

Milieus bibliques

M. Thomas RÖMER, professeur

ENSEIGNEMENT ET RECHERCHE

Cours : Le cycle d'Abraham (suite) : alliances, guerres et sacrifice scandaleux

La suite du cours sur la formation du cycle d'Abraham a complété l'analyse des textes de Genèse 11,27-25,31 dans le but de reconstruire les contextes socio-historiques dans lesquels les différents récits sur l'ancêtre fondateur du judaïsme ont vu le jour.

Rappelons brièvement les résultats obtenus lors de la première partie de ce cours.

Nous avons vu qu'il est impossible de reconstruire une « époque patriarcale ». Abraham, comme Isaac et Jacob, sont des ancêtres, des figures de légende qui échappent à l'historien. Cela n'exclut pas la possibilité que certains noms ou des coutumes gardent des « traces de mémoire » de constellations du deuxième millénaire avant notre ère. Mais il faut d'abord se concentrer sur le fait que l'histoire d'Abraham comme celle de Jacob nous renseigne sur un type de religion populaire en Israël et en Juda durant le premier millénaire. Les attestations d'Abraham en dehors de la Genèse (Ez 33,24 ; Es 51,1-3) indiquent que le patriarche fut apparemment un personnage connu au moment de l'exil babylonien. Les références en Ez et Es font apparaître Abraham comme un ancêtre autochtone qui n'est pas venu d'ailleurs mais qui a toujours habité dans le pays. Les deux textes font apparaître les deux thèmes qui structurent le cycle d'Abraham : le problème de la possession du pays et celui du fils ou de la descendance. On peut donc imaginer une première version écrite de l'histoire d'Abraham qui se base sur certains récits pouvant remonter à l'époque de la monarchie.

1. Il est fort possible que les *premiers récits sur Abraham* soient à chercher à Hébron qui était au VIII^e/VII^e siècle la « capitale » du Néguev. Certains récits où Abraham apparaît comme aristocrate rurale, propriétaire et éleveur de bétail, reflètent apparemment la situation socio-économique du *'am ha'aretz* judéen.

L'auteur serait alors un représentant de cette couche aisée de paysans éleveurs méfiants vis-à-vis d'un pouvoir central (jérusalémite) et d'une organisation urbaine de la société.

2. *À l'époque babylonienne*, ces narrations ont été regroupées pour justifier le droit des Judéens non-exilés au pays et à un avenir (descendance). Cette *édition exilique* comportait sans doute les récits suivants : 12,10-20; 13*; 16*; 18,1-16*; 19*; 21*. Abraham tel qu'il apparaît dans ces textes est une *figure autochtone*, rien n'est dit d'une provenance extra-cananéenne.

Gn 12,10-20 : La descente d'Abram en Égypte peut se comprendre comme un récit d'anti-Éxode. Pharaon est décrit d'une manière positive et Abram fait preuve d'un comportement ambigu. Gn 12,10-20 (comme d'ailleurs Gn 16) correspond dans sa structure à un type de récit folklorique pouvant provenir de la tradition orale. Ce récit a tellement intrigué qu'il a connu deux relectures en Gn 20 et 26 qui tous les deux tentent de répondre à des questions restées ouvertes et à disculper autant que possible le comportement du Patriarche. Sur le plan herméneutique, le choix des derniers éditeurs du Pentateuque de laisser coexister les trois versions est significatif et nous renseigne sur l'intelligence du Pentateuque. C'est une conception dynamique qui inscrit la nécessité de l'interprétation dans le texte même.

Gn 16 était peut-être à l'origine conçu comme la suite de 12,10-20, puisque Hagar est expressément présentée comme une servante égyptienne. Le récit primitif (1-2.4-7a.8.11-13) contient une narration étiologique expliquant le nom d'Ismaël. Il reflète une situation du VII^e siècle si on peut mettre le nom d'Israël en relation avec celui de la confédération de tribus proto-bédouines du nom de Shumu'il attesté dans des documents néo-assyriens. Ce récit est lié à Gn 12,10-20 par sa visée « anti-exodique ». Hagar, selon le texte primitif de Gn 16,13, proclame avoir vu Dieu et être restée en vie, précédant voire dépassant ainsi la figure Moïse.

Gn 13 constitue le premier grand récit concernant la relation entre Abraham et Lot. Un récit qui aboutit à la séparation des deux parents. Il est possible qu'à un stade présacerdotal les ch. 13.18-19* aient formé une petite nouvelle d'Abraham et Lot. Le récit dans sa forme primitive (v. 2, 5, 7-11a, 12-13*) traite de la parenté entre les Judéens et leurs voisins à l'est : Moabites et Ammonites, dont Lot est l'ancêtre.

Gn 18 : l'histoire de la visite des 3 hommes (dieux ?) se termine sans que l'annonce du fils (allusion au nom d'Isaac par le rire de Sarah) s'accomplisse. Il est donc possible que l'histoire se terminait par la naissance du fils, fin qui aurait dans la suite été remplacée par la version sacerdotale en 21,1 ss. Dans sa forme actuelle c'est le thème de l'hospitalité qui fait le lien entre ce récit et la destruction de Sodome qui a été abordée en ouverture de la deuxième partie de ce cours.

3. *Au début de l'époque perse*, le *milieu sacerdotal* rédige la première histoire des origines du monde et d'Israël, allant de la création du monde en Gn 11 jusqu'à l'établissement du culte sacrificiel dans le Lévitique. La version sacerdotale de l'histoire d'Abraham comporte les éléments suivants : 11,27-31; 12,4b-5;

13,6.11b-12; 16,3.15s; 17; 19,29; 21,1b-5; 23; 25,7-11a. Si P est le premier à établir un lien littéraire entre les patriarches et les traditions de l'exode et du désert, on comprend bien la transformation du pays d'Abraham en « pays de migrations » (17,8). P donne également à Abraham une origine mésopotamienne (11,27 ss) peut-être pour en faire un modèle pour le retour de Golah babylonienne.

4. *Un rédacteur universaliste* a peut-être combiné la version P avec les récits non-P sur Abraham. Il a créé avec Gn 12,1-9 une nouvelle introduction, tout en corrigeant d'une certaine manière la présentation sacerdotale : Le départ d'Abraham n'est pas dû à la seule décision de son père de quitter la Mésopotamie, mais à un appel de Yhwh, en ajoutant le passage 12,1-4a. Abraham est ici le croyant exemplaire (il exécute l'ordre sans questionner, en cela ce texte a des liens évidents avec le sacrifice de Gn 22). Ce même auteur a aussi mis en parallèle Abraham et Jacob en appliquant l'itinéraire de Jacob (Bethel – Sichem – Harran) à Abraham (Gn 12,6-9 et 13,1.3-4,14-17). Gn 18,17-19.22b-33 proviennent peut-être des mêmes rédacteurs qui se sont identifiés ici avec un Abraham, paradigme de l'instructeur de la loi (avant sa révélation), ayant comme tâche d'enseigner à Israël le « chemin de Yhwh » (contrairement à Gn 12,1-3 et 22, Abraham parle beaucoup dans ce passage).

L'analyse des textes restants a permis de vérifier l'existence de ces différentes strates rédactionnelles. Elle a également nécessité l'hypothèse d'ajouts encore plus tardifs, notamment pour Gn 14 et 15 et aussi 24.

Genèse 19 : la destruction de Sodome et Gomorrhe

Les allusions à la destruction de Sodome et Gomorrhe en dehors de Gn font de cet épisode le plus cité dans la Bible parmi les histoires de Gn. On les trouve dans les textes suivants : Dt 29,22 ; 32,32 ; Es 1,9s ; 3,9 ; 13,19 ; Jr 23,14 ; 49,18 ; 50,40 ; Ez 16,44-48 ; Am 4,11 ; Soph 2,9 ; Lam 4,6 (voir encore avec les noms d'Adma et Zeboïm Os 11,8 et Dt 29,22). On les retrouve aussi dans le Nouveau Testament en Mt 10,15 parr. ; Lc 9,51-56 (Hb 13,2) ; Mt 11,23-24 ; Lc 17,22-37 ; Rm 9,29 ; Jude 7 ; 2P 2,6 ; Ap 11,8. Il s'agit probablement d'une tradition plus ancienne que celle d'Abraham, puisqu'aucun de ces textes ne fait le lien entre ce « renversement » et le patriarche Abraham. Lot, le héros principal de Gn 19 est également absent de ces mentions de Sodome et Gomorrhe. Gn 19 est donc une mise en narration de cette tradition d'une destruction d'une ville (d'une civilisation) par le feu.

Le récit de Gn 19 parle en général de la destruction d'une seule ville, seulement les v. 24 et 28 mentionnent « Sodome *et* Gomorrhe » et le v. 25 des villes en général. Il est possible que derrière ces versets se cache une tradition ancienne : un mythe qui raconte comment un dieu solaire détruit au lever du soleil les deux grandes villes de la région de la mer morte, une sorte de déluge par le feu. Tandis que le v. 24 parle d'une destruction par le feu, le v. 25 mentionne le « renversement » ; il a peut-être été ajouté par un rédacteur pour intégrer la tradition très répandue d'un renversement (tremblement de terre ?).

Trois versets seulement mentionnent Abraham. Ils ne font pas partie du récit primitif. Le v. 29 appartient à la version sacerdotale qui interprète le sauvetage de Lot par le fait que Dieu s'est souvenu d'Abraham. Les v. 27-28 ont été ajoutés pour rattacher l'histoire de la destruction de Sodome au récit de Gn 18. L'épisode de la fuite de Lot à Tsoar aux v. 18-22.23b et 30a* est également une insertion dans le récit ancien : cet épisode se trouve en tension avec les vv. 30-38 où Lot habite dans une caverne ; il s'agit d'une étiologie ajoutée après coup qui veut expliquer pourquoi il existe un endroit dans la région de la mer Morte qui est habitable (peut-être s'agit-il de Ghor es-Safy). Le récit primitif se trouverait alors dans les vv. 1-16* ; 23a.24*.26.30-38*.

Au début du chapitre, le comportement de Lot est dépeint en parallèle avec celui d'Abraham en Gn 18. Les deux protagonistes montrent une hospitalité exemplaire, mais très vite le texte montre la différence entre le sage, le raisonné (Abraham) et le fou (Lot). Dès que Lot essaie de défendre les deux hommes contre les habitants, il en devient en fait incapable ; cette défense devient alors insensée (échange contre ses filles), puis Lot devient passif et ce sont ses deux invités qui doivent le sauver. Lot est alors un personnage tragique et comique à la fois qui va devenir père de ses deux descendants, à nouveau de manière tout à fait passive. L'agression des habitants de Sodome se trouve en contraste total avec le comportement de Lot et justifie dans la suite la destruction de la ville. La demande adressée à Lot (v. 5) – « fais les (= les invités) sortir pour que nous les « connaissions » a traditionnellement été interprété sous l'angle du « péché de l'homosexualité ». C'est cette histoire qui d'ailleurs est à l'origine de l'expression « sodomie ». Mais ce n'est guère – ou pas en premier lieu – la présumée homosexualité des habitants de la ville qui va provoquer la punition divine. Ce qui est en jeu ici c'est le viol, une sexualité sans relation qui réduit l'autre à l'état d'objet de satisfaction de son propre désir. Tous les autres textes de l'Ancien Testament qui parlent du péché de Sodome ne mentionnent jamais l'homosexualité : par ex. Ez 16,49-50 : « Voici que fut la faute de ta sœur Sodome : orgueilleuse, repue, tranquillement insouciant, (...) » ; Jr 23,14 où il est question d'adultère, fausseté, encouragement des malfaiteurs ; ou Siracide 16,8 qui parle simplement de l'orgueil. Cette diversité dans la description du comportement de Sodome montre que la tradition n'était pas fixée sur un péché spécifique mais plutôt sur la destruction effrayante de cette ville. Selon Gn 19 le péché majeur de Sodome est donc clairement une atteinte à l'hospitalité et la violation, voire le viol des droits des étrangers (l'hospitalité étant un des piliers de toute société du Proche-Orient ancien). Cette interprétation du péché majeur de Sodome comme relevant de l'inhospitalité se trouve dans le Nouveau Testament lorsque Jésus parle du cas où ses disciples seraient reçus avec hostilité : Lc 10,10-12. L'origine de l'interprétation de Gn 19 comme condamnant les rapports homosexuels se situe probablement dans la rencontre du judaïsme avec la culture grecque aux alentours du troisième siècle avant notre ère. Il est fort possible qu'à ce moment-là, on se soit mis à voir dans la ville de Sodome le symbole d'une certaine civilisation grecque (pédérastie, nudité) que le judaïsme « orthodoxe » avait du mal à accepter.

La description du jugement divin reprend une série de motifs répandus : l'interdiction de se retourner (voir Orphée et Eurydice) est utilisée ici pour expliquer des formations salines au bord de la mer Morte rappelant des personnages humains, notamment dans la région appelée en arabe *dshebel usdum* (« colline de Sodome »). La destruction de la ville est relatée brièvement. Le verbe פָּרַק « renverser » (très lié à la tradition de Sodome et Gomorrhe) se trouve en tension avec l'idée d'une pluie de feu et de soufre (qui, elle, suggère une activité volcanique), mais laisse plutôt penser à un tremblement de terre. Mais le mot peut aussi, comme la traduction grecque, être utilisé pour exprimer une catastrophe inaugurale (comparable à celle du Déluge).

L'épisode burlesque de la naissance des deux fils de Lot a également des parallèles avec le Déluge : il pose la question de l'avenir de l'humanité après la catastrophe, comme le montre le commentaire du v. 31 : « il n'y a pas d'homme dans le pays », et comme en Gn 9,20 ss on trouve aussi une histoire de vin. Le problème de l'inceste par lequel les filles obtiennent une descendance par leur père n'est, contrairement à ce qu'en disent la plupart des commentateurs modernes, pas condamné (au moins pas de manière explicite). Ce qui est important, c'est que la vie sauvée de la catastrophe n'a de sens que si elle peut se perpétuer dans une descendance. La stratégie des filles de Lot met le père dans une situation où il est totalement passif et crée aussi un contraste ironique avec le début de Gn 19 : les filles que Lot voulait offrir aux habitants de Sodome pour qu'ils aient des relations sexuelles avec elles vont utiliser maintenant leur père pour avoir des relations sexuelles avec lui. Les fils qui vont naître sont les ancêtres des Moabites et des Ammonites, les voisins à l'est d'Israël et de Juda. Ici le texte construit une parenté avec ces peuples.

Gn 17 et 21,1-9 : la version sacerdotale de l'alliance avec Abraham et de la naissance d'Isaac

Ce texte est d'une importance majeure, non pas seulement pour la compréhension de l'idéologie du courant sacerdotal, mais aussi dans le débat théologique sur la relation entre Isaac et Ismaël et la question de la possession du pays. Gn 17 est le texte central du document sacerdotal à partir duquel on peut reconstruire la première partie de l'histoire d'Abraham assez facilement :

11, 27-32 Voici l'histoire de Térah : Térah engendra Abram, Nahor et Harran, et Harran engendra Lot. Harran mourut devant la face de Térah son père en son pays natal, à Our Casdim. Abram et Nahor se prirent des femmes. Le nom de la femme d'Abram était Saray et le nom de la femme de Nahor Milka, la fille de Harran, le père de Milka et le père de Yiska. Saray était stérile, elle n'avait pas d'enfant. Et Térah prit Abram, son fils, et Lot, le fils de Harran, le fils de son fils, et Saray, sa belle-fille, la femme d'Abram son fils. Ils sortirent avec eux d'Our Casdim pour aller dans le pays de Canaan. Ils arrivèrent jusqu'à Harran et s'installèrent là-bas. Et les jours de Térah étaient de 205 (ou 145) ans, et Térah mourut à Harran. 12,4b-5 Abram avait 75 ans lorsqu'il sortit de Harran. Abram prit Saray, sa femme, et Lot, le fils de son frère et toutes les richesses qu'ils possédaient et tous les êtres qu'ils avaient acquis à Harran. Ils sortirent pour aller vers le pays de Canaan. Ils arrivèrent dans le pays de Canaan. 13.6 Et la terre ne les supportait pas pour qu'ils demeurent ensemble. En effet, leurs possessions étaient grandes, ils ne pouvaient

demeurer ensemble.13,11b-12 Ils se séparèrent l'un de l'autre. Abram s'était établi dans le pays de Canaan, et Lot s'était établi dans les villes du district. Il dressa sa tente jusqu'à Sodome.16,3 Saray sa femme prit Hagar, sa servante égyptienne – il y avait dix ans qu'Abram s'était établi dans le pays de Canaan – pour la donner comme femme à Abram son mari. 16,15-16 Hagar enfanta un fils à Abram ; il appela Ismaël le fils que Hagar lui avait enfanté. Abram avait 86 ans quand Hagar enfanta Ismaël pour Abram.17,1 Lorsque Abram avait 99 ans, Yhwh apparut à Abram et lui dit : Je suis El Shadday. Marche devant ma face et sois intègre...

Questions de diachronie : L'ordre de la circoncision en 9-14 est souvent considéré comme un ajout. Grünwaldt¹ avance les arguments suivants : L'expression « garder l'alliance » en v. 9 et 10 ne se trouve en dehors de ce texte que dans des textes de type deutéronomiste. *Idem* pour l'expression « rompre l'alliance » et la formule d'excommunication qui se trouvent seulement dans des textes P^s. De plus, les v. 15-19 (changement de nom pour Saray) n'ont pas de lien avec 9-14, mais constituent la suite logique de 4-8. Si on accepte cette hypothèse, on ne comprend pas pour quelle raison Abraham et sa maison se font circoncire à la fin du texte. Abraham aurait donc tout seul pris l'initiative de faire circoncire tout le monde dans sa maison, ce qui est une idée assez étonnante. Néanmoins les v. 9 et 14 sont problématiques à l'intérieur d'un texte P^s. Notamment l'idée du v. 14 qui thématise une sorte d'opposition à la circoncision et qui annonce un retranchement de la personne concernée de l'alliance, une sorte d'excommunication, ne colle pas très bien avec le contexte. L'insistance sur le fait que quelqu'un ne veut pas se faire circoncire fait seulement sens à partir de l'époque hellénistique, comme le montre notamment 1 Macc 1,15 : « Ils se refirent des prépuces et renièrent l'alliance sainte pour s'associer aux nations ». On pourrait donc considérer seulement les v. 9 et 14 comme un ajout et imaginer le discours primitif dans les v. 10-13*. Dans ces versets, l'expression récurrente qui élargit la circoncision aux esclaves dans la maison d'Abraham et à ceux achetés des étrangers pourrait être un élargissement secondaire : « celui qui est né dans la maison ou celui acquis avec de l'argent (de n'importe quel étranger) » (12b, 13a, 23a*). On pourrait du coup aussi comprendre le v. 27 comme un ajout, puisqu'il reprend la même formule, peut-être ensemble avec le v. 26 qui fait doublon avec 24-25. Finalement, le v. 21 qui précise l'alliance avec Isaac est un doublet au v. 19 (Isaac – alliance). Le texte originel de P se trouverait donc en 17,1-8.10-12a.15-20.22.23a* (Ismaël).24-25.

La présentation de Yhwh comme « *El Shadday* » (v. 1) est à mettre en relation avec les *šdyn* (des dieux apparemment inférieurs) dans l'inscription de Deir 'Alla, et *l šdy* dans une inscription thamoudéenne des environs de Teima (v^e-III^e siècles). P utilise ce nom pour expliquer que le dieu qui s'est révélé à Abraham doit, par conséquent, aussi être connu d'Ismaël et d'Esau. Il utilise donc un nom archaïque, mais qui était à son époque encore un nom divin vénéré en Arabie, pour construire une histoire de la révélation.

1. K. Grünwaldt, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Frankfurt/M. (Athenäum Monographien Theologie. BBB 85), 1992.

L'annonce d'une « alliance » (berît) se trouve au centre du récit. Le terme hébreu est peut-être à rapprocher du mot akkadien « biritu » (entre, l'espace entre deux), faisant allusion aux deux partenaires et qui peut aussi signifier lien, chaîne. On aurait ainsi l'idée qu'on est lié par une alliance (voir Ez 20,37 : « lien de l'alliance »).

C'est ici qu'Abraham devient le « père » par excellence, tel qu'il sera compris dans le judaïsme par la suite. On peut se demander qui sont les nations dont il est question dans la suite : s'agit-il des prosélytes ? Mais cela signifierait que l'on devrait dater ce texte au plus tôt du quatrième siècle. Il s'agit plutôt des différents peuples (Ismaélites, Arabes, Edomites) qui selon P descendent d'Abraham. Le changement de nom : « hamon » désigne d'abord le bruit d'une grande foule, puis simplement la foule. P utilise de hamon la syllabe ha- pour l'ajouter à Abram ⇒ Abraham = ab – (ra)ham(on). Il ne s'agit pas d'une explication étymologique, mais d'un programme théologique de P qui s'est sans doute inspiré du changement du nom de Jacob en Israël pour l'appliquer également à Abraham. C'est peut-être P qui a « créé » le nom d'Abraham, pour lequel il n'existe contrairement à Abram pas d'attestations extrabibliques claires. Le changement de nom est courant dans l'idéologie royale : un roi qui accède au trône reçoit un nouveau nom. P veut sans doute construire Abraham d'une certaine manière en parallèle à cette idéologie royale (voir aussi l'expression : « des rois sortiront de toi »). Le verset 7 insiste sur la durée de l'alliance pour toutes les générations : *berît 'olam*. Pour P, l'alliance avec Abraham demeure pour toujours (contrairement à la pensée deutéronomiste, elle ne peut être rompu). Pour P, la destruction de Jérusalem et l'exil ne signifient pas la fin de l'alliance de Dieu avec Israël. Dans cette vision, la circoncision n'est pas un précepte, mais comme l'arc-en-ciel en Gn 9 « signe » de cette alliance.

La promesse du pays au v. 8 : en ce qui concerne l'expression de la « terre où l'on séjourne comme immigré » on peut se demander si pour P le pays n'est jamais donné autrement que sous cette forme là. Beaucoup dépend en effet du sens que l'on veut donner à אֶרֶץ נָכְרִית . Ce nom dérive d'une racine signifiant « saisir, tenir » et est souvent traduit par « possession ». Il pourrait cependant en premier lieu signifier l'usufruit de quelque chose, comme l'attestent apparemment des textes de Mari. L'idée se retrouve aussi en Lv 25 où il est dit que Yhwh est le vrai propriétaire du pays, et les Israélites n'ont qu'un statut d'hôtes et de résidents dans ce pays (« le pays est à moi, car vous êtes chez moi comme des immigrés – *guérim* – et comme habitants », v. 23). Dans ce cas on peut dire que les deux expressions au v. 8 se complètent : ceux à qui le pays est donné en usufruit permanent y restent cependant des étrangers, puisque le vrai propriétaire du pays est Yhwh. Donc ce qui est permanent pour Abraham et sa descendance, c'est le droit de profiter du pays dont jouissent tous de ses descendants qui y vivent.

La circoncision : Selon Westermann² et d'autres, P aurait ici repris une formulation indépendante sur la pratique du rite de la circoncision (10b.11a.12-13a.14) puisqu'on

2. C. Westermann, *Genesis. Teilband 2, Genesis 12-36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981.

passé de la 2^e personne du singulier à la 2^e personne du pluriel. Ce n'est pas impossible, car P, en Lv, reprend souvent aussi des *torot*, à l'origine couchées sur des feuilles indépendantes. La circoncision est répandue partout dans le monde. On la trouve en Asie mineure, en Afrique, Australie, aux Amériques, mais pas chez les Indoeuropéens. Jr 9,24-25 indique la circoncision pour les Egyptiens, les Edomites, Ammonites et Moabites et les tribus arabes. Elle n'est apparemment pas pratiquée chez les Babyloniens et les Assyriens. Il est donc plausible qu'au moment de l'exil babylonien, P a pu découvrir la circoncision comme un moyen d'exprimer la différence d'Israël par rapport aux Babyloniens. On peut même se demander si c'est P qui a déplacé la circoncision du rite de passage de l'entrée dans l'âge adulte vers la circoncision du nouveau-né pour distinguer la circoncision judéenne de celle de ses voisins (Ismaël est pubère lors de la circoncision, Isaac sera circoncis après sa naissance).

Le rire d'Abraham : c'est une allusion au nom d'Isaac, qui se retrouve en Gn 18 de la part de Sarah. P a apparemment connu ce récit, et transfère ce rire de Sarah à Abraham. Dans le contexte narratif de Gn 18 le rire paraît logique ; ici c'est un peu « étrange », Abraham se prosterne tout en riant. On peut lire le ch. 17 comme une correction de Gn 18 : c'est n'est pas seulement la réaction de Sarah qui est à l'origine du nom d'Isaac (probablement « que El sourisse, se réjouisse » ; il n'existe à ce jour pas d'attestation extrabiblique de ce nom).

La réponse d'Abraham à Dieu au verset 18 introduit *Ismaël*, et pose ainsi la question de *son statut dans l'alliance*. Isaac est aux v. 19-21 présenté comme celui avec qui Dieu établira l'alliance qu'il a pourtant déjà établie avec Abraham comme alliance perpétuelle. La formulation un peu maladroite veut sans doute dire que cette alliance continuera dans la prochaine génération *via* Isaac. Ici, il faut sans doute comprendre qu'il s'agit de l'alliance qui débouchera en Ex 6 sur la vraie connaissance du nom divin qui est en effet réservée à Israël. La « limitation » de l'alliance à Isaac ne concerne ni la multiplication, ni la circoncision.

21,1-7 : La naissance d'Isaac : Ce texte ou une partie de ce texte (probablement les v. 2-5) devait, dans le document P, suivre directement Gn 17. Le v. 1 peut conserver des traces d'un récit plus ancien de la naissance d'Isaac, il fait peut-être allusion à ce que Yhwh dit à Sarah en Gn 18. P raconte la naissance d'Isaac en parallèle à celle d'Ismaël, ce qui confirme la grande estime de P pour Ismaël et sa descendance.

Gn 15 : le texte le plus récent du cycle d'Abraham

Questions de diachronie : On a toujours eu du mal à attribuer ce texte à une des strates du Pentateuque, J, E, D ou P. Ces derniers temps, on le considère souvent comme assez tardif, mais néanmoins comme antérieur à P. Il existe également des indices qui pourraient suggérer l'intervention de plusieurs rédacteurs. On a observé que le discours divin en 13-16 interrompt la suite narrative entre le v. 12 (le soleil en train de se coucher) et 17 (le soleil s'est couché). Ces versets sont-ils une anticipation de la promesse du pays au v. 18 ? Cependant, les vv. 13-16 ne sont pas un doublet du v. 18, ils précisent le « cadre » dans lequel il faut comprendre le don du pays au v. 18.

L'apparition des rapaces au v. 11 n'a guère de sens sans les v. 13-16, dans la mesure où la fonction de ces oiseaux est apparemment d'évoquer des prédictions sur le futur. De même, l'ouverture du v. 13 : « sache avec certitude », reprend la question d'Abraham formulée au v. 8 : « comment saurai-je ? ». On a également postulé une contradiction entre les indications chronologiques du v. 5 (Abraham contemple le ciel étoilé, ce que présuppose une situation nocturne) et du v. 12 (« au coucher du soleil »). La supposée « tension chronologique » entre le v. 5 et le v. 12, s'estompe si l'on tient compte du fait que le premier entretien entre Dieu et Abram est situé dans le cadre d'une vision (v. 1). La liste des peuples en v. 19-21 est également souvent considérée comme ajout, puisque celle-ci est juxtaposée et manque de formule de liaison. On ne peut exclure définitivement la possibilité d'un ajout postérieur. Il est vrai que grammaticalement ces versets ne sont pas liés à ce qui précède de la manière la plus élégante. Cependant, les marqueurs du COD reprennent celui du v. 18, de sorte que les v. 19-21 fonctionnent comme apposition. Le fait que la liste est unique (dix membres) dans la Bible ne parle pas en faveur d'un ajout de glossateur qui aurait repris six ou sept de ces noms, comme ils apparaissent couramment dans les textes deutéronomistes. Il y a un doublet entre les v. 2 et 3, ce qui a souvent été interprété dans le sens que le v. 3 est une sorte de glose interprétative, puisque le v. 2 est quasi incompréhensible. Mais le v. 4 (« Non celui-ci n'héritera pas de toi ») ne va pas bien après 2a (« Je m'en vais sans enfants... »). La solution de Seebass est donc la meilleure, à savoir que le texte originel consistait en les v. 2a et 3b (« Je marche sans enfants et quelqu'un de ma maison héritera de moi »), et que le v. 3a aurait été ajouté pour faire la transition après l'ajout de la glose en 2b³. En résumé, on ne peut exclure que ce chapitre ait connu plusieurs stades rédactionnels, mais, contrairement à d'autres textes, il n'y a pas, à part les versets 2-3, de vrais problèmes diachroniques nécessitant l'idée de nombreuses strates rédactionnelles.

Gn 15 est le dernier grand texte qu'on a intégré dans l'histoire d'Abraham ; son auteur présuppose les textes sacerdotaux et notamment Gn 17, mais aussi Gn 14 auquel il fait allusion à plusieurs reprises ; ainsi l'annonce du « butin » à un « Abraham royal » en Gn 15,1 (cf. également l'utilisation du genre de l'oracle de salut) est inspirée des exploits militaires d'Abraham en Gn 14. La valeur numérique du servant d'Abraham en Gn 15,3, « Eliezer », est 318 et correspond au nombre des serviteurs d'Abraham selon 14,15.

On peut lire Gn 15 comme une sorte de catéchisme que Dieu apprend à Abraham qui couvre *l'ensemble des grands thèmes du Pentateuque*. Le fait que le patriarche porte ici des traits royaux et prophétiques peut s'expliquer par la volonté

3. H. Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997. Selon C. Levin, *Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15*, in M. WITTE (éd), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (BZAW 345), de Gruyter, Berlin - New York, 2004, 237-257, 244, le v. 2 aurait été ajouté après le v. 3 pour définir, quoique de manière obscure le statut d'Ismaël. Dans sa forme primitive, le v. 2 ferait allusion à Ismaël, le v. 2b aurait été une glose ultérieure pour interpréter le v. 2a comme se référant à Eliezer.

de faire d'Abraham un précurseur de Moïse. Le thème du « bouclier » de Gn 15,1 n'est attesté dans le Pentateuque qu'encore une fois en Dt 33,29, qui est la dernière parole de Moïse avant sa mort. En mettant Gn 15,1 et Dt 33,29 en relation, la promesse divine à Abraham s'accomplit dans la dernière parole de Moïse.

La question de la « justice » au v. 6 : La question du sujet et objet du v. 6b est difficile à trancher. LXX traduit par un passif : « cela lui fut compté comme justice » (passif divin). La vocalisation massorétique permet cependant de comprendre Abraham comme sujet du deuxième verbe : « Abraham fit confiance à Yahvé, et lui imputa cela (ce qu'il avait dit) comme un acte juste/de salut. » Dans ce cas, ce texte ne peut servir de base de l'idée d'une « justification par la foi ».

Le rituel de l'alliance : Abram prépare un rituel qui se trouve également en Jr 34, 18. Il existe également des parallèles extrabibliques du premier millénaire, notamment dans un traité araméen du huitième siècle entre deux roitelets Bar-Gayah et Mati-ilu. Déjà dans des textes de Mari, on trouve la mise à mort d'un âne comme élément constitutif pour la conclusion d'un traité, « tuer un âne » devenant presque un terme technique pour la conclusion d'une alliance. Les animaux coupés symbolisent alors le destin qui attend celui qui ne respecterait pas le traité. En Gn 15, l'image est très osée, sans parallèles dans la Bible : Yhwh lui-même se soumet à une malédiction symbolique. Cette action mystérieuse est expliquée en Gn 15,18 par l'expression *karat bêrit* qui est le terme technique de l'alliance du Sinäi/Horeb et qui est ainsi anticipée pour Abram.

La liste des peuples aux vv. 19-21 : c'est le seul endroit de la Bible hébraïque où la liste des peuples comporte dix membres. Dans les textes dtr cette liste comporte le plus souvent six et parfois cinq ou sept noms. Les noms spécifiques de Gn 15 se trouvent en ouverture de la liste. Il s'agit de trois noms de groupes qui sont plutôt connotés positivement, contrairement aux noms des listes traditionnelles. La liste en 19-21 modifie la liste traditionnelle dtr en l'interprétant plutôt comme un immense pays de rassemblement.

Gn 22 : sacrifice scandaleux et naissances

Ce texte dont la première partie (22,1-19) est la plus connue de l'histoire d'Abraham est construit comme contrepoint à la vocation d'Abraham. En Gn 12,1 ss Abraham doit renoncer à son passé, en Gn 22 Dieu semble lui demander de renoncer à son avenir et à celui du peuple dont il est l'ancêtre. Dans le deux textes Abraham obéit, sans faire part d'une quelconque réaction.

Diachronie : le deuxième discours de l'ange en 15-18 est un ajout. Ce discours vient trop tard (« une deuxième fois ») après le dénouement de l'histoire ; le v. 16 reprend le v. 12 qui était l'aboutissement logique de la mise à l'épreuve d'Abraham. On pourrait aussi se poser la question si le début du v. 1 « Le dieu mit à l'épreuve Abraham » n'est pas ajouté après coup comme un titre et un modèle explicatif tentant à rassurer quelque peu l'auditeur. Il est cependant difficile de trancher sur cette question. La réinterprétation du lieu en v. 14b ressemble à une glose. Le récit primitif se trouve alors en 22,1*.2-14a.15-19. Probablement l'auteur de Gn 22*

est identique à celui de Gn 12,1-9* qui a voulu encadrer une grande partie de l'histoire d'Abraham par le thème de l'obéissance de l'ancêtre.

La question des sacrifices humains : Le sacrifice des premiers-nés humains en Juda n'a sans doute jamais été conçu sans la possibilité d'un rachat, mais il a été aussi pratiqué comme le plus grand sacrifice pour Yahvé⁴, et ceci jusqu'aux débuts de l'époque perse. Quatre textes bibliques mentionnent le mot « Molek » en lien avec des sacrifices d'enfants : Lv 18,21; 20,2-5; 2R 23,10; Jr 32,35. La vocalisation « molek » a été substituée à un « mèlèk » (roi) primitif. Le mot *melek* est souvent employé dans la Bible hébraïque pour Yahvé (plus que 50 fois). Cette pratique est tellement enracinée dans la religion yahviste que l'auteur d'Éz 20,25-26 qui veut s'y opposer assimile le sacrifice des premiers-nés humains à un mauvais commandement que Yahvé aurait donné dans sa colère. Le récit du sacrifice (substitué) d'Isaac en Gn 22 s'inscrit dans une stratégie similaire. Dans ce texte, Dieu (*elohim*) demande à Abraham de lui sacrifier son fils, alors qu'un ange de *Yahvé* le retient au dernier moment, ouvrant ainsi la voie à une substitution animalière. Les changements des titres divins suggèrent d'une certaine manière aussi une évolution dans la révélation divine : Yahvé, le dieu d'Israël est vénéré par des sacrifices d'animaux. Le thème de la substitution est d'ailleurs assez fréquent (Philos de Byblos ; Iphigénie).

Sur le plan théologique : il s'agit d'une réflexion sur l'avenir possible de la descendance d'Abraham après la destruction de Jérusalem et l'exil. D'une manière générale, l'auteur de Gn 22 pose un problème récurrent de toutes les religions : comment gérer les côtés cruel ou incompréhensibles de la divinité ?

Le retour d'Abraham après le sacrifice (v. 19) fait d'abord écho au verset 5 : « nous reviendrons (רָשׁוּב) ». Curieusement, selon le texte, Abraham revient seul, Isaac n'est pas mentionné. Il s'agit à ce niveau d'un récit d'initiation, réfléchissant sur la séparation nécessaire entre un père et son fils. Malgré le « happy end » Isaac reste séparé d'Abraham. Isaac devient dorénavant un personnage indépendant.

La notice généalogique en 22,20-24 : Les derniers quatre versets du chapitre 22 sont généralement négligés par les commentateurs. Il y a cependant un lien avec ce qui précède, car après ce qui aurait pu être la fin de la généalogie, après une menace de mort, on assiste maintenant à une série de naissances. Il est possible qu'il s'agissait d'une tradition indépendante de 12 noms à laquelle le rédacteur qui l'a placée entre 22,1-19 et 23 a ajouté la notice sur Rébecca au v. 23a pour faire le lien avec Gn 24. La liste de Gn 22,20-24 présuppose la généalogie P ; elle est postérieure à celle-ci ; son intention est de lier Abraham et son fils à des peuples du Nord (Aram), du Sud (Edom, Arabie) et aussi de la Mésopotamie.

4. J.D. Levenson, *The Death and the Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, (New Haven-London 1993) parle d'un « theological ideal about the special place of the first-born son, an ideal whose realization could range from literal to non-literal implementation, that is from sacrifice to redemption » (p. 9).

Gn 14 : Abraham guerrier et sa rencontre avec Méلكisedek

Si Gn 22 est l'épisode le plus connu de l'histoire d'Abraham, Gn 14 est sans doute l'histoire la plus obscure de toute l'histoire. Le Patriarche y est impliqué dans une guerre qui concerne l'ensemble du Levant et de la Mésopotamie et y apparaît comme l'égal des grands rois aux noms curieux. Gn 14 est conservé dans l'Apocryphe de la Genèse trouvé à Qumran. Il est possible que l'Ap Gen se soit basé sur un texte hébreu différent du TM de Gn 14 et l'on peut utiliser dans certains cas le texte trouvé à Qumran pour reconstruire une version antérieure du texte hébreu actuel.

Gn 14 comporte quatre parties : 1) 1-11 : La « guerre mondiale » : des rois mésopotamiens contre des rois « cananéens ». Défaite des rois de Sodome et de Gomorrhe. 2) 12-16 : Libération de Lot, kidnappé par la coalition mésopotamienne, par Abram. 3) 17, 21-24 : rencontre entre le roi de Sodome et Abram : Abram refuse les cadeaux. 4) 17,18-20 : rencontre avec Méلكisedek, roi de Shalem : Abram donne la dîme.

On peut imaginer que les vv. 1-11* étaient à l'origine couchés sur un petit rouleau sur lequel un scribe avait essayé d'imiter les inscriptions royales mésopotamiennes. Les quatre rois symbolisent sans doute quatre empires : Babylone, Assur (?), la Perse, les Hittites ou déjà les Grecs. L'idée d'une vassalité de rois cananéens qui se transforme en révolte peut se lire comme une réflexion sur les petits royaumes du Levant qui constamment furent envahis et intégrés dans des royaumes mésopotamiens. L'auteur de l'histoire du sauvetage de Lot par Abraham aurait pu l'utiliser en le réarrangeant et le modifiant de sorte qu'il puisse servir d'introduction. Ce même auteur a peut-être également inséré les versets 5b-6 qui ont un parallèle en Dt 2,10-12 et 20 pour renforcer le lien avec les traditions du Pentateuque, et cela d'autant plus que Dt 2,9 mentionne Loth. On peut donc imaginer la formation de Gn 14 de la manière suivante.

Un texte d'école en 1-4.7-11* est repris et adapté par un auteur qui veut raconter des exploits militaires d'Abram en 12-17.21-24* et le faire apparaître comme quelqu'un qui n'accepte pas les cadeaux, mais qui garde son indépendance. Un rédacteur a complété cette histoire par l'insertion de la rencontre avec Méلكisedek qui répond d'une certaine manière à Gn 22 (Abraham offre un sacrifice à Moriyyah ; ici il paie la dîme à Shalem). Dans la bénédiction prononcée par Melkisédeq, El Elyon est caractérisé אֱלֹהֵי יְצֻרְתֵּנוּ (« créateur du ciel et de la terre »). Ceci rappelle des qualifications d'Ahura-Mazda. Il s'agit, dans sa forme finale, d'un récit qui a vu le jour au plus tôt à l'époque perse.

Gn 23-25 : la fin du cycle d'Abraham

Gn 23 : Ce récit de l'achat d'un tombeau par Abraham est raconté d'une manière tout à fait profane. Pour P, ce tombeau est d'une grande importance, destiné à devenir non seulement le tombeau de Sarah, mais aussi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et, peut-être de tous les patriarches abrahamides. P n'invente pas ce tombeau qui se trouve à proximité d'Hébron, mais il en crée un récit fondateur. P accepte la tradition

d'un tombeau d'Abraham (voir aussi Es 51,1 qui parle du « rocher » en relation avec Abraham), mais il veut montrer que l'endroit en tant que tel n'a rien de sacré, puisqu'il est le résultat d'une transaction tout à fait courante. Cette « désacralisation » pourrait aussi expliquer la quasi-absence de Dieu dans cette histoire.

Gn 24 : C'est le chapitre le plus long de l'histoire d'Abraham, avec un style baroque et de nombreuses répétitions. Ce style rappelle en partie l'histoire de Joseph où l'on trouve également des discours récapitulatifs et une tendance aux redoublements, ou au niveau des longues prières, le livre de Tobie. Ce chapitre fait à sa manière le passage d'Abraham vers Isaac. Au début de l'histoire, c'est Abraham qui donne l'ordre à son serviteur, à la fin, le serviteur revient vers Isaac, son père n'est plus mentionné. Le style particulier ne permet guère d'attribuer ce texte aux couches rédactionnelles déjà identifiées ; à l'exception de la liste généalogique en 22,20-24 qui sert d'introduction à Gn 24. Il a été peut-être retouché à certains endroits. C'est donc une nouvelle qui est clairement de l'époque perse, elle semble d'ailleurs déjà connaître P. Ensemble avec 22,20 ss l'auteur a inséré son récit entre deux textes P, pour insister sur la nécessité pour la Golah de se marier à l'interne. La théologie est sapientiale, Dieu agit selon l'interprétation des personnages et n'intervient jamais directement dans l'histoire des hommes. On peut aussi souligner une certaine autonomie dans l'agir de Rébecca, ce qui la rapproche de Ruth et de Noémie, et ce qui est également signe d'une rédaction tardive.

Gn 25,1-18 : Ce texte sacerdotal donne à Abraham une immense descendance *via* une troisième femme. Le nom de Qetura est une invention de l'auteur, à partir de la racine hébraïque et arabe : q-t-r : encens. Ce nom est choisi à cause des tribus qui sont localisées en Arabie, autour de la route de l'encens. Se pose de nouveau la question des liens de ces descendants avec Isaac, qui est clarifiée d'une manière générale en 5-6. Le v. 5 insiste sur le fait que l'héritier d'Abraham est Isaac, le v. 6 évoque d'une manière générale les descendants des « concubines » en y incluant, à côté de Qetura, Hagar. Leur établissement à l'est (*qèdèm*) par Abraham désigne ici toute la région des tribus arabes. Le texte veut aussi montrer qu'Abraham s'occupe également de ces descendants, puisqu'il leur fait des cadeaux. 25,9 raconte ensuite comment Isaac et Ismaël sont présents lors de l'enterrement de leur père, comme le seront plus tard Jacob et Esaü pour Jacob. Pour P, Isaac et Ismaël sont donc voisins. Contrairement à Gn 21, P ne veut pas de séparation stricte entre ces deux fils d'Abraham, comme le montre aussi Gn 17. Alors qu'aujourd'hui le tombeau d'Abraham est devenu un objet de discorde, P en fait au moment de la mort de l'ancêtre un sanctuaire oecuménique.

Cette deuxième partie termine le cours sur la formation de l'histoire d'Abraham. Le cours sera repris et fera l'objet d'une publication sous forme de commentaire dans la collection « CAT » des Éditions Labor et Fides, à Genève.

Séminaire sous forme de colloque : Les vivants et leurs morts

Le colloque « Les Vivants et leurs morts », organisé conjointement par la chaire d'Assyriologie et celle des Milieux bibliques, s'est déroulé au Collège de France les mercredi 14 et jeudi 15 avril 2010. Il a permis de réunir des chercheurs européens

d'horizons scientifiques divers : archéologie et épigraphie, hittitologie, ougaritologie, sumérologie, assyriologie, histoire ancienne et Bible hébraïque. Il s'agissait d'enquêter sur la manière dont les vivants gèrent la mort et leurs morts et comment les morts restent présents dans la vie des vivants. Il est apparu que la mort n'est pas, pour les Anciens, une coupure définitive. Le colloque a ainsi pu mettre en valeur la richesse d'une approche pluridisciplinaire : les pratiques d'ensevelissement, les rituels funéraires, le culte des morts sont autant de questions qui ont bénéficié d'éclairages divers ainsi que de questionnements encore ouverts selon les aires géographiques et les époques depuis le III^e millénaire jusqu'au I^{er} millénaire avant notre ère. Parmi les thèmes plus particulièrement abordés, il faut mentionner l'importance de la mort des rois et des pratiques souvent somptueuses pour maintenir leur souvenir vivant (Michaël Guichard, université Paris I, « Funérailles héroïques dans la littérature sumérienne » ; Micaël Bürki, Collège de France, « Les notices funéraires des rois dans le livre des Chroniques »). Les listes et les généalogies jouent ainsi un rôle pour comprendre la construction d'un passé et d'ancêtres parfois mythiques (Jean-Marie Durand, Collège de France, « Les listes d'Ancêtres en paléo-Mésopotamie et le culte familial »). Mais plus étonnantes sont apparues les pratiques punitives royales au-delà de la mort de l'ennemi avec le traitement ou l'acharnement sur les ossements du vaincu (Lionel Marti, CNRS, « La punition par delà la mort : l'exemple assyrien »). Les archives administratives anciennes ont aussi livré nombre de détails concernant les pratiques funéraires (Dominique Charpin, EPHE, « Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléo-babylonienne : l'apport des textes d'archives »). Les pratiques de nécromancie ont été également abordées sous différents aspects, et il s'est avéré qu'il s'agit-là de pratiques apparemment plus restreintes et moins bien attestées que l'on ne le dit communément (Jean-Marie Husser, université de Strasbourg, « Nécromancie et oracles cultuels dans la liturgie royale d'Ugarit »). Mais la critique même du culte des morts dans la Bible hébraïque liée à la question de pureté rituelle pourrait au contraire manifester la persistance de ces pratiques à l'époque perse (Thomas Römer, Collège de France, « Les vivants et les ossements des morts », Christian Frevel, Ruhr Universität Bochum, « Corpses, Red Cows and Waters of Purity: Worlds of Death in Numbers 19 », Christophe Nihan, université de Lausanne, « Le rejet du culte des ancêtres défunts dans les traditions bibliques. Origines, contours et enjeux »). La présence des morts dans la vie des humains peut se manifester par des enterrements dans la maison (Jürg Hutzli, Collège de France & Stefan Münger, université de Berne, « ...et on l'inhuma dans sa maison [1 S 25,1] : Indices littéraires et archéologiques au sujet de l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël et dans ses alentours ») ou dans des tombes (Christophe Nicolle, CNRS, « Faire parler les morts : regard d'archéologues sur les modes d'inhumation au Proche-Orient »). Et les rituels permettent de définir les limites entre le monde des vivants et celui des morts (Vanna Biga, Sapienza Università di Roma, « Funérailles et rituels funéraires en Syrie à l'époque d'Ebla » ; Jörg W. Klinger, Freie Universität Berlin, « La mort et l'au-delà dans la vie des hittites » ; André Lemaire, EPHE, « Rites des vivants pour les morts dans le Royaume de Sam'al [VIII^e siècle av. n. è.] »). Enfin la mise en littérature de la mort montre les

enjeux de ce questionnement au cœur des différentes civilisations au Proche-Orient ancien (Stéphanie Anthonioz, Collège de France, « De la mort qui sépare à celle qui unit : le message et la formation de l'épopée de Gilgamesh » ; Hans-Peter Mathys, université de Bâle, « La mort littéraire » ; Dorothea Erbele-Küster, université de Bruxelles, « Donner naissance pour les morts : la relation entre la naissance et la mort dans quelques textes bibliques »). Les actes du colloque seront publiés dans la série *Orbis Biblicus et Orientalis Fribourg* (Suisse).

Enseignements donnés à l'université de Chicago

Grâce à une invitation de la Faculty of Divinity de l'Université de Chicago et grâce au soutien du « France Chicago Center » le professeur a donné au mois de mai les enseignements suivants à l'Université de Chicago⁵.

The Exodus in Genesis: Competing Origin Stories and their Combination

Les récits patriarcaux étaient à l'origine un des récits indépendants du récit de l'exode. Certains textes de la genèse reprennent des motifs de l'exode mais pour critiquer une idéologie exodique (Gn 12,10-20 ; Gn 16 ; Gn 37-50) alors que Gn 15 tente de « réconcilier » patriarches et Éxode.

The Current Debate about « Israel's First History »

La théorie de l'histoire deutéronomiste est aujourd'hui mise en question dans la recherche germanophone, alors que les chercheurs anglo-saxons privilégient toujours le modèle de F.M. Cross. Pour sortir de l'impasse, il s'agit de prendre au sérieux les arguments pour et contre la théorie de M. Noth. La solution proposée est de concevoir une « bibliothèque dtr » (et non pas une histoire couchée sur un seul rouleau) existant entre les VII^e et V^e siècles, à l'intérieur de la quelle différents scribes s'occupaient de différents rouleaux.

King Josiah's Reform: Between Historical Reality and Literary Construction

Le noyau historique des changements sociopolitiques et religieux sous Josias sont difficiles à décrire en détail. Les évidences archéologiques et textuelles parlent cependant en faveur de l'historicité de cette « réforme ».

Penta-, Hexa-, Enneateuch? How Can One Define a Literary Work Inside the Hebrew Bible?

Examen des différents modèles pour expliquer la formation du Pentateuch et des Prophètes antérieurs. La meilleure théorie est celle de la combinaison d'un « Tetrateuque » et de l'histoire dtr dont le résultat fut le Pentateuque et les *nebiim aharonim*.

5. <http://webcache.googleusercontent.com/u/uchicago?q=cache:DbSu3RY1sNgJ:divinity.uchicago.edu/news/romer.shtml+Römer&cd=1&hl=fr&ct=clnk&ie=UTF-8>

*Séminaires**Some (Partially) Censored Traditions about Moses Outside the Hebrew Bible*

Enquête sur des traditions que l'on trouve chez Hécatée d'Abdère, Artapan et Flavius Josèphe sur un Moïse moins pacifique que dans le Pentateuque. Ces traditions remontent sans doute à la diaspora juive d'Eléphantine.

The Book of Numbers and the Question of the Formation of the Pentateuch

Exposé et discussion de l'hypothèse selon laquelle le livre des Nombres serait le dernier ensemble du Pentateuque à avoir pris forme.

CONFÉRENCES, CONGRÈS, COLLOQUES

31.08-03.09.2009 : AGAT (Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler), Salzburg, Autriche : « Die Wüstentraditionen im Deuteronomium und im DtrG ».

21.-23.09.2009 : Exegetical Day, université d'Uppsala (Suède) : « Abraham and the Exodus ».

02.-03.10.2009 : Ouverture du colloque A. Loisy organisé au Collège de France.

12.11.2009 : Formation continue, université de Lausanne : « Quelle est la vérité des récits bibliques des origines ? »

21.-24.11.2009 : Congrès de la SBL, Nouvelle-Orléans (États-Unis) : « Tracking Some "Censored" Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible ».

10.-12.01.2010 : Symposium « The Pentateuch: International Perspectives on Current Research », université de Zurich : « Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the "Historical Summaries," especially in the Psalms ».

21.01.2010 : Université de Graz (Autriche) : « Die aktuelle Debatte um das DtrG : literarhistorische und theologische Perspektiven ».

27.01.2010 : Institut supérieur d'études oecuméniques (ISEO), Paris : « Comment gérer la mort ? Les réponses de la Bible hébraïque ».

08.-10.04.2010 : Congrès international de Transeuphratène, organisé par la revue Transeuphratène et la chaire des Milieux bibliques, communication sur : « La formation des 3 Grands Prophètes comme réponse à la crise de l'exil babylonien ».

10.-12.06.2010, Congrès du RRENAB, Lausanne : « L'autorité du livre dans les trois parties de la Bible hébraïque ».

17.06.2010, CLIO, Paris : « Comment la Bible fut-elle écrite ? ».

18.-19.06.2010 : Symposium sur la formation du Pentateuque, organisée par la chaire des Milieux bibliques grâce à l'appui de la Fondation Hugot : « Josua 24 als Abschlußtext ».

02.-04.07.2010 : Centre des Dominicaines, St Mathieu de Trévières : « Bible et archéologie : la Bible hébraïque face aux nouvelles théories littéraires et archéologiques ».

25.-29.07.2010 : SBL International Meeting, Tartu (Estonie) : « The Case of the Books of Kings ».

01.-06.08.2010 : Congrès International de l'IOSOT, Helsinki (Finlande) : organisation et présidence d'une table ronde sur le thème « What does 'deuteronomistic' Mean ? »

INVITATIONS

Deux professeurs étrangers ont été invités par la chaire des Milieux bibliques à donner des cours au Collège de France : *Jack Sasson*, professeur à l'université de Vanderbilt (États-Unis) a donné du 22 octobre au 9 novembre 2009 quatre cours sur le thème : *Extraits d'un commentaire au Livre des Juges* : 1. Fragments et cohérence : Le Livre des Juges à la lumière des documents mésopotamiens ; 2. Othiel et Éhud : l'Analyse générique de leurs récits ; 3. Les deux mères de Siséra et le poème didactique de Déborah ; 4. Jephté : Portrait d'un héros manqué.

Oded Lipschits, professeur à l'université de Tel Aviv (Israël), a donné le 7 avril une conférence sur le thème : How did the Babylonian Empire Rule in Judah? First Clues for Babylonian Administration in the « Empty Land » (cf. résumé *infra*, p. 1020-1021).

PUBLICATIONS DU PROFESSEUR

Livres

Römer T., *Les Cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire* (Leçons inaugurales du Collège de France 206), Paris, Collège de France - Fayard, 2009.

Römer T., *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament (Essais bibliques, 27)*, Genève, Labor et Fides, 2009 (3^e éd. augmentée).

Livres édités

Römer T., avec Macchi J.-D. et Nihan C. (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament (MdB, 49)*, Genève, Labor et Fides, 2009 (2^e éd. revue et augmentée).

Römer T., avec Borgeaud P. et Volokhine Y. (ed.), *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 10)*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

Articles

Römer T., « Le Cantique des Cantiques : un hymne à l'amour et à l'érotisme », *Itinéraires*, 2009, p. 12-15.

Römer T., articles « Achan I. Hebrew Bible/Old Testament », col. 272, « Amon (Person) », cols 1014-1016, *EBR I* (2009) ; « Annunciation I. Hebrew Bible/Old Testament », cols. 54-56, *EBR II* (2009).

Römer T., « The Exodus Narrative According to the Priestly Document », in Shectman S. et Baden J.S. (ed.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95), Zürich, TVZ, 2009, pp. 157-174.

Römer T., « Histoire biblique - mythe ou réalité ? », in Magne de la Croix P. et Janus G. (ed.), *Élargir les horizons. Les conférences 2007-2009* (Les Cahiers de l'AUP 3), Strasbourg, 7^e Avenir, 2009, pp. 23-41.

Römer T., « The Book of the Twelve - Fact and Fiction ? », in Ben Zvi E. et Nogalski J.D., *Two Sides of a Coin : Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/the Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana 201), Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009, pp. 1-10.

Römer T., « Gilgamesh au bois des Cèdres », *Hétérographe*, 2, 2009, pp. 72-76.

Römer T., « Redaction Criticism : 1 Kings 8 and the Deuteronomists », in J.M. LeMon et Richards K.H. (ed.), *Method Matters, Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* (SBL Resources for Biblical Study 56), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2009, pp. 63-76.

Römer T., « Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Exodus 18-24 », in Achenbach R. et Arneith M. (ed.), « Gerechtigkeit und Recht zu üben » (Gen 18,19), *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (BZÄR 13), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, pp. 128-154.

Römer T., « The Formation of the Book of Jeremiah as a Supplement to the So-Called Deuteronomistic History », in Edelman D.V. et Ben Zvi E. (ed.), *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud* (BibleWorld), London-Oakville, CT, Equinox, 2009, pp. 168-183.

Römer T., « Von Maulwürfen und verhinderten Propheten: Einige Anmerkungen zum prophetischen Buch », *Communio Viatorum*, 51, 2009, pp. 173-183.

Römer T., « Le dossier biblique sur la statue de Yhwh dans le premier temple de Jérusalem. Enquêtes scripturaires à travers la bible hébraïque », *RThPh*, 141, 2009, pp. 321-342.

Römer T., « La littérature sapientiale », in Römer T., Macchi J.-D. et Nihan C. (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB, 49), Genève, Labor et Fides, 2009 (2^e éd. revue et augmentée), pp. 579-589.

Römer T., avec J. Rückl, « Jesus, Son of Joseph and Son of David, in the Gospels », in Tait M. et Oakes P. (ed.), *The Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008* (LNTS 401), London-New York, T&T Clark International, 2009, pp. 65-81.

Römer T., avec R. Bloch *et al.*, « Les Fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe. Traduction et commentaire », in Borgeaud P., Römer T. et Volokhine Y. (ed.), *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (*Jerusalem Studies in Religion and Culture* 10), Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 25-39.

Römer T., « Moïse: un héros royal entre échec et divinisation », in Borgeaud P., Römer T. et Volokhine Y. (ed.), *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (*Jerusalem Studies in Religion and Culture* 10), Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 187-198.

Römer T., « Abraham et Moïse, deux manières de construire une identité », *Le Monde de la Bible*, 192, 2010, pp. 27-31.

Römer T., « 1, 2 Kings », in Coogan M.D. (ed.), *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version With the Apocrypha. Fully revised Fourth Edition Oxford*, Oxford University Press, 2010, pp. 485-574.

Römer T., « Identité et Bible : Naissance d'une identité porteuse d'un universel », in Coll., *L'identité en panne ou en devenir ?* Valence, Peuple Libre, 2010, pp. 13-38.

Römer T., articles « Decalogo », pp. 306-312 et « Deuteronomista », pp. 340-348, in Penna R., Perego G. et Ravasi G. (ed.), *Temi teologici della Bibbia*, Milano, San Paolo, 2010.

Römer T., « L'amitié selon la Bible hébraïque », *Transversalités*, 113, 2010, pp. 31-45.

Römer T., « Les monothéismes en question », in Coll., *Enquête sur le Dieu unique*, Paris, Bayard, 2010, pp. 7-17.

Römer T., « André Caquot et le Pentateuque », in Riaud J. et Chaieb M.-L. (ed.), *L'œuvre d'un orientaliste: André Caquot (1923-2004)* (*Bibliothèque d'études juives. Série Histoire*, 36), Paris, Honoré Champion, 2010, pp. 71-82.

Römer T., « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du Deutéronome (Dt 18,9-13) », in Durand J.-M. et Jacquet A. (ed.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient* (*Cahiers de l'IPOA* 3), Paris, Jean Maisonneuve, 2010, pp. 73-85.

MISSIONS ET OPÉRATIONS DE RECHERCHE

Avec le professeur Uwe Becker de l'université de Iéna, un projet franco-allemand portant sur la formation des 3 Grand prophètes a été lancé et accepté. Il s'agit, avec l'aide de collaborateurs, de mener une recherche sur les contextes socio-historiques et littéraires de la mise par écrit des livres d'Ésaïe, Jérémie et d'Ézéchiel. Ce projet est financé pour une durée de deux ans. Durant l'année 2009-2010, deux rencontres ont eu lieu les 11-13 décembre 2009 à Paris et les 28 juin-1 juillet 2010 à Iéna (pour plus de détails voir le rapport de M. Micaël Bürki).

En outre les missions liées à des congrès et workshops (*cf.* ci-dessus), le professeur s'est rendu les 7 et 8 novembre 2010 à l'université Humboldt de Berlin dans le cadre du projet du projet « Die Religionen der Welt ». Dans cette rencontre, il a mis en discussion des traductions du livre de Josué de l'hébreu en allemand.

AUTRES ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Stéphanie Anthonioz, ATER

L'année 2009-2010 auprès du professeur T. Römer en tant qu'ATER restera une année unique et passionnante : j'ai pu poursuivre mes travaux de recherche (dont la publication de ma thèse, *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible*, Brill VTS 131, et la préparation du volume 2 de *La bibliothèque de Qumrân*, sous presse) et surtout collaborer aux différents projets de la chaire des Milieux bibliques, en participant à l'organisation de deux colloques, l'un tenant lieu de séminaire commun avec la chaire d'Assyriologie (J.-M. Durand), intitulé *Les vivants et leurs morts*, l'autre fruit d'un projet franco-allemand sur le Pentateuque.

Dans le cadre d'un projet ANR sur *La composition et rédaction des trois grands prophètes*, nous avons pu accueillir les collègues allemands et nous rendre avec T. Römer et M. Burki à l'université d'Iéna en juin pour un séminaire de travail de trois jours. Les fruits de ces premiers travaux sont en cours de publication dans la revue *Transeuphratène*. Le 7 avril, le professeur invité O. Lipschits (Tel Aviv) a présenté une conférence en anglais sur l'administration babylonienne de la Judée. J'ai alors servi d'interprète.

Micaël Burki, ATER (fonds ANR-DFG)

L'année 2009-2010 a été consacrée au lancement du projet COREGRAP, qui réunit une équipe franco-allemande co-dirigée par le prof. Thomas Römer de la chaire Milieux bibliques et le prof. Uwe Becker de l'université de Iéna. Le projet COREGRAP (COmposition et REdaction des GRAnds Prophètes) est financé par l'Agence nationale de la recherche et la Deutsche Forschungsgemeinschaft. L'axe de recherche est l'étude de la composition et de la rédaction des trois grands livres

prophétiques (Esaïe-Jérémie-Ezéchiël) à partir d'enquêtes thématiques et comparatives. Mes activités comprenaient en particulier :

- recherches bibliographiques et délimitation du champ d'étude : définition de la thématique de *l'hubris* comme sujet de comparaison ;
- mise en place d'un outil de travail collectif : élaboration d'une page Netvibes : <http://www.netvibes.com/coregrap> ;
- présentation du projet COREGRAP à la rencontre ANR/DFG, les 5-7 mai 2010, à Berlin.

Interventions dans des conférences

Burki M., « Grandeur et démesure dans les oracles contre les nations du prophète Esaïe », colloque « La *Transeuphratène* à l'époque perse : crises et autres difficultés », 8-10 avril 2010, Paris.

Burki M., « Les notices funéraires des rois dans le livre des Chroniques », colloque interdisciplinaire des chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques : « Les vivants et leurs morts », 14-15 avril 2010, Collège de France.

Burki M., « Laine coupée et sang versé : le temps de la rétribution », colloque de la Société asiatique, « La faute et sa punition dans les civilisations orientales », 21-22 juin 2010, Collège de France.

Traductions

Lust J., « Ezéchiël dans la Septante », in Römer T. (dir.), *Les rédactions des livres prophétiques*, Genève, Labor & Fides, 2011.

Ben Zvi E., « L'hypothèse d'un Livre des Douze est-elle possible du point de vue des lecteurs anciens ? », in Römer T. (dir.), *Les rédactions des livres prophétiques*, Genève, Labor & Fides, 2011.

Autres événements

12-13 décembre : Rencontre COREGRAP, Paris.

14-15 avril : Participation à l'organisation du colloque interdisciplinaire des chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques, Collège de France.

17-19 juin : Participation aux journées d'études sur le Pentateuque, Fondation Hugot

28-30 juin : Rencontre COREGRAP, Iéna.

Jürg Hutzli, ATER

Depuis ma prise de fonction au Collège de France, j'ai assisté le prof. Römer dans la rédaction d'articles scientifiques ainsi que dans une contribution à une nouvelle traduction de l'Ancien Testament (en langue allemande).

J'ai aidé à la préparation de trois colloques :

- 8^e colloque sur la *Transeuphratène* à l'époque perse (« Crises et autres difficultés ») (8-10 avril 2010) ; conférence intitulée « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites (2 S 21,1-14) : place et fonction du récit dans les livres de Samuel » ;

- Colloque interdisciplinaire organisé en commun avec la chaire d'Assyriologie portant sur le sujet des « vivants et leurs morts » dans le Proche-Orient (14 et 15 avril 2010) ; contribution intitulée : « l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël » (en commun avec Stefan Münger, Université de Berne) ;
- Réunion d'étude sur la formation du Pentateuque à la « Fondation Hugot » (18 et 19 juin 2010).

Mes activités ont également inclus des travaux dans notre bibliothèque « d'études ouest-sémitiques » (rangement, catalogage).

Quant à mes propres études, j'ai continué mon travail d'habilitation sur les différentes strates de la tradition sacerdotale du Pentateuque. Lié à ce travail est une étude sur le récit de la création en Gn 1. J'ai présenté une communication à ce sujet à la réunion annuelle de la *Society of Biblical Literature* (SBL) à New Orleans (21-24 novembre 2009) dont je viens d'achever la publication (« Tradition and Interpretation in Gen 1 », *Journal of Hebrew Scriptures*, 10/12, 2010, pp. 1-22 ; http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_140.pdf).

En outre, j'ai écrit quelques articles scientifiques portant sur des thèmes et des problèmes des livres de Samuel :

Hutzli J., « Theologisch motivierte Textänderungen im Masoretischen Text und in der Septuaginta von 1-2 Sam », in Hugo Ph. et Schenker A. (éds), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*, Leiden, Brill, 2009, pp. 213-236.

Hutzli J., « The Literary Relationship between I–II Samuel and I–II Kings. Considerations Concerning the Formation of the Two Books », *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 122/3 (2010), à paraître prochainement.

Hutzli J., « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites (2 S 21,1-14) : place et fonction du récit dans les livres de Samuel », *Transeuphratène*, à paraître prochainement.

Hutzli J., avec Stefan Münger, « Indices littéraires et archéologiques pour l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël » in Durand J.-M., Römer T. (éds), *Les vivants et leurs morts*, série OBO, Fribourg (Suisse) – Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Rupprecht, à paraître prochainement.

Hutzli J., « Nähe zu David, Nähe zu Jhwh. Fremdstämmige in den Daviderzählungen, » in Dietrich W. (éd.), *Seitenblicke. Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, à paraître prochainement.

