

# RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

SOMMAIRE 103/1 – 2015

ÉDITORIAL	5
SOMMAIRES (SUMMARIES)	9

## LA QUESTION DES « PROPHÈTES POSTÉRIEURS »

### Entre singularité sacrale et complexité bibliothécaire

Introduction	13
Pierre GIBERT	
L'histoire d'Israël: un changement de paradigme	15
Jean-Louis SKA	
D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda	35
Thomas RÖMER	
Prophète et historien	55
François HARTOG	
Écrire l'histoire judéenne aux périodes perse et grecque : un défi identitaire	69
Philippe ABADIE	
Et les Prophètes en tout cela ?	87
Pierre GIBERT	
RECENSION	
Note sur <i>Prophètes et prophétisme</i> , sous la direction d'André Vauchez	103
Michel FÉDOU	
BULLETINS CRITIQUES	109
<i>Bulletin d'Ancien Testament – Pentateuque</i>	
Olivier ARTUS	
<i>Bulletin de Judaïsme ancien (1)</i>	123
André PAUL	
<i>Bulletin de Judaïsme ancien (2)</i>	139
Katell BERTHELOT	
LIVRES REÇUS	157

Le numéro: France (TTC): 21 € – Étranger: 22 €

Les articles spontanément envoyés à la revue ne sont pas renvoyés à leurs auteurs. Pour tout article accepté un envoi électronique pourra être demandé.

Éditions: Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Association loi 1901 – 35 bis, rue de Sèvres 75006 Paris.  
Président du Conseil d'Administration et directeur de la publication: Henri Laux

BUREAUX DE LA REVUE – 14, rue d'Assas F-75006 Paris

Tél.: 01 44 39 48 47 – Fax.: 01 44 39 48 41

r.s.r@wanadoo.fr – Site: www.revue-rsr.com



21 €

CPPAP n° 0218 G 82777 – FR ISSN 2104-3884 – n° TVA FR 42440066603/00018  
Réalisation et Suivi de Fabrication: SER (Société d'Éditions de Revues)  
14, rue d'Assas 75006 Paris

Imprimé en France: Groupe Corlet Imprimeur  
ZI, rue Maximilien Vox, 14110 Condé sur Noireau  
Numéro d'impression: 171778  
Dépôt légal: Juillet 2014



ISBN 978-2-913133-662

# D'ABRAHAM À LA CONQUÊTE L'HEXATEUQUE ET L'HISTOIRE D'ISRAËL ET DE JUDA

par Thomas RÔMER  
*Collège de France, UMR 7192 – Université de Lausanne*

## La situation actuelle de la recherche sur les premiers livres de la Bible hébraïque

### *La théorie documentaire : ses forces et ses faiblesses*

La question de l'origine du Pentateuque, voire de l'Hexateuque, est née de la quête historico-critique sur les origines de la Bible et sur son enracinement dans l'histoire du peuple d'Israël<sup>1</sup>. Rappelons simplement que les précurseurs de l'analyse historique, tel Spinoza, mirent en question l'idée traditionnelle selon laquelle Moïse aurait été l'auteur du Pentateuque préparant ainsi le chemin vers un autre rapport du texte biblique à l'histoire que celui d'une inspiration divine et d'une mise par écrit des événements tels qu'ils s'étaient effectivement déroulés. Pour Spinoza, ce nouveau contexte historique était déjà l'époque perse qui, comme nous allons le voir dans un instant, est de nouveau à l'honneur dans l'exégèse vétérotestamentaire récente. Pour Spinoza<sup>2</sup> les livres du Pentateuque étaient tellement liés aux livres suivants (Josué à Rois) qu'ils ne pouvaient avoir été écrits avant les derniers événements qui se trouvent relatés à la fin des livres des Rois, à savoir la destruction de Jérusalem et l'exil babylonien. Ainsi, Spinoza envisageait déjà la constitution de l'Ennéateuque

1. Cet article n'est pas le lieu pour présenter une histoire détaillée de la recherche sur le Pentateuque. De telles histoires existent d'ailleurs de manière abondante. Pour ma façon de voir les choses et pour des références concernant les auteurs mentionnés, on consultera Thomas RÔMER, « La formation du Pentateuque : Histoire de la recherche », in Thomas RÔMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (Éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, « Le Monde de la Bible » 49, Labor et Fides, Genève, 2009<sup>2</sup>, p. 140-157.

2. Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique (1670)*, in *Œuvres de Spinoza. Vol. II*, trad. Émile Saisset, Charpentier, Paris, 1861.

(Pentateuque et Prophètes antérieurs) à l'époque perse dans le contexte de la restauration sous Esdras.

Lorsque, suite aux travaux de Kuenen et Wellhausen, la théorie documentaire s'imposa comme modèle explicatif de la formation de l'Hexateuque, chaque document fut situé, surtout après G. von Rad, dans un contexte historique précis: le Yahviste était censé refléter le temps du grand empire salomonien, l'Élohiste le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, celui des prophètes, le Deutéronome l'époque de la réforme de Josias (vers 620 avant notre ère) et le document sacerdotal le temps de l'occupation babylonienne ou le début de l'époque perse. Bien que la recherche européenne ait en très grande partie abandonné la théorie documentaire sous cette forme, il faut reconnaître que celle-ci avait le souci d'expliquer les différentes strates du Penta- voire Hexateuque par des contextes historiques précis.

Ce n'est malheureusement pas le cas des « Néo-Documentariens » – comme ils s'appellent eux-mêmes – un petit groupe autour de Baruch Schwartz, qui veut à tout prix sauver la théorie documentaire en la radicalisant<sup>3</sup>. Cependant, leur seule préoccupation semble de répartir le texte du Pentateuque en ces quatre documents qu'ils prétendent pouvoir reconstituer intégralement; leur hypothèse est, selon Baden, « a literary solution to a literary problem »<sup>4</sup>. Ils renoncent par conséquent à toute tentative d'une mise en relation de ces documents avec des contextes historiques de l'histoire d'Israël et de Juda<sup>5</sup>. Mais comment expliquer la formation des textes bibliques sans référence aux événements historiques, aux groupes sociologiques, aux conditions matérielles? On ne peut éviter le soupçon qu'une telle « désincarnation » s'accompagne de certaines convictions sur la « révélation » du texte biblique qui ne sont pourtant jamais explicitées.

### *L'époque perse et la question samaritaine*

La recherche européenne a redécouvert depuis quelques décennies l'importance de l'époque perse où il faut situer la naissance du concept d'un Pentateuque. Il ne fait, en effet, guère de doute que le Penta-, voire

3. Baruch J. SCHWARTZ, « How the Compiler of the Pentateuch Worked : The Composition of Genesis 37 », in Craig A. EVANS, Joel N. LOHR et David L. PETERSEN (Éds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 152, Brill, Leiden/Boston, 2012, p. 263-278 ; Joel S. BADEN, *The Composition of the Pentateuch : Renewing the Documentary Hypothesis*, ABRL, Yale University Press, New Haven, 2012 ; Jeffrey STACKERT, *A Prophet like Moses : Prophecy, Law, and Israelite Religion*, OUP, Oxford, 2014.

4. Joel S. BADEN, « The Re-Emergence of Source Criticism : The Neo-Documentary Hypothesis », <http://www.bibleinterp.com/articles/bad368008.shtm>, 2012.

5. Voir aussi mes remarques critiques dans Thomas RÖMER, « Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen : Zum Stand der Pentateuchforschung », *ZAW* 125, 2013, p. 2-24, p. 7-8.

l'Hexateuque, n'existait pas avant cette période et que la « Torah de Moïse » voit le jour à une période où s'amorce la transformation de la religion israélito-judéenne en judaïsme. Depuis quelques temps, la recherche s'est également rendu compte que les « samaritains » ont dû jouer un rôle bien plus important dans la compilation et la publication du Pentateuque que la vision traditionnelle et très judéo-centrée n'avait pu l'imaginer. Les fouilles sur le mont Garizim ont montré qu'y existait dès le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère un sanctuaire qui avait apparemment, comme Jérusalem, un statut de sanctuaire central, voire unique<sup>6</sup>. Sur l'arrière-fond de cette découverte majeure, on comprend bien plus facilement pourquoi le Pentateuque ne précise jamais quel sera le lieu que Yhwh se choisira pour y habiter (Dt 12) ; il s'agit apparemment d'un compromis entre les représentants des deux centres religieux qui se garantissaient mutuellement la reconnaissance de leur culte sacrificiel<sup>7</sup> tout en l'interdisant ensemble à d'autres, comme le montre le cas de la communauté d'Éléphantine. Lorsque les responsables du temple d'Éléphantine veulent reconstruire leur autel détruit, ceux-ci s'adressent à la fois aux autorités religieuses de Samarie et de Jérusalem, qui, toutes les deux, interdisent l'existence d'un autre autel en dehors du Garizim et du temple de Jérusalem<sup>8</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la tradition judéenne qui attribue la promulgation de la Torah à Esdras, présenté comme descendant d'Aaron, et la tradition samaritaine qui voit en Abisha, fils de Pinhas, le rédacteur de la Torah, s'accordent sur l'idée que ce sont les descendants d'Aaron qui sont à l'origine du Pentateuque<sup>9</sup>.

### *Pentateuque et Hexateuque*

C'est donc à l'époque perse que se sont construites l'histoire et les lois fondatrices des Judéens en diaspora et dans le pays, ainsi que des Samaritains. Cette construction de la Torah s'accompagnait d'un débat sur l'étendue de cette Torah : fallait-il un Penta- ou un Hexateuque ?

6. Ephraïm STERN et Yitzhak MAGEN, « Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim », *IEJ* 52, 2002, p. 49-57. Cf. également Jan DUŠEK, « Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin », *HeBAI* 3.1, 2014, p. 111-133.

7. Christophe NIHAN, « The Torah between Samaria and Judah : Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua », in Gary N. KNOPPERS et Bernard M. LEVINSON (Éds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007, p. 187-223.

8. DUŠEK, « Samaritan Temple », *art. cit.*, p. 118.

9. Parmi les inscriptions hébraïques trouvées sur le Garizim les deux noms de Pinhas et Abisha semblent attestés à l'époque hellénistique ; cf. Jan DUŠEK, « La mission d'Esdras à Jérusalem et deux inscriptions hébraïques du Mt. Garizim », *Transeuphratène* 44, 2014, p. 155-163, p. 162-163.

Jos 24 a été depuis longtemps compris comme la tentative d'inclure le livre de Josué dans le document fondateur du judaïsme, puisque Josué y récapitule selon l'expression heureuse de Gerhard von Rad un « Hexateuque en miniature », tout en étant présenté ensuite comme un deuxième Moïse qui conclut une alliance entre Yhwh et le peuple et donne à celui-ci des lois et des coutumes (Jos 24, 25)<sup>10</sup>. La localisation du dernier chapitre de cet Hexateuque à Sichem a certainement dû obtenir la faveur des Samaritains ; la figure de Josué joue d'ailleurs un rôle important et positif dans la tradition samaritaine<sup>11</sup>. C'est finalement le « projet Pentateuque » qui l'a emporté, sans doute parce que la perspective de l'Hexateuque est celle de la possession du pays, alors que le Pentateuque se termine avec la mort de Moïse en dehors du pays et avec l'insistance sur sa fonction de médiateur incomparable (Dt 34, 10-12)<sup>12</sup>. La finale du Pentateuque correspond davantage à une situation de diaspora, et c'est sans doute pour cette raison que le Pentateuque, la Torah de Moïse, s'est imposé comme document fondateur du judaïsme naissant.

Cela signifie-t-il que la trame narrative de l'Hexateuque soit une construction de l'époque perse ou s'agit-il simplement d'une rédaction et d'un élargissement d'une histoire déjà contenue dans un document plus ancien<sup>13</sup>? Cette dernière option a de nombreux supporteurs qui posent la question, légitime, de savoir si l'on peut imaginer une histoire de l'*exodos* sans que celle-ci soit suivie d'un *eisodos*. Cette idée reçoit un certain soutien de textes comme le « petit credo » en Dt 26, 5-9 et d'autres (Dt 6, 21-23 ; Ps 136) qui présentent la libération d'Égypte et le don du pays comme une seule action salvatrice de Yhwh. Pour cette raison, Gertz, Knauf et d'autres<sup>14</sup> postulent l'existence d'un « Hexateuque » présacerdotal qui, de fait, n'en est pas un, puisqu'il s'agit seulement d'une narration couvrant l'Exode et

10. Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1984, p. 55-61 ; Thomas RÖMER et Marc Z. BRETTLER, « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », *JBL* 119, 2000, p. 401-419.

11. Gary N. KNOPPERS, *Jews and Samaritans : The Origins and History of their Early Relations*, OUP, Oxford, 2013, p. 205.

12. Eckart OTTO, « Deuteronomium und Pentateuch », in *Die Tora. Studien zum Pentateuch*, BZAR 9, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, p. 168-228, p. 216.

13. Selon la théorie documentaire, le plus ancien document, le « Yahwiste », comportait déjà la trame narrative de l'Hexateuque, voir notamment Gerhard VON RAD, « Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938) », in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, Chr. Kaiser, München, 1971, p. 9-86.

14. Jan Christian GERTZ, « Tora und Vordere Propheten », in Jan Christian GERTZ (Éd.), *Grundinformation Altes Testament*, UTB 2745, V&R, Göttingen, 2006, p. 187-302, p. 289 ; Ernst Axel KNAUF, *Josua*, ZBK.AT 6, Theologischer Verlag, Zürich, 2008, p. 17 ; Christian FREVEL, « Die Wiederkehr der Hexateuchperspektive. Eine Herausforderung für die These vom deuteronomistischen Geschichtswerk », in Hermann-Josef STIPP (Éd.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, OBS 39, Lang, Frankfurt a.M., 2011, p. 13-53.

la conquête. À l'exception de R. Kratz<sup>15</sup>, qui a tenté de reconstruire cette narration *verbatim*, la plupart des avocats d'un ancien Hexateuque reconnaissent qu'il est impossible de le reconstruire. Puisque le livre de Josué se présente dans un style deutéronomiste et apparaît étroitement lié au livre du Deutéronome, il n'est guère possible de trouver dans ces textes une trame narrative qui aurait été la suite directe du récit de la sortie d'Égypte. Faut-il alors revenir à une intuition de M. Noth, qui, jadis, avait été très critiquée, à savoir que l'ancien récit de la conquête aurait été supprimé en faveur de la version deutéronomiste du livre de Josué? Si l'on ne peut donc exclure un récit préexilique de la sortie d'Égypte et de la conquête, celui-ci ne se laisse guère reconstruire sur le plan littéraire. Et un tel récit n'a certainement pas englobé les traditions patriarcales.

#### *Le lien entre Patriarches et Exode et l'importance du document sacerdotal*

Le lien thématique et littéraire entre les Patriarches et l'Exode paraît aujourd'hui être une création tardive. En effet, les récits d'Abraham, d'Isaac et de Jacob peuvent se lire comme une histoire des origines du peuple qui ne nécessite nullement une suite. De même l'histoire de la sortie d'Égypte n'a pas besoin de l'histoire des Patriarches, mais offre une autre narration sur les origines allochtones des Hébreux<sup>16</sup>. De nombreuses observations parlent en faveur d'une connexion récente entre les Patriarches et l'Exode<sup>17</sup>. De nombreux sommaires historiques à l'intérieur de la Bible hébraïque font débiter l'histoire avec la situation des Hébreux en Égypte (par ex. Ez 20; Ps 78; 106 et 136<sup>18</sup>) sans mentionner les Patriarches et lorsque Dieu présente à Moïse le pays vers lequel il doit conduire les Hébreux, ce pays est longuement décrit, mais sans référence aucune à une promesse faite à Abraham, Isaac et Jacob (Ex 3, 8). Le premier qui conçoit explicitement ce lien entre les Patriarches et l'épopée de la sortie d'Égypte est un auteur sacerdotal (P)<sup>19</sup>. En Ex 6, la

15. Reinhard G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, V&R, Göttingen, 2000, p. 130. Voir les remarques critiques de Reinhard ACHENBACH, « Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung », *ZAR* 11, 2005, p. 122-154, p. 126-132.

16. Dans le Pentateuque le lien entre les Patriarches et l'Exode se fait notamment par l'histoire de Joseph, mais celle-ci est sans doute très récente. Pour l'idée selon laquelle l'histoire des Patriarches et celle de l'Exode reflètent deux théologies différentes, voir déjà Willy STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, I. und II. Heft*, Georg Reimer, Berlin, 1899, p. 50-51.

17. Elles sont présentées d'une manière détaillée par Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999, p. 56-102.

18. Pour ces textes voir aussi Sophie RAMOND, *Les leçons et les énigmes du passé : une exégèse intrabiblique des psaumes historiques*, BZAW 459, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

19. Voir pour cette hypothèse Th. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im*

version sacerdotale de la vocation de Moïse, Dieu se présente à Moïse de la manière suivante : «<sup>2</sup>C'est moi Yhwh. <sup>3</sup>Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais sous mon nom, "Yhwh", je ne me suis pas fait connaître d'eux. <sup>4</sup>Puis j'ai établi mon alliance avec eux, pour leur donner le pays de Canaan, pays de leurs migrations, où ils étaient des émigrés. <sup>5</sup>Enfin, j'ai entendu la plainte des fils d'Israël, asservis par les Égyptiens, et je me suis souvenu de mon alliance ». La mise en relation des Patriarches avec l'Exode est faite ici de deux manières. La raison de l'intervention divine en faveur des Hébreux opprimés en Égypte est, selon Ex 6, 4-5, le souvenir de Yhwh de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob, exactement comme en Ex 2, 24, un autre texte appartenant au document sacerdotal : « Dieu entendit leur plainte; Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob ». Ensuite, P construit une histoire de la révélation. L'affirmation des versets 2-3 renvoie explicitement à Gn 17 (P), où Yhwh se présente, en effet, à Abraham comme El Shaddaï. Selon P, Dieu se révèle à l'ensemble de l'humanité comme « elohim » (dieu[x]), à Abraham et ses descendants comme El Shaddaï, un nom qui reflète peut-être une certaine connaissance des pratiques religieuses de tribus arabes<sup>20</sup> et seulement à Moïse et à Israël sous son vrai nom de Yhwh. Ce « monothéisme inclusif » construit sur le plan littéraire une succession de l'histoire des origines (Gn 1-11), de l'histoire des Patriarches (Gn 12-36) et de celle de Moïse et de l'Exode<sup>21</sup>. Est-ce donc P qui aurait, pour la première fois construit un Hexateuque, relatant également la prise de possession du pays? C'est l'avis d'un certain nombre de chercheurs. En Ex 6, 8, Yhwh promet en effet de donner aux Hébreux le

---

*Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, V&R, Freiburg/Göttingen, 1990, p. 567 et 574; Albert DE PURY, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », in J.A. EMERTON. (Éd.), *Congress Volume Leuven 1989*, VTS 43, Brill, Leiden, 1991, p. 78-96; SCHMID, *Erzväter*, op. cit., p. 256-266; Erhard BLUM, « Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen », in Jan Chr. GERTZ, Konrad SCHMID et Markus WITTE (Éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, de Gruyter, Berlin/New York, 2002, p. 119-156, et bien d'autres. L'existence, dans le Pentateuque, de textes « P » est très largement reconnue, bien qu'il existe un débat sur l'étendue de la première version de P, ainsi que sur la question de savoir si « P » était à l'origine un document indépendant ou d'emblée conçu comme une rédaction de textes plus anciens.

20. Ernst Axel KNAUF, « Shadday », *DDD* (2<sup>e</sup> éd.) 1995, p. 749-753.

21. Certains auteurs, comme John VAN SETERS, « The Patriarchs and the Exodus : Bridging the Gap Between Two Origin Traditions », in Riema ROUKEMA (Éd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, CBET 44, Peeters, Leuven/Paris/Dudley, 2006, p. 1-15; Ludwig SCHMIDT, « Die vorpriesterliche Verbindung von Erzväter und Exodus durch die Josefsgeschichte (Gen 37; 39-50\*) und Exodus 1 », *ZAW* 124, 2012, p. 19-37; Joel S. BADEN, « The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus », *Bib.* 93, 2012, p. 161-186, maintiennent un lien littéraire pré-sacerdotal qu'ils reconstruisent notamment dans l'histoire de Joseph voire en Gn 46, 1-5 et Ex 1, 6a\*.8-10\*. Or, l'histoire de Joseph semble être plutôt un récit plus récent que P et, sans cette histoire, un lien pré-P est difficile à maintenir; voir aussi les remarques de Konrad SCHMID, « Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins of Ancient Israel », *Bib.* 93, 2012, p. 187-208.

pays. Ainsi, il a été proposé de voir en Jos 18, 1 la conclusion du document sacerdotal<sup>22</sup> : « Toute la communauté des fils d'Israël s'assembla à Silo et on y installa la tente de la rencontre. Le pays leur était soumis. » Apparemment, il s'agit là d'une belle inclusion avec Gn 1, 1-2, 3, le premier texte sacerdotal qui culmine dans l'ordre à l'humanité de se soumettre la terre (Gn 1, 26; en hébreu *'æra* comme en Jos 18, 1). Or cette inclusion est trompeuse. L'ordre de Gn 1, 16 concerne l'ensemble de l'humanité et il n'est pas répété après la redéfinition du rôle de l'humanité après le Déluge (Gn 9, 1-2). De plus, si Jos 18, 1 était la fin du document sacerdotal, on ne comprend pas bien la mention de Silo, un lieu qui n'apparaît jamais avant ce texte et qui jouera un rôle important dans les livres de Samuel. Ainsi Jos 18, 1 est plutôt à comprendre comme un passage post-sacerdotal<sup>23</sup> qui veut à la fin du récit de la conquête préparer la suite de l'histoire. Quant à la « promesse » du pays en Ex 6, 4 et 6, 8<sup>24</sup>, il faut suivre l'analyse de Köckert selon laquelle Yhwh avait déjà donné le pays aux Patriarches<sup>25</sup> et qu'il est, par conséquent, inconcevable pour P de relater une conquête militaire du dit pays. La version primitive du document sacerdotal s'est donc probablement terminée avec le rituel du Jour du Pardon en Lv 16<sup>26</sup>. Cela signifie que le récit hexateucale résulte de décisions rédactionnelles et théologiques postérieures à la rédaction de P.

Ce survol a confirmé la construction tardive de l'histoire fondatrice d'Israël à l'époque perse. Cependant, si c'est bel et bien aux alentours du V<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne que la Torah prend forme, cela ne signifie nullement que les traditions qui sous-tendent les différentes composantes de cette Torah soient inventées à cette époque. Nombre d'éléments des traditions patriarcales, de l'exode et de la conquête ont sans doute vu le jour à l'époque dite monarchique et reflètent des contextes et des conditions

22. Par exemple Joseph BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, « The Anchor Bible Reference Library », Doubleday, New York, 1992, p. 237 ; Ernst Axel KNAUF, *Josua*, ZBK.AT 6, Theologischer Verlag, Zürich, 2008, p. 154-155.

23. Reinhard ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora : Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003, p. 247.

24. À la suite d'autres, Bernard GOSSE, « Exode 6, 8 comme réponse à Ezéchiel 33, 24 », *RHPPhR* 74, 1994, p. 241-247, a considéré Ex 6, 8 comme un ajout puisqu'il se trouverait en tension avec Ex 6, 4. Ceci ne me semble pas être le cas ; voir mes arguments dans Th. RÖMER, « Urkunden », *art. cit.*, p. 17-18.

25. Matthias KÖCKERT, « Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch », in D. VIEWEGER et E.-J. WASCHKE (Éds.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1995, p. 147-162, p. 154.

26. M. KÖCKERT, « Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur », *JBTh* 4, 1989, p. 29-61, p. 56-59 ; Christophe NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, p. 340-394.

matérielles des royaumes d'Israël et/ou de Juda. À cet égard, on peut observer une nouvelle orientation de la recherche qui ose de nouveau remonter prudemment de l'époque perse vers la première moitié du premier millénaire avant l'ère chrétienne. Pour ce faire, les sciences bibliques doivent renforcer leur collaboration avec l'archéologie<sup>27</sup> et nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation favorable à une telle collaboration.

### De Jacob à Abraham

Nul doute que, des trois Patriarches<sup>28</sup>, Jacob est la figure la plus ancienne. Il est clairement une figure du Nord et a été mis en troisième position dans la construction généalogique des ancêtres d'Israël pour laisser la primauté à Abraham, le Judéen. Il est en effet très plausible que les traditions de Jacob et d'Abraham aient d'abord existé d'une manière indépendante l'une de l'autre et qu'elles n'aient été mises ensemble qu'après la disparition du Royaume d'Israël en 722 avant notre ère<sup>29</sup>.

#### *Jacob, la création d'un ancêtre d'Israël*

L'origine nordiste du Patriarche Jacob se manifeste d'abord à partir des lieux avec lesquels il est mis en relation: Béthel, Galaad, Penuel, Mahanaim et Sichem. L'épisode de la fondation du sanctuaire de Béthel par Jacob en Gn 28, 10-22<sup>30</sup> indique la volonté de faire de Jacob le fondateur d'un sanctuaire dédié d'abord au dieu El (Béthel signifiant « maison d'El »). Le scénario du songe de Jacob correspond à des motifs religieux

27. Voir à ce sujet Philip DAVIES, « A New "Biblical Archaeology" », à paraître. Je remercie mon collègue de m'avoir permis de consulter cette contribution importante.

28. Malheureusement nous ne savons que très peu de choses sur Isaac. Par conséquent nous n'allons pas traiter spécifiquement de ce Patriarche. Pour une orientation cf. Herbert SCHMID, *Die Gestalt des Isaak: ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition*, EdF 274, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

29. Matthias KÖCKERT, « Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer "Vätergeschichte" verbunden? », *HeBAI* 3.1, 2014, p. 43-66.

30. La bibliographie pour ce texte est immense. Nous indiquons seulement quelques études importantes: Jean-Marie HUSSER, « Les métamorphoses d'un songe. Critique littéraire de Genèse 28, 10-22 », *RB* 98, 1991, p. 321-342; Erhard BLUM, « Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel - Genesis 28, 10-22 », in Steven L. MCKENZIE et Thomas RÖMER (Éds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, de Gruyter, Berlin/New York, 2000, p. 33-54; Uwe BECKER, « Jakob in Bet-El und Sichem », in Anselm C. HAGEDORN et Henrik PFEIFFER (Éds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, BZAW 400, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, p. 159-185; Erhard BLUM, « The Jacob Tradition », in Craig A. EVANS, Joel N. LOHR et David L. PETERSEN. (Éds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VTS 152, Brill, Leiden/Boston, 2012, p. 181-211.

des époques néo-assyrienne ou babylonienne<sup>31</sup> : la porte des cieux, une ziggurat faisant le lien entre le ciel et la terre, une divinité trônant dans le ciel et une autre se tenant près de l'être humain pour le guider vers la divinité dans le ciel<sup>32</sup>. Il est donc possible que ce texte, à l'origine, distinguait encore entre El, le dieu trônant au ciel, et Yhwh, le dieu personnel de Jacob. De toute façon, ce texte veut introduire le culte de Yhwh dans Béthel et faire de Jacob le fondateur de ce sanctuaire. Ce récit peut refléter le contexte du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Pour une telle datation, on pourrait également citer le texte d'Os 12 qui semble présupposer un nombre important d'épisodes du cycle de Jacob : la naissance de Jacob et de son frère, avec une allusion au nom de Jacob (12, 4 ; cf. Gn 25, 24-26) ; le combat avec El<sup>33</sup> (12, 4-5 ; cf. Gn 32, 23-32), la rencontre à Béthel (12, 5 ; cf. Gn 28, 10-22 et 35, 10-13<sup>34</sup>) ; le thème de l'enrichissement (12, 8-9 ; cf. Gn 30, 25-42) ; l'allusion à Galaad (12, 10 ; cf. Gn 31, 46-47) ; la fuite d'Aram (12, 13, cf. Gn 31, 1-22) ; Jacob, gardien de troupeaux à cause d'une femme (12, 13 ; cf. Gn 29, 15-30). Si Os 12 date du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on aurait là une indication qu'une histoire de Jacob existait à cette date<sup>35</sup>. Mais la datation des textes bibliques est, bien sûr, toujours difficile, et de nombreux exégètes considèrent aujourd'hui Os 12 comme un texte postexilique<sup>36</sup>, souvent cependant avec des arguments circulaires (les textes du Pentateuque sont récents, donc Os 12 doit

31. Victor Avigdor HUROWITZ, « Babylon in Bethel-New Light on Jacob's Dream », in Steven W. HOLLOWAY (Éd.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, HBM 10, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2006, p. 436-448.

32. La plus grande partie du discours de Yhwh est due à une rédaction judéenne (cf. par exemple Koog P. HONG, « The Deceptive Pen of Scribes: Judean Reworking of the Bethel Tradition as a Program for Assuming Israelite Identity », *Bib.* 92, 2011, p. 427-441). Le discours original de Yhwh contenait surtout l'auto-présentation et l'appel à ne pas craindre et reflète également des discours divins de l'époque néo-assyrienne (notamment ceux de la déesse Ishtar).

33. Il faut sans doute avec la plupart des commentateurs et la BHS lire en 12, 5 « El » et considérer la mention de l'ange comme une glose.

34. Ce texte, considéré comme sacerdotal (P), est plus proche de Os 12, 5 par l'expression « parler avec ». Est-ce que cela signifie pour autant que Os 12 présuppose « P » et doit par conséquent être daté plus tard ou pourrait-on également imaginer que P se soit inspiré de Os 12 ?

35. Voir notamment Albert DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in Pierre HAUBEERT (Éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LD 151, Cerf, Paris, 1992, p. 175-207 ; Olivier ARTUS, « Enjeux historico-critiques d'une analyse narrative du cycle de Jacob », in Daniel MARGUERAT (Éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, MoBi 48, Labor et Fides, Genève, 2003, p. 179-185 ; Erhard BLUM, « Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen », in Anسلم C. HAGEDORN et Henrik PFEIFFER (Éds), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, BZAW 400, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, p. 291-321.

36. H. PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183, V&R, Göttingen, 1999, p. 68-100 ; James M. BOS, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea : the Case for Persian-Period Yehud*, Library of Hebrew Bible/OTS 580, Bloomsbury, New York, 2014, p. 158-163.

être plus récent). Une autre possibilité serait de considérer Os 12 comme un texte ancien qui a servi de source pour une première version de l'histoire de Jacob telle que nous la trouvons dans la Genèse<sup>37</sup>. Mais dans ce cas, Os 12 présupposerait néanmoins une histoire (orale) sur Jacob, car la manière dont cette histoire est présentée en Os 12 présuppose nécessairement chez les destinataires une certaine connaissance des exploits de Jacob. Mais, même sans Os 12, il existe de nombreux indices pour une version de l'histoire de Jacob datant du VIII<sup>e</sup> siècle. Prenons d'abord l'importance de Harrân où se trouve Laban, l'oncle de Jacob. Dès le VIII<sup>e</sup> siècle, cette ville devient le centre de la partie ouest de l'empire assyrien ; le séjour de Jacob chez Laban, l'Araméen, pourrait donc être une indication des relations difficiles mais « gérables » entre Jacob/Israël et les Assyriens qui, à cette époque, étaient de fait des Araméens<sup>38</sup>. L'histoire du changement de nom de Jacob en Israël (Gn 32, 23-32) reflète sans doute la volonté de faire de Jacob l'ancêtre d'Israël, du Royaume de Nord, en faisant de lui son éponyme. Le meilleur contexte d'une telle entreprise est sans doute le règne de Jéroboam II (environ 788-747), règne qui se caractérise par une période de tranquillité et de prospérité et aussi d'agrandissement de territoire. Apparemment, Jéroboam II a su mener une bonne politique face aux Assyriens et il est plausible qu'il ait souhaité renforcer l'identité d'Israël en faisant de la tradition de Jacob une tradition officielle du sanctuaire de Béthel où l'on peut imaginer sa première mise par écrit<sup>39</sup>. Dans ce contexte, on pourrait comprendre la présentation assez négative de l'histoire de Jacob comme une polémique contre cette entreprise de Jéroboam de mettre la tradition de Jacob au même niveau que celle de l'Exode.

À première vue, la relation difficile entre les « frères » Jacob/Israël et Esaü/Edom qui se termine néanmoins par une réconciliation ne semble pas faire beaucoup de sens à cette époque et l'on pourrait penser que cette partie du cycle de Jacob présuppose déjà la reprise judéenne de l'histoire de Jacob et une compréhension théologique du terme « Israël » englobant l'ensemble du « peuple de Yhwh »<sup>40</sup>. Les graffiti de Kuntillet Ajrud

37. William D. WRIGHT, « The Jacob Traditions in Hosea and Their Relation to Genesis », *ZAW* 1991, p. 18-43 ; Nadar NA'AMAN, « The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel », *Tel Aviv* 41, 2014, p. 95-125, p. 110-112.

38. Communication orale de Jean-Marie DURAND. Cf. également Alan R. MILLARD, « Assyrians and Arameans », *Iraq* 45, 1983, p. 101-108.

39. Le VIII<sup>e</sup> siècle se caractérise d'ailleurs par un accroissement important de l'activité scribale en Israël, cf. Israel FINKELSTEIN et Benjamin SASS, « The West Semitic Alphabetic Inscriptions Late Bronze II to Iron IIA: Archaeological Context, Distribution and Chronology », *HeBAI* 2, 2014, p. 149-220.

40. NA'AMAN, « Jacob Story », *art. cit.*, p. 103-104.

qui datent de la première partie du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>41</sup> indiquent cependant à cette époque la vénération d'un « Yhwh de Samarie » et d'un « Yhwh de Téman »<sup>42</sup>. Téman se réfère, selon les attestations bibliques, au territoire édomite. La documentation de Kuntillet Ajrud indique une vénération de Yhwh en Israël et en Edom. Dans ce contexte, l'histoire de la réconciliation et de la séparation de Jacob et Esaü pourrait refléter l'acceptation que Yhwh n'est pas seulement (et premièrement?) vénéré en Israël mais aussi en Edom.

Si une mise par écrit de l'histoire de Jacob au VIII<sup>e</sup> siècle pourrait fort bien refléter la situation politique et idéologique du règne de Jéroboam, il ne s'agit pas de l'origine des traditions sur Jacob. Celles-ci doivent être bien plus anciennes, voire pré-monarchiques<sup>43</sup>. La conclusion d'un traité de non-agression entre Laban et Jacob en Gn 31, 45-54\* indique en effet que les territoires de Laban et de Jacob étaient limitrophes et tous situés en Galaad. Le lieu de Miçpah mentionné en Gn 31, 54 peut alors être identifié à Tell es-Masfa qui conserve l'ancien nom et, d'une hauteur de 1100 mètres, surplombant la vallée du Yabboq, se prête bien comme lieu de repère marquant une frontière. On peut en déduire que les traditions les plus anciennes de Jacob étaient des traditions du Galaad, au sud du Yabboq. Elles ont peut-être d'abord été conservées et commémorées au sanctuaire de Penouël, où la version du VIII<sup>e</sup> siècle situe le changement du nom de Jacob en Israël.

### *Abraham, un patriarche du Sud et sa transformation en « premier Patriarche »*

Contrairement à Jacob, la carrière (au moins littéraire) d'Abraham ne commence pas avant le VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le texte d'Ez 33, 23-29 indique clairement qu'Abraham était une figure bien connue à l'époque babylonienne et qu'il servait de figure d'identification à la population non-déportée<sup>44</sup>. On peut noter qu'Abraham, dans cette citation de la revendication de ce groupe, apparaît « seul », sans lien avec Jacob qui est pourtant mentionné dans le livre d'Ezéchiel en Ez 37, 25 et 38, 25. Ez 33 indique aussi que les origines des traditions sur Abraham doivent remonter à l'époque du royaume de Juda. Ces traditions furent d'abord transmises au

41. Israel FINKELSTEIN et Eliezer PIASTEZKY, « The Date of Kuntillet "Ajrud": The 14C Perspective », *Tel Aviv* 35, 2008, p. 135-185.

42. Zeev MESHEL et al., *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman) : an Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Israel Exploration Society, Jérusalem, 2012, p. 87-91, p. 95-98 et p. 105.

43. Voir pour la suite Israel FINKELSTEIN et Thomas RÖMER, « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », *ZAW* 126, 2014, p. 317-338, p. 323-326.

44. Thomas RÖMER, « Abraham Traditions in the Hebrew Bible Outside the Book of Genesis », in Craig A. EVANS, Joel N. LOHR et David L. PETERSEN (Éds), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Brill, Leiden/Boston, 2012, p. 159-180, p. 161-164.

chêne sacré<sup>45</sup> de Mamré où se trouvait le sanctuaire dans lequel Abraham fut vénéré. La localisation exacte de cet endroit est impossible, il a dû se trouver dans les alentours d'Hébron, au cœur de la montagne judéenne. 2 S 15, 7 semble présupposer l'existence d'un sanctuaire à Hébron ou à proximité.

Les traditions sur Abraham qui reflètent le contexte historique de la monarchie judéenne du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>46</sup> sont d'abord l'histoire de la séparation entre Abraham et Lot ainsi que les traditions de la destruction de Sodome et Gomorrhe<sup>47</sup>. Le fait que Lot soit présenté comme l'ancêtre de Moab et d'Ammon s'explique bien dans le contexte du Fer I, mais ne fait que peu de sens aux époques babylonienne ou perse où ces entités politiques n'existent plus. L'intégration des traditions sur Sodome et Gomorrhe s'explique également dans ce contexte, puisque les régions riveraines à l'ouest et au sud de la Mer Morte furent largement peuplées du VIII<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, mais plus à l'époque perse.

L'histoire de la naissance d'Ismaël reflète également l'époque assyrienne puisque Ismaël est sans doute à mettre en relation avec la fédération de tribus arabes du nom de « Shumu'il » attesté dans des documents assyriens qui mentionnent des rois de Shumu'il<sup>48</sup>. Cette fédération existait de la fin du VIII<sup>e</sup> et durant le VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>49</sup>. Ce texte qui fait d'Ismaël le fils d'Abraham reflète l'expansion judéenne au Sud et des contacts avec des tribus arabes. Gn 16, 14 situe la rencontre entre Hagar et l'ange de Yhwh à proximité de Qadesh, à identifier avec Qadesh-Barnea (Tell el-Qudeirat) où la présence judéenne fut importante au VII<sup>e</sup> siècle. Gn 16 pourrait donc refléter cette situation où des Judéens servaient dans des forts assyriens, à Qadesh, et d'autres à proximité de routes commerciales utilisées par des tribus arabes.

Abraham avait-il seulement un fils dans la première version de son histoire ?

Dans l'histoire de la visite des trois inconnus chez Abraham qui se termine avec la promesse d'un fils (Gn 18, 1-15) et sert maintenant de prologue à l'histoire de Sodome et Gomorrhe, Abraham et Sarah sont pré-

45. Le texte massorétique, contrairement au texte grec, transforme en 13, 18 ; 14, 31 et 18, 1 cet arbre en plusieurs arbres pour occulter sa fonction sacrée.

46. Israel FINKELSTEIN et Thomas RÖMER, « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between "Realia" and "Exegetica" », *HeBAI* 3, 2014, p. 3-23, p. 12-17.

47. La tradition du bouleversement de Sodome et Gomorrhe est certainement plus ancienne, comme le montrent les nombreuses références dans les livres prophétiques. À l'origine, cette tradition n'était nullement liée à celle d'Abraham.

48. Pour ces textes cf. Jan RETSÖ, *The Arabs in Antiquity : their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge/Curzon, London, 2003.

49. Ernst Axel KNAUF, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ADPV, Harrassowitz, Wiesbaden, 1989, 2<sup>e</sup> éd., p. 1-6, p. 25-55.

sentés comme sans enfants. Puisque l'histoire se termine par une allusion claire au nom d'Isaac (le rire de Sarah), il ne fait guère de doute que cette histoire avait déjà en vue de faire un lien entre Abraham et Isaac. Gn 18 et Gn 16 reflètent alors deux traditions différentes sur des fils d'Abraham ; Gn 18 est peut-être le récit plus ancien et a été, vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle, complété par l'histoire de la naissance d'Ismaël.

Cela signifie que la fusion des figures d'Abraham et d'Isaac<sup>50</sup> est sans doute plus ancienne que l'ajout de l'histoire de Jacob dans la construction généalogique. La triade patriarcale a dû être créée au plus tôt après la disparition du royaume d'Israël en 722, mais une date plus récente paraît plus vraisemblable. La triade « Abraham, Isaac et Jacob » est présumée par P (cf. Ex 2, 23-25 ; Ex 6, 2-8), ce qui indique que la première combinaison d'Abraham, Isaac et Jacob doit précéder chronologiquement la composition sacerdotale. Il peut s'agir d'un processus assez long<sup>51</sup> commençant vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle et se terminant avec des textes comme Gn 12, 1-9\* au début de l'époque perse<sup>52</sup>. Il a été souvent observé qu'en Gn 12, 6-9\* Abraham refait le parcours de Jacob en sens inverse (Harran, Sichem, Béthel, Néguev). À noter que les endroits où Abraham rend un culte à Yhwh ne se trouvent pas directement en ces lieux, mais à proximité : au chêne de Moré, qui est peut-être une imitation théologique du chêne de Mamré, avec un jeu de mots autour de « torah », et à l'ouest de Béthel. La mention de Sichem pourrait être une concession aux Samaritains<sup>53</sup>, la mention de Béthel ensemble avec Aï<sup>54</sup> pourrait signifier que Béthel

50. Si Isaac est un ancêtre de Béerschéva, le lien avec Abraham a dû se faire durant l'époque de la monarchie, car à l'époque perse cette partie du Néguev était peu peuplée et ne faisait plus partie de Yehoud.

51. Les promesses faites aux trois patriarches servent de « mortier » pour le rapprochement des trois figures patriarcales. Cf. surtout Rainer KESSLER, *Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Diss. theol., Heidelberg, 1972 ; Rolf RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, de Gruyter, Berlin/New York, 1976 ; Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984.

52. Matthias KÖCKERT, « Wie wurden Abraham und Jakobüberlieferung zu einer "Vätergeschichte" verbunden ? », *HeBAI* 3, 2014, p. 43-66, p. 65-66.

53. Cf. nos remarques au début de cet article.

54. La mention de Aï en Gn 12, 8 est en effet étonnante. Cet endroit apparaît dans toute l'histoire patriarcale seulement encore en Gn 13, 3 un verset qui reprend 12, 8. Les listes d'Esd 2 et de Né 7 mentionnent « les hommes de Béthel et d'Aï » (Esd 2, 28 et Né 7, 32) ce qui pourrait confirmer une date de Gn 12, 8 au début de l'époque perse. Mais Aï joue surtout un rôle important dans les récits de conquête en Jos 7-10. Il pourrait alors s'agir en Gn 12, 8 d'une allusion discrète à la conquête à venir. Pour le problème archéologique cf. Joseph A. CALLAWAY, « Aï », *ABD* 1, 1992, p. 125-130 ; Israel FINKELSTEIN, « Iron Age I Khirbet Et-Tell and Khirbet Raddana: Methodological Lessons », in Sidnie WHITE CRAWFORD (Éd.), *"Up to the Gates of Ekron". Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, The Israel Exploration Society, Jerusalem, 2007, p. 107-113.

se trouve également en ruines comme Ai<sup>55</sup>. De toute façon, Abraham construit des autels en ces lieux sans sacrifier, il se contente d'invoquer le nom de Yhwh. Le seul sacrifice qu'il accomplit a lieu en Gn 22, dans le pays de Moriyya, qui, dans l'interprétation judéenne, constitue une allusion à Jérusalem (2 Ch 3, 1). Ainsi cette version de l'histoire des trois Patriarches respecte-t-elle la centralisation du culte sacrificiel<sup>56</sup>, sans trancher définitivement la question du lieu du sanctuaire. Le fait que l'histoire des Patriarches débute avec Abraham, qui devient le « père » de tous les ancêtres d'Israël et des voisins reflètent cependant clairement une perspective judéenne.

### **La transformation de l'Exode : d'un mythe fondateur du Nord à une histoire judéenne**

Parmi les chercheurs qui ont abandonné la théorie documentaire, il existe un certain consensus sur le fait que l'on puisse reconstruire derrière les deux récits « deutéronomistes » et sacerdotaux du livre de l'Exode une « Vita Mosis »<sup>57</sup> du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. On peut ainsi facilement montrer que l'histoire de la vocation de Moïse en Ex 3, 1-4, 18 a apparemment été insérée dans le récit plus ancien. Preuve en est la succession malheureuse de 4, 18 et 4, 19. En 4, 18 Moïse revient vers son beau-père après avoir reçu l'appel de Yhwh l'informant qu'il doit retourner en Égypte. Or, en 4, 19, Yhwh demande à Moïse de retourner en Égypte, alors qu'il le sait déjà. 4, 19 se comprend mieux comme suivant immédiatement le début d'Ex 2, 23 qui informe le lecteur de la mort du roi égyptien qui voulait tuer Moïse. L'histoire ancienne passait directement de 2, 23 à 4, 19. Ce récit ancien a dû contenir, voire commencer avec le récit de la naissance de Moïse en Ex 2, 1-10\* que l'on peut situer à l'époque néo-assyrienne, aux alentours du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>58</sup> et ceci, notamment, à cause des

55. Il y a actuellement un débat sur l'importance de Béthel à l'époque perse. Certains auteurs maintiennent l'idée que Béthel était un sanctuaire concurrent de Jérusalem à l'époque perse (p. ex. Joseph BLENKINSOPP, « Bethel in the Neo-Babylonian Period », in Oded LIPSCHITS et Joseph BLENKINSOPP [Éds], *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, In, 2003, p. 93-107) alors que d'autres pensent que le dossier archéologique indique que Béthel était inoccupé ou très peu peuplé à cette époque (Israel FINKELSTEIN et Lily SINGER-AVITZ, « Reevaluating Bethel », *ZDPV* 125, 2009, p. 33-48).

56. BLUM, *Vätergeschichte*, *op. cit.*, p. 337-338.

57. Pour l'expression cf. Rolf P. KNIERIM, « The Composition of the Pentateuch », *SBL Seminar Papers* 24, Scholars Press, Atlanta, 1985, p. 393-415, qui propose cependant d'interpréter ainsi l'ensemble du Pentateuque.

58. Th. RÖMER, « Moïse entre théologie et histoire », *L & V* 237, 1998, p. 7-16 ; Eckart OTTO, « Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7 Jh. v. Chr. », in Eckart OTTO (Éd.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2000, p. 42-83.

parallèles frappants avec le récit de la naissance de Sargon<sup>59</sup>, lequel a sans doute été composé durant le règne de Sargon II, car toutes les tablettes qui existent de cette légende datent de cette époque<sup>60</sup>. L'auteur d'Ex 2, 1-10\*<sup>61</sup> veut mettre en parallèle Moïse et 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.

Le récit primitif de l'Exode du VII<sup>e</sup> siècle n'est cependant pas une invention sortie de l'imagination de ses auteurs. Il se fonde sur une tradition plus ancienne qui provient du royaume du Nord.

Le récit de 1 Rois 12 relate que Jéroboam, après avoir fondé son propre royaume avec les tribus du Nord, aurait fait construire deux sanctuaires à Béthel et à Dan où il aurait érigé des statues bovines, représentant le dieu qui avait fait sortir les Israélites d'Égypte :

<sup>28</sup>Le roi Jéroboam prit conseil et fit deux veaux d'or et dit au peuple : « Vous êtes trop souvent montés à Jérusalem ; voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte. » <sup>29</sup>Il plaça l'un à Béthel, et l'autre, il l'installa à Dan <sup>30</sup> – c'est en cela que consista le péché. Le peuple marcha en procession devant l'un (des veaux) jusqu'à Dan.

Ici, le dieu national d'Israël est identifié au dieu de l'Exode. L'installation des statues à Béthel et à Dan correspond aux frontières nord et sud du royaume. Pour les archéologues, la mention de Dan pour cet événement censé avoir eu lieu à la fin du X<sup>e</sup> siècle avant notre ère pose problème, car Dan n'a probablement été israélite qu'à partir du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>. Dans ce cas, la fondation d'un sanctuaire à Dan pourrait être une rétroprojection de l'époque de Jéroboam II qui, lors de son règne au VIII<sup>e</sup> siècle, a très bien pu annexer Dan et y établir un sanctuaire yahwiste. Les rédacteurs des livres des Rois auraient alors situé cet événement sous le « premier » Jéroboam. On pourrait même spéculer que tout le personnage de Jéroboam I<sup>er</sup> qui n'est nullement attesté en dehors du récit biblique est une construction à partir du Jéroboam du VIII<sup>e</sup> siècle. Mais revenons à l'expression « tes dieux qui t'ont fait sortir du pays d'Égypte ». Ce pluriel est d'ailleurs repris

59. Chaim COHEN, « The Legend of Sargon and the Birth of Moses », *JANES* 4, 1972, p. 46-51 ; Jean-Daniel MACCHI, « La naissance de Moïse (Exode 2/1-10) », *ETR* 69, 1994, p. 397-403 ; Meik GERHARDS, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch*, WMANT 109, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2006.

60. 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*, ASOR Diss. Ser 4, Cambridge, Mass., 1980.

61. Les versets dans lesquels intervient la sœur de Moïse sont un ajout pour renforcer le lien de Moïse avec sa famille israélite.

62. Eran ARIE, « Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan : Archaeological and Historical Implications », *Tel Aviv*, 35, 2008, p. 6-64.

dans l'histoire du veau d'or racontée en Ex 32 qui transfère le « péché de Jéroboam » au Sinai, en le présentant comme le « péché originel » du Nord (32, 4). Ce pluriel est étonnant, car selon la logique de 1 Rois 12, il s'agit du même dieu Yhwh à Béthel et à Dan. Une hypothèse serait alors d'imaginer qu'il s'agit d'un couple divin dont les deux membres trôneraient sur des piédestaux thériomorphes (zoomorphes)<sup>63</sup>. Il pourrait donc s'agir d'une parèdre de Yhwh, une déesse qui lui est associée, comme Ashérah. Mais cela reste assez spéculatif et il n'y a aucune attestation d'une association d'Ashérah ou d'une autre déesse à l'Exode. Peut-être la solution la plus simple serait-elle d'émettre l'hypothèse que, dans le texte ancien, on trouvait: « Voici ton dieu qui t'a fait monter du pays d'Égypte. » En effet en hébreu la forme *'ēlohēkā* peut se traduire par « tes dieux » ou « ton dieu ». Seule la forme verbale causative « faire monter » se distingue très légèrement au singulier et au pluriel. Il est donc possible que les massorètes aient retouché un singulier originel, qui correspond à l'auto-présentation de Yhwh dans l'ouverture du Décalogue, pour en faire un pluriel et pour accuser les Israélites du Nord non seulement d'un culte iconique, voire idolâtre, mais aussi de la vénération de plusieurs dieux.

Malgré cette visée polémique, le texte de 1 Rois 12 atteste que la tradition de l'Exode est liée d'abord à la vénération de Yhwh dans le Royaume du Nord. Si 1 Rois 12 reflète une situation sous Jéroboam II, cela signifierait qu'il a voulu étendre le culte de Yhwh en lien avec l'Exode au Nord, en l'installant dans le sanctuaire de Dan, et qu'il a, en même temps, voulu intégrer les traditions sur Jacob dans le sanctuaire de Béthel. Si le texte d'Os 12 (cf. ci-dessus) date de cette époque, on pourrait l'interpréter dans le sens où il s'opposerait peut-être à la tentative de Jéroboam II de faire de la tradition de Jacob également une tradition officielle du Royaume du Nord, à côté de celle de l'Exode. Sur le plan littéraire, il est très difficile de reconstruire les contours de cette tradition du Nord. Moïse était-il déjà lié à cette tradition?<sup>64</sup> Il est possible qu'ait existé une histoire de l'Exode sans Moïse. Ainsi dans de nombreux Psaumes et sommaires historiques, Yhwh est directement l'auteur de l'Exode sans que Moïse soit mentionné et, même dans le récit tel que nous le trouvons dans le livre de l'Exode, il existe peut-être quelques traces d'un exode sans Moïse. Ainsi, dans l'épisode de la première négociation avec Pharaon qui durcit ensuite les conditions de travail des Hébreux en Ex 5, 6-19, Moïse et Aaron sont totalement absents et les vis-à-vis du Pharaon sont les responsables des

63. Ernst Axel KNAUF, « Bethel », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 4<sup>e</sup> éd., 1998, cols. 1375-1376.

64. Il est intéressant de noter qu'en Os 12, on ne trouve pas le nom de Moïse, mais l'affirmation « Par un prophète Yhwh a fait monter Israël hors d'Égypte, et par un prophète Israël a été gardé » (12, 14).

Hébreux. Déjà M. Noth avait eu l'idée que derrière ces versets se trouve le résidu d'une histoire de l'Exode sans Moïse<sup>65</sup>, mais il est impossible de reconstruire une telle histoire sur le plan littéraire. C'est apparemment après 722 que cette tradition est arrivée dans le royaume de Juda où, probablement sous Josias, on a élaboré la première mise par écrit de l'épopée de l'Exode que nous pouvons reconstruire aujourd'hui. Qu'en est-il alors du récit de la conquête ?

### Josué, Josias et la conquête

La plupart des archéologues et des exégètes s'accordent sur l'opinion que les récits qui se trouvent dans la première partie du livre de Josué ne reflètent pas une réalité historique – la naissance d'Israël est le résultat d'un processus de sédentarisation longue et complexe – mais qu'il s'agit d'une invention littéraire des scribes judéens du VII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, confrontés à la propagande et à la rhétorique guerrières des Assyriens<sup>66</sup>. Face à l'affirmation des Assyriens que leurs dieux leur assuraient la victoire sur tous les peuples, les auteurs de la première édition du livre de Josué insistent sur le fait que Yhwh a donné le pays à Israël en lui conférant la victoire contre toutes sortes de peuples qui portent souvent des noms symboliques et ne reflètent pas des peuplades historiques. Un texte comme 2 Rois 18, qui raconte comment un haut fonctionnaire assyrien se poste devant la porte de Jérusalem pour prononcer un discours en hébreu invitant la population de Jérusalem à se soumettre au roi d'Assyrie, atteste la propagande par la parole et l'écrit.

Les auteurs de la première version de Josué reprennent cette rhétorique de la violence<sup>67</sup> pour les tourner contre les Assyriens : Jos 10, 11 possède un parallèle dans un texte du roi assyrien Sargon. Dans ce document, on relate la victoire de l'armée assyrienne grâce à une intervention du Dieu de l'orage : « Le reste du peuple s'était enfui ... Hadad poussa un grand

65. Martin NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen, 1959, p. 38-40.

66. Cf. déjà Albrecht ALT, « Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925) », in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1953, p. 89-125 ; John VAN SETERS, « Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography », *SJOT* 2, 1990, p. 1-12 ; Nadav NA'AMAN, « The "Conquest of Canaan" in the Book of Joshua and in History », in I. FINKELSTEIN, N. NA'AMAN (Éds), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Israel Exploration Society/Biblical Archaeological Society, Jérusalem/Washington, 1994, p. 218-281 ; Israel FINKELSTEIN, Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, Paris, 2002, p. 91-117 ; Philippe ABADIE, *Le livre de Josué, critique historique*, CE 134, le Cerf, Paris, 2005.

67. Pour des textes assyriens et babyloniens de conquête cf. K. LAWSON YOUNGER JR., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTS 98, Sheffield, 1990.

cri contre eux; à l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient ». Jos 10, 11: « Alors qu'ils fuyaient devant Israël... Yahvé, du ciel, lança des pierres contre eux jusqu'à Azéqa et ils moururent; plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres ».

Lorsque le livre de Josué insiste sur le fait que les autres peuples n'ont aucun droit à l'occupation de Canaan, ce constat s'applique sans doute en premier lieu aux Assyriens qui occupaient alors le pays. La plupart des récits contenus en Jos 1-12, mettant en scène la victoire contre les Cananéens, visent d'abord les Assyriens. En même temps ils légitiment peut-être également la politique d'expansion du roi Josias<sup>68</sup>. D'ailleurs, il est possible que le personnage de Josué soit une création des scribes judéens pour préfigurer le roi Josias et ses envies de conquête<sup>69</sup>. Le territoire des récits en Jos 6-9 correspond en effet au territoire benjaminite que Josias a tenté (peut-être avec succès) d'incorporer au royaume de Juda.

Cette première édition de Josué comprenait *grosso modo* les textes suivants : 1\* ; 3-4\* ; 6\* ; 7, 2-5\* ; 8-9\* ; 10-12\* ; 21, 43-45 ; 22, 1-6 ; 23, 1-3.6.11.14-16<sup>70</sup>. Elle était étroitement liée à la première version du Deutéronome dans son édition du VII<sup>e</sup> siècle qui, lui, reprenait également l'idéologie assyrienne, en adaptant notamment le serment de loyauté d'Assarhaddon de 672 avant notre ère<sup>71</sup>. Peut-être peut-on alors imaginer une sorte de triptyque dans la bibliothèque de Josias : une histoire de Moïse et de l'Exode, le Deutéronome comme adaptation judéenne des traités de loyauté assyriens appliqués à Yhwh et le livre de Josué, légitimant la possession du pays par la loyauté vis-à-vis de Yhwh<sup>72</sup>. Il s'agissait de trois rouleaux différents, mais liés les uns aux autres, couvrant ainsi une histoire allant de Moïse jusqu'à la possession du pays et se poursuivant avec l'histoire de la royauté en Samuel et Rois.

68. Pour plus de détails cf. Thomas RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 87-97.

69. Richard D. NELSON, « Josiah in the Book of Joshua », *JBL* 104, 1981, p. 531-540.

70. Erhard BLUM, « Überlegungen zur Kompositionsgeschichte des Josuabuches », in Ed. NOORT (Éd.), *The Book of Joshua*, BETHL 250, Peeters, Leuven/Paris/Walpole, MA, 2012, p. 137-157, p. 151.

71. Eckhart OTTO, « Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts », *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 2, 1996, p. 1-52 ; RÖMER, *Histoire*, *op. cit.*, p. 79-87.

72. Il est possible que la tradition de l'Exode telle qu'elle fut véhiculée dans le Nord ait également contenu une histoire de la conquête qui n'aurait pas été reprise dans l'adaptation judéenne.

\*\*\*

L'histoire des origines d'Israël telle qu'elle se présente dans le Pentateuque, allant des Patriarches jusqu'à l'Exode, est une construction éphémère de l'époque perse. Cet arrangement chronologique fut rejeté en faveur du Pentateuque qui se termine par une fin ouverte laissant aux lecteurs une plus grande liberté de comprendre les promesses divines, notamment celle du pays. Certes, l'histoire continue dans les livres suivants, les Prophètes antérieurs, mais ceux-ci n'ont, dans le judaïsme, pas le même statut « canonique ». Si c'est l'époque perse qui est décisive pour la naissance de l'Hexa- et puis du Pentateuque, les différents éléments qui constituent cette histoire remontent à quelques siècles plus hauts et reflètent les contextes historiques des royaumes d'Israël et de Juda. Certaines de ces traditions comme l'histoire de Jacob et celle de l'Exode proviennent du Nord. Bien qu'elles aient été « judaïsées » par la suite, leur enracinement nordique n'a pas été entièrement occulté et a même pu servir le compromis entre Samaritains et Judéens.