

# **Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham**

T. RÖMER

*Summary* : The Abraham narrative as it stands now reflects the different ideologies of the Jewish community in the Persian period. Those who stayed in Palestine were referring to Abraham (Ez 33,24) in order to justify their claim to the land. They edited the first version of the Abraham cycle, using a sort of « liberal theology » (e.g. Gn 12,10ff ; 16). A « deuteronomistic » redaction from the babylonian Golah pictured Abraham as an exodic figure representative of their ideology (e.g. Gn 12,1ff ; 22 ; 24). The priestly redactors (Gn 17 ; 23) integrated the Patriarch into their own theological system. Those from the Diaspora used Abraham to protest against the Jerusalemite orthodoxy (Gn 20). Finally, the author of Gn 15, one of the latest texts in the Pentateuch, tried to harmonize all those trends, in providing an Abraham who is able to reflect the aspirations of the Golah as well as those of the « people of the land ».

## **1. Introduction**

Les récits patriarcaux ont depuis toujours stimulé l'imagination du lecteur et de l'exégète par leur description très colorée de la vie d'ancêtres, présentés comme ceux du peuple hébreu. Au niveau de l'exégèse historico-critique, les récits d'Abraham, d'Isaac et de Jacob jouèrent un rôle assez important dans l'établissement de la théorie des documents, par J. Wellhausen notamment<sup>1</sup>. C'est surtout l'existence des textes considérés comme « doublets » (par exemple Gn 12 // 20 // 26 ; 16 // 21,8 sqq., 15 // 17) qui

1. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899<sup>3</sup> = Darmstadt 1963<sup>4</sup>. Pour l'histoire de la recherche, cf. A. de Pury et T. Römer, « Le Pentateuque en question : position du problème et brève histoire de la recherche », in *Le Pentateuque en question*, A. de Pury éd., Genève 1991<sup>2</sup>, pp. 9-80.

fut utilisée pour postuler deux sources anciennes, issues respectivement de la cour salomonienne et du milieu prophétique (« J » et « E »), et une source récente, provenant d'auteurs sacerdotaux (« P »). S'il y avait un large consensus quant à ce modèle explicatif du devenir littéraire des récits patriarcaux, une telle unanimité faisait défaut quant à leur interprétation historique et sociologique. J. Wellhausen, par exemple, considérait les récits de *Gen* 12 sqq. surtout comme des reflets du folklore de l'époque monarchique, laissant apparaître un certain type de religiosité populaire. Par conséquent, il s'interdisait toute spéculation sur la reconstruction d'un « Abraham historique ». Cette vue changera radicalement avec les travaux de A. Alt<sup>2</sup> qui voyait dans la *Genèse* les traces d'une religion dite des « pères », religion préyahwiste des ancêtres d'Israël, caractérisée par un dieu personnel accompagnant les Patriarches lors de leurs migrations. Ainsi, les chapitres 12 sqq. de la *Genèse* furent utilisés comme source historique pour la période prémonarchique d'Israël, qu'on s'imaginait être une « époque nomade ». Un bon exemple de l'aboutissement d'une telle démarche est le commentaire de la *Genèse* de C. Westermann<sup>3</sup>. D'après lui, les récits patriarcaux et notamment ceux d'Abraham nous auraient été transmis par une tradition orale et cette idée lui permet de faire remonter ces récits encore plus haut dans le temps que le Yahwiste du consensus classique (x<sup>e</sup> siècle). Il situe alors l'origine des récits de la *Genèse* dans un « temps des pères » très lointain, qui échappe – malheureusement ou heureusement ? – à une datation précise. Comme son développement sur cette époque reste très vague, il n'est plus possible de trouver un contexte culturel et idéologique concret permettant de mieux comprendre les récits patriarcaux.

Depuis une quinzaine d'années, un bouleversement assez important a eu lieu dans les recherches exégétiques sur le Pentateuque<sup>4</sup> : l'attribution de textes à des auteurs « J » ou « E » anciens est proposée avec beaucoup d'hésitation ou est carrément écartée, au profit d'autres modèles considérés comme plus opérants.

L'hypothèse, largement adoptée, de la publication du Pentateuque comme loi officielle perse pour la communauté juive<sup>5</sup> permet d'expliquer

2. A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart 1929 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, München 1953, pp. 1-77.

3. C. Westermann, *Genesis*, BK I/2-3, Neukirchen-Vluyn 1981-1982.

4. Cf. J. Briand, « La "crise" du Pentateuque », *RICP* 29, 1989, pp. 49-62 ; de Pury et Römer, *loc. cit.* (n. 1), pp. 48 sqq. Pour une critique des thèses de Alt : B. Diebner, « Die Götter des Vaters – Eine Kritik der "Vätergott"-Hypothese Albrecht Alts », *DBAT* 9, 1975, pp. 38-50 ; M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Göttingen 1988.

5. Cf. P. Frei, « Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich », in P. Frei et K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Fribourg-Göttingen

la nécessité d'un compromis entre les différents courants du judaïsme de l'époque perse et joue ainsi un rôle important dans la compréhension des « tensions » à l'intérieur de ce document. Cependant, les récits patriarcaux entrent-ils dans une telle perspective ? Les choses se présentent apparemment de manière très différente pour Jacob et pour Abraham<sup>6</sup>. Si le cycle de Jacob peut remonter à une époque ancienne, voire prémonarchique, il n'en va guère de même pour le cycle d'Abraham. Les ouvrages importants de J. Van Seters<sup>7</sup> et de E. Blum<sup>8</sup> ont montré, en effet, que la formation littéraire du cycle d'Abraham se situe surtout aux époques exilique et postexilique<sup>9</sup>. Pourtant, ces auteurs se limitent à une « chronologie littéraire » et n'explorent pas assez les conséquences historiques et sociologiques de leurs datations. Si A. de Pury a raison en remarquant que la plupart des récits d'Abraham « pourraient s'expliquer aisément comme des morceaux de réflexion théologique traduisant les préoccupations des communautés juives de l'époque postexilique »<sup>10</sup>, ils devraient apporter quelques pièces au puzzle compliqué des courants idéologiques juifs du VI<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle. Dans ce qui suit nous proposerons l'ébauche d'une théorie concernant le devenir du cycle d'Abraham dans une perspective d'exégèse « conflictuelle ». Puisque le Pentateuque pose actuellement de grands problèmes de datation et d'interprétation, nous allons prendre notre point de départ à l'extérieur de ce corpus.

## 2. Le point de départ : Traditions sur Abraham dans l'Ancien Testament en dehors du Pentateuque<sup>11</sup>

On peut classer les mentions d'Abraham en dehors du Pentateuque de la manière suivante :

1984, pp. 7-43 ; *id.*, « Zentralgewalt und Lokalautonomie im achämenidischen Kleinasien », *Trans* 3, 1990, pp. 157-171 ; F. Crüsemann, « Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes à l'interprétation de sa forme finale », in de Pury éd., *op. cit.* (n. 1), pp. 339-360.

6. Cf. A. de Pury, « La tradition patriarcale en *Gen* 12-36 », in de Pury éd., *op. cit.* (n. 1), pp. 260-270.

7. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London 1975.

8. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

9. Cf. également A.G. Hunter, « Father Abraham : A Structural and Theological Study of the Yahwist's Presentation of the Abraham Material », *JSOT* 35, 1986, pp. 3-27 ; R. Kilian, « Nachtrag und Neuorientierung. Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahams-erzählungen », in *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament*, *Festschrift J. Scharbert*, M. Görg Hrsg., Stuttgart 1989, pp. 155-167.

10. De Pury, *loc. cit.* (n. 6), p. 261.

11. Cf. à ce sujet R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel 1969, pp. 99 sqq. ; B. Diebner, « "Isaak" und "Abraham" außerhalb *Gen.* 12-50. Eine Sammlung literaturgeschichtlicher Beobachtungen nebst überlieferungsgeschichtlichen Spekulationen », *DBAT* 7, 1974, pp. 38-50.

Abraham	<i>Ez</i> 33,24 ; <i>Ps</i> 47,10 <sup>12</sup> ; 2 <i>Ch</i> 20,7 ; <i>Ne</i> 9,7 sq. ; <i>Ps</i> 105,42.
Abraham + Isaac	
Abraham + Jacob (*Israël)	<i>Es</i> 29,22 ; 41,8 ; 63,15* ; <i>Mi</i> 7,20 ; <i>Ps</i> 105,6.
Abraham + Isaac + Jacob (*Israël)	<i>Jos</i> 24,2-5 ; 1 <i>R</i> 18,36* ; 2 <i>R</i> 13,23 ; <i>Jr</i> 33,26 ; 1 <i>Ch</i> 1,27-34* ; 29,18* ; 2 <i>Ch</i> 30,6* ; <i>Ps</i> 105,6-10 (= 1 <i>Ch</i> 16,16*).
Abraham + Sarah	<i>Es</i> 51,2.

D'après la plupart des chercheurs, tous ces textes sont à dater des époques exilique ou postexilique.

Les combinaisons des différents personnages patriarcaux appellent les remarques suivantes : le couple Abraham et Isaac n'est pas attesté, en revanche on trouve cinq fois « Abraham et Jacob (Israël) ». On peut donc supposer que le lien entre Abraham et Isaac est moins enraciné dans la tradition que celui entre Abraham et Jacob (cf. également *Gn* 28,13 où Dieu se présente à Jacob en ces termes : « Je suis YHWH, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac »). Les textes mentionnant la triade des trois Patriarches ne contiennent (à l'exception peut-être de *Jos* 24<sup>13</sup>) guère de rappel précis des événements relatés dans la *Genèse*, ils servent souvent à caractériser YHWH comme le « Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », ou alors ils insistent de manière générale sur la relation étroite entre les Patriarches et YHWH.

Les textes les plus anciens parlant d'Abraham sont probablement *Ez* 33,24 et *Es* 51,2, datant l'un et l'autre de l'époque de l'Exil :

*Ez* 33,24 : « Fils de l'homme, les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent : "Abraham était seul et il a possédé le pays ; nous, nous sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession." »

Ce texte cite une revendication de la population non exilée qui justifie son droit à la possession du pays contre les revendications des déportés<sup>14</sup>

12. Au v. 5, il est question de Jacob.

13. Ce chapitre est actuellement l'objet d'un débat passionné quant à sa datation. Récemment, W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOT Suppl. Series 93, Sheffield 1990, a voulu dater ce texte du VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle. Pour des raisons que j'ai exposées ailleurs (cf. T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Fribourg-Göttingen 1990, pp. 320-330), je reste, avec Van Seters, Blum et d'autres, convaincu que *Jos* 24 a vu le jour après la publication du (Proto-)Pentateuque à l'époque perse. Pour une datation postexilique de ce chapitre, cf. en dernier lieu U. Becker, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, BZAW 192, Berlin-New York 1990, pp. 69-72 et M. Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem*, BET 25, Frankfurt 1992.

14. Cf. S. Japhet, « People and Land in the Restoration Period », in *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981*, GTA 25, G. Strecker Hrsg., Göttingen 1983, pp. 103-125 ; Römer, *op. cit.* (n. 13), pp. 513-517.

(cf. également *Ez* 11,15). L'origine de ce conflit se trouve peut-être dans la redistribution des terres des déportés aux non-exilés par les Babyloniens (cf. 2 *R* 25,12 ; *Jr* 39,10). De toute façon, l'auteur d'*Ez* 33,24, représente la *Golah* et condamne violemment cette revendication. Au « don du pays » que les non-exilés réclament, il leur oppose, en ironisant sur le thème du « don », l'annonce suivante : YHWH les donnera aux bêtes sauvages, il donnera le pays à la dévastation (cf. 33,27 sq.).

*Es* 51,2 : « Regardez Abraham, votre père, et Sarah, qui vous a mis au monde ; il était seul, en effet, quand je l'ai appelé : or, je l'ai béni, je l'ai multiplié. »

Ce texte met la stérilité d'Abraham et de Sarah<sup>15</sup> en contraste avec la multiplication de la descendance effectuée par YHWH. Cet oracle prophétique vise donc à consoler les non-déportés (cf. Sion et les « ruines » au v. 3).

Le cycle d'Abraham de la *Genèse* se caractérise surtout par deux thèmes qui y reviennent comme des *leitmotifs* : le problème de la possession du pays et celui de la (multiplication de la) descendance. Or, ces deux motifs, pays et descendance, se retrouvent dans les attestations les plus anciennes d'Abraham en dehors du Pentateuque. On peut dès lors supposer la présence de ces deux thèmes dans la première version du cycle d'Abraham.

### 3. Le cycle d'Abraham – première version (CA<sup>1</sup>)

L'auteur de ce cycle avait à sa disposition certaines traditions sur Abraham comme celles que nous venons de citer. Il est également possible qu'il ait repris à son compte des récits qui circulaient d'abord de manière indépendante comme *Gn* 12,10-20 ou *Gn* 16\*, récits de même structure, peut-être transmis d'abord par voie orale. Il est tout à fait pensable que ces histoires, dans lesquelles aurait puisé l'auteur de CA<sup>1</sup>, existaient à Mamré/Hébron aux alentours du VII<sup>e</sup> siècle, comme le pense E.A. Knauf<sup>16</sup>. Le minicycle sur Abraham et Lot (13 ; 18 sq.\*), expliquant, entre autres, le lien de parenté entre Israël et ses voisins ammonites et moabites (Lot a été lié [quand ?] à la tradition de la destruction de Sodome et de Gomorrhe) était peut-être également à sa disposition.

CA<sup>1</sup> contient *grosso modo* : *Gn* 12,10-20\* ; 13\* ; 16\* ; 18,1-16 ; 19 ; 21-1-7.

Ce cycle insiste d'abord sur le fait que *le pays d'Abraham se trouve en Palestine*. Dès le début, la tentative d'Abraham de s'exiler en Égypte est critiquée (*Gn* 12,10 sqq.). Le problème du pays se poursuit au chapitre 13 (séparation entre Abraham et Lot) qui débouche sur l'installation d'Abraham à Hébron, le « berceau » probable des traditions abrahamiques. Dans

15. *Es* 51,1 sq. fait allusion à la stérilité de Sarah : cf. B.J. Van der Merwe, *Pentateuch-tradities in die Prediking van Deuterioesaja*, Groningen-Djakarta 1955, pp. 103-120.

16. Dans un article à paraître dans *SJOT*.

un contexte exilique, l'insistance sur Hébron, qui ne fait pas partie de la « province Juda »<sup>17</sup>, mais qui est occupée par les Édomites<sup>18</sup>, peut fonctionner comme une revendication territoriale qui est d'autant plus efficace que, dans le récit, Abraham est présenté comme non agressif et conciliateur.

Le problème de la descendance est traité par le problème de la stérilité de Sarah. A cet égard, le couple patriarcal n'est pas du tout idéalisé. En Gn 16\*<sup>19</sup>, bien que le plan de Sarah semble d'abord fonctionner (comme celui d'Abraham en Gn 12), le fils né de la servante, Ismaël, sera destiné à une vie en dehors de la maison d'Abraham. Le « vrai descendant » est annoncé au chapitre 18, lors d'une visite mystérieuse chez Abraham. Après l'intermède de la destruction de Sodome et Gomorrhe (l'hospitalité d'Abraham en 18,1 sqq. servant d'antithèse au comportement des habitants de Sodome<sup>20</sup>) et de la naissance quelque peu douteuse des « cousins » d'Israël, Ammon et Moab, le cycle d'Abraham selon CA<sup>1</sup> se termine par la naissance du descendant. A ce niveau, on peut spéculer, sans aboutir à une certitude, sur l'identité du fils : s'agissait-il de Jacob ou d'Isaac ?

Pour caractériser l'idéologie de CA<sup>1</sup>, on pourrait employer l'expression anachronique de « théologie libérale ». Les observations suivantes vont dans ce sens.

– En Gn 12,10 sqq., Pharaon n'a rien de méchant. Au contraire, il reconnaît l'intervention de YHWH et laisse à Abraham ses richesses lors de son expulsion.

– En Gn 16, Ismaël, l'ancêtre des tribus (proto-)arabes, et sa mère ont manifestement la sympathie du narrateur. En effet, Hagar possède la connaissance de YHWH, et, par le nom de *Yishma'el*, expliqué par « YHWH écoute » (*shama'*), YHWH est identifié à El, identification fréquente chez le Deutéro-Ésaïe<sup>21</sup>.

– En Gn 19, YHWH intervient en faveur de l'ancêtre des Moabites et des Ammonites (même si l'on se moque un peu de leurs origines)<sup>22</sup>.

– Face aux voisins on n'emploie pas de polémique (cf. Gn 13), on essaie plutôt de « définir » ou de « raconter » des liens de parenté.

– Bien qu'Abraham et Sarah ne soient pas présentés comme des « saints », YHWH s'occupe d'eux et leur assure une descendance.

17. Le statut politique de l'ancien royaume de Juda sous l'occupation babylonienne n'est pas clair : cf. J.A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, Darmstadt 1991, p. 186.

18. Cf. A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu*, Que sais-je ? n° 1898, Paris 1985<sup>2</sup>, p. 65.

19. Cf. notamment E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1985, pp. 25-49.

20. Cf. K.A. Deurloo, « Narrative Geography in the Abraham Cycle », *OTS* 26, 1990, pp. 48-62, sp. 58.

21. Cf. J. Van Seters, « The Religion of the Patriarchs in Genesis », *Bib.* 61, 1980, pp. 220-233.

22. Cf. J. Pons, « Confrontation et dialogue en Genèse 12-36 », *ETR* 65, 1990, pp. 15-26, sp. 17.

CA<sup>1</sup> montre un Abraham plus ou moins « autochtone ». Rien n'est dit d'une provenance extra-palestinienne.

La version de CA<sup>1</sup> a pu naître en Palestine au moment de l'exil. Son auteur est probablement proche des milieux qui sont cités en Ez 33,24 et auxquels s'adresse Es 51,2 sq. Peut-être était-il un des rares « intellectuels » non déportés, participant à la tentative, autour de Godolias, de réorganiser le pays (Jr 40). De toute façon, CA<sup>1</sup> insiste sur le fait que le seul pays pour Abraham/Israël est la Palestine (il ne faut pas descendre en Égypte !) et que Dieu s'occupera de l'avenir (de la descendance) malgré une situation « stérile ».

Cette vue « autochtone » sera revue et corrigée...

#### 4. La rédaction « pro-Golah »

Cette rédaction prend le texte de CA<sup>1</sup> comme point de départ et le réinterprète en faveur des (anciens) exilés babyloniens, en y insérant les textes suivants : Gn 12,1-9\* ; 18,16 sqq. ; 22,1-14. 20-22 ; 24\* et 26\*.

Avec Gn 12,1 sqq. et 22,1 sqq., elle crée un nouveau cadre pour le cycle d'Abraham. On peut observer facilement les correspondances entre les deux textes<sup>23</sup> (par exemple : 12,1 // 22,2).

Le début (Gn 12,3 : « en toi se béniront toutes les familles de la terre ») montre un certain « universalisme » qui reste néanmoins centré sur Israël. Abraham devient une figure « exodique » (12,1 sqq.) ; il est appelé à quitter sa patrie non israélite pour parcourir toute la Palestine, ce qui équivaut à une récupération du parcours jacobien<sup>24</sup> et à une revendication des localités importantes<sup>25</sup>. Ce parcours initial trahit également une certaine aversion pour la pratique sacrificielle, puisque les autels construits par Abraham ne servent qu'à un culte de la parole<sup>26</sup>. Cette attitude s'exprime d'une autre façon dans la finale en Gn 22, qui implique une critique (cachée mais claire) des sacrifices d'enfants<sup>27</sup> pratiqués en Palestine aux alentours du VI<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>.

23. Cf. G. Rouiller, « Le sacrifice d'Isaac », in *Exegesis*, F. Bovon et G. Rouiller édés, Neuchâtel-Paris 1975, pp. 16-33, sp. 19.

24. Cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975, pp. 59 sq., 81 sqq.

25. Cf. Crüsemann, *loc. cit.* (n. 5), pp. 358 sq.

26. Cf. Blum, *op. cit.* (n. 8), p. 337.

27. Actuellement, l'exégèse a tendance à minimiser cet aspect. Il est sûr que la visée de Gn 22 ne saurait être limitée à cette seule intention. Elle y joue néanmoins un rôle important. Études récentes : T. Veijola, « Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter », *ZThK* 85, 1988, pp. 129-164 ; J.-L. Ska, « Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture », *Bib.* 69, 1988, pp. 324-341 ; A. Wénin, « Abraham à la rencontre de YHWH. Une lecture de Gn 22 », *RTL* 20, 1989, pp. 162-177.

28. Cf. O. Kaiser, « Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament », in *Denkender Glaube, Festschrift C.H. Ratschow*, O. Kaiser éd., Berlin-New York 1976, pp. 24-48 ; J. Day, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge 1989.

Gn 18,17 sqq. reflète le débat sur la culpabilité collective et individuelle et sur un Dieu provoquant une catastrophe de destruction, issu de la discussion sur l'exil<sup>29</sup> (cf. Ez 14).

A l'aide de 22,20 sqq. ; 24\* et 26\*, cette rédaction crée un mini-cycle d'Isaac. Au niveau littéraire, le chapitre 24 sert de transition entre Abraham et Isaac. Son contenu (le serviteur d'Abraham va chercher pour Isaac une femme en Mésopotamie, car il ne faut pas se marier avec les « filles du pays ») montre la même idéologie que le récit d'Esdr 10 (cf. Ne 10,31 ; 13, 23 sqq.). Il s'agit du refus des mariages « mixtes » entre la *Golah* et les non-exilés. Gn 24<sup>30</sup> présuppose apparemment le retour de certains déportés et reflète leurs contacts avec la Mésopotamie<sup>31</sup>.

La *Golah mésopotamienne* peut ainsi se légitimer par Abraham. Cependant, cette légitimation ne vaut pas pour la Diaspora égyptienne (cf. déjà la reprise de Gn 12,10 sqq.). En effet, la réinterprétation de l'histoire de la « femme de l'ancêtre en danger » en 26<sup>32</sup> commence par l'ordre « ne descends pas en Égypte ». On retrouve la même formule en Jr 43,2, texte lié à la condamnation violente de la Diaspora égyptienne par les rédacteurs deutéronomistes du livre en Jr 44. La rédaction « pro-*Golah* » du cycle d'Abraham montre des liens avec l'école deutéronomiste, elle est peut-être composée par une partie de ce groupe qui – rentré au pays – avait découvert l'importance d'Abraham pour le « peuple du pays ».

##### 5. La rédaction sacerdotale

La présence de textes sacerdotaux (notamment Gn 17 et 23) dans le cycle d'Abraham n'est nullement contestée. La discussion est plutôt de savoir si « P » était d'abord un document indépendant ou s'il s'agissait d'une couche rédactionnelle<sup>33</sup>. En Gn 12 sqq., de nombreux indices plaident en faveur d'une activité rédactionnelle de « P »<sup>34</sup>.

29. Cf. L. Schmidt, *De Deo. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen. 18,22 ff. und von Hi 1*, BZAW 143, Berlin-New York 1976, pp. 131-164 ; H. Schweizer, « Das seltsame Gespräch von Abraham und Jahwe (Gen 18,22-33) », *ThQ* 164, 1984, pp. 121-139 ; J. Krasovec, « Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16-33 », in Görg Hrsg., *op. cit.* (n. 9), pp. 169-182.

30. Cf. pour ce texte : B. Diebner et H. Schult, « Die Ehen der Erzväter », *DBAT* 8, 1975, pp. 2-10 ; A. Rofé, « La composizione de Gen. 24 », *BeO* 129, 1981, pp. 161-165.

31. Cf. Blum, *op. cit.* (n. 8), p. 387.

32. Les interprétations récentes de ce chapitre sont présentées chez R. Martin-Achard, « Remarques sur Genèse 26 », *ZAW* 100, Suppl. 1988, pp. 22-46. Gn 26 a peut-être d'abord été transmis par des prêtres du sanctuaire de Beer-Sheba, cf. H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition*, EdF 274, Darmstadt 1991, pp. 35 sq.

33. Selon E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York 1990, pp. 229-286, les deux hypothèses seraient conciliables. Nous ne pouvons ici entrer dans la discussion.

34. Cf. par ex. Van Seters, *op. cit.* (n. 7), pp. 279 sqq. J. Vermeylen, « La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique », *RTL* 12, 1981, pp. 324-346 ; J.-L. Ska, « Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque », in de Pury éd., *op. cit.* (n. 1), pp. 95-125, sp. 107 sqq.

« P » intègre d'abord le cycle d'Abraham sous sa forme « pro-*Golah* » dans son système chronologique (12,4 ; 16,16 ; 17,1.24 sq., 21,5). Il l'insère dans un nouveau cadre avec la généalogie de 11,27 sqq., où les origines d'Abraham sont localisées en Ur Casdim, et avec Gn 25,1 sqq. relatant sa mort et son enterrement. Ce texte fait partie d'un système sacerdotal qui couvre tout le cycle patriarcal (Gn 12-50). Comme l'a montré notamment E. Blum<sup>35</sup>, ces notices expriment une idéologie de l' *eretz Israël* exclusivement réservé au peuple d'Israël : après la mort d'Abraham, Isaac habite dans le désert de Beer-Sheba (25,11 : Beer Lahay Roï) tandis qu'Ismaël s'installe loin dans le Sud-Est (25,18) ; après la mort d'Isaac, Ésaü habitera dans la montagne de Séir (36,8) tandis que Jacob restera dans le pays de son père (37,1). Ainsi, « P » insiste sur le fait que les ancêtres d'Israël sont promis à une vie dans le pays, contrairement aux « lignées secondaires » qui doivent occuper d'autres territoires.

La relation avec Ismaël est également discutée en Gn 17<sup>36</sup>. Ce chapitre modifie la vue de CA<sup>1</sup> (Gn 16). « P » ne nie pas qu'il existe une promesse divine pour Ismaël, celui-ci participe même à la circoncision qui va contribuer à forger l'identité du judaïsme. Mais pour « P » cette identité est fondée sur une « alliance » dont Ismaël est exclu.

Le récit étonnant de l'achat du tombeau à Makpéla en Gn 23 a souvent intrigué les exégètes. Ce texte « profane », où Dieu n'intervient pas du tout, s'intègre assez bien dans les préoccupations des auteurs sacerdotaux car, tout en fonctionnant comme une revendication du territoire d'Hébron, il constitue une tentative sacerdotale de désacraliser un tombeau patriarcal<sup>37</sup>. Cette tentative s'explique dans le contexte d'une vénération populaire des tombeaux des Patriarches (liée à un culte des ancêtres ?<sup>38</sup>) à laquelle les auteurs sacerdotaux étaient certainement opposés. Ils adoptent alors une stratégie ecclésiastique fréquemment attestée à travers les siècles : récupérer la religion populaire en la transformant<sup>39</sup>.

« P » est alors à situer à l'époque perse<sup>40</sup>. Ses représentants sont des prêtres rentrés de l'Exil essayant de fonder à nouveau les institutions culturelles et de combattre certains courants « libéraux » et « populaires ».

35. Blum, *op. cit.* (n. 8), pp. 436 sqq.

36. Cf. Knauf, *op. cit.* (n. 19), pp. 56 sqq. Il n'y a pas de raison de répartir ce texte en plusieurs couches, comme le propose P. Weimar, « Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte », *ZAW* 100, 1988, pp. 22-60.

37. Cf. Van Seters, *op. cit.* (n. 7), p. 295.

38. Cf. O. Loretz, « Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Eltern-ehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik », *JARG* 3, 1978, pp. 149-201.

39. Cf. H. Cazelles, « Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel », *Communio* 16, 1987, pp. 385-395.

40. Ceci n'exclut nullement des débuts de l'activité de « P » à l'époque exilique.

Les rédactions « orthodoxes » ont provoqué une réaction du côté de la Diaspora.

#### 6. La voix de la Diaspora

Nous savons, notamment grâce aux documents d'Éléphantine<sup>41</sup>, qu'il y avait à l'époque postexilique des contacts entre la Diaspora et l'orthodoxie jérusalémite, contacts certes tendus à cause d'une théologie peu « orthodoxe » de la Diaspora. L'exhortation constante de rentrer en Palestine n'était pas du goût de tous les anciens exilés. Ainsi se développa une littérature de la Diaspora (Esther, Joseph)<sup>42</sup> insistant sur le fait qu'on peut être juif dans un pays étranger. Gn 20\*<sup>43</sup> trahit les mêmes préoccupations : ce texte veut montrer que la « crainte de Dieu » existe chez les « païens » et qu'on peut y habiter sans problème. Dans ce récit, Abraham ressemble à Jonas : comme lui, il est confronté à des « païens » qui montrent une plus grande obéissance à YHWH que ses propres prophètes (Gn 20,7 est d'ailleurs le seul texte qui caractérise Abraham comme « prophète »).

Le récit de Gn 20\* qui se poursuit en 21,22 sqq. (conclusion d'une alliance entre Abraham et Abimelek) critique une idéologie trop « nombreliste », ainsi qu'un Abraham trop au service de l'orthodoxie.

#### 7. D'autres ajouts postexiliques

Il s'agit surtout de Gn 14 et 21,8 sqq., textes difficiles à classer.

Gn 14<sup>44</sup> montre un Abraham homme de guerre, totalement différent des autres récits sur Abraham le Patriarche. On le voit ici participer à la grande politique internationale dans un conflit qui a quelque chose d'apocalyptique. Ce récit débouche sur la reconnaissance d'une théocratie à Jérusalem (Melkisedek).

Gn 21,8 sqq. est un *midrash* de Gn 16, présupposant le texte de « P »<sup>45</sup>. Il a été provoqué par la tension entre 16,12 : Ismaël a sa place dans le désert, et 16,15 (« P ») : Ismaël se trouve dans la maison d'Abraham. En 21,8 sqq., Abraham est présenté de manière plus positive, et bien qu'il cède aussi à la demande de Sarah, son comportement est légitimé par Dieu ;

41. Édition française : P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO, Paris 1972.

42. Cf. A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I », *ZAW* 87, 1975, pp. 306-324 ; T. Römer, « Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité », *Foi & Vie* 86, 1987, pp. 3-15.

43. Cf. Van Seters, *op. cit.* (n. 7), pp. 175 sqq.

44. Cf. *ibid.*, pp. 304 sqq. ; J.A. Emerton, « Some problems in Genesis xiv », in *Studies in the Pentateuch*, J.A. Emerton ed., SVT 41, Leiden et al. 1990, pp. 73-102.

45. Cf. Knauf, *op. cit.* (n. 19), pp. 16 sqq.

l'explication du nom d'Ismaël est également corrigée (21,17). C'est un exégète de l'époque perse qui s'exprime ici.

#### 8. Le cas de Gn 15<sup>46</sup>

Même si ce texte est actuellement considéré comme relativement « tardif », il est en règle générale daté de l'époque exilique, et mis en relation avec une rédaction deutéronomique/deutéronomiste<sup>47</sup>. A notre avis il faut réviser cette idée. Gn 15 est (avec 22,15 sqq., 26,3 sqq.\*<sup>48</sup>) un des derniers textes du cycle d'Abraham. On peut l'attribuer à la « rédaction finale », soucieuse d'harmoniser et de réconcilier les tensions de l'époque perse qui se reflètent dans les récits de Gn 12 sqq.

Pour les exégètes qui considèrent Gn 15 comme présacerdotal<sup>49</sup>, les vv. 13-16 font problème ; ils sont donc considérés (avec le v. 7) comme un ajout secondaire<sup>50</sup>. Cependant aucune raison de critique littéraire ne justifie une telle opération<sup>51</sup>. L'apparition des rapaces au v. 11 nécessite les vv. 13 sqq., parce que ces oiseaux évoquent chez le lecteur des prédictions sur le futur (*omen*) ; de même, le chiffre « 4 » n'est pas seulement important pour 15,13-16, mais pour le texte entier<sup>52</sup>. Or, si les vv. 13-16 (et le v. 7) appar-

46. Cf. T. Römer, « Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der "neueren" und "neusten" Pentateuchkritik », *DBAT* 26, 1989/90, pp. 32-47.

47. Cf. entre autres, H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976, pp. 249-278 ; R. Rendtorff, « Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten », in *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift C. Westermann*, R. Albertz et al. Hrsg., Göttingen et al. 1980, pp. 74-81 ; M. Anbar, « Genesis 15. A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives », *JBL* 101, 1982, pp. 39-55.

48. Pour la datation de ces textes à l'époque du chronique, cf. R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, BBB 24, Bonn 1966, pp. 204-206, 318 sq. ; de Pury, *op. cit.* (n. 24), pp. 332 sq.

49. Certains auteurs trouvent à l'intérieur de ce texte un nombre considérable de couches, cf. H. Mölle, *Genesis 15. Eine Erzählung von den Anfängen Israels*, Forschung zur Bibel 62, Würzburg 1989 ; E. Haag, « Die Abrahamtradition in Gen 15 », in Görg Hrsg., *op. cit.* (n. 9), pp. 83-106 ; P. Weimar, « Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch », *ibid.*, pp. 361-411.

50. Cf. récemment S. Kreuzer, « 430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen. Zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der "Israeliten" », *ZAW* 98, 1986, pp. 199-210. A l'intérieur de ces versets, on voit encore une tension entre les 400 ans de séjour dans un pays étranger et la quatrième génération qui doit revenir « ici ». Mais ces deux chiffres veulent exprimer des réalités différentes : les 400 ans indiquent la *durée du séjour* (cf. Ac 7,6) dans un pays dont on ne mentionne même pas le nom, les quatre générations se réfèrent à la *durée de l'Exode* ; cf. également A. Caquot, « L'alliance avec Abram (Genèse 15) », *Sem.* 12, 1962, pp. 51-66.

51. Cf. également les arguments de J. Ha, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, BZAW 181, Berlin-New York, 1989.

52. On trouve quatre fois *zr'*, quatre fois *ys'* ; pour d'autres exemples, cf. Römer, *loc. cit.* (n. 46).

tiennent à la première mouture du texte, celui-ci est certainement postsacerdotal<sup>53</sup>. Un autre argument plaidant pour la datation tardive de *Gn* 15 réside dans le fait que *Gn* 15 présuppose le *midrash* postexilique de *Gn* 14<sup>54</sup> : « Damas » ne se trouve dans tout le Pentateuque qu'en *Gn* 14,15 et 15,2. La valeur numérique du servant d'Abraham en *Gn* 15,3 « Éliézer » est 318, c'est le nombre des serviteurs d'Abraham selon *Gn* 15,16, on trouve un oracle selon lequel la faute de l'Amorite n'est pas encore « accomplie » ; le verbe hébraïque utilisé est *shalem*. Il s'agit probablement d'une allusion à *Shalem* (= Jérusalem) où se trouve Abraham en 14,18, et le retour annoncé « ici » (*hēnnāh*), en 15,16, peut alors avoir en vue Jérusalem. Nous reviendrons sur cette question.

Si *Gn* 15 est à dater vers le milieu ou la fin de la période perse, comment faut-il interpréter le retour de la quatrième génération ?

Pour S. Kreuzer<sup>55</sup>, quatre générations correspondent à environ 100 ans. Selon lui, le contexte historique de *Gn* 15,13 sqq. ne serait pas l'époque perse mais le règne de Josias (vers 620), les quatre générations feraient alors allusion à l'exil du royaume du Nord (722) et l'oracle se comprendrait comme un espoir de libération du joug assyrien. Ce calcul pose plusieurs problèmes : il est peu probable que les événements de 722 puissent être considérés comme un « exil » du royaume du Nord<sup>56</sup> ; de plus, d'après la tradition biblique, une génération comprend plutôt 40 ans (cf. *Nb* 32,13 ; *Dt* 2,14). Le calcul donne un résultat plus pertinent si l'on part de 597-587 : avec la quatrième génération, on arrive à l'époque d'Esdras/Néhémie<sup>57</sup> où commence un retour plus ou moins conséquent de la *Golah* mésopotamienne<sup>58</sup>.

Mais la quatrième génération évoque également le Décalogue. En effet, *Gn* 15 est caractérisé par un champ sémantique « décalogique » : le v. 7

53. *Gn* 15,13 sqq. fait clairement allusion à des textes sacerdotaux : v. 13 : *Ex* 12,40 ; v. 15 : *Ex* 25,8 ; v. 16 : *Ex* 6,16 sqq. L'origine d'Abraham en « Ur Casdim » n'est attestée en dehors de 15,7 que dans la généalogie sacerdotale en 11,28,31 et en *Ne* 9,7. De manière générale, on peut également remarquer que le récit « P » de la conclusion d'alliance (17) est beaucoup mieux intégré dans son contexte immédiat que *Gn* 15. Pour une datation postsacerdotale de *Gn* 15, cf. également Ha, *op. cit.* (n. 51).

54. Cf. Caquot, *loc. cit.* (n. 50), pp. 64-66.

55. Kreuzer, *loc. cit.* (n. 50), p. 205.

56. Cf. J.D. Macchi, « De l'État d'Israël à la province de Samarie. Études sur les conséquences sociopolitiques et religieuses de la domination néo-assyrienne en Syrie-Palestine », Mémoire de Licence, Genève 1989.

57. Selon *Esd* 7,1, Esdras descend du dernier prêtre préexilique Seraya qui, d'après 2 *R* 25,18 sqq., fut tué par Nabuchodonosor. Entre Seraya et Esdras se trouve « a period of 150 or 200 years » (D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemia, Esther*, NCBC, Grand Rapids-London 1984, p. 99).

58. L'idée d'un retour immédiat en 539 est une fiction du chroniqueur, cf. A.H.J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart et al. 1972, pp. 125 sq.

« Je suis YHWH qui t'ai fait sortir d'Ur Casdim », reprend le début du Décalogue : « Je suis YHWH, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (*Ex* 20,2) ; la liste des peuples qui conclut le chapitre est la seule dans tout l'Ancien Testament à comporter dix noms. Dans ce contexte, la « quatrième génération » fait penser à l'énoncé du Décalogue selon lequel YHWH s'occupera de la faute (le même mot apparaît en *Gn* 15,16 !) des pères '*al-ribbe'im*' ; cette quatrième génération est alors exclue de la punition<sup>59</sup>. La tradition du Décalogue est ainsi intégrée dans l'histoire d'Abraham.

En effet, *Gn* 15 cherche à récupérer les traditions les plus diverses du judaïsme postexilique et à les harmoniser en les enracinant en Abraham. On peut caractériser ce texte comme un catéchisme que Dieu enseigne à Abraham. Cet enseignement se fait en cinq interventions de Dieu concernant : 1. l'héritier légitime d'Abraham (v. 2-4) ; 2. la quantité de la descendance (v. 5) ; 3. l'identité de YHWH (v. 6-7) ; 4. des animaux rituellement utilisables (v. 8-9) ; 5. un résumé de l'« histoire du salut » (v. 13-16).

Ces cinq thèmes résument tout le Pentateuque :

– *ad* 1. : le problème de l'héritier légitime est un thème central du cycle d'Abraham (*Gn* 12 sqq., notamment 16 ; 18 et 21). *Gn* 15,15 fait allusion à la fin du cycle (mort d'Abraham en 25,8 « P ») ;

– *ad* 2. : l'annonce d'une descendance nombreuse renvoie à l'histoire de Jacob, car elle commence à se réaliser avec la naissance des douze fils de Jacob (*Gn* 37 sqq.), et elle est complètement accomplie au début du livre de l'Exode (*Ex* 1,7 [d'autres allusions à l'Exode : *Gn* 15,14 : *Ex* 1,11-14, le verbe *yš'*, etc.]) ;

– *ad* 3. : l'autoprésentation de YHWH renvoie à la théophanie du Sinaï, au don du Décalogue et de la Loi (*Ex* 19 sqq.). Abraham apprend, en *Gn* 15,7, avant Moïse (*Ex* 3) et avant le peuple (*Ex* 20), la « vraie » définition du Dieu d'Israël (cf. par contre 17,2 [« P »] : El Shadday). La conclusion de l'alliance à la fin de *Gn* 15 n'est rien d'autre qu'une prolepse de l'alliance du Sinaï ;

– *ad* 4. : les animaux recommandés par YHWH à Abraham sont des animaux utilisables pour le sacrifice<sup>60</sup>, c'est-à-dire grand bétail, petit bétail et oiseaux<sup>61</sup>. Il s'agit donc d'une allusion à la législation sacerdotale consignée dans le livre du Lévitique et au début du livre des Nombres. Si nous ne trouvons pas en *Gn* 15 exactement la même terminologie, c'est parce que les termes ne seront révélés qu'au Sinaï, cependant Abraham agit déjà conformément à l'esprit de la Loi ;

59. Cf. F.L. Hossfeld, *Der Dekalog*, OBO 45, Fribourg-Göttingen 1982, p. 32.

60. Cf. B.J. Diebner, « Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel. Eine unhistorisch-kritische Spekulation », *DBAT* 17, 1983, pp. 81-98, sp. 88.

61. B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, p. 396.

– ad 5. : le sommaire de l'histoire en 15,13-16 renvoie au dernier livre du Pentateuque, le *Deutéronome*, qui est parsemé de tels résumés, notamment en *Dt* 26,5 sqq. couvrant exactement les mêmes événements. Ainsi, *Gn* 15,13 sqq. est le premier, et *Dt* 26,5 sqq. le dernier résumé historique du Pentateuque.

C'est ainsi qu'est donnée à Abraham la table des matières de tout le Pentateuque. La conclusion de l'alliance est relatée seulement *après* qu'il ait pris connaissance de son contenu. Ici, il ne s'agit pas d'une alliance spéciale pour Abraham, mais plutôt d'une *anticipation* de l'alliance du Sinaï, dont l'expression *krt bryt* est le terme technique. L'utilisation singulière de *krt bryt* dans le cycle patriarcal<sup>62</sup> montre que l'auteur de *Gn* 15 veut faire d'Abraham un précurseur de Moïse, mais également le représentant du peuple entier. Il tente de fixer *toutes* les traditions du Pentateuque en Abraham. Pour le dire autrement : tous les groupes qui véhiculent ces différentes traditions sont invités à se réunir et à se réconcilier en Abraham.

Ainsi, *Gn* 15 propose une harmonisation de deux mythes d'origines, dont les représentants se livrent à de vives polémiques aux époques babylonienne et perse : tandis que les non-exilés trouvent leur identité dans un mythe d'autochtonie autour des Patriarches, l'intelligentsia « dtr » exilée développe un mythe « exodique »<sup>63</sup>. Ce conflit entre *Golah* et non-exilés est particulièrement visible en *Ez* 33,24 sqq. Comme nous l'avons vu, les « autochtones » utilisent l'argument de la possession du pays (*yrš*) par Abraham, pour réclamer le « don » du pays (*ntn*). Cette idée, réfutée avec véhémence par l'auteur d'*Ez* 33, est reprise – de manière positive – en *Gn* 15, où on retrouve les verbes *ntn* et *yrš* qui fonctionnent presque comme un *leitmotiv*. Le verbe *yrš* est utilisé en *Gn* 15 pour Abraham et pour sa « semence », mais le *don du pays* ne concerne plus que la « semence »<sup>64</sup> (v. 18). Qui est cette « semence » ? A cause des parallèles avec *Ez* 33,24, on pourrait penser plutôt aux non-exilés qu'à la *Golah*<sup>65</sup>, mais il est probable que l'auteur veut réunir « tout Israël » dans ce don du pays : ceux qui sont (encore) des *gērîm* vivant « dehors » (v. 13) et ceux qui profitent de ce don (v. 18 ; le verbe est au parfait). En effet, la question d'Abraham concernant la possession du pays est posée à l'intérieur du pays (v. 8), mais en même temps Abraham est une figure très « exodique » (v. 7, vv. 13 sqq.).

62. La *berit* avec Abraham, Isaac et Jacob est exprimée à l'aide d'autres verbes, cf. *Gn* 17 ; *Ex* 6,2 sqq. ; *Lv* 26,42.

63. Pour plus de détails cf. Römer, *op. cit.* (n. 13), *passim*.

64. Cf. Rendorff, *loc. cit.* (n. 47).

65. Cf. H. Schmid, « Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes », *Jud.* 36, 1980, pp. 78-87, sp. 83.

Si le pays est donné à la descendance d'Abraham, il n'est pas donné à « Damas »<sup>66</sup> (15,2). Il s'agit probablement d'un code pour tous les « ennemis de Juda » (cf. *Esd* 4 ; *Ne* 3 sq.). Ainsi, on explique qu'il y a des gens dans le pays qui n'y ont aucun droit. Par contre, ce pays dont l'étendue dépasse toute imagination (15,18-21)<sup>67</sup> est réservé à la descendance d'Abraham qui doit d'abord rentrer « ici » ; nous avons déjà vu que le mot *hēnnāh* est probablement une référence à Jérusalem<sup>68</sup>. Dès lors, l'expression curieuse de la « faute de l'Amorite » s'explique peut-être par une référence à *Ez* 16,2.45 : « Amorite » serait à comprendre comme un pseudonyme pour Jérusalem. Aux v<sup>e</sup>-iv<sup>e</sup> siècles, le retour vers l'ancienne capitale du royaume de Judée a apparemment posé des problèmes. *Ne* 11 (cf. *Esd* 8, 31 sqq.) atteste un repeuplement forcé de cette ville. *Gn* 15,16 peut alors être compris comme propagande pour l'installation à Jérusalem qui était, selon l'auteur de *Gn* 15, le symbole de la restauration du tout Israël.

Ainsi, *Gn* 15 se présente comme un document de concertation essayant de réconcilier en Abraham les différents courants du judaïsme de l'époque perse.

66. Ce code a peut-être ses origines dans les accusations prophétiques contre Damas (cf. *Es* 17,1 sqq. ; *Jr* 49,23 sqq. ; *Am* 1,3 sqq.). Selon M. Anbar, *loc. cit.* (n. 47), p. 42, n. 21, « the Damascus spoken of here refers to the capital of Tatnai the governor of the province 'eber hannahar in the reign of Darius I ».

67. Cette description du pays dépasse largement les fantasmes dtr. A en croire H.H. Schmid, *op. cit.* (n. 47), p. 83, on y trouve des reflets de l'idéologie messianique (cf. *Ps* 72,8). La liste des peuples est la plus longue de tout l'Ancien Testament. E. Blum, *op. cit.* (n. 7), p. 379 sq. interprète les noms des peuples comme des noms de code de l'époque post-exilique.

68. Cf. également Caquot, *loc. cit.* (n. 50), p. 65.