

85

REVUE

DE
L'INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

Transversalités

JANVIER-MARS
2 0 0 3



Sommaire

ÉTUDES BIBLIQUES ET ÉTHIOPIENNES en hommage à M. Joseph Trinquet

À la recherche des héritiers de Salomon et de la reine de Saba, ou vaut-il la peine aujourd'hui d'apprendre l'éthiopien ?, J.-N. PÉRÈS	1
La construction d'une « vie de Moïse » dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques, Th. Ch. RÖMER	13
Synagogue, Église et Bible, H. CAZELLES	31
Le Sinäï monte au ciel, A. CAQUOT	45
Marius Chaîne, Joseph Trinquet et la version éthiopienne du <i>Livre du coq</i> , P. PIOVANELLI	51
La protection française des Abyssins de Jérusalem (1843-1898). Aperçus, A. ROUAUD	63
Les références bibliques dans l' <i>Arganone Weddassé</i> , D. ASSEFA	75
M. Joseph Trinquet, prêtre de Saint-Sulpice, citoyen de Valréas, Cl. TOURNIAIRE	89

LA CONSTRUCTION D'UNE « VIE DE MOÏSE » DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE ET CHEZ QUELQUES AUTEURS HELLÉNISTIQUES

Thomas Christian RÖMER
Faculté de Théologie de Lausanne

1. Introduction : Moïse l'Égyptien

Pour Sigmund Freud, Moïse était « un Égyptien de haut rang, dont la légende a fait un juif »¹. La mention de la « langue lourde » lors du récit de la vocation de Moïse en Ex 3 n'indique-t-elle pas que ce dernier ne maîtrisait qu'imparfaitement l'hébreu ? L'intérêt que porte le grand psychanalyste à la figure de Moïse s'explique à la fois par l'histoire intellectuelle de l'Europe depuis la Renaissance et des Lumières et par la biographie de Freud lui-même. Fasciné par la redécouverte du Pharaon « monothéiste » Akhenaton, au XIX^e siècle, Freud explique l'exode de Moïse et des Hébreux comme une conséquence de l'échec de la réforme religieuse entreprise par le Pharaon iconoclaste.

L'idée que Moïse serait un Égyptien, voire un Pharaon², ne cesse d'alimenter toutes sortes de fantasmes qui se retrouvent également dans la quête du Moïse historique. Cette idée remonte en tout cas aux IV^e-III^e siècles av. notre ère, puisqu'on la trouve apparemment attestée chez Manéthon³. Dans la Bible hébraïque, Moïse est égyptien par son nom ; il a, en réalité, une double identité, puisqu'il est fils *biologique*

¹ S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, coll. « Connaissance de l'Inconscient », Paris, 1986, p. 73.

² Cf. encore récemment R. KRAUSS, *Moïse le Pharaon*, Paris, 2000.

³ À ce sujet, cf. J. ASSMANN, « Exodus und Amarna. Der Mythos der "Aussätzigen" als verdängte Erinnerung der Aton-Religion », in E. STAEHELIN, B. JAEGER, eds, *Ägypten-Bilder. Akten des « Symposiums zur Ägypten-Rezeption »*, Augst bei Basel, vom 9.-11. Sept. 1993, OBO 150, Freiburg / Göttingen, 1997, p. 11-34.

d'une Lévite et fils *adoptif* de la fille du Pharaon. Dans la suite du récit biblique, Moïse va se trouver en opposition avec l'Égypte ; l'ensemble de la vie de Moïse est d'ailleurs construit, tant sur le plan théologique que géographique, comme un *éloignement* de l'Égypte. R. Knierim a proposé de comprendre le Pentateuque comme une biographie de Moïse⁴. En effet, le livre de la Genèse mis à part, l'ensemble formé par Exode-Deutéronome coïncide avec la vie de Moïse (naissance en Ex 2, mort en Dt 34). Pourquoi la Torah est-elle construite autour de la figure de Moïse ? Où se trouve l'origine de son histoire ? Et quel peut être l'apport des auteurs hellénistiques de l'ère pré-chrétienne à la compréhension de la figure de Moïse ? Dans ce qui suit, j'aimerais proposer quelques pistes pour avancer dans un dossier complexe, qui dépasse de loin le cadre nécessairement limité de cette contribution.

2. Un Exode sans Moïse

C'est presque une banalité que de rappeler la place centrale qu'occupe la sortie d'Égypte dans tous les « sommaires historiques » et « credo historiques » de la Bible hébraïque. Bien que la datation de ces textes ne soit pas une entreprise facile, on peut constater que les sommaires les plus anciens mentionnent les miracles de Yhwh en Égypte et l'exode sans faire allusion à Moïse : « Nous étions esclaves du Pharaon en Égypte, mais d'une main forte Yhwh nous a fait sortir d'Égypte » (Dt 6,21 ; cf. Dt 26,7-8 ; Am 2,10 ; Ps 136)⁵. Dans ces textes, c'est donc Yhwh lui-même qui a guidé les Hébreux. La libération divine est présentée ici comme une intervention divine sans médiateur. C'est le livre d'Osée qui fait intervenir (pour la première fois ?) la figure d'un *intermédiaire* dans le rappel de la sortie d'Égypte. Dans un oracle datant au plus tôt de la fin du VIII^e siècle avant notre ère, la geste de Jacob est opposée au mythe exodique⁶ : « Jacob a fui au champ d'Aram et Israël a servi pour une femme, pour une femme, il a gardé [les troupeaux]. Mais c'est par un prophète que Yhwh fit monter Israël d'Égypte, et par un prophète qu'il fut gardé. » (Os 12,13-14). Au patriarche Jacob, l'oracle oppose le prophète comme le véritable médiateur. La critique acerbe

⁴ R.P. KNIERIM, « The Composition of the Pentateuch », dans *SBL Seminar Papers*, Atlanta, 1985, p. 393-415.

⁵ Les textes du Deutéronome datent dans leur forme actuelle de l'édition exilique du livre. Il se peut néanmoins que ces sommaires intègrent des credos plus anciens, cf. G. BRAULIK, *Deuteronomium II, 16,18-34,12*, NEB 28, Würzburg, 1992, p. 193.

⁶ Parmi les nombreuses publications d'A. DE PURY à ce sujet, cf. notamment « Le choix de l'ancêtre », *ThZ*, n° 57, 2001, p. 105-114.

de l'ancêtre d'Israël reflète peut-être la chute du Royaume du Nord, en 722. L'introduction d'un « prophète » dans la tradition de l'exode peut alors se comprendre comme un contre-projet à une conception identitaire généalogique qui se construit par la référence à un patriarche. Le prophète d'Os 12 est couramment identifié à Moïse. Il est néanmoins étonnant que le nom de celui-ci n'apparaisse pas. On peut dès lors suggérer que pour l'auteur d'Os 12, l'enjeu principal réside dans l'affirmation de la nécessité d'un médiateur, alors que l'identité de ce dernier est de moindre importance. La carrière littéraire de Moïse commence apparemment avec l'émergence de l'école deutéronomique. En consultant une concordance, on se rend rapidement compte qu'en dehors du Pentateuque, Moïse apparaît surtout dans l'histoire deutéronomique⁷ et dans les livres d'Esdras-Néhémie et Chroniques⁸, qui dépendent de celle-ci. Dans les Prophètes, il n'est mentionné qu'à quatre reprises (Es 63,11 ; Jr 15,1 ; Mi 6,4 ; Ml 3,22), et dans le Psautier seuls six psaumes, tous postexiliques, parlent de lui (Ps 77,21 ; 90,1 ; 99,6s. ; 103,7 ; 105,25 ; 106,16.23.32s.)⁹. Cette discrétion des Psaumes et des prophètes au sujet de Moïse confirme l'idée que la figure de Moïse est avant tout liée à la théologie deutéronomique. Ce sont les deutéronomistes qui ont relié, sur le plan littéraire, Moïse et l'Exode. Ce faisant, ils ont inventé une « biographie de Moïse ».

3. L'invention d'une « histoire de Moïse » à l'époque assyrienne

Remarques préliminaires sur le débat actuel autour de « l'historiographie biblique » et de la naissance des écrits bibliques.

Depuis une quinzaine d'années, un grand débat s'est enflammé sur l'existence ou la non-existence du genre littéraire de l'historiographie. T. Thompson¹⁰ et bien d'autres prétendent que la Bible ne contient aucun ensemble pouvant être qualifié d'« historiographie ». Dans ce

⁷ En fait, à part le Deutéronome, surtout en Jos et en Rois, beaucoup moins en Jg et en 1-2 S. Ce phénomène confirme la position particulière de ces derniers livres dans « l'œuvre deutéronomique ».

⁸ Esd-Ne : 10 fois, Chroniques : 21 fois (plus souvent qu'en Rois : 10 fois).

⁹ Cf. H. SCHMID, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*, EdF 237, Darmstadt, 1986, p. 65. Pour ces Psaumes, cf. encore A.H.W. CURTIS, « La mosaïque de l'histoire d'Israël : Quelques considérations sur les allusions "historiques" dans les Psaumes », dans D. MARGUERAT, A.H.W. CURTIS, eds, *Intertextualités. La Bible en échos, Le Monde de la Bible*, n° 40, Genève, 2000, p. 13-29. Le seul autre livre des *Ketubim* à mentionner Moïse est Daniel (9,11.13).

¹⁰ Par ex. T.L. THOMPSON, « Israelite Historiography », *ABD*, n° 3, New York

débat, qui est parfois plus virulent que réellement nécessaire tout est, comme souvent, question de définition¹¹. Il ne fait aucun doute que les textes bibliques (Pentateuque, Histoire deutéronomique, Chroniques et Esdras-Néhémie) ne peuvent être qualifiés d'historiographie, que ce soit dans le sens grec (cf. Thucydide¹²) ou dans le sens moderne (cf. von Ranke : *wie es eigentlich gewesen ist*). Bien que J. Van Seters ait insisté sur des parallèles entre le « Yahviste », le Deutéronomiste et les historiens grecs, de grandes différences demeurent entre ces traditions littéraires. Les divergences concernent notamment le fait que la littérature biblique est presque exclusivement une littérature anonyme, et que les auteurs des livres dits historiques ne discutent jamais la valeur et l'origine de leurs sources comme le font leurs collègues grecs. Il n'y a donc pas d'historiographie critique dans la Bible, comme L.L. Grabbe l'a souligné avec raison¹³. Néanmoins, on observe clairement dans le Pentateuque, comme dans les Prophètes antérieurs, la volonté d'organiser la présentation des traditions fondatrices d'Israël et de Juda de manière chronologique, selon une succession d'époques. On peut dès lors suivre H. M. Barstad et parler d'une *narrative history*, c'est-à-dire « the organization of material in a chronologically sequential order and the focusing of the content into a single coherent story, albeit with subplots »¹⁴.

Il ne fait aucun doute, à mon sens, que les origines d'une telle « histoire » remontent plus haut que l'époque hellénistique. Certains auteurs, et notamment les représentants de l'école dite de Copenhague, considèrent le Pentateuque et les livres historiques comme les produits d'un judaïsme sous domination séleucide¹⁵. Mais si la Bible était à l'origine un livre grec, on s'attendrait à y trouver beaucoup plus d'influences de la culture hellénistique. La plupart des textes « historiques »

et al., 1992, p. 206-212.

¹¹ Ceci est souligné fort justement par L.L. GRABBE, « Who Were the First Real Historians ? On the Origins of Critical Historiography », dans L.L. GRABBE, ed., *Did Moses Speak Attic ? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOT.S 317 (European Seminar on Historical Methodology 3), Sheffield, 2001, p. 156-181 ; p. 181 : « Thus if someone asks, "Who were the first historians ?" I would have to answer, "It depends on your definition of "historian". »

¹² *La Guerre du Péloponnèse*, 1.21-22.

¹³ Art. cit.

¹⁴ H.-M. BARSTAD, « History and the Hebrew Bible », in L.L. GRABBE, ed., *Can a « History of Israel » Be Written ?*, JSOT SS 245, Sheffield, 1997, p. 37-64. Barstad se réfère à L. STONE, « The Revival of Narrative : Reflections on a New Old History », *Past and Present* 65, 1979, p. 3-24.

¹⁵ Cf. le livre collectif édité par L.L. Grabbe, *Did Moses Speak Attic ? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOT.S 317, Sheffield, 2001),

du corpus biblique ressemblent d'avantage à des textes assyro-babyloniens¹⁶ qu'à des productions littéraires grecques¹⁷. Dans l'état actuel de la discussion, il me semble raisonnable de situer les origines des traditions historiques de la Bible hébraïque, et notamment celles concernant Moïse, à l'époque assyrienne.

En tant que document fondateur de la « nouvelle religion » judéenne, le Pentateuque a pris forme à l'époque perse. Le modèle, qui a eu une certaine fortune ces dernières années après l'écroulement de la théorie documentaire, selon lequel le Pentateuque se composerait principalement de deux « compositions », l'une deutéronomiste et l'autre sacerdotale¹⁸, paraît aujourd'hui trop simple et trop généralisé. En particulier, il ne tient pas compte des différences stylistiques et idéologiques qui existent entre les différents livres du Pentateuque. Dès lors, il n'est pas étonnant que l'on observe aujourd'hui un retour vers une sorte d'« hypothèse des fragments », qui valorise l'autonomie des grands ensembles littéraires du Pentateuque. Récemment, J.C. Gertz a souligné l'indépendance primitive d'Ex 1-15¹⁹. Selon lui, c'est l'auteur sacerdotal (P) qui aurait fait le premier le lien entre l'épopée de l'exode et celle des Patriarches. Les textes non sacerdotaux du récit de la sortie d'Égypte manifestent pour leur part les traces d'une formation en plusieurs étapes.

qui fait très utilement le point sur cette discussion. À noter que les représentants de l'école de Copenhague reprennent de nombreuses idées déjà formulées par B.-J. Diebner dès 1983, sans mentionner beaucoup ce dernier.

¹⁶ Cf., dans le livre cité ci-dessus, les contributions de : R. ALBERTZ, « An End to the Confusion ? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book ! », p. 30-46 ; H.M. BARSTAD, « Deuteronomists, Persians, Greeks, and the Dating of the Israelite Tradition », p. 47-77 ; L.L. GRABBE, « Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period », p. 129-155.

¹⁷ Ceci n'exclut pas toute influence grecque sur la Torah et les *Nebiim* (pour les *Ketubim*, cette influence est patente). Un cas intéressant est le livre des Juges, dont les traditions sont souvent considérées comme archaïques, mais qui contiennent curieusement de nombreux parallèles avec la littérature grecque (cf. la fable de Yotam et la fable d'Aesope ; le sacrifice de la fille de Jephté et celui d'Iphigénie, les récits sur Samson et ceux sur Héraclès).

¹⁸ Ce modèle a surtout été développé par E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin / New York, 1990 ; cf. également J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, The Anchor Bible Reference Library, New York et al., 1992 ; W. JOHNSTONE, *Exodus*, OTGuides, Sheffield, 1990.

¹⁹ J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen, 1999. Geertz a sur ce

L'exemple le plus évident se trouve dans le récit de vocation de Moïse en Ex 3,1-4,18. Ce texte, qui est surtout marqué par une terminologie deutéronomique tardive, a manifestement été inséré dans une trame narrative déjà existante. Preuve en est le point de suture entre Ex 4,18 et 4,19. Le verset 18 conclut le récit de la vocation avec la remarque suivante :

Moïse s'en alla, retourna vers son beau-père Jethro et lui dit : « Je dois m'en aller retourner vers mes frères en Égypte pour voir s'ils vivent encore ». Jéthro dit à Moïse : « Va en paix ! ».

La suite de ce verset (qui reprend d'ailleurs l'ordre de Dieu en 3,10) est étonnante :

Yhwh dit à Moïse en Madian : « Va, retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts. » (4,19)

Cet ordre n'a pas de sens après 3,10 et 4,18 ; par contre il se comprend fort bien comme la suite de 2,23a : « Au cours de cette longue période le roi d'Égypte mourut. » 2,23a et 4,19 font donc partie d'une trame narrative plus ancienne. Bien qu'il ne soit plus possible de reconstruire celle-ci en détail²⁰, il est évident qu'elle a dû comporter une version du récit de la naissance de Moïse. Dans sa version primitive (dans laquelle Moïse n'avait pas de sœur²¹), ce récit ressemble de près à la légende de Sargon notamment. Certes, le thème de l'enfant exposé et miraculeusement sauvé est largement répandu dans le folklore²²; néanmoins, c'est le récit de Sargon qui se rapproche de plus de celui d'Exode 2 :

point un certain nombre de précurseurs, cf. notamment J. PEDERSEN, « Passahfest und Passahlegende », ZAW, n° 52, 1934, p. 161-175 ; E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADPV, Wiesbaden, 1988.

²⁰ Il faut abandonner l'idée selon laquelle les rédacteurs révisant un texte ancien auraient systématiquement respecté celui-ci au point de le reprendre intégralement dans le nouveau document. Comme l'a montré H.J. TERTEL, *Text and Transmission. An Empirical Model for the Literary Development of Old Testament Narratives*, BZAW 221, Berlin / New York, 1994, pour les documents assyriens, ce ne fut pas le cas.

²¹ Selon le récit, il est clair que Moïse est le premier enfant. Il ne peut donc avoir de sœur aînée. Celle-ci fut introduite pour disculper la mère, en montrant que même dans l'abandon, Moïse reste en lien avec sa famille, mais aussi pour préparer la présentation de la prophétesse Myriam comme sœur de Moïse. Cf. également l'article de J.-D. MACCHI, « La naissance de Moïse (Ex 2,1-10) », ETR, n° 69, 1994, p. 397-403.

²² D.B. REDFORD, « The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex 2,1-10) », *Numen* 14, 1967, p. 209-228. Il faut mentionner notamment la légende de Cyrus

Sargon, le roi puissant, le roi d'Akkad je suis ; ma mère était une prêtresse, mon père, je ne l'ai pas connu... Ma mère, la prêtresse, m'a conçu et m'a enfanté dans le secret ; elle m'a placé dans une corbeille de roseaux ; avec du bitume elle a enduit ma demeure ; elle m'a mis dans le Fleuve qui ne m'a pas submergé ; le Fleuve m'a soulevé, il m'a amené à Aqqi, celui qui puise l'eau... Il m'a sorti, pour son fils, il m'a adopté, il m'a élevé, Aqqi, celui qui puise l'eau, comme son jardinier m'a établi ; durant mon travail, la déesse Ishtar s'est prise d'amour pour moi ; je devins roi et j'exerçai la royauté pendant quarante-cinq ans.

Le récit de la naissance de Moïse s'inspire largement de ce texte :

Un homme de la maison de Lévi alla et prit une femme. Celle-ci conçut et enfanta un fils. Elle vit qu'il était beau et le cacha pendant trois mois ; ne pouvant le cacher plus longtemps, elle prit pour lui une corbeille de roseaux ; elle l'enduisit de bitume et de poix ; elle y plaça l'enfant et le mit dans les roseaux sur le bord du Fleuve... La fille du Pharaon descendit pour se baigner dans le Fleuve... Elle vit la corbeille parmi les roseaux et envoya sa servante la prendre. Elle ouvrit et vit l'enfant ; c'était un garçon qui pleurait... Il devint pour elle un fils et elle lui donna le nom de Moïse.

On constate que les deux protagonistes naissent hors mariage²³ et ne connaissent pas leur père. Pour cette raison, leurs mères respectives les cachent dans un premier temps, pour les confier par la suite au Fleuve. Les deux enfants sont placés dans une caisse enduite de bitume ; ils sont trouvés par hasard et adoptés par leurs bienfaiteurs. Cette adoption légitime la royauté de Sargon et introduit Moïse dans la cour du roi égyptien.

Contrairement à une idée encore répandue, les spécialistes s'accordent à dire que la légende de Sargon ne remonte pas au III^e millénaire ; au contraire, il est douteux qu'elle soit antérieure à l'époque néo-assyrienne²⁴. Si la légende de Sargon date des VIII^e-VII^e siècles, la première histoire de Moïse ne peut donc être antérieure à cette époque.

et un récit de l'époque hellénistique sur la naissance de Horus.

²³ K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn, 1999, p. 153-155, a démontré que l'expression « prendre une femme » n'évoque pas le mariage, comme on le dit souvent ; elle désigne au contraire une relation sexuelle illégitime, voire un viol.

²⁴ B. LEWIS, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, Cambridge, Mass., 1980. Cf. E. OTTO, « Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. », dans E. OTTO, ed., *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart, 2000, p. 42-83 ; p. 51-56. Les tablettes les plus anciennes datent de l'époque néo-assyrienne.

D'ailleurs, les termes qui sont utilisés en Ex 1,11 renvoient à des termes assyriens²⁵. Le contexte assyrien fournit un cadre plausible à la rédaction de la première histoire de Moïse. On notera en outre que ce récit ne présuppose nullement la connaissance antérieure du personnage de Moïse²⁶; l'auditeur/ lecteur reçoit toutes les informations dont il a besoin pour comprendre le déroulement de cette histoire.

La création d'une histoire de Moïse par des scribes judéens, sans doute situés à la cour de Josias, peut donc se comprendre comme une imitation délibérée de l'idéologie royale assyrienne. C'est pour cela que la naissance de Moïse ressemble à celle de Sargon ; la fuite de Moïse, ainsi que son retour vers l'Égypte, rappellent d'ailleurs les péripéties de l'accession au trône du roi Assarhaddon telles qu'elles figurent dans les oracles assyriens²⁷. De même, la première version des « plaies » en Ex 7-11* peut se comprendre comme une mise en récit des malédictions contenues dans des traités de vassalité assyriens, notamment dans le traité d'Assarhaddon (vers 670)²⁸. L'intervention miraculeuse de Yhwh, qui culbute les Égyptiens dans la mer (selon la version ancienne d'Ex 14 qui se rapproche de nombreux récits de conquête assyriens²⁹) constituait peut-être la fin de la première histoire de Moïse,

²⁵ Il s'agit de *ms* (corvéable) de l'akk. *massu*, et de *'ry msknt* (villes d'entrepôt) de l'akk. *maskantu* ; cf. C. UEHLINGER, *Weltreich und « eine Rede »*. *Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101, Freiburg / Göttingen, 1990, p. 250s. et 361 ; E. OTTO, « Mose », p. 61. Il n'est pas aisé de déterminer où se trouve le début de la première histoire de Moïse. SCHMID (*Erzväter*), considère Ex 1 comme un texte sacerdotal et postsacerdotal, et veut faire commencer l'histoire avec la naissance de Moïse en Ex 2. GERTZ (*Tradition*), pense, avec raison, que le récit a dû comporter une description préalable de l'oppression du peuple hébreu.

²⁶ Contrairement au document sacerdotal qui ne comporte pas d'introduction du personnage de Moïse.

²⁷ E. OTTO, « Mose », p. 61-63 ; pour une traduction française de l'oracle, cf. J. ASURMENDI *et al.*, *Prophéties et oracles. I. Dans le Proche-Orient ancien*, CESuppl. 88, Paris, 1993, p. 121-123.

²⁸ « Que Hadad... submerge ton pays d'une grande dévastation ; que la sauterelle qui réduit le pays dévore ta maison... Que Nergal, héros des dieux, éteigne ta vie avec son épée impitoyable et t'envoie carnage et peste !... Que l'obscurité qui ne doit pas être éclairée soit considérée comme ton destin », cité d'après J. BRIEND, *Traité et serments dans le Proche-Orient ancien*, Supplément au *Cahier Évangile*, n° 81, Paris, 1992. Pour ce rapprochement, cf. encore J. VAN SETERS, « The Plagues of Égypt : Ancient Tradition or Literary Invention ? », *ZAW*, n° 98, 1986, p. 31-39. Il faut néanmoins noter que certains des cataclysmes décrits font partie des angoisses de tout le Proche Orient ancien.

à moins que celle-ci n'ait comporté la conclusion d'un traité et la publication d'une loi (par exemple en Ex 34)³⁰.

Nous ne possédons probablement pas assez d'éléments pour trancher cette dernière question. Il est toutefois clair que la construction d'une histoire de Moïse au VII^e siècle doit être vue comme une réponse judéenne à l'idéologie assyrienne. On se dote ainsi, à Jérusalem, d'un fondateur aussi « antique » que le roi Sargon et d'un Dieu qui agit à l'instar des divinités assyriennes. Moïse et Yhwh réussissent à vaincre l'Égypte, ce que les Assyriens n'ont jamais pu faire en dépit de tentatives répétées. Telle qu'elle apparaît dans cette histoire, la figure de Moïse est avant tout une figure de rupture. Il est certes « un égyptien adopté », mais toute son histoire insiste sur l'opposition entre Moïse et l'Égypte. Cette idéologie de rupture s'explique fort bien dans le contexte du deutéronomisme naissant.

4. Les « deux Moïse » dans le texte du Pentateuque à l'époque perse

La première histoire de Moïse sert de base aux rédacteurs deutéronomistes du livre de l'Exode à l'époque perse. Ces rédacteurs renforcent désormais l'idéologie de la séparation et de la différence ethnique et religieuse, comme p. ex. en Ex 23,31-32, où Moïse doit transmettre l'oracle suivant :

Quand j'aurai livré entre vos mains les habitants du pays et que tu les auras chassés de devant toi, tu ne concluras pas d'alliance avec eux et leurs dieux, ils n'habiteront pas dans ton pays, de peur qu'ils te fassent pécher contre moi. Tu servirais leurs dieux et cela deviendrait pour toi un piège.³¹

²⁹ On peut reconstituer cette version comme suit : « On annonça au Pharaon que le peuple s'était enfui. Les Égyptiens les poursuivirent et les rattrapèrent alors qu'ils campaient au bord de la mer. Ils avaient grand peur. Moïse dit au peuple : *N'ayez pas peur. Yahvé combattra pour vous.* Yahvé regarda vers le camp des Égyptiens, et jeta la confusion dans le camp des Égyptiens. Et Yahvé culbuta l'Égypte au milieu de la mer, il n'en resta pas un seul. Et Yahvé sauva Israël de la main de l'Égypte et le peuple crut en Moïse son serviteur. » On peut souligner l'ironie de ce scénario si l'on pense aux nombreux bas reliefs où les Assyriens apparaissent justement comme les maîtres de la mer.

³⁰ Une finale en Ex 14,31 (« le peuple crut en Moïse ») pourrait se justifier suite à l'enquête de Gertz. Selon Otto, la conclusion de la première *Vita Mosis* se trouve en Ex 34,27 (« Moses », p. 63-67), ce qui correspond assez bien à l'idéologie royale. Mais à partir d'Ex 16, il devient très difficile de reconstruire un récit pré-sacerdotal.

³¹ Pour l'attribution de ces versets à une rédaction deutéronomique du

Certains textes du Deutéronome datant de la même époque (Dt 7 et 13 notamment³²) véhiculent la même idée d'une séparation d'avec les autres nations, exposée sur un ton militaire et agressif³³. La rédaction deutéronomique du début de l'exil fait de Moïse avant tout un législateur, qui transmet une loi dont l'une des préoccupations centrales est de mettre en garde contre les dieux et les coutumes des autres peuples.

Les auteurs sacerdotaux connaissent sans doute la figure de Moïse élaborée par leurs collègues deutéronomistes. Contrairement à ceux-ci, ils considèrent Moïse comme un personnage moins important pour l'identité du judaïsme³⁴ et font ainsi précéder l'histoire de Moïse par celle des Patriarches³⁵, notamment avec la figure d'Abraham que P construit comme un « ancêtre œcuménique »³⁶. Ceci concorde avec le fameux « universalisme » de P, que de nombreux auteurs se plaisent à souligner. Bien que P soit plus discret par rapport à Moïse, il fait de lui néanmoins le maître d'œuvre du sanctuaire mobile (Ex 25-31 ; 35-40) et le médiateur de la législation sacerdotale en Lévitique. Mais le Moïse sacerdotal personnifie moins l'idéologie de la rupture avec la culture des autres que le Moïse deutéronomique. Alors que la révélation divine à Moïse selon Ex 3 (deutéronomique) souligne l'exclusivité de la relation entre Yhwh et Israël, relation qui commence par la relation de Yhwh à Moïse³⁷, la conception sacerdotale met en avant

début de l'époque perse, cf. W. Oswald, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, OBO 159, Fribourg / Göttingen, 1998, p. 169s et 260s. Selon BLUM, *Studien*, p. 377, le texte serait plus récent que la « composition D » mais antérieur à la « composition P ».

³² Pour l'histoire rédactionnelle de ces textes, cf. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Publications of the Finnish Exegetical Society 76, Helsinki / Göttingen, 1999, p. 20-50, 94-98.

³³ Le judaïsme n'a pourtant jamais appliqué ces prescriptions à la lettre, contrairement à certains milieux chrétiens.

³⁴ Cf. déjà N. LOHFINK, « Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose », *Biblica*, n° 49, 1968, p. 1-8.

³⁵ Pour la thèse selon laquelle le lien entre la tradition patriarcale et celle de Moïse serait l'œuvre de P, cf. notamment Schmid, *Erzväter und Exodus*, *passim*.

³⁶ A. DE PURY, « Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor », dans S.L. MCKENZIE, T. RÖMER, eds, *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin / New York, 2000, p. 163-181.

³⁷ L'identification de Yhwh au « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » en Ex 3 n'est pas deutéronomique, mais provient d'un rédacteur plus récent ; cf., en dernier lieu, GERTZ, *Tradition*.

l'idée que Yhwh s'est révélé comme *elohim* à toute l'humanité et comme *El Shadday* à tous les peuples descendant des Patriarches (Ex 6,3). Cette conception se rapproche de l'idée selon laquelle le Dieu suprême des Perses, Ahura-Mazda, pouvait se manifester auprès des peuples étrangers sous d'autres noms³⁸. De même, la version sacerdotale du récit dit des plaies (Ex 7-12*) fait apparaître un Moïse qui n'est pas un prophète du jugement des nations, comme c'est le cas dans la version deutéronomique d'Ex 7-12, mais qui est avec son frère Aaron un « magicien », comme les serviteurs que Pharaon appelle à son secours. Moïse et Aaron utilisent les mêmes méthodes que les magiciens égyptiens³⁹ pour montrer que Yhwh est un Dieu plus efficace que les dieux de l'Égypte. J. Reindl a défendu la thèse selon laquelle P aurait repris pour sa version des plaies une narration venant de la diaspora égyptienne⁴⁰, ce qui me semble être une idée fort séduisante. P accepte et peut-être admire même les connaissances des prêtres égyptiens ; c'est pourquoi Moïse et Aaron sont dépeints comme de véritables maîtres de cette culture.

Bien que les rédacteurs deutéronomistes et sacerdotaux se soient finalement mis d'accord sur l'édition d'un Pentateuque à l'intérieur duquel toute la torah est transmise par Moïse, ils n'ont de loin pas gommé toutes leurs divergences. Selon les textes, Moïse apparaît ainsi comme une figure dont l'identité est double : il est à la fois personnage de rupture et personnage d'intégration.

5. Figures de Moïse chez des auteurs hellénistiques

Selon le discours d'Étienne, « Moïse fut initié à toute la sagesse des Égyptiens et il était puissant en ses paroles et ses actions » (Ac 7,22). Cette affirmation, qui reprend sans doute Ex 11,3 (« Moïse était très grand dans le pays d'Égypte aux yeux des serviteurs du Pharaon et aux yeux du peuple »), peut se comprendre comme une interprétation de la présentation sacerdotale de Moïse dans le Pentateuque, à moins que l'auteur de ce texte ne se base sur d'autres traditions en rapport avec Moïse, conservées chez certains auteurs hellénistiques.

³⁸ J.L. BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis, 1995, p. 136s.

³⁹ Pour plus de détails, cf. T. RÖMER, *Magicians Compete*, à paraître.

⁴⁰ J. REINDL, « Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag », dans W. ERNST et al., eds, *Dienst der Vermittlung. Festschrift Priesterseminar Erfurt*, Erfurter Theologische Studien 37, Leipzig, 1977, p. 49-60.

5.1. Excursus méthodologique : pour une utilisation raisonnée de Manéthon et alii

On constate depuis un certain temps chez les biblistes un regain d'intérêt pour les auteurs grecs ou hellénisés qui rapportent des traditions sur Moïse et l'exode (Manéthon, Hécatée d'Abdère, Artapan, Lysimaque d'Alexandrie, etc.). Ce phénomène s'explique aisément. Dans la mesure où les traditions du Pentateuque sont aujourd'hui datées considérablement plus tard que dans le modèle traditionnel, la rédaction de certains textes tardifs de la Torah devient désormais quasiment contemporaine de ces auteurs grecs. Du coup, il est théoriquement possible que certaines des traditions que l'on trouve chez eux soient aussi anciennes que celles qui ont fait leur chemin dans le document officiel du judaïsme⁴¹. Certains ont poussé leur enthousiasme très loin, en prétendant par exemple que Manéthon n'aurait pas connu le Pentateuque, mais seulement le document sacerdotal. Il peut être utile de rappeler toutefois que nous n'avons accès à ces auteurs que de manière extrêmement fragmentaire, par des témoignages de deuxième, voire de troisième, main (surtout par Josèphe et Eusèbe). Nous ne pouvons nullement être sûr que ce qui est présenté comme une citation correspond textuellement aux œuvres malheureusement perdues de ces auteurs⁴². Il est assez curieux de constater que des exégètes qui abordent les textes bibliques avec toute la critique nécessaire prennent immédiatement comme argent comptant ce qu'un Flavius Josèphe ou un Eusèbe attribue à tel ou tel historien. Il ne s'agit nullement de contester l'utilisation de ces documents ; ceux-ci devraient cependant être examinés avec la même rigueur que les textes bibliques.

On a souvent analysé les témoignages des auteurs hellénistiques sous l'angle de leur philo- ou de leur anti-sémitisme. Mais, comme le souligne E. Gruen⁴³, cette approche a quelque peu faussé le débat. Il convient en effet pour notre propos de commencer par s'interroger sur l'origine des traditions mosaïques que l'on trouve chez ces auteurs.

⁴¹ Cf. notamment P.R. DAVIES, « Judeans in Égypt: Hebrew and Greek Stories », dans L.L. GRABBE, ed., *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOT.S 317 (European Seminar in Historical Methodology 3), Sheffield, 2001, p. 108-128.

⁴² Cf., à titre d'exemple, la démonstration faite pour Manéthon dans l'ouvrage de G.P. VERBRUGGE, J.M. WICKERSHAM, *Berosos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Égypt*, Ann Arbor, MI, 2000, p. 115-118.

⁴³ E.S. GRUEN, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, 1998, p. 41-72.

Le témoin le plus ancien semble être *Hécatee d'Abdère* (IV^e siècle av. J.C.), bien que nous n'ayons accès à ses écrits que par un témoignage de troisième main (Diodore chez Photius⁴⁴). Selon ces fragments, Hécatee aurait raconté l'histoire d'un fléau qui frappa autrefois l'Égypte ; persuadés que ce fléau était provoqué par la présence de trop nombreux étrangers, les Égyptiens se mirent à les expulser.

Parmi les exilés, les plus distingués, les plus vaillants se réunirent en bandes et furent jetés, dit-on en Grèce et dans quelques autres lieux, sous la conduite de chefs éminents, dont les plus célèbres furent Danaos et Cadmos. Mais la masse de la plèbe émigra dans la contrée aujourd'hui nommée Judée, assez voisine, mais qui dans ce temps-là était complètement déserte. À la tête de cette colonie était un personnage nommé Môsés, aussi distingué par la sagesse et par le courage⁴⁵.

Moïse, qui est remarquable par son intelligence et son courage, va fonder la ville de Jérusalem et le temple. Il installera non pas un pouvoir monarchique, mais remettra le gouvernement aux mains d'un Grand Prêtre. Les Juifs « adorent le grand prêtre qui leur interprète les ordres divins ». Moïse donne au peuple des rituels et des lois entièrement différents de ceux des autres nations, interdisant notamment toute représentation de la divinité.

D'où Hécatee tient-il ces informations ? Il n'est guère plausible qu'il ait eu devant lui les textes du Pentateuque. Cependant, un certain nombre d'informations concordent avec les premiers livres de la Bible : le séjour d'Israël en Égypte, les plaies⁴⁶, la description de Moïse comme chef et législateur, les douze tribus, l'interdiction d'images de Dieu, l'importance du Grand Prêtre. Il est possible que Hécatee ait reçu ces informations de la part de Juifs vivant en Égypte. Bien sûr, il construit l'installation des Hébreux sous la conduite de Moïse en appliquant le modèle grec de la fondation des colonies, mais il semble avoir des informations assez précises sur Moïse et ses lois qui ne peuvent venir d'un milieu juif⁴⁷. Hécatee conclut son paragraphe sur Moïse législa-

⁴⁴ Fragment du livre 40 de la bibliothèque historique de Diodore transmis par Photius qui l'attribue à tort à Hécatee de Milet.

⁴⁵ Traduction de T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.

⁴⁶ L'idée de fléaux naturels comme punition divine est répandue dans le Proche Orient ancien et en Égypte. Dans de nombreux textes égyptiens, de telles plaies sont le signe d'époques anarchiques souvent dues à des étrangers ; en spéculant, on pourrait se demander si le récit biblique des plaies n'a pas trouvé, entre autres, son origine dans le retournement polémique de cette idéologie égyptienne.

⁴⁷ E.S. GRUEN, *Heritage*, p. 53-55.

teur avec la remarque suivante : « À la fin des lois se trouvent écrits ces mots : "Môses a entendu ces paroles de Dieu et les transmet aux Juifs". » Il se pourrait que cela soit une citation approximative de la fin du livre du Lévitique⁴⁸, ce qui signifierait que nous aurions, *via* Hécatee, l'attestation d'un Proto-Pentateuque qui se serait terminé avec le Lévitique⁴⁹. En effet, l'idée que les prêtres possèdent des terres se trouve en contradiction avec plusieurs textes législatifs en Nombres et en Deutéronome (Nb 18,24 ; Dt 10,9 ; 12,12 ; 18,1)⁵⁰. En outre, le Moïse qui apparaît dans ce fragment attribué à Hécatee est davantage un Moïse sacerdotal qu'un Moïse deutéronomique. Le fait que le récit insiste sur l'idée que la Judée était entièrement vide au moment de l'installation de Moïse avec les siens pourrait même se comprendre comme une polémique contre l'idéologie deutéronomique de la conquête en Deutéronome-Josué⁵¹. L'attribution de la fondation de Jérusalem à Moïse⁵² ne signifie pas forcément que les sources de Hécatee ignoraient les sources sur la royauté (Samuel-Rois)⁵³. Il peut aussi s'agir de la volonté de mettre Moïse en parallèle avec les fondateurs grecs de villes et d'accepter un judaïsme sans autonomie politique⁵⁴. De toute façon, le Moïse d'Hécatee apparaît comme un homme exceptionnel qui

⁴⁸ Cf. T. REINACH, *Textes*, p. 18 n. 2. Lv 27,34: « Ceci sont les lois que Yhwh donna à Moïse pour les Israélites sur le Mont Sinaï ». Selon GRABBE, « Jewish Historiography », p. 132, il pourrait s'agir soit de Lv 27,46, soit de Nb 36,13.

⁴⁹ Si cette interprétation est juste, nous aurions un argument important pour l'idée d'une édition de Genèse-Lévitique par le milieu sacerdotal, auquel on aurait ajouté plus tard le Deutéronome amputé de l'histoire deutéronomique. Le livre des Nombres aurait alors servi comme « pont » entre « P » et « D ».

⁵⁰ GRABBE, « Jewish Historiography », p. 132.

⁵¹ Néanmoins, l'aspect militaire n'est pas totalement absent. Après l'installation dans le pays et le don de la loi, on trouve la remarque suivante : « En outre ce législateur a porté sa prévoyance sur les choses militaires, et a forcé les jeunes gens à acquérir par l'exercice le courage, l'endurance et la force de supporter tous les maux. Il dirigea aussi des expéditions contre les peuples voisins, conquit beaucoup de territoire et le distribua par le sort entre ses concitoyens. » La fin de la citation fait penser à la deuxième partie de Josué ; d'une manière générale, nous avons ici une allusion à l'enrôlement de nombreux juifs comme mercenaires, cf. Ph. DAVIES, « Judeans », p. 120.

⁵² La même idée (quoique présentée de manière péjorative) d'une entrée dans le pays et de la fondation de Jérusalem sous la conduite de Moïse se rencontre chez Lysimaque (II^e ou I^{er} siècle av. notre ère), selon FL. JOSÈPHE, *Contre Apion*.

⁵³ Ainsi DAVIES, « Judeans », p. 120.

⁵⁴ Selon D. MENDELS, « Hecataeus of Abdera and a Jewish *patrios politeia* of

fait contraste avec son propre peuple auquel il donne les institutions et les territoires nécessaires à sa survie.

En ce qui concerne le prêtre égyptien hellénisé Manéthon, les choses sont bien plus compliquées. Traditionnellement, ce dernier est considéré comme le fondateur des représentations antisémites de Moïse et de l'exode⁵⁵. Manéthon relate⁵⁶ l'histoire d'un dénommé Osarsiph⁵⁷ 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 Égypte.

Il envoya une ambassade à Jérusalem, ajoute Manéthôs, 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 Hierosolymites, 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 Osarseph, du nom d'Osiris, le dieu d'Héliopolis, mais il changea de nom et s'appela Moysès.

C'est seulement à la fin du passage que l'on trouve expressément l'identification d'Osarsiph avec Moïse. Selon Gruen, cette identification ne provient pas de Manéthon, mais aurait été introduite plus tard. L'histoire attribuée à Manéthon n'aurait à l'origine rien eu avoir avec Moïse et l'exode. Des milieux juifs auraient, selon Gruen, judaïsé une

the Persian Period (Diodorus Siculus, XL,3) », *ZAW*, n° 95, 1983, p. 95-110, Hécatee aurait été influencé par des prêtres ayant une idéologie anti-davidique et anti-messianique, qui auraient voulu faire de Moïse le fondateur du temple.

⁵⁵ Par ex. M. STERN, *Greek and Roman Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem, 1976, p. 64.

⁵⁶ Selon FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, livre I.

⁵⁷ Selon Redford, Osarsiph serait à comprendre comme une caricature d'Akhé-naton, cf. *Égypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992, p. 415s. Souvent on y voit une combinaison du nom de Joseph avec celui d'Osiris.

⁵⁸ E. S. GRUEN, *Heritage*, p. 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*, n° 163, 1963, p. 133-143.

histoire purement égyptienne à l'origine⁵⁸. Nous ne pouvons entrer ici dans la complexité de ce dossier. Il est vrai que la figure d'Osarsiph n'a guère beaucoup de rapport avec la figure biblique de Moïse. Seule la fin du conflit guerrier entre Pharaon et les hommes d'Osarsiph évoque certains aspects d'un exode ou d'un récit d'expulsion : Le Pharaon « attaqua les Pasteurs et les impurs, remporta la victoire, et en tua un grand nombre après les avoir chassés jusqu'aux frontières de la Syrie »⁵⁹. L'identification de Osarsiph et de Moïse (par Manéthon ou par un auteur ultérieur) dénote cependant la volonté de faire du fondateur du judaïsme un Égyptien⁶⁰.

Chez Artapan, juif hellénisé du II^e siècle avant notre ère⁶¹, Moïse est, comme dans le récit biblique, un enfant juif adopté par la femme stérile du Pharaon :

Cette femme qui était stérile, adopta l'enfant d'un Juif qu'elle nomma Moïse ; une fois adulte, celui-ci fut appelé Musée par les Grecs : Ce Moïse fut le maître d'Orphée.⁶²

C'est Moïse qui apporte à l'Égypte la culture, il est aimé des foules et appelé par les prêtres égyptiens Hermès « puisqu'il interprétait les lettres sacrées ». Le Pharaon devient jaloux et veut le tuer ; mais Moïse est soutenu par 100.000 laboureurs, ainsi que des Ethiopiens. Une guerre éclate qui dure dix ans. Après de nouveaux complots, Moïse, conseillé par son frère Aaron, s'enfuit en Arabie, où il épouse la fille du roi Ragouelos. À la mort du Pharaon, Moïse voit jaillir un feu du sol alors qu'il prie « sans qu'il y eût sur place des arbres ou quelque autre sorte de bois. Effrayé de ce prodige, Moïse voulait fuir, mais une voix divine lui dit de marcher contre l'Égypte et de ramener les Juifs dans leur ancienne patrie ». Parvenu en Égypte, Moïse apparaît comme un magicien ; ainsi, il parvient sans être empêché jusqu'à la chambre du roi. Il lui murmure le nom du Dieu des Juifs dans l'oreille, le roi

⁵⁹ Cette répétition quelque peu oiseuse de l'expulsion des Hyksos est peut-être une sorte de *Wiederaufnahme* due à l'identification d'Osarsiph à Moïse.

⁶⁰ On trouve cette idée aussi chez Chaerémon d'Alexandrie (I^{er} siècle avant ou après notre ère) qui, selon Fl. JOSÈPHE (*Contre Apion* I, 279-292), raconte l'expulsion des impurs d'Égypte. Ceux-ci avaient comme chefs les scribes Joseph et Moïse, qui portaient à l'origine des noms égyptiens.

⁶¹ Les fragments de son œuvre se trouvent chez EUSÈBE, *Préparation évangélique*, IX, 27, où il reprend le récit d'Alexandre Polyhistor, grammairien du I^{er} siècle de notre ère.

⁶² Dans la tradition grecque, Musée est fils d'Orphée, dont il reçoit l'enseignement des mystères. Je remercie Philippe Borgeaud, pour ses notes et commentaires à ce sujet.

tombe comme mort, mais Moïse le réanime. Puis Moïse accomplit une série de miracles qui rappellent certaines des plaies d'Égypte en Exode 7ss. Comme dans le récit biblique, les Juifs partent avec des objets précieux appartenant aux Égyptiens. Le fragment se termine avec la traversée de la mer, où Artapan livre deux versions.

Sur quoi, d'après les Memphites, Moïse qui connaissait la région observa la marée pour faire passer la mer au peuple à pied sec. D'après les Hélio-politains, le roi les poursuivit avec des forces importantes... Moïse fut invité par une voix divine à frapper la mer de son bâton pour la diviser. Obéissant, il toucha l'eau de son bâton et de la sorte le flot resta divisé ; et la troupe fit route à pied sec. Quand les Égyptiens [dit l'historien] furent à leur tour entrés dans la mer à leur poursuite, un feu jaillit devant eux et la mer reflua sur la route ; les Égyptiens périrent tous du feu et des grandes eaux ; quant aux Juifs, après avoir échappé à ce danger, ils passèrent quarante ans dans le désert, où Dieu leur fit pleuvoir une farine semblable à celle du mil, voisine de la neige pour la couleur. Moïse était [dit-il] grand, roux avec une longue chevelure blanche et beaucoup de dignité ; et il fit tout cela à l'âge d'environ 89 ans.

Le récit d'Artapan est fort intéressant. Il semble connaître de près les récits qui se trouvent en Ex 1-15 mais il y ajoute notamment des traditions greco-égyptiennes sur Osiris avant l'histoire des miracles et de la sortie d'Égypte. En ce qui concerne les parallèles aux récits bibliques, il est difficile de dire si Artapan se base sur la LXX⁶³, où s'il s'agit de traditions orales. Il existe dans tous les cas de nombreuses différences que nous ne pouvons examiner ici en détail. En ce qui concerne les miracles que Moïse effectue devant Pharaon, leur fonction semble davantage correspondre au récit sacerdotal de la Bible qu'au récit deutéronomique. Le « récit de vocation » décrit par Artapan correspond davantage à l'idéologie deutéronomique (apparition de Dieu dans un feu, aspect militaire de la libération de l'Égypte). Par contre, l'idéologie du récit de la jeunesse de Moïse, qui est notamment caractérisé par un Moïse faisant office d'herméneute entre les cultures égyptienne, grecque et juive, est plus proche de la pensée sacerdotale que de la pensée deutéronomique. On peut dès lors se demander si Artapan n'a pas connu les deux traditions « D » et « P » comme deux traditions séparées. La finale du fragment parle en faveur d'une telle idée puisque Artapan cite deux sources différentes pour le miracle de la mer ; le phénomène de la marée basse et de la marée haute correspond grosso modo à la version deutéronomique, alors que la séparation des

⁶³ Ainsi C.R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. I : *Historians*, coll. « Texts and Translations » 20. Preudepigrapia Series 10, Cico, CA, 1983, p. 192.

eaux et le passage d'Israël au milieu de la mer est traditionnellement attribué à la version sacerdotale de ce même récit.

On constate que ces auteurs des derniers siècles avant notre ère témoignent bien, à leur manière, de la diversité des traditions sur Moïse. Certaines des traditions qu'on trouve chez ces auteurs sont partiellement à rapprocher des figures de Moïse telles qu'elles apparaissent dans la littérature biblique. Mais dans l'ensemble, on ne peut postuler que ces auteurs modifient à chaque fois une tradition biblique qui serait déjà fixée et immuable.

En guise de conclusion : Moïse entre l'Égypte et le Sinäi

Selon Freud, Moïse l'Égyptien aurait été assassiné par les Juifs, qui n'avaient pas pu comprendre la nouvelle religion spirituelle venue d'Égypte. Pris de remords par la suite, les Juifs auraient donc mis à la place du premier un second Moïse, adorateur de Yahvé et enseignant une religion guerrière traditionnelle. Bien que la thèse de Freud soit sans fondement tant sur le plan historique que sur le plan littéraire, il y a peut-être une intuition juste derrière l'idée selon laquelle la Bible aurait conservé la trace de « deux Moïse ». À partir d'un premier récit sur Moïse à l'époque assyrienne, l'époque perse voit naître deux conceptions divergentes du fondateur du judaïsme : l'une souligne la proximité avec la culture égyptienne, l'autre insiste davantage sur la rupture et la différence par rapport à l'Égypte et aux autres peuples en général. Ces traditions ont peut-être circulé d'abord de manière indépendante, avant qu'on ne les ait combinées et harmonisées. Les historiens grecs d'avant l'ère chrétienne semblent confirmer la diversité des traditions et les différentes manières dont Moïse a été perçu tant par les juifs que par les non-juifs.

Thomas Christian RÖMER