

Milieus bibliques

M. Thomas RÖMER, professeur

COURS. LE LIVRE DE L'EXODE : MYTHES ET HISTOIRES (2^e PARTIE ^a)

Ce cours avait pour but d'examiner la mise en forme du mythe de l'exode ainsi que les contextes socio-historiques et idéologiques qui ont marqué de leur empreinte ce texte fondateur de la Bible hébraïque et, par la suite, du judaïsme. Après l'examen des chapitres 1-14 durant l'année précédente, ce cours a poursuivi l'analyse du livre de l'Exode.

Exode 15 : un cantique de conclusion et de transition

La place d'Ex 15,1-22 après Ex 14 peut être comparée à celle de Juges 5, le cantique de Débora, après Jg 4. Dans les deux cas une narration en prose est suivie d'un texte poétique qui est une sorte de chant de victoire célébrant l'intervention de Yhwh en faveur des siens. Les deux textes poétiques montrent des spécificités grammaticales et parfois aussi un vocabulaire compliqué ; ils sont souvent considérés comme « archaïques ». Dans les deux textes, des femmes jouent un rôle important.

À l'instar de Jg 5, Ex 15 se comprend comme une conclusion hymnique, non seulement d'Ex 14, mais probablement de l'ensemble Ex 1-15. Il ne s'agit pas uniquement d'une conclusion, mais aussi d'une prévision des événements à venir. Les v. 13-17, quoique formulés au passé (pour la plupart) font allusion, sans suivre une chronologie précise, à la conquête du pays, l'installation du peuple dans le pays et l'établissement d'un temple de Yhwh.

L'école américaine, notamment, situe ce chant de victoire à l'époque prémonarchique aux alentours du XII^e s. avant notre ère. Ils avancent surtout deux types d'arguments : la langue et les formes grammaticales archaïques :

Conjugaison à préformantes pour le passé, suffixe 3^e masc. pl. en *-mô* (au lieu de *-hem*), le démonstratif *zû* au lieu du relatif *'asher* ; d'autres formes peu claires.

a. Les cours sont disponibles en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2014-2015.htm> [NdÉ].

D'un autre côté (et surtout en Europe), on trouve l'idée selon laquelle ce texte est une composition récente qui présuppose déjà les textes sacerdotaux et qui, par conséquent, fut composé aux VI^e ou V^e s. avant notre ère. Contrairement à l'école américaine, ces exégètes prêtent moins attention aux questions de grammaire et aux archaïsmes. Certains font remarquer que des archaïsmes peuvent aussi être des moyens stylistiques archaïsants. De plus, plusieurs particularités ne sont guère utilisables pour la datation mais typiques de textes poétiques. Il faut également faire remarquer, contre les tenants d'une datation prémonarchique, que ce psaume présuppose l'existence d'un temple de Yhwh, probablement à Sion. Pour ces raisons, on a parfois considéré les v. 13-17 comme un ajout pour maintenir une date ancienne ; mais il s'agit là d'un argument circulaire.

En revanche, on peut avec Caquot partir d'une autre observation, à savoir que les v. 6 à 17 sont écrits à la 2^e pers., contrairement aux v. 1-5 et 18 qui parlent de Yhwh à la 3^e pers. du singulier. Selon A. Caquot¹, on peut également lire ces derniers versets d'une manière indépendante et on obtient un psaume de la royauté de Yhwh.

À ce psaume, on aurait ajouté, selon A. Caquot, les v. 6-17 à l'époque de l'exil pour exprimer l'espoir d'une reconquête du pays et d'une restauration du temple. Cependant, dans les v. 1-5, il y a plusieurs allusions et reprises littérales d'Ex 13,17-14,31 qui rendent l'hypothèse difficile. On peut donc aussi imaginer le contraire, à savoir que l'hymne plus ancien se trouve en 6-18, que le rédacteur aurait repris. Il est vrai que, dans ces versets, il y a moins de reprises directes d'Ex 14, mais il manque une vraie introduction, et le v. 18 ne parle plus de Yhwh à la 2^e mais à la 3^e personne.

L'idée selon laquelle les v. 1-18* se sont formés en deux étapes est séduisante. On peut cependant se poser la question de savoir si l'alternance entre la 3^e et la 2^e pers. nécessite des opérations diachroniques ; on peut aussi imaginer que ce changement reflète deux chœurs qui se répondent.

La plupart des commentateurs s'accordent pour dire que le noyau du texte se trouve dans le petit cantique, au v. 22, qui fut d'abord attribué à Miryam. Ce cantique correspond assez bien à la forme la plus ancienne de la tradition de l'exode et existait peut-être en effet comme conclusion de celle-ci.

Ensuite, on a transféré ce cantique à Moïse et on l'a pris comme point de départ pour construire (en une ou deux étapes) un psaume qui célèbre la souveraineté de Yhwh non seulement sur l'Égypte, mais aussi sur tous les peuples en général.

Ce n'est donc pas une composition ancienne, mais post-sacerdotale ayant en vue l'ensemble des livres d'Exode à Rois.

Il a été souvent observé que certains versets d'Ex 15 contiennent des allusions au thème du combat du dieu guerrier contre la Mer, combat à la suite duquel ce dieu reçoit un sanctuaire. On a surtout insisté sur les parallèles ougaritiques (Baal contre la Mer) pour « prouver » l'ancienneté du texte. Ces parallèles existent, mais ils ne permettent pas de dater le texte, de plus il n'est pas seulement fait allusion au combat de Baal contre Yam.

Le fait qu'Ex 15 utilise deux fois le terme de *têhôm*, qui se retrouve en Gn 1 (P), indique qu'il fait sans doute aussi allusion à l'épopée Enuma Elish, où Marduk combat Tiamat et devient ensuite roi sur tous les autres dieux. Il faut noter

1. A. Caquot, « Cantique de la mer et miracle de la mer », in E.-M. Laperrousaz (éd.), *La Protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris, Cerf, 1990, p. 67-85.

qu'Ex 15,8 ne fait pas allusion à un combat contre la mer. La mer n'est plus un adversaire de Yhwh. La mer est ici au service de Yhwh pour vaincre les ennemis d'Israël : d'abord les eaux se dressent pour laisser Israël passer, ensuite la mer couvre les ennemis d'Israël. Le thème traditionnel du « Chaokampf » est donc en Ex 15, certes repris, mais aussi transformé, pour insister sur le fait que la mer n'est plus contre mais au service de Yhwh.

Exode 16 : la découverte de la manne et du sabbat

Contrairement aux épisodes assez brefs qui l'entourent, Ex 16 est un texte long et complexe qui mêle narration et prescription.

Malgré une discussion compliquée concernant la diachronie de ce texte, il y a un certain consensus pour dire qu'une grande partie (ou partie importante) de ce texte appartient à P (voire à post-P), à cause d'un vocabulaire typique et de liens avec d'autres textes P sur lesquels nous allons revenir. Partant de l'hypothèse qu'il s'agit en Ex 16* d'un texte P, on s'est posé la question de savoir s'il se trouve vraiment à sa place originelle ou s'il n'a pas été déplacé après coup. On est d'abord étonné par la mention des 40 ans dans le désert. Cette durée n'intervient qu'au moment du refus de la génération de l'exode en Nb 13-14 de conquérir le pays. De même le *kābôd*, la gloire de Yhwh, semble être lié au sanctuaire. En Ex 24,15-18, il se trouve au sommet du Sinaï, et il descend en Ex 40 lorsque le sanctuaire est fini, et apparaît (pour la première fois ?) au peuple après la consécration des prêtres et les premiers sacrifices.

Cependant, il faut se poser la question de savoir si l'apparition de la gloire de Yhwh et du Sabbat sont vraiment si anachroniques qu'ils nécessitent un déplacement du texte. La gloire est, au moins du point de vue linguistique, préparée en Ex 14,18. Donc, on peut argumenter que l'apparition de la gloire de Yhwh est bien préparée en Ex 14. Pour certains autres « anachronismes » l'explication réside peut-être dans le fait que ce texte a été révisé plusieurs fois.

L'analyse diachronique peut se résumer comme suit :

- 1) un texte P qui était la suite directe de la version P de la traversée de la mer : 16,1-3*, 6-15*, 16-18*, 21-22, 23a.b, 24a, 25-26, 29, (30 ?)31*.
- 2) Rédaction post-P « deutéronomisante » : 16,4-5, 19-20, 24b, 27-28, 30.
- 3) Rédaction hexateucale : 16,35.
- 4) Rédaction sacerdotale tardive : 16,32-34.
- 5) Révisions midrashiques et gloses : v. 8, ajout des remarques sur l'*'omer* (jusqu'à 16,36) qui n'apparaît nulle part ailleurs ; v. 23aβ : préparation de la nourriture la veille du sabbat.

Il est possible de reconstruire derrière le récit sacerdotal un récit plus ancien qui contenait une étymologie de la manne (en 16,1a*.4a.13b-14ba.15.21.31²), bien que de telles entreprises restent très hypothétiques.

2. Ainsi C. Levin, *Der Jahwist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « FRLANT », 157, 1993, p. 77 et 352-255.

La découverte du Sabbat

Le terme de *šabbat* doit être mis en relation avec l'akkadien *šab/pattum*, le jour de la pleine lune. Cf. Enuma Elish V,18 : « le *šab/pattum* sera le milieu du mois ».

Il est, en effet, maintenant largement admis que le Sabbat ne devient un jour de chômage hebdomadaire qu'à partir du VI^e ou V^e siècle avant notre ère. L'idée d'un 7^e jour de repos s'inspire peut-être de l'idée néo-assyrienne de jours néfastes : dans les hémérologies ce sont les jours 7, 14, 19, 21 et 28 qui étaient considérés comme difficiles, voire dangereux ; pour ne pas irriter les dieux, le mieux était de ne rien faire. Cette idée est reprise, et modifiée, par les auteurs sacerdotaux qui intègrent le sabbat aussi dans un nouveau calendrier, fondé sur des périodes de 7 fois 7 semaines (« jubilé ») qui joueront un rôle important dans le livre des Jubilés et dans des textes de Qumran.

Exode 17 : manque d'eau et ennemis

Exode 17,1-7 : le don d'eau miraculeux

On peut reconstruire le récit ancien comme suit :

1 [] Ils campèrent à Refidim mais il n'y avait pas d'eau à boire pour le peuple. 2 Le peuple querella Moïse et ils dirent : « Donne-nous de l'eau à boire ». Moïse leur dit : « Pourquoi me querellez-vous ? » [] 4 Moïse cria vers Yhwh : [] 5 Yhwh dit à Moïse : « Passe devant le peuple, [] et va. 6 Me voici, je me tiendrai devant toi, là, sur le rocher []. Tu frapperas le rocher, il en sortira de l'eau, et le peuple boira. » Moïse fit ainsi []. 7 Il appela ce lieu du nom de [] Mériba [Épreuve et Querelle] à cause de la querelle des fils d'Israël et à cause de leur mise à l'épreuve de Yhwh en disant : « Yhwh est-il au milieu de nous, oui ou non ? »

Dans le récit ancien, la réaction des Israélites face au manque d'eau n'est pas présentée d'une manière particulièrement négative. Le mot *rocher* apparaît ici pour la première fois dans l'histoire de l'Exode. Il porte l'article, ce qui veut dire que l'auteur suggère un rocher précis. Le mot réapparaîtra en Ex 33 lorsque Moïse voudra voir la face de Yhwh. Il existe certainement un lien littéraire entre les deux textes. Il est possible qu'Ex 33 présuppose Ex 17 et l'utilise pour approfondir la question de la « visibilité » de Yhwh qui s'est posée en Ex 17.

Ex 17,8-16 : l'invention de la guerre et du livre.

Cette brève histoire introduit deux personnages dont il n'a pas encore été question : Josué et Hour. Le nom « *Hûr* » qui est aussi attesté à Éléphantine vient peut-être du nom du dieu Horus, signifiant alors « appartenant à Horus ». On a d'ailleurs aussi postulé une origine égyptienne pour le nom d'Aaron (« le nom du dieu est grand »).

Revenons brièvement à la question de la diachronie. On observe par rapport au récit précédent que le peuple n'a pas bougé depuis Refidim. Il est donc possible que l'histoire de la guerre contre Amaleq ait suivi directement Ex 17,1 et que l'histoire du manque d'eau ait été insérée plus tard en dédoublant l'indication de Refidim. Dans l'histoire même, la mention du bâton de Dieu est probablement un ajout car il ne joue pas de rôle dans la suite, qui s'intéresse aux mains, voire aux bras (en

hébreu *yād* peut aussi signifier « bras »). La mention du livre au v. 15 et de l'ordre d'écrire est aussi due à une réécriture, puisque cela interrompt le lien entre le v. 14 et le v. 16 et introduit une autre thématique.

La signification du nom de cet ennemi reste à ce jour un mystère. S'agit-il d'une tribu historique ? Sur la base des textes bibliques, certains mettent les Amalécites en lien avec Edom, d'autres avec les Madianites. On peut donc imaginer que Amaleq est localisé au sud-est du Néguev. Dans certains textes bibliques, il apparaît cependant déjà comme un ennemi cosmique. Ici, la figure d'Amaleq sert à annoncer l'intervention de Yhwh dans les guerres d'Israël à venir. La présence de Josué fait allusion aux récits de conquête dans le livre de Josué, où il joue le même rôle.

Le geste de Moïse est un geste magique. C'est de ce geste que dépend la victoire et non pas du savoir-faire de Josué et de son armée. Moïse ressemble d'une certaine manière à un chaman. La construction de l'autel, ici, évoque d'une certaine manière les autels qu'Abraham construit dans la Genèse, puisque l'on ne raconte pas un sacrifice, mais une invocation de Dieu, souvent avec un nom, comme c'est le cas ici : « Yhwh, mon étendard ».

La première mention du livre en Ex 17 qui présuppose que Moïse sait écrire³ coïncide avec la première mention de Josué dans la Torah. Le livre et son premier lecteur ont ainsi une origine commune.

Exode 18 : la rencontre entre Moïse et son beau-père madianite

Comme Ex 16, et peut-être davantage, Ex 18 a été suspecté, déjà par des commentateurs rabbiniques (p. ex. Ibn Ezra) d'avoir été déplacé. Sa place originelle aurait été après la révélation du Sinaï et ceci à cause des observations suivantes.

En Ex 18, Israël est à la « montagne de Dieu », alors que l'arrivée au Sinaï n'est relatée qu'en 19,1. De plus, Ex 18 ne peut s'harmoniser avec l'itinéraire en 17,1,8 et 19,2. On raconte un sacrifice, sans construction d'un autel. Est-ce que l'on présuppose que celui-ci est déjà construit ?

Pour cette raison Ibn Ezra et d'autres ont pensé que le récit avait d'abord eu sa place en Nb 10, juste avant le départ du Sinaï. Mais pourquoi aurait-il alors été déplacé ?

Il est clair que sa position actuelle est problématique. Il paraît également clair que ce texte n'est pas exclusivement une invention tardive, mais qu'il conserve une tradition suffisamment importante, que l'on a intégrée dans le récit de l'Exode. En le plaçant devant le Sinaï, on en fait une sorte de prélude à la « vraie » révélation, et l'on crée également un contraste avec le récit précédent : Amaleq, l'ennemi à abattre, contraste avec Madiân, l'étranger qui participe au culte du dieu d'Israël et qui confesse que Yhwh est le dieu le plus grand. Les rédacteurs opposent donc par cette juxtaposition deux visions de l'étranger.

Le fait qu'Ex 18 soit situé à la montagne de Dieu renvoie à la vocation de Moïse en Ex 3, qui a également eu lieu à la montagne de Dieu et où Dieu s'était présenté comme étant le « dieu du père » de Moïse. Ce titre est repris par Moïse en Ex 18, dans l'explication qu'il donne du nom de son fils Eliézer (v. 4).

3. Curieusement l'histoire des origines ne parle pas de l'invention de l'écriture ; à moins que l'on ne lise la mention du livre des généalogies d'Adam comme si celle-ci préexistait en quelque sorte.

Dans sa forme présente, il s'agit sans doute d'un texte récent. Il existe cependant des indications selon lesquelles Ex 18,1-12 n'a pas été écrit d'un seul trait, mais qu'il est le résultat de plusieurs révisions.

Les v. 2-4 sont parallèles au v. 5, puisque dans les deux cas il est dit que Jéthro vient avec les fils et la femme de Moïse. Les v. 2-4 sont plus détaillés et intègrent deux commentaires théologiques de Moïse. Il se peut donc que ces versets viennent d'un rédacteur. La « confession de foi » de Jéthro en 18,10-11, qui ressemble à celle de Rahab, est certainement un élément tardif. La présence d'Aaron et des anciens lors de la scène du sacrifice s'explique sans doute par la tentative d'un rédacteur d'harmoniser ce texte avec Ex 24. Les commentateurs ont beaucoup discuté pour savoir qui était le « chef de cérémonie » de ce sacrifice. Selon le texte hébreu, il n'y a guère d'autre possibilité que de comprendre que c'est Jéthro qui prend l'initiative de ce sacrifice. Pour cette raison la tradition rabbinique a postulé une conversion préalable de Jéthro au culte de Yhwh. Mais le texte ne le dit pas directement, bien que cela ait sans doute été l'idée des rédacteurs qui ont retravaillé la confession de foi de Jéthro. La version primitive de cette rencontre entre Moïse et Jéthro se termine donc par un sacrifice du prêtre de Madiân fait pour Yhwh. À partir de cette observation, on peut, en effet, imaginer que le prêtre de Madiân était un prêtre de Yhwh. La montagne originelle de Yhwh se trouvait-elle alors dans un territoire madianite ? Du coup, cela pourrait donner une nouvelle jeunesse à la théorie « madiano-qénite »⁴.

Dans sa forme actuelle, le texte n'a plus cette visée, mais malgré les révisions importantes, la tradition madianite résiste. La visée du texte actuel est, en effet, de montrer que des non-Israélites, des étrangers, peuvent rendre un culte au dieu d'Israël en proclamant sa supériorité.

Ex 19 : Israël au Sinai

À première lecture, la description de la théophanie au Sinai a l'air d'être assez confuse. Moïse fait tellement d'allers et retours que l'on ne sait plus très bien où il se trouve. Il y a également des contradictions : d'un côté une stricte interdiction de s'approcher de la montagne, mais, selon d'autres versets, « certains » peuvent le faire tandis que, selon un autre verset, seuls Moïse et Aaron peuvent s'approcher de la montagne.

L'analyse diachronique peut se résumer ainsi :

- 1) Traces d'un récit ancien en 19,16-19*.
- 2) Une version sacerdotale 19,1-2*.9-11.14-16*.18-19*.
- 3) Une révision de l'école de sainteté : 19,3-8.12-13a.
- 4) Un midrash en 19,20-23.
- 5) Rédaction du Pentateuque en 19,9.

La version sacerdotale insiste sur la séparation entre le sacré et le profane, alors que l'école de sainteté insiste davantage sur les aspects éthiques de cette théophanie. En 19,6, Israël est appelé *mamlèkèt kohanîm*. Faut-il traduire par « une communauté gouvernée par des prêtres » ou par « un royaume de prêtres », dans le sens où chaque membre de cette communauté est en quelque sorte un prêtre, et n'a donc

4. J. Blenkinsopp, « The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah », *JSOT* 33, 2008, p. 131-153.

plus besoin de médiation sacerdotale ? Ou bien, dans un sens théocratique, faut-il plutôt comprendre un royaume gouverné par des prêtres, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. La première interprétation a été utilisée par Martin Luther, dans l'élaboration de son idée du « sacerdoce universel » qui devint une idée-clé de la Réforme. On peut donc lire cette annonce de Yhwh comme l'idée selon laquelle tous les membres de la communauté sont saints, un privilège qui, selon P, ne concerne que les prêtres et que la *Holiness school* élargit à l'ensemble de la communauté (Lv 20,26). Mais on ne doit peut-être pas totalement opposer les deux significations : la signification « un royaume gouverné par des prêtres » peut aussi refléter la situation de la communauté judéenne de l'époque perse regroupée autour du temple de Jérusalem. Dans ce cas-là, il faut comprendre l'expression dans un sens amphibolique.

La description de la théophanie

On a pensé que ce texte évoquait une éruption volcanique au v. 16 et un tremblement de terre au v. 18. L'existence de tremblements de terre est attestée, mais nous avons affaire plutôt à des descriptions traditionnelles de la puissance divine. De même, il n'est pas nécessaire d'imaginer l'éruption d'un volcan, d'autant plus que le Sinaï, peu importe où on le localise, ne se trouve pas dans une région d'activité volcanique. Donc, même s'il y a des différences dans les descriptions des v. 16 et 18, les deux versets utilisent des images typiques pour parler de la manifestation des dieux.

La différence principale entre le v. 16 et le v. 18 semble résider dans le point suivant. Le v. 16, qui utilise les images d'une tempête avec tonnerre et éclairs, semble supposer que le Sinaï est la demeure de Yhwh qui y est caché par une nuée épaisse, alors que le v. 18 semble plutôt suggérer que Yhwh descend depuis les cieux sur le Sinaï, raison pour laquelle le mont tremble et s'enflamme.

Exode 24 : la conclusion de l'alliance

La conclusion d'alliance aux v. 3-8 est clairement l'accomplissement de 19,3-8 et peut donc se situer au même niveau (école de sainteté). À l'intérieur de ce récit, il y a peut-être les traces d'une tradition plus ancienne qui racontait comment Israël était devenu le peuple de Yhwh, comme on le voit par exemple dans les v. 6-8, où la cérémonie du sang est interrompue par la lecture du livre de l'alliance. Les v. 3-8 sont encadrés aux v. 1 et 9-11 par une théophanie et par la mention des noms de Moïse, Aaron, Nadab et Abihou, et celle des 70 anciens d'Israël qui ont le privilège de voir le dieu d'Israël. Il peut s'agir d'une autre main que celle du responsable des v. 3 à 8, mais il est également possible que le rédacteur de l'école de sainteté ait construit ce thème comme un encadrement autour du thème de la conclusion de l'alliance, puisque la vision de Dieu montre également, d'une certaine manière, comment Israël est devenu un royaume de prêtres.

Le v. 2, qui veut limiter à Moïse seul l'accès direct à la divinité, peut de nouveau venir d'une rédaction pentateucale.

Les v. 12-13 préparent l'histoire du veau d'or, alors que le v. 14 est une sorte de glose dépendant d'Ex 17 (Hour) et préparant le rôle d'Aaron dans l'histoire du veau d'or.

Les v. 15b-18 qui reviennent sur la gloire de Yhwh sont de facture « P » et constituent la suite d'Ex 19,17-18*. Ces versets précisent comment Yhwh est présent *via* sa « gloire » au sommet de la montagne et que Moïse a le privilège d'y avoir accès.

En Ex 24, l'alliance (le traité) est conclue par un rituel de sang et des sacrifices. Le *'am yhwh* se constitue ici par une alliance, un pacte et un rituel de sang assez unique dans la Bible hébraïque. Ce rituel sert à créer un lien de sang entre le « peuple » et Yhwh. De tels rituels sont fréquents en Arabie préislamique. Dans le texte actuel, on attribue sans doute au sang un pouvoir de purification, la communauté étant purifiée comme l'est l'autel.

La vision de Dieu (24,9-11)

Ce texte suggère – plus encore que l'histoire des sacrifices – qu'Israël est devenu à ce point de l'histoire un royaume de prêtres, puisqu'il arrive à un niveau d'immédiateté avec le dieu d'Israël, au sujet duquel l'auteur dit que ceux qui se trouvent sur la montagne le voient. Néanmoins le texte semble vouloir éviter une vision directe en décrivant seulement ce qui se trouve sous les pieds de Yhwh. L'idée est apparemment que les anciens contemplant depuis le bas Yhwh debout ou plutôt sur son trône au-dessus du firmament. On a l'impression d'un temple céleste qui a comme fondement du lapis-lazuli, le bleu évoquant peut-être le ciel. L'origine de telles visions se trouve probablement dans les ziggurats de Mésopotamie où le dernier étage, qui était considéré comme la demeure de la divinité, était décoré avec des briques de lapis-lazuli.

Exode 20 : le Décalogue

Si l'on parle de « Décalogue », de dix paroles, c'est que le Pentateuque lui-même utilise cette appellation ; cependant il s'agit seulement de trois textes (Ex 34,28 ; Dt 4,13 ; 10,4) qui font référence aux dix paroles écrites sur deux tables de pierre. En revanche, le récit de la communication du « décalogue » ne précise nullement le nombre de commandements que Yhwh aurait transmis à son peuple ; cette idée se trouve seulement dans des textes qui sont probablement plus récents que la première version de la révélation des paroles. On constate en effet que lorsque l'on cherche à découper le « Décalogue » en dix paroles, l'entreprise s'avère plus compliquée qu'il n'y paraît au premier abord. Les divergences de comptage qui existent sur ce point entre diverses traditions religieuses illustrent fort bien cette difficulté. Cette hésitation semble montrer qu'il n'y avait peut-être pas à l'origine l'idée d'un comptage à 10. On peut très bien également arriver à compter 12 paroles par exemple.

La question de l'origine du Décalogue

Pour résoudre la question de la double transmission du décalogue, on essaya longtemps de reconstruire un « décalogue primitif » qui aurait été repris différemment par des rédacteurs dans le livre de l'Exode et dans le livre du Deutéronome ; on considéra souvent le décalogue primitif comme un des textes les plus anciens de la Bible hébraïque. Ces tentatives sont abandonnées aujourd'hui par la plupart des chercheurs. Car, si à l'origine du décalogue se trouve une série de prohibitifs

construits de manière parallèle, pourquoi des rédacteurs ultérieurs auraient-ils transformé certains de ces prohibitifs en exhortations, tout en introduisant encore des changements dans les formes du discours : discours de Yhwh à la première personne, puis discours sur Yhwh à la troisième personne ?

Bien qu'il soit certainement erroné de vouloir reconstruire un **Décalogue** primitif, il est tout à fait plausible et possible que les prescriptions qui s'y trouvent n'aient pas été inventées d'un coup. Cela est surtout le cas pour les commandements « non yahwistes » de la deuxième partie, comme l'indiquent p. ex. Jr 7,8 ou Os 4,2.

Des catalogues énumérant des choses à faire ou à ne pas faire sont en effet un moyen pédagogique assez universel. On a souvent pointé les parallèles existant entre la « confession négative » dans le ch. 125 du Livre des Morts qui contient une très longue énumération de tous les méfaits que le mort qui comparait devant la salle des deux maat (nom du tribunal d'Osiris) se défend d'avoir commis. On observe des parallèles surtout avec la deuxième partie du Décalogue, mais on ne peut guère prétendre que ce chapitre a été utilisé par les auteurs du Décalogue, car il s'agit pour la plupart de règles qui se retrouvent un peu partout dans le POA.

Puisque l'on a deux versions en Ex 20 et en Dt 5, on a longtemps débattu pour savoir laquelle des deux versions était la plus ancienne. Une enquête linguistique et de vocabulaire indique que les deux décalogues présupposent et utilisent le langage deutéronomiste, mais ils ne sont pas un produit de l'école deutéronomiste, puisque l'on y trouve des termes et des préoccupations qui ne se rapportent pas directement à cette école. Cela signifie aussi qu'il ne faut peut-être pas poser la question du rapport entre les deux versions en termes d'antériorité de l'une sur l'autre.

Il faut donc du coup explorer une autre hypothèse. À savoir que les deux décalogues ne sont pas l'œuvre de deux milieux rédactionnels différents, mais qu'ils ont été conçus en même temps par le même rédacteur qui voulait renforcer la cohérence du Pentateuque naissant. Puisque ces textes font apparaître un mélange entre style deutéronomiste et style sacerdotal, il paraît assez logique de chercher les auteurs du Décalogue dans le milieu qu'on appelle « l'école de sainteté » (H). La fonction du ou des Décalogue(s) est donc de fournir une sorte de catéchisme au judaïsme naissant. Les commandements de la première partie du décalogue, accompagnés de motivations, traitent des grands thèmes qui vont marquer le judaïsme tel qu'il se dessine durant l'époque perse. On peut également remarquer que tous ces commandements ne présupposent pas la nécessité d'habiter dans le pays ; ils sont donc valables et applicables aussi bien pour la diaspora que pour les juifs habitant en Palestine.

Ex 20,22-23,19 : le code d'alliance

Dans le livre de l'Exode, le Décalogue est suivi par un ensemble de lois et prescriptions qu'on a pris l'habitude d'appeler le « Code d'alliance ».

On observe également qu'il y a des genres littéraires différents qui rendent plausible la thèse selon laquelle le CA se compose de différentes collections de lois.

L'introduction originelle « voici les *mišpātîm* » en 21,1 (qu'on pourrait traduire par « coutumes juridiques ») est suivie d'une série de lois qu'on appelle lois casuistiques. Il est donc possible que la série des lois casuistiques se soit constituée à partir de trois sous-collections ou de deux sous-collections que l'on a fait précéder de la loi sur les esclaves hébreux.

On observe que la série est interrompue par les v. 13 et 14 qui constituent un premier commentaire par rapport à la loi concernant l'homicide.

Il ne faut pas confondre les trois collections de lois dans le Pentateuque avec un « code civil » ou un « code pénal ». Aucun des « codes législatifs » du POA ne vise l'exhaustivité ni n'est conçu pour pouvoir servir dans tous les litiges possibles et imaginables. Contrairement à la Mésopotamie, le roi ne joue pas de rôle dans les trois codes du Pentateuque. Il est possible que les cas énumérés dans les *mišpātîm* du Code d'Alliance aient été en quelque sorte des « cas d'école » dont on pouvait ensuite déduire des principes plus généraux dans l'application du droit.

L'exégèse historico-critique considère traditionnellement le CA comme étant le code le plus ancien des trois codes et on le date quelque part à l'époque de la monarchie, en insistant sur le fait que le texte s'adresse à des hommes libres (*šš*) qui ont une certaine aisance (ils possèdent des esclaves) et qu'il reflète un contexte plutôt agricole et rural. À l'époque de Josias on aurait voulu moderniser le CA et on aurait alors écrit le CD (qui aurait connu par la suite d'autres révisions afin de remplacer le CA).

Dans cette hypothèse majoritaire se pose une question importante : pourquoi, si le CD voulait remplacer et donc annuler en quelque sorte le CA, l'a-t-on ensuite inséré dans la narration de la révélation au Sinaï ? Une nouvelle théorie a été proposée par Johannes Unsok Ro (Tokyo) qui pense que les trois codes du Pentateuque ont tous été composés à l'époque perse, par trois milieux différents. Ro a vu quelque chose de juste en ce qui concerne le CA et le CD. Il est difficile d'imaginer l'ensemble du CA comme plus ancien que le CD. Dans sa forme actuelle le CA a été intégré dans la péricope du Sinaï pour constituer le livre d'alliance dont il est question en Ex 24. Le CA en 20,22-23,19 reflète des préoccupations de l'époque perse. Il n'a pas existé comme un code juridique indépendant, mais a été révisé en fonction du contexte narratif et aussi en dialogue avec les deux autres codes. La partie qui a peut-être existé d'une manière indépendante est celle des *mišpātîm* (Ex 21,1-22,14) qui sont inspirés du droit mésopotamien ; ils ont à leur tour inspiré les auteurs du CD qui, sur la base des *mišpātîm*, ont élaboré une nouvelle collection législative. La cohabitation des trois codes dans la même Torah inscrit le principe herméneutique de l'actualisation et de la cohabitation de perspectives juridiques différentes à l'intérieur de la Torah.

Ex 32-34 : Le veau d'or : rupture et renouvellement de l'alliance et construction du sanctuaire en Ex 25-31 et 35-40

L'histoire du veau d'or est la suite narrative de l'histoire de la conclusion d'alliance au chapitre 24 qui se termine avec la montée de Moïse vers Yhwh sur la montagne. Cette indication de la longue durée du séjour de Moïse sur la montagne est présumée au début du chapitre 32, où le peuple s'inquiète de la longue absence de Moïse.

Cette suite logique est interrompue dans le livre de l'Exode par les chapitres 25-31 qui contiennent des instructions que Yhwh donne à Moïse pour construire un sanctuaire mobile. Selon ces chapitres qui proviennent indubitablement de P, Moïse en aurait reçu le plan ou le modèle (*tabnît*) lors de son séjour sur la montagne après l'histoire du veau d'or et de la redéfinition de la relation entre Yhwh et Israël. Les chapitres 35-40 relatent la construction du sanctuaire et se terminent par l'entrée du *kābôd* de Yhwh dans le sanctuaire.

L'histoire du veau d'or est longue et complexe ; elle ne se termine pas entièrement à la fin du chapitre 32, mais se poursuit par le chapitre 33, qui contient une longue discussion entre Yhwh et Moïse et se termine par la « vue de dos de Yhwh » par Moïse, puis le chapitre 34 qui relate la fabrication de deux nouvelles tables de pierre sur lesquelles sera inscrit un résumé du décalogue et du code d'alliance.

a) On peut reconstruire la version originelle de l'histoire du veau d'or en 32,1-6 ; 15-16 ; 19-20. On peut se demander si l'extermination d'environ 3 000 personnes par les Lévites faisait déjà partie du récit primitif ou a été ajoutée après coup.

Si, dans cette version, la figure d'Aaron a toujours eu sa place, elle ne peut guère être pré-sacerdotale, en tout cas si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle Aaron apparaît pour la première fois dans des textes « P ». Vu le rôle ambigu d'Aaron, on ne peut guère attribuer ces versets à un rédacteur P. Comme nous allons le voir, il s'agit dans le récit de base d'une réflexion narrative sur la chute du royaume d'Israël et sur la nécessité d'un culte aniconique de Yhwh.

b) La discussion avec Aaron dans laquelle celui-ci se justifie (v. 21-25) a peut-être été ajoutée par un rédacteur d'un milieu sacerdotal pour disculper le premier des prêtres d'Israël.

c) Les v. 30-34, qui insistent sur le fait que chacun est sanctionné en fonction de son péché et contiennent l'annonce d'un ange menant le peuple dans le pays ainsi que l'annonce d'un jugement à venir, sont peut-être attribuables à une rédaction de l'Hexateuque, voire de l'Ennéateuque (allusion à la conquête, et peut-être à la chute de Jérusalem).

d) La discussion entre Yhwh et Moïse et l'intercession de ce dernier en 7-14 soulignent le rôle de Moïse comme intercesseur, et sont sans doute à mettre au compte de la rédaction du Pentateuque.

Dans sa forme actuelle, l'histoire du veau d'or est une fable sur ce que l'on peut appeler « le péché originel » d'Israël, à savoir la vénération de Yhwh à l'aide d'une statue (bovine). Ceci devient encore plus évident si on lit l'histoire après celle de la conclusion d'alliance en Ex 24, où, nous l'avons vu, le peuple est en quelque sorte devenu « un peuple sacerdotal » ou, au moins, un peuple se trouvant dans une relation d'immédiateté avec Yhwh. L'histoire du veau d'or explique donc aussi pourquoi Israël a en quelque sorte perdu sa virginité, pourquoi il n'a pas pu garder ce statut exceptionnel. D'une certaine manière, l'histoire de la première alliance et du veau d'or est construite pour Israël comme l'est, dans le livre de la Genèse, l'histoire de l'expulsion du paradis qui s'applique, elle, à toute l'humanité.

D'où vient l'idée de représenter Yhwh par un jeune taureau ?

Une interprétation populaire consiste à y voir un lien avec l'Égypte, où la déesse Hathor est représentée comme une vache et le dieu Apis par un taureau, comme on le voit p. ex. sur une stèle de l'époque de Psammétique (634 avant notre ère). Cependant, la narration ne mentionne nulle part que le peuple aurait été séduit par des dieux égyptiens. Il est cependant possible que l'influence de l'art et de l'iconographie égyptiens en Juda ait pu aussi susciter de telles associations.

Si l'on part de l'hypothèse que c'est l'histoire de 1 Rois 12 qui a influencé celle d'Ex 32, il faut plutôt penser à une influence du Nord, d'autant plus que d'autres textes en dehors de 1 Rois 12, notamment ceux du livre d'Osée, attestent la vénération de Yhwh sous forme bovine en Israël.

Si Aaron sert, dans le récit du veau d'or, de prototype pour le roi Jéroboam, Moïse devient le premier « réformateur » culturel et ainsi le précurseur du roi Josias. Le mélange et les actes de destruction ne semblent pas toujours très logiques et l'on

a utilisé le récit pour faire de Moïse un alchimiste, mais l'apparente incohérence s'explique par le caractère rhétorique du texte qui veut insister sur une destruction totale.

Les Lévites apparaissent en Ex 32 comme des yahwistes zélés intransigeants qui sont prêts à se dresser contre leur propre famille pour rester loyaux envers Yhwh. Dans le contexte d'Ex 32, les Lévites sont opposés à Aaron qui apparaît comme faible et « idolâtre », tandis qu'eux sont présentés comme étant les vrais champions de Yhwh. Derrière ce texte se reflète alors un conflit à l'intérieur du clergé à l'époque perse, entre Aaronides et Lévites.

Au moment de l'alliance renouvelée, Moïse apparaît avec des « cornes ». A-t-il pris la place du taureau ? D'une certaine façon, c'est le cas ; il est le médiateur visible entre Yhwh et Israël ; il n'est certes pas la représentation de Yhwh, mais il demeure définitivement son meilleur représentant.

Dans cette fonction, il fait construire le sanctuaire mobile dans lequel le culte et les prêtres trouveront leur place (voir l'installation des prêtres au chapitre 9 du Lévitique). Dans l'alliance renouvelée, le culte sacrificiel qui occupera un rôle important (presque toute la première partie du livre du Lévitique lui est consacrée) est réservé aux prêtres. La promesse faite à Israël de devenir un peuple de prêtres est ainsi modifiée.

SÉMINAIRE. REPRÉSENTER DIEUX ET HOMMES DANS LE PROCHE-ORIENT ANCIEN ET DANS LA BIBLE

Le colloque interdisciplinaire portant sur la question de la représentation des dieux et des hommes s'est tenu dans le cadre du séminaire de la chaire Milieux bibliques les 5 et 6 mai 2015^b. Ce colloque a réuni des biblistes, des assyriologues, un égyptologue, des islamologues et un psychologue autour de la question des représentations religieuses, qui jouent un rôle central pour l'intelligence des religions anciennes et modernes. Les religions monothéistes contemporaines se basent toutes sur le décalogue qui interdit la fabrication des images. Mais quelle est la raison d'un tel interdit ? Et comment comprendre toutes les représentations qui ont été trouvées en Israël / Palestine dès la Préhistoire et jusque dans le premier millénaire av. J.-C., voire même au-delà ? Est-ce que le dieu biblique Yahvé était lui aussi représenté ? La question est difficile puisque les représentations ne portent pour la plupart pas d'inscriptions qui permettraient de les identifier. Mais d'abord, quelle est la fonction des images dans le contexte du Proche-Orient ancien ?

Exercer son regard

La représentation n'est pas compréhensible si l'on ne connaît les codes des images que partageaient les contemporains. Ainsi pour comprendre les séquences d'une représentation ancienne à plusieurs registres, il faut par exemple savoir que la robe à corbeilles désigne les personnages anciens, voir divins. De plus, pour comprendre ces codes propres à chaque ensemble, il faut catégoriser les types de

b. Le colloque est disponible en audio et en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/symposium-2014-2015.htm> [NdÉ].

représentation en trois groupes au moins, qui peuvent toutefois se combiner : a) les représentations figuratives parmi lesquelles il faut distinguer celles qui sont anthropomorphes, celles qui sont thériomorphes et celles qui figurent des êtres hybrides, b) les symboles où il faut différencier les emblèmes divins (akkadien : *šurinnum*) – propres à chaque dieu – des attributs (akkadien : *kakkum*) – interchangeables – et c) les bétyles, qui sont une catégorie de pierres dressées. Une fois cette clarification faite, différentes sources nous renseignent sur le rôle que pouvaient avoir ces représentations du divin.

Les lettres et textes administratifs

Ces textes ont l'avantage de nous renseigner très concrètement sur la « naissance », la fonction, le quotidien et les conséquences qu'avaient les images sur la vie et la croyance des contemporains. Les textes de Mari sous Samsî-Addu, Yasmah Addu ou Zimrî Lîm (2^e millénaire av. J.-C.) nous renseignent sur les statues et leur économie. Ainsi le roi en est souvent le commanditaire, mais justifie sa demande par un ordre venant directement des dieux. La fabrication est faite par des ateliers « exécutants » plutôt que par des artistes. Vient alors la phase de la finition, où est posé le visage. À ce stade l'on s'adresse aux dieux pour demander quel visage ils veulent. Pour finir c'est le rituel de l'ouverture de la bouche qui a lieu pour faire vivre le dieu. La statue est alors emmenée en procession. Certes, cette fabrication a un coût, mais surtout des conséquences financières à long terme avec l'obligation d'offrir des sacrifices. On possède à ce sujet une lettre du roi Samsî-Addu dans laquelle il reproche à son fils Yasmah-Addu d'avoir produit six nouvelles statues. La statue doit avant tout asseoir le pouvoir du roi et non l'affaiblir par des problèmes financiers ! Au-delà de cette fonction politique, il semble aussi que la représentation répond à une peur du vide, qu'il est possible de rapprocher de ce que le psychologue Barrett a avancé : dans son traitement cognitif du concept de dieu, l'être humain éprouve le besoin de se représenter celui-ci sous une forme connue, se l'imaginant comme un vis-à-vis avec une intention (agent intentionnel).

Les images

Les images nous renseignent sur la conception du dieu, mais aussi des hommes qui lui font face. De véritables structures sociales peuvent se dégager de l'analyse, comme c'est le cas à Yazilikaya près de la capitale hittite Hattusha. Il faut distinguer les groupes d'orants indifférenciés des groupes plus différenciés et des personnages uniques qui font face à un dieu, voire à un couple divin – ou plus rarement à plusieurs dieux – assis ou debout sur un piédestal ou sur leur animal attribut. Ainsi le roi se dégage souvent, faisant face au dieu, comme interlocuteur privilégié du dieu. Il partage des codes iconographiques similaires avec le dieu, ce qui montre qu'il est le représentant de ce dernier sur terre. À Ugarit, mais ailleurs aussi, se trouvent encore des représentations ou des textes (RS 4.427 ; KTU 1.47,33) qui montrent cette proximité iconographique entre dieu et roi. Même dans la Bible, le roi semble avoir partagé des traits communs avec son dieu (Psaume 2,6-9 ; 2 Samuel 7,7-16).

Les réflexions des théologiens

Sur plusieurs représentations, il semble que se mette en place une standardisation de l'image divine (Maltaï et Faïda, après 689 av. J.-C.). Cette standardisation est peut-être le prélude d'une unification du divin qu'on retrouve dans les textes. Ainsi Marduk devient la somme de tous les autres dieux en Babylonie. Parallèlement, les théologiens babyloniens, tout en maintenant que le dieu *est* l'image, envisagent en même temps que le dieu se distingue de son image. Ainsi, dans l'histoire du déluge conservée dans l'épopée de Gilgamesh (XI:114-116), les dieux fuient au ciel, laissant les temples et leurs images sur terre. Dans cette conception, le dieu dépasse sa représentation cultuelle. La critique biblique des idoles (notamment Sagesse 13,10) ne tiendra compte que d'un seul pan de cette conception de la représentation.

Quid de l'interdit des images ?

Dans ce contexte, y avait-il des religions aniconiques et des précurseurs au commandement biblique ? On trouve des représentations qui contournent l'image, notamment avec les bétyles ou sous Akhéaton en Égypte, mais ces dernières ne sont pas à strictement parler des cultes aniconiques. D'ailleurs, les cultes en Israël ne peuvent non plus être traités comme tels. Des sceaux préexiliques ont été trouvés avec la représentation d'un dieu, alors que le propriétaire du sceau, dont le nom est imprimé, renvoie à un nom théophore yahwiste (« fils de Gedalyahu »). De manière générale, alors que dans le royaume du Nord, une statue bovine semble avoir été adorée (1 R 12), les régions du Sud du Levant participaient à une conception d'un dieu des steppes, qui est représenté sous la forme d'un « maître des autruches ». Dès l'exil et dans les temps postexiliques, l'affirmation grandissante du monothéisme a rendu la représentation de Yahvé peu à peu inadéquate. Le judaïsme, le christianisme – avec la querelle iconoclaste du VII^e siècle –, mais aussi l'islam – qui développera la calligraphie comme art propre – reprendront cette réflexion.

Programme des interventions :

Stefan Maul (Université de Heidelberg) : Images des dieux et représentation du divin dans le Proche-Orient ancien : une mise en garde pour ne pas confondre le dieu et sa représentation.

Lionel Marti (CNRS, UMR 7192) : La question de la représentation divine dans le monde assyrien.

Nele Ziegler (CNRS, UMR 7192) : Faire des statues divines – et après ?

Pierre-Yves Brandt (Université de Lausanne) : Représentations de dieux dans des dessins d'enfants.

Christoph Uehlinger (Université de Zürich) : Dieux sociables, ou comment représenter un panthéon ?

David Hamidovic (Université de Lausanne) : Retour sur une polémique antique : le culte de l'âne ou de la tête d'âne dans le temple de Jérusalem.

Fabian Pfitzmann (Collège de France, UMR 7192) : Le « maître des autruches » : une spécificité de la représentation de Yhwh au Sud ?

Martin Leuenberger (Université de Tübingen) : « Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » (1 R 12,28). Représentations de Yhwh dans le culte officiel du royaume d'Israël.

Jean-Daniel Macchi (Université de Genève, UMR 7192) : « Maintenant mon œil t'a vu » : Job et la représentation du divin.

Youri Volokhine (Université de Genève) : Monothéisme / aniconisme / iconoclasme : débats autour du « dieu unique » d'Akhénaton.

Jacqueline Chabbi (Professeur honoraire des universités) : Le Coran en son temps : la figure pragmatique du divin.

François Déroche (Collège de France, UMR 7192) : Anthropomorphisme et aniconisme.

Dominique Charpin (Collège de France, UMR 7192) : Les symboles divins dans les archives paléo-babyloniennes.

Michaël Guichard (EPHE IV^e section, UMR 7192) : Statues à Mari d'après les textes.

Jean-Marie Durand (Collège de France, UMR 7192) : Les bétyles.

Herbert Niehr (Université de Tübingen) : Le roi divinisé et son image dans le culte à Ougarit.

Christophe Nihan (Université de Lausanne, UMR 7192) : Yhwh Šēbā'ôt et les puissances de la guerre.

Sylvie Honigman (Université de Tel Aviv) : Figures fondatrices dans les traditions d'Esdras et des livres des Maccabées.

Shirly Ben-Dor Evian (Universités de Tel Aviv et de Lausanne) : Représentations des « peuples de la mer » dans l'iconographie du Proche-Orient ancien : vers la formulation d'un nouveau paradigme philistin.

Pierre Keith (Université de Strasbourg) : L'image culturelle et la représentation de la surnature dans le livre de Daniel.

Tallay Ornan (Université de Jérusalem) et Benjamin Sass (Université de Tel Aviv) : Yeux, triangles et animaux cornus : un voyage divin à travers le Proche-Orient et la Méditerranée, 5000-500 av. J.-C.

Thomas Römer (Collège de France, UMR 7192) : Pourquoi faut-il interdire les images divines.

AUTRES ACTIVITÉS

Enseignements délocalisés

03-11.02.2015, Brown University, Providence, RI. Le professeur a été invité pour des conférences et des rencontres avec des étudiants et des collègues. Il a donné les communications suivantes sur le thème général des traditions du désert : « The Invention of the "Sojourn in the Wilderness in the Book" of Numbers » ; « The Idea of the Wilderness in Deuteronomy and the Deuteronomistic Tradition » ; « Yhwh, a god of the wilderness ».

Au mois de mai, le professeur a été invité par le département des langues de l'université de Fudan, Shanghai où il a donné trois conférences devant un public composé d'étudiants de toutes les facultés. Ces conférences avaient pour but de résumer les recherches récentes sur les origines du dieu Yhwh et l'avènement du monothéisme.

21.5.2015 : « The origins of the god Yahweh » ; 24.5 : « Political power and religious legitimation » ; 26.5 : « The rise of monotheism and its political and ideological implications ».

Invitations

Le 25 février 2015, le professeur Aren Maeir de l'université de Bar Ilan (Israël) a donné une conférence sur « New Perspectives on the Philistines in Light of the Recent Excavations at Tell Es-Safi – Biblical Gath of the Philistines » : le professeur Maeir dirige les fouilles archéologiques de Tell es-Safi, et il a fait part des dernières découvertes et des nouvelles hypothèses sur les Philistins (voir résumé *infra*, p. 879)^c.

Les 27 et 30 mars 2015, le professeur Manfred Oeming de l'université de Heidelberg (Allemagne) a donné deux conférences sur le livre de Job. La première conférence intitulée « Le juste souffre » proposait une interprétation historique du livre de Job et de ses milieux producteurs. La deuxième conférence « Coupable ou innocent – une relecture psychodynamique du livre de Job » proposait une approche psychologique du livre (voir résumé *infra*, p. 880-881)^d.

Conférences, congrès, colloques

01.09.2014, « Pro Pent » (Université de Prétoria) : « Israel's First Prophet and the Formation of the Torah ».

02.09.2014, Université de Prétoria : « The Formation of the Three Major Prophets as a reaction to the Crisis of exile ».

04.09.2014, ACFEB, Université catholique de Lyon : « Les notions de peuple de Yhwh et d'élection dans le livre du Deutéronome et la tradition deutéronomiste ».

05.09.2014, Espace St François, Lausanne : « Le paradis, mais quel paradis ? »

06.09.2014, Société Suisse pour l'Etude du Proche-Orient ancien, Bern : « Khirbet Qeiyafa – some thoughts of a Biblical scholar ».

15.09.2014, Internationaler Kongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, « Die Erfindung der Geschichte im antiken Juda und die Entstehung der Hebräischen Bibel ».

19.09.2014, Université de Lausanne, Ouverture des cours de la Faculté de théologie et des sciences des religions : « L'invention de Dieu ».

21.09.2014, Opéra Garnier, Paris, les 70 ans du journal du Monde, Table ronde : « Peut-on encore croire en Dieu ? »

10.10.2014, Université de Lorraine (Metz), Centre Écritures : « Les prophètes face à l'exil ».

11.10.2014, Journées d'« Évangile et Liberté » : La Grande Motte : « Entre violence fondatrice et légitimation de la guerre : la violence de Dieu et des hommes selon la Bible hébraïque ».

31.10-01.11, Les rencontres de Crêt-Bérard : « Les origines du dieu biblique ».

22.-25.11. SBL Annual Meeting, San Diego : « The Revelation of the divine Name to Moses and the Construction of a Memory about the Origins of the Encounter between Yhwh and Israel » ; « Joshua 23 and Its Place in the Book of Deuteronomy ».

14.02.2015, Crêt-Bérard, AASPIR, « Éléments d'anthropologie biblique ».

10.03.2015, Genève, Université des Seniors, « La genèse du monde et des hommes selon la Bible hébraïque ».

c. La conférence est disponible en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/guestlecturer-2014-2015.htm> [NdÉ].

d. La conférence est disponible en vidéo sur le site internet du Collège de France : http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/guestlecturer-2014-2015__1.htm [NdÉ].

17.03.2015, Boulogne-Billancourt, Forum Universitaire de l'Ouest parisien, « Moïse, lui que Yahvé a connu face à face ».

22.-23.04.2015, UNIL, IRSB, International Workshop, « The Role of Egypt in the Bible » : « Egypt and the Bible ».

12.05.2015, Université de Tel Aviv, « The Patriarchal narratives and the Exodus narrative as Foundation stories ».

PUBLICATIONS

Livres

RÖMER T., *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte (Exode 1-15)*, Paris / Genève, Bayard / Labor et Fides, 2015.

RÖMER T., *The invention of God*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2015 [traduction anglaise de *L'Invention de Dieu*].

DURAND J.-M., GUICHARD M. et RÖMER T. (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, n° 274, Fribourg, Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 2015.

DURAND J.-M., GUICHARD M. et RÖMER T. (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », n° 278, 2015.

Articles

RÖMER T., « From the Call of Moses to the Parting of the Sea. Reflections on the Priestly version of the Exodus Narrative », dans DOZEMAN T.B., EVANS C.A. et LOHR J.N. (éd.), *The book of Exodus. Composition, reception, and interpretation*, Leiden, Boston, Brill, coll. « Supplements to Vetus Testamentum », n° 164, 2014, 121-150.

RÖMER T., « Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers. Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung », dans HARTENSTEIN F. et SCHMID K. (éd.), *Abschied von der Priesterschrift? zum Stand der Pentateuchdebatte*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, coll. « Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie », n° 40, 2015, 134-160 [version allemande de « From the Call of Moses to the Parting of the Sea. Reflections on the Priestly version of the Exodus Narrative »].

RÖMER T., « Historiographie biblique et reconstruction de l'histoire biblique », *Mélanges André Lemaire, Transeuphratène*, vol. 46, 2014, 25-36.

RÖMER T., « L'archéologie confirme-t-elle la conquête de Canaan ? », *Historia*, 817, 2014, 56-57.

RÖMER T., « Bible et Égypte », dans QUENTIN F. (éd.), *Le livre des Égyptes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2015, 293-306.

RÖMER T., « Mose und die Frauen in Exodus 1-4 », dans ACHENBACH, R., EBACH R. et WÖHRLE J. (éd.), *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, coll. « Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments », n° 104, 2014, 73-86.

RÖMER T., « La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique », dans PASSARO A. et PITTA A. (éd.), *Abramo tra storia e fede. XLII Settimana biblica nazionale (Roma, 10-14 settembre 2012)*, n° 26, Bologne, Edizioni Dehoniane Bologna, coll. « Ricerche Storico Bibliche », 2014, 7-23.

RÖMER T., « The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible », dans JOURDAN F. et HIRSCH-LUIPOLD R. (éd.), *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Ratio religionis Studien », n° 3, 2014, 53-66.

RÖMER T., « Jésus, le juif », *L'Obs hors-série*, 88, 2015, 21-22.

RÖMER T., « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *Recherches de science religieuse*, vol. 103, n° 1, 2015, 35-53.

RÖMER T., « Jacques Vermeyleen (1942-2015). La Bible au crible de l'humanité », dans CANNUYER C. et VIALLE C. (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient ; Jacques Vermeyleen (1942-2014) in memoriam*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica », n° XXVIII, 2015, xiii-xx.

RÖMER T., « The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel », dans LEVY T.E., SCHNEIDER T. et PROPP W.H.C. (éd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture and Geoscience*, Heidelberg, Springer International Publishing, coll. « Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences », 2015, 305-315, DOI: 10.1007/978-3-319-04768-3_22 [url :10.1007/978-3-319-04768-3_22].

RÖMER T., « Gershom », « Goshen », « Hadid », « Hadlai », ALLISON D.C., HELMER C. et RÖMER T. (éd.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin / New York, De Gruyter, 2015, cols. 129-190, 671-672, 1095-1096, 1100-1101.

RÖMER T., « Ismaël et Isaac, les deux fils d'Abraham », *Itinéraires*, 2015, 10-13.

RÖMER T., « The Current Discussion on the so-called Deuteronomistic History : Literary Criticism and Theological Consequences », *Humanities. Christianity and culture*, n° 46, 2015, 43-66.

RÖMER T., « Lot, l'hospitalité et l'inceste », dans DURAND J.-M., GUICHARD M. et RÖMER T. (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis biblicus et Orientalis », n° 274, 2015, 135-144.

RÖMER T., « Le serpent dans la Bible hébraïque », dans *Sacré serpent, magie et mythologie*, coll. « Le Monde de la Bible. Édition numérique », Paris, Bayard, 2015, 31-44.

RÖMER T., « Joschija, Moses und Abraham als Erben Davids. Der Umgang mit der davidischen Dynastie in der persischen Zeit », dans OEMING M. et SLÁMA P. (éd.), *A king like all the nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and history*, Zürich, Lit, coll. « Beiträge zum Verstehen der Bibel », n° 28, 2015, 85-101.

ÉQUIPE DE LA CHAIRE

Fabian Pfitzmann, ATER

Fabian Pfitzmann est ATER (50%) à la chaire Milieux bibliques et rédige une thèse sous la direction du professeur T. Römer : « Les traditions du YHWH du Sud ». Le travail de cette année a examiné le lien qui existe entre certains versets, qui affirment que YHWH est une divinité qui provient du Sud (Jg 5,4-5 ; Dt 33,2 ; Hab 3,3 et Ps 68,8-9) et la tradition de l'exode. Le but est moins de revenir sur l'origine historique de YHWH que de comprendre comment, d'un point de vue

historico-critique, les versets qui affirment l'origine sudiste de YHWH s'articulent aux autres traditions. Autrement dit, mon travail s'inscrit en continuité avec le concept de l'histoire de la mémoire (*memohistory*) développé par Assman. L'année passée, ma recherche avait surtout examiné les textes d'Ex-Nb, qui affirment l'origine madianite de YHWH (Ex 2-4 et 18 ; Nb 10,29-36), pour arriver à la conclusion que l'exode et les discours sur les origines sudistes de YHWH n'ont été que tardivement mis en lien. Cette année, le travail a consisté à montrer comment les textes poétiques (Jg 5,4-5 ; Dt 33,2 ; Hab 3,3 et Ps 68,8-9) parlaient d'abord de l'origine sudiste de YHWH sans lien à l'exode (Jg 5,4-5). Ce n'est que peu à peu que les autres textes poétiques (Dt 33,2 ; Hab 3,3 et Ps 68,8-9) ont été mis en relation avec la tradition de l'exode. En comparant ces deux blocs de tradition(s) (textes madianites et poèmes sudistes), ma recherche cherche à tirer de nouvelles conclusions en ce qui concerne l'insertion du YHWH du Sud dans le reste de la Bible hébraïque et cherche à comprendre pourquoi cette tradition marginale a subsisté à côté d'autres traditions plus importantes.

Conférences et colloques : « Le « maître des autruches » : une spécificité de la représentation de Yhwh au Sud ? » (colloque interdisciplinaire « Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible », organisé par la chaire Milieux bibliques les 5-6 mai 2015 au Collège de France) ; « L'imbrication des traditions du Sud dans Ex-Nb ou comment le beau-père de Moïse s'est multiplié » (colloque « Wilderness ! », organisé par les universités de Lausanne et de Manchester/Sheffield, les 10-11 juin 2015).

Publications :

Fabian Pfitzmann a rédigé plusieurs articles dans l'encyclopédie *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), de Gruyter, Berlin / New York, publication à venir (articles : Hobab ; Jeriah ; Jeriel ; Jerioth ; Jeruel ; Jeshebeab ; Jeshar ; Josaphat I ; Josaphat II) ; « Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible », *La Lettre du Collège de France*, 40 (juillet 2015), p. 36-37.

Bertrand Dufour, ATER

Bertrand Dufour est ATER (50 %) sur la chaire Milieux bibliques et rédige une thèse sous la direction du professeur O. Artus (Institut catholique de Paris) : « La Révélation du Sinaï et la construction théologique du Code de l'Alliance (Ex 20,22-23,19) ».

Le point de départ de la recherche est un questionnement sur la présence d'un corpus législatif, généralement appelé Code de l'Alliance, au sein du récit de la conclusion de l'alliance en Ex 19-24. Quel rapport entretiennent donc l'alliance et les lois ?

Pour apporter une réponse à cette question, la thèse met en œuvre une analyse diachronique rendant compte de la diversité des composantes du texte, mises en relation avec le contenu de l'ensemble d'Ex 19-24. L'hypothèse de travail, adoptée à la suite de plusieurs auteurs et notamment de F. Crüsemann, postule qu'il y a une construction législative et théologique progressive du code. Vingt ans après le travail de Crüsemann, déjà ancien, et en l'absence d'études récentes, il faut reprendre la question à nouveaux frais et préciser en particulier le phénomène de mise en récit du Code de l'Alliance. Au niveau diachronique, en entrant dans l'épaisseur du texte, la recherche se confronte à diverses hypothèses. Pour les uns (comme E. Otto, L. Schwienhorst-Schönberger), il y a à la base un corpus profane ensuite théologisé,

pour d'autres (comme J. Halbe, Y. Osumi) une loi de Dieu, du type d'Ex 34,11-27, augmentée par la suite d'un droit coutumier. Il y a aussi la position très radicale de J. Van Seters : il considère que l'ensemble du Code de l'Alliance a été tardivement rédigé sur la base du Code deutéronomique. L'étude suivie du texte s'attache donc aussi à dialoguer avec ces hypothèses pour découvrir quand et par qui les différentes parties du texte ont été rédigées, quels objectifs théologiques cette construction a poursuivis et ce qu'elle apporte à la Révélation du Sinaï.

Publication :

DUFOUR B., « Le culte comme élément déterminant de l'identité d'Israël dans le Code de l'Alliance », *Transversalités*, n° 133, 2015, 77-84.