

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

1. H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, 1971
2. C.-F.-D. Moule, *La genèse du Nouveau Testament*, 1971
3. E. Käsemann, *Essais exégétiques*, 1972
4. O. Cullmann, *Le milieu johannique*, 1976
5. F. Bovon, *Luc, le théologien*, 1988²
6. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 1995²
7. L. Wisser, *Jérémie, critique de la vie sociale*, 1982
8. A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1984
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
13. H. Bost, *Babel*, 1985
14. H. Mottu, *Les « confessions » de Jérémie*, 1986
15. B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, 1987
16. E. Lohse, *Théologie du Nouveau Testament*, 1987
17. F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1987
18. G. Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 1988
19. A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question*, 1991²
20. J.-D. Kaestli et coll., *La communauté johannique et son histoire*, 1990
21. H.D. Lance, *Archéologie et Ancien Testament*, 1990
22. M. Taradach, *Le Midrash*, 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
27. J. Burnier-Genton, *Le Rêve subversif d'un sage*, 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
31. Y. Redalié, *Paul après Paul*, 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
37. M. Taradach et J. Ferrer, *Un Targum de Qoheleth*, 1998
38. D. Marguerat, J.-D. Kaestli et J.-M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 1998
39. H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, 1999
40. D. Marguerat et A. Curtis éd., *Intertextualités. La Bible en échos*, 2000

L. C. ALEXANDER, G. J. BROOKE, A. H. W. CURTIS, A. DETTWILER,
F. G. DOWNING, C. FURRER, J.-D. KAESTLI, P. KEITH, D. MARGUERAT,
C. NIHAN, P. OAKES, P. PIOVANELLI, TH. RÖMER ET C. A. STEINER

Intertextualités

La Bible en échos

Textes édités par Daniel Marguerat et Adrian Curtis

LABOR ET FIDES

2000

LA FILLE DE JEPHTÉ ENTRE JÉRUSALEM ET ATHÈNES. RÉFLEXIONS À PARTIR D'UNE TRIPLE INTERTEXTUALITÉ EN JUGES 11 *

Thomas Römer

La fille de Jephté et l'intertextualité

Depuis plusieurs années l'histoire du sacrifice de la fille de Jephté a fait l'objet de nombreuses études féministes¹. Dans ces travaux, Jg 11,30-40 apparaît comme un exemple frappant de l'idéologie patriarcale et machiste, omniprésente dans la Bible. Il n'est pas étonnant que de nombreuses auteures se scandalisent au sujet de la théologie que cette histoire du sacrifice de la fille de Jephté véhicule. Ces lectures, qui fourmillent souvent d'observations fort intéressantes, abordent le

* Mes remerciements vont à MM Christophe Nihan et Pierluigi Piovanelli pour leurs conseils intertextuels et bibliographiques.

1. P. TRIBLE, « The Daughter of Jephthah. An Inhuman Sacrifice », in Id., *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 93-115 ; M. BAL, *Death & Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1988, p. 41-68 ; J.C. EXUM, « On Judges 11 », in A. BRENNER éd., *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield, Academic Press, 1993, p. 131-145 ; L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.S 68, BiLiSe 14), Sheffield, Almond Press, 1989, p. 83-99 ; « A Spectrum of Female Characters », in A. BRENNER éd., *Companion*, p. 24-33 ; E. FUCHS, « Marginalization, Ambiguity, Silencing : The Story of Jephthah's Daughter », in A. BRENNER éd., *Companion*, p. 116-130 ; P.L. DAY, « From the Child is Born the Woman : The Story of Jephthah's Daughter », in P.L. DAY éd., *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 58-74 ; B. GERSTEIN, « A Ritual Processes. A Look at Judges 11.40 », in M. BAL éd., *Anti-Covenant. Counter Readings Women's Lives in the Hebrew Bible* (JSOT.S 81, BiLiSe 22), Sheffield, Almond Press, 1989, p.175-193.

texte biblique à partir d'une problématique du XX^e siècle. Nous ne contestons nullement la légitimité d'une telle démarche, mais nous pensons pouvoir constater que l'intention de communication initiale de Jg 11 devient alors, dans cette démarche, tout à fait secondaire.

D'un autre côté, les commentaires (masculins et) « traditionnels » du livre des Juges ne consacrent, en règle générale, que fort peu d'espace à la péripécie de la fille de Jephté. On considère souvent qu'il s'agit là d'un morceau quelque peu archaïque, que l'auteur, voire le rédacteur deutéronomiste (dtr) du cycle de Jephté, s'est senti obligé d'intégrer. À cause des derniers versets du récit, on imagine fréquemment qu'il s'agit de l'étiologie d'une fête qui aurait marqué l'entrée des jeunes filles dans l'âge adulte. Une telle interprétation repose sur un double préjugé : puisque le texte met en scène un sacrifice humain, il doit être forcément ancien, voire archaïque et puisqu'il se termine par une célébration, il doit être lu de manière étiologique. Ceci me semble être une lecture réductrice puisque le texte apparaît seulement de manière résiduelle comme un texte évoquant des temps fort anciens. L'exégète se voit alors dispensé de poser la question du « fonctionnement » de ce récit dans le livre des Juges et globalement dans le corpus biblique.

Comme alternative à des lectures actualisantes, voire archaisantes, j'aimerais mener une enquête sur la « situation » de la fille de Jephté. Cette enquête sera triple, elle s'occupera de la place de Jg 11,30-40 dans le livre des Juges, de son rapport avec d'autres textes de la Bible hébraïque et de ses liens avec la mythologie dans un sens large. Une telle démarche peut mener l'exégète à s'interroger sur le concept d'intertextualité. En se dirigeant vers cette nouvelle rive pour quitter la mer des incertitudes exégétiques, il éprouve néanmoins quelques difficultés à amarrer. En effet, le terme et l'utilisation du concept d'intertextualité font apparaître un certain flou, voire même des contradictions. Le *Dictionnaire raisonné de la sémiotique* de A.J. Greimas et J. Courtés évoque « l'imprécision de ce concept »² et selon Angenot « on pourrait dire que le mot échappe à tout consensus »³. Deux brefs exemples pour confirmer ces citations : J.-J. Lavoie qui a mené une étude intertextuelle sur le livre de Qohélet, veut abandonner, à la suite de R. Barthes et d'autres, le concept d'auteur et considère que tout texte en tant qu'« écriture ne peut être que ré-écriture ». En postulant un lien d'intertextualité entre Qo et Gn 1-11, Lavoie considère comme illégitime la question de savoir « si l'auteur en chair et os avait bien Gn 1-11 sous les yeux pour composer son œuvre »⁴. Le linguiste U. Broich, par contre, veut limiter le

2. A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, art. « Intertextualité », in Id., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Classique Hachette, 1979, p. 194.

3. M. ANGENOT, « L'"intertextualité" : enquête sur l'émergence et la diffusion d'un champ notionnel », *RSHum* 60 (1983), p. 121-135, ici, p. 130.

4. J.-J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle* (CTHP 49), Montréal, 1992, p. 29, 35.

terme à des cas où un écrivain se réfère de manière intentionnelle à un autre texte ; il définit l'intertextualité à partir de l'intention d'un auteur : « an author refers to other texts within his own texts expecting his readers to understand these references as part of the strategy of his text »⁵. D'aucuns trouveront cette dernière définition peut-être trop étroite. J'en retiens néanmoins l'exigence que l'intertextualité devrait avoir quelques instances de contrôle et ne pas se dire exclusivement à partir de la fantaisie ou des fantasmes du lecteur.

Pour mon enquête sur l'intertextualité en Jg 11,30-40, j'opterai pour ce que j'appellerais une « intertextualité raisonnée » que je distinguerais d'une « intertextualité sauvage » et d'une « intertextualité censurée ». J'entends par « intertextualité sauvage » un procédé où tout peut être mis en rapport avec tout, où l'on ne se soucie ni de l'intention du texte ni d'éventuels « marqueurs » (Riffaterre parle d'« agrammaticalités »⁶) permettant de postuler une relation d'intertextualité. Cette approche se trouve par exemple dans un certain type d'exégèse rabbinique. Ainsi la présence de l'adverbe (plus que courant) *sham* (là-bas) en Dt 34,5 (Moïse, serviteur de Yhwh, mourut là) suffit pour envisager un lien avec Ex 34,5 (Yhwh se tient là avec lui), pour ensuite arriver à la conclusion que Moïse continue à vivre à côté de Yhwh.

D'un autre côté, il y a aussi en exégèse, me semble-t-il, une censure de certaines enquêtes intertextuelles, due en particulier à des présupposés de datation. Un exemple : jusqu'au milieu des années soixante-dix, l'exégèse vétérotestamentaire n'a pas pu envisager la possibilité que le soi-disant « Yahviste » ait pu reprendre des structures et des motifs des historiens grecs des VI^e/V^e siècles avant notre ère, et ceci pour la simple raison que « J » était daté au X^e siècle. Or, au moment où cette datation est devenue improbable, des rapprochements avec l'historiographie grecque ouvrirent de toutes nouvelles possibilités pour comprendre le texte biblique⁷.

Une « intertextualité raisonnée » doit ainsi éviter tout *a priori* sur la date de tel ou tel texte biblique. Pour l'exprimer de manière positive, il faut, dans l'idéal, des arguments matériels, textuels et idéologiques pour définir l'« intertexte »⁸ d'un texte particulier. C'est dans cet esprit que j'aimerais aborder mon enquête sur la fille de Jephthé.

5. U. BROICH, « Ways of Marking Intertextuality », in J. BESSIÈRE éd., *Fiction - Narratologie - Texte - Genre*, New York-Bern-etc., P. Lang, 1989, p. 119-129, ici, p. 220.

6. M. RIFFATERRE, « L'intertexte inconnu », *Littérature* 41 (1981), p. 4-7, ici, p. 5.

7. Cf. notamment les travaux de J. Van Seters.

8. Selon M. RIFFATERRE, « Intertexte » (note 6), p. 4, l'intertexte est « l'ensemble des textes qu'on retrouve dans sa mémoire à la lecture d'un passage donné ».

1. La fille de Jephthé en Jg 10-12

L'histoire du vœu et du sacrifice de Jephthé se trouve à l'intérieur d'un récit plus large qui raconte les campagnes militaires du Juge contre les Ammonites. Il est assez clair que l'histoire du sacrifice a été insérée après coup dans cet ensemble. En 11,29, l'Esprit de Yhwh tombe sur Jephthé, ce qui symbolise d'une manière forte l'assistance divine pour la bataille à livrer. Le vœu du v. 30 casse donc la logique narrative, comme le montrent aussi des textes parallèles comme Jg 3,10 ; 14,19 ; 1S 11,6, où le don de la ירוה ירוה est largement suffisant pour garantir la victoire. Il y a une *Wiederaufnahme* du v. 29b en 32a, ce qui est un indice de poids pour l'insertion rédactionnelle de la séquence du vœu. La suite de cette séquence (v. 34s) détonne également de leur contexte. En 12,1s, les exploits militaires de Jephthé sont célébrés sans aucune allusion à son sacrifice. Rappelons également l'observation de R. Polzin, selon laquelle la racine עבר (passer, traverser) constitue un mot-clé dans le cycle de Jephthé⁹. Or, cette racine est totalement absente dans l'histoire du sacrifice. On parle très fréquemment de Mizpah ou de Mizpé-Galaad en Jg 10-12, mais seul 11,34 situe la maison de Jephthé dans cette localité, alors que selon 12,1, Jephthé paraît habiter dans une localité appelée Zaphon.

La thèse selon laquelle l'histoire du vœu et du sacrifice (11,30-31[32].34-40) ne faisait pas partie du récit de la guerre est donc dotée d'un haut degré de probabilité. On peut encore remarquer que le v. 30 (« il fit un vœu ») forme une inclusion avec le v. 39a (« il agit selon le vœu qu'il avait fait »), ce qui marque une clôture. Les v. 39b-40 se situent donc « en dehors » de l'histoire, mais ceci n'a pas nécessairement des conséquences diachroniques.

Les commentateurs qui considèrent l'histoire du sacrifice comme un ajout pensent généralement qu'il s'agit d'une ancienne légende indépendante qu'un rédacteur ultérieur aurait transplantée dans le récit des guerres contre les Ammonites¹⁰. Mais nous ne voyons guère d'arguments en faveur d'une telle thèse. Il est beaucoup plus plausible de supposer qu'un auteur-rédacteur ait composé le récit pour l'insérer à l'endroit où il se trouve dans le livre des Juges. En effet, le v. 30 ne peut être le début d'un récit autonome. En plus, nous avons vu que le v. 32 reprend le v. 29. L'auteur du récit du sacrifice a donc délibérément créé une « tension » entre le don de l'esprit et le vœu de Jephthé. Si on lit le v. 30 après le v. 29, ce vœu apparaît en effet gratuit, voire comme un manque de

9. 10,8.9 ; 11,17.18.19.20.29ter.32 ; 12,1bis.3.5bis.6 ; cf. R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One*, New York, Seabury Press, 1980, p. 179-181.

10. Par ex. W. RICHTER, « Die Überlieferungen um Jephthah. Ri 10,17-12,6 », *Bib* 47 (1966), p. 485-556, ici, p. 516 ; M. GÖRG, *Richter* (NEB 31), Würzburg, Echter Verlag, 1993, p. 67.

confiance en Yhwh¹¹. La conséquence tragique de l'initiative de Jephthé le fait alors apparaître comme un personnage ambigu. Les exégètes discutent pour savoir si le vœu était un acte irréfléchi ou délibéré. Même si l'on ne peut pas trancher de manière absolue cette question, la formulation du vœu le fait apparaître comme réfléchi¹². Ainsi J. Martin commente : « Jephthah must have envisaged human sacrifice [...]. The Deuteronomist passes no judgement on the practice ; he simply records it »¹³. Mais peut-on vraiment attribuer l'histoire d'une fille sacrifiée par son père à un rédacteur dtr ? Pour les Deutéronomistes, Jephthé fait partie des *happy few* à partir desquels le discours d'adieu de Samuel (1S 12, dtr) caractérise l'intervention salutaire de Yhwh durant l'époque des Juges : « Yhwh a envoyé Yeroubbaal, Bedan¹⁴, Jephthé et Samuel et il vous a délivrés de la main des vos ennemis d'alentour » (12,11). Une telle remarque aurait été impossible si Dtr avait connu l'histoire du sacrifice humain, car celui-ci constitue selon l'idéologie et la législation dtr, la plus grande offense vis-à-vis de Yhwh (Dt 12,29-31 ; 18,10)¹⁵.

La version dtr du livre des Rois contient un récit de sacrifice d'enfant (2R 2,21-27) : le roi moabite Mésha qui est sur le point de perdre une guerre contre les Israélites offre son fils en holocauste. Cet acte provoque « un grand courroux » et les Israélites abandonnent le siège. Dans le récit pré-dtr il était sans doute question du courroux de Kemosh, dieu national de Moab. Les Dtr ont supprimé cette référence et suggèrent l'interprétation suivante : les Israélites se sont dépêchés de quitter un pays où l'on pratique des choses aussi horribles que des sacrifices humains¹⁶. Il est fort possible que pour l'auteur de Jg 11,30s, ce récit fasse partie

11. Cf. P. TRIBLE, « Daughter » (note 1), p. 96 ; R. BARTELMUS, « Jephtha - Anmerkungen eines Exegeten zu G.F. Händels musikalisch-theologischer Deutung einer "entlegenen" alttestamentlichen Tradition », *ThZ* 51 (1995), p. 106-127, ici, p. 115.

12. T.W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 147), Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 179. Cf. déjà G.F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC), Edinburgh, Clark, 1908², p. 299.

13. J.D. MARTIN, *The Book of Judges* (CNEB), Cambridge-etc., Cambridge University Press, 1975, p. 145.

14. Nous ne pouvons discuter ici du problème que pose ce nom, cf. A. CAQUOT, Ph. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (CAT VI), Genève, Labor et Fides, 1994, p. 149.

15. Cf. également les critiques dtr dans les livres des Rois qui dénoncent la pratique des sacrifices d'enfants : 2R 16,3 ; 17,17.31 ; 21,6 ; 23,10. À titre purement spéculatif, on notera que ce type de sacrifice est souvent exprimé par la tournure « faire passer [par le feu] ». Or, nous avons vu que le verbe « passer » joue un rôle important dans le récit des exploits militaires de Jephthé. L'auteur du sacrifice de la fille de Jephthé a-t-il joué sur cette coïncidence, ou s'agit-il là de d'une « intertextualité » sauvage ?

16. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige, 1.Kön. 17- 2.Kön 25* (ATD 11,2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, p. 284. Cf. également J. ROBINSON, *The Second Book of Kings* (CNEB), Cambridge-etc., Cambridge University Press, 1976, p. 37-38.

de l'« intertexte ». Jg 11,30s comme 2R 2,21s décrit le sacrifice comme un holocauste (העלה עליה) et le situe dans un contexte de menace militaire. De plus, dans les deux cas, l'action se passe en Transjordanie. À travers ces parallèles, Jephthé apparaît pour un lecteur averti de l'historiographie dtr aussi « païen » que le roi moabite. Un tel rapprochement entre Jephthé, Mésha et les pires rois d'Israël, ceux qui pratiquent des sacrifices d'enfants (2R 16,3 ; 17,17.31 ; 21,6) ne peut pas être l'œuvre de Dtr¹⁷. Jg 11,30s est par conséquent de la main d'un auteur tardif post-dtr et postexilique. Cette thèse peut être renforcée par quelques observations de détail : le parallèle le plus proche de Jg 11,39s se trouve en 2Ch 35,25 et la formulation du vœu de Jephthé est un *patchwork* de plusieurs textes bibliques : l'introduction et la protase se retrouvent en Nb 21,2 et l'apodose est quasiment identique à Jos 2,19a qui fait partie d'une insertion post-dtr¹⁸.

Bien qu'il soit assez clair que Jg 11,30 est un texte post-dtr nous n'avons pas encore élucidé sa raison d'être. C'est ici qu'interviennent des observations d'intertextualité qui nous font quitter le cadre du livre des Juges, voire de l'historiographie dtr.

2. La fille de Jephthé et Isaac

Déjà les rabbins et les pères de l'Église avaient insisté sur le lien entre le sacrifice de la fille de Jephthé et l'*Aqéda* (Gn 22)¹⁹. Dans les deux récits, un père se voit dans l'obligation d'offrir son enfant en holocauste (עולה, Gn 22,2 ; Jg. 11,30) et dans les deux cas la victime est présentée comme l'« unique » (יחיד, Gn 22,2 ; יחידה, Jg 11,34) enfant du père. Dans les deux histoires, les mères sont curieusement absentes. L'apostrophe d'Abraham « mon fils » (Gn 22,7) correspond à l'exclamation de Jephthé « ma fille » (Jg 11,35). Dans les deux textes, la montagne joue un rôle important (הררים, Gn 22,22 ; Jg 11,37). Entre les deux textes se fait un

17. Cf. *supra*, note 15. On peut également mentionner 1S 14 (dtr) où Jonathan risque sa vie à cause d'un vœu douteux de Saül : il n'est sauvé que grâce à l'intervention du peuple.

18. Nb 21,2 וידר ישראל נדר ליהוה ויאמר אם נחן נתן את העם הזה בידי

Jg 11,30 וידר יפתח נדר ליהוה ויאמר אם נחן נתן את בני עמון בידי

Jos 2,19 והיה כל אשר יצא מדלתו בידך החוצה דמו בראשו

Jg 11,31 והיה הוצא אשר יצא מדלתו ביתי לקאתי

בשובי בשלום מבני עמון והיה ליהוה והעליתו עולה

ושבותי בשלום אל בית אבי

La fin du vœu rappelle Gn 28,21a :

Selon J. SCHARBERT, *Numeri* (NEB 27), Würzburg, Echter Verlag, 1992, p. 83, Nb 21 fait partie des dernières couches de Nombres. Pour Jos 2, cf. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven-London, Yale University Press, 1983, p. 325.

19. Par ex. Augustin, *Questions sur l'Heptateuque*, Livre VII, Q 49.

jeu ironique à l'aide du verbe « voir » (ראה). Abraham dit à Isaac que Dieu « verra » la victime du sacrifice (Gn 22,8) et Jephthé voit sa fille qui devient de ce fait la victime désignée (Jg 11,35). Une lecture intertextuelle fait également apparaître la construction de contrastes entre les deux textes. Après que le sacrifice du fils a été empêché, Abraham revient vers ses serviteurs (וישב, Gn 22,19) tandis que Jephthé dit ne pas pouvoir revenir en arrière (לא אוכל לשוב, Jg 11,35) à cause du vœu et c'est sa fille qui revient (חזרה) pour le sacrifice. Après la substitution d'Isaac par le bélier, Dieu promet à Abraham une innombrable descendance (Gn 22,17), tandis que la fille de Jephthé va disparaître sans avoir connu d'homme (Jg 11,39). En Gn 22 c'est Dieu lui-même qui demande un sacrifice humain à Abraham et intervient *via* l'ange pour arrêter l'immolation ; en Jg 11, Dieu ne demande rien à Jephthé et n'intervient pas du tout pour empêcher quoi que ce soit. Le *happy end* de Gn 22 se transforme en Jg 11 en fin tragique. T. Veijola nous invite à lire Gn 22 comme un traité théologique du VI^e siècle avant notre ère qui reflète les grandes questions du judaïsme de l'époque : Dieu a-t-il abandonné son peuple ? Le peuple a-t-il encore un avenir ? Gn 22 invite alors les destinataires à lire leur situation comme un temps d'épreuve au terme duquel Dieu manifesterait de nouveau sa bonté²⁰. L'auteur de Jg 11,30s ne partage apparemment pas cette théologie traditionnelle. En construisant Jg 11,30s comme une *mirror image* (Webb)²¹ de Gn 22, l'auteur du sacrifice de Jephthé veut déplacer le lecteur et lui faire partager un certain scepticisme théologique. Pour préciser cela nous devons étendre notre champ d'investigation au-delà de la Bible hébraïque.

3. La fille de Jephthé et Iphigénie

En commentant le texte de Jg 11, A.G. Auld remarque : « I suppose one could argue that the telling can be so brief because this sort of story was well known »²². On trouve dans le récit de la fille de Jephthé certains motifs qui se retrouvent dans le folklore du monde entier. Il s'agit notamment des motifs suivants : on promet de sacrifier à une divinité/un démon la première chose/personne qu'on va rencontrer à un certain moment ; le vœu stupide qui retombe sur son auteur ; le père obligé de sacrifier son enfant²³. Ces trois motifs se trouvent dans l'histoire d'Idomène rapportée par Servius, le commentateur de l'Énéide²⁴. Lors de son retour de la guerre

20. T. VEIJOLA, « Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter », *ZThK* 85 (1988), p. 129-164.

21. B.G. WEBB, *The Book of the Judges. An Integrated Reading* (JSOT.S 46), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 67.

22. A.G. AULD, *Joshua, Judges and Ruth* (The Daily Study Bible), Edinburgh-Philadelphia, Saint Andrew Press-Westminster Press, 1984, p. 200.

23. D. MARCUS, *Jephthah and His Vow*, Lubbock, Texas Tech Press, 1986, p. 40-41.

24. Cf. *Ibid.*, p. 41. L'Énéide fut écrite au premier siècle de notre ère. Servius vécut vers 400.

de Troie, Idomène, pris dans une violente tempête en pleine mer, fait un vœu à Poséidon. S'il arrive sain et sauf à terre, il sacrifie à Poséidon le premier être qu'il rencontre sur le chemin de retour. Et il rencontre son fils...²⁵

C'est sans doute un parallèle intéressant, mais il s'agit d'une tradition tardive et la victime est un fils. Il me semble plus intéressant de mettre Jg 11,30s en relation avec le mythe d'Iphigénie. Dans l'art et la littérature, les parallèles entre Iphigénie et la fille de Jephthé ont souvent été perçus. Mentionnons seulement la tragédie « Jephthé » de G. Buchanan (1578) et le « Jephthah » de Händel, dont le *libretto* fut écrit par le révérend Th. Morell²⁶. G. Auzou qualifie, avec raison, la fille de Jephthé d'« Iphigénie biblique »²⁷, pour contester immédiatement tout influence directe des traditions d'Iphigénie sur Jg 11,30-40, à cause de la datation fort ancienne du récit biblique.

Si par contre nous admettons pour ce récit une datation postexilique, la question de l'intertextualité se pose très différemment. Il me semble fort probable que l'auteur de Jg 11,30s présuppose de la part de ses destinataires la connaissance du mythe d'Iphigénie. Il faut d'abord noter que la *Traditionsgeschichte* d'Iphigénie est aussi compliquée que celle des traditions vétérotestamentaires. Comme le note P. Bonnechère, « le sacrifice d'Iphigénie à Aulis, en dépit d'une bibliographie colossale, demeure étonnamment confus »²⁸. On trouve le sacrifice d'Iphigénie pour la première fois dans les *Chants Cypriens*, dans la première moitié du VII^e siècle av. J.-C., ce qui amène Bonnechère à situer l'apparition du motif sacrificiel dans une fourchette chronologique allant d'env. 750 à 650 avant notre ère²⁹. Nous ne pouvons traiter ici de la complexité des traditions liées à Iphigénie, comme par exemple son identification avec la déesse Artémis³⁰, ou encore les différentes raisons qui provoquent le sacrifice (un vœu d'Agamemnon, un oracle, la colère d'Artémis). Notons également qu'il y a plusieurs versions du destin d'Iphi-

25. L'issue de cette rencontre aboutit selon certaines traditions au sacrifice ; selon d'autres, Idomène aurait seulement fait semblant.

26. Cf. R. BARTELMUS, « Jephthah » (note 11), p. 117-118. Dans ces pièces la fille de Jephthé porte le nom d'« Iphis ».

27. G. AUZOU, *La force de l'esprit. Étude du livre des Juges* (ConBi 5), Paris, l'Orante, 1966, p. 280-285.

28. P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Kernos. Supplément 3), Athènes-Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994, p. 38.

29. *Ibid.*, p. 40. Il faut rappeler que nous ne connaissons ces *Chants* que par le résumé qu'en fit le grammairien Proclus au II^e siècle de notre ère. Iphigénie est connue d'Hérodote, 4, 103, qui rapporte que les Tauriens disent que la divinité à laquelle ils offrent des sacrifices est Iphigénie, fille d'Agamemnon.

30. Cf. pour ce point H. LLOYD-JONES, « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 87-102. Pour une critique de sa datation du sacrifice, cf. P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain* (note 28), p. 38-39 avec la note 88.

géné. Dans certains textes, elle est tuée par son père ; dans d'autres, la déesse substitue un animal à sa place et Iphigénie est enlevée pour servir comme prêtresse. Le motif de la substitution semble d'ailleurs être plus ancien que celui du sacrifice³¹.

L'œuvre d'Euripide consacrée à Iphigénie met en scène les deux motifs. Dans *Iphigénie en Tauride* (412 av. J.-C.), Artémis remplace la fille par une biche. Dans *Iphigénie à Aulis* (405), la tragédie primitive se termine par le sacrifice d'Iphigénie³². Quant à Jg 11,30-40, certains commentateurs juifs ont avancé la thèse selon laquelle Jephthé n'a pas sacrifié sa fille. Il l'aurait consacrée, à la manière de Samuel³³, comme vierge au service de Yhwh. Même si une lecture « sacrificielle » de Jg 11,30-40 est de loin la plus plausible, il reste néanmoins le fait que le texte garde une certaine ambiguïté puisqu'il ne relate pas expressément la mise à mort de la fille³⁴. À la lumière des deux versions d'Euripide, on pourrait spéculer sur la possibilité que l'auteur de Jg 11,30-40 ait voulu combiner le double destin de la fille. D'ailleurs pour le *plot* de Jg 11 comme pour les tragédies d'Euripide, il n'y a pas de vraie contradiction entre les deux finales, puisque l'enfant va disparaître et priver le père d'une descendance³⁵.

Passons maintenant en revue les autres parallèles entre l'Iphigénie d'Euripide et l'« Iphigénie » de Jg 11.

Selon *Iphigénie en Tauride* (18s), Agamemnon avait fait le vœu à Artémis de lui offrir ce que l'année porterait de plus beau et il est obligé de sacrifier sa fille. Comme dans le cas de Jephthé, ce vœu se fait dans le contexte d'une crise militaire. Les deux chefs militaires sont décrits d'une manière équivoque. Ils se lamentent sur leur propre destin et reprochent à leur fille d'être sortie pour saluer le retour du père :

*Iphigénie à Aulis*³⁶ 631-632 : « Ma mère, que je coure avant toi ! Ah, ne m'en veuille pas si je vais la première serrer mon père sur mon cœur ».

31. P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain* (note 28), p. 41-42. Pour les différents motifs, cf. par ex. J.-M. GLIKSOHN, *Iphigénie de la Grèce antique à l'Europe des Lumières* (Littératures modernes), Paris, PUF, 1985, p. 11-19.

32. Cf. G.M.A. GRUBE, *The Drama of Euripides*, London-New York, Methuen and Co-Barnes and Noble, 1941 (1961²), p. 437-438 ; W. STOCKERT, *Euripides, Iphigénie in Aulis* (Wiener Studien Beiheft 16/1), Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992, p. 79-81.

33. À noter que dans la version du Pseudo-Philon, la fille de Jephthé s'appelle Seila. Ce nom présuppose la même racine par laquelle 1S 1 explique le nom de Samuel. Cf. H. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*, Vol. 2 (AGJU 31), Leiden-etc., Brill, 1996, p. 961.

34. Selon Jg 11,39 Jephthé accomplit son vœu. Ce vœu est alors interprété comme un sacrifice « spirituel ». Il aurait promis à Dieu de mettre à son service le premier être vivant venant à sa rencontre.

35. Cf. également P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain* (note 28), p. 41-42.

36. Les citations sont prises de *Euripide. Tragédies complètes II* (texte présenté, traduit et annoté par M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, 1962).

Jg 11,34 : « Tandis que Jephthé revenait vers sa maison, voici que sa fille sortit à sa rencontre, dansant et jouant du tambourin. »

Iphigénie à Aulis 536 : « Voilà jusqu'où va mon malheur, infortuné que je suis ». Jg 11,35 : « Dès qu'il la vit, il déchira ses vêtements et dit : "Ah ! ma fille, tu me plonges dans le désespoir ; tu es de ceux qui m'apportent le malheur" ».

Dans Euripide comme en Jg 11, c'est la fille qui se comporte de manière « héroïque », car elle accepte le sacrifice et force le père à l'accomplir.

Iphigénie à Aulis 1375-1376 : « J'ai compris que je dois accepter de mourir. Mais j'entends me donner une mort glorieuse, en rejetant toute faiblesse ».

1551s : « Mon père, me voici. Dispose de moi. Je viens de mon plein gré, pour ma patrie et pour la Grèce entière, offrir mon corps en sacrifice » (l'authenticité de ce dernier passage est contestée).

Jg 11,36 : « Mon père, tu as trop parlé devant Yhwh ; traite-moi selon la parole sortie de ta bouche, puisque Yhwh a tiré vengeance de tes ennemis ».

Il existe également des similarités en ce qui concerne la commémoration de la victime par d'autres filles :

Iphigénie à Aulis 1398-1399 : « Ainsi de moi l'on gardera mémoire, longtemps ».

1490s : « Chantez avec moi, jeunes femmes [...] pour que mon nom soit célébré ».

Jg 11,40 : « D'année en année les filles d'Israël vont célébrer la fille de Jephthé, le Galaadite, quatre jours par an ».

La finale de Jg 11,39-40 pourrait aussi être mise en relation avec un festival d'initiation de jeunes filles, célébré tous les quatre ans à Braurôn en l'honneur d'Iphigénie. Nous n'avons aucune preuve que le rite décrit en Jg 11,39-40 ait jamais été pratiqué dans le judaïsme³⁷. Il peut alors s'agir d'une simple reprise (littéraire) d'une fête liée au culte d'Iphigénie.

4. La fille de Jephthé et son lecteur

Peut-on affirmer avec certitude que l'auteur de Jg 11,30-40 ait présupposé auprès de ses destinataires la connaissance à la fois de l'*Aqéda* et de l'*Iphigénie* d'Euripide ? On pourrait fort bien objecter que l'histoire de la fille de Jephthé se comprend également sans la connaissance de ces deux textes. Il y a certainement

37. À noter que R.G. BOLING (*Judges* [AncB 6A], New York, Doubleday, 1975, p. 210) s'est prononcé contre la lecture étiologique de ces versets.

un double niveau de lecture possible, ce qui correspond à l'identification de deux sortes de perception intertextuelle par M. Riffaterre : l'aléatoire et l'obligatoire. L'intertextualité aléatoire dépend de la culture générale, voire littéraire du destinataire, tandis que l'intertextualité obligatoire doit nécessairement s'imposer à tout lecteur. À partir de cette distinction Riffaterre sépare ce qu'il appelle le sens du texte et sa signifiante : le sens est le résultat d'une lecture purement linéaire du texte, tandis que la signifiante est produite par la lecture intertextuelle³⁸. Selon ces définitions, le lien entre Jg 11,30-40, Gn 22 et Euripide se situe au niveau de l'intertextualité aléatoire et au niveau de la signifiante. Dans la terminologie de G. Genette, l'*Aqéda* et le mythe d'Iphigénie seraient alors des hypotextes par rapport à Jg 11³⁹. Si l'on considère que les textes véterotestamentaires ont été écrits par des « intellectuels », il me semble hautement probable que l'auteur de l'histoire de la fille de Jephthé avait en tête Isaac et Iphigénie et qu'il voulait évoquer ces hypotextes auprès de ses destinataires.

5. La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes

Les liens intertextuels tissés par l'auteur du récit de la fille de Jephthé s'expliquent par l'influence de la culture grecque sur le judaïsme à partir de la période perse. Comme l'ont montré A. de Pury et d'autres, le « canon grec » auquel appartenaient Euripide et Eschyle a fasciné une partie de l'*intelligensia* juive⁴⁰. Les milieux juifs ouverts à l'hellénisme étaient souvent en désaccord avec la théologie dtr « officielle » qui se caractérise par des thèmes comme la rétribution et la théodicée. Le livre de Qohélet fait entendre une voix très critique par rapport à cette théologie dtr, à laquelle il oppose un scepticisme. Selon Qo, les hommes doivent mener leur vie sans possibilité de saisir les desseins de Dieu qui, lui, « reste dans le ciel » (Qo 5,1).

À la suite de Bonnechère, on peut caractériser le sacrifice d'Iphigénie par trois termes : ambiguïté, tragédie et ironie. Nous avons déjà vu comment les deux

38. M. RIFFATERRE, « Intertexte » (note 6), p. 5-6. Cf. la présentation de D.M. BRUCE, *De l'intertextualité à l'interdiscursivité. Histoire d'une double émergence*, Toronto, Paratexte, 1995, p. 161-163.

39. G. GENETTE, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 10-11. Notons que Genette rejette la distinction entre obligatoire et aléatoire faite par Riffaterre.

40. A. DE PURY, « Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne », in *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruxelles, Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles, 1991, p. 25-46, ici, p. 37-39.

premiers termes fonctionnent également pour la fille de Jephthé. Mais Jg 11,30-40 contient également des éléments ironiques, voire subversifs.

Tout d'abord, on peut constater des allusions à la tradition de l'Exode qui est au centre de la théologie dtr. L'auteur de Jg 11,30s utilise quatre fois la racine נצ, et la sortie de la fille avec des danses et des tambourins correspond à la célébration de Miriam en Ex 15,20s, après la traversée de la Mer.

On a souvent insisté sur le rôle important que la localité de Mizpah joue pour l'historiographie dtr. Le fait d'y localiser un sacrifice humain pourrait alors cacher une note polémique.

Enfin, j'aimerais mentionner une *crux interpretationis* en Jg 11,37. Le texte hébreu dit littéralement : « Je descendrai sur les montagnes ». En règle générale, les commentateurs s'empressent de corriger cette proposition⁴¹. Mais peut-être faut-il la prendre à la lettre. « Descendre sur la montagne » est un terme technique pour décrire une théophanie (Ex 19,18.20). Jg 11,37 y fait sans doute une allusion tragico-ironique. Il n'y a plus de Dieu qui descende sur la montagne pour sauver les humains, c'est la fille elle-même qui doit « descendre » *etsi deus non daretur*...

Selon S. Niditch « the neutrality of the narrator in Judges 11,29-40 is fascinating and shocking »⁴². On peut y ajouter la « neutralité de Dieu ». Jg 11 ne rapporte aucune réaction de la part de Dieu qui reste silencieux tout au long du drame. De nouveau, nous sommes proches de l'Iphigénie à Aulis où, comme le dit J.-M. Gliksohn, la divinité « abandonne les hommes à eux-mêmes »⁴³.

En Jg 11,30-40, la fatalité du vœu met en question la « garantie de protection » que pourraient fournir les pratiques religieuses. On pourrait même voir dans ce récit une application narrative d'une maxime de Qohélet : « Si tu fais un vœu à la divinité ne tarde pas à l'accomplir. Car il n'y a pas de faveur pour les insensés ; le vœu que tu as fait, accomplis-le. Mieux vaut pour toi de ne pas faire de vœu que de faire un vœu et ne pas l'accomplir »⁴⁴.

L'auteur de Jg 11,30-40 paraît alors comme un collègue de Qohélet pratiquant comme lui l'intertextualité et étant au fait aussi bien de la théologie traditionnelle du judaïsme que des tragiques grecs. En insérant l'histoire de la fille de Jephthé au milieu d'un texte-clé de l'historiographie dtr, il fait ressortir les

41. On postule souvent une racine נצ, cf. R.G. BOLING, *Judges*, p. 209 ; J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth* (NCBC) ; Grand Rapids-Basingstoke, Eerdmans/Morgan and Scott, 1986, p. 319 ; J.A. SOGGIN, *Le livre des Juges* (CAT Vb), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 186.

42. S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 33.

43. J.-M. GLIKSOHN, *Iphigénie* (note 31), p. 45.

44. Ces versets qui posent d'ailleurs également une question d'intertextualité sont sans doute une reprise ironique de Dt 23,22-24.

limites de la théologie dtr. Il veut également montrer que l'expérience du tragique n'est nullement limitée à la culture hellénistique. Mais avant tout, il confronte ses destinataires (qui sont, du coup, des lecteurs de l'historiographie dtr) avec des problèmes théologiques qui ne sont pas résolus et qui ne le seront sans doute jamais.

DE LA LOI COMME PRÉ-TEXTE. TOURS ET DÉTOURS D'UNE ALLUSION DANS LE DÉBAT EXILIQUE SUR LA ROYAUTE EN 1SAMUEL 8 – 12

Christophe Nihan

1. Introduction

L'intérêt de l'exégèse vétérotestamentaire pour la notion d'« intertextualité » semble aller croissant¹. Au-delà des effets de mode (dont il ne faut pas sous-estimer l'importance, bien qu'aujourd'hui les études littéraires ne témoignent plus du même engouement qu'il y a vingt ans pour l'intertextualité), ce phénomène va de pair, à mon sens, avec la reconnaissance (qui s'est progressivement imposée depuis quelques décennies dans le champ des recherches sur l'Ancien Testament) de l'importance des influences *littéraires* dans la formation des écrits vétérotestamentaires : les rédacteurs de l'Ancien Testament (AT) se sont toujours inspirés de modèles préexistants, qu'ils ont empruntés d'abord au *corpus* volumineux de la littérature du Proche-Orient ancien², puis (et de manière toujours plus importante, jusqu'à la constitution d'un genre littéraire spécifique : le *midrash*) aux autres écrits de l'AT déjà édités³. En ce sens, la notion d'*intertextualité* (qui

1. Ainsi qu'en témoigne (outre de nombreuses publications sur le sujet) la matinée entière consacrée à l'intertextualité lors du congrès de la IOSOT à Oslo en août 1998.

2. On peut mentionner à titre d'exemple le motif littéraire des « guerres de Yhwh » dans la littérature deutéronomiste (dtr), calqué sur le modèle assyrien (cf. sur ce point T. RÖMER, « Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book-Finding" and other Literary Strategies », *ZAW* 109 [1997], p. 1-11), ainsi que l'influence de la légende égyptienne d'« Ahikar le sage » sur la littérature juive de la sagesse à l'époque postexilique (cf. J.C.H. LEBRAM, « Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferung », in J.W. VAN HENTEN éd., *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* [StPB 38], Leiden, Brill, 1989, p. 88-126).

3. C'est tout particulièrement le cas pour les *Qetoubim*, dont l'élaboration s'effectue clairement sur le fond de la *Torah* et d'une partie des *Nebiim*.