Du Temple au Livre: L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste

Thomas C. Römer

1. Introduction

Dans son ouvrage exceptionnelle *In Search of History*¹, J. Van Seters a exploré de façon brillante et pertinente l'historiographie antique. Au sujet de l'historiographie deutéronomiste (HD dans la suite), J. Van Seters se distingue à la fois de l'école de F.M. Cross, qui envisage une édition préexilique de HD (reprenant des idées de J. Wellhausen), et de l'école de R. Smend, qui, elle, reconnaît trois, voire encore davantage d'éditions exiliques et postexiliques². J. Van Seters rejoint la position initiale de M. Noth qui considère le Deutéronomiste comme un individu, comme le seul et unique auteur de la fresque historiographique HD³. Il diffère cependant de M. Noth sur deux points essentiels. Premièrement, il exprime son scepticisme devant la présence dans HD d'anciennes sources écrites, simplement reprises par le Deutéronomiste⁴. Pour J. Van Seters, HD est essentiellement une élaboration idéologique de l'histoire d'Israël comprise entre le dernier discours de Moïse (Deut.) et la chute de la royauté (II R.), et non pas une collection de documents qui permettraient à l'exégète de reconstruire une histoire de Juda "vraie et propre". Deuxièmement, il écarte de la séquence Deut. – II R. certaines

1 J. Van Seters, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, 1983.

2 Pour une présentation plus détaillée de l'état de la recherche sur HD, cf. T. Römer et A. de Pury, *L'Historiographie Deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat*, in: A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi, eds., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, *Le Monde de la Bible* 34, 1996, 9-120.

3 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 1967³; ET: *The Deuteronomistic History*, *JSOTSup* 15, 1991².

4 Pour une position similaire, cf. S.L. McKenzie, *Cette royauté qui fait problème*, in: Römer, de Pury et Macchi, eds., *Israël construit son histoire*, 267-95.

pièces qu'il juge post-dtr, comme par exemple l'histoire dite de la succession de David. À son avis, une telle pièce de littérature ne peut être qu'un ajout postérieur à HD, un ajout qui veut combattre en l'occurrence les idéologies royalistes, voire messianiques, qui s'expriment à la fin de l'époque exilique et au début de l'époque perse⁵.

Malgré ces différences d'interprétation, M. Noth, F.M. Cross, R. Smend et J. Van Seters se rejoignent entièrement pour définir la séquence Deut. – II R. comme édition cohérente visant à promouvoir l'*interpretatio deuteronomistica* de l'histoire de Juda et d'Israël. Or, c'est justement cette idée consensuelle qui se trouve actuellement de plus en plus contestée. Ainsi, C. Westermann, reprenant à son compte les arguments des anciens adversaires de M. Noth, fait remarquer que chacun des livres des "Prophètes antérieurs" possède son profil propre⁶. De son côté, E. Würthwein reconnaît une telle quantité de rédactions dtr qu'il se refuse désormais de parler d'un principe éditorial cohérent. Bien au contraire, chaque livre aurait d'abord été édité de façon indépendante⁷. E. A. Knauf⁸ va dans le même sens, et affirme purement et simplement que HD n'existe pas en tant que telle. Selon lui, les livres historiques représentent des idéologies différentes et la finale de HD, à savoir II R. 25,27-30, serait "une fin lamentablement insatisfaisante" pour un projet historiographique de grande ampleur⁹.

Ces critiques, qui vont sans doute encore s'accroître¹⁰, mettent le doigt sur certaines faiblesses de la théorie de HD. Elles posent avant tout la question du statut du Deutéronome. Car en effet, s'il n'y a pas de lien organique entre le dernier livre du Pentateuque et les livres historiques (ou "Prophètes antérieurs"), nous devrions alors interpréter le Deutéronome non pas comme l'ouverture de cette œuvre historiographique, mais exclusivement comme la conclusion du Pentateuque. Or c'est justement ici que le bât blesse. En lisant

5 Cf. Van Seters, *In Search of History*, 277-91; idem., *The Court History and DtrH: Conflicting Views on The House of David*, à paraître dans la collection OBO, Fribourg/CH.

6 C. Westermann, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, TB 87, 1994.

7 E. Würthwein, *Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze*, in: *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, 1994, 1-11.

8 E.A. Knauf, *L'«historiographie deutéronomiste (DtrG)» existe-t-elle?*, in: Römer, de Pury et Macchi, eds., *Israël construit son histoire*, 409-18.

9 Knauf, *ibid.*, 418.

10 Voir récemment J.R. Linville, *Israel in the Book of the Kings: The Past as a Project of Social Identity*, JSOTSup 272, 1998.

le Deutéronome attentivement, on se rend vite compte que de nombreux passages préparent le lecteur à une suite. Très souvent, en effet, le pays promis est présenté comme le "pays où vous allez entrer en traversant le Jourdain". Une telle formule a-t-elle un sens sans le récit du passage du Jourdain relaté en Jos. 3-4? Les adversaires de HD pourraient objecter ici qu'il suffit de revenir à la théorie d'un Hexateuque à la Wellhausen. Mais cela ne résout pas le problème. D'autres textes du Deutéronome préparent l'auditeur ou le lecteur aux événements qui seront relatés dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois¹¹. Il s'agit notamment du thème du sanctuaire unique, un thème qui, comme on le verra dans cette contribution, rattache le Deutéronome aux préoccupations du livre des Rois. Le motif de la fidélité ou de l'infidélité des rois vis-à-vis du temple de Jérusalem est en effet le *leitmotiv* des livres des Rois (les récits patriarcaux et le code de l'alliance, en amont du Deut., ne semblent pas vraiment se soucier de l'idée d'un sanctuaire unique). Le péché impardonnable du royaume d'Israël n'est pas en premier lieu le culte de Ba'al (celui-ci existe aussi dans le royaume de Juda), mais c'est la construction des temples yahwistes à Béthel et à Dan. Cette insistance sur le seul temple légitime de YHWH peut néanmoins paraître étonnante dans la mesure où la finale des Rois (II R. 24-25) relate la destruction de ce temple. Pourtant, c'est justement cette tension qui fournit à mon avis une clé herméneutique intéressante pour la compréhension de la théologie deutéronomiste; du lien entre Deut. et II R. découleront de plus des arguments forts en faveur d'une HD qui se présentera cependant autrement qu'elle ne l'avait été envisagée par M. Noth.

2. Deut. 12: un programme à visées multiples

Le code deutéronomique commence par un texte qui insiste d'emblée sur le choix de YHWH de ne retenir qu'un seul lieu "pour y mettre son Nom" (v. 4-7; 11-12; 13-14; 26-27). N. Lohfink a proposé de comprendre Deut. 12 comme un texte développant en quatre points les différents aspects d'une même loi:

11 Les mises en garde contre l'abandon de Yhwh et le culte des autres dieux en Deut. 6, 12ss préparent très clairement les remarques au sujet de la désobéissance du peuple à l'époque des Juges (Jg 2, 12ss), et les dernières malédictions en Deut. 28 ont très clairement en vue les déportations du peuple relatées en II R. 17 et II R. 25.

- a) l'aspect spatial: loi fondamentale (v. 4-7);
- b) l'aspect temporel: début de validité de la loi (v. 8-12);
- c) différenciations nécessaires (v. 13-19);
- d) limites de la nouvelle loi (v. 20-28)¹².

Cette proposition de N. Lohfink camoufle cependant le fait que Deut. 12 contient une série de répétitions et de réorientations qui déjà au niveau d'une lecture synchronique font apparaître une complexité littéraire dont il s'agit de tenir compte. Si nous partons de la quadruple mention du *seul lieu choisi par YHWH*, nous constatons que les trois premiers énoncés se trouvent au centre de trois unités construites de manière parallèle. Dans les trois cas, le commandement principal est précédé d'un énoncé négatif (v. 2-4 [4]: ne pas agir vis-à-vis de YHWH à la manière des nations; v. 8-10 [8]: ne pas agir comme aujourd'hui; v. 13: se garder d'offrir des holocaustes n'importe où); et chaque fois on trouve en finale un appel à la joie (v. 7, v. 12, v. 18)¹³. Ces observations suggèrent de délimiter les trois unités comme suit: 2-7, 8-12, 13-18 [19]¹⁴. La première péricope a un lien évident avec les v. 29-31, tandis que l'unité 13-18 est reprise en 20-28. Ce découpage qui rejoint un consensus d'une rare ampleur¹⁵ permet de distinguer (au moins) trois époques et trois théologies différentes en ce qui concerne le sanctuaire unique. Il est généralement reconnu qu'à l'intérieur de Deut. 12, 1-19, les v. 13-18 constituent le noyau auquel sont venus s'ajouter d'abord les v. 8-12, puis les v. 2-7. C'est une *Fortschreibung* à l'envers, où à l'instar des rééditions d'un livre la nouvelle préface est placée avant les introductions antérieures¹⁶.

12 N. Lohfink, *Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich*, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18, in: T. Veijola, éd., *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, 1996, 130-31.

13 Cf. les remarques de R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1978, 72-73.

14 L'insistance sur le Lévit au v. 19 peut provenir d'une rédaction tardive dans l'esprit des Chroniques: cf. U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, BBB 110, 1996, 379.

15 Parmi les publications récentes avec quelques différences de détail, cf. E. Reuter, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*, BBB 87, 1993, 100-14; E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT 1/6, Mohr, 1995, 135-36; M. Keller, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*, BBB 105, 1996, 25-44; B.M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 1997, 21-28.

16 La suite chronologique: v. 12-18, v. 8-12 et v. 2-7, est d'ailleurs confirmée par l'évolution de la formule sur le sanctuaire unique: v. 14: Le lieu (*māqôm*) que Yhwh choisira dans une (*'ahad*) de tes tribus;

2.1. Deut. 12,13-18: les conséquences pratiques de la centralisation

Cette prescription oppose d'abord une multitude de lieux sacrés (*kol-mâqôm*) au sanctuaire que YHWH choisira dans une seule tribu. Cette précision¹⁷ rend difficile une lecture distributive de la formule de centralisation selon laquelle Dieu se choisirait un autre sanctuaire à chaque époque. Le *mâqôm* en Deut. 12 ne vise rien d'autre que le temple de Jérusalem et la tribu "une" ne peut désigner que (le royaume de) Juda¹⁸. La même idéologie se trouve dans le Psaume 78¹⁹, où YHWH refuse de choisir Ephraïm (le Nord), mais choisit "la tribu de Juda, la montagne de Sion qu'il aime" (v. 68). L'auteur de Deut. 12,13ss reprend à son compte l'ancienne tradition de l'élection du Sion, mais il la "deutéronomise", il en fait une élection exclusive qui interdit tout autre sanctuaire.

Le contexte socio-historique de Deut. 12,13-18 se trouve selon toute probabilité dans les mesures de "modernisation" et de centralisation du royaume de Juda élaborées à l'époque de Josias. Même si la reconstruction historique de la réforme josianique reste une entreprise hasardeuse, il paraît néanmoins assez clair que la première version du Deutéronome a dû voir le jour dans ce contexte, ou si l'on veut rester plus vague: dans le contexte de l'empire assyrien du VII^e siècle av. J.-C.²⁰.

En admettant que le Deutéronome josianique ait contenu surtout le noyau de Deut. 12-26 précédé du *Shema Yisraël* (Deut. 6,4-5) et suivi des bénédictions et des malédictions (Deut. 28*), alors les séquences Deut. 6,4-5 et Deut. 12,13-14 lues en continu révèlent une organisation cohérente:

v. 11: Le lieu (*mâqôm*) que Yhwh, votre Dieu, choisira pour y faire habiter (*šakken*) son nom;

v. 5: Le lieu (*mâqôm*) que Yhwh, votre Dieu, choisira parmi toutes vos tribus pour y mettre son nom, pour le faire habiter (*škn*).

On constate un élargissement successif de la formule de centralisation, le v. 5 se présentant comme une combinaison des v. 14 et 11.

17 Contrairement à M. Rose, 5. Mose, ZB 5, 1994, 12, et d'autres, je ne vois aucune raison de considérer la proposition relative comme l'ajout d'un rédacteur postérieur.

18 Voir A.D.H. Mayes, Deuteronomy, NCB, 1981, 227; Reuter, Kultzentralisation, 121.

19 La datation du Ps 78 varie, selon les chercheurs, de l'époque de Josias à l'époque perse.

20 La meilleure preuve en est que l'auteur des malédictions de Deut. 28 s'inspire très clairement du traité de vassalité d'Assarhaddon (rédigé vers 672 av. J.-C.), comme l'a montré encore très récemment H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, 1995.

Écoute Israël, YHWH notre Dieu, est le YHWH UN ('*ʾeḥād*). Tu aimeras YHWH ton Dieu de tout (*b^e kol*) ton cœur, de tout (*b^e kol*) ton être, de toute (*b^e kol*) ta force. Garde-toi de faire monter tes holocaustes en tout (*b^e kol*) lieu que tu vois. Seulement en ce lieu que YHWH choisira dans UNE ('*ʾaḥad*) de tes tribus, c'est là que tu feras monter tes holocaustes et là tu feras tout (*kol*) ce que je te commande.

Ce passage est organisé par la dialectique *kol* (cinq fois) - '*ʾeḥād* (deux fois). Au Dieu unique correspond l'élection du sanctuaire unique dans la tribu unique ainsi que le rejet des autres lieux saints et – cela est sous-entendu – des autres tribus (= le Royaume du Nord).

Il n'y a dans ce texte aucune allusion à la fiction littéraire du Deutéronome dans sa forme achevée. On s'adresse à des destinataires relativement aisés (possédant des esclaves) qui sont installés dans leurs agglomérations (v. 18).

Reste la question du lien entre 12,13-18 et 12,20-28 qui reprend la réglementation de "l'abattage profane" en précisant que celle-ci ne s'applique que "si le lieu que YHWH, ton Dieu, choisira pour y mettre son nom, est trop loin de toi" (v. 21). Certains pensent que les v. 20ss proviennent du même auteur que celui des v. 13ss²¹, d'autres les datent un peu plus tard, vers la fin du règne de Josias en interprétant le v. 20 ("lorsque YHWH ton Dieu élargira ton espace") comme une allusion à la politique d'expansion de Josias²². Or rien n'est moins sûr. Historiquement, l'agrandissement du royaume de Juda sous Josias fut modeste²³; de plus, le récit de II R. 23,15-20 ne reprend en rien la terminologie de Deut. 12,20²⁴. Le terme *g^ebûl* (cf. encore le texte tardif de Deut. 19,8) se distingue de la terminologie en usage dans le Deut. pour désigner le pays promis, généralement '*ādāmāh* ou '*ʾeræṣ*. Il est possible que Deut. 12,20 veuille promouvoir la vision d'un "empire davidico-salomonien" (I R. 5,1-5), mais la meilleure solution est peut-être d'y voir une allusion à la situation de la diaspora à l'époque postexilique: le temple est reconstruit, mais les juifs de Babylone ou d'Égypte ne peuvent s'y rendre à chaque abattage²⁵. Selon Alexander Rofé, Deut. 12,20-28 veut harmoniser la loi de cen-

21 P. ex. E. Otto, Vom Rechtsbruch zur Sünde. Priesterliche Interpretationen des Rechts, JBTh 9 (1994), 35.

22 P. ex. Keller, Untersuchungen, 37.

23 Cf. Reuter, Kultzentralisation, 92.

24 Levinson, Deuteronomy and the Hermeneutics, 39-40. D'ailleurs, il y a, si l'on suit J. Van Seters, The Deuteronomistic History: Can It Avoid Death by Redaction?, à paraître, de fortes chances que ce récit soit entièrement fictif.

25 Nb 9,10-14 présente un cas analogue pour la Pâque célébrée au second temple: on y prévoit la possibilité que quelqu'un puisse se trouver loin, en voyage.

tralisation deutéronomique avec Lev. 17²⁶, ce qui confirme sa situation à l'époque du second temple²⁷.

Les deux péripécies qui s'intéressent aux conséquences pratiques de la centralisation du culte présupposent donc toutes les deux l'existence du temple. Cela n'est pas le cas de l'actualisation de la loi originelle en 12,8-13.

2.2. Deut. 12,8-12: la centralisation du culte et l'absence du temple

Ce passage s'adresse à des destinataires exilés qui sont identifiés avec la génération du désert promise à (r)entrer dans le pays. Ici, la fiction littéraire du Deutéronome comme testament de Moïse est transparente, puisque le v. 10a évoque la traversée du Jourdain à venir. Le début du texte oppose un "aujourd'hui" qui est dévalorisé (chacun fait "ce qui est juste à ses yeux", cf. Jg 17,6; 21,25) à une entrée dans le "repos" promis non encore réalisée (v. 9). Que signifie *m^enûhâh* dans ce contexte? Dans un certain nombre de textes de l'AT, ce terme désigne le temple de Jérusalem (cf. És. 66,1; Ps. 95,11; 132,8.14). Comme on l'a souvent noté, Deut. 12,9 "prépare" I R. 8,56²⁸:

Deut. 12,9: Vous n'êtes pas encore entrés dans le *repos*, dans l'héritage, que YHWH ton Dieu te *donne* ...

I R. 8,56: Béni soit YHWH qui a *donné* un *repos* à Israël son peuple, tout comme il l'avait dit ... par Moïse ...

C'est seulement dans ces deux textes qu'il est dit que YHWH donne une *m^enûhâh* à Israël. Le lien entre Deut. 12,9ss et le livre des Rois est encore signalé par le verbe "habiter en sécurité" (12,10), lequel est attesté pour la dernière fois dans les livres historiques en I R. 5,5 ("Juda et Israël demeurèrent en sécurité ... durant toute la vie de Salomon"). Ces relations entre Deut. 12,9-10 et I R. 5-8²⁹ – qui constituent en effet un argument fort en faveur de l'existence de HD –, montrent une volonté de périodiser l'histoire: les pro-

26 A. Rofé, Introduction to Deuteronomy. Part I and Further Chapters (en ivrit), 1988, 16.

27 Reuter, Kultzentralisation, 106, qui veut dater Deut. 12,20ss à l'époque préexilique, avance comme argument que cette péripécie présuppose l'existence du temple; mais elle n'envisage nullement qu'il pourrait aussi s'agir du temple reconstruit. La datation tardive de 12,20ss est encore renforcée par le fait que la formule de centralisation apparaît en 12,21 sous sa forme la plus récente.

28 G. Braulik, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Congress Volume. Salamanca 1983, VTSup 36, 1985, 29-39; 30; B. Gosse, La rédaction deutéronomiste de Deutéronome 12,10 à 1 Rois 5,18 et la tranquillité devant les ennemis d'alentour, Eglise et Théologie, 25 (1994), 331.

29 Gosse, ibid., 330, y ajoute encore I R. 5,18-19.

messes faites aux destinataires du Deutéronome ne se réalisent pleinement qu'avec la construction du temple sous Salomon. Certes, le repos face aux ennemis d'Israël (12,10) est déjà constaté dans le livre de Josué à la fin de la conquête militaire (Jos. 21,43-45), mais le don du pays ne se réalise définitivement qu'avec la construction du temple. C'est ainsi que les auteurs exiliques de Deut. 12,8ss introduisent une certaine ambiguïté touchant le "repos": au v. 9, ils mettent en parallèle *m^enûhâh* et *naḥ^alâh*. Du même coup, le *mâqôm* dont il est question en 12,11 ne désigne peut-être plus le temple seul, mais le pays au centre duquel se dressera le sanctuaire du YHWH un. Si Deut. 12,8-12 est l'ouverture de l'édition exilique du code deutéronomique, il est remarquable que dans la finale du code se trouve la même ambiguïté concernant le lieu: en Deut. 26,3 on retrouve la même "formule de centralisation" qu'en 12,11 ("le *mâqôm* que YHWH choisira pour y faire habiter son nom"), et le petit credo qui suit se termine par le constat: "(YHWH) nous a fait entrer en ce *mâqôm*, il nous a donné ce pays ...".

Dans ces textes de l'édition exilique du Deutéronome, temple et pays sont intrinsèquement liés. Pour l'auteur de Deut. 12,8ss, la restauration du temple et du culte sacrificiel est apparemment inséparable de la restauration du peuple de YHWH dans son pays. Est-ce que cela signifie qu'il ne pourrait y avoir de culte de YHWH sans le temple? Deut. 12,8-13 ne donne pas de réponse claire à cette question; mais à y regarder de près on peut pourtant y trouver un indice dans l'élargissement de la "formule de centralisation": YHWH choisira le lieu pour y faire habiter son nom. Il s'agit sans doute de la reprise d'une expression akkadienne *šakanu šumšu* qui désigne la prise en possession et la revendication juridique d'un lieu³⁰; dans le contexte de la théologie deutéronomiste (exilique) cette formule signifie une "sécularisation" du temple³¹: YHWH n'habite pas dans le temple mais dans le ciel (cf. Deut. 26,15 et I R 8), il peut y faire demeurer son nom, c'est-à-dire sa présence pour son peuple telle que celui-ci peut l'expérimenter via le culte, mais cette présence divine ne dépend pas (ou plus) du temple³². Se pose alors de nouveau la question: sur quoi repose l'identité d'Israël en tant que peuple de YHWH? Deut. 12,2-7 essaie d'y donner une réponse.

30 F. García López, Le Deutéronome, Cahiers Evangile 63, 32.

31 T.N.D. Mettinger, The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies, ConB.OT 18, 1982, 36-37.

32 Reuter, Kultzentralisation, 128, fait remarquer que *šāken*, contrairement à *yāšab*, désigne plutôt une action limitée dans le temps.

2.3. Deut. 12,2-7: la centralisation du culte et la démarcation des cultes "illégitimes"

Les v. 2-7 qui ouvrent la loi de centralisation dans sa forme actuelle donnent à l'ensemble des prescriptions qui suivent un ton particulièrement agressif. Le thème du sanctuaire unique n'est presque qu'un prétexte pour développer une théologie de la séparation stricte d'avec les "nations" habitant dans le pays. Une idéologie comparable se trouve dans le Deut. aux ch. 7,1-6.22-26 et 9,1-6. Les adeptes de l'école de Göttingen attribuent souvent ces péricopes au "DtrN", qui est à situer vers la fin de l'exil ou plutôt au début de l'époque perse³³. Une telle datation se justifie pour des raisons de vocabulaire et de contenu. Ainsi l'expression "chercher YHWH" (v. 5) est courante dans les livres des Chroniques; les termes *ṭerûmāh* ("prélèvement") et *mā'āšer* (dîme) qui apparaissent en couple en Deut. 12,6 ne sont attestés ensemble qu'en Néh. 12,44 et Ml 3,8, deux livres datant du début de l'ère achéménide.

L'idéologie véhiculée par Deut. 12,4ss s'apparente à celle d'Esdras-Néhémie; les "nations" dont il faut se séparer visent soit le multiculturalisme de l'empire babylonien ou perse, soit les "gens du pays", c'est-à-dire la population judéenne non-exilée qui fut considérée par les représentants de la Golah babylonienne comme n'appartenant pas au "vrai Israël" (cf. Esd. 9,1-3; Néh. 9,2; 13³⁴). La population restée en Judée était sans doute plus "conservatrice" que l'intelligentsia déportée. Des textes comme Éz. 8 (vision des cultes polythéistes au temple de Jérusalem) ou Jér. 44,15-19 (libations pour la "reine du ciel") attestent la continuation d'une certaine religiosité populaire. Ceci explique le ton idéologique et sans concession de Deut. 12,2ss.

Deut. 12,2ss oppose d'une part les lieux où les "nations" rendent un culte au seul lieu choisi par YHWH, et d'autre part le "nom" des nations (v. 3) au nom de YHWH (v. 5): l'enjeu n'est plus la multiplicité des sanctuaires yahwistes contre le seul sanctuaire légitime (Deut. 12,13ss), ni le lien inséparable entre possession du pays et culte au temple (Deut. 12,8ss), mais l'opposition entre les dieux des *gôyim* (12,2) et YHWH, le Dieu d'Israël. Le thème du seul sanctuaire est mis ici au service de l'affirmation de l'unicité de YHWH face au polythéisme ambiant.

33 Cf. dernièrement Keller, *Untersuchungen*, 40-42.

34 Dans ces textes, il est surtout question de l'interdiction des mariages mixtes en accord avec Deut. 7.

Deut. 12,2-7 et 12,29-31 (ces deux péricopes sont généralement attribuées à un même rédacteur³⁵) s'inscrivent dans la fiction littéraire du Deut. et s'adressent à des destinataires pour qui le retour en Judée est une possibilité réelle. Par l'utilisation des verbes comme "démolir", "briser", "brûler", Deut. 12,2ss fait également allusion aux réformes cultuelles relatées dans les livres des Rois, et notamment à celle de Josias³⁶. Mais ici l'enjeu n'est plus le "nettoyage" du temple mais plutôt la "purification" des destinataires de toute contamination non-orthodoxe.

3. Le Tétrateuque et la centralisation du culte

Les écoles deutéronomiste et sacerdotale se retrouvent dans l'idée d'un seul sanctuaire légitime, même si leur interprétation de cette doctrine n'est pas forcément identique. Par contre, certains textes du Tétrateuque, notamment dans les livres de la Genèse et de l'Exode mettent en scène une diversité de sanctuaires yahwistes et ceci apparemment sans la moindre critique³⁷. La solution traditionnelle était de considérer ces textes comme appartenant aux sources "anciennes" du Pentateuque³⁸. Il est néanmoins possible d'envisager d'autres solutions pour expliquer cette tension. Ainsi C. Levin qui veut dater le "Yahwiste" au début de l'époque perse le considère comme un représentant de la "religion populaire", adoptant ainsi une position similaire à celle de J. Van Seters³⁹. L'insistance sur les différents lieux de culte depuis Noé jusqu'au Sinaï, en passant par les nombreux autels érigés par Abraham et Jacob, s'ex-

35 Cf. p. ex. Lohfink, *Fortschreibung?*, 137. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics*, 25-26, par contre, fait remarquer que les v. 29-31 ne mentionnent pas la centralisation du culte; il les attribue à un rédacteur postérieur. On peut encore noter une autre différence entre 12,2ss et 12,29ss: dans les v. 2ss ce sont les Israélites qui vont déposséder les nations, alors que dans les v. 29ss c'est l'œuvre de Yhwh. On trouve néanmoins le même déplacement en Deut. 7,1-6 et 21-26, et en 9,1-6. Il n'est donc pas nécessaire de pousser l'inflation des couches deutéronomistes à l'extrême.

36 H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, ATANT 66, 1980, 342-46.

37 Ceci est également le cas de certains textes (pré-dtr) dans les livres de Sam.; cf. p. ex. I Sam. 3,1; 7,17; 16.

38 Cf. encore récemment Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics*, 4.

39 Qui considère le Yahwiste comme plus "libéral" que Dtr; cf. J. Van Seters, *The Theology of the Yahwist. A Preliminary Sketch*, in: I. Kottsieper et al., éd., *»Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«*. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser, 1994, 219-30.

plique comme une polémique anti-deutéronomique⁴⁰. La thèse récente de W. Oswald va dans la même direction. Il tente de démontrer que le code d'alliance a été édité en même temps que la version primitive de la théophanie d'Ex. 19-24 à l'époque babylonienne, par les fonctionnaires de Guedalias à Mizpa. Ex. 20,24-26 souligne la simplicité de l'autel et tient ainsi compte de la situation économique précaire dans le pays, s'opposant du même coup au culte sophistiqué du temple⁴¹. Ex. 20,24 pourrait alors se comprendre comme une réponse critique à Deut. 12 soulignant la liberté totale de Dieu lui-même par rapport au lieu de son culte⁴². Cette lecture pourrait fournir un argument complémentaire à la thèse de J. Van Seters qui considère que le code d'alliance est plus tardif que le code deutéronomique⁴³.

Au début du cycle d'Abraham, on constate un compromis entre la théologie deutéronomiste et une théologie plus "libérale". Lors de ses migrations, Abraham construit des autels à Sichem, Béthel (Gen. 12,7-8; 13,4) et à Mamré-Hébron (13,8), mais il ne les utilise que pour "invoker le nom de YHWH"⁴⁴. Le seul endroit où Abraham sacrifie (Gen. 22)⁴⁵ est le "pays de Moriyyah" qui très tôt (peut être déjà par le narrateur lui-même) a été identifié avec temple de Jérusalem. Ainsi l'histoire d'Abraham met en place le scénario du judaïsme postexilique: "culte de la parole" en tout lieu, culte sacrificiel au seul temple de Jérusalem. Cette distinction est également préparée par les théologiens deutéronomistes dans leur tentative de "digérer" la destruction du premier temple.

4. De l'inauguration du temple à sa destruction (I R. 8)

Dans le cadre de HD, le récit de la construction du temple (I R. 6-7)⁴⁶ et son inauguration par Salomon (I R. 8) occupent une position-clé. Cette inauguration est dominée par une grande prière qui essaie de lier deux niveaux de lecture: au plan de l'histoire racontée, la construction du temple signifie l'ac-

40 C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993, 430-32.

41 W. Oswald, *Israel am Gottesberg*, OBO 159, 1998, 141-43.

42 C. Levin, *Der Jahwist*, 431.

43 Cf. J. Van Seters, *The Law of the Hebrew Slave*, ZAW 108 (1996), 534-46.

44 Cf. à ce sujet E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984, 337.

45 Gen. 15 ne relate pas de sacrifice mais un rituel de conclusion d'alliance.

46 J. Van Seters, *Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography*, CBQ 59 (1997), 45-57.

complissement de toutes les promesses divines; au plan des destinataires exiliques, le temple, dont on vient de raconter la construction, se trouve en ruines.

Dans sa forme finale, I R. 8 est savamment construit:

- v. 1-2: *Introduction*: Réunion du peuple
- v. 3-13: Installation de l'arche et sacrifices
- v. 14-61: TROIS DISCOURS DE SALOMON
- v. 14-21: en face de l'assemblée: bénédiction
- v. 22-53: en face de l'autel: prière**
- v. 54-61: en face de l'assemblée: bénédiction
- v. 62-65: sacrifices
- v. 66: *Conclusion*: renvoi du peuple

Le texte met clairement au centre la prière que Salomon adresse au Dieu d'Israël. Et, comme nous allons le voir, il y a, dans cette prière, un déplacement qui s'opère par rapport au temple. La diachronie de ce chapitre est fortement débattue. *Grosso modo* on peut néanmoins distinguer, à côté du "noyau ancien" dans les v. 1-13⁴⁷, une édition josianique, deux éditions deutéronomistes exiliques, voire même de l'époque perse, et une relecture de style sacerdotal de l'époque du second temple⁴⁸. Ces différentes interprétations se retrouvent peut-être dans l'enchaînement des différentes péripécies (14-21; 22-53; 54-61; 62-64), sans que l'on puisse attribuer chaque verset à l'intérieur d'une péripécie au même rédacteur.

47 Nous ne pouvons, dans ce contexte, discuter de la portée de la dédicace du temple aux v. 12-13 où il est dit que Yhwh a voulu séjourner dans l'obscurité. La LXX place ce poème à un autre endroit (après 8,53); I R. 8,12-13 a toutes les chances d'être ancien. L'obscurité dont il est question ici vise sans doute les nuages dans lesquels YHWH, en tant que Dieu de l'orage, se cache. Le récit ancien aurait alors raconté l'installation d'un Dieu de l'orage dans le temple de Jérusalem. Il est évident que le noyau en v. 1ss a été réinterprété par une rédaction de style sacerdotal (cf. v. 10-11 et Ex 40,34f [P]); cf. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. I Könige 1-16, ATD 11,1, 1977, 84-91.

48 Voir le synopsis des différentes hypothèses diachroniques chez T. Römer, *Israels Väter*, OBO 99, 1990, 375, n. 538; il faudrait y ajouter l'ouvrage de E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8*, 14-61, 1993. Ce dernier distingue après le document ancien les couches suivantes: trois rédactions deutéronomistes (une centrée sur la figure de David, une autre sur le lieu, la troisième sur l'explication de la déportation) et une rédaction post-deutéronomiste de l'époque du second temple.

4.1. I R. 8,14-21: le temple et la dynastie davidique

Cette péricope met en parallèle le choix divin de David et de sa dynastie et le choix du temple (cf. v. 16 et le parallèle en II Chr. 5,5-6)⁴⁹, et crée ainsi un lien indissoluble entre la dynastie davidique et l'élection du temple de Jérusalem⁵⁰. Ceci parle en faveur de l'attribution des v. 14ss* à une édition josianique du livre des Rois. L'insistance sur le choix divin "parmi les tribus" rappelle d'ailleurs la formulation de Deut. 12,14.

Le ton assez triomphaliste de I R. 8,14-21* par rapport au roi et au temple change dans la prière centrale qui suit.

4.2. I R. 8,22-53 et l'éloignement du temple

La première partie de cette longue péricope (v. 22-26) opère une transition avec les versets précédents: on y parle encore du "père David", ce qui ne sera plus le cas dans la suite, mais le v. 26 rend la promesse de la dynastie éternelle conditionnelle, ce qui est, selon E. Würthwein, "une conception typiquement deutéronomiste, reflétant la situation après 587"⁵¹. Ceci est également le cas des v. 27-30 qui servent d'introduction à la présentation des sept occasions de prière (v. 31ss).

Ces versets déplacent doublement le lecteur par rapport au temple. D'abord le v. 27, où Salomon constate: "Est-ce que vraiment Dieu habiterait sur la terre (sur le pays)? – En effet, les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne pourraient le contenir. Encore moins cette maison que j'ai bâtie". Face à l'importance que donnait la première partie du discours salomonien à la construction du temple, ce verset insiste sur la "transcendance" absolue de Dieu. Ceci ne dévalorise nullement le temple, mais rend possible un culte de YHWH en dehors du temple.

Lors de notre analyse de la réinterprétation exilique de Deut. 12, nous avons constaté que les rédacteurs des v. 8ss avaient lié le don du pays et le

49 Le TM omet l'élection de Jérusalem. Soit Chr a voulu corriger un texte difficile, soit le texte massorétique de I R. 8,16 a été corrompu par une erreur de scribe (*homoiarkton*). Selon A.G. Auld, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, 1994, 59, la version chroniste serait la version primitive. Pour les relations entre le texte de I R. 8 et de II Chr. 6, cf. W. Johnstone, *Solomon's Prayer: Is Intentionalism Such a Fallacy?*, *StTh* 47 (1993), 119-33.

50 Il y a un parallélisme avec le code deutéronomique: à côté du lieu (notamment en Deut. 12 et 16), c'est le roi (17,15) qui est élu par Yhwh.

51 Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 97.

choix du temple. En mentionnant fréquemment le "pays", I R. 8,31-53 se situe dans la même ligne. Il est spécifié trois fois que le "pays" est *donné* aux pères (v. 34.40.48). Dans le Deutéronome et dans le livre de Josué, les rédacteurs deutéronomistes utilisent fréquemment l'expression de "pays juré (promis par serment) aux pères". Elle apparaît, dans le cadre de HD, pour la dernière fois en Jos. 21,43-45, là où Josué constate l'accomplissement de toutes les promesses. Après le livre de Josué, la formule du pays *juré* aux pères va être remplacée par "le pays *donné* aux pères"⁵². Cette expression est utilisée pour la première fois en I R. 8! Ceci signifie que pour les Deutéronomistes, le pays n'est définitivement donné qu'avec la construction du temple⁵³.

Mais revenons à la structure des v. 31-53. Chaque occasion de prière contient les mêmes éléments: la situation envisagée, la localisation de l'orant, l'appel à l'écoute de Dieu, l'intervention divine demandée. L'élément le plus "stable" est l'appel à l'écoute: dans chaque cas on trouve la même expression: "écoute depuis le ciel", parfois accompagnée de la précision: "[la demeure] où tu habites". Face à l'invocation de Dieu qui reste identique du début jusqu'à la fin, on observe une évolution concernant le lieu de la prière. Dans le premier cas évoqué, l'endroit de la prière est clairement localisé dans le temple: "devant ton autel, dans cette maison". Puis (à partir du troisième cas), la prière se dirige vers la maison/le lieu; l'éloignement se renforce encore à la fin où les orants se trouvent dans un autre pays; leur prière est alors adressée en direction du pays des pères, de la ville et de la maison (v. 46-51). Donc, dès l'inauguration du temple, la fonction du temple devient celle d'une *qibla*. Tout en insistant sur l'importance du temple, les auteurs deutéronomistes élaborent discrètement de nouveaux modèles pour le culte de YHWH.

52 Pour plus de détails, cf. T. Römer, Le Deutéronome à la quête des origines, in: P. Haudebert, éd., Le Pentateuque. Débats et Recherches, 1992, 90-94.

53 Le même lien entre pays et temple dans le contexte de la gestion de la destruction du temple se trouve en Jér. 7,1-15, qui est dû aux rédacteurs deutéronomistes de Jr. De nombreux parallèles existent entre I R. 8 et Jér. 7: les deux discours sont les premiers à parler dans les livres respectifs du don du pays aux pères; en I R. 8,36 comme en Jér. 7,3.5 il est question des bons chemins, les deux textes présentent temple et pays dans un lien indissociable. Pour plus de précisions, cf. T. Römer, Y a-t-il une rédaction deutéronomiste dans le livre de Jérémie?, in: Israël construit son histoire, 435.

4.3. I R. 8, 54-61 et la disparition du temple

Alors que dans la prière centrale il y a une stratégie de l'éloignement, la dernière bénédiction de Salomon fait disparaître le temple après une dernière allusion au v. 56⁵⁴. Ce sont les lois et les commandements (v. 58.61) qui remplacent en quelque sorte le temple et le pays. Cette pericope insiste également sur l'opposition entre Israël, peuple de YHWH, et les autres peuples (v. 59-60, cf. également v. 53), ce qui rapproche ces versets de la couche deutéronomiste tardive de Deut. 12,2ss. L'identité d'Israël ne se dit plus via le temple, mais via son élection et l'observance de la Tora. Sans doute y a-t-il à l'intérieur de l'école deutéronomiste une évolution quant à la théologie de l'élection. L'élection du temple et du roi est supplantée dans les textes exiliques par l'élection du peuple.

4.4. I R. 8,62-64 et le fantasme du culte sacrificiel

La section narrative qui conclut l'inauguration du temple détonne par rapport à la dernière partie de la prière salomonienne. Il y est question d'une quantité incroyable de bêtes sacrifiées (22000 têtes de grand bétail et 120000 têtes de petit bétail, v. 63). Ces énormes sacrifices qui ne peuvent se situer qu'au niveau de l'imaginaire⁵⁵ provoquent la transformation de tout le parvis du temple en un immense autel. Ce texte n'est certainement pas deutéronomiste. Il doit venir d'un milieu sacerdotal proche des Chroniques⁵⁶ qui ne peut concevoir le culte de YHWH autrement que comme un culte sacrificiel.

Ainsi I R. 8 propose une traversée de l'époque du premier temple vers celle du second. Au centre reste néanmoins la grande stratégie qui invite le destinataire à un déplacement par rapport au temple et aux sacrifices. YHWH habite dans le ciel et on peut l'invoquer dans un pays lointain. Mais quelle sera la nouvelle médiation à la place du temple?

54 Au niveau synchronique ceci s'explique par le fait que les v. 56 et 57ss n'appartiennent pas à la même couche deutéronomiste.

55 Si l'on admet que ces chiffres indiquent les sacrifices qui ont eu lieu pendant sept jours et si l'on imagine encore qu'on aurait sacrifié 24 heures sur 24, on arrive à 130 sacrifices de grand bétail et de 714 sacrifices de petit bétail par heure!

56 Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 101-102; P. Buis, *Le livre des Rois*, 1997, 88.

5. Le temple et le livre

5.1. II R. 22-23 et la «dernière» réforme de Josias

Le dernier grand texte de l'historiographie deutéronomiste qui traite du temple, avant sa destruction, est le fameux récit de la réforme de Josias, abondamment analysé et commenté.

Dans sa forme actuelle cette histoire présuppose la destruction du temple. Alors pourquoi les Deutéronomistes ont-ils tellement mis l'accent sur une "réforme" qui finalement n'avait pas eu beaucoup d'impact? Il me semble que dans sa forme actuelle, le récit de II R. 22-23 ne décrit pas une réforme du temple mais un "vidage", comme l'a montré notamment F. Smyth⁵⁷. Dans son grand ménage de purification rituelle, Josias ne fait rien d'autre que casser, brûler, démolir et supprimer (les mots-clé en II R. 23). A la fin, le temple est totalement vide et lorsque le narrateur relate la Pâque qui conclut la "réforme", il n'est question ni de sacrifices, ni de prêtres, ni d'autels. Comme l'a montré C. Levin, le motif de la découverte du livre n'a été inséré en II R. 22-23 que par le dernier rédacteur de l'histoire⁵⁸. Ces versets ne donnent pas une description du déroulement historique de la réforme de Josias, ils essaient au contraire après coup de donner du sens à une réforme malgré son échec.

L'histoire de la découverte du *sephær hattôrâh* combine deux motifs largement répandus dans le Proche-Orient ancien⁵⁹. Il s'agit d'abord du thème du livre trouvé attesté depuis l'Égypte jusqu'en Grèce: on présente un document devant provoquer des changements importants comme un document très ancien, ce qui légitime alors les innovations à mettre en place⁶⁰. Le deuxième

57 F. Smyth, Quand Josias fait son œuvre ou le roi bien enterré. Une lecture synchronique de 2 R 22,1-23,28, in: Israël construit son histoire, 325-339.

58 C. Levin, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96 (1984), 351-71. Selon lui, il faut attribuer à cette rédaction 22,8.10-11.13*.16-18.19*.20*; 23,1-3. On peut en effet lire I R. 22 sans ces versets.

59 Cf. T. Römer, Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On Book-Finding and other Literary Strategies, ZAW 109 (1997), 1-11.

60 Le livre égyptien des morts, qui fut canonisé à l'époque saïte, légitime l'emploi de nouvelles formules liturgiques par l'idée qu'elles remontent à une très haute époque; cf. le chapitre 64: "Cette formule a été trouvée à Hermopolis, sur un bloc de quartzite ... sous les pieds de ce dieu, au temps de la majesté du roi de Haute et Basse Egypte, Mycérinus j.v., par le prince Djedefhor j.v., qui le trouva quand il vint inspecter les temples, tandis qu'une force l'accompagnait pour cela; ... il l'avait rapporté comme une merveille au roi quand il vit que c'était quelque chose de secret, qui n'avait été vu, ni aperçu" (cité d'après P. Barguet, Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens. Introduction, Traduction, commentaire, 1967, 104-105). Pour d'autres exemples, cf.

motif est celui, assyro-babylonien, de la découverte des pierres de fondation contenant le "vrai" plan du temple, c'est-à-dire légitimant les travaux de restauration, voire de transformation, que chaque roi qui se respecte entreprend dans les sanctuaires importants. Ainsi le roi babylonien Nabonide qui veut reconstruire le temple fait chercher la pierre de fondation, contenant le plan du "véritable" temple qui lui permet d'effectuer ses travaux de restauration⁶¹.

L'auteur de II R. 22 exploite clairement ce motif tout en le transformant. En effet, Josias ne découvre plus le plan du temple, mais le livre de la Loi. Pour le dire autrement: l'institution du temple a été "remplacée" par le livre, nouveau médiateur entre Dieu et le peuple. J.-P. Sonnet, après une analyse synchronique de II R. 22-23, arrive au même résultat:

c'est l'avènement du livre – et avec lui d'une modalité nouvelle de l'existence religieuse – qui fait la leçon du récit. Il n'est pas indifférent que le livre soit mis en avant à la manière d'un «monument», dans des écrits deutéronomistes, eux-mêmes contemporains de la perte des «monuments» de l'Israël préexilique – Temple, sacerdoce, monarchie⁶².

Un phénomène comparable se trouve dans le récit du rouleau brûlé (Jér. 36) dont les parallèles avec II R. 22-23 ont été maintes fois soulignés⁶³. Il est évident que les rédacteurs deutéronomistes des livres des Rois et de Jérémie ont voulu mettre les deux récits en rapport l'un avec l'autre. Comme en II R. 22, le temple devient en Jér. 36 secondaire par rapport au livre. Il n'est plus que l'espace dans lequel le rouleau est lu pour la première fois. Les deux rois Josias et Yoyaqim, qui sont construits comme des anti-types, sont jugés, conformément à la loi royale en Deut. 17,14ss, à leur attitude vis-à-vis du Livre. En II R. 22-23 le temple est vidé pour faire place au livre et en Jér. 36 la parole divine ne passe plus directement par le prophète mais par le livre⁶⁴.

Si on lit HD sous l'angle de son attitude face au temple on est confronté à une sorte de paradoxe. Le temple apparaît à la fois comme le symbole de

B.J. Diebner et C. Nauerth, Die Inventio des ספר התורה in 2 Kön 22. Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden, DBAT 18 (1984), 95-118.

61 Cf. le cylindre de Sippar, texte et traduction chez E. Schrader, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung, III/2, 1890, 96-107.

62 J.-P. Sonnet, Le livre trouvé. II Rois 22 dans sa finalité narrative, NRT 116 (1994), 858.

63 Cf. récemment C. Minette de Tillesse, Joiaqim, repoussoir du >Pieux< Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36, ZAW 105 (1993), 352-76.

64 Ce texte est peut-être à l'origine de l'idée que la prophétie s'est arrêtée à l'époque perse (cf. Dan. 9,24; Baba Bathra 12b).

l'aboutissement de toutes les promesses divines, mais en même temps il devient possible d'invoquer YHWH en l'absence du temple. Ce paradoxe s'explique par l'idéologie de la centralisation: à l'origine elle fait du temple de Jérusalem le seul sanctuaire légitime et donc le seul endroit de médiation, et après la destruction du temple, c'est le Livre qui reprend cette fonction de seule médiation. Du même coup, la centralisation initiale du culte est radicalement transformée, et cela dès les premiers chapitres du Deutéronome. D'une certaine manière la "vraie" finale de HD se trouve alors en II R. 22-23. Ce qui suit n'est rien d'autre que la narration des événements permettant la mise en place de la stratégie élaborée en II R. 22-23.

5.2. Deut. 6,9 et la "démocratisation" du temple

Le *Shema' Yisraël* (Deut. 6,4-5) a été actualisé par les versets 6-9 à l'époque exilique, voire postexilique⁶⁵. Les "paroles" dont il est question au v. 6 ne se limitent pas au *šema'*, elles visent le code deutéronomique, voire le livre du Deutéronome tout entier. Les versets 6-9 insistent sur l'omniprésence des paroles dans la vie des destinataires et mettent en scène des médiations. C'est le père de famille qui, en l'absence des autres institutions, doit assumer la responsabilité de la transmission. O. Keel a montré que les versets 8-9 opèrent une "démocratisation" de l'accès à la parole divine⁶⁶.

Le v. 9 s'explique bien par cette logique: "Tu inscriras [les commandements] sur les poteaux de ta maison et sur tes portes". Traditionnellement, des recommandations pour le fidèle se trouvent gravées à l'entrée ou sur les murs des sanctuaires⁶⁷. En appliquant cette pratique à toutes les portes, Deut. 6,9 insinue du coup que n'importe quelle maison peut devenir "sanctuaire", lieu de lecture et de l'écoute de la Tora. Nous avons ici, au moins virtuellement, la naissance de l'institution du culte synagogal qui va entrer en concurrence avec celui du temple. En effet, le temple a pu être reconstruit vers 520 av. J.-C., avec l'appui du pouvoir perse; mais c'est la synagogue qui

65 R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, EHS.T 422, 1991, 115.

66 O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.*, in: P. Casetti et al., eds., *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes Bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, OBO 38, 1981, 159-240; 183-92.

67 Le Psaume 15 reflète peut-être une telle liturgie d'entrée dans le temple.

permet de rassembler tout le judaïsme, celui dans le pays et celui dans la diaspora.

6. Conclusion

La théologie deutéronomiste est une théologie en mouvement. À ses origines, sous le règne de Josias, le temple de Jérusalem, en tant que seul sanctuaire légitime, symbolise la tentative de réorganiser le royaume de Juda sur le plan politique et religieux. La destruction du temple fait de celui-ci, en association avec le pays, un pilier de la théodicée deutéronomiste. Il faut dès lors gérer l'absence de temple et l'éclatement géographique du peuple de YHWH. Plusieurs stratégies voient alors le jour. C'est d'abord l'affirmation de plus en plus forte que la présence du Dieu d'Israël ne dépend nullement du sanctuaire, tout en faisant du temple le lieu en direction duquel il faut prier. Le changement le plus important s'effectue par l'avènement du Livre, qui remplit l'espace désormais vide. Après la construction du second temple, c'est la Tora (et sa lecture dans les synagogues) qui va rassembler toutes les franges du judaïsme.

Revenons brièvement au problème de HD soulevé au début de cette contribution. J. Van Seters a entièrement raison de considérer HD, avant tout, comme une œuvre idéologique qui ne cherche pas à rendre compte des *bruta facta* de l'histoire de Juda pour la période qu'elle couvre⁶⁸. Je crois cependant pour ma part que la séquence Deut. – II R. contient plusieurs idéologies qui s'enracinent elles-mêmes dans divers contextes socio-culturels d'époques différentes, et, par conséquent, il me paraît difficile d'envisager une rédaction unique pour cet ensemble de textes.

Cette divergence avec J. Van Seters ne doit en aucun cas cacher son immense apport à la recherche sur les traditions fondatrices de la Bible hébraïque, permettant aux chercheurs de poser des questions autrement et d'obtenir ainsi de nouvelles réponses.

68 Cf. notamment: *In Search of History*.