

LE MONDE DE LA BIBLE

Collection dirigée par Thomas Römer, avec la collaboration de Michaëla Bauks, Elian Cuvillier, Christian Grappe, Daniel Marguerat, Alfred Marx et Jean Zumstein

5. F. Bovon, *Luc le théologien*, 2006³
6. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 1995²
9. M.-A. Chevalier, *L'exégèse du Nouveau Testament*, 1984
10. J.-D. Kaestli et coll., *Le canon de l'Ancien Testament*, 1984
11. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1985
12. M. Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 1984
14. H. Mottu, *Les « confessions » de Jérémie*, 1986
16. E. Lohse, *Théologie du Nouveau Testament*, 1987
17. F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1987
19. A. de Pury et Th. Römer éd., *Le Pentateuque en question*, 2002³
20. J.-D. Kaestli et coll., *La communauté johannique et son histoire*, 1990
23. D. Marguerat et J. Zumstein (éd.), *La Mémoire et le Temps*, 1991
24. P. Prigent, *L'image dans le judaïsme*, 1991
25. J. Zumstein, *Miettes exégétiques*, 1992
26. F. Bovon, *Révélation et écritures*, 1993
28. S. Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier*, 1993
29. M. Ngayihembako, *Les temps de la fin*, 1994
30. J.-D. Macchi, *Les Samaritains: histoire d'une légende*, 1994
32. D. Marguerat éd., *Le déchirement*, 1996
33. G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, 1996
34. A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi éd., *Israël construit son histoire*, 1996
35. F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, 1997
36. A. Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, 1998
38. D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 2003²
39. H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, 1999
40. D. Marguerat et A. Curtis éd., *Intertextualités*, 2000
41. D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament*, 2008⁴
42. C. Grappe, *Le Royaume de Dieu*, 2001
43. F. Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament*, 2001
44. J.-D. Macchi et Th. Römer (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36*, 2001
45. O. Mainville et D. Marguerat (éd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, 2001
46. M. Rose, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 2003
47. Y. Bourquin et E. Steffek (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, 2003
48. D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits*, 2003
49. Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2009²
50. E. Parmentier, *L'Écriture vive*, 2004
51. A. Dettwiler, J.-D. Kaestli et D. Marguerat (dir.), *Paul, une théologie en construction*, 2004
52. A. Schenker et Ph. Hugo (dir.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 2005
53. F. García López, *Comment lire le Pentateuque*, 2005
54. G. Aragione, E. Junod et E. Norelli (dir.), *Le canon du Nouveau Testament*, 2005
55. Y. Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité*, 2005
56. Th. Römer, *La première histoire d'Israël*, 2007
57. A.J.C. Verheij, *Grammaire élémentaire de l'hébreu biblique*, 2007
58. D. Gerber, *« Il vous est né un Sauveur »*, 2008
59. B. Janowski, *Dialogues conflictuels avec Dieu*, 2008
60. D. Marguerat, *L'aube du christianisme*, 2008
61. M. Bauks et Ch. Nihan (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, 2008
62. A. Dettwiler et D. Marguerat (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q)*, 2008

LE MONDE DE LA BIBLE N° 49

Philippe ABADIE, Olivier ARTUS, Alain BUEHLMANN,
Simon BUTTICAZ, David HAMIDOVIC, Philippe GUILLAUME,
Innocent HIMBAZA, Ernst Axel KNAUF, Michael LANGLOIS,
Corinne LANOIR, Thierry LEGRAND, Jean-Daniel MACCHI,
Christophe NIHAN, Dany NOCQUET, Albert DE PURY,
Thomas RÖMER, Martin ROSE, Adrian SCHENKER,
Konrad SCHMID, Arnaud SÉRANDOUR,
Christoph UEHLINGER, Jacques VERMEYLEN

Introduction à l'Ancien Testament

Textes édités par Thomas Römer,
Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan

221
.011

UPA 76610

(3)

LABOR ET FIDES

1A/ 204208

*Introductions aux disciplines théologiques
chez Labor et Fides :*

D. MARGUERAT (éd.),
Introduction au Nouveau Testament, 2008⁴.

A. BIRMELÉ, P. BÜHLER, J.-D. CAUSSE et L. KAENNEL (éd.),
Introduction à la théologie systématique, 2008.

J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (éd.),
Introduction à l'éthique, 2009.

Bibliothèque Cantonale
et Universitaire

16 DEC. 2011

Lausanne / Dorigny

ISBN 978-2-8309-1368-2

© 2009 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH-1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
E-mail: contact@laboretvides.com
Site internet: www.laboretvides.com

Diffusion en Suisse: OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique: Editions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada: FIDES, Montréal

SOMMAIRE

<i>Préface à la deuxième édition et mode d'emploi du volume</i>	11
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le canon de l'Ancien Testament</i>	19
<i>Albert de Pury</i>	
<i>Histoire du texte de l'Ancien Testament</i>	42
<i>Adrian Schenker</i>	
<i>Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne</i>	51
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
<i>Histoire du judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine.</i> <i>De Cyrus à Bar Kokhba</i>	83
<i>Arnaud Sérandour</i>	
<i>Les milieux producteurs de la Bible hébraïque</i>	122
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
<i>Première partie</i> LE PENTATEUQUE	
<i>Introduction</i>	137
<i>La formation du Pentateuque: histoire de la recherche</i>	140
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le débat actuel sur la formation du Pentateuque</i>	158
<i>Christophe Nihan et Thomas Römer</i>	
<i>Les Lois du Pentateuque</i>	185
<i>Olivier Artus</i>	
<i>Genèse 1–11</i>	197
<i>Christoph Uehlinger</i>	

LE DÉBAT ACTUEL SUR LA FORMATION DU PENTATEUQUE

Christophe Nihan et Thomas Römer

Dans le débat actuel, la distinction entre textes sacerdotaux (P) et «non sacerdotaux» (non-P) demeure un acquis fondamental, ainsi que le point de départ de toute réflexion sur la formation du Pentateuque. Trois grands problèmes, par contre, sont aujourd'hui au centre de la discussion scientifique : le profil et la cohérence des textes *pré-sacerdotaux* («yahwistes» ou «deutéronomistes»); la diachronie interne des textes sacerdotaux, autrement dit : le problème de la genèse et de la formation du matériel regroupé sous le sigle «P»; et le rôle des rédactions *post-sacerdotales* dans la composition du Pentateuque. Nous traiterons ces trois problèmes dans cet ordre, en présentant dans cette seconde partie une vue plus personnelle que dans la partie précédente, laquelle était essentiellement consacrée à l'état de la question.

1. Le problème de l'étendue et de la nature du Pentateuque présacerdotal

1.1. Position du problème

Pour quelques auteurs, le sigle «P» correspond à une rédaction sacerdotale qui est responsable de l'édition finale du Pentateuque, et qui retravaille systématiquement les textes non-P à cette fin. Dans ce modèle, notamment défendu par J. Van Seters, la définition des rapports de chronologie entre rédactions P et non-P ne pose guère de problèmes, puisque les textes non-P du Pentateuque sont, sauf exception rarissime, presque automatiquement *pré-sacerdotaux*. Néanmoins, comme on le verra plus en détail ci-dessous, un tel modèle est sans doute beaucoup trop simple pour être à même de rendre compte de la formation du Pentateuque. En particulier, une large majorité de chercheurs refusent l'idée selon laquelle P serait l'éditeur du Pentateuque, et attribuent au contraire cette édition à une ou plusieurs rédactions *post-sacerdotales*. Du même coup, le problème rejaillit sur la définition de la chronologie des textes non-P et P : tous les textes non sacerdotaux ne sont pas nécessairement *pré-sacerdotaux*, et plusieurs d'entre eux, au contraire,

doivent plutôt être attribués à une rédaction *post-sacerdotale*. La question se pose alors de savoir quelle était l'étendue et la nature de l'œuvre *pré-sacerdotale*. Sur ce point, la discussion actuelle est entièrement ouverte.

1.2. La fin du Yahwiste

En simplifiant, on peut affirmer que la crise du modèle documentaire classique, hérité de la synthèse magistrale de Wellhausen, a débouché, jusqu'à très récemment, sur un nouveau consensus exégétique; l'hypothèse d'une œuvre «élohiste» (source E) était purement et simplement abandonnée par une majorité de chercheurs, alors que l'œuvre «yahwiste» (J) était désormais située non plus à l'époque de Salomon, au x^e siècle avant notre ère, mais à l'époque néo-assyrienne (Seebass), voire néo-babylonienne (Levin, Rose, Van Seters). L'œuvre yahwiste demeure dans ce modèle le principal document *pré-sacerdotal* dans le Pentateuque; par contre, selon la datation adoptée pour J, la relation traditionnelle entre J et l'histoire deutéronomiste (HD) est désormais inversée. Sauf pour C. Levin, c'est désormais le Yahwiste qui présuppose l'HD, et qui conçoit systématiquement son œuvre en Gn-Dt comme une espèce de «prologue» à l'HD en Dt-2 R (cf. Rose, Van Seters). Ce modèle est encore défendu par de nombreux chercheurs aujourd'hui. Néanmoins, une ambiguïté demeure quant à la relation de J avec l'école deutéronomiste (dtr). Pour les uns (Van Seters), J est un auteur/rédacteur qui connaît et qui présuppose la terminologie et la théologie de l'école dtr, mais qui s'en distancie par une position plus «libérale», en réaction et en opposition à l'orthodoxie dtr. D'autres auteurs, au contraire (Rose), voient dans le Yahwiste un descendant direct des Deutéronomistes. Une conception similaire se retrouve chez Blum, qui attribue les textes non-P du Pentateuque non plus à un auteur yahwiste mais à une «composition dtr» (*D-Komposition*, ou KD), qui serait l'héritière de l'école dtr responsable, à l'époque de l'exil, de la composition de l'HD. Cette différence de jugement n'est pas anodine, mais met au contraire le doigt sur un problème fondamental pour la cohérence de l'œuvre *pré-P* dans le Pentateuque. Les textes non-P des livres de l'Exode et, dans une moindre mesure, des Nombres ont des affinités évidentes avec le langage et la théologie dtr (cf. par exemple Ex 23,31-33 ou 34,10-13, textes qui présentent une version «militaire» de la promesse du pays, liée à l'expulsion des peuples autochtones). Par contre, à de très rares exceptions près, les textes non-P de la Genèse n'ont guère de parallèles avec la tradition dtr. Selon que l'on met l'accent sur les promesses patriarcales en Gn ou sur l'idéologie militaire qui caractérise Ex-Nb, on obtient alors une conception très différente de l'œuvre J et de sa relation à l'école dtr.

En réalité, il faut plutôt se demander si la différence manifeste de style et d'idéologie entre Gn et Ex/Nb ne met pas en question l'hypothèse sous-jacente

l'exception du Ps 105, et même de l'«Eloge des Pères» du Siracide (Si 44–50; la mention de Joseph en 49,15 est probablement un ajout rédactionnel), encourage à y voir un écrit de diaspora tardif (voir l'introduction à Gn 37–50 dans ce volume). Dans tous les cas, l'histoire de Joseph n'est pas nécessaire pour établir un lien entre les Patriarches et l'Exode.

1.3.2. L'histoire des origines (Gn 1–11)

Dès 1981, F. Crüsemann avait insisté sur l'indépendance de la version pré-sacerdotale du récit des origines, dont il faisait remarquer qu'elle ne contient aucun indice qui laisse présager une suite en Gn 12–25*. Le seul lien clair entre les deux ensembles littéraires se trouve en Gn 12,1–3, mais il s'agit là d'un raccord tardif, que plusieurs auteurs considèrent désormais comme étant d'origine post-sacerdotale. L'enquête récente de M. Witte va dans la même direction, puisqu'il conclut qu'il n'a jamais existé de rédaction pré-sacerdotale qui aurait relié Gn 2–8* au reste du Pentateuque. Ce lien serait uniquement l'œuvre d'un rédacteur final, dont le travail intègre l'histoire des origines dite «yahviste» (qu'il date du début de l'ère postexilique) dans le récit sacerdotal. Certains auteurs vont encore plus loin, et considèrent que l'ensemble des textes non-P en Gn 1–11 sont d'origine post-sacerdotale (Krüger, Otto 1996, et encore récemment Arneft). L'étude de Witte montre cependant que l'hypothèse d'un récit pré-sacerdotal indépendant reste préférable (voir également l'introduction à Gn 1–11 dans ce volume). Ce récit relatait vraisemblablement la création (Gn 2–3*) et le déluge (Gn 6–8*), et constituait ainsi le pendant judéen des mythes d'origines mésopotamiens (cf. notamment Athrahis).

1.3.3. Une ancienne histoire de Moïse ou de la sortie d'Égypte ?

On a souvent suggéré que le récit d'Ex 1–15 formait, à l'origine, une tradition indépendante. Parmi les auteurs récents, P. Weimar, E. Zenger et E.A. Knauf ont postulé l'existence d'une histoire prémonarchique de la sortie d'Égypte, alors que R. Albertz identifie en Ex 1–15 les restes d'une ancienne histoire de Moïse (de l'époque de Jéroboam I) ainsi qu'une histoire des plaies et de la sortie d'Égypte datant de l'époque exilique. W. Oswald souligne également l'indépendance primitive d'Ex 1–15, qui aurait été transformé à l'époque exilique en un récit plus conséquent, allant d'Ex 1–24* et relatant non seulement l'exode, mais l'arrivée d'Israël à la montagne de Dieu («*Exodus-Gottesberg-Erzählung*»). Dans une étude récente, J.C. Gertz a également reconstruit en détail le profil littéraire d'un récit de l'exode pré-P et indépendant à l'origine. L'existence d'une tradition autonome de la sortie d'Égypte doit effectivement être considérée comme une hypothèse de recherche tout à fait sérieuse. D'autres auteurs, dont notamment Blum et E. Otto

(2001), envisagent plutôt l'existence d'une «vie de Moïse» (*Vita Mosis*) de l'époque néo-assyrienne, qui se trouverait essentiellement dans le récit actuel du livre de l'Exode (contrairement à Otto, Blum en retrouve également quelques fragments dans le livre des Nombres). Les deux hypothèses ne sont d'ailleurs pas inconciliables, et l'on peut parfaitement envisager qu'un récit primitif de l'exode a été développé, aux alentours du VII^e siècle, en une véritable biographie de Moïse qui aurait notamment cherché à présenter ce dernier comme l'équivalent des suzerains néo-assyriens (le récit de la naissance de Moïse en Ex 2 est emprunté à la légende sur la naissance de Sargon d'Akkad, dont les versions écrites datent du VIII^e ou du VII^e siècle avant notre ère).

Le principal problème concerne la conclusion du récit primitif de l'exode. Si l'on peut assez aisément imaginer que le récit primitif de la sortie d'Égypte se terminait en Ex 14* (récit non-P), avec le passage de la mer, il est beaucoup plus difficile de déterminer où s'achevait, à l'origine, l'histoire de Moïse. Otto suggère une conclusion en Ex 34*, avec le récit du renouvellement de l'alliance, mais cette hypothèse est assez spéculative et se heurte à de nombreuses difficultés. Pour plusieurs autres auteurs, par contre, le récit de la sortie d'Égypte forme le débat d'une trame narrative qui s'étendait jusqu'à la conquête du pays, voire jusqu'au début de la monarchie (Schmid). Quoi qu'il en soit, il est possible que la tradition primitive de l'exode n'incluait pas encore la présentation négative du séjour au désert, qui pourrait être un développement plus tardif. En effet, les quelques mentions du désert dans le livre d'Osée (Os 2,5; 9,10; 13,5) présentent l'époque du désert comme une époque positive de la rencontre entre Yhwh et Israël, et ne présupposent apparemment pas encore l'existence d'une tradition de murmures et de révoltes telle qu'on la trouve dans le texte actuel de l'Exode (Ex 15–18) et, surtout, dans le livre des Nombres.

1.3.4. Les codes législatifs

La recherche exégétique a identifié depuis longtemps trois codes législatifs dans le Pentateuque, à savoir le «code d'alliance» (Ex 20,22–23,33), le code deutéronomique (Dt 12–26*), et le «code de sainteté» (Lv 17–26[27]); ces trois codes ont longtemps été considérés comme des codes indépendants à l'origine, qui auraient donc été introduits après coup dans leur contexte littéraire actuel. L'indépendance du code d'alliance et du code deutéronomique sont des hypothèses toujours acceptées par une large majorité de chercheurs; il en va de même pour l'hypothèse traditionnelle selon laquelle le code d'alliance est le plus ancien des trois codes (seule exception: Van Seters). Par contre, l'indépendance originale et la datation traditionnelle du code de sainteté (aux alentours de l'exil) sont de plus en plus contestées aujourd'hui par des auteurs qui y voient au contraire

une composition tardive, de facture sacerdotale ou, plus vraisemblablement, post-sacerdotale (voir ci-dessous).

Le principal problème, dans le cas du code d'alliance et du code deutéronomique, concerne leur intégration dans leurs contextes littéraires et narratifs actuels. Quelles sont les rédactions responsables de cette intégration ? Dans le cas du code deutéronomique, on retrouve bien évidemment les rédacteurs dtr responsables de la composition des Prophètes antérieurs (Jos-2 R) ; mais il semble également qu'une partie du cadre rédactionnel de Dt 12-26, notamment en Dt 31-34 mais peut-être aussi en Dt 1-11, ait en vue l'insertion du Dt dans le *Pentateuque*, et doive alors être attribuée à des rédacteurs post-sacerdotaux.

Dans le cas du code d'alliance, la question est plus complexe. Contrairement à Blum, qui situe l'intégration du code d'alliance dans la péricope du Sinaï à un stade pré-dtr déjà, plusieurs travaux récents attribuent cette insertion à une rédaction post-sacerdotale (cf. notamment Crüsemann, Levin, Otto 2000). Pour Otto, notamment, l'édition du code d'alliance et son insertion dans la péricope du Sinaï au moment de la rédaction finale correspondent à la volonté de publier la totalité des traditions législatives en Israël, des plus anciennes (code d'alliance) aux plus récentes (code de sainteté), en passant par le code deutéronomique. De manière générale, les voix se multiplient actuellement pour identifier de nombreux passages du cadre narratif de la péricope du Sinaï (Ex 19 et 24) comme étant également post-P (cf. notamment Ex 19,3-8). On doit alors sérieusement se demander si l'ensemble de la péricope du Sinaï en Ex 19-24 n'est pas d'origine post-P, comme le veut Otto. Il faut toutefois observer que cette solution soulève des difficultés importantes, puisque cette péricope a visiblement connu une histoire rédactionnelle complexe et qu'il est difficile de l'attribuer à un seul rédacteur du Pentateuque. La possibilité que le code d'alliance ait été inséré à un stade pré-sacerdotal dans le récit primitif de l'Exode ne peut donc être entièrement exclue ; néanmoins, le profil littéraire d'une telle rédaction demeure difficile à reconstruire (voir pour plus de détails la contribution de O. Artus dans ce volume).

1.4. Synthèse

En synthèse : le rapide survol qui précède suggère que les traditions pré-sacerdotales dans le Pentateuque n'ont jamais été rassemblées en un seul et même document avant le travail de l'école sacerdotale. Il faut donc renoncer à l'hypothèse d'un récit unifié allant de Gn à Nb ou Gn à Dt (ou même Gn à 2 R) au stade pré-P. Les principales traditions littéraires qui composent le matériel pré-sacerdotal du Pentateuque sont les deux codes, indépendants à l'origine, d'Ex 20,22-23,33* et Dt 12-26* ; le récit des origines en Gn 1-11* ; les collections de récits sur les Patriarches Abraham et Jacob en Gn 12-25* et 26-36* ; et enfin, un mythe

d'origine alternatif relatant la sortie d'Égypte. Cette dernière tradition s'étendait très probablement jusqu'à Ex 14* initialement, et elle a pu être transformée par la suite en une « vie de Moïse » d'époque néo-assyrienne, voire même complétée, toujours à un stade pré-P, par l'ajout d'une première version d'Ex 19-24*. La possibilité de reconstruire une version pré-P de la péricope du Sinaï, qui n'est presque pas attestée dans les sommaires historiques à part en Ne 9, demeure toutefois sujette à débat.

2. Recherches récentes sur la littérature sacerdotale (P) du Pentateuque

2.1. Le renouveau des recherches sur P dans l'exégèse du Pentateuque : contours et enjeux

Après avoir été au cœur du débat entre tenants de l'ancienne et de la « nouvelle » théorie documentaire dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la source « sacerdotale » (P) n'a plus joué qu'un rôle mineur dans la recherche sur le Pentateuque durant la majeure partie du XX^e siècle. Aujourd'hui, l'écroulement des théories traditionnelles sur la formation du Pentateuque s'accompagne d'un regain d'intérêt pour P. D'une part, parce que la distinction entre matériel P et non-P demeure, aujourd'hui comme au XIX^e siècle, le fondement de toute analyse des sources et de la rédaction du Pentateuque. Mais aussi, d'autre part – et c'est là ce qui distingue en partie la recherche récente sur P des recherches plus anciennes –, parce que l'exégèse historique découvre, ou redécouvre, progressivement l'importance de la contribution des prêtres du Second temple de Jérusalem à la vie intellectuelle et religieuse de la communauté postexilique. Il paraît tout à fait clair aujourd'hui, en particulier, que c'est le milieu sacerdotal qui est le principal instigateur du monothéisme yahviste. En ce sens, l'étude de la formation de cet ensemble littéraire complexe regroupé sous le sigle « P » offre un intérêt tout particulier, non seulement pour la formation du Pentateuque, mais également de manière plus générale, en ce qu'on peut y lire, au moins partiellement, le reflet du développement social, économique et religieux de la communauté du Second temple à l'époque perse.

Les recherches récentes sur P ont principalement porté sur la reconstruction de l'écrit P primitif, la « *Grundchrift* » (P^s) et, dans une moindre mesure, sur le soi-disant code de sainteté en Lv 17-26, dont la signification pour l'histoire de la composition de la littérature sacerdotale et du Pentateuque fait aujourd'hui l'objet d'une discussion importante. Le reste des lois sacerdotales, notamment en Lv 1-16, ont surtout fait l'objet d'études de type synchronique, mais la question de leur origine, de leur formation, et de leur signification pour la composition du Pentateuque a été presque entièrement négligée dans la recherche récente, ce que l'on peut regretter.

2.2. *Origine, nature et fonction de l'écrit sacerdotal primitif (« P^s ») dans le débat récent*

Dans le contexte de la théorie documentaire, la recherche (en tout cas germanique) a toujours différencié entre un écrit P primitif (ou *Grundschrift*), essentiellement narratif, et différents développements secondaires, principalement responsables d'une partie du matériel dit « législatif », notamment en Lévitique et en Nombres. Dans le modèle classique de la théorie documentaire imposé par Wellhausen, P^s constituait la dernière source indépendante au sein du Pentateuque, après J, E et D. P^s aurait ensuite été progressivement complété par différents ajouts dans le courant du v^e siècle avant J.-C., principalement des instructions de type rituel reflétant le développement du culte du Second temple à l'époque perse (= « P^s », pour « P secondaire »), avant d'être intégré aux autres sources en un document unifié. L'hypothèse de l'indépendance originale de P^s est encore maintenue aujourd'hui par une majorité d'auteurs, bien que, dans le sillage de la remise en question de l'hypothèse documentaire, certains exégètes préfèrent voir P comme le rédacteur de tout ou partie du matériel non-P (ainsi notamment Cross, Van Seters aux États-Unis; Rendtorff, Blum, Crüsemann et Albertz en Allemagne). Néanmoins, plusieurs observations plaident en faveur de l'indépendance originale de P, en particulier le fait que les fragments P en Gn-Ex forment un récit cohérent ou que P a préservé sa propre version de plusieurs épisodes rapportés dans les récits non-P (déluge, exode), et l'hypothèse d'un P rédacteur ne semble pas devoir s'imposer.

Si l'hypothèse traditionnelle qui voyait dans P une source indépendante à l'origine est maintenue, la manière dont il convient de concevoir cette source fait par contre l'objet d'un débat considérable aujourd'hui. La discussion porte d'abord sur le problème de l'*étendue* de P^s, mais cette problématique a des implications plus générales pour la conception de P et de la formation du Pentateuque. Traditionnellement, P étant considéré comme la dernière source de la Torah, la fin de P^s était identifiée soit dans le livre de Jos (en Jos 18-19*), conformément à l'hypothèse selon laquelle la Torah était à l'origine un *Hexa*-teuque, soit à la fin du Dt, en Dt 34*, lorsque l'hypothèse d'un Hexateuque primitif fut graduellement abandonnée, notamment sous l'influence de Noth. La solution d'une fin en Dt 34* était toutefois problématique, dans la mesure où les versets attribués à P^s dans ce chapitre (un fragment du v. 1 et les v. 7-9), ne contiennent pas de récit de la mort de Moïse à proprement parler. En outre, une étude de L. Peritt parue en 1988 a démontré que le langage employé dans ces versets était plutôt caractéristique des rédactions finales du Pentateuque, une conclusion acceptée par de nombreux exégètes depuis. On a donc cherché la fin de P^s en amont de Dt 34, dans le livre des Nombres; mais les candidats proposés, à savoir essentiellement

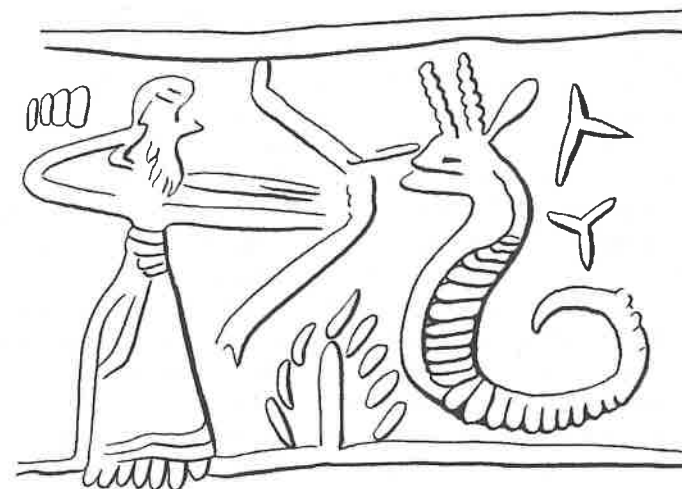
Nb 20 (mort d'Aaron) ou Nb 27 (annonce de la succession de Josué) offrent une fin peu satisfaisante au récit de P^s, et ces textes contiennent en outre, comme la plupart des textes de type « P » dans le livre des Nombres, de nombreux éléments qui les rapprochent des rédactions tardives du Pentateuque. Dès 1988, E. Aurelius suggérait ainsi que la conclusion de P^s était à chercher non pas dans le récit du séjour d'Israël au désert, mais dans la péricope du Sinaï (Ex 25-Nb 10). L'hypothèse d'une conclusion de P^s dans la péricope du Sinaï fait l'objet d'un certain consensus aujourd'hui; par contre, l'identification de la fin précise de P^s demeure toujours débattue. Dans une étude de 1995, T. Pola a proposé de situer la fin du récit P primitif en Ex 40*, avec l'achèvement de la construction du sanctuaire divin au Sinaï. Cette hypothèse a depuis été adoptée par différents auteurs (Cf. Bauks, Kratz); d'autres considèrent cependant que P^s devait se conclure à l'origine dans le Lv. E. Zenger a ainsi suggéré pour sa part le récit de l'inauguration du culte sacrificiel en Lv 9*. Ce chapitre offre une bonne conclusion au récit P, qui culmine ainsi avec l'oblation des premiers sacrifices sur l'autel nouvellement construit. C. Nihan, pour sa part, envisage même la possibilité d'une conclusion de P^s en Lv 16, avec le rituel de purification du sanctuaire qui renvoie à plusieurs égards à Gn 1. Il est difficile de trancher entre ces différentes solutions, qui dépendent d'un certain nombre de décisions sur le plan littéraire et conceptuel. Les auteurs qui soutiennent l'hypothèse d'une fin de P^s en Ex 40 mettent notamment en avant le doublet apparent que l'on trouve en Ex 40,34-35. Dans la mesure où Ex 40,35 sert à préparer Lv 9,23-24, l'identification de ce verset comme un ajout plus tardif semble indiquer que le lien entre Ex et Lv est secondaire chez P. Les auteurs qui défendent l'idée d'une conclusion de P^s en Lv, quant à eux, soulignent que l'ensemble du récit de la construction du sanctuaire trouve sa conclusion logique dans le récit de l'institution du culte sacrificiel en Lv 1-9 ou 1-16.

L'hypothèse d'une fin de P^s dans la péricope du Sinaï est encore loin de faire l'unanimité dans la recherche actuelle (cf. notamment les travaux récents de Schmidt et Frevel). Si on l'accepte, néanmoins, elle implique que la rédaction P se limitait, à l'origine, aux livres de Gn-Ex* (ce qui rejoint, en un sens, une suggestion faite par W.M.L. de Wette dès 1807) ou Gn-Lv*. Elle signifie également qu'il faut entièrement réviser la conception de la nature, de la fonction et de la signification de la première version de P, et renoncer en particulier à concevoir P^s comme un récit parallèle aux autres sources du Pentateuque, comme l'a systématiquement fait la critique traditionnelle. La version primitive de l'écrit P ne s'étend pas jusqu'à la conquête mais se termine avec l'installation de Dieu au milieu de son peuple, lorsque la divinité quitte le mont Sinaï au sommet duquel elle demeurait dans la nuée (cf. Ex 24,15b-18a* P^s) pour venir résider dans le sanctuaire que lui a construit le peuple (Ex 40,34). Dans ce schéma, *la finalité et le couronnement de l'exode ne se trouvent plus dans la conquête du pays, mais dans le retour*

de la présence divine au milieu d'Israël (Gn 1-Ex 40*) et dans l'établissement du culte (Lv 1-16). Examinons ces deux thèmes à tour de rôle.

2.3. La signification du récit de Gn 1-Ex 40

La structure du récit sacerdotal en Gn 1-Ex 40* s'inspire très clairement d'un schéma commun à différents mythes de création dans le Proche-Orient ancien, et que l'on trouve notamment attesté dans le récit mésopotamien d'*enuma elish*. Ce schéma débute par la création du monde (Gn 1) et se conclut avec la construction d'un sanctuaire pour le dieu créateur (Ex 25-40*), l'érection de ce sanctuaire représentant alors en quelque sorte le signe concret de la victoire du dieu sur les forces du chaos. Dans le récit de P^s, toutefois, ce schéma de base est mis au service d'une problématique plus spécifique, qui décrit notamment la perte de la proximité initiale entre Dieu et les hommes suite à l'intrusion de la violence (*hāmas*, Gn 6,11-13) sur terre, intrusion sanctionnée par le déluge, et la restauration de la communication entre Dieu et l'homme dans le culte d'Israël. La version P du déluge en Gn 6-8* sanctionne l'incapacité de l'homme et de l'animal à suivre le programme de cohabitation pacifique qui leur avait été fixé par le Dieu créateur (Gn 1,29-30). Après le déluge, le discours de Dieu à Noé et à ses fils en Gn 9,1-17 (P^s) définit de manière programmatique la relation entre Dieu, hommes et animaux dans la création *post*-diluvienne. Le Dieu créateur prend désormais acte du caractère inéluctable de la violence entre hommes et animaux, dont il admet le principe sous certaines conditions (9,2ss.); en contrepartie, Dieu et les hommes vivent désormais dans des domaines clairement séparés, qui ne sont plus reliés que par l'arc (signe de la puissance royale) de Dieu placé dans le ciel «entre Dieu et la terre» (9,13), et qui doit garantir que Dieu n'oublie pas sa création (9,15-16). Toutefois, ce retrait de la présence divine n'est pas absolu. Au contraire, après que les principales nations du monde connu, qui descendent des trois fils de Noé, se sont réparties sur l'ensemble de l'univers (Gn 10*), Dieu va conclure une alliance éternelle avec Abraham et sa descendance (Gn 17), et, parmi cette descendance, il va élire une ethnie spécifique, les Fils de Jacob/Israël, pour être son peuple et demeurer au milieu d'eux, comme le raconte la version sacerdotale de l'Exode (voir notamment Ex 6,2-8 et 29,45-46). Le récit de P^s, qui se conclut sur la description de l'entrée de la gloire divine dans le sanctuaire construit par les Fils d'Israël au pied du mont Sinaï conformément aux instructions divines (Ex 40,34; cf. Ex 25-40*), s'achève alors sur la restitution *partielle* de la présence divine à l'humanité dans l'espace sacré du sanctuaire d'Israël. Israël devient ainsi chez P la «nation sacerdotale» parmi les nations du monde, selon la formule d'A. de Pury.



Un Dieu menace, à l'aide d'un arc tendu, un monstre aquatique qui représente les forces du chaos. Gn 9 (l'arc dans les nuées) exprime sans doute le fait que Yhwh défend sa création contre les forces chaotiques.

Le thème de la restitution de la présence divine en Israël est en outre structuré, chez P, par un schéma décrivant la révélation progressive de la divinité à l'humanité. Dans la section de P^s consacrée à l'humanité dans son ensemble, Gn 1-11*, le Dieu de l'univers est systématiquement appelé *elohîm*, «Dieu», dans la section consacrée à l'histoire de l'humanité, alors qu'il se présente aux Patriarches (Gn 12-50*) comme *el shadday*, «Dieu Puissant» (cf. Gn 17,1 et Ex 6,3). L'époque des Patriarches marque par conséquent déjà un progrès dans la révélation de l'identité du Dieu de l'univers; ce processus de dévoilement culmine toutefois avec Israël, à qui Dieu se révèle sous son véritable nom, *Yhwh*, au moment où il annonce à Moïse qu'il doit libérer les Fils d'Israël de l'esclavage en Egypte pour que ces derniers deviennent un peuple (Ex 6,3). Avec cette ultime révélation, le Dieu créateur de l'univers et le Dieu national d'Israël s'avèrent n'être qu'*une seule et même divinité*. Comme on le voit, le thème de la révélation divine devient ainsi le moyen pour P^s d'articuler et d'organiser les trois ensembles de traditions dont il hérite: la création (Gn 1-11*), les Patriarches (Gn 12-50*) et l'exode (voir ci-dessus, section 1), pour en faire les trois époques successives d'une *même* histoire, entièrement orientée vers la révélation de la nature divine à *une* nation en particulier. On a ici affaire à un mythe des origines particulièrement élaboré, dans lequel l'histoire des origines d'Israël est pour la première fois soigneusement arti-

culée à l'histoire des origines du monde. L'exode demeure le moment de la mise à part et de la constitution d'Israël comme nation. Mais c'est désormais une nation dont la raison d'être et la vocation constituent en quelque sorte l'aboutissement de l'histoire religieuse de l'humanité post-diluvienne toute entière, puisque c'est elle qui est appelée à renouer dans le culte la communication avec la divinité rompue depuis l'irruption de la violence sur terre et le déluge aux temps primordiaux.

Une telle conception de la fonction et de l'identité d'Israël vise principalement à réinterpréter les traditions pré-P sur les origines d'Israël afin de les rendre compatibles avec deux nouvelles structures fondamentales de la société judéenne: le monothéisme yahviste promu par les milieux sacerdotaux, et le nouvel ordre politique et économique imposé par l'Empire perse (achéménide), structures auxquelles la conception traditionnelle, nationaliste, notamment représentée par l'école dtr durant l'exil et au retour, était incapable de s'adapter. En définissant Israël comme « nation sacerdotale », seule nation à connaître la véritable identité du Dieu de l'univers et dépositaire de la présence divine dans son sanctuaire, l'auteur de P^s repense le rôle pouvant être joué par la petite communauté des Fils de Jacob rassemblés à Jérusalem autour du Temple reconstruit (ou en cours de reconstruction) dans le contexte de l'Empire perse. Jérusalem et son Temple deviennent ainsi, dans la perspective de l'auteur sacerdotal, rien moins que le centre *cultuel* de l'univers. Ce thème, comme on le sait, revient fréquemment dans la prophétie de restauration postexilique; mais contrairement à cette dernière, toutefois, la transformation de Sion en centre cultuel de l'univers n'est pas chez P^s de l'ordre d'une promesse eschatologique, mais relève de la vocation qui a été assignée à Israël dès les origines du monde, selon la logique narrative du récit P en Gn-Ex, et qui fait ainsi partie, en quelque sorte, de l'ordre même de la création. Cette vocation est si fondamentale qu'elle préexiste même à l'entrée d'Israël dans la terre qui lui a été promise par Dieu, entrée qui est d'ailleurs simplement présumée et qui n'est plus du tout racontée dans P^s. Une telle conception est vraisemblablement destinée à suggérer, dans le contexte de l'Empire perse, que la vocation sacerdotale d'Israël ne dépend pas, en définitive, du contrôle politique et militaire exercé par Israël sur sa terre. Ce programme politique et religieux qui élève le Second temple au rang de centre *cultuel* de l'univers et qui encourage la communauté des Fils d'Israël rassemblés à Jérusalem à redéfinir leur identité dans l'Empire achéménide par le biais d'une participation active à ce culte est rendu possible, en définitive, par l'apparition au début de l'époque perse d'une structure religieuse radicalement nouvelle, le monothéisme yahviste *inclusif* défendu par l'école sacerdotale (par opposition au monothéisme *exclusif* qui affirme la non-existence des autres dieux, tel qu'on le trouve notamment en *Esaië* 40-48). Lorsque Yhwh, le Dieu national d'Israël, devient le Dieu unique, celui que les autres nations vénèrent comme le Dieu créateur du ciel et de la terre, le culte d'Israël cesse d'être un culte stricte-

ment national et prend nécessairement une dimension mondiale. Dans le contexte du grand marché économique et multiculturel mis en place par l'administration achéménide, au sein duquel la préservation des particularismes ethniques était menacée, le culte de Yhwh au Second temple de Jérusalem devient désormais, dans la perspective de l'écrit sacerdotal, le lieu où s'opère la médiation du singulier et de l'universel.

2.4. Origines et fonction de la « torah sacerdotale » (Lv 1-16)

Le débat récent sur la composition, l'étendue et la signification de P^s nous permet également d'éclairer de manière nouvelle la formation de Lévitique 1-16. Depuis la théorie documentaire classique, ces chapitres étaient traditionnellement vus comme une série d'interpolations de type ritualisant et légaliste, attribuées à différents rédacteurs sacerdotaux secondaires, regroupés sous le sigle « P^s ». Une analyse plus fine met toutefois en évidence la cohérence littéraire de la composition de Lv 1-16, mais aussi son importance pour l'écrit sacerdotal. Les ch. 1-16 se composent essentiellement de deux grandes collections d'instructions, l'une sur les sacrifices (Lv 1-7), l'autre sur les mesures à prendre en cas de pollution (impureté) des membres de la communauté, en fonction du degré de gravité de cette pollution (Lv 11-15). La collection sur les sacrifices est conclue par le récit de l'institution des premiers prêtres (Aaron et ses fils, Lv 8) et par l'offrande des premiers sacrifices par les prêtres et l'inauguration du culte sacrificiel (Lv 9). La collection sur les cas d'impureté, quant à elle, est conclue par la description d'un grand rituel annuel pour la purification du sanctuaire en Lv 16. Ensemble, les ch. 1-16 forment ainsi une espèce de grande « torah » (instruction) sacerdotale, destinée à être lue à la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï, devant la tente de la rencontre. Cette *torah* constitue le complément logique et même nécessaire au récit de P^s en Gn 1-Ex 40*. D'une part, le fait que la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï reçoit des instructions sur le culte sacrificiel et les mesures à prendre en cas d'impureté, *deux domaines de compétence typiquement sacerdotaux*, concrétise le fait que *tout* Israël est désormais devenu un peuple de prêtres. D'autre part, alors que le récit de la construction du sanctuaire se concluait par le retour de la présence divine au sein d'Israël dans l'espace sacré du sanctuaire (Ex 40,34), la *torah* sacerdotale de Lv 1-16 enseigne à la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï (dans le contexte de la fiction mosaïque de P) à entretenir la divinité par les sacrifices appropriés (Lv 1-7), et à éviter de provoquer sa colère en souillant son sanctuaire (Lv 11-16).

Les rédacteurs de Lv 1-16 ont utilisé différentes instructions traditionnelles sur les sacrifices (notamment en Lv 1-3) et sur les cas d'impureté (notamment en Lv 11,2-23*; 12*?; 13-14*; 15*). Ces instructions étaient probablement à

l'origine des exercices scribaux destinés à la formation des prêtres ; les rédacteurs sacerdotaux les ont insérées dans le contexte de la révélation P du Sinaï en en faisant notamment des instructions destinées à l'ensemble de la communauté des Fils d'Israël (bien que quelques instructions restent réservées aux prêtres, cf. Lv 6-7 et 13-14). Par l'ajout des rituels de Lv 9 et 16, les rédacteurs P ont en outre explicitement inscrit ces instructions dans la perspective du thème recteur de P^e, l'accès de la communauté des Fils d'Israël à la présence divine. En Ex 40, Yhwh prend possession du sanctuaire qui lui a été construit par les Fils d'Israël (40,34 P^e) ; mais Moïse ne peut encore franchir l'entrée de ce sanctuaire (Ex 40,35). Le livre du Lévitique s'ouvre alors sur un discours de Yhwh (1,1), qui s'adresse pour la première fois à Moïse depuis l'entrée de la tente de la rencontre pour lui donner différentes instructions sur les sacrifices (Lv 1-7). Après que les premiers prêtres ont été consacrés, et les premiers sacrifices offerts conformément aux instructions reçues par Moïse (9,1-21), Aaron, le grand prêtre, bénit le peuple (9,22), et Moïse, accompagné d'Aaron, peut enfin franchir le premier voile marquant l'entrée de la tente de la rencontre (9,23). Yhwh consume les sacrifices sur l'autel et fait apparaître sa « gloire » à toute la communauté réunie devant l'autel (9,23b-24), montrant ainsi que la communication entre Dieu et l'homme (Israël) a été pleinement rétablie pour la première fois depuis le déluge. En Lv 16, enfin, Aaron est autorisé pour la première fois à franchir le second voile du sanctuaire, et à pénétrer dans le Saint des saints, le lieu même de la présence divine.

Ainsi, la composition de Lv 1-16 représente, comme on le voit, le véritable couronnement du récit sacerdotal commencé en Gn 1, bien qu'elle constitue un stade secondaire du développement de P. La communauté des Fils d'Israël, qui a été définie comme « nation sacerdotale » à la fin du livre de l'Ex (Ex 40*), est désormais initiée aux règles et aux lois qui lui permettront d'effectuer ce sacerdoce. En ce sens, Lv 1-16 poursuit et prolonge à sa manière le processus de séparation d'Israël des autres nations déjà à l'œuvre dans le récit P de Gn 1-Ex 40* ; la communauté au sein de laquelle réside le Dieu de l'univers doit se différencier des autres nations par sa science du sacrifice (Lv 1-7) et sa plus grande pureté (Lv 11-15, voir notamment Lv 11!).

2.5. Le « code de sainteté » (Lv 17-26/27) et l'édition de la Torah comme constitution idéale de la communauté du Second temple de Jérusalem à la fin du I^{er} siècle

Contrairement à Lv 1-16, la collection formée par les ch. 17-27 fait à nouveau l'objet d'une discussion importante dans la recherche récente. Cette discussion, qui est encore ouverte, a vraisemblablement des implications considérables pour la manière de concevoir l'histoire de la composition de la littérature sacerdotale.

Depuis l'étude de K.H. Graf en 1866, on a généralement admis qu'il y avait derrière Lv 17-26 un code plus ancien, le soi-disant « code de sainteté », qui aurait été édité et harmonisé par P au moment de son insertion dans le Lévitique. En raison de ses parallèles avec le code deutéronomique, ainsi qu'avec Ezéchiel, la rédaction du code de sainteté (CS) pré-P était située dans le courant du VI^e siècle avant J.-C., voire, chez des auteurs plus conservateurs, dans la seconde moitié du VII^e siècle. On admettait cependant que les auteurs du CS auraient fait usage de nombreuses traditions légales plus anciennes, certaines peut-être déjà rassemblées en collections (Lv 18-20* ; 21-22*, etc.). Or depuis quelques années, ce consensus est entièrement remis en question.

1. D'une part, plusieurs auteurs ont réaffirmé de manière convaincante la dépendance littéraire du CS à l'égard du code d'alliance et du Deutéronome, ainsi que du Décalogue (voir notamment Cholewinski, Otto [1994, 1999], Grünwaldt, et en dernier lieu Stackert), qui avait progressivement été remise en cause dans le cadre des travaux de l'école de la critique des formes. Dans les travaux plus récents, le CS apparaît désormais clairement comme le dernier code du Pentateuque, qui connaît déjà l'ensemble de la tradition légale antérieure, et qui s'efforce, à plusieurs reprises, d'harmoniser, de compléter ou de réviser celle-ci, notamment en ce qui concerne les divergences entre le Dt et le code d'alliance (CA). Ce phénomène se manifeste dans de nombreuses instructions de détail du CS, et on en trouvera plusieurs exemples chez les auteurs susmentionnés, mais il est particulièrement manifeste dans les trois grandes lois de Lv 17 ; 23 et 25. Lv 17 est une polémique contre l'abattage profane, assimilé à une offrande à des divinités démoniaques, qui ordonne que tout animal pouvant être sacrifié soit égorgé sur l'autel exclusivement ; une telle législation doit vraisemblablement se comprendre comme une réaction critique à l'innovation amenée par le code deutéronomique (cf. Dt 12), qui autorisait l'abattage profane. Lv 23 est un calendrier des fêtes qui reprend les trois grandes fêtes annuelles de pèlerinage attestées en Ex 23,14-17 et Dt 16, mais qui les enrichit par différentes célébrations supplémentaires, et surtout, qui fixe pour la première fois une date précise à chaque fête dans l'année liturgique. On notera notamment que le calendrier de Lv 23 reprend à son compte l'association entre les fêtes de la Pâque et des Pains azymes (23,5-8), association encore inconnue du code d'alliance et qui est attestée pour la première fois dans le Dt, au ch. 16. Lv 25, enfin, opère une synthèse audacieuse entre la loi sur l'année sabbatique en Ex 23,10-11, qui est essentiellement une année de jachère pour la terre avec néanmoins une composante sociale, et la loi de Dt 15,1-18, qui est elle-même déjà une révision de la législation du code d'alliance sur la septième année. Dans le code D (deutéronomique), la septième année n'est plus une année de jachère agricole mais devient une année de remise des dettes (Dt 15,1-11) ; en outre, cette législation est désormais suivie par une nouvelle version de la légis-

lation sur la libération des esclaves après sept ans (Dt 15,12-18, cf. Ex 20,2-11), alors que dans le code d'alliance, les deux législations sont encore séparées. Lv 25, pour sa part, réhabilite contre D une interprétation désormais purement agricole de l'année sabbatique (cf. 25,2-7), sans véritable composante sociale, et reporte la dimension socio-économique sur la septième année sabbatique, l'année *jubilatoire*, qui intervient par conséquent tous les 49 ans. Lv 25 développe en outre une perspective originale, selon laquelle Yhwh demeure le seul propriétaire de la terre, dont il ne fait que confier l'exploitation aux Fils d'Israël, qui sont définis comme les « esclaves » (!) de la divinité (cf. notamment 25,23-24 et 55). Une telle conception interdit désormais aux membres de la communauté des Fils d'Israël de s'approprier aussi bien la terre que la force de travail de leurs compatriotes, puisque toutes deux appartiennent à Yhwh. Les lois antérieures sur la libération des esclaves et la remise des dettes dans le code d'alliance et le code D deviennent ainsi caduques, selon la perspective propre au CS; un membre indigent de la communauté peut tout au plus vendre le produit de sa terre et louer sa force de travail jusqu'à la prochaine année jubilaire (25,14-16 et 39-43).

2. D'autre part, plusieurs auteurs ont récemment soutenu que le CS n'avait jamais formé un code indépendant, mais qu'il avait d'emblée été conçu pour son contexte littéraire actuel, donc comme un *complément* à la législation P en Lv 1-16 (cf., dans des perspectives différentes, Knohl, Milgrom, Otto [1999] et Ruwe). Cette conclusion est notamment confirmée par le fait que non seulement le CS semble renvoyer à plusieurs reprises à la législation P (ainsi par exemple en 20,25, qui renvoie explicitement à Lv 11,41-45), mais aussi qu'il cherche manifestement à harmoniser la législation P avec les autres législations *non* sacerdotales; ainsi par exemple, dans le calendrier de Lv 23,5-8, le CS adopte (contre la tradition antérieure représentée par le code d'alliance et le code D) la date précise de P pour la célébration de la Pâque (le quatorze du premier mois au soir, cf. Ex 12,6), mais associe désormais (contre P, mais en conformité avec la tradition de Dt 16) la Pâque à la fête d'ouverture de la semaine de la célébration des Pains azymes. L'hypothèse selon laquelle le CS présuppose déjà l'écrit P en Gn 1-Lv 16* permet en outre de résoudre les difficultés que soulevait traditionnellement la reconstruction d'un code originalement indépendant en Lv 17-26*. Contrairement au code d'alliance et au code D, le code de sainteté n'a pas d'introduction indépendante. En outre, il est systématiquement imprégné par la fiction sacerdotale du Sinaï, non seulement dans son cadre rédactionnel (adresses de Yhwh à Moïse, Aaron et la communauté des Fils d'Israël rassemblés au pied du mont Sinaï), mais également dans ses lois concrètes, dont certaines font explicitement référence au contexte du séjour d'Israël au désert (voir notamment Lv 17; ainsi que 19,23-25 et 25,2ss.). Enfin, on peut aisément montrer que dans plusieurs chapitres du CS, comme par exemple Lv 17, il est difficile, sinon impossible, de reconstruire un texte cohérent

en éliminant l'ensemble des éléments qui reflètent l'influence de P, comme s'est vainement efforcée de le faire l'exégèse du CS depuis Graf. Pour toutes ces raisons, il est préférable de considérer que le CS est dans son ensemble une composition tardive (bien qu'il intègre probablement quelques traditions plus anciennes, en particulier en Lv 18*), qui a d'emblée été rédigée pour son contexte littéraire actuel, en conclusion de Lv 1-16. Contrairement à certains auteurs, en particulier E. Blum, F. Crüsemann (1992) et A. Ruwe, il est douteux que Lv 17-26/27 puisse être attribué à la même école sacerdotale qui a rédigé le document P en Gn 1-Lv 16*. On a beaucoup plus vraisemblablement affaire à une composition *post*-P, qui présuppose déjà le langage et la théologie de P mais développe également une terminologie et, surtout, une théologie qui lui sont propres, comme l'ont notamment montré I. Knohl et J. Milgrom.

Considérées ensemble, ces deux tendances récentes de la recherche impliquent que le CS relève d'une rédaction à la fois *post-deutéronomiste* et *post-sacerdotale*, comme l'a notamment défendu Otto. Cette rédaction s'inscrit vraisemblablement déjà dans le cadre d'une première édition de la Torah par les milieux sacerdotaux du Temple de Jérusalem à l'époque perse, probablement dans la seconde moitié du v^e siècle avant J.-C. La nature même du CS, qui révisé, complète et harmonise systématiquement les principales traditions législatives d'Israël (à savoir le code d'alliance, le code D, le Décalogue et la législation sacerdotale), s'explique ainsi comme une tentative de synthèse au moment où ces traditions sont rassemblées *pour la première fois* dans un seul et même document. Ce document, la première version de la Torah, représentait probablement une espèce de constitution idéale, qui n'avait aucune force de loi pour les magistrats et les responsables de l'administration de la province de Yehud, mais à laquelle devaient souscrire les membres de la communauté du Second temple. Cette conclusion soulève alors de manière plus générale la question de l'histoire de la composition du Pentateuque à l'époque perse, depuis sa première édition jusqu'à sa clôture finale.

3. La formation et l'édition du Pentateuque à l'époque perse

3.1. Le livre des Nombres dans le cadre de l'édition du Pentateuque à l'époque perse

La première édition de la Torah à l'époque perse est clairement née d'une tentative de synthèse entre deux traditions majeures jusque-là indépendantes l'une de l'autre, le Deutéronome (séparé des prophètes antérieurs) et l'écrit P en Gn 1-Lv 16*; en outre, en Gn et en Ex, le récit P était combiné pour la première fois avec les différentes traditions non-P parallèles identifiées ci-dessus (point 1), à savoir la création, les Patriarches, l'exode et, vraisemblablement, une première

version non-P de la péricope du Sinaï en Ex 19–24*. Le principal problème, pour les scribes responsables de l'édition de la Torah, était notamment de rendre compte de deux révélations successives et divergentes de la loi divine à Moïse et à Israël. A cet égard, la synthèse entre le récit de Gn 1-Lv 16 et le Deutéronome s'est clairement faite à l'avantage de la législation sinaïtique et au détriment du Deutéronome. Comme le montre très clairement le CS, qui fait la synthèse de l'ensemble des principales traditions légales d'Israël, c'est désormais la législation du Sinaï qui fait autorité sur la législation deutéronomique. Le Deutéronome devient alors, dans cette perspective, une seconde loi (comme l'a bien compris la tradition grecque), une révélation complémentaire à la révélation du Sinaï, comme le suggèrent notamment les premiers versets du premier chapitre (Dt 1,1-5). Avec la composition du CS, la révélation divine au mont Sinaï initiée en Ex 19 est désormais close, comme l'affirment explicitement les souscriptions de Lv 26,46 et 27,34, et plus rien ne peut y être ajouté en principe. Le livre des Nombres, qui fait le lien entre Gn-Lv d'une part et Dt d'autre part, devient alors, jusqu'à la fin de l'édition du Pentateuque, le dernier rouleau restant à disposition des éditeurs du Pentateuque pour intégrer massivement des éléments nouveaux avant la clôture de la Torah.

Cette hypothèse a reçu une confirmation récente dans la monographie de R. Achenbach consacrée à la composition du livre des Nombres. Achenbach y démontre notamment qu'en dehors de quelques traditions isolées intégrées dans le livre, dont le statut resterait d'ailleurs à préciser, les principales rédactions qui peuvent être identifiées sont toutes post-deutéronomistes et post-sacerdotales, ce qui signifie qu'elles n'ont jamais appartenu à un document originalement indépendant; la rédaction du livre des Nombres s'est donc faite d'emblée dans le cadre de l'édition du Pentateuque. La question qui demeure ouverte est de savoir s'il est possible ou non d'identifier une ou plusieurs rédactions cohérentes à travers l'ensemble du livre, comme le soutient Achenbach, qui identifie à la suite d'Otto une «rédaction Hexateuque» (*Hexateuchredaktion*), une rédaction «Pentateuque» (*Pentateuchredaktion*), et, enfin, une rédaction finale de tendance «théocratique» (*theokratische Bearbeitung*), elle-même en trois étapes successives.

Les critères pour identifier l'appartenance d'un texte à l'une ou l'autre rédaction demeurent toutefois souvent fragiles, pour ne pas dire parfois aléatoires, et l'on peut se demander si, pour certaines parties du livre en tout cas, il ne vaut pas mieux envisager un processus de type «*Fortschreibung*» (ajouts successifs, qui ne s'inscrivent pas dans le cadre d'une rédaction d'ensemble du livre), comme Noth l'avait déjà défendu pour la dernière section du livre, Nb 27–36, dans son commentaire. L'histoire du don de l'esprit de Yhwh placé sur Moïse aux septante anciens en Nb 11, par exemple, relève clairement d'une rédaction prophétique tardive (cf. notamment les parallèles entre Nb 11,17 et Ez 37,5;

Nb 11,21 et Ez 37,1,3; Nb 11,23 et Es 50,2; 59,1; Nb 11,29 et Es 44,3; Ez 36,27, etc.), qui a composé une espèce de *midrash* d'Ex 18 et Dt 1,9ss. pour illustrer l'idéal eschatologique d'un «peuple de prophètes» attesté à plusieurs endroits dans le corpus des Prophètes postérieurs (cf. Es 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29; Jl 3,1-5; Za 8,23) en le plaçant dans la bouche de Moïse lui-même (11,29). Un tel texte n'a guère d'équivalent tant dans le reste du Pentateuque qu'en Nombres, et peut difficilement être attribué à une rédaction d'ensemble du livre; il s'agit plutôt d'une intervention dans la Torah des milieux de la prophétie eschatologique, qui, de manière générale, ont plutôt été tenus à l'écart de la composition du Pentateuque. Cette rédaction de type prophético-eschatologique a toutefois été corrigée plus tard au ch. 12 par une rédaction plus «orthodoxe», qui réaffirme le caractère incomparable de Moïse et qui est proche, en ce sens, des toutes dernières rédactions du Pentateuque (voir notamment Dt 34,10-12). Si le récit de Nb 12 est bien une réaction à celui de Nb 11, il est également difficile de l'attribuer à une rédaction d'ensemble du livre; il s'agirait plutôt, dans ce cas, d'une composition ponctuelle par les éditeurs de la Torah. Plusieurs autres exemples de ce type pourraient être donnés en Nb. Néanmoins, l'on peut légitimement se demander si l'ensemble du livre doit pour autant être attribué à un processus de type *Fortschreibung*, dans la mesure où les différentes tentatives de structuration du livre (notamment avec le motif du recensement du peuple en Nb 1 et 26; voir sur ce point l'introduction à Nombres) semblent clairement impliquer un projet rédactionnel cohérent. L'identification de ce projet, et des rédactions à l'œuvre en Nb dans le cas de l'édition finale de la Torah, est aujourd'hui l'un des principaux enjeux de l'exégèse critique du Pentateuque.

3.2. Une «école de sainteté» à l'œuvre dans le Pentateuque?

Une autre direction importante pour les recherches sur la rédaction du Pentateuque concerne l'influence du code de sainteté sur la composition sur l'édition de la Torah. Depuis le XIX^e siècle, on a déjà observé que certains passages du Pentateuque, en particulier en Ex et en Lv 1–16, sont rédigés dans un style identique à celui du code de sainteté; voir par exemple Ex 12,14-20; 31,12-17; Lv 11,41-45; 16,29-34; Nb 15. Traditionnellement, on postulait qu'il se serait agi de fragments appartenant à l'origine à ce code, et qui en auraient été séparés ensuite pour des raisons mal déterminées. Récemment, Knohl et Milgrom ont défendu une hypothèse beaucoup plus intéressante, en attribuant ces passages à la même école que celle responsable de la rédaction du code de sainteté, qu'ils appellent par conséquent l'«école de sainteté» (*Holiness School*). Knohl et Milgrom, qui datent le code de sainteté de l'époque d'Ezékias, à la fin du VIII^e siècle avant notre ère, situent également à cette période les débuts de l'activité de l'école de sainteté

dans le reste du Pentateuque, activité qui s'étendrait ensuite, selon eux, jusqu'à la fin de l'édition du Pentateuque. Si l'on admet toutefois que le CS est en réalité une œuvre beaucoup plus tardive, déjà conçue dans le cadre d'une première édition du Pentateuque dans la seconde moitié du v^e siècle, le rôle de l'école de sainteté dans l'édition du Pentateuque se comprend alors beaucoup mieux; *cette école, déjà responsable d'une première synthèse des traditions législatives rassemblées dans la Torah par les scribes sacerdotaux du Second temple, aurait continué son travail dans le reste du Pentateuque*, en cherchant notamment à la fois à développer et compléter la législation du CS (voir par exemple Nb 15), et à harmoniser les autres traditions législatives, notamment P, avec les principes du CS. On a un très bon exemple du travail de l'école de sainteté dans le cas d'Ex 12,14-20, un complément à la législation P originale sur la Pâque en 12,1-13, qui associe désormais la célébration de la Pâque à celle des Pains azymes, conformément à la législation imposée par le calendrier du code de sainteté en Lv 23,5-8, mais qui en profite également pour compléter, développer et spécifier la législation de Lv 23.

3.3. *L'alternative Pentateuque/Hexateuque dans le contexte de l'édition de la Torah à l'époque perse*

Enfin, l'un des derniers grands enjeux de l'édition de la Torah à l'époque perse a vraisemblablement concerné l'étendue de ce document et sa clôture. Depuis A. Kuenen et J. Wellhausen, la critique des sources classique avait conclu à l'existence d'un *Hexateuque* à l'origine, autrement dit d'un document s'étendant non pas de Gn à Dt, comme le Pentateuque actuel, mais de Gn à *Jos*, afin de tenir compte du fait que le thème de la promesse du pays que l'on trouve dans de nombreux textes de la Torah semble clairement présupposer un récit de la conquête du pays. D'autres motifs du Pentateuque, en outre, demandent une suite dans le livre de Josué. Un exemple classique est le thème de la promenade des ossements de Joseph en Gn 50,25 et en Ex 13,19, qui ne trouve son accomplissement qu'en Jos 24; on notera d'ailleurs à ce propos que la fin de Jos 24 est clairement construite en parallèle à la finale du livre de la Genèse (cf. Jos 24,29 et Gn 50,26). Plusieurs exemples additionnels pourraient être mentionnés, qui confirment l'existence d'un Hexateuque; l'histoire de Caleb en Nb 13-14 est reprise en Jos 14,13-15; Jos 5,12 raconte la fin de l'époque de la manne, époque commencée en Ex 16,35; etc. Depuis Noth, toutefois, les livres de Dt et de Jos ont surtout été considérés comme le début de l'histoire deutéronomiste, si bien que l'on s'est peu intéressé à ces livres en tant qu'ils forment la conclusion d'un Pentateuque ou d'un Hexateuque. Avec la remise en cause du modèle documentaire traditionnel, les principales rédactions non-P du Pentateuque devenaient contemporaines de l'histoire dtr ou postérieures à cette dernière, et la présence de thèmes caracté-

ristiques du Pentateuque dans le livre de Josué s'expliquait alors par l'hypothèse d'une « composition dtr » du Tétrateuque (Blum), ou d'un « prologue yahviste » en Gn-Nb à l'histoire dtr en Dt-2 R (Rose, Van Seters). Cependant, ces modèles peinent à rendre compte du fait que les liens intertextuels avec le Pentateuque dans l'histoire dtr se concentrent dans le livre de Jos mais sont beaucoup moins présents dans les livres qui suivent, et qu'un texte comme Jos 24 cherche visiblement à instaurer une coupure entre l'époque qui précède (Gn-Jos) et celle qui suit (Jg-2 R).

De manière très significative, la remise en cause du modèle de Noth d'une « historiographie deutéronomiste » (voir l'introduction à l'HD dans ce volume) s'est accompagnée, dans la discussion récente, d'une redécouverte de l'hypothèse traditionnelle d'un Hexateuque. La question centrale, qui est toutefois loin d'être résolue, est de savoir de quand date cet Hexateuque, et pour quelle raison c'est finalement l'option d'un Pentateuque qui s'est imposée aux éditeurs finaux de la Torah à l'époque perse. Certains auteurs (p.ex. Kratz) considèrent qu'il a déjà dû exister, avant les rédactions finales de la Torah, un récit allant de l'exode à la conquête (Ex-Jos*). Cette hypothèse demeure possible, mais est néanmoins difficile à reconstruire sur le plan littéraire. D'un point de vue méthodologique, il semble préférable de partir du discours d'adieu de Josué en Jos 24, puisque c'est ce résumé de l'histoire placé dans la bouche de Josué qui crée en quelque sorte un Hexateuque, en racontant l'histoire des pères au-delà du fleuve jusqu'à la conquête du pays. Or les recherches récentes sur ce chapitre tendent à s'accorder sur une datation postexilique et post-dtr pour ce texte (Blum, Anbar); si cette conclusion est fondée, elle implique que la tentative de créer un Hexateuque est un projet tardif, qui s'inscrit dans le contexte de l'édition du Pentateuque dans la seconde moitié de l'époque perse. Une partie des milieux dtr et sacerdotaux responsables de l'édition de la Torah à l'époque perse ont probablement cherché à inclure le livre de Josué, notamment afin de raconter dans le document fondateur du judaïsme postexilique l'accomplissement des promesses divines avec le motif de l'entrée du peuple dans le pays. Le conflit entre ces deux options, Pentateuque et Hexateuque, se reflète également dans les derniers versets du Deutéronome, en Dt 34 (cf. sur ce point Römer-Brettler). Les v. 7-9 du ch. 34 insistent sur la figure de Josué comme successeur légitime de Moïse, qu'ils présentent comme une sorte de « second Moïse » à l'instar de Jos 24, préparant ainsi la suite du récit de la Torah dans le livre de Josué. Les v. 10-12, par contre, corrigent cette perspective en insistant sur le caractère absolument incomparable de Moïse, et instituent de la sorte une clôture entre l'époque qui se termine avec la mort du serviteur par excellence de Yhwh et les époques qui suivent.

Le Pentateuque et l'Hexateuque ont parfaitement pu coexister pendant un certain temps dans la seconde moitié de l'époque perse, et il est même possible

que ces deux documents avaient chacun une désignation différente dans les milieux lettrés de Jérusalem. Selon Jos 24,26, Josué écrit un livre, comme Moïse en Dt 31,24 («et Josué écrivit toutes ces paroles dans le livre de la *Torah* de Dieu»). L'expression *seper torat 'lohîm* ne se retrouve dans toute la Bible hébraïque qu'en Ne 8,8 et 8,18 : «On lut dans le livre de la Loi de Dieu (*seper torat hā'lohîm*)»; et Ne 8,17 souligne explicitement que cette lecture publique s'inscrit dans le cadre de la première célébration de la fête des huttes depuis l'époque de Josué. On pourrait alors supposer que *seper torat 'lohîm* était le nom donné à l'Hexateuque, tandis que *seper torat mošeh*, qui signifiait d'abord le Dt (1 R 2,3; 2 R 14,6; 23,25), servit par la suite à désigner le Pentateuque. Quoi qu'il en soit, le choix d'éditer la Torah comme un Pentateuque, et non comme un Hexateuque, reflète un enjeu religieux et politique profond, qui aura des conséquences inouïes pour le judaïsme jusqu'à nos jours. Non seulement il souligne le caractère tout à fait exceptionnel et exclusif de la médiation mosaïque, qui n'a pas d'équivalent dans la révélation des prophètes qui ont suivi; mais surtout, *il dissocie la révélation de la Torah de la possession du pays*. Même si l'horizon des promesses divines demeure toujours celui de l'entrée dans le pays, à la frontière duquel Moïse meurt, *la totalité de la Torah est néanmoins transmise à Moïse et au peuple d'Israël en dehors du pays*, contrairement à ce qui est le cas en Jos 24. Dans la perspective d'un Pentateuque, la possession du pays devient en quelque sorte secondaire par rapport à l'obéissance à la Loi, à laquelle elle est subordonnée et dont elle dépend entièrement.

3.4. Conclusion : l'édition de la Torah à l'époque perse, un chantier ouvert

Malgré l'importance des divergences dans la discussion actuelle sur la formation du Pentateuque, divergences qui ne peuvent être entièrement harmonisées, l'effondrement de la théorie documentaire traditionnelle a progressivement conduit la recherche depuis quelques années à souligner toujours plus l'importance du travail des derniers rédacteurs et éditeurs du Pentateuque. Cette tendance de la recherche, qui rompt enfin avec la fixation très romantique de la théorie documentaire sur les sources les plus anciennes et les plus «originales» du Pentateuque, doit être prise très au sérieux, même si elle ne doit pas conduire non plus à négliger la reconstruction en amont des documents traditionnels employés par les éditeurs de la Torah. De manière générale, l'un des développements les plus radicaux et les plus prometteurs par rapport à la théorie traditionnelle se trouve dans la reconnaissance graduelle du fait que les scribes responsables de la composition du Pentateuque n'étaient pas de simples compilateurs des sources anciennes, mais étaient animés par un projet théologique bien précis. L'alternative entre Pentateuque et Hexateuque décrite ci-dessus, avec ses enjeux politiques et

religieux sous-jacents, en constitue un bon exemple. Néanmoins, une meilleure compréhension des principaux programmes idéologiques des éditeurs de la Torah dans la seconde moitié de l'époque perse, de leurs divergences, et de leurs enjeux réciproques, demeure un objectif important de la recherche sur le Pentateuque pour les années à venir, notamment dans le cas du livre des Nombres. Un autre problème essentiel, qui demande de nouvelles investigations, concerne l'identité des éditeurs de la Torah et leur milieu sociologique. Otto (2000) et Achenbach songent à des scribes sadocides (en raison de la proximité avec les dernières rédactions du livre d'Ezéchiel) du Second temple à Jérusalem, mais demeurent très discrets sur la nature du mouvement auquel ils auraient appartenu; or peut-on envisager que l'édition d'un document aussi ambitieux et aussi coûteux que la Torah se soit fait sans soutien politique et économique des principales autorités? En réalité, comme l'ont souligné plusieurs auteurs ces dernières années, la Torah, dans sa forme «finale», n'est pas l'œuvre d'un ou deux rédacteurs isolés mais constitue d'abord et avant tout une littérature de *compromis* entre les principaux courants religieux et politiques de l'époque, ainsi qu'un magistral effort de synthèse entre les différentes traditions sur l'Israël ancien collectées au Temple de Jérusalem. L'identité des milieux impliqués dans cette synthèse n'est toutefois pas encore entièrement claire. La coalition qui a édité le Pentateuque avait évidemment accès à la librairie du Second temple, et incluait manifestement des scribes sacerdotaux; il apparaît également que, sauf exception (Nb 11, voir ci-dessus), le courant prophétique et eschatologique en a systématiquement été exclu, comme l'avait déjà finement observé Crüsemann (1992). Il faut vraisemblablement compter en outre avec des scribes d'obédience plus laïque, moins directement rattachés à la tradition sacerdotale, qui pourraient être les héritiers de l'école dtr de l'époque de l'exil et du début de l'époque perse. Une question qui demande à être mieux discutée concerne l'implication de scribes samaritains (et non seulement judéens) dans le compromis débouchant sur l'édition finale du Pentateuque (cf. Nihan) Il est frappant de constater qu'un passage tardif du Deutéronome (Dt 27,4-8) contient une instruction pour la construction d'un sanctuaire sur le mont Garizim; d'après les recherches archéologiques récentes, il semble qu'un tel sanctuaire ait effectivement existé dès le milieu du v^e siècle, ce qui correspond effectivement à l'époque où les principales traditions de la Torah commencent à être rassemblées.

Un autre problème essentiel concerne les origines du projet lui-même. L'hypothèse dite de l'«autorisation impériale», élaborée par P. Frei et adoptée, dans un premier temps, par de nombreux exégètes, selon laquelle l'administration perse (achéménide) aurait commandité l'édition de la Torah aux principales instances religieuses et politiques de Judée à Jérusalem offrait une solution séduisante à ce problème. Néanmoins, cette hypothèse est de plus en plus contestée aujourd'hui

et doit très certainement être abandonnée, en tout cas dans sa formulation classique (voir sur ce point plusieurs contributions dans l'ouvrage récemment édité par Watts, ainsi que les différentes contributions dans Knoppers et Levinson). L'existence même de la pratique de l'autorisation impériale est discutée, et dans tous les cas, les exemples qui en sont donnés ne peuvent guère être rapprochés de la Torah, puisqu'il s'agit de documents brefs et strictement législatifs, rédigés en plusieurs langues dont l'araméen. Un nouveau consensus se forme ainsi depuis peu pour voir dans l'édition de la Torah principalement un développement interne à la communauté de Jérusalem. Plusieurs questions demeurent cependant ouvertes dans ce contexte. L'édition d'un document de synthèse tel que la Torah n'a pas seulement des implications religieuses, mais également politiques et économiques. Un projet aussi important reflète vraisemblablement les ambitions renouvelées de Jérusalem et de son Temple après la mission de Néhémie en 445, lequel a vraisemblablement cherché à réhabiliter la ville comme centre économique et administratif de la province de Judée. Mais l'édition d'un document de compromis qui doit servir à redéfinir et à fonder l'identité de l'Israël postexilique peut également refléter une certaine revendication d'autonomie dans le contexte de la fin du v^e et au début du iv^e siècle, lorsque l'Empire perse ne contrôle plus l'Égypte et que sa domination sur la Palestine s'affaiblit continuellement, l'effacement de l'administration perse en Judée entraînant alors le développement toujours plus important du rôle économique et politique du Temple de Jérusalem.

4. Indications bibliographiques

(NB: Les titres des auteurs dont les références ne figurent pas ci-dessous se trouvent dans la bibliographie de l'article précédent).

4.1. La question du Pentateuque pré-sacerdotal

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I* (GAT 8), Göttingen, 1992 = *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I*, London, 1994. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York, 1990. F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"», dans J. JEREMIAS/L. PERLITT (éd.), *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 11-29. Id., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992 = *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgh, 1996. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt), Neukirchen-Vluyn, 1989. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen, 1999. J.C. GERTZ/K. SCHMID et M. WITTE (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch*

in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York, 2002. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. T. KRÜGER, «Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament», dans T. KRÜGER/R.G. KRATZ (éd.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium zum Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (OBO 153), Freiburg (CH)/Göttingen, 1997, p. 65-92. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Freiburg (CH)/Göttingen, 1998. E. OTTO, «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterliche Lehr-erzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», dans A.A. DIESEL et al. (éd.), «Jedes Ding hat seine Zeit...». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin/New York, 1996, p. 167-192. Id., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens* (FAT 30), Tübingen, 2000. Id., *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19/2), Göttingen, 2001. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», dans J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden, 1991, p. 78-96. Id., «Le choix de l'ancêtre», dans P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992, p. 65-98 [résumé de sa thèse de 1990]. Id., «L'histoire des patriarches et la légende de Moïse: une double origine?», dans D. DORÉ (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire?* (LeDiv 215), Paris, 2007, p. 155-196. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J.A. SOGGIN, «Notes on the Joseph Story», dans A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), Sheffield, 1993, p. 336-349. P. WEIMAR/E. ZENGER, *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart, 1975. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin/New York, 1998.

4.2. La littérature sacerdotale

E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*. (CB. OT 27), Stockholm, 1988. M. BAUKS, «"Une histoire sans fin". L'impasse herméneutique de la notion de "pays" dans l'Œuvre sacerdotale (P*)», *ETR* 78 (2003), p. 255-268. A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Roma, 1976. C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBSt 23), Freiburg et al., 1999. K. GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin/New York, 1999. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and*

the Holiness School, Minneapolis (Mn), 1995. J. MILGROM, *Leviticus 17-22* (AncB 3A), New York *et al.*, 2000. C. NIHAN, «L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P», dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève, 2003, p. 196-212. ID., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen, 2007. E. OTTO, «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad», *Estudios Biblicos* 52 (1994), p. 195-217. ID., «Forschungen zur Priesterschrift», *ThR* 62 (1997), p. 1-50. ID., «Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26», dans H.-J. FABRY/H.-W. JÜNGLING (éd.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin/Bodenheim b. Mainz, 1999, p. 125-196. L. PERLITT, «Priesterschrift im Deuteronomium?», *ZAW* 100. Supplement (1988), p. 65-88. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995. A. DE PURY, «Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor», dans S.L. MCKENZIE/T. RÖMER (éd.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin/New York, 2000, p. 163-181. T. RÖMER, «Nouvelles recherches sur le Pentateuque. A propos de quelques ouvrages récents», *ETR* 77 (2002), p. 69-78. A. RUWE, «Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift»: *literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17-26* (FAT 26), Tübingen, 1999. L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin/New York, 1993. J. STACKERT, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen, 2007. E. ZENGER, «Priesterschrift», *TRE* 27 (1997), p. 435-446.

4.3. L'édition du Pentateuque à l'époque perse

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, 2003. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt a.M. *et al.*, 1992. P. FREI, «Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich», dans P. FREI/K. KOCH, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg (CH)/Göttingen, 1996, p. 5-131. E.A. KNAUF, «Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion», *BiKi* 53 (1998), p. 118-126. G.N. KNOPPERS/B.M. LEVINSON (éd.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN), 2007. R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. C. NIHAN, «The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua», dans G.N. KNOPPERS/B.M. LEVINSON (éd.), *The Pentateuch as Torah*, Winona Lake (IN), 2007. T.C. RÖMER/M.Z. BRETTLER, «Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch», *JBL* 119 (2000), p. 401-419. T. RÖMER/K. SCHMID (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven, 2007. J.W. WATTS (éd.), *Persia and Torah: The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBLSS 17), Atlanta (GA), 2001.

LES LOIS DU PENTATEUQUE

Olivier Artus

L'existence d'une section intitulée «Lois du Pentateuque» peut laisser penser que ces ensembles littéraires peuvent être analysés et interprétés indépendamment de leur contexte. En réalité, la «séparation récits/lois» est, dans le Pentateuque, beaucoup moins étanche que ce que l'usage de ces catégories, empruntées à la critique des formes, peut suggérer :

1° De nombreux récits des livres de la Genèse et de l'Exode comportent une «dimension législative»: ainsi, le premier récit des origines, en Gn 1,1-2,3, se termine par des prescriptions alimentaires (Gn 1,29-30) et par une allusion au repos sabbatique (Gn 2,1-3); le récit du don de l'eau en Ex 15,22-27 comporte une exhortation à la fidélité aux commandements divins (Ex 15,26); le récit du don de la manne (Ex 16) intègre un énoncé de la loi concernant le repos sabbatique (Ex 16,5.22s), etc. Ainsi, des récits qui ont pour objet la description du don de Dieu à son peuple (création, salut), contiennent également l'exposé de prescriptions législatives qui en indiquent le «bon usage».

2° Des énoncés législatifs peuvent prendre la forme de «récits exemplaires», ainsi en Lv 24,10-16.23; Nb 15,32-36.

3° Une analyse littéraire du Tétrateuque d'une part, du livre du Deutéronome d'autre part, met facilement en évidence la synergie qui existe entre sections narratives et sections législatives du texte biblique: l'introduction du décalogue, en Ex 20,2 («C'est moi Yhwh ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison des esclaves») renvoie aux récits de captivité et de libération d'Ex 1-14, tandis que le commandement concernant le sabbat (20,8s.) présuppose le récit sacerdotal des origines, en Gn 1,1-2,3; de même, les lois éthiques du Deutéronome (Dt 15,15s.; 16,11s.; 24,17s.) s'appuient sur les traditions évoquant la libération d'Egypte. De manière plus générale, il convient de remarquer que le texte du Tétrateuque comme celui du Deutéronome ne commencent pas par l'énoncé de lois, mais par un récit – récit de création ou de salut, ou historiographie retraçant les étapes de la marche au désert et en Transjordanie. L'exégèse des lois du Pentateuque requiert donc la prise en considération de leur contexte narratif: l'«éthique de l'alliance», dans le livre de l'Exode ou dans le Deutéronome, ne se limite pas à