

L'IDENTITÉ DANS L'ÉCRITURE

Hommage au professeur
Jacques Briend

*Sous la direction de
Olivier Artus et Joëlle Ferry*

LD 228

Lectio divina

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2009

La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat

Thomas RÖMER

Le professeur Jacques Briend s'est intéressé à plusieurs reprises à la question de la constitution du Pentateuque en essayant de montrer l'imbrication intrinsèque des aspects archéologiques, historiques et théologiques¹. Dans ce qui suit, j'aimerais offrir au collègue estimé un parcours sommaire dont le but est de montrer que la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens, et notamment le Pentateuque peuvent être compris comme une « littérature de crise » qui permet au judaïsme naissant de trouver une identité et de faire sens des deux catastrophes de 722 et 587. Cette identité qui se construit à l'aide des différentes traditions narratives et législatives sera pourtant une identité dans la diversité.

Qui est « Israël » ?

La première attestation du nom d'Israël en dehors de la Bible se trouve sur la stèle de Merenptah (vers 1220) qui célèbre les

1. Voir notamment J. BRIEND, « La composition du Pentateuque entre hier et aujourd'hui », dans : *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines », 1992, p. 197-204 ; *idem*, « Le travail de l'archéologue », *Cahiers Évangile*, t. 131, 2005, p. 4-19 ; *idem*, « Le jugement de l'Égypte (Gn 15,14) », dans : Eberhard BONS (éd.), *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament*, vol. I : *Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « LeDiv », t. 197, 2004, p. 49-61.

exploits militaires du Pharaon et sa victoire sur les populations du Levant. On y lit : « Canaan est dépouillé de toute sa malfaisance [...] Israël est anéanti et n'a plus de semence¹. » À en croire le Pharaon, sa campagne aurait signifié la fin d'un groupe appelé « Israël ». De fait cet événement signale plutôt le début de son histoire, et le nom d'Israël deviendra deux ou trois siècles plus tard l'appellation d'un royaume. Le récit biblique nous présente le royaume des origines, après le malheureux épisode du roi Saül, comme un important « Royaume-Uni » sous David et Salomon, s'étendant de l'Égypte jusqu'à l'Euphrate. Les recherches exégétiques, historiques et archéologiques ont remis en question la représentation biblique des commencements de la royauté et il faut en fait comprendre les textes bibliques sur la monarchie comme une réinterprétation de l'histoire dans une perspective sudiste. Il n'est pas sûr, historiquement parlant, qu'un « Royaume-Uni » ait jamais existé². Durant les IX^e et VIII^e siècles avant J. C., le nom « Israël » désigne de façon évidente le « Royaume du Nord », dont la capitale est Samarie, tandis que le « Royaume du Sud », avec sa capitale Jérusalem, porte le nom de Juda. Ces deux royaumes sont cependant liés par de nombreux contacts, et apparemment aussi par la vénération du même dieu tutélaire : Yahvé, ou plus probablement Yahou. Or, le nom d'Israël, qui est un nom théophore, ne comporte pas le nom de Yahvé, mais celui de El. Cela pourrait signifier que le nom « Israël » est plus ancien que la vénération de Yahvé par le groupe portant ce nom. Il est difficile pour l'historien de retracer les origines de Yahvé³, mais il ne fait guère de doute qu'à l'époque des deux royaumes, Yahvé était vénéré comme dieu national à Samarie et à Jérusalem, probablement

1. Pour une traduction française, voir Jacques BRIEND, *Israel et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cahiers Évangile. Suppléments », t. 34, 1980, p. 37.

2. Voir par exemple Israel FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible. À la recherche de David et Salomon*, Paris, Bayard, 2006 ; Nadav NA'AMAN, « The Northern Kingdom in the Late Tenth-Ninth Centuries BCE », *Proceedings of the British Academy*, t. 143, 2007, p. 399-418.

3. Voir la présentation récente des différentes hypothèses chez J. BLENKINSOPP, « The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah », *JSOT*, 33, 2008, pp. 131-153.

sous des formes différentes¹. Il avait apparemment une parèdre, Ashérah, qui lui était associée, comme l'attestent les inscriptions extrabibliques de Kuntillet Ajrud et de Khirbet el-Qom mais aussi des textes bibliques qui critiquent le culte d'Ashérah².

À cette époque-là, on ne peut guère parler de nation. L'identité d'Israël et de Juda se construit autour du roi. Dans tout le Proche-Orient ancien, le roi est médiateur entre le dieu tutélaire et le peuple ; en tant que « fils de Dieu », le roi est censé garantir au peuple la faveur de ses dieux. Sur ce plan, Israël et Juda ne se distinguent guère de leurs voisins du Levant. Dans le domaine étatique, l'appartenance d'un individu au peuple se définit par cette structure monarchique³. Outre celui de l'idéologie royale, d'autres modèles identitaires circulent. Dans le Royaume du Nord, on connaît sans doute une tradition exodique qui situe les origines du peuple en Égypte et célèbre Yahvé comme le dieu qui a fait sortir son peuple de l'Égypte. Mais il est impossible de cerner plus précisément les contours de cette tradition, qui, comme nous le verrons, deviendra importante deux siècles plus tard.

Dans les campagnes, on est peu intéressé par l'idéologie royale. L'identité se décline ici sur la base d'un modèle clanique. Ce modèle est généalogique et basé sur l'idée d'un ancêtre commun. Dans le sud, autour d'Hébron, cet ancêtre était

1. Voir les réflexions de Othmar KEEL et Christoph UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 et aussi Eckart OTTO, « El und JHWH in Jerusalem. Historische und theologische Aspekte einer Religionsintegration », *VT*, t. 30, 1980, p. 316-329.

2. Bien que certains aient voulu nier ce fait, cette association ne fait plus de doute ; voir, entre autres, Saul M. OLYAN, *Ashera and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, coll. « SBL Monogr. series », t. 34, 1988 ; Judith M. HADLEY, « Yahweh and "his Ashera" : Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess », dans : W. DIETRICH et M. A. KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein ? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « OBO », t. 139, 1994, pp. 235-268 ; Tilde BINGER, *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, coll. « JSOT.S (Copenhagen International Seminar 2) », t. 232, 1997.

3. Claus WESTERMANN, « Das sakrale Königtum in seinen Erscheinungsformen und seiner Geschichte », dans *Forschung am Alten Testament II*, Munich, Kaiser, coll. « ThB », t. 55, 1974, p. 291-308.

Abraham, plus au sud encore, dans le Néguev, autour de Beersheba, on se réclame d'Isaac¹. Dans le Nord, on se dit descendant de Jacob. Ces trois patriarches ont la même fonction ; ils permettent à un groupe d'affirmer son identité en se disant descendant de cet ancêtre. Le modèle généalogique permet cependant aussi de créer des liens avec des groupes voisins. Ainsi Jacob se rend chez son oncle Laban qui habite en territoire araméen ; cela reflète les liens multiples entre les habitants d'Israël et les différents clans araméens voisins. Bien que Jacob soit devenu à un moment donné l'ancêtre « national » comme en témoigne l'épisode du changement de nom au gué du Yabbok (en Gn 32,23-31), l'« Israël » dont la geste de Jacob décrit l'origine n'est pas un Israël organisé en un royaume. Le récit de Jacob, comme les traditions sur Abraham dans le Sud, reflète une organisation sociale de tribus et de clans, sans pouvoir central, marquée par une certaine hostilité à l'égard de la ville².

La crise de 722 et la naissance d'une nouvelle identité d'« Israël »

En 722, les Assyriens qui sont les maîtres du Proche-Orient ancien depuis plus d'un siècle s'emparent définitivement d'Israël. Ils saccagent la capitale Samarie, déportent une partie de la population, et incorporent le Royaume du Nord dans le système des provinces d'Assyrie. « Israël » a de nouveau cessé d'exister. Mais l'entité « Israël » va renaître dans le royaume de Juda. L'archéologie montre que c'est durant le VII^e siècle, donc après la chute de Samarie, que Jérusalem, qui était jusque-là une agglomération plutôt insignifiante, s'agrandit d'une manière spectaculaire et voit le nombre de ses habitants considérablement augmenter³. Les

1. Contrairement à Abraham et à Jacob, la Genèse est avare de récits sur Isaac ; cf. Herbert SCHMID, *Die Gestalt des Isaak : ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. « EdF », t. 274, 1991.

2. Albert DE PURY, « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », dans : André WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, University Press-Peeters, coll. « BETH », t. 155, 2001, p. 213-241.

3. Nadav NA'AMAN, « When and How Did Jerusalem Become a Great City ?

événements de 722 ont sans doute constitué une crise identitaire majeure. Les dieux d'Assyrie étaient-ils plus forts que Yahvé comme le clamait la propagande assyrienne ? Dans le royaume de Juda, cependant, on a interprété l'annexion de Samarie par l'idée que le « vrai Israël » se trouve en Juda. Et cela d'autant plus que les Assyriens avaient brusquement levé le siège de Jérusalem en 701 (voir 2 R 18-20). Il est possible que quelque temps après la disparition du Royaume du Nord, le royaume de Juda revendique et récupère le titre d'Israël pour signifier que le lieu de la vénération légitime a toujours été Jérusalem et non Samarie, un peu à l'image des rois germaniques qui, suite à l'effondrement de l'Empire romain se sont déclarés empereurs de cet empire tout en le spiritualisant.

L'époque la plus probable de cette redéfinition sudiste est le règne du roi Josias à la fin du VII^e siècle. À l'époque de Josias, Juda retrouve une certaine autonomie par rapport à l'empire assyrien dont il a été le vassal durant plus d'un siècle. En effet, les Assyriens sont obligés de réduire leur présence dans le Levant à cause de la menace babylonienne et Josias et ses conseillers (selon le récit biblique, Josias accède au trône à l'âge de huit ans) profitent de cette situation pour mener, vers 620, une politique de centralisation qui renforce le statut de Jérusalem. Le temple de Jérusalem est déclaré seul sanctuaire légitime pour le seul culte de Yahvé. Bien que l'historicité de la soi-disant « réforme de Josias » soit fortement débattue¹, il ne fait guère de doute que sous son règne les symboles des divinités assyriennes sont enlevés du temple de Jérusalem pour en faire le lieu de la vénération exclusive, monothéiste, du dieu d'Israël. Cette nouvelle identité judéo-israélite se réalise également par l'intégration des traditions du Nord qui étaient arrivées en Juda suite à la

The Rise of Jerusalem as Judah's premier City in the Eight-Seventh Centuries B.C.E. », *BASOR*, t. 347, 2007, p. 21-56.

1. Les publications à ce sujet sont innombrables ; on consultera notamment Rainer ALBERTZ, « Why a Reform Like Josiah's Must Have Happened », dans : Lester L. GRABBE (éd.), *Good Kings and Bad Kings*, Londres-New York, T & T Clark, Continuum, coll. « JSOT.S », t. 393, 2005, p. 28-46 ; Christoph UEHLINGER, « Was There a Cult Reform Under King Josiah ? The Case for a Well Grounded Minimum », dans : *idem*, pp. 279-318 ; Nadav NA'AMAN, « The King Leading Cult Reforms in His Kingdom : Josiah and Other Kings in the Ancient Near East », *ZAR*, t. 12, 2006, p. 131-168.

chute de Samarie. C'est probablement pour la première fois qu'on met par écrit les traditions sur Moïse et l'exode. Curieusement, la construction de la nouvelle identité de Juda qui, selon Josias et ses conseillers, est conçue en opposition aux Assyriens, emprunte de nombreux éléments à l'idéologie assyrienne.

Moïse, la loi et la conquête : la première « contre-histoire » ?

La première mise par écrit de l'histoire de Moïse s'inspire en effet largement de l'idéologie et des textes assyriens. On a depuis longtemps remarqué les parallèles entre le récit de la naissance de Moïse (qui se trouve au chap. 2 du livre de l'Exode), et celui du roi légendaire Sargon, fondateur de la royauté assyrienne, qui apparemment fut rédigé aux alentours du VIII^e ou VII^e siècle avant notre ère¹. Certes, Ex 2 et le récit de Sargon appartiennent tous les deux au « mythe de la naissance du héros », mais les parallèles entre les deux textes suggèrent une dépendance littéraire du texte biblique par rapport au récit de la naissance de Sargon d'Akkad. Dans les deux textes, la mère agit seule ; la mère de Sargon est une prêtresse, et le fait que la mère de Moïse soit de la tribu sacerdotale des Lévites la rapproche d'un contexte sacerdotal. Le nouveau-né est abandonné de la même manière sur un fleuve, dans une caisse étanche ; dans les deux textes, l'enfant est tiré des eaux et adopté par des personnages fort importants (dans le récit de Sargon ce sont des dieux). Il ne fait aucun doute que l'auteur de la première version de la naissance de Moïse (dans laquelle l'intervention de la sœur et le retour vers la mère en tant que nourrice ne figure peut-être pas encore) s'inspire très fortement de cette légende de Sargon².

L'auteur judéen veut mettre Moïse en parallèle avec le roi fondateur de la civilisation assyrienne et ainsi montrer que le

1. Voir, par exemple, Jean-Daniel MACCHI, « La naissance de Moïse (Exode 2/1-10) », *ETR*, t. 69, 1994, p. 397-403.

2. Celle-ci a été apparemment éditée à l'époque néo-assyrienne, cf. Brian LEWIS, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, Cambridge, Mass., coll. « ASOR Diss. Ser », t. 4, 1980.

fondeur du peuple hébreu a une origine aussi remarquable que le plus grand roi des Assyriens. Dans l'histoire du veau d'or et de sa destruction (Ex 32) Moïse est décrit avec les traits de Josias, puisqu'il brûle et broie le veau d'or tout comme Josias brûle les objets cultuels illégitimes du temple de Jérusalem en 2 R 23.

Pour accompagner et légitimer la « réforme » culturelle du roi Josias, ses conseillers rédigent la première version du livre du Deutéronome, dont l'ouverture primitive se trouve dans l'appel suivant : « Écoute Israël, Yahvé est notre dieu, Yahvé est Un. Et tu aimeras Yahvé ton dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force » (Dt 6,4-5). Cette introduction s'inspire, comme l'ensemble du langage et de l'idéologie du livre, des traités des rois assyriens que ceux-ci imposent aux rois des peuples soumis. Dans ces traités le commandement d'aimer le roi d'Assyrie revient constamment : « Tu aimeras Assourbanipal, le grand prince héritier [...] comme toi-même » (traité de 672 av. notre ère¹). Les malédictions qui se trouvent après la communication des lois (au chap. 28 du Deutéronome) et qui annoncent les sanctions en cas de non-respect des commandements sont copiées sur les malédictions des traités assyriens².

Et même l'idée que Yahvé conclut une alliance avec Israël pour devenir son seul souverain peut s'inspirer directement de la rhétorique des traités de vassalité. Apparemment, les auteurs du Deutéronome voulaient présenter Yahvé à l'image d'un souverain assyrien qui impose à ses subordonnés un traité, une « alliance ». En reprenant l'idéologie assyrienne à leur compte, les auteurs de la première version du Deutéronome tendent vers un but subversif. Ils insistent sur le fait qu'Israël n'a qu'un seul suzerain à qui il doit une allégeance absolue, et que ce suzerain n'est pas le roi d'Assyrie, mais Yahvé.

Les scribes de Josias rédigent sans doute aussi la première version de l'histoire de la conquête du pays par les Israélites

1. Pour une traduction française, cf. Jacques BRIEND *et al.*, *Traités et serments dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Supplément au Cahier Évangile », t. 81, 1992, pp. 67-83.

2. Voir notamment Hans Ulrich STEYMANS, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, Fribourg (CH)-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « OBO », t. 145, 1995.

sous la conduite d'un Josué¹, figure à peine déguisée de Josias. Comme le livre du Deutéronome, ces récits de conquête montrent de nombreux parallèles avec les documents assyriens qui vantent les exploits militaires de leurs rois et de leurs dieux. Un texte du roi assyrien Sargon II, appelé « lettre au dieu », relate la victoire de l'armée assyrienne grâce à une intervention du dieu de l'orage, Hadad : « Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie [...] Hadad poussa un grand cri contre eux. À l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient. » Le livre de Josué raconte le même type d'intervention de la part de Yahvé : « or tandis qu'ils fuyaient devant Israël [...] Yahvé lança sur eux d'énormes pierres [...] et ils moururent. Il en mourut plus par les pierres de grêle que n'en tuèrent par l'épée les Israélites » (Jos 10,11).

La première version du livre de Josué constitue donc une adaptation judéenne du langage de la propagande militaire assyrienne. En transposant les exploits des dieux assyriens sur Yahvé, les auteurs des récits de conquête du livre de Josué affirment sa supériorité.

D'une certaine manière, on peut comprendre la bibliothèque des scribes de Josias dans laquelle se trouvaient l'histoire de Moïse et de l'exode, la première version du Deutéronome, et un récit de conquête sous Josias, comme une « contre-histoire ». Ce concept fréquemment utilisé dans les études juives et postcoloniales évoque, si l'on suit Amos Funkenstein², une entreprise polémique qui exploite les documents de l'adversaire pour les retourner contre l'idéologie dominante. Sous Josias, à Jérusalem, une nouvelle identité « deutéronomique » se construit,

1. Pour l'histoire rédactionnelle du livre de Josué, voir les nombreuses contributions de Jacques Briend, notamment Jacques BRIEND, *Bible et Archéologie en Josué 6,1 – 8,29. Recherches sur la composition de Josué 1 – 12*, Paris, thèse de doctorat, 1978 ; *idem*, « Les sources de l'histoire deutéronomique. Recherches sur Jos 1-12 », dans : Albert DE PURY, Thomas RÖMER et Jean-Daniel MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, coll. « MoBi », t. 34, 1996, p. 343-374 ; *idem*, « Josué 10 : une conquête en morceaux », *Foi et Vie*, t. 97 ; *CB*, t. 37, 1998, p. 55-65.

2. Amos FUNKENSTEIN, « History, Counter-History and Memory », dans : Saul FRIEDLANDER (éd.), *Probing the Limits of Representation : Nazism and the « Final Solution »*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1992, p. 66-81.

largement marquée par la reprise et la transformation de la culture assyrienne.

La première version de l'histoire d'Abraham : une identité généalogique

La première entreprise consistant à rassembler certaines histoires sur Abraham peut se comprendre, en partie, comme une réaction à l'encontre du centralisme jérusalémite des scribes de Josias et de la vision militariste de l'installation d'Israël dans son pays. Abraham constitue à l'origine très probablement une figure autochtone : les deux textes présentant sa famille comme originaire de la Mésopotamie (Gn 11,27-32 ; 15,7) sont, de l'avis quasi unanime des exégètes, des réinterprétations tardives. Dans les récits sur Abraham, Yahvé promet et donne le pays à l'ancêtre et à sa descendance sans que ce don implique l'expulsion des autres peuples habitant dans le même pays. Lorsque surgit un conflit territorial (comme c'est le cas au chap. 13 de la Genèse qui relate la séparation d'Abraham et de Lot) ce conflit est résolu d'une manière pacifique par la négociation¹. La descendance d'Abraham englobe par ailleurs d'autres peuples, comme le montre notamment le récit de la naissance d'Ismaël. Ce récit a sans doute vu le jour à l'époque assyrienne. C'est à cette période en effet qu'est attestée une confédération de tribus arabes appelée *Shoumou'il* (ce qui correspond à Ismaël²) ; le fait que Sarah, stérile, veuille se faire remplacer par sa servante Hagar, correspond par ailleurs également à une coutume attestée dans des contrats de mariage assyriens³. Le récit

1. Jacques PONS, « Confrontation et dialogue en Genèse 12-36 », *ETR*, t. 65, 1990, p. 15-26. Pour des théories sur la formation de l'histoire d'Abraham, voir Thomas RÖMER, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans : André WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, University Press-Peeters, coll. « BETHL », t. 155, 2001, p. 179-211.

2. Ernst Axel KNAUF, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, coll. « ADPV », 1985.

3. A. K. GRAYSON et John VAN SETERS, « The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis », *Or.*, t. 44, 1975, p. 485-486.

de la naissance d'Ismaël signale la grande estime dans laquelle est tenue l'ancêtre des tribus arabes, puisque l'ange de Yahvé intervient en faveur de Hagar et lui promet une descendance aussi innombrable que celle promise à Abraham (16,10). L'explication du nom d'Ismaël (qui signifie : « que El écoute ») est également étonnante. Le messager divin dit à Hagar : « Tu lui donneras le nom d'Ismaël, car Yahvé a entendu ta détresse » (16,11). Outre le fait qu'il identifie Yahvé à El, ce verset affirme que Yahvé n'est pas seulement le dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, mais également le dieu de Hagar, d'Ismaël et des tribus arabes voisines d'Israël. Ainsi, la figure d'Abraham permet la construction d'une identité ouverte, en lien avec des groupes voisins.

On assiste donc, vers la fin du VII^e siècle, à la constitution de deux modèles identitaires. À Jérusalem on développe un modèle exodique et de conquête alors qu'en dehors de la capitale, peut-être à Hébron, on établit un modèle généalogique. Ces deux modèles seront revisités et réinterprétés suite à la deuxième crise identitaire que constitue la destruction de Jérusalem en 587 et « l'exil babylonien ».

La crise de 587 et la nécessité d'une quête identitaire en l'absence de structures étatiques

Peu après la mort de Josias, le royaume de Juda, devient vassal des Babyloniens qui, dès 605, s'imposent comme les nouveaux maîtres du Proche-Orient ancien. Plusieurs révoltes des rois judéens, espérant un appui égyptien, provoquent en 597 la première prise de Jérusalem et la déportation de la famille royale, des hauts fonctionnaires et du clergé à Babylone. Dix ans plus tard, à la suite d'une nouvelle révolte, l'armée babylonienne détruit le temple de Jérusalem et met en place une deuxième vague de déportation.

La destruction de Jérusalem et de son temple provoque, dans l'ancien royaume de Juda, une crise idéologique sans pareille¹.

1. Cette idée a été contestée par Axel KNAUF et son élève Philippe GUILLAUME, « Jerusalem 586 BC : Katastrophal ? », *BN*, t. 110, 2001, p. 31-32, qui considèrent la destruction de Jérusalem comme un non-événement. Si la chute

Les piliers identitaires d'un peuple du Proche-Orient ancien, c'est-à-dire le roi, le temple du Dieu national et le pays se sont écroulés. Le roi et sa cour ont été déportés avec l'élite judéenne à Babylone ; le temple est en ruine, Yahvé semble battu par l'armée du souverain et par les dieux babyloniens, et le pays se trouve sous la domination d'une autre puissance. Il faut donc trouver de nouveaux fondements pour dire l'identité d'un peuple privé de ses institutions traditionnelles.

L'« histoire deutéronomiste »

Une première réaction face à la crise se traduit par la construction de ce qu'on peut appeler « l'histoire deutéronomiste », parce qu'elle prend le livre du Deutéronome et sa théologie comme grille de lecture pour expliquer la chute de Samarie et de Jérusalem¹. Les anciens fonctionnaires de la cour, sur la base des écrits de l'époque de Josias, élaborent une grande histoire qui raconte l'histoire d'Israël et de Juda depuis Moïse jusqu'à la destruction de Jérusalem. Cette histoire deutéronomiste comprend les livres du Deutéronome, de Josué, des Juges (livre qui invente une époque anarchique entre la conquête et les débuts de la royauté), de Samuel (où sont relatées les origines de la monarchie) et des Rois (qui racontent l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la chute de Samarie et la destruction de Jérusalem). Le but de cette « histoire » – il ne s'agit évidemment pas d'une historiographie dans le sens moderne du terme – est de démontrer que la destruction de Jérusalem et la déportation d'une partie de la population ne sont pas dues à la faiblesse de Yahvé face aux divinités babyloniennes. Au contraire, c'est Yahvé qui s'est servi des Babyloniens pour sanctionner son peuple et ses rois de ne pas avoir respecté les stipulations de son « alliance », consignée dans le Deutéronome. « C'est à cause de

de Jérusalem n'avait pas marqué une crise majeure, on comprend mal que la plupart des écrits de la Bible hébraïque traitent d'une manière ou d'une autre de la destruction de Jérusalem et de l'exil.

1. Pour les différentes théories à ce sujet ainsi que pour la contestation de la théorie de Martin Noth, voir Thomas RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, coll. « MoBi », t. 56, 2007.

la colère de Yahvé que ceci arriva à Jérusalem et à Juda, au point qu'il les rejeta loin de sa présence... C'est ainsi que Juda fut déporté loin de sa terre » (2 R 24,20 et 25,21).

L'histoire deutéronomiste est donc avant tout une grande « étologie de l'exil » ; l'annonce de la déportation est répétée dans l'œuvre ; elle se trouve déjà dans les malédictions du Deutéronome et revient comme un refrain dans des grands discours qui structurent cette histoire. Ainsi l'histoire deutéronomiste est-elle à l'origine d'une identité « exilique » qui jouera un rôle important pour un judaïsme marqué par la situation de diaspora. Mais les deutéronomistes élaborent également des stratégies permettant de maintenir le culte de Yahvé en l'absence du Temple. Ainsi, on lit en Dt 6,9 que les commandements divins sont à inscrire sur les montants de porte de n'importe quelle maison, alors que ce sont traditionnellement les sanctuaires qui comportent de telles inscriptions. Du coup, ce verset du Deutéronome insinue que n'importe quelle maison peut devenir « sanctuaire » et prépare ainsi la naissance du culte synagogal. L'insistance des deutéronomistes sur le « livre de la Torah » (qui pour eux signifie le livre du Deutéronome) permettra dans la suite, on y reviendra, la création d'une identité juive à partir du livre. L'histoire deutéronomiste ne comprend pas les récits des Patriarches¹, c'est Moïse et la sortie d'Égypte qui en constituent le vrai point de départ. Yahvé est le dieu qui a libéré son peuple des corvées d'Égypte et qui l'a choisi parmi tous les peuples de la terre. Cette insistance sur une origine exodique d'Israël s'explique aisément par le fait que les scribes deutéronomistes s'adressent aux judéens exilés. Car ceux-ci, comme leurs ancêtres, se trouvent à l'extérieur du pays, dominés par un autre peuple. Et la confession de foi qui affirme que Yahvé a fait sortir son peuple d'Égypte peut nourrir l'espoir d'une sortie hors de Babylone.

1. Thomas RÖMER, « Le Deutéronome à la quête des origines », dans : Pierre HAUBEERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « LeDiv », t. 151, 1992, p. 65-98 ; Bernhard LANG, « Väter Israels », *NBL*, t. 14/15, 2000, col. 989-993.

L'opposition entre l'identité généalogique et l'identité « vocationnelle » à l'époque babylonienne

L'exil conduira à des tensions entre les déportés et ceux qui sont restés au pays. La population restée en Judée, qui représente plus de 80 % de la population de l'ancien royaume de Juda¹, revendique en effet la possession du pays, contre l'élite déportée, en s'identifiant aux descendants du patriarche Abraham, comme le montre ce passage du livre d'Ézéchiel qui cite une argumentation des Judéens : « Abraham était seul et il a possédé le pays, nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession » (Ez 33,24). Ce texte montre qu'Abraham sert de figure d'identification à la population restée en Palestine, qui, contre les exilés à Babylone, revendique son appartenance à « Israël » et son droit à la terre. Notons encore que, dans ce texte, Abraham apparaît « seul », aucune filiation avec les autres patriarches ne semble encore présumée.

La version exilique de l'histoire d'Abraham qui légitime les aspirations des Judéens non exilés insiste sur le lien entre Abraham et le pays et sur le fait qu'il est béni d'une grande descendance. Malgré la difficulté de sa situation, il ne doit ni quitter le pays, ni s'installer dans les grandes villes. Tout cela reflète la situation de la population restée en Judée dont les villes sont détruites, à l'exception du territoire de Benjamin. Dans un contexte exilique, le séjour d'Abraham à Hébron, où cohabitent Judéens et Édomites, peut fonctionner comme un rappel pacifique du fait que cette ville appartient, selon Gn 12-25, à tous les descendants d'Abraham. On pourrait alors imaginer que l'auteur de cette édition exilique de l'histoire d'Abraham appartient à la sphère des collaborateurs de Guedalias, gouverneur de Judée, chargé par les Babyloniens de réorganiser le pays après la destruction de Jérusalem. C'est peut-être aussi à ce moment que s'effectue le premier lien entre Abraham et Jacob. On peut en effet imaginer que le rouleau de l'histoire de Jacob se trouvait

1. Les chiffres exacts sont difficiles à établir et les hypothèses vont de 5 à 25 % pour la population déportée, voir pour la discussion Rainer ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart-Berlin-Cologne, Kohlhammer, coll. « Biblische Enzyklopedie », t. 7, 2001, pp. 75-80.

dans le sanctuaire de Béthel¹ que Josias avait réussi à intégrer dans le royaume de Juda et qui, contrairement au temple de Jérusalem, n'a pas été détruit. Si, à l'époque babylonienne, la population judéenne célèbre des cultes à Béthel on peut imaginer que c'est à cet endroit que les histoires de Jacob et d'Abraham et Isaac sont réunies pour souligner l'unité d'Israël et de Juda.

Durant l'époque babylonienne, les deux modèles identitaires, généalogique et exodique, se trouvent en opposition, une opposition qui se reflète aussi dans un texte du livre d'Osée (chap. 12). Dans ce texte, l'histoire de Jacob est présentée sous un jour très négatif et opposée à la tradition de l'Exode. Le passage est difficile à dater. Il pourrait, selon certains exégètes avoir été écrit au VIII^e siècle par le prophète ou par un de ses disciples, alors que d'autres le situent plutôt dans le sillon de la théologie deutéronomiste et l'attribuent à une rédaction deutéronomiste ou postexilique du livre d'Osée². Sans entrer dans ce débat, on peut affirmer que ce texte s'élève contre la tentative d'articulation des deux identités d'Israël. À la figure patriarcale est opposée la médiation prophétique, au dieu de Jacob est opposé le dieu qui a fait sortir Israël du pays d'Égypte. Selon Os 12, Jacob se fait *esclave* à cause d'une femme ; à cause d'une femme, il devient *gardien* d'un troupeau. Yahvé, en revanche, a libéré son peuple de *l'esclavage* égyptien et l'a *gardé* par l'intermédiaire d'un prophète, c'est-à-dire Moïse (v. 13-14). L'allusion à la femme vise ici le modèle identitaire qui passe par la descendance, donc par la généalogie. L'auteur oppose ainsi ce modèle généalogique au modèle mosaïque et exodique de la tradition deutéronomiste, laquelle constitue selon lui la seule affirmation identitaire valable pour le peuple de Yahvé. Comment s'est opérée alors la mise en commun de ces deux traditions sur les origines d'Israël ?

1. Ernst Axel KNAUF, « Bethel », *RGG*³, t. 1, 1998, col. 1375-1376.

2. Voir pour une datation ancienne Albert DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », dans : P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « LeDiv », t. 151, 1992, p. 175-207 ; et pour une datation récente : Henrik PFEIFFER, *Das Heiligum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « FRLANT », t. 183, 1999.

La combinaison des deux modèles d'identité par le milieu sacerdotal

Ce sont les rédacteurs issus du milieu sacerdotal qui, au début de l'époque perse, au moment de la reconstruction du temple de Jérusalem, tentent d'harmoniser la tradition patriarcale avec la tradition de Moïse et de l'exode. Pour les prêtres, l'identité généalogique est importante : pour faire partie des sacrificateurs de Yahvé en effet, il faut être de la tribu de Lévi et pouvoir s'inscrire dans la généalogie des descendants d'Aaron, l'ancêtre de la classe sacerdotale. En même temps cependant, les prêtres partagent l'idée selon laquelle Yahvé s'est révélé à Moïse et à son peuple au moment de la sortie d'Égypte. Afin d'articuler les récits patriarcaux et l'épopée de l'exode, les rédacteurs sacerdotaux inventent l'idée d'une succession d'époques dans la révélation divine¹. Ceci apparaît de façon particulièrement claire dans la version sacerdotale de la vocation de Moïse qui se trouve au chap. 6 du livre de l'Exode :

Dieu adressa la parole à Moïse. Il lui dit : « C'est moi *Yahvé*. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *El Shadday*, mais sous mon nom, *Yahvé*, je ne me suis pas fait connaître d'eux. Puis j'ai établi mon alliance avec eux, pour leur donner le pays de Canaan, pays de leurs migrations, où ils étaient des émigrés.

Enfin, j'ai entendu la plainte des fils d'Israël, asservis par les Égyptiens, et je me suis souvenu de mon alliance.

C'est pourquoi, dis aux fils d'Israël : C'est moi *Yahvé*. Je vous ferai sortir des corvées d'Égypte, je vous délivrerai de leur corvée, je vous revendiquerai avec puissance et autorité, je vous prendrai comme mon peuple à moi, et pour vous, je serai Dieu. Vous connaîtrez que c'est moi, *Yahvé*, qui suis votre Dieu : celui qui vous fait sortir des corvées d'Égypte... Je vous ferai entrer dans le pays que, la main levée, j'ai

1. Christophe NIHAN, « L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P », dans : Daniel MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, coll. « MoBi », t. 48, 2003, p. 196-212 ; Albert DE PURY, « P⁵ as the Absolute Beginning », dans : Thomas RÖMER et Konrad SCHMID (éd.), *Les Dernières Rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Leuven, Peeters-University Press, coll. « BETHL », t. 203, 2007, p. 99-128.

donné à Abraham, à Isaac et à Jacob. Je vous le donnerai en possession. C'est moi *Yahvé* » (v. 2-6a.8).

Le début de ce texte renvoie clairement au récit sacerdotal de l'institution de la circoncision lors d'une révélation à Abraham, au chap. 17 du livre de la Genèse : « *Yahvé* lui [= à Abraham] apparut et lui dit : "C'est moi *El Shadday*. Marche en ma présence et sois intègre. Je veux te faire don de mon alliance entre toi et moi, je te ferai proliférer à l'extrême" » (v. 1-2).

Par ces renvois, le milieu des prêtres présente un discours identitaire inclusif qui cherche à définir la place et le rôle d'Israël au milieu de tous les peuples. Dans ce but, les rédacteurs sacerdotaux développent, à l'aide des noms divins, « trois cercles » :

Yahvé se révèle à toute l'humanité comme « *Élohim* » (Dieu ; c'est le nom que les prêtres utilisent dans les récits des origines du monde et de l'humanité), aux Patriarches et à ses descendants comme « *El Shadday* ». À Moïse seulement il se fera connaître comme « *Yahvé* ». Il y a là la représentation d'une sorte de « monothéisme inclusif », car l'humanité entière vénère sans le savoir le même dieu qu'Israël. Cette représentation suppose également que les voisins immédiats d'Israël, en relation de parenté avec « Israël » via Abraham et Jacob (les tribus arabes, les Moabites, Ammonites et Édomites), sont plus proches d'Israël que les nations lointaines (rapprochés par exemple par la pratique de la circoncision, qui, selon le récit sacerdotal de Gn 17, est le signe de l'alliance entre *Yahvé* et Abraham et inclut justement Ismaël). La spécificité et le seul « privilège » d'Israël sont de connaître, grâce à la révélation faite à Moïse, le vrai nom du dieu de tout l'univers. Pour cela même, seul Israël peut rendre à ce dieu le culte adéquat. À la manière des deutéronomistes, les prêtres soulignent le caractère central de Moïse, auquel ils attribuent la construction d'un sanctuaire dans le désert, tout en intégrant dans l'épopée exodique l'histoire des origines du monde et des Patriarches ; dans cet effort d'articulation Abraham reçoit désormais un profil « exodique » puisqu'il est présenté comme venant d'Our-Casdim, c'est-à-dire de Babylone (voir Gn 11,27-30), d'une région proche de celle où se trouvaient les exilés judéens. L'alliance avec le Patriarche devient, pour les auteurs sacerdotaux, une sorte de prélude à la sortie des Israélites d'Égypte.

Le grand exploit du milieu sacerdotal est d'avoir pu penser ensemble deux types d'identité, et d'avoir pu donner à Israël une identité qui dit à la fois sa spécificité tout en rendant le peuple solidaire de l'ensemble de l'humanité.

Au début de l'époque perse existent trois grandes productions littéraires :

- le milieu deutéronomiste qui médite sur les causes de l'exil, édite les livres du Deutéronome jusqu'aux Rois et retravaille l'histoire de Moïse dans le livre de l'Exode. Ce même milieu est également à l'origine d'un certain nombre de rouleaux prophétiques, comme Jérémie et Osée, qui donnent une explication similaire à la chute de Jérusalem ;

- le milieu sacerdotal qui combine les traditions des Patriarches (livre de la Genèse) et celles de Moïse¹ et de l'installation du culte (livres de l'Exode et du Lévitique) ;

- le milieu des prophètes de salut, annonçant, notamment dans le livre d'Ésaïe, une ère de restauration, après la crise de l'exil. Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons présenter ce milieu d'une manière détaillée².

La publication du Pentateuque et la naissance du judaïsme et d'une « identité juive »

Au milieu de l'époque perse, se forme une alliance entre « deutéronomistes » et « sacerdotaux » contre un certain milieu prophétique qui soutenait les attentes d'une restauration de la dynastie davidique et de l'indépendance politique³. Les deutéronomistes et les prêtres, en revanche, acceptent la domination des

1. Voir à ce sujet Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. « WMANT », t. 81, 1999.

2. Thomas RÖMER, « Monothéisme et réconciliation en Ésaïe 40-55 », *Foi & Vie*, t. 113 ; *CB*, t. 33, 1994, p. 67-83 ; Reinhard G. KRATZ, *Die Propheten Israels*, Munich, C. H. Beck, 2003.

3. Frank CRÜSEMANN, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », dans : Albert DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, coll. « MoBi », t. 19, 1991, 2002³, p. 339-360.

Perses qui sont tolérants sur le plan religieux et favorisent même les cultes locaux, si ceux-ci ne mettent pas en question l'empire. Cette situation est reflétée d'ailleurs dans les livres d'Esdras et de Néhémie¹, où Esdras, scribe et prêtre, vient à Jérusalem en tant qu'envoyé du roi perse, en présentant au peuple une loi que ce dernier s'engage à respecter. Le chap. 7 du livre d'Esdras et le chap. 8 du livre de Néhémie gardent peut-être le souvenir de la publication d'une première version du Pentateuque à l'époque perse.

Si les prêtres et le milieu « laïc » des deutéronomistes s'accordent sur une mise en commun de leurs écrits, ils acceptent également l'insertion de textes qui expriment des options théologiques différentes des leurs. Ceci est notamment le cas de l'histoire de Joseph qui a été insérée entre l'histoire des Patriarches et celle de Moïse et de l'exode et qui offre une identité à la diaspora égyptienne.

L'histoire de Joseph, une référence identitaire pour la diaspora

Dès la fin du VI^e siècle, il existe en effet des communautés judéennes importantes en dehors de la Palestine. L'élite judéenne déportée à Babylone y développe une activité littéraire et économique importante. Les descendants de ces exilés semblent avoir fondé une ville du nom de « Ya-a- u-du² » et c'est le « Talmud de Babylone » qui deviendra par la suite la référence scripturaire aux côtés de la Bible. La diaspora égyptienne prend elle aussi de l'importance : à la suite de la chute de Jérusalem, des Juifs s'installent dans la région du delta et sur l'île d'Éléphantine où se trouve une garnison militaire composée de mercenaires israélites et araméens, peut-être déjà depuis la chute de Samarie. Pour les Juifs de la diaspora, la question de l'intégration et de l'ouverture au peuple d'accueil se pose avec acuité.

1. Philippe ABADIE, « Le livre d'Esdras et de Néhémie », *Cahiers Évangile* 95, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

2. Francis JOANNÈS et André LEMAIRE, « Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff) », *Trans.*, t. 17, 1999, p. 17-34.

Le roman de Joseph cherche ainsi à légitimer un judaïsme de diaspora¹.

Cette histoire qui raconte les aventures et l'ascension d'un des fils de Jacob, vendu par ses frères en Égypte, veut en effet promouvoir un judaïsme plus libéral que celui, orthodoxe, de Jérusalem et même que celui de Babylone. Le récit développe une théologie universelle, préférant par exemple le nom d'Élohim à celui de Yahvé. Il n'insiste pas sur la spécificité de la foi yahviste, au contraire, Pharaon et Joseph peuvent mener des conversations théologiques sans que cela pose un quelconque problème. Joseph possède d'ailleurs une coupe de divination comme les hauts fonctionnaires de la cour royale. L'Égypte, qui dans la tradition de l'exode est le pays de l'oppression, apparaît dans l'histoire de Joseph comme un pays d'accueil où l'on peut vivre et même faire carrière, puisque Joseph devient chancelier du Pharaon et gendre d'un grand prêtre égyptien ; il pratique donc les « mariages mixtes » contre lesquels la tradition deutéronomiste lutte avec ferveur. Selon l'histoire de Joseph, deux des tribus d'Israël, Éphraïm et Manassé, seraient à moitié égyptiennes (Gn 41,50-52). Ainsi Joseph devient l'ancêtre d'un judaïsme de la diaspora qui cherche l'intégration et une vie paisible dans le pays d'accueil. Cette histoire qui reflète une bonne connaissance des coutumes égyptiennes de la deuxième moitié du I^{er} millénaire avant notre ère a d'abord été rédigée comme un récit autonome. Il est d'autant plus remarquable que les derniers rédacteurs du Pentateuque l'aient intégré dans la Torah en y apportant un certain nombre de modifications (ils renforcent notamment le rôle de Juda pour insister sur le lien nécessaire entre la Judée et la diaspora). Car, ce faisant, ils font entendre

1. Pour cette interprétation de l'histoire de Joseph, voir Thomas RÖMER, « Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité », dans : Olivier ABEL et Françoise SMYTH (éd.), *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines », 1992, p. 73-85 ; Jean-Marie HUSSER, « L'histoire de Joseph », dans : Michel QUESNEL et Philippe GRUSON (éd.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 112-122 ; Christoph UEHLINGER, « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*) », dans : Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, coll. « MoBi », t. 44, 2001, p. 303-328.

dans la Torah une voix bien différente de celles des courants majoritaires.

Hexateuque ou Pentateuque ?

Un autre enjeu, au moment de la constitution de la Torah, est l'étendue du document fondateur. Il n'est en effet pas question d'intégrer dans ce document l'histoire de la royauté, car on a accepté le fait que le nouvel « Israël » n'a pas besoin d'une autonomie étatique. On tient également, par ailleurs, à ce que ce document fondateur puisse être accepté par les « Samaritains », les descendants des anciens habitants du royaume d'Israël pour lesquels l'idée de l'élection divine de David et de Jérusalem n'est pas recevable. Un groupe cependant semble avoir voulu éditer non pas un Pentateuque, mais un Hexateuque en incluant dans le document qui va devenir la Torah le livre de Josué. On relève dans le Pentateuque un certain nombre de textes qui ont apparemment été insérés dans la perspective de créer une Torah se terminant par le livre de Josué. Ainsi, à la fin du livre de la Genèse, Joseph, sur le point de mourir, demande à ses frères d'emporter ses ossements pour les enterrer dans le pays d'Israël (Gn 50,25). Lorsque les Israélites quittent l'Égypte, on lit en effet qu'ils emportent les ossements de Joseph (Ex 13,17). Or, c'est tout à la fin du livre de Josué que l'on relate l'ensevelissement de ces ossements près de Sichem (Jos 24,32). Jos 24¹ a été écrit dans la perspective de rattacher le récit de Josué et de la conquête aux livres précédents. Ce chapitre introduit un deuxième discours d'adieu de Josué dans lequel celui-ci récapitule toute l'histoire depuis les origines, en passant par les Patriarches, l'exode, le temps du désert et la conquête du pays, créant ainsi un Hexateuque en miniature. À la fin de ce discours, Josué écrit toutes ces paroles dans un livre, comme le fait Moïse dans le livre du Deutéronome. Ce livre appelé « Rouleau de la Torah divine » (v. 26) désigne apparemment l'Hexateuque que les auteurs de Jos 24 cherchent à imposer. Derrière l'alternative Pentateuque ou Hexateuque se cache un enjeu théologique

1. Moshé ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24 :1-28)*, Francfort-sur-le-Main *et al.*, coll. « BET », t. 25, 1992.

majeur. Il s'agit de savoir ce qui se trouve au centre de la foi et de l'identité d'Israël : la Loi ou le pays. Si on prend l'ensemble des livres allant de la Genèse jusqu'à Josué, il ne fait pas de doute que c'est la possession du pays qui apparaît comme enjeu principal : la promesse du pays faite aux Patriarches et réitérée à Moïse s'accomplit dans la conquête militaire de Josué et devient ainsi le « bien de salut » majeur. Dans le Pentateuque, en revanche, les cinq premiers livres de la Bible, la promesse du pays n'est pas réalisée. Au centre du Pentateuque se trouve la Torah de Moïse qui exprime le lien entre Yahvé et Israël, indépendamment de la possession du pays. Le choix du Pentateuque qui s'est assez vite imposé a permis au judaïsme de trouver dans la Torah une « patrie portative » selon l'expression heureuse du poète juif allemand Heinrich Heine. C'est ainsi que les dernières paroles du Pentateuque effectuent une coupure qualitative : « il ne s'est plus levé en Israël de prophète tel que Moïse, que Yahvé ait connu face à face, selon tous les signes et les merveilles que Yahvé l'envoya faire dans le pays d'Égypte contre le Pharaon et tous ses serviteurs et tout son pays, et selon toute cette main forte, et selon tous les terribles prodiges que fit Moïse aux yeux de tout Israël » (Dt 34,10-12). Ces dernières paroles insistent sur le rôle incomparable de Moïse pour l'identité d'Israël. La « main forte » et les « grands prodiges » qui rappellent l'histoire de l'exode et qui symbolisent la puissance du dieu d'Israël sont ici attribués à Moïse, ce qui souligne une fois encore sa très grande proximité avec Yahvé¹.

Mais dans le même chapitre, on retrouve aussi le rappel de la promesse du pays : « Et Yahvé lui dit : C'est ici le pays au sujet duquel j'ai juré à Abraham, à Isaac, et à Jacob, disant : Je le donnerai à ta semence. Je te l'ai fait voir de tes yeux, mais tu n'y passeras pas » (34,4). Ce rappel reprend littéralement la première promesse du pays adressée à Abraham au tout début de son histoire (Gn 12,7). Ainsi l'histoire des Patriarches est liée une fois de plus à celle de Moïse dont elle devient en quelque sorte le prologue. Mais la promesse du pays reste ouverte, elle n'est pas accomplie, et le Pentateuque s'achève sur ce non-accomplissement. Ainsi, chaque génération de lecteurs est

1. Thomas RÖMER, « La mort de Moïse (Dt 34) et la naissance de la Torah à l'époque perse », *Foi & Vie*, t. 103 ; *CB*, t. 43, 2004, p. 31-44.

invitée à s'interroger sur le sens de cette promesse. Quant à Moïse, il meurt en dehors du pays et devient ainsi un modèle pour les Juifs qui se trouvaient loin de la Judée, qui, dans la première génération, ont dû considérer la mort en dehors du pays de Yahvé comme une malédiction. La finale de la Torah souligne une fois de plus le décloisonnement géographique : peu importe le lieu de sa vie ou le lieu de sa mort, l'essentiel est de vivre et de mourir conformément à la volonté divine. Et pour pouvoir vivre en accord avec Yahvé, Israël possède la Torah transmise par Moïse.

En guise de conclusion : la Torah, matrice d'une identité multiple

C'est grâce à la Torah que le judaïsme a pu naître, vivre et affronter de nombreuses crises et catastrophes sans perdre son identité¹. Le but de notre parcours était de faire découvrir ou redécouvrir la fonction identitaire des récits des Patriarches et ceux de Moïse dans des moments de crise. La mise en commun du modèle généalogique et du modèle vocationnel n'a cependant pas gommé la spécificité de chacun d'entre eux. Ainsi il suffit de lire le livre de la Genèse pour constater l'omniprésence des généalogies qui structurent l'ensemble du livre de la Genèse. En parcourant l'Exode le lecteur constate que les généalogies ont disparu. Moïse n'est pas un ancêtre – sa descendance ne joue aucun rôle dans la suite de l'épopée de l'exode – mais un médiateur qui transmet la Torah de Yahvé. Pour entrer dans cette alliance, ce n'est pas la généalogie qui compte, mais une vie conforme à cette Torah. Pour la Torah, les deux modèles ne s'excluent pas, mais sont appelés à cohabiter et à jouer en quelque sorte le rôle de garde-fous face aux dangers inhérents de tout discours identitaire : le modèle vocationnel peut servir de correctif à une revendication identitaire basée sur la généalogie, qui postulerait comme seul critère d'appartenance à un groupe le lien du sang. De l'autre côté, un modèle généalogique qui insiste sur les liens de parenté avec d'autres groupes peut mettre en

garde contre un discours identitaire ségrégationniste. En tous les cas, le Pentateuque n'évoque d'aucune manière une identité figée. Les rédacteurs du Pentateuque insistent sur la nécessité, pour chaque génération, d'actualiser et de s'approprier la Torah, mot dont le sens premier n'est pas la loi, mais l'instruction, l'enseignement. En mettant côte à côte trois collections de lois différentes, qui se trouvent souvent en tension les unes avec les autres, le lecteur est appelé à entrer dans une démarche d'interprétation qui, dans une certaine mesure, fait partie de sa propre identité. Selon la Torah, l'identité d'Israël (et de tous ses lecteurs) se constitue dans l'acte de lecture et d'interprétation, mais cette même identité se concrétise également dans la diversité des lectures et des interprétations. La cohabitation, dans le même document fondateur, de plusieurs compréhensions de l'origine, est encore aujourd'hui le meilleur remède contre tout discours intégriste. Tout en soulignant la nécessité de pouvoir dire son identité et sa spécificité face aux autres, la Torah appelle au dialogue et à la tolérance.

1. Olivier ARTUS, *La Naissance du judaïsme*, Paris, Éd. de l'Atelier, coll. « La Bible tout simplement », 1999.