

TRANSCRIRE
LES MYTHOLOGIES

Tradition, écriture, historicité

SOUS LA DIRECTION
DE MARCEL DETIENNE

Albin Michel

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national de la recherche scientifique.

© Éditions Albin Michel S.A., 1994
22, rue Huyghens - 75014 Paris
ISBN : 2-226-07510-0

Sommaire

Ouverture, par Marcel DETIENNE 7

I. DE LA TRADITION

1. Qu'est-ce que la tradition?, par Gérard LENCLUD 25
2. Paroles durables, écritures perdues. Réflexions sur la pictographie cuna, par Carlo SEVERI 45

II. ÉCRIRE LA TRADITION. FAIRE DE L'HISTOIRE ENTRE LE JAPON ET LA CHINE

3. La double écriture des traditions dans le Japon du VIII^e siècle. Fondation et refondation, histoire et recommencements, par François MACÉ 77
4. L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine, par Léon VANDERMEERSCH 103
5. L'histoire, comme éclatée... Deux ordres de conservation du passé en pays bugis-makassar, par Gilbert HAMONIC 114

III. PENSER LE COMMENCEMENT. ENTRE ROME, ISRAËL ET LA GRÈCE

6. L'historien biblique, un personnage presque inaccessible, par Françoise SMYTH 131
7. Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament, par Thomas RÖMER 142
8. Le temps de la cité et l'histoire des prêtres. Des origines religieuses de l'histoire romaine, par John SCHEID 149

9. Manières grecques de commencer, par Marcel DETIENNE 159

IV. ENTRE LE MYTHE ET L'HISTOIRE

10. L'ordre généalogique entre le mythe et l'histoire, par Christian JACOB 169

11. Écriture de l'histoire géorgienne ou la mythologie travestie, par Georges CHARACHIDZÉ 203

Notes 225

Bibliographie 249

Index 265

Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament

Les théologiens à la recherche de la spécificité de la foi vétérotestamentaire se sont souvent mis d'accord pour la trouver dans une conception strictement historique de la foi en Yhwh, le Dieu d'Israël. Les exégètes leur fournissaient deux arguments de taille. D'abord, on pensait pouvoir déceler une conception cyclique du temps chez les voisins d'Israël, l'intervention des dieux allant de pair avec les changements de saison ou encore accompagnant le roi en cas de guerre. Ces manifestations cycliques étaient alors considérées comme diamétralement opposées à l'intervention inattendue de Yhwh dans des contextes historiques précis, se révélant à son peuple dans l'histoire (sortie d'Égypte, conquête du pays...) mais le sanctionnant également par des catastrophes historiques (chute de Samarie, destruction de Jérusalem et exil babylonien).

Ensuite, la critique philologique a élaboré un modèle explicatif du Pentateuque selon lequel le document le plus ancien de la littérature vétérotestamentaire serait un écrit « historique », le document « J » (yahwiste), daté du X^e siècle avant notre ère. Rédigé dans un esprit éclairé — on parlait alors des « lumières salomonniennes » — ce document aurait contenu toute la trame narrative du Pentateuque, c'est-à-dire les origines du peuple d'Israël jusqu'à la conquête du pays, dans une perspective d'« histoire du salut ». Ainsi l'identité du peuple du Yhwh aurait-elle été, dès le départ, établie selon une perspective historique. Les interventions rédactionnelles ultérieures furent plutôt considérées comme des atteintes à la pureté originelle de la foi yahwiste.

Cette conception des choses influencée par le romantisme allemand, et encore présente dans bon nombre de manuels, s'est avérée incompatible avec la complexité du fait historique du Proche-Orient ancien ainsi qu'avec l'organisation idéologique d'Israël et de Juda à l'époque

pré-exilique que les recherches récentes ont permis de décrire plus précisément¹. L'intervention des dieux dans l'histoire des peuples ne peut être considérée comme une spécificité israélite, elle est commune aux peuples mésopotamiens ainsi qu'à d'autres civilisations². L'idée que la défaite militaire révèle la sanction du dieu national n'est pas le propre de l'historiographie biblique mais apparaît, entre autres, dans la stèle (moabite) de Mesha³.

Le grand empire davidico-salomonien au sujet duquel toutes les sources extrabibliques se taisent reflète plus les rêves de grandeur des auteurs bibliques qu'une réalité historique⁴. Avant le VIII^e siècle avant notre ère, le royaume de Juda ressemble plutôt à une sorte de chefferie, ce que confirme l'absence presque totale de documents écrits dans le sud de la Palestine avant cette date⁵. Le fait historiographique ne prend de l'ampleur qu'à l'époque de Josias.

Historiographie et propagande

Le règne de Josias (640-609) coïncide avec une époque de « renaissance » qui, dans le Proche-Orient ancien, est caractérisée par une quête de l'archaïque et des origines. Bénéficiant d'un affaiblissement de la présence assyrienne en Palestine, Josias et ses conseillers vont mettre en place une « réforme » politique et idéologique. Le temple de Jérusalem est déclaré seul sanctuaire légitime, ce qui facilite le contrôle du clergé et des impôts. La nécessité de ce changement trouve sa légitimation dans des productions littéraires mettant en parallèle les origines mosaïques et le temps josianique. C'est ainsi que la première version du livre du Deutéronome contenant les prescriptions correspondant aux réformes josianiques est rédigée. Ce livre se présente alors comme révélation originelle de Yhwh à son peuple et son originalité est soulignée dans le récit de 2R 22-23 où ce livre est redécouvert lors de travaux de restauration du temple de Jérusalem. Il s'agit là du stéréotype littéraire de prétendus documents anciens retrouvés par hasard, légitimant des innovations par une volonté divine fondatrice. Cette technique connaîtra un grand succès dans le monde grec et plus tard chez les Mormons⁶. La légitimité du roi réformateur est soulignée par l'élaboration de textes historiographiques mettant Josias en parallèle avec deux personnages fondateurs d'Israël : David et Moïse. Les scribes josianiques rédigent une histoire de la monarchie (première ébauche des Livres des Rois)⁷ où Josias apparaît comme le digne successeur de David : « Il fit ce qui est droit aux yeux de Yhwh et suivit exactement le chemin de David, son père, sans s'écarter ni à droite

ni à gauche» (2R 23,2). Et l'édition josianique de l'histoire de la monarchie se termine par une filiation mosaïque de Josias : «Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revînt à Yhwh de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force (cf. Dt 6,5), selon toute la Loi de Moïse» (2R 23,25). Ce rapprochement se poursuit sans doute par l'édition d'une *vita Mosis* (le noyau du livre de l'Exode), où le temps des origines et du héros fondateur fait apparaître l'époque josianique comme l'aboutissement du projet initial de Yhwh. Ainsi la première version de l'histoire du veau d'or (Ex 32) met en lumière un Moïse réformateur semblable à Josias (2R 23)⁸.

La production historiographique du royaume de Juda à la fin du VII^e siècle comprend trois volets : des annales royales mettant en parallèle le roi fondateur de la dynastie et le roi actuel (disqualifiant en même temps la plupart de ses prédécesseurs), un code présenté comme «original», légitimant les innovations dans la structure idéologique du royaume, un récit des origines du peuple, sa libération hors d'Égypte⁹ et son organisation correspondant à celle de la réforme josianique. Cette perspective triomphaliste devait changer quelques décennies plus tard quand le royaume de Juda fut intégré dans l'empire babylonien et son intelligentsia déportée en Babylonie.

Historiographie et théodicée

La rupture de l'exil fut marquée par une crise d'identité, les moyens classiques permettant de comprendre le monde et la nation (temps, roi, pays) étant mis «hors service». Une partie des exilés, une sorte de coalition entre les anciens ministres de Josias ou leurs descendants, des lévites et des prêtres «libéraux»¹⁰, édite l'ensemble des livres Dt-2R selon une perspective idéologique qui s'inspire largement du Dt primitif. Cette «historiographie deutéronomiste» tente de présenter une «histoire d'Israël» *complète*, des origines mosaïques (Dt) jusqu'à la fin du royaume de Juda (2R 25) en passant par l'âge d'or de la conquête (Jos), les temps anarchiques des Juges (Jg), les débuts difficiles de la monarchie (1/2S), et l'histoire des deux royaumes jusqu'à leurs disparitions respectives (1/2R). Dans cette œuvre, l'exil n'apparaît pas comme signe de l'impuissance de Yhwh face au Marduk des Babyloniens, mais il doit être compris comme étant provoqué par Yhwh lui-même pour sanctionner la désobéissance du peuple et de ses rois à la loi deutéronomique. L'historiographie est alors mise au service d'une théodicée et, en même temps, d'une légitimation théologique de la Golah babylonienne présentée comme le «vrai Israël».

Pourtant ce grand ensemble historiographique hétéroclite avait besoin de trouver une cohérence et des supports facilitant son acceptation auprès des destinataires. C'est pourquoi l'historiographie dtr a été construite autour de « sommaires historiques » émaillant toute l'œuvre. Dt 6, 20-24 joue un rôle exemplaire. Ce texte met en scène trois générations, le « tu », les « fils » et les « pères », faisant apparaître un souci d'unité. Dt 6, 20 sqq. (comme Dt 26, 5 sqq. et d'autres) résume l'histoire à laquelle chaque Israélite est invité à croire : « nous étions esclaves en Égypte... ». Cette histoire présente une perspective exodique, elle commence par l'esclavage en Égypte pour aboutir à l'entrée dans le pays promis aux pères (cf. Ex 3, Ez 20)¹¹. Pour les auteurs, il s'agit là du sommaire de toute l'histoire, c'est-à-dire de tout ce qui dans l'histoire d'Israël est *normatif*. La mise en parallèle de Yhwh qui a fait sortir d'Égypte et d'un Yhwh qui peut faire sortir de Babylonie contribue à une ouverture de l'histoire vers le futur. Une deuxième utilisation des sommaires historiques concerne la structure même de l'historiographie dtr. L'impression d'unité que donne cette œuvre vient surtout des discours qui sont mis dans la bouche de personnages importants et qui interviennent à des endroits « stratégiques » pour marquer des changements d'époques. Il s'agit surtout de Dt 32 : un psaume servant de testament de Moïse ; Jos 23 : discours d'adieu de Josué marquant la fin de la conquête ; Jg 2, 6 sqq. : une introduction à l'époque des Juges ; 1S 12 : le testament de Samuel, le dernier juge ; 1R 8 : discours d'inauguration du temple par Salomon, marquant l'achèvement définitif de l'institution monarchique et finalement 2R 17, la « voix off » de l'auteur, commentant la fin du royaume d'Israël. Les morceaux épars sont ainsi organisés grâce à des abrégés d'histoire bien structurés, un peu à la manière du chœur dans la tragédie grecque. Le pivot de tous ces sommaires est en effet la référence à l'exode qui, pour l'idéologie dtr, constitue le point de départ de l'histoire d'Israël et de sa relation avec Yhwh¹².

À l'époque post-exilique, l'historiographie deutéronomiste est dotée d'un prologue¹³, constitué des textes appelés jadis « yahwistes » des livres Gn-Nb¹⁴, ou plutôt Ex-Nb et reprenant des compositions plus anciennes (comme par exemple la biographie de Moïse, cf. ci-dessus). Conformément à l'idéologie dtr, la sortie d'Égypte reste l'événement central : elle précède clairement le don de la Loi, mais contrairement à la première édition de l'historiographie dtr, la nouvelle génération des dtrs insiste davantage sur les « murmures » du peuple, c'est-à-dire sur la nostalgie d'Égypte (cf. Ex 16, Nb 11, 13-14, 20 etc.) et la mise en question du projet exodique. Cette insistance reflète le refus d'une partie importante de la Gola babylonienne, devenue diaspora, de

regagner la Palestine¹⁵. La référence aux origines reste incontournable, mais devient plus problématique. Les renvois aux origines égyptiennes n'apparaissent plus dans la perspective d'un âge d'or, elles deviennent elles-mêmes objet de critique. Une vue comparable se retrouve d'ailleurs dans l'« anti-histoire du salut » du livre d'Ézéchiel, chapitre 20¹⁶. Malgré ce sombre tableau de l'histoire d'Israël, Éz 20, comme le reste du livre, fait apparaître, à la manière de l'idéologie dtr, un Golah-centrisme, indiquant clairement que l'histoire de Yhwh avec Israël ne se poursuivra qu'à travers les (anciens) exilés. En effet, en Éz 20, toute l'histoire allant de la conquête à la fin de la royauté est éliminée. À cette élimination sur le plan historiographique correspond l'élimination sociologique des non-exilés, car le « tout Israël » (v. 40) se composera exclusivement de la Golah. En effet, le livre d'Éz fait apparaître un conflit entre exilés et non-exilés qui s'exprime dans un usage différent de l'histoire...

Historiographie exodique contre historiographie autochtone

Éz 33, 24sq. est une citation d'une revendication de la population non exilée de Palestine : « Fils d'homme : Les habitants de ces ruines sur le sol d'Israël disent constamment : Un seul était Abraham et il a possédé le pays, nous, nous sommes nombreux. C'est à nous que le pays est donné en possession. » Cette revendication des non-exilés est ensuite vivement rejetée. La polémique sur la possession du pays (cf. 11, 5)¹⁷ est engagée à l'aide de deux mythes d'origines différentes : les autochtones, les non-déportés, revendiquent leur droit au pays au nom de la tradition patriarcale, enracinée peut-être dans un culte des ancêtres défunts et structurée autour des sanctuaires, tandis que les exilés, dtrs et éditeurs d'Éz, se fondent sur une conception exodique. Cette opposition entre une conception exodique et généalogique des origines du peuple trouve sans doute ses origines dans la tradition prophétique, en particulier celle d'Osée. En Os 12 (VIII^e siècle avant notre ère), l'identification du peuple avec l'ancêtre Jacob est vivement critiquée, et Yhwh, « le Dieu depuis l'Égypte », est opposé au Dieu de Jacob¹⁸. Le livre d'Éz montre que, à l'époque de l'exil et plus tard, cette opposition se concrétise dans deux types de référence à l'histoire : l'anamnèse exodique voyant la continuité du peuple de Yhwh assurée par la Golah, et l'anamnèse patriarcale justifiant le droit au sol des non-exilés. Pour les éditeurs d'Éz, ces deux types semblent être encore inconciliables...

Vers la construction de la « grande histoire »

Si dans la version deutéronomistico-yahwiste de la vocation de Moïse en Ex 3, la promesse du don du pays se fait sans aucune référence à une promesse faite aux patriarches mais reste fondée sur l'engagement de Yhwh en faveur de son peuple en Égypte (Ex 3, 7-10)¹⁹, la perspective change radicalement dans la version sacerdotale du même événement en Ex 6. Ce texte intègre un sommaire historique faisant clairement allusion à Gn 17 et pose comme motivation de l'exode l'alliance avec les Patriarches, transformant ainsi la conception exodique des origines en une conception généalogique²⁰ (c'est également le cas dans le Ps 105, provenant des mêmes milieux). Cette intégration des Patriarches dans une histoire en voie d'officialisation s'explique peut-être par une approche typiquement sacerdotale, assimilant la piété populaire²¹. On peut penser que, jusqu'à l'époque perse, l'histoire des Patriarches s'est développée en marge des centres officiels de la théologie judéo-israélite. Quoi qu'il en soit, le milieu sacerdotal opère un lien entre deux types de traditions historiques contradictoires ouvrant ainsi le chemin vers une grande histoire unifiée.

La proclamation du (proto-)Pentateuque comme loi perse officielle pour la province de Juda-Samarie²² signifie en effet la canonisation définitive d'une histoire d'Israël unifiée. Il fallait néanmoins accompagner cette nouvelle histoire de résumés, expliquant aux destinataires le bien-fondé de cette nouvelle conception. Néh 9 fait partie de ces textes ; il présuppose le Pentateuque dans sa forme plus ou moins finale et résume les étapes les plus importantes de cette histoire devenue officielle : création — Abraham (mais pas Isaac, Jacob et Joseph), les pères en Égypte, la traversée de la mer et le don de la loi, la désobéissance des pères, la victoire contre les peuples et la conquête. Le reste de l'histoire jusqu'à l'exil est présenté très brièvement. En effet, l'histoire conformément à la visée de la Torah est surtout une histoire des *origines*. Néh 9 semble un produit purement littéraire²³ destiné à promouvoir la nouvelle « grande histoire », fruit d'un compromis entre des milieux différents, surtout sacerdotaux et deutéronomistes. Néh 9 a gardé d'ailleurs des traces de ce compromis : le passage de la tradition patriarcale aux pères en Égypte se fait de manière très abrupte et le séjour des ancêtres en Égypte (à défaut d'une histoire de Joseph ?) n'est pas expliqué. Jos 24 possède de nombreux parallèles avec Néh 9 et s'explique à partir de la même situation qui voit la naissance d'une « orthodoxie » à l'intérieur du judaïsme de l'épo-

que perse. Faisant partie d'une rédaction postdeutéronomiste et post-sacerdotale voulant «élargir» le Pentateuque et créer un Hexateuque en y incluant les récits de la conquête du livre de Josué, Jos 24²⁴ cherche avant tout à faire accepter la trame d'une histoire unique par tout le peuple. C'est pourquoi le résumé historique en Jos 24 est accompagné d'une exhortation adressée à tout le peuple d'adhérer au vrai culte yahviste. Ce texte vise donc les différents groupes du judaïsme postexilique et les invite à se retrouver dans une même histoire à l'intérieur de laquelle se trouvent réunis Patriarches et pères en Égypte, fondation généalogique et fondation vocationnelle. La même préoccupation apparaît au début du cycle patriarcal dans la Genèse. En Gn 15²⁵, Dieu se présente à Abraham par une formule exodique (v. 7 : «Yhwh, qui t'ai fait sortir d'Ur Cadim (!)») et Abraham a droit à un résumé de toute l'histoire de sa descendance jusqu'au retour dans le pays (v. 13-16). Avant ce résumé, Abraham apparaît comme un prêtre choisissant les animaux pour le rituel, et l'alliance que Yhwh conclut avec lui est une prolepse de l'alliance mosaïque au Sinaï. Abraham devient ainsi une figure consensuelle dans laquelle peuvent se retrouver les différents courants du judaïsme, et la «grande histoire» est mise en évidence dès le début du parcours de la Torah.

La conscience historique du judaïsme apparaît alors comme le fruit de l'élaboration d'une grande histoire officielle à l'époque postexilique. Malgré cette volonté de disposer d'une seule tradition fondatrice, les différentes conceptions de l'histoire (des origines) ont pu garder une certaine indépendance. Redécouvrir ces différences permet de mieux comprendre les richesses et les tensions qui caractérisent le judaïsme et ce jusqu'à nos jours.

Thomas RÖMER

5. K. Lawson Younger Jr, *Ancient Conquest Accounts*, JSOT supp., Sheffield, 1990.
6. Il faudrait prendre en compte la distance dans le temps entre la date d'un texte et ce qu'il est censé raconter et, plus encore, la trace dans le récit du projet idéologique auquel il correspond. La difficulté tient ici à la dépendance de l'historien à l'égard d'un texte qui est presque toujours sa seule source. L'archéologie est muette le plus souvent ou, elle aussi, s'exprime dans les termes proposés par les textes traditionnels. L'épigraphie n'a pratiquement pas de matériau où exercer sa vigilance.
7. David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah; a Socio-Archaeological Approach*, The Social World of Biblical Antiquity Series, 9, Sheffield, 1991.
8. Les matériaux de la *Chronique démotique* ne sont-ils pas collationnés déjà sous Darius par la commission qui y travailla seize ans sur ses ordres (519-503) et qui comprenait des prêtres, des guerriers et des scribes?
9. La véritable canonisation de ces textes n'intervient que très tardivement après la chute de Jérusalem, sous la « paix » romaine.
10. Pour le Pentateuque, cf. plus bas la contribution de Th. Römer. Pour un exemple prophétique, cf. A. de Pury, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, op. cit., pp. 175-207.
11. Probablement voisins en Palestine même, la politique perse de mise en valeur de son empire rural ayant conduit à des déplacements de population.
12. E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, 1992.

7. Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament

1. Cf. M. Weippert, « Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel », in J. Assmann, D. Harth, éd., *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/M., 1990, p. 143-179.
2. Cf. B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and in Israel*, CB.OT 1, Lund, 1967.
3. A. Dearman, éd., *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta, 1989.
4. Cf. E.A. Knauf, « Das Zehnte Jahrhundert : Ein Kapitel Vorgeschichte Israels », in *Heidel-Berger-Apokryphen (Mélanges K. Berger)*, Heidelberg, 1990, p. 156-161.
5. Cf. D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah; a Socio-Archaeological Approach*, Sheffield, 1991.
6. A ce sujet, cf. B.J. Diebner, C. Nauwerth, « Die Inventio des *spr btrb* in 2Kön 22. Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden », *DBAT* 18, 1984, p. 95-118.
7. Cf. S.L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*, VTS 42, Leiden, 1991.
8. Cf. Th. Römer, « Le jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32 », *Foi et Vie, Cahier biblique* 31, 1992, p. 3-14. Pour le thème des « réformes » dans l'idéologie dtr cf. H.D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AthANT 66, Zurich, 1980.
9. Dans le contexte josianique la libération de l'oppression égyptienne peut se lire comme une image de la politique anti-assyrienne de ce roi. On peut également noter que Josias meurt en voulant s'opposer au roi d'Égypte (2R 23,29).

10. Cf. R. Albertz, « Die Intentionen der Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerkes », in R. Albertz et al., éd., *Schöpfung und Befreiung (Mélanges C. Westermann)*, Stuttgart, 1989, p. 37-53.

11. La référence aux pères dans le milieu dtr ne vise pas les Patriarches, mais les ancêtres en Égypte, cf. à ce sujet Th. Römer, « Le Deutéronome à la quête des origines », in *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, LD 151, Paris, 1992, p. 65-98.

12. À l'intérieur de l'historiographie dtr, seuls trois textes (Dt 10, 22; 26, 5; 1Sam 12, 8) « avancent » les origines en parlant d'une descente en Égypte. Mais il s'agit là de textes soit tardifs (époque perse), soit d'une origine non deutéronomique.

13. Cf. M. Rose, « La croissance du corpus historiographique de la Bible : une proposition », *RThPh* 118, 1986, p. 217-236.

14. Cf. J. Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Zurich, 1992.

15. Cf. Th. Römer, « Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert », in Th. Römer, éd., *Lectio difficilior probabilior? (Mélanges Françoise Smyth-Florentin)*, Heidelberg, 1991, p. 155-172.

16. Cf. J. Lust, « Ézéchiel XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël », *ETL* 43, 1967, p. 488-527 = *De Mari à Qumran. (Mélanges J. Coppens)*, BEThL 24, Gembloux, Paris, 1969, p. 127-166; F. Sedlmaier, *Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel* 20, SBB 21, Stuttgart, 1990.

17. À ce sujet cf. Sarah Japhet, « People and Land in the Restoration Period », in G. Strecker, éd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA 35, Göttingen, 1983, p. 103-125.

18. À ce sujet voir les nombreux travaux de A. de Pury, notamment « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », *Congress Volume Leiden 1989*, VT.S 42, Leiden, 1991, p. 78-96; « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, op. cit., p. 175-207.

19. L'identification des pères à Abraham, Isaac et Jacob en Ex 3 est l'œuvre de la rédaction finale du Pentateuque, cf. P. Weimar, *Die Berufung des Mose*, OBO 23, Fribourg (CH) — Göttingen, 1980, p. 49.

20. J.L. Ska, « Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque », in A. de Pury, éd., *Le Pentateuque en question*, Genève, 1991 (2^e éd.), p. 95-125, montre pour Ex 6 l'utilisation d'un champ sémantique familial, cf. p. 100 sq.

21. H. Cazelles, « Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel », *Communio* 16, 1987, p. 385-395.

22. Cf. F. Crüsemann, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », in A. de Pury, éd., *Le Pentateuque en question*, op. cit., p. 339-360.

23. Cf. A.H.J. Gunneweg, *Nehemia*, KAT XIX/2, Gütersloh, 1987, p. 129.

24. Pour la datation de ce texte cf. M. Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-18)*, BET 25, Frankfurt/M., 1992.

25. Pour ce texte cf. J. Ha, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, BZAW 181, Berlin, New York, 1989.

8. Le temps de la cité et l'histoire des prêtres

1. Cicéron, *De l'orateur*, 2, 12, 51 sq.; Pseudo-Servius, *Commentaire de l'Énéide*, 1, 373 (cf. annexe *supra*).

- SALOMBÉ C., (non publ.), *Adatuang Pammana. One of the oldest kingdom in South Sulawesi as recorded in the lontara' entitled «Pappasenna Lombong Ulu», a buginese lontara' written about the beginning of the XVIIIth century at the time when La Mappatinring ri Pasarié Massora Siwalié was the Datu ri Pammana IV*, recherche présentée au séminaire Histoire tenu à Ujung Pandang, 29 juin-2 juillet 1978.
- WOLHOFF G.J. et ABDURRAHIM, (sans date), *Sedjarah Goa*, Bingkisan série A, n° 1, Penerbit Jajasan Kebudayaan Sul/Selatan Tenggara, Benteng Ujung Pandang, Makassar.

FRANÇOISE SMYTH

L'historien biblique, un personnage presque inaccessible

- JAMIESON-DRAKE D.W., 1991, *Scribes and Schools in Monarchic Judah; a Socio-Archaeological Approach*. The Social World of Biblical Antiquity Series, 9, Sheffield.
- LAWSON YOUNGER K., 1990, *Ancient Conquest Accounts*, JSOT supp., Sheffield.
- NODET E., 1992, *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris.
- NOTH M., 1943, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammeln- und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle.
- PURY A. de, 1992, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», in *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, Lectio Divina, 151, Paris, 175-207.
- RÖMER Th., 1992, «Le Deutéronome à la quête des origines», in *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, Lectio Divina, 151, Paris, 65-98.
- THOMPSON T.L., 1974, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, Berlin, New York.
- VAN SETERS J., 1983, *In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New York, Londres.
- WEIPPERT H., 1985, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der Neueren Forschung*, Th R 50, pp. 213-249.

THOMAS RÖMER

Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament

- ALBERTZ R., 1989, «Die Intentionen der Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerkes» in R. Albertz et al., éd., *Schöpfung und Befreiung (Mélanges C. Westermann)*, Stuttgart, 37-53.

- ALBREKTSON B., 1967, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and in Israel*, CB.OT 1, Lund.
- ANBAR M., 1992, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24 :1-18)*, BET 25, Francfort.
- CAZELLES H., 1987, « Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel », *Communio* 16, pp. 385-395.
- CRÜSEMANN F., 1991 (2^e éd.), « Le Pentateuque, une Tora. Prologomènes à l'interprétation de sa forme finale », in A. de Pury, éd., *Le Pentateuque en question*, Genève, 339-360.
- DEARMAN A., éd., 1989, *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta.
- DIEBNER B.J., NAUERTH C., 1984, « Die Inventio des spr btrh in 2Kön 22. Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden », *DBAT* 18, pp. 95-118.
- GUNNEWEG A.H.J., 1987, *Nehemia*, KAT XIX/2, Gütersloh.
- HA J., 1989, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, BZAW 181, Berlin, New York.
- HOFFMANN H.D., 1980, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AthANT 66, Zurich.
- JAMIESON-DRAKE D.W., 1991, *Scribes and Schools in Monarchic Judah; a Socio-Archaeological Approach*, Sheffield.
- JAPHET S., 1983, « People and Land in the Restoration Period », in G. Strecker, éd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA 35, Göttingen, 103-125.
- KNAUF É.A., 1990, « Das Zehnte Jahrhundert : Ein Kapitel Vorgesichte Israels », in *Heidel-Berger-Apokryphen (Mélanges K.Berger)*, Heidelberg, 156-161.
- LUST J., 1967, « Ézéchiél XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël », *ETL* 43, pp. 488-527; *De Mari à Qumran. (Mélanges J.Coppens)*, BETHL 24, Gembloux, Paris, 127-166.
- McKENZIE S.L., 1991, *The Trouble with Kings. The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*, VT.S 42, Leyde.
- PURY A. de, 1991, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », *Congress Volume Leiden 1989*, VT.S 42, Leyde, 78-96.
- PURY A. de, 1992, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », *Le Pentateuque. Débats et Recherches*, LD 151, Paris, 175-207.
- RÖMER Th., 1991, « Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert », in Th. Römer, éd., *Lectio difficilior probabilior? (Mélanges Françoise Smyth-Florentin)*, Heidelberg, 155-172.

- RÖMER Th., 1992, « Le Deutéronome à la quête des origines », in *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, LD 151, Paris, 65-98.
- RÖMER Th., 1992, « Le Jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32 », *Foi et Vie, Cahier biblique* 31, pp. 3-14.
- ROSE M., 1986, « La croissance du corpus historiographique de la Bible : une proposition », *RThPh* 118, pp. 217-236.
- SEDLMAIER F., 1990, *Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel* 20, SBB 21, Stuttgart.
- SKA J.L., 1991 (2^e éd.), « Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque », in A. de Pury, éd., *Le Pentateuque en question*, Genève, 1991, 95-125.
- VAN SETERS J., 1992, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Zurich.
- WEIMAR P., 1980, *Die Berufung des Mose*, OBO 23, Fribourg (CH)-Göttingen.
- WEIPPERT M., 1990, « Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel », in J. Assmann, D. Harth, éd., *Kultur und Konflikt*, Francfort, 143-179.

JOHN SCHEID

Le temps de la cité et l'histoire des prêtres

- BEARD M., 1991, « Writing and Religion : Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion. Question : What was the Role of Writing in Graeco-Roman Paganism? », in *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, 35-58.
- CICHORIUS C., 1894, *RE s.v. Annales 1. maximi*, c. 2248-2255.
- DREWS R., 1983, « Pontiffs, Prodiges, and the Disappearance of the Annales Maximi », *Classical Philology*, 83, pp. 289-299.
- FRIER B., 1979, *Libri Annales Pontificorum Maximorum : the Origins of the Annalistic Tradition* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, n° 27), Rome.
- RAWSON E., 1971, « Prodigy Lists and the Use of the Annales Maximi », *Classical Quarterly*, 21, pp. 158-169.
- SCHEID J., 1990, *Romulus et ses frères. Le collège des frères aruales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, BEFAR, n° 275, Rome, 41-72.
- SCHEID J., 1994, « Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux », in C. Nicolet, *La mémoire perdue*, Paris.
- SEECK O., 1885, *Die Kalendertafel der Pontifices*, Berlin.