

ACFEB

## COMMENT LA BIBLE SAISIT-ELLE L'HISTOIRE ?

XXI<sup>e</sup> congrès  
de l'Association catholique française  
pour l'étude de la Bible  
(Issy-les-Moulineaux, 2005)

Publié sous la direction de  
Daniel Doré

*Préface par Jean-Michel Poffet, o. p.*

*Lectio divina*

LES ÉDITIONS DU CERF  
[www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr)  
PARIS

2007

# Les histoires des Patriarches et la légende de Moïse : une double origine ?

Thomas RÖMER

## **Introduction : la quête des origines**

Chez nos contemporains intéressés par la Bible, c'est sans doute la Genèse (le livre et le thème des origines) qui occupe une place privilégiée. Des publications et des émissions télévisées consacrées à la question des origines d'Israël, ou à des personnages qui représentent ces origines (Abraham et Moïse notamment) sont assurées, en règle générale, d'un certain succès. Par contre, les livres bibliques qui ne parlent pas des origines, mais qui mettent en scène des époques tardives, comme, par exemple, les livres des Rois, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie rencontrent un intérêt bien moindre et restent souvent le domaine réservé des spécialistes.

## *Origines et Vérité*

Cette passion des origines peut s'expliquer de différentes manières ; elle est sans doute un héritage du romantisme et de sa quête de tout ce qui est « originel<sup>1</sup> ». Pour la démarche

---

1. Pour une première orientation voir l'article « Romantik » dans *RGG*<sup>4</sup>, cols. 603-611.

romantique, il s'agit en effet de retrouver les sources primitives des traditions nationales et religieuses puisque celles-ci refléteraient une révélation originelle. À cette posture romantique s'ajoute un positivisme, qui trouve ses origines dans un certain positivisme, et qui considère la découverte des origines comme identique à la découverte de la Vérité. Ce n'est pas par hasard que les traducteurs de l'ouvrage de William Dever, qui s'intitule dans l'original américain *Who were the Early Israelites and Where Did they Come from ?*, ont choisi pour l'édition française le titre suivant : *Aux origines d'Israël. Quand la Bible dit vrai*<sup>1</sup>. Outre l'espoir commercial qu'un tel titre fera vendre, celui-ci trahit l'idée qu'il existe une relation intrinsèque entre « origines » et « Vérité ». Dans cette perspective, il faut évidemment que ces origines soient « vraies » dans le sens de l'historien, qu'elles se soient véritablement passées conformément à ce que décrivent les textes, ou au moins qu'elles aient un « fondement historique ».

*La quête des origines  
dans l'histoire de l'exégèse historico-critique*

L'exégèse historico-critique a largement participé à cette quête du fondement historique des origines. Un exemple frappant, dans le domaine du Nouveau Testament, est la recherche du Jésus historique. Cette quête s'est souvent accompagnée de celle des paroles du Jésus historique ; ainsi apparurent des éditions du Nouveau Testament dans lesquelles les paroles supposées provenir du Jésus historique étaient imprimées en rouge.

La même passion, consciente ou inconsciente, a marqué l'exégèse vétéro-testamentaire. Du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, c'est le Pentateuque, voire l'Hexateuque, qui se trouve au centre de l'intérêt des biblistes, et ceci non seulement parce que la Torah constitue le noyau et le centre de la Bible juive, mais surtout parce que celle-ci contient les récits des origines d'Israël avant la fondation de la monarchie. On a souvent souligné le

1. William G. DEVER, *Aux origines d'Israël. Quand la Bible dit vrai*, Paris, Bayard, 2005.

fait que la plupart des grandes théories diachroniques de la formation du Pentateuque, et notamment la théorie documentaire, ont été développées à partir du livre de la Genèse et de la première partie du livre de l'Exode, les deux ensembles qui contiennent les deux grands récits d'origine d'Israël.

Il n'est pas nécessaire de retracer ici l'histoire de la recherche sur le Pentateuque<sup>1</sup>. Rappelons simplement que le parachèvement du modèle de Wellhausen, suite aux travaux de Gunkel, Noth, von Rad et d'autres, offrait une vision assez optimiste d'un noyau historique important quant aux traditions fondatrices du peuple d'Israël. Wellhausen s'était surtout intéressé aux deux documents les plus anciens des sources du Pentateuque, le « Yéhowiste » (il considéra en effet que la reconstitution des deux sources « J » et « E » était souvent impossible) qu'il situait durant l'époque de la monarchie israélite aux alentours du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Pour Wellhausen, JE représentait la forme pure de la religion israélite, alors que le légalisme de D et de P l'avait dénaturée dès la fin de la monarchie et surtout durant les périodes exilique et postexilique. Cette théorie de la décadence a marqué l'exégèse scientifique durant de nombreuses décennies. Contrairement à Wellhausen, qui ne s'intéressa qu'aux documents écrits de l'Hexateuque, Gunkel<sup>2</sup> focalisa son intérêt sur les traditions orales que le Yahviste aurait collectées et quasiment reprises telles quelles. Gunkel ne s'intéressa pas à la question de l'historicité des Patriarches, il les considéra comme des « figures de poésie », alors que son élève Greßmann,

1. Il existe de nombreuses présentations récentes en langue française : Albert DE PURY et Thomas RÖMER, « Le Pentateuque en question : position du problème et brève histoire de la recherche », dans : Albert DE PURY et Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », t. 19, 1991, 2002, 3<sup>e</sup> éd., p. 9-80 ; Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », t. 5, 2000, p. 139-234 ; Felix GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », t. 53, 2005, p. 33-64. Les références complètes des ouvrages mentionnés dans ce paragraphe se trouvent dans ces articles. Pour ne pas trop alourdir les notes, je ne les indiquerai pas toutes en détail.

2. Voir à son sujet l'étude magistrale de Pierre GIBERT, *Une théorie de la légende : Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.

qui analysa le livre de l'Exode avec les méthodes de son maître<sup>1</sup>, trouva dans les légendes de ce livre des indices pour reconstituer les événements historiques de la sortie d'Égypte (selon Greßmann vers 1260 avant notre ère) et les contours du Moïse historique. Pour les récits patriarcaux, c'est A. Alt qui, avec son étude sur le « dieu des pères », fit des Patriarches les fondateurs d'un culte nomade, préyahwiste et, contrairement à Gunkel, des « personnages historiques de la préhistoire d'Israël<sup>2</sup> ». Aux États-Unis, le chef de file de « l'archéologie biblique », W. F. Albright, accumula ce qu'il considérait comme étant des preuves archéologiques de l'historicité des Patriarches et de l'exode. Dans la suite, on se mit à parler d'une « époque patriarcale » en tant que période historique, précédant les époques également historiques de l'oppression égyptienne et de l'exode ainsi que celle de la conquête (du moins pour la recherche anglo-saxonne, puisque les Allemands préféraient le modèle de l'infiltration pacifique de tribus semi-nomades, se basant notamment sur les récits patriarcaux)<sup>3</sup>. La théorie de M. Noth postulant l'amphictyonie (une ligue sacrée de tribus) comme forme d'organisation de l'Israël prémonarchique après sa sédentarisation permit de considérer l'époque des Juges également comme une période historique. La datation du Yahwiste au tout début de la monarchie israélite (sous Salomon) par G. von Rad rapprochait celui-ci aussi étroitement que possible des origines d'Israël. Ainsi, par cette « vulgate de la théorie documentaire », l'exégèse scientifique avait, d'une certaine manière, prouvé l'historicité de la chronologie de l'Ennéateuque (Genèse-Rois) : l'époque des Patriarches, le séjour en Égypte et l'exode<sup>4</sup>, la conquête voire l'installation

1. Hugo GREßMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « FRLANT », t. 18, 1913.

2. Albrecht ALT, « Der Gott der Väter (1929) », dans : *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München, Chr. Kaiser, 1953, p. 1-77, p. 47.

3. Pour une présentation de ces deux modèles, auxquels s'ajouta dans les années 1970 celui d'une révolte de paysans contre l'oppression des villes cananéennes voir Jean-Louis SKA, *Les Énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », t. 14, 2001, p. 72-82.

4. On observe une certaine prudence quant à la reconstruction historique du séjour dans le désert. Tout au plus trouve-t-on l'idée que le groupe sorti d'Égypte a séjourné « un certain temps dans les environs de Qadesh-Barnéa...

dans le pays, l'époque des Juges, et ensuite celle de la monarchie. On peut donc dire que, jusque dans les années 1970, régna un climat d'optimisme quant à la possibilité de retracer historiquement les origines d'Israël et de faire concorder celles-ci avec la chronologie et avec un certain nombre de textes bibliques, optimisme qu'on retrouve jusqu'à nos jours dans quelques publications destinées « au grand public ».

À la suite des bouleversements qu'ont connus les recherches exégétiques sur le Pentateuque ainsi que des nouvelles orientations et méthodes de l'archéologie en Terre Sainte, l'idée d'une certaine concordance entre la représentation biblique des origines d'Israël et la reconstruction historique des siècles précédant l'époque de la monarchie israélite se trouve sérieusement ébranlée ; à mon avis, elle doit être abandonnée. La thèse d'un document « yahwiste » contenant toute la trame narrative du Pentateuque et rédigé à l'époque de Salomon paraît aujourd'hui improbable. Sur le plan stylistique, certains textes yahwistes révèlent une grande proximité avec les textes de la tradition deutéronomiste qui a vu le jour vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Les historiens et les archéologues ont pu démontrer que le royaume de Salomon n'était certainement pas un empire allant de l'Égypte à l'Euphrate<sup>1</sup>. Il est peu probable qu'il ait existé à cette époque déjà l'infrastructure administrative permettant la rédaction d'ensembles littéraires tels qu'un « Proto-Pentateuque », et cela d'autant plus qu'il existe très peu de traces d'une diffusion de l'écriture en Judée avant le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. L'archéologie peut également montrer que Jérusalem ne devient une ville relativement importante qu'au cours du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cela implique qu'on ne peut guère dater les textes les plus anciens du Pentateuque avant le VIII<sup>e</sup> voire le VII<sup>e</sup> siècle. Un nouveau consensus sur la

ce qui permit à Moïse de faire accepter à ce groupe les fondements du particularisme religieux yahviste » (André LEMAIRE, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », t. 1898, 1981, 1985, 2<sup>e</sup> éd., p. 10).

1. Pour une orientation facile, on peut consulter la présentation d'Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

2. Voir à ce sujet l'enquête de D. W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach*, Sheffield, Sheffield Academic Press, coll. « JSOTSup », t. 109, 1991.

formation du Pentateuque fait défaut. Certains auteurs veulent situer l'ensemble des textes qu'il contient à l'époque perse, d'autres encore envisagent même l'époque hellénistique<sup>1</sup>. À mon avis, de telles affirmations ne résistent pas à un examen détaillé des textes de la Torah, dont la mise par écrit de certains ensembles commence apparemment à l'époque assyrienne. Il est cependant clair aujourd'hui que c'est durant l'époque perse que le Pentateuque est publié dans le dessein de donner un fondement théologique au judaïsme naissant. Cela signifie aussi que les origines du peuple telles qu'elles apparaissent dans la Torah ne veulent pas être comprises comme le reflet des événements qui se seraient déroulés au deuxième millénaire avant notre ère. Il s'agit de proposer à une communauté en crise des visions de ses origines afin de l'orienter dans le présent.

Il ne fait aucun doute que les nombreuses questions quant à la formation du Pentateuque reçoivent actuellement des réponses fort diverses. Cela peut donner l'impression que cette méthode est inadéquate, d'autant plus que certains apôtres de la postmodernité proclament aujourd'hui la fin de l'histoire et la fin de l'objectivité des sciences humaines<sup>2</sup>. Dans la recherche biblique, on a vu naître, depuis un certain temps, notamment dans l'exégèse anglo-saxonne et francophone, des méthodes dites « synchroniques », qui, d'une certaine manière, donnent l'impression que l'on peut faire abstraction du questionnement historique : il s'agit notamment des approches de type sémiotique, rhétorique et narratologique. Ces méthodes se comprennent fort bien comme réaction à certaines approches diachroniques du texte biblique qui perdent de vue la réalité et la matérialité du texte telles que nous les avons reçues.

1. Ainsi Philip R. DAVIES, *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield, JSOT Press, coll. «JSOT Sup», t. 148, 1992, et pour une datation de la Torah aux deux derniers siècles avant l'ère chrétienne : Bernd-Jörg DIEBNER, «Annotations Concerning the Relation Between "Judaism" Since the Persian Period and Juda's Belonging to "Israel"», *Trans*, t. 21, 2001, p. 119-131.

2. Je n'utilise pas l'expression « fin de l'histoire » dans le sens hégélien de Fukuyama (Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992), mais pour exprimer l'idée qu'il faille abandonner l'illusion de pouvoir reconstruire une histoire « objective », ou encore de substituer la tradition à la quête historique (voir en ce sens Anne-Marie PELLETIER, *La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Bruxelles, Lessius, coll. «Le livre et le rouleau», t. 18, 2003).

Certaines méthodes synchroniques, qui ont été développées à partir d'œuvres modernes d'auteurs, courent cependant aussi le danger d'un anachronisme, puisque les textes de la Bible hébraïque relèvent de la littérature anonyme. Il est également illusoire de penser que ces méthodes donneraient un accès plus immédiat, voire plus objectif, au texte biblique, sans détour par les spéculations diachroniques<sup>1</sup>. L'accès immédiat au texte biblique n'est possible que dans une perspective fondamentaliste ; pour toute lecture raisonnée des Écritures, il faut une médiation. Il ne faudrait donc pas se lancer dans une guerre de religion entre « synchronistes » et « diachronistes » ; il s'agit plutôt de réfléchir à la complémentarité des méthodes.

La Bible hébraïque, elle-même, rappelle constamment la nécessité de l'approche historique. Elle contient, pour ne choisir que l'exemple le plus évident, deux présentations de l'histoire d'Israël depuis les origines jusqu'à l'exil babylonien : l'Ennéateuque (le Pentateuque et les Premiers Prophètes) ainsi que les livres des Chroniques. Les deux histoires ne sont pas identiques, mais nécessitent une comparaison et une explication de leurs différences. De même, le Pentateuque contient trois collections de lois qui ne cachent pas leurs situations historiques différentes et qui invitent à une lecture « canonique », qui intègre la perspective diachronique, comme l'a montré encore récemment O. Artus<sup>2</sup>. D'une manière générale, la Bible rappelle constamment le caractère historique de la révélation divine, ce qui rend impossible toute lecture qui négligerait cette dimension historique. Seulement, il nous faut opérer une distinction entre la dimension « mythique » et la dimension « historique » du récit biblique des origines.

### *Les origines mythiques et l'histoire de l'historien*

Déjà au début du XIX<sup>e</sup> siècle, W. M. L. de Wette considéra les narrations du Pentateuque comme des « mythes ». Il est vrai que le terme « mythe » induit souvent des représentations

1. Voir aussi les remarques critiques de SKA, *Introduction*, p. 232-234.

2. Olivier ARTUS, *Les Lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris, Cerf, coll. «Lectio Divina», t. 200, 2005.

negatives, comme l'idée d'une conception primitive du monde ou encore l'idée que le mythe est « faux », « irrationnel », etc. Tout dépend de la définition du mythe que l'on a, débat que nous n'allons pas ouvrir ici. Si la fonction du mythe est avant tout identitaire, qu'il donne des réponses multiples aux questions sur les origines du monde et du peuple auquel on appartient, si le mythe se trouve alors dégagé des contraintes du réel, puisqu'il se situe en un temps primordial, hors du temps « historique<sup>1</sup> », alors on peut caractériser les récits du Pentateuque de récits mythiques. Cela signifie que la tâche de l'exégète historien consiste en premier lieu à poser la question historique non par rapport à l'historicité des personnages et des événements, mais par rapport aux différents contextes de production de ces récits. Cette enquête permettra de saisir la fonction et les enjeux que véhiculent les récits d'origine de la Torah. Dans un second temps, l'exégète peut également poser la question de savoir si la construction de ces mythes d'origine se base sur le souvenir d'événements historiques, mais il doit être conscient que cette seconde quête est de loin plus spéculative que la première.

### Les deux mythes d'origine de la Torah

On lit traditionnellement le Pentateuque de manière chronologique, comme une succession de différentes époques de la préhistoire d'Israël. Très souvent, l'exégèse historico-critique a entériné cette lecture en postulant que le document le plus ancien de la Torah comportait déjà la succession du cycle des origines du monde, de l'épopée patriarcale et de l'histoire de Moïse et de la sortie d'Égypte. Or, la Bible contient un certain nombre d'indices qui montrent que les histoires des Patriarches et celle de l'exode étaient à l'origine et pendant longtemps deux mythes d'origine indépendants, voire concurrents. Lorsqu'on lit les promesses divines du don du pays adressées aux Patriarches dans le livre de la Genèse, on remarque que celles-ci ne sont pas militaristes; elles ne visent pas l'expulsion

1. Nous nous inspirons de Philippe BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004. Pour la question de la définition du mythe, voir aussi le site web suivant: <http://www.yrub.com/mytho/mythdef.htm>.

des autres peuples, mais véhiculent plutôt l'idée d'une cohabitation et d'un partage pacifique des territoires (voir par exemple Gn 13,14-17; Gn 28,13)<sup>1</sup>. Une tout autre conception apparaît dans le livre de l'Exode où la promesse du pays s'accompagne de l'idée de l'expulsion des habitants autochtones (Ex 23,31-32; 34,11-13).

Un autre indice se trouve dans le récit de la vocation de Moïse en Ex 3-4. Comme l'a remarqué R. Rendtorff, lorsque YHWH présente le pays promis à Moïse en Ex 3,8, il en parle comme d'un pays dont il n'a jamais été question auparavant. « Le pays est introduit comme un endroit inconnu, comme un pays habité par des peuples étrangers; il n'est nullement dit que les Patriarches y avaient séjourné pendant longtemps et que Dieu leur avait promis qu'ils allaient le posséder, eux et leur descendance<sup>2</sup>. » Il s'ensuit que le récit de la vocation de Moïse ne présuppose nullement un prologue patriarcal. D'ailleurs, il est évident que les références aux Patriarches en Ex 3-4 appartiennent toutes à une des dernières rédactions du Pentateuque qui tente de renforcer le lien entre l'histoire des Patriarches et celle de Moïse (comme notamment l'identification du Dieu du père [singulier!] de Moïse au « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » en Ex 3,6<sup>3</sup>).

De nombreux Psaumes et sommaires « historiques » de la Bible hébraïque commencent leur récapitulation des origines du peuple non pas par l'histoire patriarcale, mais par l'histoire de l'oppression égyptienne et de la délivrance de cette oppression: c'est le cas notamment des Psaumes 78, 106, 114, de Dt 6,20-23; Jr 11; Ez 20. Le Ps 136 est, à ce titre, parti-

1. Dans la Genèse, la promesse du pays est souvent faite et au Patriarche et à sa descendance; c'est donc une promesse qui ne vise pas un avenir lointain, mais qui devient effectif au moment où elle est prononcée. De plus, en ce qui concerne Abraham, la « descendance » inclut Ismaël et les tribus arabes.

2. Rolf RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin-New York, coll. « BZAW », t. 147, 1976, p. 66.

3. D'autres mentions des Patriarches se trouvent en Ex 3,15-16; 4,5. Pour une attribution de ces insertions à un rédacteur tardif voir, entre autres, Nicolas WYATT, « The Problem of the "God of the Fathers" », ZAW, t. 90, 1978, p. 101-104 et P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose: Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, Freiburg (CH)-Göttingen, coll. « OBO », t. 32, 1980, p. 341-342: « rédacteur du Pentateuque ».

culièrement intéressant, puisque, après avoir rappelé les exploits divins lors de la création (v. 4-9), il passe directement à la sortie d'Égypte (v. 10-15), sans mentionner les Patriarches. Dans ces rappels des origines du peuple, le mythe exodique se suffit à lui-même, il n'y est pas lié à une « époque patriarcale » précédente.

Une dernière indication majeure de l'indépendance originelle de l'épopée patriarcale et du récit exodique, voire de leur concurrence originelle, se trouve dans le livre d'Osée au chapitre 12. Ce texte a été analysé en détail et à plusieurs reprises par A. de Pury<sup>1</sup> et nous pouvons nous contenter d'un bref rappel des enjeux de Os 12. Ce texte résume le cycle de Jacob et mentionne en même temps la sortie d'Égypte, mais il semble opposer les deux traditions d'origine du peuple. Au Dieu de Jacob (appelé « El »), lequel apparaît en Os 12 sous un angle négatif (il est tricheur et fraudeur, v. 3-4; 8-9), est opposé le Dieu depuis le pays d'Égypte et la médiation prophétique (v. 10-11). Le contraste que dresse ce texte entre un Jacob qui « sert pour une femme et pour une femme, il se fit gardien de troupeaux » (v. 13) et le prophète « par qui YHWH a fait sortir Israël hors d'Égypte » et par qui « Israël a été gardé » (v. 14), ne vise pas simplement à discréditer Jacob comme « coureur de jupons », l'enjeu est sans doute plus profond. Le renvoi à la femme caractérise l'épopée de Jacob comme un mythe d'origine généalogique (on fait partie d'Israël puisqu'on est de la descendance de Jacob), alors que l'origine exodique apparaît comme un mythe identitaire qui passe par la médiation prophétique, donc la Parole divine. La critique de Jacob, qui se reflète peut-être aussi dans la mention de

<sup>1</sup> Notamment dans : Albert DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », dans : P. HAUBEERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Paris, Cerf, coll. « LD », t. 151, 1992, p. 175-207 ; « Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes », dans : Walter DIETRICH et Martin KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein ? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg (CH)-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « OBO », t. 139, 1994, p. 413-439 ; « Le choix de l'ancêtre », *ThZ*, t. 57, 2001, p. 105-114 ; « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », dans : André WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, University Press-Peeters, coll. « BETHL », t. 155, 2001, p. 213-241.

« l'Araméen errant » en Dt 26,5<sup>1</sup>, et son opposition à la tradition de l'exode semblent indiquer qu'à l'époque de la rédaction du texte de Os 12 la tradition du patriarche Jacob et la tradition exodique étaient connues, mais apparemment pas encore liées.

L'indépendance originelle des deux mythes d'origine du peuple d'Israël selon le Pentateuque a déjà été soulignée en 1899 par W. Staerk<sup>2</sup> et ensuite (1928) par K. Galling<sup>3</sup>. Mais pour ces chercheurs, qui travaillaient dans le cadre du modèle wellhausenien, le Yahwiste, ou le Yéhowiste, avait déjà combiné ces traditions (voire hérité de cette combinaison) ; du coup la recherche ne s'intéressa plus guère à l'autonomie des traditions patriarcales et de la sortie d'Égypte. Après la redécouverte de cette autonomie par Rendtorff, celle-ci est devenue, depuis une dizaine d'années, un point central dans le débat sur la formation du Pentateuque. L'étude fondamentale à cet égard est l'ouvrage impressionnant de K. Schmid, « *Erzväter und Exodus* » (« Les Patriarches et l'Exode »)<sup>4</sup>. Avec un remarquable don de synthèse, Schmid reprend des travaux antérieurs et s'interroge sur les textes qui établissent clairement un lien entre les Patriarches et l'Exode. Pour lui, le résultat est évident, c'est seulement le texte sacerdotal de Ex 6,2-8, qui affirme un lien « chronologique » entre l'époque des Patriarches et celle de l'exode. En 6,3-4, YHWH se présente à Moïse en disant : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shadday, mais sous mon nom YHWH je ne me suis pas fait connaître d'eux. Puis j'ai établi mon alliance avec eux, pour leur donner le pays de Canaan, pays de leurs migrations, où ils étaient émigrés. Enfin, j'ai entendu la plainte des fils d'Israël, asservis par les Égyptiens, et je me suis souvenu de mon

1. Voir dans ce sens de Pury, « choix », p. 109. Selon Javier TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant. Commentaire libre d'un texte biblique fameux*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2003, p. 36-38, la désignation de Jacob comme « Araméen » correspondrait à la situation du VIII<sup>e</sup> siècle, où des Araméens sont attestés autour de l'Euphrate.

2. Willy STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, I. und II. Heft*, Berlin, Georg Reimer, 1899.

3. Kurt GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen, Alfred Töpelmann, coll. « BZAW », t. 48, 1928.

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

alliance.» Ce texte renvoie très clairement à Gn 17 (un texte également de provenance sacerdotale; voir 17,1: «YHWH apparut à Abram et lui dit: Je suis El Shadday») et construit une chronologie de la révélation: à l'époque des Patriarches, Dieu se présente comme El Shadday; c'est seulement à partir de l'époque mosaïque qu'il révèle son véritable nom. Outre le renvoi à Gn 17, l'auteur de Ex 6 élargit l'alliance avec Abraham à Isaac et à Jacob et fait de celle-ci la motivation pour l'intervention de YHWH en faveur des Israélites opprimés en Égypte<sup>1</sup>. En décrivant le séjour des Patriarches en Canaan par la racine g-w-r (Ex 6,4), il donne à la promesse du pays de la Genèse une connotation eschatologique, et transforme ainsi l'histoire des Patriarches en un prologue à l'épopée exodique. Il est donc évident que le milieu sacerdotal a voulu harmoniser et combiner les deux traditions. Est-il le premier à le faire, comme le pensent aujourd'hui un nombre grandissant d'exégètes<sup>2</sup>? Dt 26,5-6, traditionnellement considéré comme étant un texte présacerdotal, semble présupposer un certain lien entre Jacob et l'Exode (voir aussi 1 S 12,6-8)<sup>3</sup>. Même si la question demeure ouverte, il se dessine néanmoins un nouveau consensus dans l'idée que le lien entre les Patriarches et l'exode est «tardif», qu'il n'a guère été élaboré avant le

1. On notera qu'il n'y est pas question d'une descente en Égypte, ni de l'histoire de Joseph. On sent encore entre les v. 4 et 5 les deux bouts de la couture.

2. Par ex. Jan Christian GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. «FRLANT», t. 186, 1999; Eckhart OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. «FAT», t. 30, 2000; Albert DE PURY, «Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor», dans: Steven L. MCKENZIE et Thomas RÖMER (éd.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 294, 2000, p. 163-181.

3. On peut bien évidemment postuler que Dt 26,5-9 est un texte postsacerdotal, comme l'a fait récemment Jan Christian GERTZ, «Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch», dans: Reinhard G. KRATZ et Hermann SPIECKERMANN (éd.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlit*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. «FRLANT», t. 190, 2000, p. 30-45. Mais cela ressemble beaucoup à une *petitio principii*.

v<sup>e</sup> siècle, l'époque de l'exil babylonien. Ainsi E. Blum a modifié son hypothèse sur la formation du Pentateuque, selon laquelle celui-ci serait à comprendre comme un document de compromis, entre une «composition D» et une «composition P», lesquelles auraient été combinées durant l'époque perse<sup>1</sup>. Maintenant, Blum concède que le travail des scribes deutéronomistes n'a pas compris l'histoire patriarcale; la composition deutéronomiste n'aurait débuté qu'en Ex 3, donc avec l'histoire de Moïse<sup>2</sup>. Du coup, c'est de nouveau «P», qui est à l'origine du lien littéraire entre les Patriarches et l'Exode. R. Kratz<sup>3</sup> insiste également sur le hiatus entre la Genèse et les livres suivants. Il limite le «Yahwiste» au seul livre de la Genèse<sup>4</sup>, et envisage le lien entre J et les livres suivants durant l'époque babylonienne. Cette position est compatible avec celle de Chr. Levin<sup>5</sup>, malgré une certaine confusion des sigles. Pour Levin, c'est J qui est l'artisan du Pentateuque, mais c'est un J de l'époque exilique qui pour la première fois combine les traditions des Patriarches et celle de la sortie d'Égypte<sup>6</sup>. Si la recherche récente ne se trompe pas entièrement<sup>7</sup>, nous devrions apprendre à lire les récits des

1. Erhard BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 189, 1990. Blum voyait ce compromis dans le cadre de l'autorisation impériale; cette hypothèse paraît aujourd'hui moins séduisante, comme le montrent les remarques critiques de SKA, *Introduction*, p. 310-320.

2. Erhard BLUM, «Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen», dans: Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID et Markus WITTE (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 315, 2002, p. 119-156.

3. Reinhard G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. «UTB», t. 2157, 2000.

4. Voir déjà dans le même sens Frederick V. WINNET, *The Mosaic Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, coll. «Near and Middle East Series», t. 1, 1949 et «Re-examining the Foundations», *JBL*, t. 84, 1965, p. 1-19. Winnet avait également émis l'idée que c'est P qui aurait combiné les Patriarches et Moïse.

5. Christoph LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. «FRLANT», t. 157, 1993.

6. *Jahwist*, p. 414-415.

7. Notons le modèle plus conservateur de Weimar et Zenger, selon lequel il existait au v<sup>e</sup> siècle un «Hexateuque hiérosolomytain» (Gn 2,4-Jos 24\*), voir Erich ZENGER, «Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel

origines du Pentateuque autrement, à savoir non pas seulement comme une succession d'époques, mais aussi comme la mise ensemble de différentes manières de dire les origines d'«Israël».

### L'origine patriarcale

Dans la Bible YHWH porte souvent l'appellatif de «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Israël)». Cette triade patriarcale d'origine tardive<sup>1</sup> suggère une généalogie et ne mentionne pas le «quatrième Patriarche» de la Genèse, Joseph. Isaac par contre ne joue pas un grand rôle dans le livre de la Genèse, mais se trouve coincé entre Abraham et Jacob, et le seul chapitre qui lui est consacré (Gn 26) n'est rien d'autre qu'un *remake* de certaines aventures d'Abraham. Nous laissons donc de côté ce Patriarche quelque peu obscur, qui avait apparemment un lien avec la région de Beerschéva<sup>2</sup>, pour nous concentrer sur Abraham, Jacob et Joseph. Il suffit de lire les récits de Gn 12-50 pour se rendre compte que leurs protagonistes ont des insertions géographiques différentes. Abraham est un ancêtre du Sud, comme le montre son installation dans la région d'Hébron; Jacob est lié aux localités notamment de Béthel, Penouel et Sichem, et apparaît ainsi comme un ancêtre du Nord. Son frère Ésaü (identifié à Édom) mène par contre vers le Sud, mais cela ne suffit pas pour faire de Jacob un ancêtre méridional<sup>3</sup>. L'histoire de Joseph, quant à elle, se déroule en grande partie en dehors du pays, en Égypte. Le lien généalogique entre

der Forschung», dans : Erich ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. «Studienbücher Theologie», t. 1, 1, 1995, 2004, 5<sup>e</sup> éd., p. 74-123.

1. Raymond Jacques TOURNAY, «Genèse de la triade "Abraham-Isaac-Jacob"», *RB*, t. 103, 1996, p. 321-336.

2. Voir Herbert SCHMID, *Die Gestalt des Isaak: ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. «EdF», t. 274, 1991.

3. Ainsi, à la suite de Blum, Jacques VERMEYLEN, «Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque», dans : ALBERT DE PURY et Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», t. 19, 1989, 2002, 3<sup>e</sup> éd., p. 149-197, p. 171. Il faut d'abord se demander si l'identification d'Ésaü à Édom n'est pas l'œuvre d'un rédacteur tardif ou alors si l'ensemble du conflit entre Jacob et Judah

Abraham, Isaac et Jacob n'est pas originel; il s'agit d'une construction secondaire qui veut unir ces différentes figures. Nous reviendrons sur le contexte historique de ce lien généalogique. Notons déjà le fait que dans une première phase, on a fait d'Abraham le père de Jacob. Lors du songe de Jacob, au futur sanctuaire de Béthel, Dieu se présente à lui, disant: «Je suis YHWH, le Dieu de ton père Abraham et le Dieu d'Isaac» (Gn 28,13). Ici, c'est Abraham qui est dit «père» de Jacob; l'expression «dieu d'Isaac» s'insère difficilement dans la phrase, il s'agit sans doute d'un ajout rédactionnel qui a pour but d'harmoniser ce récit avec le système généalogique dans son état final. Certains textes bibliques mettent d'ailleurs Abraham et Jacob en parallèle sans mentionner Isaac (voir Es 29,22; 41,8; Mi 7,20; Ps 105,6, etc.).

La figure patriarcale la plus ancienne est celle de Jacob; contrairement à Abraham, le nom de Jacob apparaît très fréquemment en dehors du Pentateuque<sup>1</sup>, souvent comme nom du royaume d'Israël. Bien que toutes ces mentions ne fassent pas allusion au cycle de Jacob tel qu'il se trouve dans la Genèse, il paraît évident qu'une histoire de Jacob était connue au temps du royaume d'Israël.

### Jacob, l'ancêtre du Nord

Comme l'a montré notamment A. de Pury<sup>2</sup>, le cycle de Jacob revêt la structure d'une geste d'ancêtre expliquant les origines d'un clan ou d'un groupe tribal. Contrairement à l'histoire d'Abraham, le récit de Jacob était dès l'origine porté par une seule courbe de tension, sa structure fondamentale (départ du héros du clan natal, exil dans un autre clan où il fait carrière, retour – difficile – dans sa patrie), qu'on retrouve

ne reflète pas les relations conflictuelles entre l'«Israël» (donc Judah) de l'époque perse et ses voisins édomites (voir dans ce sens Ernst Axel KNAUF, «Édom», *NBL*, t. I, 1991, col. 587-588). On peut cependant aussi penser à l'époque assyrienne, lorsque Édom et Israël furent intégrés ensemble dans l'empire incluant toutes les régions de Harran à Édom.

1. Jacob 137 fois, Abraham 24 fois. Voir aussi Damien NOËL, *Les Origines d'Israël*, Paris, Cerf, coll. «Cahiers Évangile», t. 99, 1997, p. 60-63.

2. Albert DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, tome I et II, Paris, Gabalda, coll. «Études bibliques», 1975.

par exemple dans les récits d'ancêtres des Bédouins arabes, remonte à l'origine même du cycle<sup>1</sup>. De quand date la mise par écrit de la première édition de cette geste ? Le texte de Os 12 semble présupposer l'existence d'un cycle de Jacob<sup>2</sup> qui correspond dans ses grandes lignes au récit présacerdotal de la Genèse. Il est plus difficile de décider si l'auteur de Os 12 cite un texte écrit ou s'il se réfère à une tradition orale. Les paroles attribuées à El (12,7) et à Éphraïm (Jacob ?) en 12,9 n'ont pas de parallèles dans le récit de la Genèse, par contre on trouve dans Os 12 et Gn 25ss. plusieurs mots relativement rares comme *'bq* (Gn 27,36; Os 12,4), *śrh* (Gn 32,29; Os 12,4), *ykl* (Gn 32,29; Os 12,4); *brh* (Gn 27,43; 31,20-22,27; Os 12,13)<sup>3</sup>, ce qui laisse penser que l'auteur de Os 12 connaît un texte du cycle de Jacob qui devrait être assez proche de la version présacerdotale de la Genèse. On aurait donc avec Os 12 la preuve de l'existence d'une histoire de Jacob au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le seul problème c'est la datation de Os 12 ! Alors qu'on avait traditionnellement attribué ce texte au prophète même ou à un de ses « disciples » directs, de nombreuses études récentes proposent de le situer à une époque plus tardive. Selon Kratz, le rouleau primitif d'Osée de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle aurait trouvé sa conclusion en 9,9; les différents rappels de l'histoire du peuple qui débutent en 9,10 seraient dus à des rédacteurs postérieurs<sup>4</sup>. D'une manière similaire, Pfeiffer attribue Os 12 à des rédacteurs de l'époque exilique voulant réhabiliter le sanctuaire de Béthel après la destruction de Jérusalem<sup>5</sup>. Le débat est loin d'être clos. Vu les incertitudes qui pèsent actuellement sur le fameux

1. Cela ne signifie pas que Gn 25-35 soit d'un seul trait, on peut y distinguer clairement des textes de provenance sacerdotale, et des ajouts encore plus tardifs. Pour les textes « P » dans le cycle de Jacob, voir DE PURY, « Situer », p. 222-227.

2. Cela est accepté par la plupart des chercheurs. William D. WHITT, « The Jacob Traditions in Hosea and Their Relation to Genesis », ZAW, t. 1991, p. 18-43, par contre, a postulé la dépendance de la première version de Gn 25ss à Os 12; ses arguments ne me paraissent guère convaincants.

3. Pour plus de détails voir DE PURY, « Situer », p. 234.

4. Reinhard G. KRATZ, « Erkenntnis Gottes im Hoseabuch », ZThK, t. 94, 1997, p. 1-24.

5. Henrik PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « FRLANT », t. 183, 1999; pour une datation tardive de Os 12 voir également Martti NISSINEN, *Prophetie*,

texte de Os 12, il serait méthodologiquement erroné d'en faire l'argument unique pour situer la première version de Jacob aux alentours du VIII<sup>e</sup> siècle.

Or, il existe à l'intérieur de Gn 25ss. un certain nombre d'arguments qui corroborent une telle datation. La localisation de Laban à Harran en Gn 29-31 pourrait bien s'expliquer dans le contexte de l'époque assyrienne durant laquelle cette ville, située en Haute Mésopotamie, haut lieu du culte lunaire, jouait en quelque sorte le rôle de capitale pour la partie ouest de l'empire. Selon Knauf, la figure de Laban pourrait, dans ce contexte, symboliser l'empire assyrien avec lequel on peut avoir d'assez bonnes relations si l'on sait s'y prendre avec une dose nécessaire de ruse tout en restant soumis et en acceptant les traités de l'empire<sup>1</sup>. Bien que séduisante, cette interprétation demeure spéculative. On pourrait également imaginer que Laban représente les États araméens avec lesquels Israël entretenait des relations complexes. Le contexte assyrien pourrait également se refléter dans le récit du songe de Jacob en Gn 28 : la porte des cieux, la nuit et la rampe, ces éléments se comprennent fort bien comme adaptation du culte astral assyrien<sup>2</sup>. On peut donc imaginer une mise par écrit de l'histoire de Jacob au VIII<sup>e</sup> siècle. Contrairement à Wahl qui localise la rédaction de la première version du cycle de Jacob au temple de Jérusalem (après la chute de Samarie)<sup>3</sup>, il paraît plus plausible de situer celle-ci avec Knauf, de Pury et d'autres au sanctuaire de Béthel, avant son arrivée à Jérusalem (sous

*Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, Kevelaer-Neukirchen Vluyn, Butzon et Bercker-Neukirchener Verlag, coll. « AOAT », t. 231, 1991.

1. Ernst Axel KNAUF, « Towards an Archaeology of the Hexateuch », dans: Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID et Markus WITTE (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. « BZAW », t. 315, 2002, p. 275-294, p. 283-284.

2. Voir DE PURY, « Situer », 239-240. KNAUF, « Archaeology », p. 283, n. 39 va plus loin puisqu'il interprète YHWH debout sur la rampe comme messenger du grand Dieu El qu'il faut imaginer assis sur son trône dans les cieux. Le texte de Gn 28 ne contient cependant pas d'allusion au fait que YHWH serait ici porte-parole du dieu El.

3. Harald Martin WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. « BZAW », t. 258, 1997, p. 309-310.

Josias ?). Faut-il alors imaginer cette édition après la fin de la monarchie israélite en 720 comme le pensent ces derniers ? L'histoire de Jacob ne contient pas d'allusions claires à la chute de Samarie ; l'importance de Béthel dans le cycle de Jacob pourrait cependant confirmer cette datation, car ce sanctuaire a continué à fonctionner après la destruction de Samarie<sup>1</sup> comme le montre son importance durant le VII<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle. La fonction du cycle de Jacob à l'époque assyrienne était sans doute de proposer aux habitants de l'ancien royaume du Nord un ancêtre exemplaire à l'image duquel ils pouvaient maintenir leur identité dans le contexte du grand empire.

On a souvent observé, dans le cycle de Jacob, une tension quant au cadre géographique dans lequel se déroule son séjour chez Laban. La plupart des textes le situent expressément à Harran, comme nous l'avons vu, mais certains éléments géographiques, comme par exemple la conclusion d'une alliance entre Laban et Jacob en Gn 31,45-54\*, semblent suggérer que Laban habite en Galaad, donc en Transjordanie du Nord. On aurait alors, par là, la trace d'une version antérieure de l'histoire de Jacob qui aurait eu comme théâtre un cadre géographique plus restreint<sup>2</sup>, mais qui, comme l'a souligné J. Van Seters, ne peut plus être reconstruite sur le plan littéraire<sup>3</sup>. Il est tout à fait possible que les origines du cycle de Jacob se situent avant l'époque de la monarchie, d'autant plus que le cadre géographique ancien correspond à la région d'où émergeront, durant le Fer I, les États tribaux de Transjordanie et de Palestine<sup>4</sup>. À l'origine, le cycle de

1. Cela explique peut-être la discrétion quant à «Sichem» dans la version préexilique du cycle de Jacob ; Gn 34 et 35 sont certainement des textes tardifs, postsacerdotaux ; seul Gn 33,18-20\* pourrait constituer la conclusion d'une histoire de Jacob présacerdotale, voir Erhard BLUM, «Genesis 33,12-20: Die Wege trennen sich», dans : Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», t. 44, 2001, p. 227-238.

2. Ainsi notamment DE PURY, «Situer», 237-238 reprenant des observations d'Otto Eißfeldt.

3. John VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, p. 277-278.

4. Manfred WEIPPERT, «Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale», *ZDPV*, t. 113, 1997, p. 19-38.

Jacob est peut-être le mythe d'origine d'un clan appelé « fils de Jacob<sup>1</sup> » ; mais nous devons admettre qu'il est impossible de reconstituer les contours littéraires de cette tradition.

### *Abraham, l'ancêtre du Sud*

La localisation originelle de la tradition d'Abraham à Hébron semble un fait acquis dans la recherche actuelle<sup>2</sup>. Cependant, ce fait n'est pas un argument suffisant pour situer la première mise par écrit du cycle d'Abraham sous le règne de David vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, comme le suggère notamment A. Lemaire<sup>3</sup>. Indépendamment de la difficulté matérielle d'imaginer une maison de scribes à Hébron à cette époque, on ne peut trouver, dans l'histoire d'Abraham, aucune référence à la royauté davidique<sup>4</sup>.

La mise par écrit de la tradition d'Abraham s'est faite plus tardivement que de celle de Jacob, probablement durant le VI<sup>e</sup> siècle. En effet, contrairement à Jacob, tous les textes de la Bible hébraïque, en dehors du Pentateuque, qui mentionnent Abraham, datent du VI<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>5</sup>. Les

1. Voir André LEMAIRE, «La haute Mésopotamie et l'origine des *Benê-Jacob*», *VT*, t. 34, 1984, p. 95-101 qui situe pourtant l'origine du groupe à Harran et postule son installation en Cisjordanie aux alentours de 1275 (!). Le récit de changement de nom en Gn 32\* trahit l'effort de faire de Jacob l'ancêtre de «tout Israël».

2. Voir en dernier lieu Philippe GUILLAUME, «État de la question historique», *L & V*, t. 266, 2005, p. 5-11, p. 7.

3. André LEMAIRE, «Cycle primitif d'Abraham et contexte géographico-politique», dans : André LEMAIRE et Benedikt OTZEN (éd.), *History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen*, Leiden-New York-Köln, Brill, coll. «VTS», t. 50, 1993, p. 62-75.

4. Voir aussi les remarques critiques de Dany NOCQUET, «Abraham ou le «père adopté». Où se cache l'historicité d'Abraham?», *Foi et Vie*, t. 96 (Cahier biblique 36), 1997, p. 35-53. Le seul texte qui fait penser à la monarchie est la bénédiction en Gn 12,1-3. Mais c'est un texte tardif qui opère une «démocratisation» de l'idéologie royale, voir Jean-Louis SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de la naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», dans : M. VERVENNE et J. LUST (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomical Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, Leuven, Peeters, coll. «BETHL», t. 133, 1997, p. 367-389.

5. Voir le tableau dans Thomas C. RÖMER, «Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham», dans : André WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis*.

textes les plus intéressants sont Ez 33,24 et Es 51,2 qui ont été rédigés vers la fin de l'époque babylonienne, ou au début de l'époque perse<sup>1</sup>.

Ez 33,24 contient une revendication de la population restée dans le pays qui justifie son droit à la possession du pays (voir aussi Ez 11,15): «Fils de l'homme: les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent: "Abraham était seul, et il a possédé le pays; nous nous sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession."»

Cette argumentation qui est rejetée par l'auteur de Ez 33,23-29, lequel représente les intérêts de la Golah (du groupe des exilés), montre clairement que la figure d'Abraham sert de figure d'identification à une population qui n'a pas été déportée par les Babyloniens. Si ce texte reflète un conflit de l'époque exilique, il s'ensuit que la figure d'Abraham ne peut être une invention de cette époque, puisqu'il est supposé connu des destinataires de ce texte. En Ez 33,24, Abraham apparaît «seul», aucune filiation avec les autres patriarches ne semble présumée.

Alors que ce texte met Abraham en relation avec le pays, Es 51,2-3a le présente comme le destinataire d'une bénédiction et comme le père d'une grande descendance: «Regardez Abraham, votre père, et Sara qui vous a mis au monde; il était seul, en effet, quand je l'ai appelé. Or, je l'ai béni, je

*Literature, Redaction and History*, Leuven, University Press-Peeters, coll. «BETHL», t. 155, 2001, p. 179-211, p. 191. La suite de ce paragraphe reprend l'argumentation de cet article.

1. Ez 33,23-29 ne provient pas du prophète Ézéchiel, mais d'une «rédaction pro-Golah» du livre (voir Christophe NIHAN, «Ézéchiel», dans: Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN [éd.], *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», t. 49, 2004, p. 359-378, p. 370-371). Elle a pourtant conservé en 33,24 une revendication de la population non exilée à l'époque babylonienne; voir Karl-Friedrich POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20-48. Mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudning*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. «ATD», t. 22/2, 2001, p. 454. Es 51,1-3 est souvent daté de l'époque perse; selon Jacques VERMEYLEN, «Le "Deuxième Ésaïe" dans le livre d'Ésaïe», *Foi et Vie*, t. 93 (Cahier biblique 33), 1994, p. 3-20, p. 18, le texte proviendrait d'un rédacteur contemporain de Néhémie (vers 450). Pour une datation au v<sup>e</sup> siècle voir également Jürgen VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 206, 1993, 247-253.

l'ai multiplié. Oui, YHWH reconforte Sion, il reconforte toutes ses ruines.»

Cet oracle qui met la stérilité d'Abraham et de Sarah en contraste avec une nombreuse descendance, donnée par YHWH, vise apparemment à consoler la population non déportée et peut-être en même temps une partie de la Golah retournée à Jérusalem (le terme «ruine» en Es 51,3 est identique à celui de Ez 33,24). Ici, la population non exilée, critiquée par les rédacteurs du livre d'Ézéchiel, fait, selon l'auteur de Es 51,1-3, partie du peuple de YHWH.

Ez 33,24 et Es 51,2 se réfèrent apparemment à une histoire d'Abraham qui contient les thèmes du pays et de la descendance.

On peut donc imaginer une première version écrite du cycle d'Abraham à l'époque babylonienne autour des thèmes du pays et de la descendance, version qui a sans doute intégré des récits antérieurs ayant vu le jour à Hébron au VIII<sup>e</sup> ou au VII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Elle aurait comporté grosso modo les récits suivants: Gn 12,10-20\*; 13\*; 16\*; 18,1-16\*; 19\*; 21\*. Cette reconstruction, qui peut se baser sur un certain consensus dans la recherche (Carr, Fischer, Gosse, Knauf *et al.*)<sup>2</sup>, insiste sur le lien entre Abraham et le pays et sur le fait qu'il est béni d'une grande descendance. Malgré la difficulté de sa situation, il ne doit ni quitter le pays, ni s'installer dans les grandes villes. Tout cela reflète la situation de la population restée en Judée

1. Certains textes du cycle d'Abraham dans lesquels celui-ci apparaît comme aristocrate rural, propriétaire et éleveur de bétail, reflètent la situation socio-économique du 'am-haaretz judéen de cette époque. L'auteur serait alors un représentant de cette couche aisée (ou un scribe au service de cette couche), méfiant vis-à-vis d'un pouvoir central. Le mini-cycle Abraham-Lot, Gn 13 et 18-19, s'explique fort bien dans ce contexte, de même que le texte de Gn 16, si «Ismaël» se réfère à la confédération tribale «Shumuïl», uniquement attestée durant l'époque assyrienne, voir Ernst Axel KNAUF, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, coll. «ADPV», 1985. Pour l'importance de Hébron à cette époque, voir LEMAIRE, «Cycle», p. 65-69.

2. D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis*, Louisville, Westminster-John Knox Press, 1996; Irmtraud FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 222, 1994; Bernard GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 246, 1997, p. 93; KNAUF, «Archaeology», p. 276 et 281.

dont les villes étaient, à l'exception de celles du territoire de Benjamin, détruites. Dans un contexte exilique, le séjour d'Abraham à Hébron, où cohabitent Judéens et Édomites, peut fonctionner comme un rappel pacifique du fait que cette ville appartient, selon Gn 12-25, à tous les descendants d'Abraham.

Abraham, tel qu'il apparaît dans ces textes, est une figure autochtone. Rien n'est dit à son sujet d'une provenance extracananéenne<sup>1</sup>. On pourrait alors imaginer que l'auteur de cette première version écrite d'une histoire d'Abraham appartienne à la sphère des collaborateurs de Guedalias, lequel était chargé de réorganiser le pays après la destruction de Jérusalem et les déportations de 597 et de 587. On peut aussi envisager la possibilité que c'est au même endroit qu'on a effectué le premier lien entre Abraham et Jacob, après avoir récupéré le rouleau de l'histoire de Jacob du sanctuaire de Béthel, ou après avoir déposé le rouleau d'Abraham à Béthel<sup>2</sup>.

La version sacerdotale de l'histoire d'Abraham, dont la reconstruction ne pose guère de problème<sup>3</sup>, présuppose le lien entre les trois Patriarches<sup>4</sup>. P renforce, avec son récit, le

1. Reste le problème du début de cette histoire en 12,10 qui est quelque peu abrupt. Il est bien sûr possible que le début originel ait été perdu lors des remaniements successifs. On pourrait également suivre une suggestion de SKA, «L'appel», p. 371, et imaginer le début d'une histoire autochtone d'Abraham en 12,6ss. Puisque ces versets sont une reprise de l'itinéraire de Jacob, ils présupposent apparemment la combinaison des deux ancêtres. Mais celle-ci a pu se faire assez vite après la première mise par écrit de l'histoire d'Abraham. Voir ci-dessous.

2. Pour l'importance de Béthel à l'époque babylonienne voir Joseph BLENKINSOPP, «The Judaeon Priesthood during the Neo-babylonian and Achaemenid Period», *CBQ*, t. 60, 1998, p. 25-43.

3. Voir par exemple la reconstruction d'Albert DE PURY, «Genèse 12-36», dans : Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», t. 49, 2004, p. 134-156, p. 142. On ne peut suivre A. de Pury («Gen 12-36», p. 149-155) qui veut faire de P le premier auteur de l'histoire d'Abraham (voir dans un sens similaire Detlef JERICKE, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38*, Leiden-Boston, Brill, coll. «Culture and History of the Ancient Near East», t. 17, 2003), puisqu'il n'est guère concevable que des textes comme Gn 13\* ; 16\* ou 18-19\* soient postérieurs à P. Gn 17 s'explique mieux comme réaction à Gn 16, que le cas inverse et de Pury doit lui-même admettre que «P donne à l'histoire d'Abraham la forme d'une transmigration, mais ce trait ne doit guère faire partie de la tradition primitive d'Abraham» (p. 150).

4. Voir le lien entre Gn 17 et Ex 6 qui a déjà été mentionné.

caractère d'Abraham comme «ancêtre œcuménique» déjà présent dans la première version écrite de son histoire. À l'époque perse Abraham devient de plus en plus un modèle de foi et de fidélité, comme le montre l'ajout de textes qui font d'Abraham un croyant exemplaire<sup>1</sup> : Gn 12,1ss\* ; 18, 16ss\* ; 22\* . Gn 24 fait d'Abraham un représentant de la «frange dure» de la Golah qui n'accepte pas de mariages avec «le peuple du pays», alors que Gn 20 semble plutôt défendre une position plus ouverte, en montrant que la «crainte de Dieu» existe aussi chez les «païens». Gn 15 est le dernier grand texte qui a été inséré dans l'histoire d'Abraham<sup>2</sup>, probablement au moment de la publication de la Torah. Ce texte parachève le caractère œcuménique d'Abraham : Abraham y reçoit, avant Moïse, la révélation du vrai nom de Dieu, et la promesse de la possession du pays transgresse les frontières de la province de Yehud pour inclure les juifs de «l'extérieur».

Le couple d'Abraham et de Jacob souligne dans la Torah le lien intrinsèque entre le Sud et le Nord, entre la Judée et la Samarie. Qu'en est-il alors de la Diaspora ?

### *Joseph, l'ancêtre de la Diaspora*

L'histoire de Joseph qui, dans le contexte de la Torah, prépare le séjour d'Israël en Égypte se présente dès sa première édition comme une œuvre issue de la main d'un seul auteur, il s'agit d'une «nouvelle» ou d'un «roman». Dans le cadre de la théorie documentaire, cette histoire posait toujours problème puisqu'on soulignait d'un côté l'unité de style et de composition, tout en postulant la présence d'un document yahviste et d'un document élohiste. La recherche récente a abandonné l'idée des deux documents parallèles et penche en

1. Jean-Louis SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11)», dans : André Wénin (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, University Press-Peeters, coll. «BETHL», t. 155, 2001, p. 153-177, p. 165-174.

2. Pour plus de détails voir RÖMER, «Recherches», p. 198-211. Gn 14 reste énigmatique. À mon avis, l'auteur de Gn 15 connaît ce récit. Pour Gn 14 voir également Benjamin ZIEMER, *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*, Berlin-New York, de Gruyter, coll. «BZAW», t. 350, 2005.

faveur d'un récit primitif qui aurait connu par la suite quelques ajouts et transformations rédactionnels. Le noyau de cette histoire se trouve surtout dans les chapitres 37 et 39-45. On y lit la carrière fulgurante d'un jeune garçon hébreu vendu par ses frères en Égypte et qui finit par devenir le deuxième homme du royaume après le Pharaon. La théorie très influente de G. von Rad selon laquelle cette histoire remonte à l'époque salomonienne<sup>1</sup> est aujourd'hui quasiment abandonnée. Certains auteurs pensent néanmoins à une origine ancienne comme, par exemple, W. Dietrich qui voit dans l'histoire de Joseph une sorte d'allégorie pour légitimer la royauté de Jéroboam I<sup>er</sup> qui se cacherait derrière le personnage de Joseph<sup>2</sup>. Cette théorie n'est guère plausible puisque Joseph ne retourne pas d'Égypte (contrairement à Jéroboam I<sup>er</sup>) et qu'il ne devient justement pas roi. Une datation haute est également proposée par N. Kebekus qui situe la couche de base de l'histoire de Joseph à la cour du roi Ézéchias. Ses scribes auraient retravaillé une tradition du Nord après la chute de Samarie en 722<sup>3</sup>; le fait que Joseph ne devient pas roi, mais seulement « vizir » ferait sens justement dans ce contexte. Cette lecture n'est guère convaincante, car elle n'explique pas l'enjeu et l'aboutissement de l'histoire de Joseph. Il est vrai que dans certains textes prophétiques le nom de « Joseph » est utilisé pour désigner le royaume du Nord, souvent dans un contexte de jugement (Am 6,6; Ab 18), mais le nom seul ne suffit pas pour postuler l'existence d'une histoire telle qu'elle se trouve dans la dernière partie du livre de la Genèse.

Il faut en effet rappeler qu'il n'existe dans toute la Bible hébraïque qu'un seul texte qui fait directement allusion à l'histoire de Joseph<sup>4</sup>, à savoir le Ps 105 (v. 18-23), un Psaume

1. Gerhard VON RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.

2. Walter DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. « Biblisch theologische Studien », 1989. Voir pour une datation similaire Yigal LEVIN, « Joseph, Judah and the "Benjamin Conundrum" », *ZAW*, t. 116, 2004, p. 223-241.

3. Norbert KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50*, Münster-New York, Waxmann, coll. « Internationale Hochschulschriften », 1990.

4. Parfois on considère Qo 4,14 comme un renvoi à l'histoire de Joseph, qui pourtant n'est pas très claire.

qui présuppose clairement le Pentateuque dans sa forme finale. Pour la construction de la « chronologie » du Pentateuque, l'histoire de Joseph n'est pas indispensable. Cela est démontré par le fait que le lien entre Patriarches et exode, dans le document sacerdotal, se fait sans référence à Joseph. Et encore dans la « louange des pères » du Siracide, Joseph n'apparaît pas entre Jacob et Moïse (44,23-45,2), mais à la fin de la liste (49,15), presque comme un ajout. Le dossier vétérotestamentaire plaide donc en faveur d'une datation tardive laquelle est aussi confortée par le fait que l'histoire de Joseph rappelle les aventures de Daniel (Dn 2), de Mardochée dans le livre d'Esther, et en partie aussi l'histoire de Tobie ainsi que le roman araméen d'Ahiqar. On peut alors, avec Meinhold<sup>1</sup>, décrire ces textes comme des « nouvelles de Diaspora » qui montrent qu'un juif peut fort bien vivre dans un pays d'accueil et y faire carrière avec l'aide de son dieu et du roi étranger. L'idée que l'histoire de Joseph, vraisemblablement écrite à la fin de l'époque babylonienne ou tout au début de la période perse, est un produit de la Diaspora égyptienne, qui se donne par la figure de Joseph une légitimation, rallie maintenant un nombre important d'exégètes<sup>2</sup>. Elle peut être corroborée du

1. Arndt MEINHOLD, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, II », *ZAW*, t. 87, 88, 1975-1976, p. 306-324; 72-93.

2. Alessandro CATASTINI, « Ancora sulla datazione della "Storia di Giuseppe" », *Henoch*, t. 20, 1998, p. 208-224; Jean-Daniel MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, Fribourg-Göttingen, Presses universitaires-Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « OBO », t. 171, 1999; p. 126-128; Jean-Marie HUSSER, « L'histoire de Joseph », dans: Michel QUESNEL et Philippe GRUSON (éd.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 112-122; Thomas RÖMER, « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora », dans: George J. BROOKE et Jean-Daniel KAESTLI (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Leuven, University Press - Peeters, coll. « BETHL », t. 149, 2000, p. 17-29; Christoph UEHLINGER, « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50\*) », dans: Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible », t. 44, 2001, p. 303-328; pour des datations plus tardives aux alentours du III<sup>e</sup> siècle: Bernd Jørg DIEBNER, « Le roman de Joseph, ou Israël en Égypte. Un midrash postexilique de la Tora », dans: Olivier ABEL et Françoise SMYTH (éd.), *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 1992, p. 55-71; Aaron QINCOES LORÉN, « José el Egipto: más allá de Moisés », *Hen.*, t. 25, 2003, p. 213-239; Andreas

côté égyptologique, car, comme l'a montré R. Redford<sup>1</sup>, les allusions aux coutumes et situations égyptiennes qui se trouvent en Gn 37ss se comprennent le mieux à la période saïte (664-525) et aux époques suivantes.

Le roman de Joseph veut promouvoir un judaïsme plus libéral que celui de l'orthodoxie à Jérusalem et à Babylone. On trouve dans cette histoire une théologie universelle qui évite le nom de YHWH, et parle d'Élohim. Selon le roman de Joseph, celui-ci devient le gendre d'un prêtre égyptien; il pratique donc les « mariages mixtes » contre lesquels la tradition deutéronomiste ainsi qu'Esdras et Néhémie luttent avec ferveur. Le roman de Joseph prône donc la cohabitation et l'intégration. Ainsi Joseph devient l'ancêtre d'un judaïsme de la Diaspora qui cherche l'ouverture aux autres. Lorsqu'on a inséré l'histoire de Joseph dans le Pentateuque, elle a changé quelque peu de fonction, puisqu'elle devient le pont entre les Patriarches et l'exode. C'est peut-être à ce moment-là qu'on a renforcé le personnage de Juda qui, comme on l'a toujours vu, se trouve souvent en concurrence avec Ruben (notamment en Gn 37 et 43-44). On aurait donc affaire à une tentative d'affirmer la suprématie de Juda face à la Diaspora « Joséphite<sup>2</sup> ». Cependant, malgré ses retouches, l'histoire de Joseph n'a pas perdu sa force subversive.

Malgré les différences qui existent sur le plan littéraire entre l'histoire d'Abraham, la geste de Jacob et la nouvelle de Joseph, on peut trouver en Gn 12-50 une préoccupation commune, à savoir la volonté de présenter un « grand mythe d'origine » qui propose au judaïsme naissant une identité via la généalogie. Aux différentes communautés qui sont invitées à se retrouver dans la Torah (les Judéens, les « Samaritains », la Diaspora),

KUNZ, « Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefsgeschichte (Gen 37-50) », *BZ*, t. 47, 2003, p. 206-229. Ces datations posent cependant la question de savoir si on peut insérer l'histoire de Joseph dans le Pentateuque aussi tardivement.

1. Donald B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, University Press, 1992, 424-429.

2. Voir dans ce sens MACCHI, *Israël et ses tribus* p. 119-128, et UEHLINGER, « Fratrie », p. 315-318, qui postule cependant une retouche judéenne avant l'intégration de l'histoire de Joseph dans la grande épopée du Pentateuque.

on présente des ancêtres qui viennent tous de la même famille à laquelle appartiennent aussi les populations voisines. La cohérence de ce système généalogique a été renforcée par un rédacteur, sans doute proche du milieu des prêtres, qui a organisé la Genèse autour des titres généalogiques en utilisant le terme *toledot* (« engendrement », « descendance », « histoire »). Ce titre qui, dans la Torah, est quasiment limité au livre de la Genèse<sup>1</sup>, souligne le fait que le premier livre de la Genèse propose une vision des origines basée sur l'idée de la descendance. Cela n'est pas le cas dans les livres suivants.

### L'origine mosaïque

Contrairement aux Patriarches, Moïse n'est pas un ancêtre. Il a certes un ou deux fils, mais sa descendance ne jouera aucun rôle ni durant sa vie ni après sa mort. D'ailleurs, Moïse refuse le projet de YHWH qui veut faire de lui l'ancêtre d'un nouveau peuple (Ex 32,10; Nb 14,12). Le récit d'origine centré sur Moïse et l'exode propose un autre modèle: celui d'une alliance dont Moïse est le médiateur. L'importance de Moïse est soulignée par le fait que l'ensemble des livres de l'Exode au Deutéronome se trouve encadré par le récit de sa naissance et de sa mort (Ex 2 et Dt 34), ce qui fait du Pentateuque une « biographie de Moïse » avec un prologue patriarcal. Se pose alors la question: de quand date cette biographie? Le rappel du fait que YHWH a fait sortir Israël d'Égypte se trouve dans des nombreux textes de la Bible hébraïque. C'est en quelque sorte le noyau à partir duquel s'est développée l'épopée de l'exode. Mais, les textes les plus anciens qui résument cet événement ne mentionnent pas le personnage de Moïse. Au contraire, on a parfois l'impression que c'est YHWH lui-même qui a guidé les Hébreux. C'est ainsi qu'apparaissent les choses dans un oracle divin contenu dans le livre du prophète Amos: « Moi, je vous ai fait monter du pays d'Égypte, je vous ai conduits quarante ans au désert » (Am 2,10). La libération

1. L'expression « Voici les *toledot* » se trouve encore en Ex 6,16 et Nb 3,1 (mais dans ces livres, elle n'a pas de fonction structurante), et ensuite en Rt 4,18 ainsi que dans les Chroniques, ce qui confirme le caractère tardif de cette expression.

d'Égypte est présentée ici comme le résultat d'une intervention divine sans médiateur. En Os 12, il est question d'un prophète par qui Dieu a fait monter Israël hors d'Égypte (Os 12,14). Bien qu'il soit tentant de voir dans ce texte une allusion à Moïse, il faut souligner que l'identité de ce prophète reste indéterminée. On peut dès lors se demander s'il existait à l'origine une histoire de l'exode sans Moïse. Mais si une telle histoire a existé, elle ne se laisse plus reconstruire.

On peut par contre reconstruire une histoire de Moïse de la fin de l'époque monarchique. Il suffit d'abord de reprendre une vieille observation concernant le récit de la vocation de Moïse en Ex 3-4\* dont la première version est souvent attribuée à un rédacteur deutéronomiste ou à un « Yahviste » de l'époque babylonienne<sup>1</sup>. Ce récit se termine en 4,18 par la remarque suivante, qui reprend l'ordre que YHWH avait donné à Moïse en 3,10 : « Moïse s'en alla, retourna vers son beau-père Jéthro et lui dit : "Je dois m'en aller et retourner vers mes frères en Égypte pour voir s'ils vivent encore." Jéthro dit à Moïse : "Va en paix !" » La suite de ce verset en 4,19 est étonnante : « YHWH dit à Moïse : "Va, retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts." » Ce verset n'a pas de sens après 3,10 et 4,18 puisque Moïse a déjà annoncé son départ pour l'Égypte. Par contre, 4,19 se comprend fort bien comme la suite directe de 2,23aa (les versets 2,23ab-25 sont unanimement considérés comme appartenant à P) : « Au cours de cette longue période, le roi d'Égypte mourut. » Il s'ensuit que le récit de la vocation de Moïse a été inséré dans un récit plus ancien<sup>2</sup>. Ce récit connaît déjà le séjour de Moïse à Madian et sa fuite d'Égypte. Il s'est sans doute ouvert par une information sur l'oppression des Hébreux en Égypte et l'histoire de la naissance du héros<sup>3</sup>. Or, c'est justement cette histoire qui donne des indications quant au contexte historique de l'ancien récit

1. K. SCHMID, *Erzväter*, p. 186-209, a postulé récemment une origine postsacerdotale de l'ensemble de ce texte; cette thèse ne convainc pas, puisqu'il existe à l'intérieur de Ex 3-4 de nombreuses indications qui rendent difficile l'idée d'attribuer l'ensemble de ce texte à un seul auteur tardif.

2. Voir avec beaucoup d'autres BLUM, *Studien*, p. 20-22.

3. Selon SCHMID, *Erzväter*, p. 153-157, cette histoire aurait commencé directement en 2,1 (pour lui l'ensemble de Ex 1 est sacerdotal et postsacerdotal). On doit pourtant se demander si la logique narrative ne nécessite pas une information préalable sur la situation difficile des Israélites en Égypte.

sur Moïse, puisque celle-ci possède un parallèle étroit dans le récit de naissance de Sargon. Certes, Ex 2 et le récit de Sargon appartiennent tous les deux au « mythe de la naissance du héros », mais les parallèles entre les deux textes suggèrent une dépendance littéraire de Ex 2 au récit de la naissance de Sargon d'Akkad qui apparemment fut mis par écrit durant l'époque néo-assyrienne<sup>1</sup>. Dans les deux textes, la mère agit seule; le fait que la mère de Moïse est de la tribu sacerdotale des Lévites la rapproche d'un contexte sacerdotal, tout comme la mère de Sargon est une prêtresse. Le nouveau-né est abandonné de la même manière sur un fleuve dans une caisse étanche; dans les deux textes l'enfant est tiré des eaux et adopté par des personnages fort importants (dans le récit de Sargon ce sont des dieux). Il ne fait aucun doute que l'auteur de la première version de la naissance de Moïse (dans laquelle l'intervention de la sœur et le retour vers la mère en tant que nourrice ne figuraient peut-être pas encore<sup>2</sup>) s'inspire très fortement de cette légende de Sargon. Le narrateur du chapitre 2 de l'Exode veut mettre Moïse en parallèle avec le roi fondateur de la civilisation assyrienne et ainsi montrer que le fondateur du peuple hébreu a une origine aussi remarquable que le plus grand roi des Assyriens. On aurait donc, selon l'expression de Blum, une « vita Mosis » de l'époque assyrienne, qui a peut-être vu le jour à Jérusalem sous le règne de Josias<sup>3</sup>. Cette datation à l'époque assyrienne est plus plausible qu'une localisation de cette histoire en Israël sous le règne de Jéroboam II<sup>4</sup> qui se baserait sur des parallèles entre Jéroboam I<sup>er</sup> et Moïse

1. Brian LEWIS, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, Cambridge, Mass., coll. «ASOR Diss. Ser», t. 4, 1980.

2. Voir W. H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. «BKAT II», 1974, p. 51-54.

3. Voir dans le même sens Eckart OTTO, «Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.», dans : Eckart OTTO (éd.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, coll. «SBS», t. 189, 2000, p. 42-83. Pour une datation de Ex 2,1-10 à cette époque voir également Jean-Daniel MACCHI, «La naissance de Moïse (Exode 2/1-10)», *ETR*, t. 69, 1994, p. 397-403.

4. Felipe Blanco WIRMANN, «Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung», *BN*, t. 110, 2001, p. 42-54.

(révolte – fuite à l'étranger – retour après la mort du roi – nouveau conflit et séparation<sup>1</sup>), parallèles que Dietrich avait d'ailleurs revendiqués pour sa datation de l'histoire de Joseph. Les indices pour une rédaction durant le VII<sup>e</sup> siècle me paraissent bien plus convaincants. Ainsi, les termes techniques utilisés pour décrire la corvée et le stockage en Ex 1,11 possèdent des équivalents assyriens<sup>2</sup>. Le récit primitif de la destruction du veau d'or en Ex 32 décrit Moïse avec les traits de Josias, puisqu'il brûle et broie le veau d'or tout comme Josias brûlera en 2 R 23 les objets du culte illégitimes du temple de Jérusalem<sup>3</sup>. Ex 32\* fait allusion à la fondation des sanctuaires de Béthel et de Dan par Jéroboam I<sup>er</sup>, mais en les condamnant, et veut expliquer, via le récit de jugement, la chute du royaume du Nord en 722. Bien que la *vita Mosis* de l'époque assyrienne ne puisse être reconstruite dans tous les détails, il existe suffisamment d'indices pour démontrer son existence. Mais il est évident que la figure de Moïse prend toute son importance vers la fin de l'époque babylonienne et le début de l'époque perse, lorsque les rédacteurs sacerdotaux et « laïques » qui se retrouvent dans l'édition du Pentateuque font de Moïse la figure identitaire du judaïsme puisqu'il reprend toutes les fonctions des institutions disparues de la monarchie<sup>4</sup>. Il assume d'abord la fonction royale, puisqu'il est en Ex 19ss et dans le Deutéronome le médiateur de la loi, rôle qui échoue traditionnellement au roi. Dans la tradition sacerdotale, Moïse est également l'architecte du sanctuaire mobile au Sinaï et le fondateur du clergé (ce sont probablement les auteurs sacerdotaux qui font d'Aaron le frère de Moïse). Selon le Deutéronome, Moïse est aussi le premier des prophètes, en quelque sorte leur patron (Dt 18,18-20). Mais il est également,

1. En 1 R 12 Jéroboam s'enfuit en Égypte, alors que Moïse s'enfuit de l'Égypte; les autres parallèles sont également quelque peu bancals.

2. Christoph UEHLINGER, *Weltreich und « eine Rede ». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauzählung (Gen 11,1-9)*, Freiburg (CH)-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « OBO », t. 101, 1990, p. 250-251; 361.

3. Pour plus de détails voir Thomas RÖMER, « Le Jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32 », *Foi et Vie*, t. 91 (Cahier biblique 31), 1992, p. 3-14.

4. Voir pour la suite Thomas RÖMER, « Moïse entre théologie et histoire », *L & V*, t. 237, 1998, p. 7-16.

l'intercesseur par excellence (voir Ex 32; Nb 14; Dt 9) dont les prières reflètent les interrogations et les espérances du judaïsme de l'époque perse. C'est donc à cette époque que l'histoire de Moïse et de la sortie d'Égypte deviennent la référence identitaire du judaïsme.

Contrairement aux Patriarches, le récit mosaïque propose au judaïsme une identité qui n'est pas basée sur la descendance mais sur l'adhésion à un « contrat » entre YHWH et Israël, lequel se concrétise par une loi qu'il faut respecter. Le récit d'origine exodique insiste donc sur l'adhésion nécessaire du peuple à cette loi, et construit ainsi une identité et une origine du peuple qu'on peut appeler « vocationnelle ».

Bien sûr, le récit exodique est plus ancien, comme nous l'avons vu. Il est fort possible qu'il se fonde sur une tradition du Nord, comme le suggère 1 R 12, où le sanctuaire fondé par Jéroboam à Béthel est dédié au « Dieu qui a fait sortir d'Égypte ». Toute reconstruction d'un récit exodique de cette époque<sup>1</sup> demeure hautement spéculative; sur le plan littéraire les textes du Pentateuque ne permettent guère d'aller au-delà de l'époque assyrienne.

### La combinaison des deux origines

Le Pentateuque se caractérise par la cohabitation des mythes d'origine d'autochtonie et un mythe exodique. Cette double origine n'est pas unique au document fondateur du judaïsme, on la trouve aussi en Grèce où les ancêtres d'Athènes sont nés de la terre<sup>2</sup>, mais où l'on connaît également des mythes d'ancêtres venus d'ailleurs. Comme le remarque Marcel Detienne, il y a « entre l'Autochtonie et la Fondation [...]

1. Voir Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « Grundrisse zum Alten Testament », t. 8, 1992, p. 72 et 217 avec une reconstruction plus que fragmentaire: 1,9-12,15-2,23aa; 4,19-20a.24-26 (?); 14,5...

2. Nicole LORAUX, *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX<sup>e</sup> siècle », 1996. Dans la Bible hébraïque, le texte de Es 51,1 dans lequel Abraham apparaît comme rocher reflète peut-être une conception d'autochtonie comparable, voir les indications chez Robert MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « BT (N) », 1969, p. 101, n. 124.

comme une antipathie, de l'aversion même», mais on finit par les mêler et créer «l'autochtone venu d'ailleurs<sup>1</sup>». Le même phénomène s'observe dans le Pentateuque dont la chronologie suggère que l'Israël exodique était auparavant autochtone, alors que les «Patriarches autochtones» sont eux-mêmes construits comme des autochtones exodiques (venant d'Our Casdim).

Se pose alors la question de la mise en commun de ces mythes d'origine. Sur le plan littéraire, il est difficile de trouver un lien présacerdotal entre les Patriarches et l'Exode, mais cela ne signifie nullement que les auteurs des histoires d'Abraham et de Jacob et ceux de l'histoire de Moïse aux alentours des VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles n'ont pas eu connaissance de l'autre mythe d'origine<sup>2</sup>. Les récits les plus anciens du cycle d'Abraham, Gn 12,10-20\* et 16, contiennent clairement des allusions à la tradition de l'exode, mais dans un sens polémique. Dans l'histoire du Patriarche tricheur, où Sarah finit dans le harem de Pharaon, l'intervention divine, décrite par le verbe (*ng'*, constitue une allusion à la tradition des «plaies». Pourtant la réaction du souverain égyptien en Gn 12 est à l'opposé de celle du Pharaon dans le récit du livre de l'Exode, puisqu'il se laisse immédiatement convaincre par la manifestation de YHWH. En Gn 12, c'est Pharaon lui-même qui provoque l'exode d'Abraham d'Égypte en l'expulsant (on retrouve la racine *šlh* en Gn 12,20 et en Ex 14,5). En Gn 16, c'est Sarah la maîtresse hébraïque qui opprime sa servante égyptienne. Et à la manière d'Israël qui s'enfuit d'Égypte, Hagar s'enfuit de chez ses oppresseurs israélites (voir la racine *brh* en Gn 16,6 et Ex 14,5). D'ailleurs Hagar ressemble à un Moïse au féminin : comme lui elle a une double identité, puisqu'elle est à la fois esclave et deuxième épouse d'Abraham ; et comme Moïse, elle reçoit le privilège d'une rencontre dans le désert. Si ces allusions ne sont pas seulement le résultat d'une intertextualité sauvage, il nous faut supposer que l'auteur de Gn 12,10-20\*

1. Marcel DETIENNE, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, coll. «La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle», 2003, p. 56 et 58.

2. Voir pour la suite et pour plus de détails : Thomas RÖMER, «Typologie exodique dans les récits patriarcaux», dans : Raymond KUNTZMANN (éd.), *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Paris, Cerf, coll. «LD hors série», 2002, p. 49-76.

et 16\* (il s'agit probablement du même) connaissait, sous une forme ou une autre, l'épopée exodique. Toutefois ces récits ne sont pas construits comme prologue à l'exode, mais plutôt en opposition à celui-ci.

Il existe aussi des indices que l'auteur du récit de Moïse à l'époque assyrienne connaissait l'histoire du patriarche Jacob ; certains thèmes de Ex 2 et 4 rappellent en effet les périples de Jacob<sup>1</sup> : la fuite après un conflit, la rencontre au puits qui aboutit à un mariage, l'agression nocturne par Dieu sur le chemin du retour.

Ces observations montrent que les auteurs des histoires d'Abraham, de Jacob et de l'Exode étaient au courant du travail de leurs collègues, ce qui n'est nullement étonnant. La question est de savoir à quel moment on a envisagé un lien «chronologique». Pour les histoires d'Abraham et de Jacob la combinaison ne posait pas de problèmes, car il s'agissait de deux récits d'ancêtres. Quant à l'histoire de l'exode, on peut imaginer une première tentative qui consistait à faire de Jacob l'ancêtre qui descend en Égypte. Os 12 veut apparemment s'opposer à cette mise en commun. On la trouve cependant en Dt 26,5 ; 1 S 12,8 ; Ez 20,5. Ces textes sont difficiles à dater. Au lieu de vouloir à tout prix établir la priorité de ces textes par rapport au premier document sacerdotal, on pourrait considérer ceux-ci comme une tentative du milieu deutéronomiste, de réduire la tradition patriarcale, qu'il ne pouvait apparemment plus ignorer, à un simple prélude à l'histoire exodique (peut-être même avec une certaine note péjorative en Dt 26,5), alors que le milieu sacerdotal a donné plus de poids aux histoires des ancêtres.

C'est la vision sacerdotale qui s'est imposée au moment de la construction du Pentateuque ; mais il fallait renforcer ce nouveau lien entre les deux origines au moment de la publication de la Torah. Pour ce faire, les derniers rédacteurs recoururent à plusieurs stratégies. Ils identifièrent le serment deutéronomiste du don divin, lié à la tradition de l'exode, à la promesse du pays faite aux Patriarches. La promesse du

1. Ronald S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, coll. «Harvard Semitic Monographs», t. 42, 1987 ; voir aussi DE PURY, «Situer», p. 235-236.

pays devient ainsi un leitmotiv du Pentateuque<sup>1</sup>, puisqu'on trouve le serment divin adressé aux Patriarches dans les cinq livres de la Torah: Gn 50,24; Ex 32,13; 33,1; Lv 26,42<sup>2</sup>; Nb 32,11; Dt 34,4. Dans la conclusion du Pentateuque, le lien entre les deux mythes d'origine est affirmé une dernière fois. La promesse patriarcale du pays qui est rappelée en Dt 34,4 est une citation de Gn 12,7, la première promesse du pays de l'histoire patriarcale. Par contre, le v. 11 parle des signes et prodiges que Moïse (!)<sup>3</sup> avait accomplis dans le pays d'Égypte et ce faisant renvoie aux origines exodiques. Ainsi, Dt 34<sup>4</sup> réunit dans la figure de Moïse les deux origines du peuple. Une démarche comparable se trouve au début de l'épopée patriarcale en Gn 15: ici, c'est Abraham qui est instruit du séjour en Égypte à venir et de la sortie du pays de l'oppression; de plus, YHWH se présente à Abraham par une formule exodique: «Je suis YHWH qui t'ai fait sortir d'Our Casdim.» L'histoire de l'exode apparaît ainsi comme la suite «logique» de l'histoire des Patriarches.

Ce lien entre les deux origines se trouve également souligné dans certains sommaires historiques en dehors du Pentateuque<sup>5</sup>: Ne 9; Ps 105 et aussi Jos 24. Ces textes de l'époque perse ont sans doute une visée catéchétique: ils veulent inculquer le fait que la double origine est devenue une origine en deux étapes.

### La quête des «fondements historiques»

Nous avons vu comment les deux traditions d'origine se sont constituées sur le plan littéraire à partir de l'époque

1. David J. A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield, JSOT Press, coll. «JSOT. S», t. 10, 1978.

2. Dans ce texte, il ne s'agit pas du serment mais d'une *berît* de YHWH avec les Patriarches.

3. Dans le récit de l'exode, c'est YHWH qui est l'acteur des signes et des prodiges. L'attribution de ceux-ci à Moïse souligne son statut exceptionnel.

4. Pour l'analyse diachronique de ce texte et pour son rapport avec Jos 24 (cf. ci-dessous) voir Thomas C. RÖMER et Marc Z. BREITLER, «Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch», *JBL*, t. 119, 2000, p. 401-419.

5. Bernard GOSSE, «L'alliance avec Abraham et les relectures de l'histoire d'Israël en Ne 9, Ps 105-106, 135-136 et 1 Ch 16», *Trans*, t. 15, 1998, p. 123-135.

assyrienne, comment elles ont été retravaillées et finalement combinées durant l'époque babylonienne et la période perse. Ce sont donc ces périodes qui doivent intéresser en premier lieu l'exégète qui veut comprendre les enjeux des récits d'origine du Pentateuque. Ce travail effectué, il est bien sûr possible de s'interroger sur l'«historicité» des figures et des événements fondateurs. Il ne faut cependant pas présenter cette quête comme l'enjeu principal de l'exégèse.

### *L'impossible reconstruction d'une «époque patriarcale»*

Jusque dans les années 1980, on trouve fréquemment dans les commentaires et les «histoires d'Israël» l'expression «époque patriarcale», appliquée avec plus au moins de précision à la première partie du deuxième millénaire, durant laquelle les Patriarches auraient vécu. Cette notion d'une époque patriarcale<sup>1</sup> doit cependant être abandonnée<sup>2</sup>, comme on l'a fait d'ailleurs dans la révision du tableau chronologique de la TOB, où celle-ci a disparu au profit du titre «naissance des empires». Il faut d'abord rappeler que les récits patriarcaux ne contiennent aucune indication historique précise qui rappellerait le contexte du deuxième millénaire; au contraire, les défenseurs d'une époque patriarcale ont toujours dû admettre qu'il y avait un certain nombre d'«anachronismes» dans les récits de la Genèse, comme par exemple la mention de chameaux (inexistants en Palestine au deuxième millénaire) ou le nom de la ville «Our Casdim» (impossible avant le VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère).

1. Voir aussi les deux présentations de l'histoire de la recherche par Guy COUTURIER, «Le problème de l'historicité des Patriarches: de M.-J. Lagrange à R. de Vaux», dans: Guy COUTURIER (éd.), *Les Patriarches et l'Histoire: autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange, o. p.*, Paris-Montréal, Cerf-Fides, coll. «LD», 1998, p. 139-226, et Léo LABERGE, «Les Patriarches (Gn 12-50). Évolution de la recherche de 1971 à 1996», dans le même volume, p. 227-333.

2. Notamment à la suite des travaux de John VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, University Press, 1975 et de Thomas L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin-New York, coll. «BZAW», t. 133, 1974, reimprimé 2002, Trinity Press, Harrisburg, PA.

L'idée d'une époque patriarcale reposait surtout sur quatre arguments : a) les histoires des Patriarches seraient le reflet des grandes migrations du début du deuxième millénaire ; b) les coutumes et les modes de vie des Patriarches s'expliqueraient dans le contexte socio-historique attesté par des documents de l'époque du Bronze récent ; c) les noms divins et concepts religieux de Gn 12-50 garderaient les traces d'une religion préyahwiste ; d) les noms des Patriarches sont attestés au deuxième millénaire. Aucun de ces quatre arguments ne permet cependant de reconstruire une « période des Patriarches ».

a) L'analyse littéraire de l'histoire d'Abraham montre que les migrations du Patriarche sont des créations tardives qui veulent faire de lui un modèle pour les exilés babyloniens, appelés à retourner en Judée. De plus, la théorie des grandes migrations du début du deuxième millénaire (la « migration amorite »), qui s'est basée surtout sur les travaux des historiens classiques<sup>1</sup>, ne se laisse guère vérifier et est aussi sujette à caution.

b) L'idée que les histoires des Patriarches seraient le reflet d'un passage du nomadisme à un mode de vie sédentaire est tout simplement fautive. Il suffit de regarder « les actuels Bédouins du désert [qui] vivent encore plus ou moins comme les patriarches bibliques<sup>2</sup> » pour se rendre compte qu'il n'y a pas d'évolution du nomadisme vers la sédentarisation ; au contraire les deux modes de vie peuvent coexister, même à l'intérieur de la même population. Pour les coutumes qui apparaissent en Gn 12-50, on s'était beaucoup appuyé sur des textes juridiques de Nuzi, une ville à l'est du Tigre, siège d'une population hurrite (!). On pensait y avoir l'attestation d'un mariage entre un homme et sa sœur qui correspondrait aux histoires de Gn 12,10-20 et 20. Mais dans l'histoire de Gn 12,10-20 Abraham ment justement au sujet de Sarah, et Gn 20 cherche simplement à atténuer le mensonge. De plus, les tablettes de Nuzi en question ont apparemment été mal interprétées, car elles parlent plutôt du pouvoir d'un homme de marier sa sœur à autrui. Il existe certes à Nuzi un document

1. Niels Peter LEMCHE, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, coll. « Biblische Enzyklopedie », t. 1, 1996, p. 35-38.

2. SKA, *Énigmes*, p. 37.

qui semble prévoir le remplacement d'une femme stérile par sa servante, ce qui rappelle le récit de Gn 16, mais il existe un parallèle beaucoup plus étroit dans un contrat de mariage néo-assyrien (VIII<sup>e</sup> siècle)<sup>1</sup>.

c) En Gn 12-50, Dieu est souvent appelé « El » au lieu de YHWH (voir Gn 16,13 : « El de la vision » ; 33,24 « El, le Dieu d'Israël », etc.), mais aussi le « dieu du père ». À la suite d'Alt, on y avait vu le reflet d'une religion nomade du deuxième millénaire. Les Patriarches auraient vénéré un dieu anonyme, auquel on aurait ensuite donné le nom du dieu de l'ancêtre auquel il était apparu : dieu d'Abraham, dieu d'Isaac, dieu de Jacob. Suite à des contacts des patriarches avec la culture cananéenne, ce dieu des pères aurait été identifié au dieu El. Les recherches récentes ont rendu cette théorie caduque. L'expression « dieu du père » est attestée dans des documents extra-bibliques où elle ne renvoie pas à une religiosité nomade, mais reflète une piété familiale<sup>2</sup> qui s'exprime dans la vénération des ancêtres. L'utilisation fréquente du nom « El » indique une conception plus universaliste de Dieu que l'emploi presque exclusif de YHWH dans les traditions de l'exode. Cela signifie que les récits patriarcaux reflètent le contexte sociologique de la « religion populaire », à l'opposé de la tradition « officielle » de l'exode ; mais il s'agit là de la religion populaire du premier millénaire.

d) Les noms « Abram<sup>3</sup> » et « Jacob » sont bien sûr attestés dans des documents du deuxième millénaire, mais on les trouve tout autant durant le premier. Un des rois hyksos en Égypte porte le nom de *Ya'kobher*, mais cela ne permet pas de faire du Jacob de la Genèse un Pharaon. On a également voulu voir en Joseph un régent hyksos. Or, selon le récit biblique, Joseph

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

2. Hermann VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn-Kevelaer, coll. « AOAT », t. 23, Neukirchener Verlag-Butzon et Bercker, 1975 ; Rainer ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion : Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart, Calwer Verlag, coll. « CTM. AT », t. 9, 1978.

3. Le nom d'Abraham, qui n'est pas attesté en dehors de la Genèse, est soit simplement une variante dialectale, soit une création théologique de l'auteur de Gn 17.

ne devient pas roi, mais sert et respecte le souverain en place. Quant à Abram, on a souvent fait allusion à une tribu «Rhm» mentionnée dans une stèle égyptienne découverte à Beth-Shéan (vers 1300) qui parle des Hapirus ayant attaqué les Asiatiques de R-h-m. M. Liverani<sup>1</sup> a voulu y voir l'origine du nom d'Abraham, en l'imaginant qu'il aurait été l'ancêtre de ce groupe. Cependant cette conjecture demeure très hypothétique<sup>2</sup> car les traditions de la Genèse localisent Abraham clairement dans la région d'Hébron. L'onomastique ne peut prouver ni l'existence d'une époque patriarcale, ni l'historicité des Patriarches<sup>3</sup>.

En conclusion, il faut partir de l'idée que les Patriarches sont des figures légendaires qui échappent à l'historien. Leurs histoires, par contre, nous renseignent sur la religion populaire en Israël et en Juda durant le premier millénaire.

#### *La quête difficile de l'Exode et du « Moïse historique »*

S'il faut renoncer à l'historicité des Patriarches, on a peut-être un peu plus de chances quant à la tradition de l'exode. Cependant, notons d'abord le fait que le récit biblique ne semble pas intéressé par un enracinement historique précis, puisque les rois d'Égypte dans le livre de l'Exode restent sans nom.

L'idée que l'ensemble du futur Israël serait venu d'Égypte est aujourd'hui abandonnée par la recherche sérieuse. L'archéologie montre clairement que les différentes tribus qui formeront le peuple d'Israël se sont constituées de l'intérieur, à partir de la population autochtone. Les sources égyptiennes ne

1. Mario LIVERANI, «Un "ipotesi" sul nome di Abramo», *Hen.*, t. 1, 1979, p. 9-18. Pour le texte de la stèle en français on consultera, J. BRIEND et M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, Cerf, 1977, p. 62-63.

2. Voir aussi les remarques critiques d'André LEMAIRE, «Deux origines d'Israël : la montagne d'Éphraïm et le territoire de Manassé (XIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)», dans : Ernest-Marie LAPERROUSAZ (éd.), *La Protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris, Cerf, 1990, p. 183-292, p. 222-223.

3. Pour Abram, on renvoie parfois encore à la mention d'un «fort de 3brm» qui se trouve sur une stèle victoire du Pharaon Sheshonq (Yohanan AHARONI, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia, Westminster Press, 1979, 2<sup>e</sup> éd., p. 328). Mais la lecture n'est pas assurée, et tout rapport avec l'Abraham de la Genèse reste plus qu'hypothétique.

mentionnent pas d'exode, mais attestent par contre des contacts fréquents entre l'Égypte et l'Asie mineure tout au long du deuxième mais aussi du premier millénaire<sup>1</sup>. On y connaît des groupes sémites que les Égyptiens désignent comme *Apirou* ou *Shosou*, ces derniers étant de petits éleveurs, des bergers semi-nomades. Une inscription mentionne les *shosou-yhw*; ce titre pourrait signifier qu'il s'agisse d'un groupe qui vénère le dieu Yahou. On sait également, qu'un certain nombre de Sémites pouvaient acquérir des positions influentes à la cour égyptienne, notamment dans des moments de crise interne. Sur ce point, l'histoire de Joseph reflète bel et bien un donné historique.

Quant à la figure de Moïse, elle a provoqué toutes sortes d'identifications fantasmagoriques : on y a vu un disciple du Pharaon Akhéaton, voire le Pharaon même, ou on l'a identifié à d'autres rois d'Égypte encore<sup>2</sup>. Cette théorie n'a aucun support crédible.

Il est clair que le nom de Moïse est d'origine égyptienne, de la racine m-s-s, «engendrer». La transcription du «s» égyptien par un «shin» et non pas un «samek» pourrait indiquer

1. Pour plus de détails, voir Thomas RÖMER, *Moïse «lui que Yahvé a connu face à face»*, Paris, Gallimard, coll. «Découvertes», t. 424, 2002, p. 55-66; Guy VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse. De l'Égypte à la Terre promise*, Bruxelles, Lumen vitae, coll. «Écritures», t. 7, 2002, p. 44-56.

2. Voir l'ouvrage de l'égyptologue renommé Rolf KRAUSS, *Moïse le Pharaon*, Paris, Éditions du Rocher, 2000 ou encore le roman de l'archéologue Valerio MANFREDI, *Le Pharaon oublié*, Paris, J. C. Lattès, coll. «Pocket», t. 11637, 2001. Krauss veut identifier le Moïse historique à un fils de Séthi II, Masesaya, qui aurait été vice-roi de la province égyptienne Koush et qui aurait tenté un coup d'État contre son père. Il s'appuie notamment sur des traditions de l'époque hellénistique selon lesquelles Moïse, prince égyptien et fils adoptif du Pharaon, est envoyé par ce dernier en campagne à Koush, où il demeure une dizaine d'années. À son retour éclate un conflit avec Pharaon, qui cherche à le tuer, provoquant sa fuite. On peut observer que selon Nb 12 Moïse avait une épouse koushite, comme apparemment Masesaya. C'est néanmoins le seul lien que la Bible établit entre Moïse et l'Éthiopie. Peut-on dès lors vraiment utiliser ces quelques rapprochements pour des reconstructions historiques hasardeuses ? Cela dit, la tradition de la femme koushite, qui se retrouve aussi chez Flavius, pourrait remonter à une tradition ancienne, sans qu'il faille immédiatement postuler qu'on pourrait saisir par là le «Moïse historique», comme vient de le faire Meik GERHARDS, «Über die Herkunft der Frau des Mose», *VT*, t. 55, 2005, p. 162-175.

que ce nom provient du deuxième millénaire. Et on peut suivre la réflexion de J.-L. Ska : « Si les Israélites avaient eu la possibilité de se forger un héros national, ils ne lui auraient pas donné un nom égyptien, mais un nom typiquement sémitique<sup>1</sup>. » On peut aussi imaginer que le personnage biblique de Moïse soit le reflet d'un des hauts fonctionnaires sémites à la cour égyptienne qui de temps à autre se trouvaient en conflit avec le Pharaon. Un candidat très populaire pour le Moïse historique a été le chancelier sémite Beya<sup>2</sup> (portant un nom égyptien contenant la racine m-s-s) apparaissant sous Séthi II (1200-1194), qui est apparemment à l'origine d'un putsch et qui aurait, selon la théorie traditionnelle, quitté l'Égypte avec la femme du Pharaon défunt, Taoséret, et un groupe de 'Apirou.

L'identification de ce personnage au Moïse historique est devenue presque impossible suite à un document récemment publié qui raconte que ce chancelier aurait été exécuté par le Pharaon en Égypte<sup>3</sup>. Peut-être faut-il alors renoncer à une identification précise, et parler avec Ph. Abadie d'un « cadre historique plausible » aux alentours du XIII<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

Une idée répandue est que l'exode a dû avoir lieu sous le règne de Ramsès II. Mais, comme l'a fait remarquer A. Zivie, c'est surtout pour trouver à Moïse un adversaire de taille<sup>5</sup>. Il est vrai que selon Ex 1,11 les Israélites avaient dû construire les villes de Pithom et Ramsès. Mais, en tant que nom de ville, Pithom n'est pas attesté avant le VII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Quand les

1. SKA, *Énigmes*, p. 48.

2. Voir notamment E. Axel KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden, coll. «ADPV», 1988 et Johannes C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Louvain, coll. «BETHL», t. 91, 1990.

3. Pierre GRANDET, « L'exécution du chancelier Bay », *BIFAO*, t. 100, 2000, p. 339-345. Il s'agit d'un ostracon de Médineh qui dit : « An 5, troisième mois de chémoû, le 27. Ce jour, le scribe de la tombe Paser est venu annoncer "Pharaon VSF a tué le grand ennemi Bay". » Voir aussi Youri VOLOKHINE, « L'Égypte et la Bible : histoire et mémoire. À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes », *BSEG*, t. 24, 2000-2001, p. 83-106, p. 99, n. 64. Je remercie Youri Volokhine qui m'a rendu attentif à cette publication.

4. Philippe ABADIE, « Bible et Histoire : Moïse », <http://www.bible-service.net/site/605.html>, 2005.

5. Alain ZIVIE, *La Prison de Joseph. L'Égypte et les pharaons et le monde de la Bible*, Paris, Bayard, 2004, p. 133-142.

6. LEMCHE, *Vorgeschichte*, p. 62-64.

auteurs bibliques mentionnent la ville de Ramsès, ils ne pensent pas à l'ancienne ville de Ramsès (Avaris) mais plutôt à des villes comme Tanis ou Bubastis qui deviennent les héritiers de l'ancienne capitale après l'abandon de celle-ci vers 1080.

On ne pourrait probablement jamais reconstruire avec exactitude le noyau historique sous-jacent à l'histoire de Moïse et de l'exode. Il faut alors se contenter de parler avec J. Assmann, des « traces de mémoire<sup>1</sup> » du deuxième millénaire qu'on trouve dans le récit exodique. Il est tout à fait plausible que la vénération de YHWH ait été introduite en « Israël » par un groupe venant de l'extérieur ; en effet, si YHWH avait été le dieu d'Israël dès les origines, « Yisra-ël » se serait alors appelé « Yisra-yahou ». Ce groupe a très bien pu venir d'Égypte guidé par un homme du nom de Moïse. Hécatée d'Abdère et 1 S 12,8 connaissent en effet une tradition selon laquelle c'est Moïse qui a installé le peuple dans le pays. Le « Moïse historique » aurait donc pu rejoindre le groupe du nom Israël attesté dès 1220 en Palestine par la stèle de Merneptah. Mais, il faut être conscient du fait que nous nous trouvons là à un niveau de spéculation élevé qui ne devrait pas être la première tâche de l'exégète.

### Conclusion : pour un bon usage des deux récits d'origine<sup>2</sup>

De nombreux peuples possèdent plusieurs récits d'origine qui se succèdent dans la chronologie historique (p. ex. en France : nos ancêtres les Gaulois, Charlemagne, la Révolution française), ou que l'on s'efforce de combiner. C'est par exemple le cas en Suisse qui dans son « histoire officielle » indique comme événement fondateur un pacte que les trois cantons primitifs auraient conclu en 1291. Mais il existe un autre mythe fondateur de la Confédération helvétique : Guillaume Tell, qui relève davantage du mythe que de la réalité historique<sup>3</sup>. La

1. Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 2001.

2. Je m'inspire ici du titre de Pierre GIBERT, « Pour un "bon usage" de l'histoire des patriarches », *L & V*, t. 188, 1988, p. 35-42.

3. Voir pour la suite : Jean-François BERGIER, « Guillaume Tell : Naissance d'un mythe », *Campus*, t. 10, 1991, p. 6-9. L'histoire de la pomme rendue célèbre par Schiller est reprise d'une légende danoise.

légende le fait vivre en même temps que le pacte de 1291, et au moment où se forme la « nouvelle Suisse » aux alentours du XVIII<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître dans des tableaux et des histoires Tell comme participant au pacte de 1291. Les deux actes de fondation se trouvent ainsi combinés.

Si on veut poursuivre l'exemple suisse, l'histoire des Patriarches ressemble davantage au mythe de Tell, qui n'a guère de fondement historique, alors que l'exode est comparable au pacte de 1291 : un fondement historique, mais très difficile à reconstruire.

Pour rendre justice à la double origine que la Torah présente au judaïsme et à tous ses lecteurs, il s'agit d'abord de mettre en question une lecture purement chronologique du Pentateuque. Il faudrait renoncer à vouloir faire coïncider la Genèse et l'Exode avec des dates historiques, comme le suggère encore, l'ouvrage, fort bien fait par ailleurs, « La Bible et sa culture », paru en 2000<sup>1</sup>.

Une lecture renouvelée des récits bibliques des origines d'Israël peut alors découvrir ou redécouvrir la fonction identitaire de ces récits à des moments de crise. Il est également important de souligner que cette identité se concrétise dans la diversité. La cohabitation, dans le même document fondateur, de plusieurs manières de voir ses origines, la combinaison d'une identité généalogique et d'une identité vocationnelle, est encore aujourd'hui le meilleur remède contre tout discours intégriste. La double origine que nous offre la Torah appelle au dialogue et à la tolérance.

---

1. Michel QUESNEL et Philippe GRUSON (éd.), *La Bible et sa culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. Bien que les présentations des Patriarches et de l'exode montrent bien des difficultés, la première section est introduite par un chapitre « L'Ancien Orient de 2000 à 1400 », et la section sur les livres de Ex à Dt par un chapitre « L'Ancien Orient de 1400 à 1030 ».