11). Cet encadrement reflète peut-être la pratique de la lecture hebdomadaire de la Torah, chaque sabbat, dans les synagogues. Cette pratique de la lecture permanente, partout où il y a des Juifs, fonde l'autorité de la Torah. Le judaïsme augmentera dans la suite le canon de ses Écritures par les Prophètes et les Écrits, mais ces deux parties n'auront jamais la même importance que la Torah. C'est celle-ci, avec ses six cent treize commandements (selon un comptage rabbinique), qui fournit une identité et les bases pour une éthique ; mais ces bases ne sont jamais univoques : elles demandent des débats d'application. Ces débats naissent déjà au moment de l'édition

36. G. J. Brooke, « "Canon" in the Light of Qumran Scrolls », in P. S. Alexander et J.-D. Kaestli (éds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition – Le Canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, coll. « Publications de l'Institut romand des sciences bibliques » 4, 2007, p. 81-98.

37. Selon C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch : A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, coll. « Forschungen zum Alten Testament » II/25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 605-606, ce texte pose les fondements de l'exégèse midrashique.

« finale » de la Torah, mais se développent à l'époque romaine, et surtout après la seconde destruction du temple en 70, aussi dans le but de se démarquer du christianisme naissant. Les discussions rabbiniques sur le sens de la Torah reçoivent elles-mêmes le statut de Torah : elles sont appelées « Torah orale » pour les distinguer de la Torah écrite, le Pentateuque. Pour les rabbins, les deux *torot* furent données au Sinäi, et la Torah orale finit elle aussi par être couchée par écrit, notamment dans la Mishnah et le Talmud. Cette coexistence des deux « Lois », qui provoque de nouvelles quêtes interprétatives, montre que l'autorité scripturaire n'est, dans le judaïsme des origines, jamais une emprise sur la liberté ou une restriction de la diversité des différentes sensibilités idéologiques.