

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIS

CCXLVIII

ÉCRITURES ET RÉÉCRITURES

LA REPRISE INTERPRÉTATIVE DES TRADITIONS FONDATRICES PAR LA LITTÉRATURE BIBLIQUE ET EXTRA-BIBLIQUE

Cinquième colloque international du RRENAB,
Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010

ÉDITÉ PAR

CLAIRE CLIVAZ – CORINA COMBET-GALLAND
JEAN-DANIEL MACCHI – CHRISTOPHE NIHAN

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2012

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	VII
ABRÉVIATIONS	XV
INTRODUCTION	XIX

PREMIÈRE PARTIE

LES POSTURES LITTÉRAIRES

Claire CLIVAZ «Quand l’auteur s’écrit et se réécrit: Les postures littéraires»: Ouverture méthodologique	3
Jérôme MEIZOZ Postures d’auteur: Le cas Rousseau	5
Régis BURNET Peut-on parler de postures pour l’Antiquité? L’exemple paulinien	19
Françoise MIRGUET Flavius Josèphe construit son image: Quelques postures d’auteur dans la <i>Vie</i>	35

DEUXIÈME PARTIE

LES INSTANCES TEXTUELLES D’AUTORITÉ DANS LES TEXTES

Jean-Daniel MACCHI Lettres de fête et réécriture: Esther 9,20-28 et la construction d’une instance textuelle d’autorité	51
Yvan MATHIEU À la recherche du livre retrouvé! Le «livre de la Loi» et son autorité en 2 R 22–23	65
Thomas RÖMER L’autorité du livre dans les trois parties de la Bible hébraïque	83

TROISIÈME PARTIE

LES PHÉNOMÈNES DE RÉÉCRITURE
ET LA FORMATION DU CORPUS PROPHÉTIQUE

Christophe NIHAN	
Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques	105
Konrad SCHMID	
L'auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture	123
Jean-Pierre SONNET	
Jonas est-il parmi les Prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins	137

QUATRIÈME PARTIE

JONAS
DANS LE CONTEXTE DU PREMIER TESTAMENT

Claude LICHTERT	
Perspective narrative sur un personnage dit historique (2 R 14,23-29)	159
Anne PÉNICAUD	
Jonas: Un anti-manuel de prophétisme?	169
Jacques VERMEYLEN	
La prière de Jonas (Jon 2) et le cantique de Moïse (Ex 15)	185

CINQUIÈME PARTIE

ÉCRITURES ET RÉÉCRITURES BIBLIQUES
DANS LE JUDAÏSME DU SECOND TEMPLE

Daniel BARBU	
Apis, le veau d'or et la religion des Égyptiens	199
Christian-B. AMPHOUX	
Les réécritures du livre de Jérémie (LXX)	213

SIXIÈME PARTIE

ALLUSION ET CITATION
DANS LA LITTÉRATURE BIBLIQUE

Elian CUVILLIER	
Références, allusions et citations: Réflexions sur l'utilisation de l'Ancien Testament en Matthieu 1-2	229
Christiane FURRER	
Hosanna: Ὡσαννά. Du salut annoncé au salut attendu	243
Daniel GERBER	
Quand Paul cite en 1 Corinthiens 15	263

SEPTIÈME PARTIE

LES PROCESSUS DE RELECTURE
DANS LES ÉVANGILES, LES ACTES ET L'APOCALYPSE

Yvan BOURQUIN	
Faut-il caviarder Matthieu quand il «trahit» Marc?	279
Daniel MARGUERAT	
Mise en discours et mise en récit en Matthieu 18	299
Simon BUTTICAZ	
La relecture des <i>lapsi</i> pauliniens chez Luc: Esquisse d'une typologie	319
Jean ZUMSTEIN	
Intratextualité et intertextualité dans la littérature johannique	331
Jacques DESCREUX	
Apocalypse 12 ou de l'art d'accommoder les mythes	345

HUITIÈME PARTIE

INTERTEXTUALITÉ ET NARRATIVITÉ
DANS LES LETTRES AUX ROMAINS ET 1 PIERRE

Normand BONNEAU	
Le dynamisme narratif de Genèse 15 dans Romains 4	363

Alain GIGNAC

«Nous savons que toutes les choses que Loi dit...»: Intertextualité, énonciation et construction des personnages en Rm 3,9-20 377

Corina COMBET-GALLAND

La première épître de Pierre et la carrière des Écritures 393

NEUVIÈME PARTIE

RÉÉCRITURE ET AUTORITÉ DES ÉCRITURES
DANS LES LITTÉRATURES APOCRYPHES
ET GNOSTIQUES CHRÉTIENNES

Frédéric AMSLER

États textuels et malléabilité du *Martyre de Philippe*. 421

Charles D. WRIGHT

Rewriting (and Re-Editing) *The Apocalypse of Thomas* 441

Jean-Daniel DUBOIS

Les gnostiques ont-ils pratiqué une lecture inversée des Écritures? 455

Anne PASQUIER

La figure du Fils de l'Homme dans le gnosticisme: Influence de l'Évangile selon Jean 473

DIXIÈME PARTIE

LES TEXTES BIBLIQUES
DANS L'ART PICTURAL ET LE CINÉMA

Philippe SERS

La transcription iconographique de l'Écriture: L'exemple de l'image du Jugement dernier dans l'œuvre de Kandinsky 487

Alain BOILLAT

Le «corps» du texte néotestamentaire dans les films *Ben-Hur* (1925) et *Golgotha* (1935) 505

Valentine ROBERT

Le Verbe en intertitre, l' Icône en photogramme: Citations canoniques dans le cinéma muet 529

Raphaël OESTERLÉ

- La Bible comme pré-texte: *Je vous salue Marie* et *Le lit de la vierge*. Deux cas de réappropriation des textes évangéliques par le cinéma 549

ONZIÈME PARTIE

COMMUNICATIONS LIBRES

Inès KIRSCHLEGER

- «Venez m'écouter en ce lieu»: Les Psaumes entre inspiration et réécriture dans la *Complainte* de Marie Laujois (1698) 565

Julie PAIK

- La conversion de Pierre? La rencontre entre Pierre et Corneille selon le P¹²⁷ 581

Jenny READ-HEIMERDINGER

- «Qu'y a-t-il dans un nom?» (*Roméo et Juliette*, II, ii): L'importance du nom du village dans Lc 24,13-35 595

INDEX ONOMASTIQUE 613

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES 625

L'AUTORITÉ DU LIVRE DANS LES TROIS PARTIES DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Contrairement à certaines églises chrétiennes (notamment l'Église catholique), le judaïsme ne connaît pas d'autorité organisée de manière hiérarchique en ce qui concerne les 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 servent certes de base pour les décisions juridiques des rabbins mais qui permettent également des interprétations fort diverses. Ainsi l'autorité scripturaire qui est le fondement de l'identité juive doit se réinventer constamment et la grande diversité à l'intérieur du judaïsme témoigne de cette « autorité plurielle ».

Dans cet essai, je voudrais proposer un parcours sur la place des « livres », dans la *Torah*, les *Nebiim* et les *Ketubim* pour démontrer que le statut de ces documents n'est pas identique dans ces trois parties et que si la Bible hébraïque construit une autorité scripturaire, elle l'accompagne en même temps d'une réflexion sur la relativité de cette autorité.

I. LA TORAH: L'INVENTION DU LIVRE

1. Le « Livre des toledot » et le livre de Moïse

D'une certaine manière la référence au *sepher* encadre l'ensemble de la Torah. Après avoir mis en place la première famille de l'humanité (Gn 2–4), la suite de l'histoire est introduite par une référence au livre (Gn 5,1):

וְהַסֵּפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:

Ce rouleau est, dans la suite du verset, mis en relation avec le début de la création. Ce verset est grammaticalement difficile. Il est d'habitude

traduit de la manière suivante: «Voici le livre de la généalogie d'Adam. Le jour où Dieu créa les humains, il les fit à la ressemblance de Dieu» (NBS), ou «Voici le livret de famille d'Adam: Le jour où Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu» (TOB). Cependant le syntagme $\text{וְהַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ pourrait aussi se référer au livre: «voici le livre des engendrements d'Adam au jour où Dieu créa Adam, à la ressemblance de Dieu il le fit». On aurait alors l'idée que c'est Dieu lui-même qui est l'auteur de ce livre, une idée qui se rencontrera dans la péricope du Sinai où l'on trouve également des allusions à un dieu scribe ou écrivain.

Il est significatif que le Deutéronome, avant les deux poèmes de Moïse et le récit de sa mort, se termine par l'évocation d'un livre: «Lorsque Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, jusqu'au bout, il donna cet ordre aux lévites qui portaient le coffre de l'alliance de YHWH: Prenez ce livre de la loi et mettez-le à côté du coffre de l'alliance de YHWH, votre Dieu; il sera là comme témoin contre toi.» (Dt 31,24-26). Ici, l'auteur du livre est clairement Moïse. L'extension et le contenu du livre ne sont pas clairs, s'agit-il du seul Deutéronome ou de parties du Deutéronome ou d'un rouleau plus grand¹? On reviendra sur cette question. Notons pour l'instant que l'autorité du livre que Moïse écrit à la fin de sa vie réside d'abord dans son rôle de «témoin». L'écho entre Gn 5,1 et Dt 31,26 est par ailleurs un signal de la volonté des derniers rédacteurs du Pentateuque d'encadrer la Torah par une référence au livre². Ce livre servira, selon les derniers versets du Dt, de fondement théologique et de grille de lecture pour l'histoire du peuple dans le pays, histoire qui d'emblée est caractérisée comme une histoire de rébellion permanente.

1. Notons encore que ce passage est précédé d'une autre mise par écrit, celui du cantique de Moïse (31,19-22). Sur le plan synchronique les deux actes d'écriture sont bien distingués; sur le plan diachronique, il s'agit sans doute d'un ajout qui a accompagné l'insertion (tardive) de Dt 32 (et 33) dans le Deutéronome. Il est possible que dans un stade antérieur de la formation du Deutéronome, le récit de la mort de Moïse ait suivi immédiatement le chapitre 31.

2. Réagissant à cet article, Jean-Pierre SONNET a eu la gentillesse de me faire parvenir un petit texte dont j'aimerais citer le passage suivant: «L'écho entre Gn 5,1 et Dt 31,26 est par ailleurs un signal de l'association des deux rédactions, sacerdotale et deutéronomique, dans la composition d'ensemble du Pentateuque, chacune selon son 'agenda' propre. L'inclusion entre Gn 5,1 et Dt 31,26 maintient l'ensemble du Pentateuque entre ces deux variations sur la réalité du *sēper*, et souligne que l'intrigue d'ensemble du Pentateuque se tient dans le passage de l'un à l'autre, dans l'articulation du principe généalogique au principe de l'écoute (du livre) de la Torah». J'exprime ici ma gratitude à mon collègue pour ses réflexions qui m'ont ouvert de nouvelles perspectives.

2. Le livre des *toledot* dans le cadre de la Genèse

Le Pentateuque est ainsi encadré par la double référence à un rouleau, qui cependant ne désigne pas la même réalité. Cet encadrement confirme, à mon avis, la pertinence d'une hypothèse diachronique, à savoir la césure rédactionnelle et historique existant entre la Genèse d'une part et l'histoire de Moïse de l'autre. Peu nous importe dans ce cadre de savoir si le *sepher toledot 'adam* était le titre d'un ancien rouleau des *toledot*, intégré dans l'œuvre sacerdotale ou constituant l'ossature de «P»³. On observe que dans le Pentateuque la structuration en *toledot* est limitée au seul livre de la Genèse:

- Gn 2,4 אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:
 Gn 5,1 וְהָ סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:
 Gn 6,9 אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְדֹרֹתָיו אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלְק־נֹחַ:
 Gn 10,1 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת בְּנֵי־נֹחַ שֵׁם חָם וְיֹפֶת וְיֹדָדוּ לָהֶם בְּנִים אַחֵר הַמִּבּוּל:
 Gn 11,10 אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת שֵׁם שֵׁם בֶּן־מֵאָת שָׁנָה וַיּוֹלֵד אֶת־אַרְפַּכְשָׁד שְׁנַתִּים אַחֵר הַמִּבּוּל:
 Gn 11,27 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת תְּרָח תְּרָח הוֹלִיד אֶת־אַבְרָם אֶת־נְחוּר וְאֶת־הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת־לוֹט:
 Gn 25,12 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן־אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר הַמִּצְרַיִת שִׁפְחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם:
 Gn 25,13 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל בְּשִׁמְתָם לְתוֹלְדוֹתָם בְּכֹר יִשְׁמָעֵאל גְּבִית וְקָדָר וְאַדְפָּאֵל וּמְכָשֵׁם:
 Gn 25,19 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַצְחָק בֶּן־אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יַצְחָק:
 Gn 36,1 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו הוּא אָדוֹם:
 Gn 36,9 וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו אָבִי אָדוֹם בְּהַר שְׁעִיר:
 Gn 37,2 אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן־שִׁבְעָעֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֵעָה אֶת־אֶחָיו בֶּן־אֵן וְהוּא נָעַר אֶת־בְּנֵי בְלָהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת־דְּבַתָּם רֵעָה אֶל־אָבִיהֶם:

- Gn 2,4: Toledot du ciel et de la terre
 Gn 5,1: **Livre** des toledot d'Adam
 Gn 6,9: Toledot de Noé
 Gn 10,1: Toledot des fils de Noé
 Gn 11,10: *Toledot de Sem*
 11,27: Toledot de Térah => histoire d'Abraham
 25,12: *Toledot d'Ismaël*
 25,19: Toledot d'Isaac => histoire de Jacob et d'Ésaü
 36,1(9): *Toledot d'Ésaü*
 37,2: Toledot de Jacob => histoire de Joseph

3. Récemment la thèse d'un *sepher toledot* indépendant a été à nouveau défendue par D. JERICKE, *Abraham in Mamre: Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27–19,38* (Culture and History of the Ancient Near East, 17), Leiden – Boston, Brill, 2003.

Ce tableau montre que le titre construit à l'aide des *toledot* introduit soit les listes des descendants de la personne (en italique) ou, dans la plupart des cas, l'histoire d'un des descendants de la personne apparaissant dans le titre.

Le fait que cette structure en *toledot* soit limitée à la Genèse souligne la position à part de ce livre au sein du Pentateuque. Dans le Pentateuque, une formule comparable apparaît seulement encore en Nb 3,1 :

וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אֶהְרֹן וּמֹשֶׁה בַּיּוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת־מִשְׁה בְּהָר סִינַי

Ce passage introduit une liste généalogique pour Aaron et Moïse, sans que cela ait des conséquences sur la structure du livre des Nombres. Mais d'une certaine manière cette mention isolée confirme l'idée que le «livre des toledot» va jusqu'à Moïse et qu'il est ensuite «remplacé» par un autre livre dont Moïse n'est pas l'auteur, mais le scribe. Les rédacteurs du Pentateuque ne précisent pas qui est le scribe du livre des *toledot*, contrairement à la *torah* de Moïse.

3. L'origine du livre de Moïse

En effet, dès que le peuple s'est constitué, après la traversée de la mer, et a dû affronter les premières difficultés, Moïse, après avoir, avec l'aide de YHWH et par l'intermédiaire de Josué, battu les Amalécites, reçoit de la part de Dieu l'ordre suivant: «YHWH dit à Moïse: 'Écris cela en mémorial sur le⁴ livre et transmets-le aux oreilles de Josué: J'effacerai la mémoire d'Amaleq, je l'effacerai de sous le ciel!'» (Ex 17,14). Ici la fonction du livre est de susciter le זכר, le souvenir, de devenir fondateur d'une histoire collective, commençant avec les exploits de Moïse. En même temps, et comme en Jos 1, le premier destinataire du livre est également mentionné: Josué. Le thème de l'éradication d'Amaleq fait également du rouleau une clé de lecture pour comprendre, dans les livres de Samuel, le rejet de Saül et l'élection de David. D'abord l'ordre divin d'exterminer Amaleq est répété dans le dernier livre du Pentateuque, en Dt 25: «Alors, quand YHWH ton Dieu t'accordera le repos face à tous tes ennemis d'alentour, dans le pays que YHWH ton Dieu te donne comme patrimoine pour le posséder, tu effaceras de sous le ciel la mémoire d'Amaleq. Tu n'oublieras pas!» (v. 19). Notons qu'il y a un déplacement entre le contenu à mettre dans le livre qui établit YHWH comme auteur de l'effacement de la mémoire d'Amaleq et le commandement du

4. La vocalisation massorétique présume un article, comme si le livre était déjà connu. En fait, il l'est auprès des destinataires.

Dt qui transfère cette tâche aux destinataires du discours mosaïque⁵. L'autorité du livre implique donc d'emblée une interprétation de ces énoncés. Cela se confirme dans la résurgence du thème d'Amaleq au moment de l'installation de la monarchie. Saul en effet est rejeté selon la parole de Samuel revenu des morts parce qu'il n'a pas exterminé Amaleq: «YHWH a agi comme il te l'a dit par mon intermédiaire; YHWH a déchiré la royauté d'entre tes mains et l'a donnée à un autre, à David. Puisque tu n'as pas écouté YHWH et que tu n'as pas traité Amaleq selon sa colère ardente, YHWH te traite ainsi en ce jour» (1 S 28,17-18 faisant allusion à 1 S 14–15). Saul est alors décrit comme prototype du roi mauvais qui n'obéit pas aux commandements divins, alors que David, au contraire, obéit aux paroles du livre et extermine Amaleq⁶.

Notons encore que cette première mention du livre (distinct des *toledot 'adam*) qui présuppose que Moïse sait écrire⁷ coïncide avec la première mention de Josué dans la Torah. Le livre et son premier lecteur ont ainsi une origine en commun.

4. Moïse, scribe et lecteur

Après que Moïse a été établi «scribe» ou «auteur», la mention suivante du livre fait de lui son premier lecteur dans le sens où il lit les paroles du livre – paroles qu'il a d'abord mises par écrit (Ex 24,4) – au peuple rassemblé au Sinai (Ex 24,7), anticipant ainsi la lecture publique de la loi par Esdras. Ici le rouleau est appelé סֵפֶר הַבְּרִית et se réfère sans doute à la première collection législative du livre, le code d'alliance (20,22–23,33). Moïse est ici 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. Il lui transmet les volontés divines, qui se concrétisent dans des lois à respecter. 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 YHWH transmet à Israël, à l'exception (partielle) du Décalogue, sont d'abord

5. J. SCHARBERT, *Exodus* (NEB.AT, 24), Würzburg, Echter, 1989, p. 74, affirmant que les deux textes sont indépendants l'un de l'autre, méconnaît ce principe herméneutique.

6. Pour les textes sur Amaleq dans la Bible hébraïque voir H.A. TANNER, *Amalek: Der Feind Israels und der Feind Jahwes. Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament* (TVZ: Dissertationen), Zürich, TVZ, 2005.

7. Curieusement l'histoire des origines ne parle pas de l'invention de l'écriture; à moins qu'on lise la mention du livre des généalogies d'Adam comme si celle-ci préexistait en quelque sorte.

communiquées à Moïse qui est chargé de les transmettre à Israël. Sur le plan littéraire cette médiation comprend tous les codes législatifs du Pentateuque qui sont soit insérés dans la révélation du Sinai (Ex 19–Nb 10) soit présentés comme une récapitulation de celle-ci (Dt 12–26). Or cette médiation mosaïque est d'emblée présentée comme une médiation scripturaire à l'aide d'un *sepher*. Il existe, dans le Pentateuque, une concurrence entre écriture divine et écriture mosaïque. Dans le Pentateuque, c'est le Décalogue ou le «code d'alliance» qui sont présentés comme ayant été écrits par YHWH même: Ex 24,12; 31,18; 34,1; Dt 4,13; 5,22; 9,10 etc. Selon Ex 24,4 et 34,28 c'est Moïse qui écrit un rouleau ou les tables de la loi. Cette «confusion» sert d'une certaine manière à renforcer l'autorité de Moïse qui, 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.

5. *Le livre de YHWH*

Ex 32,32 mentionne un autre livre divin. Lors de l'intercession de Moïse à la suite de l'affaire du veau d'or celui-ci fait du chantage à Dieu en le forçant à le supprimer s'il refuse de pardonner au peuple: «Moïse revint vers YHWH et dit: 'Hélas! Ce peuple a commis un grand péché; ils se sont fait des dieux d'or. Mais maintenant, si tu voulais enlever leur péché ... Sinon, efface-moi donc du livre que tu as écrit'» (Ex 32,21–32). De quel livre divin est-il question? Il s'agit apparemment d'une sorte de comptabilité divine qui est aussi sous-entendue en MI 3,16; Ps 56,9; 69,29; 139,16; Dn 12,1⁸. À la suite de Zenger, on peut penser que ce livre fait appel à l'idée d'une transposition sur le plan céleste des listes généalogiques (voir Esd 2,62), contenant les noms de ceux qui ont gagné la faveur divine⁹. Cette idée provient de l'espace assyro-babylonien qui a largement influencé un certain nombre de concepts bibliques¹⁰. On peut se demander si dans le contexte littéraire de la Torah, le livre dont il est question en Ex 32,32 ne renvoie pas au *sepher toledot* de Gn 5,1. On aurait alors dans la première partie de la péripécie du Sinai une tentative de corréliser le livre de Moïse au livre de Dieu.

8. Voir aussi V. SÉNÉCHAL, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW, 408), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, pp. 406–407.

9. E. ZENGER, *Psalm 87,6 und die Tafeln vom Sinai*, in J. SCHREINER (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zu Psalmen und Propheten*, Würzburg, Echter, 1972, 97–103.

10. Voir les exemples *ibid.*, p. 100.

6. *La fin du Deutéronome et la mise en place du livre*

Vers la fin du Deutéronome les références au livre se multiplient (28,58.61; 29,19-20.26; 30,10; 31,24.26)¹¹ et montrent que le livre qui, dans le contexte du Deutéronome, se référerait peut-être d'abord au livre du Deutéronome seul et qui, dans le contexte du Pentateuque, construit une référence à la Torah, possède une autorité non seulement «normative» (dans l'exhortation à mettre en pratique les commandements divins) mais aussi «interprétative» (dans la mesure où ce livre devient une grille de lecture pour l'histoire relatée dans les *Prophètes Antérieurs*). Ces références au livre dans le Deutéronome confirment d'une certaine manière la validité de la théorie de l'histoire deutéronomiste puisque les malédictions de Dt 28 prévoient la perte du pays, la destruction, le retour du peuple en Égypte, des événements qui s'accomplissent à la fin du livre des Rois (2 R 24-25). L'autorité du livre apparaît, dans le Deutéronome, déjà en 17,14-20, le seul texte du Dt à mentionner le roi, et cela dans le but de le soumettre à l'autorité du livre.

7. *Le roi et le livre en Dt 17,14-20*

L'origine et l'intention de ce passage font l'objet de nombreux débats. On le considère souvent comme faisant partie de l'édition primitive (josianique ou antérieur) du Dt¹². Selon Patricia Dutcher-Walls, cette loi traduit une stratégie de pouvoir corporatif, la tentative des Deutéronomistes (des fonctionnaires de la cour) de limiter le pouvoir du roi; ils cherchent à «équilibrer soigneusement la loyauté à l'égard de YHWH et de l'Assyrie; il s'agit de montrer que le roi peut être à la fois un bon serviteur de YHWH et un bon vassal de l'Assyrie»¹³.

Cependant, cette «Loi du roi» n'est pas en premier lieu une loi mais plutôt un texte idéologique qui interprète l'histoire de la royauté et son

11. Voir pour ce thème J.-P. SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy* (BIS, 14), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997.

12. Parmi les publications récentes, voir D.A. KNIGHT, *Whose Agony? Whose Extasy? The Politics of Deuteronomistic Law*, in D. PENCHANSKY – P.L. REDDIT (eds.), *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 2000, 97-112; G.N. KNOPPERS, *Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings*, in *CBQ* 63 (2001) 393-415; P. DUTCHER-WALLS, *The Circumscription of the King: Deuteronomy 17,16-17 in Its Ancient Social Context*, in *JBL* 121 (2002) 601-616; B.M. LEVINSON, *The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy*, in *Cardozo Law Review* 27 (2006) 1853-1888.

13. DUTCHER-WALLS, *Circumscription of the King* (n. 12), p. 616.

échec, tels qu'ils figurent dans les livres de Samuel et des Rois¹⁴. Ce texte a donc probablement été écrit après la déportation du dernier roi judéen à Babylone à la suite du siège de Jérusalem en 597¹⁵. C'est un texte qui légitime le transfert de l'autorité du roi à celle du livre. La première partie du texte 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.

Dt 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 YHWH vous a dit: 'Vous n'y retourneriez jamais'». Les chevaux symbolisent le pouvoir royal qui est ici limité¹⁶ 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 (2 R 25,26 «tout le peuple, petits et grands ... se mirent en route et partirent pour l'Égypte parce qu'ils avaient peur des Chaldéens»¹⁷). Ainsi, la fin de la royauté est déjà présente avant que celle-ci ait commencé. La fin de cette loi stipule: «Et quand il (le roi) sera monté sur le trône royal, il écrira¹⁸ une copie de cette loi en présence des prêtres lévites. Elle restera auprès de lui, et il la lira tous les jours de sa vie ...» (Dt 17,18-19). Selon l'idéologie royale, le roi est le médiateur entre la divinité et la loi. Du point de vue de Dt 17, le roi est moins un médiateur que le destinataire de la loi. Le roi

14. E. OTTO, *Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf: Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im «Ämtergesetz» Dtn 16,18–18,22*, in I. KOTTSEPER et al. (eds.), «*Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?*»: *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*. FS. O. Kaiser, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 142-155; T. RÖMER, *La première histoire d'Israël: L'École deutéronomiste à l'œuvre* (MoBi, 56), Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 146-149.

15. R. ACHENBACH, *Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14-20*, in *ZABR* 15 (2009) 216-233.

16. 1 R 10,26 rapporte que Salomon possédait une importante collection de chevaux et de chars. Dans l'idéologie dtr, le roi idéal n'a pas trop de pouvoir ni de biens personnels (voir v. 17b). Peut-être un écho du règne de Josias, apparemment contrôlé par les scribes et conseillers dtr. Le lien entre chevaux et Égypte se réfère sans doute aux diverses tentatives d'alliance des rois israélites et judéens avec l'Égypte (voir par exemple 2 R 17,4). Voir aussi les réflexions de R. ALBERTZ, *A Possible Terminus ad quem for the Deuteronomic Legislation? A Fresh Look at Deut. 17:16*, in G. GALIL et al. (eds.), *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VT.S, 130), Leiden – Boston, Brill, 2009, 271-296.

17. L'édition exilique de l'histoire deutéronomiste s'est probablement d'abord terminée avec 2 R 25,21: «Ainsi Juda fut exilé hors de son pays». Elle fut sans doute bientôt reportée en 2 R 25,26.

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

dépend ici du livre et des transmetteurs de ce livre, les prêtres lévites. À noter que les lévites sont également présents lors de la dernière mention du livre en Dt 31: «Lorsque Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, jusqu'au bout, il donna cet ordre aux lévites qui portaient le coffre de l'alliance de YHWH» (31,24-25). Cette double mention des Lévites est peut-être une indication sur le rôle des ceux-ci en tant que gardiens du livre à l'époque du Second Temple.

II. LES NEBIIM: L’AFFIRMATION DE L’AUTORITÉ DU LIVRE

Bien que, dès le début du livre de Josué, le livre de la Torah de Moïse soit mentionné comme référence pour toutes les actions de Josué (Jos 1,8: (לאִי־מוֹשֶׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ), les *Nebiim* mettent en place une diversité de livres, qui tous prétendent à l'autorité. Il s'agit de trois, voire quatre entités: le Deutéronome ou le Pentateuque, l'Hexateuque, le(s) rouleau(x) prophétique(s).

1. *Livre de la Torah de Moïse ou livre de la Torah de Dieu: Hexateuque versus Pentateuque dans le livre de Josué*

Le livre de Josué se conclut par deux discours d'adieu. Alors que Jos 23 est un discours classiquement dtr, Jos 24 constitue un mélange de style dtr et sacerdotal et il est surtout suivi, contrairement à Jos 23, d'une série d'actions que Josué entreprend avant de mourir. En Jos 24, 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 est à l'origine d'un livre. Jos 24,26 dit: «et Josué écrivit toutes ces paroles dans le livre de la Loi de Dieu». Cette expression (סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים), très rare dans la Bible (voir Ne 8,8.18¹⁹) se trouve peut-être en opposition avec le «livre de la Torah de 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 Hexateuque²⁰? Les deux options étaient possibles pour les Judéens et pour les Samaritains (d'ailleurs la finale de Josué est

19. Voir encore Ne 9,3: וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם et 2 Ch 34,14: אֶת־סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָה.

20. Voir, entre autres, T. RÖMER – M.Z. BRETTLER, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, in *JBL* 119 (2000) 401-419.

située à Sichem, en face du mont Garizim, où se trouvait probablement dès l'époque perse un temple de YHWH²¹). 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 on avait opté pour un Hexateuque, cela aurait signifié le maintien d'un lien entre judaïsme et structure étatique, et donc l'existence 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 ni d'une autorité politique. Dans ce contexte, la mort de Moïse prend un caractère paradigmatique: une mort selon la volonté de YHWH ne dépend pas d'un tombeau dans la patrie, mais de l'observance du livre de la Torah, transmise par Moïse. Ainsi l'épithète du Pentateuque contient-elle une césure nette: «Jamais, depuis, ne s'est levé un prophète en Israël comme Moïse, que YHWH a connu face à face. Il était inégalé du fait de tous les signes et prodiges que YHWH l'a envoyé accomplir dans le pays d'Égypte ... à la vue de tout Israël» (vv. 10-12). Moïse devient le seul médiateur de la Torah, disponible grâce au livre. La distinction qualitative entre le Pentateuque et les livres suivants (Jos–Rois), qui formeront plus tard la première partie des «Prophètes», est exprimée par le passage de l'oralité à l'écrit. Comme nous avons vu, avant sa mort, Moïse écrit son livre et ce livre sert de guide dès l'installation de Josué comme successeur de Moïse (Jos 1,8²²). Ainsi la mort de Moïse devient définitivement la naissance de la Torah.

2. L'histoire deutéronomiste et la Torah de Moïse

Les livres de Josué et des Rois²³ sont ponctués par des références au livre de la Torah de Moïse (Jos 8,31; Jos 23,6; 2 R 14,6)²⁴, au livre de

21. E. STERN – Y. MAGEN, *Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim*, in *IEJ* 52 (2002) 49-57.

22. Il s'agit d'un texte tardif qui veut marquer la «dépendance théologique» des *Prophètes* à l'égard du Pentateuque; voir T. RÖMER, *Josué, lecteur de la Torah (Jos 1,8)*, in K.D. SCHUNK – M. AUGUSTIN (eds.), *«Lasset uns Brücken bauen ...»: Collected Communications on the xvth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEATAJ, 42), Frankfurt M. et al., Peter Lang, 1998, 117-124.

23. Dans les livres des Rois, la majorité des mentions d'un *sepher* se rapportent aux annales de Salomon, des Rois de Juda et de ceux d'Israël.

24. 1 R 8,9 mentionne Moïse en relation avec les tables de pierre et 8,53 fait allusion à la médiation mosaïque.

la Torah (2 R 22,8.11; 23,24) ou à la Torah de Moïse (1 R 2,3; 2 R 21,8; 23,25). Il n'est pas toujours clair si ce livre désigne le Deutéronome ou d'emblée le Pentateuque. Dans les éditions babyloniennes de l'histoire dtr, la Torah désignait d'abord le Deutéronome²⁵. Considérée comme autorité interprétative, la Torah de Moïse s'élargit à l'époque perse au Pentateuque, comme le montre par exemple 2 R 22–23, dans sa version finale.

3. 2 Rois 22–23: Le livre remplace le temple

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 dans le temple (nous laissons de côté le débat sur l'historicité du récit²⁶). 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 de la Torah». L'origine du motif de «l'invention du livre» se trouve 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 Nabonide²⁷, qui cherche à apparaître comme le découvreur de nombreux documents. Dans ces inscriptions²⁸, 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 2 R 22 se conforment à la même convention littéraire. Cependant, dans le texte biblique, la pierre de fondation est remplacée par le livre, devenu la «véritable» fondation et la nouvelle autorité du

25. En 2 R 14,6 la référence à la Torah de Moïse est clairement une citation de Dt 24,16.

26. C. ÜHLINGER, *Gibt es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum*, in W. GROSS (ed.), *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»* (BBB, 98), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995, 57-90; R. ALBERTZ, *Why a Reform Like Josiah's Must Have Happened*, in L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOT, SS, 393), London – New York, T&T Clark – Continuum, 2005, 28-46.

27. Notamment l'inscription de Sippar.

28. Pour des traductions et présentations de ces inscriptions, voir H. SCHAUDIG, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften: Textausgabe und Grammatik* (Alter Orient und Altes Testament, 256), Münster, Ugarit-Verlag, 2001.

culte de YHWH. Les médiateurs de cette nouvelle «religion du livre» ne sont ni le roi ni le prêtre avec leur culte sacrificiel, mais les scribes qui produisent et lisent ces livres.

En 2 R 23, le roi vide le temple de tous les ustensiles cultuels pour faire place au livre dont il devient le premier lecteur, conformément à Dt 17,14-20. 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 Pharaon²⁹. Le roi est mort, vive le livre!

Ainsi le livre des Rois montre vers sa fin (on peut y voir un certain parallèle avec les mentions du livre à la fin du Deutéronome) un transfert des institutions traditionnelles (royauté, temple, prêtres) vers le livre. Il est à noter que même la prophétesse Huldah doit se soumettre à ce livre; elle est consultée à son sujet, sa parole n'est donc plus entièrement libre, mais dépend en quelque sorte de l'autorité du livre³⁰.

4. Les prophètes et le livre

Dans les prophètes postérieurs il est souvent question de prophètes «écrivains». Ésaïe doit écrire sur une tablette (גְּלִיּוֹן)³¹ une expression mystérieuse (8,1), il doit également graver des oracles sur une tablette et dans un livre (Es 30,8). Habaquq reçoit l'ordre de mettre par écrit ses visions (Ha 2,2). Cela fait allusion d'abord à la conservation d'oracles prophétiques sur des tablettes (ou sur de petits rouleaux), une pratique bien attestée à Mari et notamment dans le monde assyrien. Parmi les Prophètes bibliques c'est Jérémie qui est le plus souvent occupé à écrire des rouleaux: En Jr 29 il rédige un petit rouleau à l'intention de la Golah babylonienne, en 32,10.12.44 il rédige un acte de vente. Selon 30,2, qui introduit le «livret de consolation», il doit écrire dans un *sepher* les paroles que YHWH lui dicte. De même, 25,13 mentionne des

29. F. SMYTH, *Quand Josias fait son œuvre ou le roi bien enterré: Une lecture synchronique de 2 R 22,1-23,28*, in A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi, 34), Genève, Labor et Fides, 1996, 325-339. Voir aussi J.-P. SONNET, «Le livre trouvé»: 2 Rois 22 dans sa finalité narrative, in *NRT* 116 (1994) 836-861.

30. Dans la logique narrative de 2 R 22, elle est consultée pour confirmer l'interprétation du livre par le roi. Toujours est-il qu'elle est mise en relation avec un livre, voir aussi T. RÖMER, *Von Maulwürfen und verhinderten Propheten: Einige Anmerkungen zum prophetischen Buch*, in *Communio Viatorum* 51 (2009) 173-183.

31. Pour cette expression rare voir encore Es 3,25.

paroles de YHWH (au sujet des Babyloniens, voire de toutes les nations) écrites dans un livre et selon 51,60, «Jérémie écrivit dans un livre tout le malheur qui devait arriver à Babylone, toutes ces paroles qui sont écrites sur Babylone». Cette concentration de la production des livres sur Jérémie explique sans doute le fait que dans le Talmud (*baba bathra* 14b.15a) Jérémie est le seul prophète à être considéré comme auteur de livres, non seulement du sien, mais encore du livre des Rois, alors que le livre d'Ésaïe est attribué à Ézékias et Ézéchiél ainsi que le livre des 12 aux «hommes de la grande assemblée». Un texte du livre de Jérémie est particulièrement important, car il peut se lire comme une réflexion narrative sur l'effacement de la figure du prophète au bénéfice du livre.

5. *Jr 36: Le livre remplace le prophète*

Les nombreux parallèles entre 2 R 22 et Jr 36 ont souvent été observés en ce qui concerne le comportement des deux rois Josias et Yoyaqîm face au livre. Josias est construit comme le prototype du bon roi qui se soumet à l'autorité du livre alors que Yoyaqîm symbolise tous les rois judéens tenus pour responsables de la fin du royaume de Juda³². Mais les deux récits ont encore un autre point en commun. Ils insistent tous les deux sur l'effacement du prophète au profit du livre. En 2 R 22 la prophétesse Huldah est d'abord interprète du livre et sa propre parole prophétique ne sert qu'à confirmer le message du livre et à approuver le comportement adéquat du roi. De même, en Jr 36, Jérémie est curieusement absent de la plus grande partie de l'histoire. Contrairement à d'autres passages du livre, Jérémie n'est pas en mesure de transmettre les paroles de YHWH par sa bouche, il est même obligé par Dieu de consigner les oracles prophétiques dans un livre. Dès qu'il a dicté le livre à son secrétaire Baruch, il a un «empêchement» (on ne dit pas lequel) et ne peut se rendre au Temple. Contrairement à Jr 7 et 26 où le prophète prend directement la parole devant la maison de Dieu, ici c'est le scribe Baruch qui fait la lecture d'un livre contenant les paroles de Jérémie.

32. C.D. ISBELL, *2 Kings 22–23 and Jer 36: A Stylistic Comparison*, in *JSOT* 8 (1978) 33-45; C. MINETTE DE TILLESSE, *Joiqîm, repoussoir du «Pieux» Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36*, in *ZAW* 105 (1993) 352-376.

Jr 26	Jr 36
<p>² Ainsi parle YHWH: Tiens-toi dans la cour de la maison de YHWH et dis à ceux qui, de toutes les villes de Juda, viennent se prosterner dans la maison de YHWH toutes les paroles que je t'ordonne de leur dire; n'en retranche pas un mot.</p>	<p>² Prends un rouleau; tu y écriras toutes les paroles que je t'ai dites sur Israël, sur Juda et sur toutes les nations depuis le jour où je t'ai parlé, depuis les jours de Josias, jusqu'à ce jour.</p>
<p>³ <u>Peut-être écouteront-ils et reviendront-ils, chacun de sa voie mauvaise; alors je renoncerai au mal que je pensais leur faire à cause de leurs agissements mauvais.</u></p>	<p>³ <u>Peut-être la maison de Juda prendra-t-elle garde à tout le mal que je me prépare à lui faire, de sorte que chacun d'eux reviendra de sa voie mauvaise; alors je pardonnerai leur faute et leur péché.</u></p>

La finale du récit ne se préoccupe pas en premier lieu du destin de Jérémie mais bien plutôt de l'édition d'un nouveau livre. Ceci signifie que désormais les paroles du prophète ne sont accessibles que par le biais du livre. Il n'est donc pas étonnant que Jérémie apparaisse de moins en moins dans la dernière partie du livre. Jr 45 (l'avant-dernier chapitre du livre selon l'ordre de LXX) contient un oracle de salut adressé à Baruch qui apparaît ainsi comme le successeur de Jérémie.

Cette évolution s'explique par le contexte de l'époque perse durant laquelle le judaïsme est confronté à des attentes eschatologiques. De nombreux prophètes de salut annoncent le rétablissement de la royauté davidique et des milieux indépendantistes menacent la situation calme et paisible de la province de Judée intégrée dans l'empire perse. Pour contrer ces mouvements exaltés, le judaïsme «orthodoxe» limite la prophétie inspirée à celle qui est transmise dans un livre. Ainsi naît l'idée que l'époque perse signifie la fin de la prophétie. Dans le Talmud qui regroupe les discussions des sages d'Israël on trouve la conception suivante: «Nos rabbins ont enseigné: 'À la mort des derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, l'inspiration divine s'est retirée en Israël'», et encore: «depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration divine a été reprise aux prophètes et donnée aux sages» (*baba bathra* 12b). Cette théorie veut mettre fin à la prolifération de groupes et d'écrits apocalyptiques lesquels se présentent souvent comme des visions prophétiques. Nous trouvons ici le passage de l'oracle prophétique oral au livre prophétique écrit.

2 R 22 et Jr 36 mettent ainsi en scène l'avènement du livre comme accès obligatoire à la parole divine. Il s'agit cependant de deux types de livres différents. 2 R 22 vise la Torah de Moïse (d'abord le Deutéronome, ensuite le Pentateuque), alors que Jr 36 fonde l'autorité du livre prophétique. C'est

par cette transformation de la parole prophétique en livre que les *Nebiim* sont devenus un «complément» à la Torah, ce qui se reflétera plus tard dans le culte synagogaal.

III. LES KETUBIM: QUELLE AUTORITÉ POUR QUEL LIVRE?

Le Psautier s'ouvre par l'affirmation de la nécessité de l'écoute de la Torah de Moïse, qui rappelle l'ordre initial donné à Josué.

Jos 1	Ps 1
<p>⁸ Ce livre de la loi ne s'éloignera pas de ta bouche; <u>tu le rediras jour et nuit</u> pour veiller à mettre en pratique tout ce qui y est écrit; <i>alors tu mèneras à bien tes entreprises, tu réussiras.</i></p>	<p>¹ Heureux l'homme qui ne suit pas les projets des méchants, qui ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs, et qui ne s'assied pas parmi les insolents, ² mais qui trouve son plaisir dans la loi de YHWH et qui redit sa loi jour et nuit! ³ Il est comme un arbre planté près des canaux d'irrigation, qui donne son fruit en son temps, et dont le feuillage ne se flétrit pas: <i>tout ce qu'il fait lui réussit.</i></p>

Il ne fait guère de doute que le Ps 1 a été composé pour donner une clé de lecture du Psautier (ou de tous les *Ketubim*?) en fonction de la loi divine³³. Il appert également que Ps 1 reprend un certain nombre d'expressions de Jos 1, apparemment pour montrer que la deuxième et la troisième partie n'ont de sens que si elles sont corrélées au livre de la Torah³⁴. Or, il est intéressant de constater que le Ps 1 parle seulement de la Torah de YHWH (et non de Moïse, cf. par contre Jos 1,6³⁵), sans mentionner le livre. C'est un premier indice en faveur de la thèse que les *Ketubim* contiennent des modèles alternatifs à la Torah de Moïse.

33. D'une certaine manière, c'est le Ps 119 qui «répond» au Ps 1 et qui fournit un cadre de loi autour d'une collection (antérieure) du Psautier. F.K. SEYBOLD, *Die Psalmen: Eine Einführung* (Urban-Taschenbücher, 382), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1986, pp. 30-31.

34. A. ROFÉ, *Piety of the Torah-Disciples at the Winding-Up the Hebrew Bible: Josh 1:8, Ps 1:2, Isa 59:21*, in H. MERKLEIN et al. (eds.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition*. FS. J. Maier (BBB, 88), Frankfurt M., 1993, 78-85.

35. Malgré les différences entre LXX et TM, la référence à Moïse est présente dans les deux variantes textuelles.

1. *L'autorité du livre en Esdras-Néhémie: Le mythe fondateur de la publication du Pentateuque*

Parmi les *Ketubim*, l'autorité du Pentateuque est massivement construite par les livres d'Esdras et de Néhémie, notamment dans Esd 7 et Ne 8. Esd 7 relate l'arrivée d'Esdras à la fois prêtre et scribe, «versé dans la loi de Moïse» (7,6), émissaire du roi perse, à Jérusalem où, comme le précise une lettre d'accréditation, il est chargé de faire appliquer la loi du «Dieu des cieux» (7,12-15.21). Cette loi est en même temps expression de la loi du roi perse (7,26); le texte de la lettre (sans doute fictive³⁶) suggère alors que le «livre de la Torah de Moïse» est compatible avec la loi perse et que le pouvoir perse est même à l'origine de sa publication³⁷. Ne 8 relate la suite: la lecture publique du livre de la loi de Moïse. Il ne fait guère de doute que ce livre désigne le Pentateuque³⁸ (ou au moins un Proto-Pentateuque dans lequel se trouvent déjà les prescriptions du Lévitique et du Deutéronome³⁹). Sans doute le cérémoniel de la lecture publique de ce livre est-il conçu comme un récit fondateur du culte synagogal⁴⁰ dont le centre consiste dans la lecture du livre de la Torah. En effet les expressions telles que ספר תורה משה (Esd 7,6; Ne 8,1; 2 Ch 15,4 = 2 R 16,4⁴¹), ספר תורה (Esd 7,6; Ne 8,1.3.8.9.13.18; 9,3; 2 Ch 34,14-15); תורת משה (Esd 3,2; 7,6; Ne 10,26; Dn 9,11.13); ספר משה (Esd 6,18; Ne 13,1) sont, dans les *Ketubim*, presque toutes limitées aux livres d'Esdras et de Néhémie⁴². Ce sont donc ces livres-là qui, dans les *Ketubim*, poursuivent l'idée de l'autorité absolue de la Loi de Moïse, alors que les Chroniques semblent proposer une vision quelque peu différente.

36. S. GRÄTZ, *Das Edikt des Artaxerxes: Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26* (BZAW, 337), Berlin – New York, de Gruyter, 2004.

37. F. CRÜSEMANN, *Le Pentateuque, une Tora: Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale*, in A. DE PURY – T. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question* (MoBi, 19), Genève, Labor et Fides, 2001 (1991), 339-360. Cela ne signifie cependant pas qu'il faille adopter l'hypothèse de l'autorisation impériale.

38. L.L. GRABBE, *The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual Than Real?*, in J.W. WATTS (ed.), *Persia and the Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL.SS, 17), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2001, 91-113.

39. Comparer Ne 8,13-18 avec Lv 23,33-43 et Dt 16,13-15.

40. R. RENDTORFF, *Esras und das «Gesetz»*, in ZAW 96 (1984) 165-184.

41. Voir encore 2 Ch 34,14.

42. La seule exception notable se trouve en Dn 9. La proximité de cette prière avec la théologie et le vocabulaire dtr dans un sens large ne fait aucun doute.

2. Du livre de la Torah à la loi de YHWH dans les Chroniques

Contrairement aux livres des Rois, les livres des Chroniques semblent moins intéressés par la mise en avant du livre de la Torah (de Moïse). On peut en effet observer que le rôle de Moïse a changé dans les Chroniques. Alors que dans les Rois les références à Moïse et son livre font penser avant tout aux prescriptions du Deutéronome (centralisation du culte, monolâtrie), les références à Moïse dans les Chroniques sont liées à des prescriptions culturelles et aux intérêts sacerdotaux (2 Ch 8,13; 2 Ch 23,28; 24.6.9; 30,16)⁴³. Contrairement aux Prophètes Antérieurs, les Chroniques recourent très peu à l'idée d'un livre de la Torah de Moïse. À la place de cette expression, ils utilisent celle de la תורת יהוה qui n'apparaît jamais dans le Pentateuque, à l'exception d'Ex 13,19, et très peu dans les Nebiim⁴⁴. Dans les Chroniques la loi de YHWH semble avoir remplacé la loi de Moïse. En 1 Ch 16,40 et 2 Ch 31,3, il s'agit des prescriptions sacrificielles; en 1 Ch 22,12 et 2 Ch 35,26 de régner conformément à la volonté de YHWH; 1 Ch 12,1 fustige l'abandon de la loi de YHWH par Roboam et le peuple, 2 Ch 17,9 mentionne des lévites enseignant le livre⁴⁵ de la Torah de YHWH ou se fortifiant dans cette loi (2 Ch 31,4). Dans certains cas, il s'agit sans doute seulement d'une autre désignation pour le livre de la loi de Moïse (voir aussi Esd 7,10 et Ne 9,3). On pourrait voir dans ce remplacement la volonté d'éviter une «divinisation» de Moïse en rappelant l'origine divine de la Torah. En même temps, dans d'autres cas, l'expression a peut-être été choisie pour dépasser l'autorité du Pentateuque. Ainsi 2 Ch 31,3 rapporte que le roi Ezékias prenait une part de ses revenus pour un certain nombre d'holo-caustes «comme il est écrit dans la loi de YHWH». Un telle loi ne se trouve pas dans le Pentateuque, ni en Ez 45 (comme on le suggère parfois)⁴⁶. Ainsi l'expression «loi de YHWH» permet de faire intervenir une loi plus large, qui se reflète peut-être aussi en Ps 1,2; 19,7; 119,1. Aurions-nous ici déjà un reflet de la Torah orale comme complément au livre de la Torah?

43. P.R. DAVIES, *Moses in the Books of Kings*, in T. RÖMER (ed.), *La construction de la figure de Moïse / The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène: Supplément, 13), Paris, Gabalda, 2007, 77-87, pp.79-80. Il en conclut que les références à Moïse dans les Rois visent le Dt et en Chroniques un document sacerdotal. Pour Rois, c'est plausible dans le cadre de l'histoire dtr. Plus tard ce livre englobe sans doute le Pentateuque.

44. 2 R 10,31; Es 5,24; 30,9; Jr 8,8; Am 2,4.

45. Il s'agit de la seule occasion où l'expression est combinée avec le terme de *sepher*. Ce texte a probablement un lien avec Dt 17,18-19.

46. W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (HAT, 21), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955, p. 306.

3. *Des médiations sans l'autorité du livre*

De nombreux rouleaux intégrés dans les *Ketubim* développent des discours théologiques où la médiation comme la réflexion sur l'accès à la volonté divine ne passe pas par un livre. C'est notamment le cas dans des livres sapientiaux (Pr, Jb, Qo). Pr 1–7 mettent en avant une transmission orale par la bouche du père biologique ou professeur. Jb et Qo mettent en question la possibilité d'accéder à la compréhension des desseins divins sans se référer à un livre de loi (qui a sans doute existé à l'époque de Qohéleth). Des textes poétiques comme le Cantique, les Lamentations ou narratifs comme Ruth ou Esther (où l'emploi assez fréquent du mot *sepher* se réfère à des lettres, des édits ou des annales royaux) ne mentionnent aucunement un livre qui ferait autorité, certaines de ces productions semblent même adopter une attitude critique envers une religion du livre et de la Loi⁴⁷. Ce phénomène peut s'expliquer par la particularité de la troisième partie du canon hébraïque: il semble, si l'on suit la thèse d'Albert de Pury⁴⁸, que certains livres des *Ketubim* renoncent délibérément à la moindre allusion aux institutions du judaïsme en adoptant une perspective universaliste et/ou individualiste. Selon de Pury, une partie au moins des *Ketubim* s'explique par la volonté de répondre à la civilisation grecque en montrant que les Juifs ont aussi une anthologie regroupant sagesse, récits, philosophie et poésie. Si le défi (d'une partie) des *Ketubim* a été de produire une littérature juive, cette littérature s'émancipe en partie du livre de la Torah. À la place du livre, certains textes des *Ketubim* optent pour la littérature.

IV. LA TORAH:

UNE AUTORITÉ BASÉE SUR LE DÉBAT ET SUR L'INTERPRÉTATION

Ainsi l'autorité du livre se présente différemment dans les trois parties de la Bible hébraïque. Mais déjà dans le Pentateuque cette autorité n'est pas univoque. C'est l'avènement d'un rouleau, d'un livre qui va fonder le judaïsme naissant, lui permettant de trouver une identité, en l'absence

47. Ne 13,1-3 en se référant au livre de Moïse cite le commandement de l'exclusion des Ammonites et des Moabites de l'assemblée pour justifier les «réformes» d'exclusion, alors que le livre de Ruth semble critiquer cette référence à la Torah en donnant à David un ancêtre moabite. De même le Cantique des Cantiques semble adopter une autre vision des relations entre hommes et femmes que celle des textes de la Torah.

48. A. DE PURY, *The Ketubim, a Canon within the Biblical Canon*, in P.S. ALEXANDER – J.-D. KAESTLI (eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition / Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB, 4), Prahins, Éditions du Zèbre, 2007, 41-56.

d'une autonomie politique et d'une cohésion géographique. 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 réunies 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 deuxième 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 rassemblé des collections de lois qui proviennent d'époques et de milieux divers. Que les éditeurs de la Torah n'aient pas simplement gardé le code le plus récent, mais qu'ils aient juxtaposé les différentes collections peut s'expliquer par le fait qu'on les estimait toutes les trois d'origine divine et qu'on ne pouvait supprimer ni l'une ni l'autre, même si elles étaient sur certains points contradictoires. Cette conception peut provenir du transfert d'une image royale sur YHWH. On trouve en effet dans le livre d'Esther une idée comparable: après qu'Esther ait 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» (Est 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 (Ex 20–23; Lv 1–16; Lv 17–26) ou comme rappel de cette révélation par la bouche de Moïse (Dt 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.

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 Samarie⁴⁹?) construisent le Pentateuque au quatrième siècle avant notre ère empêche tout «fondamentalisme» ou

49. La vision traditionnelle selon laquelle le Pentateuque aurait été édité par des Judéens et ensuite adopté par les Samaritains, et ensuite seulement accepté par les Samaritains, est intenable et ne correspond pas au contexte socio-politique et économique.

littéralisme. L'autorité de la Torah ne peut se baser sur une compréhension et une application à la lettre des textes qu'elle contient. La bibliothèque de Qumran montre clairement qu'à l'époque romaine on pouvait accepter le fait que coexistent différents 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'application⁵⁰.

Selon la tradition massorétique le centre de la Torah se trouve en Lv 10,16 dans la répétition de la racine *darash* «chercher». Ainsi l'autorité de la Torah appelle-t-elle à une recherche constante de la Torah⁵¹.

Collège de France
52, rue du Cardinal Lemoine
75231 Paris Cédex 05
France
thomas.romer@college-de-france.fr

Thomas RÖMER

Université de Lausanne
Faculté de théologie et de sciences des religions
Institut romand des sciences bibliques
1015 Lausanne
Suisse
thomas.romer@unil.ch

50. G.J. BROOKE, «Canon» in the Light of Qumran Scrolls, in ALEXANDER – KAESTLI (eds.), *Canon of Scripture* (n. 48), 81-98.

51. Selon Ch. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT, 2/25), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 605-606, le texte de Lv 10, un des derniers du Lévitique, pose les fondements de l'exégèse midrashique.