

**Moïse, héros de la diaspora.
Enquête sur les aspects de la figure de Moïse
reflétant, à l'époque perse, les préoccupations
de la diaspora égyptienne**

T. RÖMER

Summary: This article tries to demonstrate that some texts in the Torah reflect in a quite discrete way the importance of Moses for the Jews in the Diaspora. For them Moses was indeed a very popular figure, but the traditions that circulated among the Jews in Egypt especially were quite different from the "official" picture of Moses in the Pentateuch. Moses' death outside the Promised Land in *Dt* 34 shows that the land is not at the centre of Jewish identity. The plague stories in *Ex* 7-9 provide hints of a tradition about Moses as a magician. In the call story in *Ex* 4, Moses is for a moment affected with skin disease; this reflects a tradition attested by Manethon according to which Moses was the chief a group of leprous strangers. Miriam's complaint about Moses' Ethiopian woman in *Nb* 12,1 must be explained in the context of a popular story about Moses' heroic acts in Ethiopia, as attested by Artapanus and Josephus according to which Moses was also a military leader.

1. *Le Pentateuque, une biographie de Moïse*

Le débat actuel sur la formation du Pentateuque, qu'il n'est pas nécessaire d'exposer ici¹, se caractérise avant tout par l'absence d'un consensus concernant les étapes et les documents ayant précédé la publication de

1. Pour une orientation voir C. Nihan et T. Römer, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », in T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan eds, *Introduction à l'Ancien Testament*, MoBi 49, Genève 2004, pp. 85-113.

la Torah. Il existe cependant de nos jours un quasi-consensus sur le fait que sa date de naissance est à situer au milieu de l'époque perse. La publication du Pentateuque, ou en tout cas d'un Proto-Pentateuque, se comprend comme la mise en place d'une matrice identitaire du judaïsme naissant, une réponse aux changements politiques, économiques et religieux auxquels celui-ci se trouve confronté. Dans cette perspective, on pensait pouvoir mettre en rapport la publication de la Torah avec la supposée institution perse de l'autorisation impériale. Cette hypothèse, qui avait d'abord enthousiasmé bon nombre de biblistes, s'est assez vite avérée peu fondée. Les textes cités pour appuyer cette hypothèse ne sont guère compatibles, tant au niveau de la longueur qu'au niveau du contenu, avec le Pentateuque². Cela dit, un texte comme *Esd 7*, qui présente Esdras comme un émissaire du roi achéménide, cherche visiblement à faire bénéficier la loi proclamée par Esdras d'une légitimité perse, et on peut imaginer en ce sens que les producteurs de la Torah aient sollicité un soutien auprès du pouvoir perse pour faire reconnaître la nouvelle loi en Judée et en Samarie.

Le rassemblement de différents codes législatifs et de traditions narratives variées fait indubitablement du Pentateuque une littérature de compromis ou de consensus. Les deux grands groupes impliqués dans la publication du document fondateur sont le milieu sacerdotal et le milieu « deutéronomiste », bien que d'autres groupes aient également pu intégrer un certain nombre de textes témoignant d'autres préoccupations. Le fait qu'Esdras soit appelé, en *Esd 7,11*, *hakkohèn hassopher*, « le prêtre-scribe », et au v. 12 en araméen *kahana' saphar data' dy-èloah shemayya'*, « prêtre, scribe de la loi du dieu des cieux », ne tient certainement pas du hasard. Cette coalition entre prêtres et Deutéronomistes se fait jour par exemple dans la double transmission du Décalogue. Au chapitre 20 du livre de l'*Exode*, le commandement du Sabbat est fondé sur le rappel du repos divin au septième jour de la création, ce qui est un renvoi au premier texte sacerdotal du Pentateuque (*Gn 1,1-2,3*) ; par contre, au chapitre 5 du *Deutéronome*, le Sabbat est motivé par le rappel de la situation d'esclavage d'Israël en Égypte, une préoccupation typiquement deutéronomiste³.

La figure centrale du Pentateuque est clairement Moïse. On ne peut que suivre la démonstration de R. Knierim selon lequel le Pentateuque a été construit comme une « biographie de Moïse », avec le livre de la *Genèse* comme prologue⁴. En effet, les livres d'*Ex* à *Dt* s'étendent sur une durée chronologique qui va de la naissance (*Ex 2*) à la mort de Moïse. Pour le milieu sacerdotal, Moïse est avant tout l'architecte du sanctuaire

2. Voir le débat dans l'ouvrage collectif : J.W. Watts éd., *Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL Symposium Series 17, Atlanta 2001, ainsi que J.-L. Ska, « Le Pentateuque et la politique impériale perse », *FV 1003, CB 43*, 2004, pp. 17-30.

3. Pour plus de détails, voir T. Römer, « Les deux "décalogues" et la loi de Moïse », in P. Abadie éd., *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert, Le livre et le rouleau 25*, Bruxelles 2006, pp. 47-67.

4. R.P. Knierim, « The Composition of the Pentateuch », in SBL.SP 24, Atlanta 1985, pp. 393-415.

mobile pour lequel Dieu lui transmet les plans. Pour les Deutéronomistes, il est d'abord le médiateur et l'enseignant de la loi, mais aussi son herméneute⁵. Dans le contexte du Pentateuque, le discours mosaïque du *Deutéronome* veut être compris comme une interprétation de la loi du Sinai, contrairement à sa fonction dans le contexte de « l'histoire deutéronomiste », où il servait de base théologique pour comprendre l'histoire de la conquête à la perte du pays, dans les livres de *Josué* à *II Rois*. Les Sacerdotaux et les Deutéronomistes convergent dans l'idée que Moïse est à l'origine du sanctuaire, du culte et de la loi et, par conséquent, le fondateur qui régule la vie du judaïsme dans les provinces de Yehoud et de Samarie.

Mais il existe également des traces de l'importance de Moïse pour la diaspora, qui s'y référerait dans le but de légitimer un autre judaïsme que celui qui était en train de naître à Jérusalem. Certaines de ces aspirations furent acceptées dans le cadre de la Torah, d'autres, par contre, rejetées. Ces dernières nous sont cependant accessibles par quelques allusions dans le texte biblique et par des traditions sur Moïse que l'on retrouve chez des auteurs juifs et grecs de la fin de l'époque perse et de l'époque hellénistique. Avant de présenter les traditions censurées, tournons-nous d'abord vers la fin du Pentateuque, qui signifie sans doute une ouverture vers la diaspora.

2. La mort de Moïse en dehors du pays (*Dt 34*)

Il a été observé depuis longtemps que le récit de la mort de Moïse, en *Dt 34*, insistait sur son caractère incomparable. Il doit certes mourir à l'âge de 120 ans, ce qui renvoie à la décision divine du début de la *Genèse* de fixer l'âge maximum des humains à 120 ans (*Gn 6,3*), mais le texte souligne qu'il est plein de vigueur au moment où il doit mourir. Son décès, au sommet d'une montagne (voir aussi la mort d'Aaron en *Nb 20*), et son enterrement par Yhwh lui-même font de lui un personnage à part⁶, un personnage héroïque. La notice indiquant que « personne ne connaît son tombeau jusqu'à ce jour » peut se comprendre comme une polémique contre la vénération d'un tombeau de Moïse, mais il est également possi-

5. J.-P. Sonnet, *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, Biblical Interpretation Series 14, Leiden et al. 1997 ; K. Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*, FAT 44, Tübingen 2005 ; E. Otto, « The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinical Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code », in *id.* et R. Achenbach éd., *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen 2004, pp. 14-35.

6. La traduction « on l'enterra » en *Dt 34,6*, que l'on rencontre souvent, est fautive ; selon la logique narrative, le sujet ne peut être que Yhwh. *Nb 20,28* ne relate pas d'enterrement pour Aaron, mais il meurt en présence de Moïse et d'Eléazar, alors que Moïse meurt en présence de Yhwh seul.

ble, comme l'a suggéré S.E. Loewenstamm, que le récit biblique constitue un « cautious rejection of a myth predicating Moses' assumption »⁷ ; une telle tradition d'une ascension de Moïse existait peut-être à l'époque où les rédacteurs du Pentateuque mirent la dernière main au récit de la mort de Moïse. Le caractère quasi divin de Moïse est d'ailleurs souligné dans les derniers versets de la Torah (Dt 34,10-12) qui le distinguent de tous les autres prophètes (y compris Elie) et qui lui attribuent les « signes et les prodiges » normalement réservés à Yhwh.

Le dernier chapitre du *Deutéronome* reflète encore le débat entre les partisans d'un Hexateuque et le courant majoritaire qui avait opté pour un Pentateuque. En concluant la Torah par le récit de la mort de Moïse en dehors du pays, celui-ci devient une figure d'identification pour les Juifs de la Diaspora. Une des grandes peurs des Juifs de la diaspora était d'être enterrés en terre étrangère⁸. A l'époque du second temple, un nombre important d'ossuaires, à Jérusalem et dans les alentours, conservaient les dépouilles de Juifs aisés de la diaspora qui, soit firent envoyer leurs ossements en Judée, soit s'installèrent à la fin de leur vie à Jérusalem, pour mourir en *èrès yisraél*⁹. Face à cet attachement au pays, la mort de Moïse prend un caractère paradigmatique : une mort « en paix » ne dépend pas d'un tombeau dans la patrie, mais dépend de l'observance de la Torah, transmise par Moïse.

3. Moïse, le magicien

Dans le récit de la vocation de Moïse, en Ex 3,1-4,18, des rédacteurs tardifs ont inséré une longue discussion entre Moïse et Yhwh qui a pour thème l'incrédulité du peuple¹⁰. Pour parer aux objections de Moïse, Yhwh lui confère un pouvoir magique : son bâton se transforme en serpent (4,1-5). Cet épisode, comme on l'a toujours observé, préfigure le récit dit des plaies, où, dans un premier temps, Moïse et Aaron se trouvent confrontés aux magiciens de Pharaon. Dans la version sacerdotale de la confrontation entre Pharaon et Moïse, il ne s'agit pas de plaies, mais de « Demonstrationswunder », à savoir de miracles qui cherchent à démontrer la puissance de Yhwh¹¹, sous la forme d'un récit de compétition de

7. S.E. Loewenstamm, « The Death of Moses », in G.W.E. Nickelsburg ed., *Studies in the Testament of Abraham*, Septuagint and Cognate Studies 6, 1976, pp. 185-217.

8. Ce destin est considéré comme une malédiction dans plusieurs textes prophétiques : Es 22,15-18; Am 7,17; Jr 20,6.

9. H. Lichtenberger, « „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens », in R. Feldmeier et U. Heckel éd., *Die Heiden, Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994, pp. 92-107, 93.

10. Pour une analyse d'Ex 3-4, voir J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 1999 ; T. Römer, « Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion », in R. Roukema éd., *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 44, Leuven et al. 2006, pp. 65-79.

11. H.-C. Schmitt, « Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung Ex 7,1-11,10 », in V. Fritz et al. éd., *Prophet und Prophetenbuch. FS O. Kaiser*, BZAW 185, Berlin - New York 1989, pp. 196-216, spéc. 203.

magiciens¹². La version sacerdotale des miracles en Égypte comporte cinq épisodes, dont Ex 7,1-13 est le premier. Dans chacune de ces cinq scènes, Moïse et Aaron entrent en compétition avec les magiciens d'Égypte.

Après la transformation du bâton d'Aaron en un « dragon », Pharaon appelle les sages et les sorciers. Ces deux catégories de spécialistes sont ensuite appelées *ḥartummim* (Ex 7,11). Ce mot¹³, qui revient dans les cinq épisodes (7,22; 8,3.14s; 9,11) et que l'on traduit en règle générale par « magicien », est sans doute un terme emprunté à l'égyptien, où il désigne un prêtre de position élevée, chargé de lire les instructions des rites (« chief lector priest » selon D.B. Redford¹⁴). Aaron et les *ḥartummim* ont donc une double identité : ils sont à la fois prêtres et « magiciens » ; ce qui les distingue, c'est la source de leur savoir-faire : les magiciens d'Égypte basent leur performance sur leurs sciences occultes (cf. 7,11.22; 8,3.14¹⁵), alors qu'Aaron peut s'appuyer sur une parole de Yhwh transmise par Moïse (7,9.19; 8,1.12). L'auteur veut montrer qu'Aaron a les meilleures cartes en main dès le premier round, puisque son bâton va dévorer celui des magiciens (7,13). Néanmoins, les sorciers de Pharaon sont pris au sérieux, puisque la deuxième et la troisième confrontations se terminent par un match nul. Comme Moïse et Aaron, ils réussissent à transformer l'eau en sang (7,22) et à faire monter les grenouilles (8,2). Ceci signifie que, pour l'auteur, les capacités magiques des Égyptiens sont prises au sérieux, et que la magie en tant que telle ne pose aucun problème¹⁶. Ce qu'il veut démontrer, c'est le fait que la magie de la parole de Yhwh est plus efficace que celle des Égyptiens.

12. Voir J. Van Seters, « A Contest of Magicians? The Plague Stories in P », in D. P. Wright et al. éd., *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 569-580. Selon O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991, p. 17, le document P a été conçu comme une œuvre anti-dtr ; voir aussi C. Nihan, « L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P », in D. Marguerat éd., *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, MoBi 48, Genève 2003, pp. 196-212.

13. Traduit dans la LXX par *ἑταυτοῖς* ; c'est peut-être un néologisme. cf. J. Lust et al., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992, p. 165.

14. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, VT.S Vol. 20, Leiden 1970, p. 203.

15. Ce sont les seules occurrences de ce mot au pluriel dans la Bible hébraïque.

16. Cf. W.H. Schmidt, « Magie und Gotteswort. Einsichten und Ausdrucksweisen des Deuteronomiums in der Priesterschrift », in I. Kottsieper et al. éd., « Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern ? » : *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, pp. 169-179, spéc. 178 : son opposition entre magie et parole de Dieu s'explique par des présupposés dogmatiques.

C'est ainsi que, dans la quatrième plaie, les magiciens d'Égypte sont incapables d'imiter l'acte magique d'Aaron : la transformation de la poussière en moustiques (*Ex* 8,13-14). Ils reconnaissent la supériorité de Moïse et d'Aaron (et de leur Dieu) en déclarant à Pharaon : « Ceci est le doigt de Dieu (*elohim*) » (8,15). Cette expression qui est attestée dans des formules magiques égyptiennes vise sans doute le bâton d'Aaron¹⁷, dont les sorciers reconnaissent la supériorité. Ils n'utilisent pas le tétragramme, mais le nom plus universel *elohim* que « P » utilise pour l'époque « pré-mosaïque » et pour les autres peuples. Comme dans le roman de Joseph, *elohim* est le mot qui offre aux Hébreux comme aux Égyptiens un terrain d'entente théologique. Contrairement à Pharaon (que Yhwh a endurci), les magiciens commencent à comprendre la supériorité de leurs adversaires.

La défaite des magiciens d'Égypte est consommée dans le cinquième épisode où ils sont eux-mêmes atteints par la suie de fournaise que Moïse et Aaron transforment en porteuse de maladies cutanées (9,10-11). Ce dernier épisode diffère des précédents : on n'y trouve pas la référence habituelle (7,11.22 ; 8,3.14) aux sciences occultes des magiciens égyptiens, ce qui souligne leur situation démunie. Mais du côté hébreu, il y a également un changement. Contrairement aux quatre premiers épisodes, le récit ne s'ouvre pas par « Yhwh dit à Moïse : "dis à Aaron ..." » (7,8.19 ; 8,1.12), mais par « Yhwh dit à Moïse et Aaron » (9,8). Ici Moïse ne transmet pas l'ordre divin à son frère qui l'exécute par la suite ; les deux hommes participent directement à l'opération magique, Moïse jouant même le rôle le plus important, comme si l'auteur voulait montrer que c'est par l'implication directe de Moïse que les magiciens d'Égypte sont définitivement vaincus. Moïse, qui était resté quelque peu en retrait dans les quatre premiers épisodes, se profile in fine comme celui qui met définitivement fin à la magie égyptienne.

D'où les rédacteurs sacerdotaux tiennent-ils ce récit de la compétition des magiciens ? J. Reindl a défendu la thèse selon laquelle « P » aurait repris une narration venant de la diaspora égyptienne¹⁸, ce qui me semble être une idée fort séduisante. Ce n'est certainement pas un simple hasard si les autres occurrences du mot *ḥarṭummîm* se trouvent toutes dans l'histoire de Joseph (*Gn* 41,8.24) et dans la partie narrative de *Daniel* (*Dn* 1,20 ; 2,2), c'est-à-dire dans deux « nouvelles de diaspora ». *Gn* 41 et *Dn* 1-2 ont des visées comparables à *Ex* 7-9 ; le lecteur y découvre que la « compétence magique » des Juifs est supérieure à celle des spécialistes des grandes cultures (pour Joseph et Daniel, il s'agit surtout de l'oniromancie). D'ailleurs, l'auteur d'*Ex* 7-9* semble assez bien connaître

17. Ainsi, de manière convaincante, B. Couroyer, « Le "doigt de Dieu" (Exode, VIII, 15) ». *RB* 63, 1956, pp. 481-495.

18. J. Reindl, « Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag », in W. Ernst et al. eds. *Dienst der Vermittlung. Festschrift Priesterseminar Erfurt*, EThSt 37, Leipzig 1977, pp. 49-60.

une certaine culture égyptienne populaire¹⁹. Ainsi, le premier épisode en *Ex* 7,8-13 peut être mis en parallèle avec un récit du papyrus Westcar, où un sage égyptien transforme un crocodile de cire en vrai crocodile en le jetant dans l'eau, et lorsqu'on le sort de l'eau, il redevient de la cire²⁰.

Il est fort possible que le récit d'*Ex* 7-9 soit à l'origine une tradition sur Moïse magicien qui connaît, comme l'a souligné F. Graf, une grande popularité dans les cercles juifs d'Alexandrie et aussi dans le monde gréco-romain²¹. Grâce à la stratégie sacerdotale de l'intégration, Moïse le magicien a ainsi trouvé une niche dans le Pentateuque.

4. Moïse, le lépreux

Dans le complément au récit de la vocation de Moïse en *Ex* 3-4, que nous avons déjà mentionné, se trouve, après la transformation du bâton en serpent, un deuxième signe plutôt obscur (*Ex* 4,6-7) : Moïse doit mettre sa main dans sa tunique ; celle-ci devient lépreuse pour un instant, puis redevient normale. Ces versets sont apparemment une insertion qui interrompt le lien entre le premier et le troisième signes, lesquels ont une fonction littéraire claire (ils préparent les deux miracles qui ouvrent le cycle des plaies). Le « signe » de la main lépreuse de Moïse n'a pas d'explication satisfaisante dans le contexte de l'histoire biblique de Moïse.

Pour comprendre ces versets, il faut se pencher sur une tradition sur Moïse qui n'apparaît pas dans le Pentateuque, mais qui est attestée dans des discours anti-Juifs de la fin de la période perse, comme par exemple celui qui émane du prêtre égyptien hellénisé Manéthon (fin du quatrième, première partie du troisième siècle avant notre ère), lequel est souvent considéré comme le fondateur des traditions antisémites sur Moïse et sur l'exode²². Manéthon relate²³ l'histoire d'un dénommé Osarsiph²⁴ qui, à l'époque d'Aménophis III, serait devenu le chef d'une communauté de lépreux astreints à la corvée. Il aurait donné à ce groupe des lois contraires à toutes les coutumes de l'Égypte, interdisant notamment l'adoration des dieux et autorisant la consommation d'animaux sacrés. Ce prêtre aurait déjà mené la guerre contre le roi alors qu'il se trouvait encore en

19. M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten : von den Anfängen bis zum Exil*, EdF 290, Darmstadt 1997, p. 149.

20. Le lien avec ce récit expliquerait peut-être l'utilisation de *tannîn* au lieu de *nāḥās* : cf. A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Hildesheim 1972² (1^{ère} éd. : 1923), p. 83.

21. F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Pluriel 8822, Paris 1994, pp. 14-16.

22. Par ex. M. Stern, *Greek and Roman Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1976, p. 64.

23. Selon Flavius Josèphe, *Contre Apion*, livre I.

24. Selon D.B. Redford, Osarsiph serait à comprendre comme une caricature d'Akhénaton, cf. *id.*, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton 1992, pp. 415 sq. Souvent on y voit une combinaison du nom de Joseph avec celui d'Osiris.

Égypte. « Il envoya une ambassade à Jérusalem, ajoute Manéthon, pour inviter le peuple de cette ville à s'allier à eux, avec la promesse de leur donner Avaris, car cette ville avait appartenu aux ancêtres de ceux qui viendraient de Jérusalem (...) Alors les Hiérosolymites, qui avaient envahi le pays, renversèrent les villes, incendièrent les temples, égorgèrent les prêtres, en un mot ne reculèrent devant aucun crime ni aucune cruauté. Le fondateur de leur constitution et de leurs lois était, d'après notre auteur, un prêtre originaire d'Héliopolis, nommé Osarsiph, du nom d'Osiris, le dieu d'Héliopolis, mais il changea de nom et s'appela Moïse ». C'est seulement à la fin du passage que l'on trouve expressément l'identification d'Osarsiph avec Moïse. Selon E.S. Gruen, cette identification ne provient pas de Manéthon, mais aurait été introduite plus tard²⁵. Nous ne pouvons entrer ici dans la complexité de ce dossier. L'identification d'Osarsiph à Moïse peut cependant être affirmée sur la base de l'allusion biblique en *Ex* 4. Il faut alors comprendre ce texte comme une contre-histoire à une tradition apparemment assez importante²⁶ sur Moïse comme quelqu'un d'atteint par la lèpre. Le texte biblique affirme contre cette tradition que cette maladie de Moïse n'était que passagère et qu'elle s'était produite dans le cadre du transfert d'une puissance divine sur Moïse.

5. Moïse et les femmes étrangères

La question des « mariages mixtes » constitue un enjeu majeur pour le judaïsme naissant. Les milieux producteurs des textes dtr de l'époque perse (*Dt* 7 ; *Dt* 9) et ceux des livres d'*Esdras* et de *Néhémie* s'opposent avec véhémence au mariage avec des femmes étrangères. Or, l'histoire de Moïse se trouve en tension avec cette idée, puisqu'il apparaît comme le mari de deux femmes étrangères : Zipporah, la Madianite, et la femme koushite de *Nb* 12,1. L'idée d'un lien entre Moïse et les Madianites fait sans doute partie des traditions anciennes à son sujet²⁷. Au moment de l'édition du Pentateuque, un rédacteur a essayé de rendre celle-ci compatible avec la vision sacerdotale du *connubium*²⁸ en ajoutant en *Gn* 25,1-4²⁹ une généalogie avec une troisième femme (inventée³⁰) d'Abraham qui

25. E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Hellenistic Culture and Society 30, Berkeley et al. 1998, pp. 58-62. Cf. également p. 70 : « Josephus shows little sensitivity to the complexities embedded in the narratives he attacks ». En effet, de nombreux thèmes dans le récit attribué à Manéthon proviennent d'une rhétorique égyptienne relative aux envahisseurs asiatiques, cf. J. Yoyotte, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *RHR* 163, 1963, pp. 133-143.

26. Sur l'importance de cette tradition, voir P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, La Librairie du XXI^e siècle, Paris 2004, pp. 173-175.

27. E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADPV, Wiesbaden 1988 ; M. Gerhards, « Über die Herkunft der Frau des Mose », *VT* 55 2005, pp. 162-175.

28. Pour « P », des mariages entre les descendants d'Abraham sont licites.

29. Cette généalogie est communément considérée comme étant l'œuvre d'un rédacteur post-sacerdotal ; cf. Knauf, *op. cit.* (n. 27), p. 168.

30. Le nom Qeturah signifie « encens », Il a été choisi pour mettre Abraham en rapport avec des peuples impliqués dans le commerce de la route de l'encens.

fait de Madian un descendant du patriarche, et rend ainsi le lien entre Moïse et les Madianites acceptable.

Les choses se présentent assez différemment en *Nb* 12,1 qui parle d'un mariage de Moïse avec une femme koushite pour laquelle il est vivement critiqué par Miriam (et par Aaron). On a souvent voulu identifier cette femme avec Zippora sur la base de *Ha* 3,7 qui parle d'une tribu de Koushan, à proximité des Madianites³¹. Mais la formulation du texte ne laisse guère de doute sur le fait qu'il s'agit d'un mariage récent et la mention d'une femme koushite fait parfaitement sens dans le contexte de la diaspora égyptienne. Flavius Josèphe relate l'histoire d'un mariage entre Moïse et une princesse éthiopienne. On ne voit guère comment il aurait inventé cette histoire de toutes pièces seulement pour expliquer le texte de *Nb* 12,1. Le scénario contraire est plus plausible³². *Nb* 12,1 reflète une tradition que les derniers rédacteurs du Pentateuque ne pouvaient ignorer entièrement. Artapan qui, comme Josèphe, relate la tradition d'une campagne éthiopienne de Moïse ne mentionne cependant pas ce mariage. Certains auteurs pensent qu'Artapan aurait omis cet épisode car il ne lui convenait pas³³ ; étant donné son attitude libérale, qui rappelle les romans bibliques de la diaspora³⁴, cette idée n'est pas très satisfaisante. On devrait plutôt envisager que ce motif a été censuré par Alexandre Polyhistor qui, à d'autres endroits également, semble raccourcir le récit d'Artapan³⁵.

L'origine de l'histoire de la femme koushite de Moïse peut simplement s'expliquer par le besoin de la diaspora de légitimer les mariages mixtes, contre l'orthodoxie jérusalémite. Plus précisément, le thème d'une femme éthiopienne peut, comme l'a déjà remarqué B.J. Diebner³⁶, suggérer que cette tradition provient de la colonie juive d'Eléphantine, où se trouvaient également de nombreux mercenaires. C'est dans de tels contextes et à l'époque perse qu'il faut chercher l'origine de l'histoire de la femme éthiopienne de Moïse, qui repose peut-être aussi sur le souvenir du fait que certains pharaons prirent des épouses éthiopiennes pour sym-

31. Voir parmi beaucoup d'autres J. de Vaulx, *Les Nombres*, SBi, Paris 1972, p. 159.

32. Voir dans ce sens A. Shinan, « Moses and the Ethiopian Woman. Sources of a Story in *The Chronicles of Moses* », *ScrHie* 27, 1978, pp. 66-78, 71-72.

33. Par exemple M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, New York - London 1987² (reprint, 1^{ère} éd.: 1938), pp. 99-102.

34. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Livonia 2000², p. 45.

35. Pour la possibilité des raccourcissements d'Artapan par Polyhistor voire par Eusèbe, cf. E. Koskenniemi, « Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus », *JSPe* 13/1, 2002, pp. 17-31, 29.

36. B. J. Diebner, « "...for he had married a Cushite woman" (Num 12,1) », *Nubica* 1/2, 1990, pp. 499-504.

boliser leur domination sur le pays de Koush³⁷. *Nb* 12,1 n'est donc pas le point de départ de cette tradition, mais plutôt un reflet (le Targum Pseudo-Jonathan de *Nb* 12 parle plus explicitement d'une reine d'Éthiopie) : *Nb* 12,1.10-15 semble légitimer discrètement les mariages mixtes, comme la tradition sur laquelle il se base. La grande popularité de ce thème dans les légendes juives du Moyen Âge³⁸ confirme le fait que cette tradition convenait à la situation d'un judaïsme de diaspora, bien que la tradition rabbinique ne l'appréciât guère³⁹.

6. Moïse, chef de guerre

Dans la Bible hébraïque, Moïse est en quelque sorte « démilitarisé », puisqu'il n'entre pas dans le pays et que c'est Josué qui, selon la présentation deutéronomiste, conduit le peuple dans la guerre de conquête. Cette structure narrative reflète la volonté des protagonistes de la Torah de renoncer à des revendications d'autonomie politique. Le Pentateuque montre qu'il y avait néanmoins des récits sur Moïse comme chef de guerre, qui se reflètent dans la fin du livre des *Nombres* et en *Dt* 2 dans des traditions sur la conquête de la Transjordanie.

Dans ces récits, Moïse se trouve sur le même terrain que son successeur Josué. On peut donc se demander si les récits des *Nombres* (et du *Deutéronome*) ne reflètent pas une tradition selon laquelle Moïse était également (ou exclusivement ?) une figure de guerrier ou de conquérant. Une telle image de Moïse comme chef de guerre se trouve également dans les fragments d'Artapan qui contiennent le récit d'une campagne éthiopienne mettant Moïse en rapport étroit avec le pays de Koush. Il n'est guère possible qu'Artapan ait inventé de toutes pièces la carrière militaire de Moïse en Égypte. D'ailleurs, Josèphe relate également, dans les *Antiquités Juives* (*Ant.* II, 238-256), des exploits militaires de Moïse en Éthiopie.

Apparemment, les deux auteurs dépendent d'une tradition orale qui circulait dans les milieux de la diaspora. L'origine du motif de Moïse comme chef de guerre en Égypte peut simplement reposer sur le fait que les Juifs de la diaspora égyptienne ont dû connaître l'antagonisme Égypte-Koush, puisque depuis le deuxième millénaire, il y eut de nombreux moments où l'Égypte et le pays de Koush se trouvaient en guerre. On pourrait penser particulièrement à l'invasion de l'Égypte par le roi koushite Piankhy qui, vers 728 avant notre ère, attaque l'Égypte, marche sur Memphis et Héliopolis et se fait proclamer roi. Cette expérience de l'occupation de l'Égypte par des Éthiopiens⁴⁰, laquelle ne cessa que suite

37. D. Runnalls, « Moses' Ethiopian Campaign », *JSJ* 14, 1993, p. 150.

38. Shinan, *loc. cit.* (n. 32), pp. 72-76. Ces traditions offrent des variantes intéressantes : selon certains textes, Moïse devient lui-même gouverneur d'Éthiopie et épouse la veuve du roi. Pour de nombreuses traditions syriaques qui ne semblent pas dépendre de la chronique de Moïse ou du Sefer ha-Yashar, voir S. Brock, « Some Syriac Legends Concerning Moses », *JJS* 33, 1982, pp. 237-254.

39. Comme le montrent les nombreuses tentatives, curieusement partagées par quelques exégètes modernes, d'identifier la femme de *Nb* 12,1 à la première femme de Moïse.

40. D.B. Redford, *From Slave to Pharaoh. The Black Experience of Ancient Egypt*, Baltimore-London 2004.

à l'invasion assyrienne et l'installation de Néchao I vers 672, correspondrait assez bien au scénario d'Artapan, qui présuppose apparemment le règne parallèle de deux pharaons (voir *Praep.* IX, 27, 3). Le thème des campagnes éthiopiennes de grands rois égyptiens ou d'autres (Sémiramis, Cambyse) devient également un thème littéraire de l'époque perse⁴¹ qui a dû être connu des Juifs de la diaspora. La légende qui offre le plus de parallèles avec la tradition utilisée par la source d'Artapan et de Josèphe est sans doute celle de Sésostris (ou Sésososis)⁴². L'origine de cette légende, qui fusionne apparemment en une seule figure des souvenirs du pharaon Sésostris III, vainqueur des Éthiopiens, et de Ramsès II, demeure encore assez obscure⁴³, mais il ne fait aucun doute que celle-ci était assez populaire à l'époque perse⁴⁴, comme l'attestent notamment Hérodote (II, 102-110) et Diodore (I, LIII-LVIII), et pour l'Égypte, entre autres, Hécateé d'Abdère⁴⁵.

Selon ces auteurs, Sésostris apparaît à la fois comme législateur et comme brillant chef d'état ; c'est lui qui organise l'Égypte en régions (Hérodote II, 109 ; Diodore I, LIV,3). On trouve la même information sur Moïse chez Artapan (*Praep.* IX, 27,3)⁴⁶ ; selon Artapan, c'est Moïse qui introduit la circoncision chez les Éthiopiens, alors qu'Hérodote (II, 104) et Diodore (I, LV, 5) parlent de la circoncision en lien avec Sésostris. Mais Sésostris est avant tout un brillant stratège et se bat contre l'Éthiopie (voir aussi Strabon, XVI, 4.4.), comme le fait Moïse chez Artapan et chez Josèphe ; et comme dans le cas de Sésostris, c'est cette victoire qui établit définitivement la supériorité militaire de Moïse⁴⁷. Comme Moïse, dans la tradition rapportée par Artapan (IX, 27, 11-18) et Josèphe (*Ant.* II, 254-256), Sésostris doit affronter l'hostilité de la cour égyptienne

41. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh 1996, p. 129 et n. 9 ; Shinan, *loc. cit.* (n. 32), p. 68 ; Collins, *op. cit.* (n. 34), p. 41.

42. Voir notamment D.L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBL.DS 1, Missoula 1972, pp. 153-167 ; T. Rajak, « Moses in Ethiopia : Legend and Literature », *JJS* 29, 1978, pp. 111-122, spéc. 115.

43. Hérodote, « L'Enquête d'Hérodote, Texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet », in *Hérodote et Thucydide, Œuvres complètes*, Paris 1964, pp. 1-654, 1341-1530, 1386 ; C. Obsomer, *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote : essai d'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, Bruxelles 1989 ; Redford, *op. cit.* (n. 40), p. 104.

44. Pour une présentation de cette légende, voir notamment Braun, *op. cit.* (n. 33), pp. 13-18 ; selon M. Braun, l'origine de cette légende serait à trouver dans la résistance égyptienne contre l'invasion des Perses.

45. Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque historique. Livres I et II. Introduction, traduction et notes par Michel Casevitz*, Paris 2000, pp. 1-3.

46. Qui, comme Diodore, mentionne 36 nomes.

47. Tiede, *op. cit.* (n. 42), p. 161.

à son retour de la campagne militaire, accompagné de sa femme (selon Hérodote II, 107, et Diodore I, LVII, 7-8, son frère veut le tuer par le feu, mais Sésostris peut échapper à cet attentat⁴⁸).

Il est donc fort possible que la tradition juive utilisée par Artapan et Josèphe se soit largement inspirée de la légende de Sésostris⁴⁹. Elle a fait de Moïse un Sésostris juif⁵⁰, en combinant la légende du pharaon égyptien par excellence avec des souvenirs diffus sur l'antagonisme entre l'Égypte et l'Éthiopie. On pourrait spéculer pour savoir si cette histoire est née parmi les Juifs mercenaires, à Eléphantine ou ailleurs, qui auraient voulu faire de Moïse l'inventeur de l'art militaire⁵¹. Cette histoire qui circulait à l'époque perse a été exclue de la version officielle de l'histoire de Moïse et n'a laissé que quelques menus reflets dans le Pentateuque.

7. Conclusion : un autre Moïse

A côté de la figure officielle de Moïse (prophète, médiateur de la loi, intercesseur), il existe, à l'époque perse et à l'époque hellénistique, des traditions sur un autre Moïse qui condense les intérêts et les aspirations de la diaspora. Certaines de ces traditions ont trouvé une entrée dans la Torah (notamment la mort de Moïse en dehors du pays, dans une « situation de diaspora »), d'autres ne sont qu'à peine perceptibles, et restent souvent incompréhensibles si on ne les éclaire pas par des textes d'auteurs juifs et grecs de l'époque du second temple.

Cela signifie, sur le plan méthodologique, que nous ne pouvons plus considérer toutes ces traditions sur Moïse comme des développements midrashiques du texte biblique. Certains textes du Pentateuque des périodes perse ou hellénistique semblent au contraire présupposer des traditions que l'on trouve chez Hécatée, Manéthon, Artapan, Josèphe et d'autres. Il nous faut par conséquent repenser non seulement la formation de l'histoire biblique de Moïse, mais également prendre en considération

48. Selon Diodore, il est sauvé par les dieux, chez Hérodote, par un conseil cruel de sa femme qui l'oblige à sacrifier deux de ses fils pour s'en servir comme pont grâce auquel il peut sortir du feu. On lit chez Hérodote que Sésostris se venge de son frère, « puis il mit au travail la foule des prisonniers qu'il ramenait, ce sont eux qui ont traîné les pierres apportées sous son règne au temple d'Héphaïstos », c'est-à-dire Ptah, demiurge de Memphis (108).

49. Voir aussi Tiede, *op. cit.* (n. 42), p. 164, qui attribue cette stratégie, à mon avis à tort, à Artapan : « it appears likely that Artapanus had adapted a version of this legend and applied it to Moses ».

50. Un peu comme le récit d'*Ex 2* fait de Moïse un Sargon judéen.

51. Voir pour cette idée D. Runnalls, *loc. cit.* (n. 37), pp. 135-156, 147 et 150.

que celle-ci ne constitue qu'une sélection d'histoires qui circulaient sur lui durant les périodes perse et hellénistique et dans lesquelles se rencontrent le Levant, la Grèce et l'Égypte.