

ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2019 - 2020

Résumé des cours et travaux

120^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

MILIEUX BIBLIQUES

Thomas RÖMER

Membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres),
professeur au Collège de France

Mots-clés : Bible, histoire du Proche-Orient ancien

La série de cours « Naissance de la Bible. Anciennes et nouvelles hypothèses (II) » est disponible, en audio et en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2019-2020.htm>).

ENSEIGNEMENT

COURS – NAISSANCE DE LA BIBLE. ANCIENNES ET NOUVELLES HYPOTHÈSES (II)

Introduction

Le cours de cette année fait suite à celui de l'année passée et fait le point sur ce que nous savons et ce que nous émettons comme hypothèses quant à la naissance et la formation de la Bible hébraïque. Suite à une courte reprise des éléments essentiels vus l'année précédente, la première partie du cours a établi les différentes influences littéraires et culturelles du contexte géographique et politique du Proche-Orient ancien sur la littérature biblique (Égypte, Levant, Mésopotamie, Perse, Grèce). La seconde partie du cours devait aborder plusieurs questions méthodologiques et herméneutiques, ainsi que la mise en place des littératures prophétique et de sagesse. Cette dernière sera finalement traitée lors du cours de l'année 2020-2021 en raison de la pandémie de la Covid-19.

La mise en place des traditions bibliques : de la fin du II^e millénaire à l'époque hellénistique (reprise)

La première séance s'est attelée à faire une courte reprise des principaux contextes d'émergence des textes qui formeront plus tard la Bible hébraïque : en partant du II^e millénaire avant l'ère chrétienne jusqu'à l'époque hellénistique, voire romaine. En amont de ce parcours, nous avons rappelé trois points auxquels il s'agit d'être attentif dans l'étude de la formation de la Bible hébraïque : éviter l'anachronisme (aucun de ces textes n'a été rédigé dans l'idée de devenir un texte biblique, à savoir un texte à qui les théologiens vont attribuer un statut de texte inspiré ou qui sera considéré comme un texte faisant autorité sur le plan religieux) ; la Bible est une littérature de crise (beaucoup de textes réagissent, en effet, à des crises politiques, économiques et religieuses) ; l'utilisation problématique du terme de « canon » (celui-ci provient clairement du milieu chrétien qui souhaite voir en l'ensemble de ces textes un tout cohérent, alors que la tradition juive les considère plutôt comme une juxtaposition [TaNaK] d'écrits, qui n'ont pas la même importance).

Les origines (fin du II^e millénaire avant l'ère chrétienne)

Suite au retrait du Levant du pouvoir égyptien, de nouvelles populations s'y installent, entraînant l'émergence de nouveaux systèmes politiques, plus ruraux, qui font suite au système usité jusque-là, à savoir les cités-états.

Première mention d'Israël

Les premières traces de la naissance d'Israël datent de cette période de changement (stèle de Merenptah [- 1205]) ; cet « Israël » devait se situer dans la région montagneuse d'Éphraïm. À la fin du XIII^e siècle, il y avait donc déjà une entité aux contours flous, qui un peu plus que deux siècles plus tard donnera son nom à un royaume.

Premières mentions de Yhwh

Comme l'indique le nom d'Israël, nous pouvons supposer que cette population ne vénérât pas originairement le dieu Yhwh mais la divinité El. Une hypothèse de la recherche est que le dieu Yhwh fit son apparition dans cette région du Levant par l'intermédiaire du groupe nomade des Shasu (liste d'Aménophis III [- 1370], relief du temple d'Amon à Karnak [- 1290 à - 1280]), originaire du territoire d'Édom, de Séïr et de l'Araba au moment de la transition entre le Bronze récent et l'âge de fer. Ainsi, nous pouvons supposer une origine « sudiste » de Yhwh, qui est aussi corroborée par plusieurs textes bibliques (Jg 5 ; Dt 33,2) évoquant des théophanies. De même, il est probable que les traditions de Moïse et du Sinaï se situent plus du côté de Madian que ce que la localisation actuelle (chrétienne), à savoir le Djebel Musa, au sud de la péninsule sinaïtique, propose. Les inscriptions de Kuntilet 'Ajrud qui évoquent un « Yhwh de Téman » vont également dans ce sens. Ces traditions ont probablement été conservées sous la forme de « traces de mémoire » (Assmann), qui décrivent comment Israël devient le peuple de Yhwh.

Traditions de Jacob

Outre les premières mentions d'Israël et de Yhwh, nous pouvons aussi faire remonter les traditions de Jacob au II^e millénaire avant notre ère. Gn 31,45-54*

conserve sans doute la description d'une séparation entre deux clans (Jacob et Laban), dans la zone géographique du Galaad (avant la période monarchique).

Les débuts de la royauté

La présentation biblique des origines de la royauté se fait à partir d'une perspective judéenne (sudiste), selon laquelle le royaume du Nord (Israël) a été rejeté par Yhwh en faveur du royaume de Juda. Cette idéologie se retrouve largement dans l'opposition narrative entre Saül et David, telle que présentée dans 1-2 Samuel.

Traditions orales des origines de la royauté

Ces récits se basent sur des traditions orales et légendaires mais gardent probablement quelques traces des événements historiques. On peut repérer deux traditions principales, remontant jusqu'au X^e siècle av. l'ère chrétienne, probablement indépendantes l'une de l'autre à l'origine : celle des origines de la royauté de Saül, d'origine « nordiste », où il est présenté de manière positive ; celle des origines de la royauté de David et sa succession. Il nous est toutefois impossible de reconstituer les récits originaux sur un plan littéraire, de par le fait que les traditions orales sont constamment sujettes à de nombreuses modifications et enrichissements.

L'apogée du royaume d'Israël : les Omrides et Jéroboam II

Contrairement au témoignage biblique, c'est le royaume du Nord, Israël et sa capitale Samarie, qui fut le plus prospère, comme en témoignent plusieurs sources externes (stèle de Mésha). C'est aussi à Samarie qu'il faut probablement situer les débuts d'une pratique littéraire en Israël (IX^e s. av. l'ère chrétienne) sous la dynastie d'Omri (cf. aussi l'inscription araméenne de Deir Alla). Cette pratique se comprend comme la suite logique de la mise en place d'une administration royale et centralisée.

Traditions orales du Nord

Nous pouvons tracer l'origine de plusieurs traditions orales qui entreront par la suite dans le TaNaK à cette période (les cycles d'Élie et d'Élisée ; traditions des Juges (ou « sauveurs »).

Jéroboam II

Contrairement à ce que laisse transparaître le récit biblique, c'est bien le règne de Jéroboam « II » (VIII^e s. av. l'ère chrétienne) qui permit d'étendre l'influence du royaume d'Israël (probablement aussi sur le royaume de Juda). Nous avons ici affaire probablement à une réinterprétation de l'histoire par les rédacteurs bibliques, divisant le règne de Jéroboam en deux rois. Il est probable que de nombreuses traditions émergèrent ou furent rassemblées sous le règne du Jéroboam du VIII^e siècle avant l'ère chrétienne : identification du dieu nation d'Israël au dieu de l'Exode ; rattachement du sanctuaire de Béthel à la figure de Yhwh et recours à la tradition de Jacob (qui devient un ancêtre national). Ainsi, il est probable que Jéroboam II ait poursuivi la politique du roi Jéhu, qui avait pour but de faire de Yhwh le dieu officiel du royaume du Nord, en passant notamment par la mise par écrit de certaines traditions.

Rouleaux prophétiques

On peut également faire remonter le début de certains rouleaux prophétiques à cette époque (Amos et Osée, voire Esaïe).

***L'époque assyrienne : la chute de Samarie (– 722),
le siège de Jérusalem avorté (– 701) et la réforme de Josias (– 622)***

Lors de la prise de pouvoir de l'Empire assyrien sur le Levant, sa rhétorique et sa propagande ont fortement influencé les scribes judéens qui ont repris la rhétorique et l'idéologie assyriennes afin de l'adapter à la description du rôle de Yhwh par rapport à son peuple. Ce siècle d'occupation assyrienne (jusqu'à la réforme de Josias) a été décisif pour la mise par écrit des textes qui se retrouveront dans la Bible hébraïque.

Modification du terme « Israël »

L'un des effets de la chute de Samarie (– 722) fut de modifier l'utilisation du terme « Israël » dans la tradition : le royaume sudiste de Juda, qui prit plus d'importance politique et démographique, put se réclamer du titre d'« Israël » pour montrer que le vrai Israël est le royaume de Juda, c'est-à-dire le vrai peuple de Yhwh. « Israël » perdit alors son sens politique pour devenir un terme théologique.

Ézéchias

Le règne d'Ézéchias fut important car il permit de renforcer l'idéologie de la sainteté de Jérusalem, la montagne de Sion, et d'ainsi préparer l'idée de la centralisation du culte de Yhwh à Jérusalem sous Josias. L'échec du siège assyrien à Jérusalem (– 701) fut interprété comme une victoire et un signe de la puissance de Yhwh protégeant sa ville et son temple. Il est possible qu'Ézéchias entreprit plusieurs réformes et activités littéraires durant son règne (écriture de plusieurs rouleaux, renforcement du culte yahviste, première édition du livre des Rois).

Josias

Un agrandissement spectaculaire de la bibliothèque de Jérusalem eut lieu sous le règne de Josias. On suppose que c'est à cette période que l'on commença à éditer des grands ensembles littéraires, en particulier celui de l'histoire deutéronomiste (Dt ; Jos ; Jg [de tradition nordique] ; 1-2 Sam ; 1-2 R). On peut observer une influence assyrienne sur plusieurs de ces livres : le livre du Deutéronome reprend la rhétorique de l'exclusivité des serments de loyauté (notamment le serment de loyauté d'Assarhaddon [– 672]) en la transférant sur Yhwh ; le livre de Josué l'imaginaire et la rhétorique de l'idéologie de guerre assyriennes. Pour ce qui est de 1-2 Sam et 1-2 R, une première version écrite a probablement été produite par les scribes josianiques qui ont révisé des textes plus anciens, reprenant les traditions du Nord de Saül et les construisant en contraste à l'histoire de l'ascension de David (sudiste).

D'autres rouleaux virent sans doute le jour à cette période : le rouleau de l'Exode avec une histoire de la naissance de Moïse qui ressemble à celle de Sargon ; la révision du premier rouleau d'Ésaïe dans une perspective anti-assyrienne ; la révision et l'ensemble de certains rouleaux prophétiques de l'époque de Jéroboam (Osée, Amos, Michée, [Sophonie]).

L'exil babylonien et la mise en question des structures identitaires traditionnelles

La destruction de Jérusalem (– 587) précédée d'une première déportation de l'élite judéenne (– 597) provoquèrent un énorme choc culturel (effondrement des piliers traditionnels tant idéologiques et politiques que culturels). En réaction à cette crise, de nombreux rouleaux furent écrits, tandis que d'autres furent révisés. Le contact

avec Babylone favorisa aussi l'écriture des récits des origines (récit de la Création et du Déluge, tour de Babel), en s'inspirant des grandes épopées et mythes babyloniens (Gilgamesh, Enuma Elish, Atrah-Hasis). La révision de l'histoire deutéronomiste eut probablement lieu à Babylone, puisqu'elle présuppose la crise de l'exil et invente le concept du « pays vide » lors de l'époque exilique. L'exil devient le résultat de la colère de Yhwh, qui a envoyé les Babyloniens et ses alliés contre son peuple et ses rois qui n'ont pas respecté ses commandements. La situation dans le pays permit également l'émergence de nouveaux textes : une version de l'histoire d'Abraham, le livre des Lamentations, textes produits par des intellectuels restés dans le pays.

L'époque perse et la compilation de la Torah, la révision des textes prophétiques et des Écrits (sagesse, nouvelles)

Cette période est essentielle pour la formation de la Bible hébraïque, puisque c'est vraiment là qu'elle voit le jour. On y perçoit l'instauration d'une tradition théologique de la « restauration », permise par l'Empire perse (très apprécié des auteurs bibliques). La libération des peuples de l'oppression babylonienne et l'annonce d'une nouvelle création qu'on trouve dans le Deutéro-Ésaïe reflètent l'enthousiasme des premières décennies de l'époque perse.

Si le début de l'époque perse voit la mise en place du document sacerdotal (composé de textes que l'on retrouve en Gn 1-Ex 40* et abrégé P) et de sa législation (code de sainteté [Lv 17-26]) ainsi que le livre des Nombres, la fin de celle-ci permet la promulgation de la Torah (Pentateuque).

C'est aussi à cette période que se constitue une bibliothèque prophétique : à part Jonas, probablement tous les livres prophétiques existaient à l'époque perse (bien que la révision de ces textes continue à l'époque hellénistique). Cette conclusion « perse » de la collection des Prophètes donna ensuite lieu à une idée attestée dans le Talmud, selon laquelle la période perse signifie la fin de la prophétie.

L'époque ptolémaïque et séleucide (IV^e-II^e s. av. l'ère chrétienne)

Suite à la chute de l'Empire perse (- 333 par Alexandre), la Judée se trouve d'abord intégrée dans l'Empire ptolémaïque puis dans l'Empire séleucide. La rencontre avec l'hellénisme fut riche pour la littérature en Judée, notamment avec la mise en place de la littérature de sagesse (Pr ; Qo ; [Sir] ; Ct) ainsi que des textes plus « romancés » (Est ; Rt). Le livre de Daniel reflète, quant à lui, les bouleversements sous les Maccabées et intègre la pensée apocalyptique. Les Chroniques datent également de cette période.

Si ces différents ensembles de textes sont certes rédigés à cette période, ils ne font pas pour autant encore partie de la Bible hébraïque, qui n'existe pas encore sous sa forme tripartite à ce moment-là.

L'époque romaine : destruction du temple, mise en place des Ketubîm, judaïsme pharisien

En effet, c'est sous la domination romaine que les *Ketubîm* sont finalement fixés et le TaNaK plus ou moins défini (II^e s. ap. l'ère chrétienne) par les pharisiens, qui représentent le nouveau visage du judaïsme. Suite à la destruction du temple (+ 70), le judaïsme naissant change radicalement : abandon du culte sacrificiel en faveur du culte synagogal. Le judaïsme devient alors une religion du livre, promouvant cette littérature née dans différentes crises pour permettre de donner des clés

d'interprétation (monopole pharisien). Ainsi, la Bible hébraïque naît à peu près en même temps que la Bible chrétienne.

Ce que la Bible doit à l'Égypte

Avant de détailler plus précisément le rôle des époques perse, hellénistique et romaine dans la formation de la Bible hébraïque, le cours a présenté les différentes influences culturelles, littéraires et politiques qu'ont exercées les voisins d'Israël et de Juda sur plusieurs livres bibliques mais également sur plusieurs aspects idéologiques.

L'Égypte a eu un rôle prédominant, tant parce qu'elle fait partie intégrante du plan narratif au cœur de la Bible hébraïque, l'Exode, que par tous les points de contacts qu'elle eut avec les deux royaumes d'Israël et de Juda au courant du I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne, abondamment attestés par différentes sources.

II^e millénaire : les origines d'« Israël » vues par l'Égypte

L'Égypte – αἰγύπτος en grec ; מִצְרַיִם [miṣrāyim] en hébreu, peut-être une traduction de l'expression égyptienne *t3.wj* signifiant « les deux pays », c'est-à-dire la Haute- et la Basse-Égypte –, durant le Nouvel Empire, avait pris le contrôle de la Syrie-Palestine. Les différents roitelets cananéens, dans un système de cité-états, étaient vassaux de l'Égypte. En marge de ces villes, il y avait également des populations rurales, nomades, souvent en conflit avec les villes : les *Shasu* et les *'Apiru*, qui sont mentionnés dans différents textes égyptiens (inscriptions du pharaon Amenophis III ; lettres d'El Amarna) ; ces termes n'étant non pas ethniques mais sociologiques.

La mention la plus ancienne du nom d'Israël est d'ailleurs égyptienne : la stèle de victoire du pharaon Merenptah (– 1205) qui désigne « Israël » comme un groupe se trouvant probablement dans la montagne d'Ephraïm.

Égypte et Israël au premier millénaire : sources égyptiennes et bibliques

Durant le I^{er} millénaire, les contacts entre l'Égypte et le Levant continuent, et ceci sur différents niveaux : campagnes de certains Pharaons, influences culturelles, mais aussi l'idée de l'Égypte comme terre d'exil (déjà attestée au II^e millénaire). Il est à noter que, bien souvent, les sources égyptienne et biblique ne concordent pas sur la description de tel ou tel événement (par ex. : 1 R 9,16 où Salomon épouserait une fille d'un Pharaon ; affirmation peu plausible étant donné les sources et coutumes égyptiennes).

L'Égypte comme conquérant

Deux campagnes principales en Israël et Juda sont mentionnées dans la Bible hébraïque : celles de Sheshonq (– 930 ; cf. 1 R 14,25-26 et la liste égyptienne des villes conquises par Sheshonq qui ne mentionne pas Jérusalem) et de Nékao II (2 R 23,29 ; 2 Ch 35,20-24), au cours de laquelle Josias perdit la vie.

L'Égypte comme alliée potentielle

Le recours à l'Égypte comme alliée apparaît plusieurs fois dans les textes bibliques, notamment contre les Assyriens (2 R 17,4) puis les Babyloniens (Jr 20,1-6 ; 2 R 24,7). Cet appel à l'aide est d'ailleurs critiqué à maintes reprises par les prophètes (Os 7,11 ; 11) ; il correspond sans doute à une réalité.

L'Égypte comme lieu d'asile et de refuge

Suite à la destruction de Jérusalem en 587 av. l'ère chrétienne, une partie des Judéens restée dans le pays cherche refuge en Égypte (2 R 25 ; Jr 42-44). Les rédacteurs des livres de Jérémie et d'Ézéchiel furent apparemment hostiles aux Judéens installés en Égypte au début de l'époque perse (on peut dresser un parallèle avec la communauté juive installée à Éléphantine, au sud de l'Égypte). L'Égypte était bien connue pour la fertilité de ses terres et sa richesse, ce qui en fait la candidate idéale comme terre de refuge (Gn 13 ; Nb 11,5 ; 20,5 ; Dt 11,10), notamment en période de famine (Gn 12, 10-20 ; 42) mais aussi en période d'instabilités politiques (1 R 11,17 ; 40 ; 2 R 25,26 ; Os 9,6 ; Jr 26,20-23). Cela est également attesté par des documents égyptiens (comme, par ex., l'inscription du tombeau de Horemheb, fin XIV^e s. av. l'ère chrétienne).

Influences culturelles, culturelles et littéraires

Durant le I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne, l'influence politique et économique de l'Égypte sur Israël et Juda a été importante, à en croire les textes bibliques ainsi que l'iconographie et la glyptique (cf. les sceaux « égyptianisants » et des représentations de *séraphins*, des serpents volants).

Productions littéraires connues des Judéens

Ce sont principalement deux textes dont on peut retracer l'influence dans les traditions judéenne et israélite : le *Roman de Sinouhé* et le *Conte des deux frères*. Le premier, dont les plus anciens manuscrits datent de 1800 av. l'ère chrétienne, raconte la fuite d'un haut-fonctionnaire d'Égypte pour des raisons peu claires. On peut faire des liens avec les histoires de Moïse et de Joseph, mais également avec le récit du combat de David contre Goliath. Concernant le *Conte des deux frères* (XII^e s. av. l'ère chrétienne), c'est surtout la première partie qui nous intéresse puisqu'elle raconte un épisode extrêmement similaire à celui de Gn 39 (Joseph et la femme de Potiphar).

Sagesse égyptienne et sagesse biblique

La sagesse biblique telle qu'elle s'exprime dans le livre des Proverbes révèle maints parallèles avec la sagesse égyptienne : la tâche principale des sages égyptiens qui était de former les jeunes hommes pour leur permettre de vivre dans la société en conservant l'ordre (*maât*) qui la gouverne ; le concept de *maât*, très proche des concepts hébraïques de *šālôm* (« paix ») et *šēdāqâ* (« justice »), désigne l'état juste de la nature et de la société, tel qu'il a été fixé par le dieu créateur ; le fait que *maât* passe du statut de concept à celle d'une figure personnifiée (parfois même sous la forme d'une déesse), tout comme la Sagesse (*Hokmâ*) en Pr 8 ; les forts parallèles entre Pr 22,17-23,11 et le texte égyptien *Sagesse d'Amen-em-opé* (1100-1000 av. l'ère chrétienne, recopié constamment dans les siècles suivants), qui indique probablement que l'auteur de ce livret des Proverbes avait une connaissance précise de ce texte.

Origine égyptienne de l'idée d'un jugement des morts

L'idée d'un jugement des morts n'est pas un concept majoritaire concernant la mort dans la Bible hébraïque, elle se met en place aux alentours des III^e et II^e siècles av. l'ère chrétienne (cf. Livre de Daniel) et aura surtout une forte influence sur le judaïsme naissant (cf. Livre d'Hénoch) puis sur le christianisme (cf. Mt 25). L'idée

d'un tribunal des morts en Égypte a connu des transformations tout au long de l'histoire : d'abord l'idée d'une vie après la mort était réservée au roi, le seul qui avait un tombeau et qui était momifiée, puis cette idée se démocratisa, dans le sens où les gens aisés pouvaient se permettre les mêmes pratiques ; l'idée de jugement évolua elle aussi – trouvant sa racine dans le récit de Seth et d'Osiris sous la forme d'un tribunal – pour devenir un tribunal « éthique » où n'importe quel mort est jugé pour la manière dont il a mené sa vie (en cas d'examen réussi, le candidat peut avoir accès à une vie « après la première mort »). Cette idée donnera au judaïsme naissant l'occasion de résoudre un problème théologique majeur, à savoir la mort prématurée des « justes ».

L'Égypte dans le Pentateuque

La place de l'Égypte est ambivalente dans le Pentateuque : dans Gn 10, Égypte est un descendant de Cham, fils de Noé ; dans Gn 37-50, le roman de Joseph, on peut apercevoir une vision positive de la diaspora égyptienne ; le récit de l'Exode présente une vision négative, où l'Égypte asservit le peuple hébreu ; des textes du livre des Nombres, comme certains textes prophétiques, critiquent toute volonté de retourner en Égypte.

Dans le roman de Joseph

Gn 37-50 peut être qualifié de « nouvelle diaspora » et fait apparaître une vision positive de la diaspora égyptienne. On y présente les relations entre l'Égypte et les descendants du patriarche Jacob d'une manière presque irénique. Ce roman présuppose une bonne connaissance de l'Égypte de la deuxième partie du premier millénaire avant l'ère chrétienne, au vu des différentes références culturelles du texte, dont la rédaction doit être datée à l'époque achéménide. Le roman de Joseph présente une théologie quasi libérale et est un véritable plaidoyer pour la cohabitation entre Juifs et Égyptiens (par ex. Joseph et le Pharaon n'ont pas de conflits théologiques). Joseph incarne la réussite exemplaire d'un Juif en Égypte, puisqu'il arrive à s'intégrer parfaitement dans le milieu égyptien malgré des circonstances de départ peu favorables, et sert ainsi de modèle pour tout membre de la diaspora.

Dans le récit de l'Exode

Dans la Bible hébraïque, la sortie d'Israël d'Égypte fonctionne comme le mythe fondateur par excellence (cf. l'ouverture du Décalogue ; le « crédo historique » de Dt 26,5-9) et y apparaît comme le début de l'histoire entre Yhwh et Israël qui arrache les Israélites du pouvoir du Pharaon afin de les mettre à son service. La question des contours primitifs de cette tradition et de son historicité est épineuse : aucun document égyptien ne mentionne un événement comparable à la sortie d'Égypte, telle qu'elle apparaît dans le récit biblique ; de plus, le récit du livre de l'Exode ne donne aucune indication chronologique précise. Il faut alors suivre la proposition de Jan Assmann, selon laquelle la sortie d'Égypte n'a pas un noyau historique mais serait le résultat de l'assemblage de différentes traces de mémoires (expulsion d'Égypte des pharaons « Hyksos » ; les 'Apiru, le souvenir d'une domination de l'Égypte sur le Levant).

Excursus : la figure de Moïse

Tout comme pour l'Exode, établir l'historicité du personnage de Moïse pose de gros problèmes. Plusieurs hypothèses permettent non pas de vérifier l'historicité du

personnage, mais de retrouver l'arrière-fond qui a permis la construction de cette figure. Bien que le nom de « Moïse » soit d'origine égyptienne (*m-s-j* signifie « engendrer, enfanter »), cela ne signifie pas nécessairement que Moïse ait été un Égyptien. Ce nom est toutefois le signe d'une tradition relativement ancienne, car il est difficilement imaginable qu'on ait inventé pour le héros de l'Exode quelqu'un qui porte un nom égyptien. Plusieurs pistes ont été explorées à partir des sources égyptiennes : les textes égyptiens de la fin du II^e millénaire évoquent plusieurs hauts fonctionnaires, originaires du Levant, et portant, à côté de leurs noms sémitiques, des noms égyptiens avec la racine *m-s-j*. Deux personnages ont été ressortis comme « candidats » pour découvrir le Moïse historique : un certain Beya (sous Séthi II) et un « Irsou » (peut-être s'agit-il de Beya, ou alors d'un nom propre). Une autre spéculation, mais hasardeuse, rapproche le Moïse historique du pharaon monothéiste Akhenaton (cf. Freud).

Les prophètes face à l'Égypte : de la condamnation à la réconciliation

Durant les VIII^e et VII^e siècles av. l'ère chrétienne, les souverains israélites et judéens hésitent constamment en ce qui concerne la soumission aux Assyriens. De nombreux livres prophétiques (Os, Es, Jr, Ez) fustigent l'idée de trouver appui auprès du Pharaon et contiennent des oracles souvent violents à l'égard de l'Égypte. Pourtant, certains oracles prophétiques tardifs, sans doute de l'époque hellénistique, vont encore plus loin en annonçant l'intégration de l'Égypte dans le plan de salut de Yhwh (Es 19,19-25). Ainsi l'Égypte n'est-elle pas seulement un point de « départ » (Exode), mais elle est aussi un point de retour et un symbole de réconciliation (cet oracle reflète peut-être l'importance de la diaspora juive à Alexandrie).

Ce que la Bible doit au Levant et à la Mésopotamie

Le Croissant fertile

Cette zone géographique (territoires riches en eau et fertiles, s'étendant de la Mésopotamie jusqu'en Égypte, incluant le territoire autour de l'Euphrate et du Tigre, ainsi que le Levant) est le lieu de rencontres des différentes cultures qui ont permis l'émergence des textes bibliques. Les contacts constants, économiques, intellectuels mais aussi militaires entre les régions et pays faisant partie de cet ensemble ont largement influencé les traditions et textes bibliques.

Si la Mésopotamie est très riche d'éléments archéologiques, le Levant ne fournit pas de résultats comparables, surtout en raison de la différence du support d'écriture (plutôt du papyrus et parchemin dans le Levant). Cette différence est également le résultat d'une plus petite administration des cités-états du Levant par rapport à celle des grandes civilisations assyrienne, babylonienne ou perse. Nous pouvons toutefois mentionner plusieurs inscriptions notables trouvées au Levant : la stèle de Mésha, l'inscription du tunnel de Siloé, les stèles araméennes de Séfiré (VIII^e-VII^e s.), la statue royale de Tell Fekherye (IX^e s.) avec des inscriptions bilingues araméen-akkadien. Ces différentes inscriptions présentent plusieurs parallèles avec celles de Mésopotamie : il y a donc là une sorte de fonds commun entre le Levant et la Mésopotamie.

Les textes mythologiques d'Ougarit et la Bible (Levant)

Exception archéologique du Levant, la cité-état d'Ougarit nous a laissé un grand nombre de textes, écrits sur argile. De nombreuses thématiques et un vocabulaire

similaire ont poussé les chercheurs à postuler une reprise directe des textes ougaritiques par les auteurs bibliques. Une telle hypothèse pose des problèmes méthodologiques. Alors que l'Ougarit de la deuxième moitié du second millénaire est une cité-état prospère disposant d'une cour et d'une administration royales, « Israël » en tant qu'unité politique n'existe pas encore, et encore moins des structures permettant l'émergence des textes bibliques. Cependant, nous pouvons tout de même étudier les possibles rapprochements littéraires et conceptuels, qui doivent être raisonnés et fondés sur l'idée d'un universel conceptuel qui s'inscrit dans une certaine durée et qui unit un certain nombre de cultures du Levant aux II^e et I^{er} millénaire av. l'ère chrétienne.

Baal et Yhwh

La recherche a fait apparaître un certain nombre de parallèles entre la divinité ougaritique Baal et Yhwh. Leurs points communs sont en effet nombreux : ils partagent certains titres comme celui de « chevauteur de nuées » (KTU 1.3 II 40 ; Es 19,1 ; Ps 68,5 ; 104,3) ; l'enjeu de la légitimité de leur royauté (KTU 1.10 III 12-15 ; 1.2 IV 30-35 ; Ps 47,1.6.9) ; ils mènent des combats similaires, à la suite desquels ils atteignent un statut d'autorité (Baal et Yhwh affrontent Yam et Môtu). Pour faire suite à ce dernier point, Yhwh, avant de devenir le dieu un et unique à partir de l'époque perse, possède également des « compétences limitées » et doit s'affronter à d'autres divinités, tout comme Baal, par exemple : des représentants du chaos aquatique (*Chaoskampf* ; KTU 1.3,32-42 ; Pss 74 ; 89 ; Es 27,1) ; la personnification de la Mort (Baal-Môtu ; Yhwh n'a pas de pouvoir sur le Shéol ; Es 28,14-15 ; Ps 6,2-3.6). Par la suite, au moment du passage vers le monothéisme, cette conception est abandonnée et Yhwh devient un dieu qui a aussi le pouvoir sur la mort (1 S 2,5 ; Es 25,8).

Gilgamesh et la condition humaine

Il s'agit d'une épopée très ancienne (ses origines remontent au III^e millénaire av. l'ère chrétienne) et dont des fragments ont été retrouvés dans tout le Proche-Orient ancien, jusqu'en Anatolie. Peut-être à l'origine un roi historique, le personnage de Gilgamesh a très vite été divinisé ou héroïsé.

Le texte

Les différents témoins textuels de l'épopée sont des indices d'un long et riche processus rédactionnel. À l'origine, il n'y avait pas une seule épopée mais différentes histoires indépendantes les unes des autres, relatant les exploits et les prodiges de Gilgamesh. Ce n'est qu'aux environs du VII^e siècle av. l'ère chrétienne qu'une version standardisée de l'épopée est fixée dans la bibliothèque d'Assurbanipal. L'épopée est divisée en deux grandes parties : la rencontre entre Gilgamesh et Enkidu, leur amitié très forte et érotisée, leurs exploits jusqu'à la mort d'Enkidu que les dieux font mourir pour punir Gilgamesh ; cette mort ouvre la deuxième partie de l'épopée, la quête de Gilgamesh pour trouver un remède contre la mort qui l'amène chez Outnapishtim, le Noé babylonien qui a échappé au Déluge. La quête échoue car bien que Gilgamesh ait trouvé un plant qui pourrait donner la vie, ce plant est volé et mangé par un serpent.

Il est évident, au vu de la renommée et la circulation de l'épopée, que celle-ci était connue des scribes israélites et judéens et qu'ils s'en soient inspirés à plusieurs niveaux, notamment dans sa réflexion sur la condition humaine.

Les parallèles avec les traditions bibliques

(1) La création d'Enkidu et la découverte de sa sexualité font apparaître de nombreux parallèles avec Gn 2-3 : la création d'un « vis-à-vis » pour l'homme ; la sexualité comme moyen de distinguer les hommes des animaux ; cette sexualité qui fait s'apparenter l'individu au domaine du divin. (2) La relation très intime de Gilgamesh et Enkidu a pu inspirer la présentation du couple David-Jonathan dans le livre de Samuel. (3) La quête de l'immortalité par Gilgamesh est rectifiée par une vision du « Carpe Diem », proche de celle présentée en Qo 9,7-10 et Qo 3 : la mort fait partie du destin de l'homme. (4) L'échec de la quête a certainement inspiré le choix du serpent comme agent provocateur dans Gn 3.

Les traditions législatives de la Mésopotamie et les codes législatifs du Pentateuque

Il ne fait aucun doute que le code d'Alliance (Ex 20-23) et le code deutéronomique (Dt 12-26), qui est une actualisation du code de l'Alliance, ainsi que les deux versions du Décalogue participent à une tradition législative du Proche-Orient ancien, qui s'exprime notamment dans le Code d'Hammourabi (XVIII^e s. av. l'ère chrétienne), le Code d'Eshnunna et les lois assyriennes (XIV^e-X^e s. av. l'ère chrétienne).

Le Code d'Hammourabi

Selon D. Charpin, on peut identifier trois sources à l'origine de ces « lois » : (1) des recueils juridiques plus anciens, dont certains articles ont pu servir de modèles pour ceux du nouveau recueil ; (2) l'activité judiciaire du roi et des autres juges babyloniens (comptes rendus de jugement) ; (3) des commentaires et applications des cas existants, qui précisent et augmentent des possibilités de cas. La plupart des « lois » sont formulées sous une forme casuistique : on présente un cas pour lequel on donne ensuite la sanction ou solution.

De nombreuses lois peuvent être mises en parallèles avec le Code d'Alliance et le code deutéronomique, bien que le Pentateuque semble globalement plus strict : sur les esclaves, les dommages à la suite d'une rixe, le talion, accouchement d'une femme enceinte par suite de coups, des lois sur l'adultère, le bœuf encorneur, le vol de bétail, l'effraction, le pâturage illégal, le dépôt de biens, etc. Contrairement au Code d'Hammourabi, où le roi est le médiateur de la loi qu'il a reçue des dieux et qu'il transmet aux hommes en veillant sur le respect de cette loi, dans le Pentateuque c'est Moïse l'unique et seul médiateur, sans même être roi ; ceci permet un découplage des textes de lois du pouvoir royal (cf. exil et disparition des institutions royales).

L'influence assyrienne

Les textes et l'idéologie assyriens ont fortement influencé un nombre important de textes du milieu deutéronomiste : la naissance de Moïse (repris de la naissance de Sargon) ; le Deutéronome comme un traité entre Yhwh et Israël (repris du serment de loyauté de 672) ; le récit de conquête en Josué (repris des textes et de l'idéologie militaire assyriens) ; les livres de Samuel et de Rois ; etc.

Les mythes de Création et du Déluge

La Mésopotamie connaît deux grandes épopées de création : Enuma Elish et Athra-Hasis qui sont assez comparable dans leur structure aux mythes de Création et du Déluge tels qu'ils se trouvent dans la Bible hébraïque. Il semble assez plausible

que des prêtres et intellectuels judéens (en exil à Babylone) aient eu connaissance de ces récits et qu'ils se soient inspirés pour composer les récits des origines sacerdotales et non sacerdotales (abrégées P et non-P).

Enuma Elish et Genèse 1

L'épopée d'Enuma Elish (datant de la fin du II^e millénaire, les versions connues datent des époques babylonienne et perse) commence par le récit de l'état primordial chaotique et de la naissance de plusieurs générations de dieux par le mélange des eaux douces (Apsou) et salées (Tiamat). Suite à un combat entre Tiamat et la divinité Mardouk, ce dernier utilise sa dépouille pour créer l'univers. Ainsi, le monde naît à la suite d'un combat contre un monstre aquatique, une conception qui se retrouve aussi dans le combat de Baal contre Yam. La représentation du chaos par un serpent ou dragon aquatique est d'ailleurs très répandue dans de nombreuses cultures.

Tout comme dans Enuma Elish, Gn 1 fait le récit de la Création, qui est le résultat d'une transformation d'un état chaotique (*tohu-wa-bohu*). Gn 1 relate également la Création comme une « victoire » du dieu créateur sur le chaos aquatique, mais contrairement au mythe babylonien, il n'y a plus de trace de combat (les Pss 74 et 89 gardent par contre l'idée du combat).

La création de l'homme

Dans Enuma Elish, les hommes sont créés dans le but de nourrir et de révéler les dieux, suite à la décision de Mardouk. De même, Athra-Hasis relate que les hommes sont créés par Enki/Ea à la suite d'une grève des dieux inférieurs, lassés d'effectuer les diverses corvées pour les grands dieux : ainsi les hommes sont créés dans le but de travailler.

En Gn 1, l'homme (en tant que mâle et femelle) n'est pas créé pour servir *'elohim*, mais a deux fonctions principales : la procréation et le gouvernement, la gestion, de la terre. L'homme est dit être créé « à l'image de Dieu ». Cette expression, dans le contexte du Proche-Orient ancien, est aussi appliquée aux figures royales (pharaon, roi assyrien). Si Gn 1 date d'une époque récente, post-exilique, l'idée que l'homme est « image de Dieu » peut aussi se comprendre comme une stratégie de substitution suite à la disparition de la royauté judéenne.

La création de l'être humain en Gn 2 est encore plus proche des récits d'Enuma Elish et d'Athra-Hasis : l'homme est créé dans le but de travailler le jardin de *'elohim* ; il est créé à partir d'un mélange de substances divine (sang chez les récits mésopotamiens ; souffle divin dans Gn 2) et terrestre (argile, poussière).

Le Déluge

Plusieurs textes nous sont parvenus de Mésopotamie qui relatent la décision des dieux de détruire l'humanité par les eaux, et la manière dont un héros a néanmoins survécu au cataclysme (Ziousoudra, l'épopée d'Athra-Hasis, l'épopée de Gilgamesh, une version grecque chez Bérosee [III^e s. av. l'ère chrétienne].) Tous présentent une même structure : (a) décision de certains dieux de déclencher un déluge ; (b) avertissement du héros par une autre divinité ; (c) construction d'un bateau ; (d) décision des dieux après un certain temps d'arrêter le Déluge ; (e) sacrifice offert aux dieux par le héros : redéfinition de la relation entre les dieux et les hommes (étimologie du sacrifice) ; (f) immortalité des héros mésopotamiens.

Gn 6-9 présente un schéma semblable et il ne fait aucun doute que les auteurs bibliques avaient connaissance de ces textes (du moins ceux d'Athra-Hasis et de la

version de Gilgamesh). On peut souligner deux différences toutefois : Yhwh joue le rôle du déclencheur *et* de l'avertisseur ; la cause du déluge n'est pas le surpeuplement des hommes. Dans le texte d'Athra-Hasis, les divinités imaginent plusieurs stratagèmes afin de limiter l'expansion de l'humanité (maladies, fausses couches, famines, etc.) avant d'arriver à la solution du déluge. Le texte de Gilgamesh présente une version similaire. Il faut y voir une volonté d'expliquer l'existence des conditions difficiles de la vie humaine (maladie, sécheresses, taux élevé de mortalité des nouveau-nés, etc.). Les deux versions bibliques du Déluge (P et non-P) en Gn 6-9 ne partagent pas ce souci : l'appel à se multiplier est renouvelé à Noé et à sa famille (l'idée de la domination de l'homme sur la terre n'est toutefois pas reprise). Il est probable que le texte de Gn 6-9 cherche à redéfinir les récits des mythes babyloniens. Ces différences entre Athra-Hasis et le récit sacerdotal reflètent sans doute des changements économiques, politiques et idéologiques. Si l'auteur sacerdotal a accueilli favorablement l'intégration de la Judée dans l'Empire perse, il devait s'efforcer de montrer qu'une humanité nombreuse vivant sous le regard d'un dieu (*'elohim*) correspond à l'ensemble des peuples unis dans l'Empire perse sous le grand roi achéménide.

Ce que la Bible doit aux Perses et aux Grecs

Perse

C'est en -539 que le roi Cyrus s'empare de la ville de Babylone, soutenu et aidé par les prêtres de Marduk, qui étaient en désaccord avec la politique religieuse du roi babylonien Nabonide. L'Empire perse, organisé en satrapies, engloba alors très clairement les différents territoires qui attestaient d'une présence judéenne et israélite. L'Égypte représente un cas particulier, puisqu'elle se révoltait souvent contre les autorités perses. Il y a de fortes chances que les Judéens du Delta et d'Éléphantine furent loyaux vis-à-vis des Perses, ce qui provoqua sans doute une hostilité des Égyptiens. Ce contexte pourrait d'ailleurs expliquer pourquoi l'Exode joue un rôle si important dans le Pentateuque : les autorités perses auraient été sans doute contentes d'apprendre l'existence d'un récit dans lequel le dieu Yhwh triomphe des Égyptiens.

L'image de la Perse dans la Bible hébraïque

Globalement, l'image de la Perse est extrêmement positive dans la Bible hébraïque. On peut même parler de « persophilie » : les rois perses (ni même les Perses tout court) ne sont jamais l'objet d'oracles prophétiques de condamnation ; l'arrivée de Cyrus est présentée dans le Deutéro-Ésaïe (Es 30-55) comme celle du messie de Yhwh, de même dans 2 Ch 36,22-23 (ces textes s'inspirent probablement de la propagande perse du cylindre de Cyrus) ; le roi perse se range du côté des Juifs dans le livre d'Esther. On peut aussi observer que, pour la Bible hébraïque, la période perse est la dernière époque qui est mentionnée de manière explicite (les Maccabées ou le Siracide ne font pas partie du TaNaK), ce qui pourrait laisser penser que les derniers éditeurs de la Bible hébraïque considéraient que l'époque perse était en quelque sorte la fin de l'histoire.

L'autorisation impériale

La théorie de l'autorisation impériale émet l'hypothèse que les autorités perses avaient l'habitude de favoriser la publication des textes religieux des différentes

communautés locales, dont évidemment celle du Pentateuque (cf. Esd-Ne). Toutefois, nous n'avons guère de parallèles en dehors de la Bible hébraïque pour une telle pratique. Le seul exemple connu est celui du haut-fonctionnaire et prêtre égyptien Oudjahorresnê (VI^e s. av. l'ère chrétienne), qui présente plusieurs similitudes avec la mission d'Esdras (Esd 7) : un scribe qui est en même temps prêtre est envoyé par le roi perse dans le pays d'origine avec des moyens mis à disposition par la cour achéménide dans le but de restaurer un ou le centre culturel du pays. Cependant, le Pentateuque est bien différent du culte rétabli à Saïs ; d'ailleurs si on avait voulu le faire agréer par les Perses on aurait dû le rédiger en araméen et non en hébreu.

« Le dieu des cieux »

Esd 7 fait d'ailleurs mention de l'expression « dieu des cieux », terme également utilisé par la diaspora judéenne à Éléphantine quand ses responsables s'adressent au gouverneur perse Bagôhi pour recevoir la permission de reconstruire le temple de Yahô (détruit par les Égyptiens) : le terme est utilisé tant pour désigner Yhwh et le dieu de Bagôhi, et dans sa réponse, Bagôhi utilise cette expression probablement pour parler du dieu suprême perse Ahura-Mazda.

Les influences perses dans la Bible hébraïque

Il très difficile de se faire une idée claire du système religieux adopté par les souverains achéménides. En effet, il est difficile de déterminer à quel point l'on peut rapprocher ce système du zoroastrisme qui émergera par la suite, étant donné la difficulté qu'ont les chercheurs pour dater l'activité de Zoroastre (voir les travaux et la prudence de J. Kellens).

Il est plus probable que ce soit le « mazdéisme » qui ait été d'abord pratiqué dans le cadre de la religion officielle royale, avec comme divinité principale Ahura-Mazda. On suppose que le mazdéisme des Perses constituait une sorte de monothéisme syncrétiste ou inclusif, qui considérait les autres divinités comme des manifestations locales de Ahura-Mazda (dont probablement Yhwh/Yahô). Un tel rapport aux autres divinités peut également être appliqué à Yhwh dans certains psaumes post-exiliques, où il est représenté comme trônant au milieu de l'assemblée céleste et dépassant tous les autres dieux (Pss 81,2 ; 89,7), qui se sont, de fait, dégradés en « anges » ou en « saints » (Pss 89,6 ; 103,20). Ce maintien de l'ancien panthéon peut s'expliquer, au moins partiellement, par une double influence perse : Yhwh est présenté à l'image du grand roi perse (qui en fait est le seul vrai roi) dominant tous les rois des autres peuples ; mais Yhwh correspond également ainsi à Ahura-Mazda qui, après la réforme zoroastrienne, siège, seul vrai Dieu, souverainement établi au sommet du panthéon traditionnel.

La deuxième influence du mazdéisme réside peut-être dans une forme de dualisme qui opposait le dieu suprême Ahura-Mazda à un esprit mauvais du nom de Angra Mainyu, que l'on pourrait rapprocher de la figure du « satan » dans quelques textes bibliques, principalement dans le livre de Job.

Une troisième influence du mazdéisme, voire du zoroastrisme, peut se sentir dans l'importance donnée à des offrandes végétales et au feu. C'est possiblement pour cette raison que le gouverneur Bahôgi n'autorise la reconstruction du temple à Éléphantine qu'à condition que l'on n'y pratique pas de sacrifices animaliers. Du coup, on peut aussi se poser la question de savoir si l'idéal végétarien du récit de la Création en Gn 1 n'est pas influencé par le rejet des sacrifices animaux dans le zoroastrisme (cf. aussi Mt 1,11).

Une dernière influence impacta possiblement la pensée apocalyptique judéenne : dans les textes qu'on attribue à l'Avesta récent de l'époque achéménide il est question d'un Sauveur, « Astuuat-ereta » (« celui qui donne des os à l'harmonie ») qui fera fuir les démons et « se dresser » les morts (cf. Ez 37). L'opposition entre deux esprits Spenta Mainyu et Angra Mainyu a peut-être influencé la mention des deux esprits dans la règle de la communauté à Qumran dans laquelle on apprend que Dieu a disposé pour l'homme deux esprits, l'un de vérité et l'autre de fausseté. Il est dur d'établir qui de la pensée apocalyptique judéenne ou de l'eschatologie mazdéenne a influencé l'autre (voir les travaux de J. Kellens).

Grèce

Plusieurs textes bibliques ont vu le jour durant l'époque hellénistique : le Cantique des Cantiques, Esther et Qohéleth (qu'on a souvent cherché à rapprocher de certains courants de la philosophie hellénistique). L'influence grecque sur les textes de la Bible hébraïque ne se limite pourtant pas à la période de domination grecque sur le Levant, puisque les contacts entre la Grèce et le Levant remontent aux échanges commerciaux dès les VII^e-VI^e siècles av. l'ère chrétienne. On en trouve des traces par certains mots bibliques clairement empruntés de la langue grecque (*seranîm*, qui viendrait du grec τύραννος « tyran », dans le récit de l'histoire de l'Arche pour désigner des chefs philistins). Il a été également suggéré que le type d'armure que portait Goliath en 1 S 17 est apparu chez les mercenaires grecs entre le VII^e et le V^e s. av. l'ère chrétienne.

Le livre des Juges et les traditions mythologiques grecques

Trois récits principaux du livre des Juges ont été rapprochés de traditions mythologiques grecques :

(1) l'histoire du sacrifice de Jephté (Jg 11) et le sacrifice d'Iphigénie dans la tragédie d'Euripide. On voit de nombreux parallèles : la formulation d'un vœu qui se transforme en sacrifice non voulu de la fille du protagoniste ; c'est dans les deux cas la fille qui fait preuve d'héroïsme en acceptant son sort. Jg 11 reflète sans doute une période de « crise théologique » concernant l'intervention des dieux en faveur des hommes, réfléchissant sur leur absence (contrairement à Gn 22), mais aussi sur la responsabilité, voire la folie des hommes (cf. Qo 5,3-4) ;

(2) la fable de Yotam, incluse dans le récit d'un Abimélék qui veut se faire roi sur Israël (Jg 9), et une fable d'Ésope. Il est difficile d'établir lequel des deux récits a influencé l'autre ; il est possible qu'il s'agisse d'une reprise d'une fable grecque par le texte biblique, laquelle dans sa transmission, dans un contexte chrétien, a également été influencée par la version de la LXX.

(3) la figure de Samson et celle des héros grecs. Le motif du lien entre les cheveux et la force (Apollon, Dionysos, Oreste, etc.) ; de nombreux liens avec le récit d'Héraclès (né d'une rencontre entre un être divin et une humaine, la rencontre avec une femme qui se joue de lui, la mise à mort d'un lion à mains nues, le vol des portes de Gaza qui rappelle les colonnes d'Héraclès, la mâchoire d'âne de Samson et la massue d'Héraclès). On ne peut trancher définitivement la question de si l'auteur de l'histoire de Samson s'est inspiré d'une manière consciente des mythes autour d'Héraclès, mais une influence hellénistique n'est nullement à exclure.

L'histoire d'Abraham

Trois récits présentent des parallèles avec des traditions grecques :

(1) la visite des trois êtres auprès d'Abraham en Gn 18,1-16 (qui récompensent Abraham pour son hospitalité en annonçant au couple vieux et sans descendants la naissance d'un fils) trouve des échos dans plusieurs traditions antiques (dont les éditeurs de ce texte se sont certainement inspirés), dont une version grecque relatée par Ovide (*Les Fastes*) avec la visite de Jupiter, Neptune et Mercure auprès du vieillard Hyriée. Dans les deux récits, l'enfant est un don des dieux en récompense à l'hospitalité qui leur est offerte avec insistance, les deux hôtes découvrent peu à peu la véritable identité de leurs invités, que ces derniers finissent par révéler d'eux-mêmes. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une reprise consciente, ou s'il s'agit d'un motif partagé entre l'Occident et l'Orient ;

(2) le récit de la destruction de Sodome et Gomorrhe mentionne le fait que la femme de Lot se transforme en colonne de sel après s'être retournée, malgré l'interdiction, pour regarder la catastrophe. Ce texte fait penser au mythe d'Orphée et Eurydice, où la femme finit finalement aux enfers après que son mari, Orphée, se retourne pour la regarder ;

(3) l'histoire de Sodome et Gomorrhe se termine par l'épisode rocambolesque où les deux filles de Lot, réfugiées avec lui dans une grotte, font boire du vin à leur père pour ensuite coucher avec lui afin d'obtenir une descendance (Gn 19,30-38). La combinaison entre le vin et la grotte se trouve également dans un des mythes de Dionysos, fils de Zeus et d'une femme humaine. Pour fuir la colère d'Héra, Dionysos se cache dans une grotte, où il y plante la première vigne et fait goûter son vin à ses nourrices, des nymphes.

La question de l'influence grecque sur des traditions bibliques doit être poursuivie, de même que l'enquête pour savoir si certaines de ces traditions sont plus le fruit d'une « tradition commune » que le résultat d'une influence directe. À l'inverse, l'on peut aussi se demander si certains mythes grecs sont nés suite à des influences de l'Est. Finalement, ces quelques enquêtes nous ont montré qu'il ne fallait pas ériger une sorte de barrière infranchissable entre l'Ouest et l'Est, entre le monde grec et le Proche-Orient ancien.

COLLOQUE – OUGARIT, 90 ANS APRÈS

Le colloque international « Ougarit, 90 ans après » a été organisé, sous l'égide de l'Académie des inscriptions et belles-lettres et du Collège de France, par l'UMR 7192 Proclac (CNRS/Collège de France), Sorbonne Université (faculté des lettres) et la mission archéologique syro-française de Ras Shamra-Ougarit. Il s'est déroulé, du 13 au 16 novembre 2019, à Paris, au Collège de France, au palais de l'Institut de France et à l'Institut national d'histoire de l'art.

L'année 2019 marque le 90^e anniversaire du début de l'exploration d'Ougarit. Le mardi 2 avril 1929 commençaient les fouilles sur le site de Minet el-Beida, puis, un mois plus tard, sur le tell de Ras Shamra. Ces prémices inauguraient l'une des découvertes archéologiques majeures du XX^e siècle. Les fouilles menées sur ces deux sites de la côte syrienne, à quelques kilomètres au nord de la ville de Lattaquié, ont entre autres révélé les vestiges de deux agglomérations florissantes de la période de l'âge du bronze récent : Ougarit, la capitale d'un royaume levantin, ville cosmopolite où se mêlent les hommes et les cultures, et Mahadu, son port principal, un centre majeur d'échanges en Méditerranée orientale. Inscrite dans la tradition syrienne qui s'élabore à partir du III^e millénaire av. J.-C., documentée par les

découvertes d'Ebla et de Mari, l'Ougarit du II^e millénaire occupe une place clé entre la Mésopotamie et l'Égée, l'Anatolie et l'Égypte.

Depuis neuf décennies, la longue tradition d'études est loin d'avoir tari la recherche. L'ampleur des dégagements et des trouvailles offre matière à de nombreuses recherches fondées sur la pluridisciplinarité des études et des approches, avec actuellement un regard accru sur les archives de fouille. Cette rencontre scientifique a pour objectif de présenter des bilans et les perspectives de la recherche dans les principaux champs d'études développés dans le cadre de la mission, mais aussi de donner la parole à des spécialistes de la Méditerranée orientale et du Proche-Orient qui apporteront un regard complémentaire. Archéologues, historiens, épigraphistes, géographes... croiseront leurs regards, confronteront leurs idées, pour faire revivre cette civilisation du Levant nord, tout en convoquant une réflexion historiographique.

RECHERCHE

À cause de la situation sanitaire, tous les colloques internationaux ont été annulés en 2020. En 2019, j'ai poursuivi mes recherches sur la formation de l'histoire biblique de l'Arche d'Alliance ; j'ai également participé à un groupe de recherche de l'université de Pretoria sur la formation du Pentateuque, recherche qui se reflète également dans le cours de cette année.

PUBLICATIONS

LIVRES

2019

RÖMER T., *L'Ancien Testament*, Paris, Humensis, coll. « Que sais-je ? », n° 4160, 2019.

2020

RÖMER T. et CHABBI J., *Dieu de la Bible, Dieu du Coran. Entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Paris, Le Seuil, 2020.

RÖMER T., *Jérémie. Du prophète au livre*, Paris, Éd. du Cerf, 2020.

RÖMER T., *Les Chemins de la Sagesse. Proverbes, Job, Qohéleth*, édition augmentée, Paris, Éd. du Cerf, 2020.

ÉDITION DE LIVRES

2019

KOCH I., RÖMER T. et SERGI O. (dir.), *Writing, Rewriting, and Overwriting in the Books of Deuteronomy and the Former Prophets: Essays in Honour of Cynthia Edenburg*, Louvain/Paris/Bristol, Peeters, coll. « BETL », vol. 304, 2019, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26k4b>.

2020

RÖMER T., MACCHI J.-D. et NIHAN C. (dir.), *Book Úvod do Starého Zákona*, Jihlava, Mlýn, 2020 (traduction tchèque de *Introduction à l'Ancien Testament*).

ARTICLES

2019

RÖMER T., « Eckart Otto's contributions to Pentateuchal research », *Verbum et Ecclesia*, vol. 40, n° 1, 2019, <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1943>.

RÖMER T., « Et la Bible fut », *Le Monde des religions. Collection Histoire*, hors-série n° 33, 2019, p. 12-17.

RÖMER T., « Jeremiah and the Ark », in J. WEST et N.P. LEMCHE (dir.), *Jeremiah in History and Tradition*, Londres/New York, Routledge, coll. « Copenhagen International Seminar », 2019, p. 60-70.

FINKELSTEIN I. et RÖMER T., « Kiriath-jearim, Kiriath-baal/Baalath, Gibeah: A geographical-history challenge », in I. KOCH, T. RÖMER et O. SERGI (dir.), *Writing, Rewriting, and Overwriting in the Books of Deuteronomy and the Former Prophets: Essays in Honour of Cynthia Edenburg*, Louvain/Paris/Bristol, Peeters, coll. « BETL », vol. 304, 2019, p. 211-222.

RÖMER T., « L'arche de Yhwh : de la guerre à l'alliance », *ETR*, vol. 94, n° 1, 2019, p. 95-108

RÖMER T., « L'invention de Dieu », in L. CATTELAINE et M. GILLARD (dir.), *Des dieux au dieu. Aux origines des monothéismes*, Treignes, Éd. du Cédarc, 2019, p. 7-15.

RÖMER T., « Love. I. Hebrew Bible/Old Testament and Ancient Near East », in : *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 17, Berlin/Boston, De Gruyter, 2019, col. 3-7.

RÖMER T., « The strange conversion of Naaman, chief of the Aramean army », in A. BERLEJUNG et A.M. MAEIR (dir.), *Research on Israel and Aram: Autonomy, Independence and Related Issues*, Proceedings of the First Annual RIAB Center Conference (Leipzig, June 2016), Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Research on Israel and Aram in Biblical Times », vol. 1, 2019, p. 105-119.

2020

RÖMER T., « 539 avant notre ère. Le début de l'empire perse », in P. SAVY (dir.), *Histoire des Juifs. Un voyage en 80 dates de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF/Humensis, 2020, p. 37-42.

RÖMER T., « Abraham and Moses, a (not so) friendly competition », in F. ČAPEK et P. SLÁMA (dir.), *And God Saw That It Was Good (Gen 1:2). The Concept of Quality in Archaeology, Philology and Theology*, Vienne/Zürich/Münster, LIT Verlag, coll. « Beiträge zum Verstehen der Bibel », vol. 42, 2020, p. 99-109.

RÖMER T., « À la source des monothéismes », *Le Point Références*, décembre-janvier-février 2020, p. 11-15.

FINKELSTEIN I., NICOLLE C. et RÖMER T., « Archaeological excavations at Kiriath-jearim and the Ark narrative in the Books of Samuel », in H. KHALAILY et al. (dir.), *The Mega Project at Motza (Moza): The Neolithic and Later Occupations up to the 20th Century. New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region*, Supplementary Volume, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2020, p. 313-331, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1b9f5bh.15>.

RÖMER T., « David en transe ou la danse devant l'Arche », *Itinéraires*, vol. 111, 2020, p. 2-5.

RÖMER T., « Des temples yahvistes au Temple unique », *Le Monde de la Bible*, vol. 233, 2020, p. 38-41.

RÖMER T., « Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs », *Jahrbuch für Biblische Theologie*, vol. 33, 2018, p. 47-63 ; en ligne : 2020, <https://doi.org/10.13109/9783788734497.47>.

RÖMER T., « Jeroboam II and the invention of Northern sanctuaries and foundation stories », in P. DUBOVSKY et F. GIUNTOLI (dir.), *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Archaeology and Bible », vol. 3, 2020, p. 127-140.

RÖMER T., « Katastrophengeschichte oder Kultgründungslegende? Gedanken zur Funktion der ursprünglichen Ladeerzählung », in J.J. KRAUSE, W. OSWALD et K. WEINGART (dir.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebenzigsten Geburtstag*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, p. 259-274.

RÖMER T., « La fonction de l'arche dans les textes de Qumrân et les spéculations sur son destin dans des textes juifs et chrétiens », *Semitica*, vol. 62, 2020, p. 329-339.

RÖMER T., « Les rôles et fonctions de l'Arche dans la Bible hébraïque », in P. BÉRÉ (dir.), *Carrefour des Exégètes. Mélanges en hommage à Monsieur le Cardinal Laurent Monsengwo Pasinya à l'occasion de ses 80 ans (1939-2019)*, Abidjan/Rome, Presses de l'ITCJ/Gregorian & Biblical Press, coll. « Kitabu na Neno », vol. 1, 2020, p. 205-234 = « Les rôles et fonctions de l'arche dans la bible hébraïque », *Kanien*, vol. 8, n° 1, 2020, p. 5-35.

RÖMER T., MCKENZIE S.L., « Mesopotamia (Literature) », in : *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 18, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, col. 816-818.

RÖMER T. et WHITE E., « Michael (Angel) », in : *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 18, Berlin/Boston, De Gruyter, col. 1123-1124.

RÖMER T., « Sigmund Mowinckel et la question de l'aniconisme dans la religion yahwiste », *RHPR*, vol. 1000, 2020, p. 207-221.

FINKELSTEIN I. et RÖMER T., « The historical and archaeological background behind the old Israelite Ark narrative », *Biblica*, vol. 101, n° 2, 2020, p. 161-185.

