

Annuaire du Collège de France

121^e année

2020
2021

Résumé des cours et travaux



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —



Annuaire du Collège de France

Cours et travaux du Collège de France

121 | 2024
2020-2021

Milieus bibliques

Thomas Römer



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/19632>

DOI : 10.4000/12kuk

ISBN : 978-2-7226-0778-1

ISSN : 2109-9227

Éditeur

Collège de France

Édition imprimée

Date de publication : 18 novembre 2024

Pagination : 509-533

ISBN : 978-2-7226-0777-4

ISSN : 0069-5580

Ce document vous est fourni par Collège de France



Référence électronique

Thomas Römer, « Milieux bibliques », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 121 | 2024, mis en ligne le 01 octobre 2024, consulté le 28 novembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/19632> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/12kuk>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

MILIEUX BIBLIQUES

Thomas Römer

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

La série de cours « Naissance de la Bible (suite et fin) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/naissance-de-la-bible-suite-et-fin>), ainsi que le colloque « Dieu au Collège de France » (<https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/colloque/dieu-au-college-de-france-0>).

ENSEIGNEMENT

COURS - NAISSANCE DE LA BIBLE (SUITE ET FIN)

La Bible entre mythe et histoire

Grands ensembles littéraires et chronologies

Les trames historiques bibliques

Tous les récits à l'intérieur de l'ensemble de la Genèse aux livres des Rois, appelé Ennéateuque, sont organisés selon une chronologie progressive, ce qui implique une intervention rédactionnelle pour constituer un grand ensemble narratif.

Si l'on s'en tient au canon tripartite de la Bible hébraïque, la césure principale se trouve en Dt 34, chapitre relatant la mort de Moïse. Cependant, sur le plan narratif, la fin de la Torah ne constitue pas vraiment une conclusion, puisque la promesse du pays n'est pas accomplie. Il est logique de considérer Josué comme la conclusion et de

privilegier le concept d'un Hexateuque. Les livres restants seraient par conséquent une histoire de la royauté israélite.

À l'intérieur du Pentateuque, il existe une césure entre les quatre premiers livres et le Deutéronome. À la fin de ce livre, il est fait allusion à la conquête du pays, à la désobéissance du peuple vis-à-vis de Yhwh, son dieu, à l'histoire de la royauté et à la catastrophe : la déportation et la dispersion des destinataires parmi d'autres nations. Aussi, un même style, un même vocabulaire et une même syntaxe se retrouvent dans les livres de Josué jusqu'aux Rois. À cause de ces similitudes, M. Noth avait émis la thèse d'une histoire ou historiographie deutéronomiste (dtr) qui aurait été rédigée après la destruction de Jérusalem vers 560 et dont le but aurait été de fournir une étymologie de la destruction de Jérusalem et de l'exil des Judéens causés par l'incapacité du peuple et des rois de se conformer aux lois énoncées dans le Deutéronome.

Les différents ensembles littéraires, Pentateuque, Hexateuque, Ennéateuque et histoire dtr, construisent chacun à leur manière une histoire.

Les chronologies bibliques

Selon le comptage rabbinique, nous sommes en l'an 5781 de l'histoire du monde. Ce comptage se fonde sur un système chronologique tiré des derniers rédacteurs du Pentateuque et des Prophètes antérieurs qui, à l'aide d'indications de l'âge des Patriarches anté- et postdiluviens et d'autres précisions chronologiques, ont apparemment voulu structurer l'histoire dans le contexte du soulèvement maccabéen. Le système massorétique établit, en effet, une chronologie qui s'étend de Gn 1 jusqu'à Ex 12,40-41 et qui situe la sortie d'Égypte en l'an 2666 après la création du monde, ce qui fait deux tiers de 4000. Suivant ce calcul, la construction du temple de Jérusalem, qui selon 1 Rois 6,1 se situe 480 ans après la sortie d'Égypte, aurait eu lieu en 3146. Jusqu'à 4000 restent alors 854 ans. Selon la chronologie massorétique, le temps de Salomon jusqu'à l'exil babylonien en 587 (av. l'ère chrétienne) est de 430 ans. Les 424 années qui restent mènent alors à 164/163 (av. l'ère chrétienne), année de la Dédicace du temple. Cela signifie que ce système chronologique n'a été inventé qu'après cette date, alors que les textes bibliques couvrant les livres de la Genèse jusqu'aux livres des Rois ont été fixés quelques siècles avant. Les indications chronologiques dans la Septante (LXX) et le Pentateuque samaritain diffèrent, ce qui reflète d'autres préoccupations chronologiques.

Mythes et histoire en suivant la périodisation biblique

L'impossible reconstruction d'une histoire patriarcale

L'idée d'une « époque patriarcale » qui devrait dater entre 1700 et 1300 avant l'ère chrétienne est inadéquate. Les récits contiennent, en effet, de nombreux anachronismes : mention d'Our Casdim (pas avant le VII^e siècle), domestication du chameau (à partir de la fin du II^e millénaire au Levant mais leur usage devient courant seulement durant le I^{er} millénaire). Malgré cela, certains chercheurs ont avancé des arguments en faveur d'un souvenir historique au moins partiel des récits :

- les Patriarches refléteraient les migrations amorites du II^e millénaire ;

- le contexte socio-historique s'inscrirait au bronze moyen ou récent ;
- les noms divins et concepts religieux seraient pré-yahwistes.

Cependant, le lien entre Our et Harran est probablement dû à la promotion du culte lunaire sous Nabonide (VI^e siècle). En outre, la Bible parle des Patriarches comme des Araméens (Dt 26,5) mais pas des Amorites. Les modes de vie nomade et sédentaire sont deux modes de vie qui peuvent coexister. La sédentarité ne découle pas nécessairement d'un développement historique linéaire du nomadisme : le nomadisme des Patriarches n'est donc pas un élément en faveur d'une antériorité.

Les noms divins utilisés dans les récits des Patriarches (« El Roi », « El, le dieu d'Israël », « Dieu des pères ») reflètent la religion populaire de la vénération des ancêtres du I^{er} millénaire. L'insistance sur « El » peut cependant garder le souvenir que Yhwh n'a pas été le dieu d'Israël depuis les origines.

En conclusion, il est plus probable que les Patriarches soient des figures légendaires rattachées à certains lieux ou certaines régions : Jacob (Israël), Abram et Isaac (Hébron et Béer-Shéba).

L'impossibilité de dater l'exode d'Égypte

Le séjour des Hébreux en Égypte et l'exode ne se trouvent nullement attestés par les documents égyptiens. Le terme « Israël » est mentionné dans la stèle de Mérenptah décrivant une campagne au Levant, ce qui implique de postuler une date antérieure pour un exode historique. Ramsès II a été souvent désigné comme candidat pour être le pharaon de l'exode puisque la ville éponyme est mentionnée en Ex 1,11, mais la ville de Pithom mentionnée dans le même verset n'a été fondée qu'au VII^e siècle de l'ère chrétienne. Dans le récit biblique, le pharaon ne porte pas de nom propre car il symbolise la puissance de l'Égypte. Des mémoires historiques sont intégrées dans le récit de l'exode : règne des rois Hyksos, les « Apirou » transformés en Hébreux et les Shasou-yhwh. Le récit biblique, par conséquent, ne décrit pas un événement historique précis mais n'est pas une pure invention.

Patriarches et Exode : deux mythes d'origine concurrents

Les Patriarches et l'Exode ne sont pas des périodes successives, ni des récits historiques, mais des mythes d'origine différents. Les Patriarches servent de mythe d'autochtonie donnant une identité généalogique, alors que l'Exode ne présente pas de généalogie de Moïse mais une alliance.

La conquête, un récit théologique, mais pas une époque historique

L'archéologie a montré que la ville de Jéricho (Jos 6) n'avait pas de fortifications et que la ville d'Aï (Jos 7-8) a été habitée bien après la période où aurait dû avoir lieu la conquête. Le scénario reconstruit par les archéologues pour l'origine d'Israël est le suivant. Au II^e millénaire, le Levant est sous contrôle égyptien, mais, à partir du XIII^e siècle avant l'ère chrétienne, l'influence faiblit. Certains groupes s'installent alors dans les montagnes pour échapper aux cités-États cananéennes. Le futur Israël

se forme à partir de populations cananéennes autochtones regroupées en clans et tribus dans les montagnes.

La description de la conquête dans le Livre de Josué ne serait pas une description de ce processus mais une reprise de la propagande militaire néo-assyrienne au VII^e siècle sous le roi de Juda Josias légitimant l'occupation de parties d'Israël.

L'époque des Juges, une construction littéraire

Le Livre des Juges est une collection de récits mettant un certain nombre de sauveurs ou figures charismatiques provenant pour la plupart des territoires du « Royaume du Nord ». La chronologie artificielle est plaquée sur des traditions héroïques locales qui ont été regroupées et placées antérieurement à la monarchie, mais il n'y a jamais eu de « période des Juges » à proprement parler.

Les origines de la monarchie

De Saül, David ou Salomon, seul David semble mentionné en dehors de la Bible. Sur la stèle de Tel Dan (VIII^e siècle), on lit « bytdwd », ce qui peut se comprendre « maison de David » : cela signifie que le royaume de Juda a pu être désigné par ce nom du temps de la rédaction de la stèle. Sur le plan historique, le règne de Saül (tradition du Nord) a sans doute été plus important que celui de David ; ils ont dû être contemporains mais régnant sur des territoires différents. Les récits bibliques reflètent une certaine réalité historique : l'organisation plus structurée d'entités claniques et tribales au début du I^{er} millénaire.

Les livres des Rois et des Annales

Bien que les livres des Rois racontent tant l'histoire du royaume du Nord (Israël) que celui du Sud (Juda), leur perspective et leur idéologie trahissent une origine rédactionnelle judéenne à partir des annales royales des deux royaumes. En effet, un nombre important de rois sont attestés dans des documents non israélites, tels des documents assyriens, babyloniens, ce qui implique l'utilisation d'une source historique fiable. Ainsi, on peut donner différents exemples d'événements racontés dans les livres des Rois bien attestés ailleurs : la chute de Samarie (2 R 17) qui se trouve aussi dans les Annales de Sargon II et les chroniques babyloniennes ; la réforme de Josias (2 R 22-23) en lien avec un sceau daté du VII^e siècle et retrouvé à Jérusalem, mentionnant « Nathan-Melek, serviteur du roi » (cf. 2 R 23,11) ; l'exil de Yoyakîn (2 R 25,27-30) est mentionné dans une tablette de l'époque de Nabuchodonosor II, ce qui confirme le statut important du roi.

Bible et archéologie : une liaison dangereuse ?

Histoire de la relation entre Bible et archéologie

Aux origines

Jusqu'à nos jours, un certain nombre d'ouvrages insistent sur l'historicité des récits bibliques en défendant que « la Bible dit vrai » avec l'argument que « l'archéologie a

prouvé que... ». À l'origine, il s'agissait de matérialiser les lieux cités dans les récits bibliques et de trouver des reliques. Ainsi, Hélène, mère de l'empereur Constantin, prétend que le bois de la croix aurait été trouvé sur le lieu du calvaire afin d'ériger le Saint-Sépulcre. Un autre exemple, une religieuse du nom d'Égérie, au IV^e siècle, fait le récit de quatre voyages à la recherche des lieux bibliques.

Le XIX^e siècle

C'est seulement au XIX^e siècle que les pèlerinages se transforment en investigations archéologiques. Les différents voyageurs et archéologues (F.-R. de Chateaubriand, L.F. de Saulcy, V. Guérin, etc.) vont en Palestine « Bible et Évangile en main » et publient leurs théories, voire entreprennent des fouilles sur les sites bibliques. La découverte de la stèle de Mésha (1868), datant du IX^e siècle avant l'ère chrétienne, qui mentionne des « ustensiles de Yhwh » et décrit la victoire du royaume de Moab, à l'est du Jourdain, contre Israël qui avait implanté un temple de Yhwh en Transjordanie dans la région de Gad, comme l'œuvre du dieu national Kamosh, est la première découverte majeure au Levant sud concernant la Bible. La détresse précédente de Moab est interprétée comme le courroux de ce même dieu, ce qui la rapproche de la théologie deutéronomiste (cf. Jg 10,7 ; 2 R 24,20) interprétant également la défaite de Juda contre les Babyloniens comme le signe de la colère du dieu national, Yhwh. Un autre récit peut être rapproché de la stèle de Mésha, 2 R 3,27 où Mésha pratique un sacrifice sur son propre enfant, probablement destiné à Kamosh lors d'un conflit entre Moabites et Israélites.

L'intérêt pour l'archéologie au Levant sud se remarque par la création de différentes revues destinées à publier et étudier ces nouveaux matériaux ; ainsi, en 1864 la *Palestine Exploration Fund* pour la Grande-Bretagne, en 1877 la *Deutscher Palästina-Verein* pour l'Allemagne, et en 1890 l'*École biblique et archéologique française de Jérusalem* pour la France.

Le XIX^e siècle marque aussi la naissance de l'exégèse dite « historico-critique » avec, comme figure de proue, Julius Wellhausen. Selon lui, l'Hexateuque se compose de différents documents indépendants à l'origine puis fusionnés. De plus, la Bible et le Coran garderaient des vestiges de conceptions religieuses pré-monothéistes.

Le XX^e siècle

Au début du XX^e siècle, la publication des découvertes en Mésopotamie, en particulier l'épopée de Gilgamesh, montre que les récits du Déluge et de la Création, bien que différents dans le détail, sont connus dans des textes plus anciens que les textes bibliques. Commence alors la controverse de la « Babel-Bibel-Streit » posant la question de l'origine des traditions de la Genèse : « Babel ou la Bible ? ». Pour F. Delitzsch, l'Ancien Testament serait une copie de la religion babylonienne : le texte de l'Ancien Testament doit être étudié dans le contexte de l'évolution des concepts religieux, mais n'est pas révélé.

Si le lien entre archéologie et « mémoire » collective est exploité jusqu'alors surtout par le christianisme, la naissance du sionisme verra apparaître des revendications d'une continuité du peuple juif en Palestine depuis les temps bibliques. L'archéologie n'est plus critique mais utilise, comme leurs prédécesseurs chrétiens du XIX^e siècle, la Bible comme document historique pour enraciner leurs revendications territoriales dans une matérialité historique. Ainsi, en 1913 naît la *Jewish Palestine Exploration Society* qui intègre archéologie et sionisme, en 1921-1928 les fouilles de la synagogue Beit Alpha, en 1948 la création du Département national des Antiquités, puis de nombreuses fouilles par des chefs militaires tels que Yigal Yadin et Moshe Dayan. Après la guerre de Six Jours (1967), les rouleaux de la mer Morte sont récupérés au Rockfeller Museum et des territoires occupés sont fouillés, tels Kuntillet Ajrud dans le Sinaï ou Samarie. Des inscriptions sur le site de Kuntillet Ajrud mentionnent un « Yhwh de Samarie » et un « Yhwh de Téman », soit probablement en territoire édomite. En Samarie, la découverte d'un temple dont les fondations datent du V^e siècle avant l'ère chrétienne montre que plusieurs yawhistes étaient en fonction. Ces nouvelles découvertes contredisent le récit biblique, ce qui soulève une question : « La Bible est-elle un livre historique ? ».

Entre les années 1970-2000 sera mise en question la vision traditionnelle de l'archéologie biblique. La publication en 2001 de *The Bible Unearthed* de I. Finkelstein et N.A. Silberman est une bonne synthèse. Pour eux, Saül, représentant le royaume du Nord rejeté par Yhwh, David, le fondateur d'une dynastie, et Salomon, le roi bâtisseur et sage, seraient des constructions littéraires. En effet, à l'exception de la stèle de Tel Dan mentionnant au VIII^e siècle avant l'ère chrétienne une « maison de David », aucune attestation extrabiblique ne mentionne ces trois rois. David serait sans doute, à l'instar de Moïse, une figure historique ne correspondant pas aux récits bibliques, et le royaume de David et Salomon serait bien plus modeste que ce que les écrits bibliques ne suggèrent. L'affinage des méthodes de datation a aussi déplacé certaines découvertes que l'on attribuait au X^e siècle et, par conséquent, à David et Salomon au IX^e siècle, soit à la dynastie des Omrides bien attestée dans les documents contemporains. Pour autant, des débats continuent.

Les fouilles à Qiryath-Yéarim

Une autre approche de la relation entre Bible et archéologie s'observe, par exemple, dans les fouilles du site de Qiryath-Yéarim, ville frontière entre Juda et la Philistie mentionnée dans des textes bibliques datés entre le VIII^e et le IV^e siècle (voire III^e) avant l'ère chrétienne.

L'histoire de l'arche (1 S 4,1-7,1 ; 2 S 6)

Dans la première partie du récit (1 S 4,1-7,1), on relate la prise de l'arche par les Philistins qui la déportent de son sanctuaire de Silo pour la déposer dans le temple de leur dieu Dagon à Ashdod. À cause des nombreux malheurs qu'elle afflige aux Philistins, ceux-ci décident de la rendre aux Israélites et elle arrive finalement à Qiryath-Yéarim où un prêtre est consacré pour en assurer le culte. La deuxième partie

du récit narre le transfert de l'arche de ce lieu à Jérusalem. Pour L. Rost, le récit de l'histoire de l'arche formait un tout qui avait pour but d'expliquer l'arrivée de l'arche dans le temple de Jérusalem. Néanmoins, on peut supposer que les deux parties du récit étaient, à l'origine, séparées. Dès lors, la première partie aurait eu pour but de légitimer le sanctuaire de Qiryath-Yéarim et non pas celui de Jérusalem.

Le site et les fouilles archéologiques

Le site est aujourd'hui occupé par une basilique « Notre-Dame-de-l'Arche-d'Alliance » construite au début du xx^e siècle sur les restes d'une église byzantine du iv^e ou v^e siècle. L'église byzantine pourrait, elle aussi, avoir été construite sur un site préchrétien qui pourrait être en lien avec l'arche.

Les fouilles menées sur le site ont révélé un mur de soutènement massif datant d'entre 900 et 700 avant l'ère chrétienne afin d'établir un podium, c'est-à-dire une surface plane au sommet de la colline, probablement en lien avec la construction du sanctuaire à cet endroit-là. Il existe trois centres de pouvoir qui peuvent avoir construit un tel ouvrage : les Judéens, les Israélites, les Assyriens. Pour les Judéens, aucun ouvrage similaire n'a été retrouvé dans leur territoire, ce qui en fait un candidat peu probable. Pour les Assyriens, la région est sous leur contrôle seulement à partir de 720, ce qui en fait des candidats possibles mais peu probables à cause de la fourchette temporelle. Finalement, le candidat le plus probable est Jéroboam II, roi israélite qui contrôla la région dans le cadre de sa politique d'expansion au viii^e siècle et d'autres ouvrages avec podium ont été retrouvés en Israël. En outre, en bas de la colline, un quartier a pu être mis au jour. Il aurait fonctionné encore aux vii^e et vi^e siècles avant l'ère chrétienne, ce qui semble en accord avec le témoignage biblique (cf. Jr 26,20).

Du prophète au Livre prophétique

Sémantique

Le terme prophète vient du grec et désigne un interprète (d'un dieu), un oracle, un devin. En hébreu, la racine *n-b-'* souvent traduite par « prophétiser » ou « prophète » signifie « être en transe, en extase » (cf. 1 S 10 ; 19). Le prophète serait, par conséquent, une personne saisie de trances ou connaissant une expérience extatique. Son rôle est varié. Il peut être sollicité à la manière d'oracles (par exemple 1 R 22,5-8) mais peut aussi exercer le rôle de chaman, de guérisseur, de médecins ou encore accomplir des actes thaumaturgiques tels Élie et Élisée. Les prophètes peuvent exercer en groupes ou individuellement. D'autres termes sont utilisés dans la Bible hébraïque pour désigner la fonction prophétique tels *ish ba-'elohim* « homme de Dieu », *ro'eh* « celui qui voit », *hozeh* : « visionnaire ».

Le prophétisme dans le Proche-Orient ancien

La cité antique de Mari (site actuel de Tell Hariri en Syrie) nous a fourni une documentation abondante qui nous permet de comparer la fonction prophétique

telle qu'elle est présentée dans la Bible avec un corpus issu d'un contexte culturel assez proche. Dans les textes, on trouve deux types de prophètes professionnels : le *muhḫum* et l'*āpīlum*. Le premier terme vient d'une racine « être en transe » et le second, « prendre la parole ». Des prophètes non professionnels sont également attestés. Les prophètes sont des messagers divins s'adressant principalement au roi et officiant souvent dans des temples. La critique usuelle adressée aux rois est de négliger les temples et leurs dieux, mais on lit aussi des promesses de dynasties stables, de fertilité, de victoires militaires. Parfois, les oracles sont transmis au roi par un prêtre, ce qui doit être un compte rendu des activités du temple.

Dans les oracles prophétiques néo-assyriens, les messagers officient dans des lieux divers. Dans les inscriptions enregistrant les oracles, seuls les noms et le domicile du prophète sont donnés, ce qui laisse un flou sur de nombreux aspects concernant les circonstances de leurs proclamations. Dans la bibliothèque d'Assurbanipal, une douzaine de tablettes contiennent des oracles émanant des déesses Ishtar d'Arbèles et Ishtar de Ninive et transmis par des prêtresses (prophétesses). Le style est uniforme : le dieu ou la déesse assure au roi son soutien. Dans les textes néo-assyriens, beaucoup de prophètes sont rattachés au temple et la distinction prêtres/prophètes n'est pas claire (cf. les prophètes bibliques Jérémie et Ézékiel sont aussi rattachés au milieu sacerdotal).

La mention de voyants se trouve dans d'autres documents du Proche-Orient ancien, par exemple la stèle de Zakkur avec un oracle de Baal, l'inscription de Deir 'Alla mentionnant un voyant du nom de Balaam (cf. Nb 22-24). En Grèce, les voyants (μάντις) prédisent l'avenir, émettent des oracles au roi lors de campagnes militaires, etc.

La différence fondamentale entre le Proche-Orient ancien et la Bible est la transmission littéraire des oracles. Les textes extrabibliques n'ont jamais été canonisés, mais mis par écrit selon les circonstances, alors que, dans la Bible, des livres ont pris le nom de prophètes dont les textes sont considérés comme « inspirés ».

Le prophète biblique

Le problème du « personnage prophétique »

Longtemps, l'intérêt des théologiens et des historiens s'est porté sur le personnage du prophète, à la fois rebelle et protestataire, et aussi sur son message, mêlant critiques sociale et culturelle. Avec la méthode historico-critique, c'est la quête des *ipsissima verba*, c'est-à-dire les paroles authentiques transmettant un oracle divin en opposition aux ajouts rédactionnels postérieurs, qui a été le centre d'intérêt. Dans la recherche moderne, cette quête est abandonnée car l'accès au personnage historique ou à ses paroles est trop difficile, puisque les textes ont fait l'objet de nombreux remaniements. Les livres construisent des *types* de prophètes : Jérémie, prophète souffrant, Ézékiel, au contraire, dénué de dimension affective.

Les formes littéraires

Des formules introduisent et légitiment le discours prophétique : « ainsi parle Yhwh », « oracle de Yhwh ». Les oracles peuvent être de plusieurs types : jugement d'Israël, salut d'Israël, jugement des nations.

Quant aux récits, ils décrivent la vie des prophètes (cf. Jr 37-44), leur vocation (Ex 3 ; Jr 1 ; Ez 2 ; Es 6 ; 40) et certaines de leurs visions à la première personne permettant de légitimer la vocation du prophète (cf. Es 6,1-8 ; 1 R. 22,19-23 ; cycles de vision en Am 7-9 ; Za 1-6).

Les « actes-signes » sont déjà attestés à Mari où un *mubhum* dévore un agneau cru avant de révéler la symbolique de son geste : ici, il convient de noter le jeu de mots entre *akalum* « dévorer » et *ukultum* « épidémie » qu'il est chargé d'annoncer. Dans la Bible (surtout Es, Jr, Ez), ils suivent le schéma suivant : ordre divin – réalisation – interprétation. À l'origine, les actes-signes ont des liens avec la conception magique (cf. Ez 4,1-7).

Prophètes et pouvoirs

Selon Max Weber, les « vrais » prophètes sont toujours opposés à la royauté. En réalité, tout pouvoir a besoin de contestation pour se légitimer ou s'affirmer. Le triangle roi – prophète – fonctionnaire (ou prêtre) peut alors être l'objet de divers équilibres ou déséquilibres. Certains prophètes émanent de milieux proches du pouvoir tels Ésaïe et Ézékiel.

Le prophète est souvent mis en opposition avec le roi (cf. 2 S 12 ; 1 R 18-22 ; Es 7,10-14 ; Jr 22,18-19), voire avec le roi et le prêtre (cf. Am 7,10-17). Le culte est aussi critiqué, par exemple en Am 5,21-27 où le prophète insiste sur la justice sociale avec une critique des sacrifices (cf. Jr 6,20 ; 7,21). Ces critiques se trouvent en tension avec d'autres passages bibliques, ici l'importance des sacrifices en Lv 1-7.

Le prophète est aussi mis en opposition à d'autres prophètes dans le cadre de la distinction entre le « faux » et le « vrai » prophète. Le premier critère de distinction est la recherche de son propre intérêt par le faux prophète (cf. Jr 28), un autre critère est mentionné en Dt 18,22 : le vrai prophète dit ce qui va se réaliser. Selon ce critère, Jonas serait alors un faux prophète. Néanmoins, se pose la question de la fonction de la parole prophétique : s'accomplir ou pousser au changement d'attitude ? Un troisième critère est celui de la souffrance du prophète (cf. Es 53,3-5 ; Jr 20,7) et de son engagement personnel face à la parole divine.

De la parole prophétique au livre prophétique

Deux textes majeurs et parallèles (Jr 36 et 2 R 22) montrent l'effacement d'une figure prophétique (Jéréemie et Houлда) derrière le rouleau et servent de parabole à la fonction de la parole prophétique et à la rédaction des livres prophétiques.

La rédaction des trois « grands » et des douze « petits » Prophètes

Les Prophètes (*Nebiim*)

Les Prophètes correspondent à la deuxième partie du canon tripartite de la Bible hébraïque. Il se subdivise en deux : les Prophètes antérieurs (Jos, Jg, 1-2 S, 1-2 R) et les Prophètes postérieurs (les trois « grands » prophètes et les Douze). Cette subdivision date du Moyen Âge et reflète des liens entre les deux parties. Tout d'abord, une importance des figures prophétiques dans les Prophètes antérieurs dits « historiques ». D'autre part, des liens thématiques (oracles de destruction et de restauration) et stylistiques (rédactions dtr dans les deux corpus). Le Livre des Rois a aussi été révisé dans une perspective prophétique avec intégration de traditions prophétiques autour des figures d'Élie et Élisée, et mention fréquente de Yhwh qui envoie « ses serviteurs les prophètes ». Pour les Prophètes postérieurs, les Douze forment un seul livre (*Baba batra* 13-14 ; 4 Esdras 14,44 ; Josèphe, *Contre Apion* I, 38-42). L'organisation entre trois « grands » et douze « petits » prophètes est peut-être en analogie avec les trois patriarches et les douze fils d'Israël. L'ordre des trois grands prophètes varie dans les différents manuscrits et témoins textuels. Il peut, par exemple, être dans l'ordre décroissant de longueur comme dans (*Baba Batra* 14b) selon un principe courant dans l'Antiquité. L'ordre traditionnel (Es – Jr – Ez) suit une organisation chronologique et théologique.

Le Livre de Jérémie

L'ordre des chapitres du Livre de Jérémie varie considérablement entre le texte massorétique et la Septante à partir de Jr 25,14 : oracles de salut – oracle pour Baruch – oracles contre les nations (TM) et oracles contre les nations – oracles de salut – oracle pour Baruch (LXX). Certains manuscrits retrouvés à Qumran s'alignent sur la LXX, d'autres sur le TM. Selon A. Schenker, un travail rédactionnel conséquent d'époque hasmonéenne a eu lieu dans la version massorétique. De manière générale, la formation du livre est d'une grande complexité : doublets (Jr 6,12-15 = 8,10-12 ; 10,12-16 = 51,15-19), incohérences chronologiques, différences stylistiques importantes. En outre, du vocabulaire et des formules sont identiques entre les textes deutéronomistes (dtr) et le Livre de Jérémie. De nombreux modèles ont tenté d'expliquer la formation du livre par un processus diachronique s'étalant sur plusieurs siècles à partir d'une collection d'oracles. Le modèle de formation retenu est le suivant : Jr 2-6* ; 21-22* ; 37-42* forment des collections indépendantes ; la plupart du vocabulaire dtr se trouve dans les chapitres 7-35 de Jérémie, ce qui correspond à la première édition dtr du livre, alors que la deuxième édition intègre les deux autres collections et finalement d'importantes rédactions post-dtr ont donné sa forme au livre. De manière générale, le Livre de Jr est le résultat de rédaction(s) dtr(s).

La proximité entre les deux corpus se lit aussi dans certains chapitres du Livre de Jérémie qui semblent avoir été conçus comme des compléments à l'histoire dtr : Jr 52 et 2 R 24,18-25,30 (similaire) ; 2 R 22 et Jr 36 (l'attitude face au rouleau) ; 1 R 8 et Jr 7 (discours sur le temple).

Finalement, la vocation du prophète en Jr 1 est construite sur Ex 3-4, ce qui fait de Jérémie un nouveau Moïse (voir aussi le parallèle entre Dt 18,18-19 et Jr 1,7-9).

Le livre d'Ésaïe

Depuis B. Duhm (1892), le livre d'Ésaïe est séparé en trois car décrivant des contextes historiques différents : proto-Ésaïe (PE : 1-35[36-39] ; fin VIII^e siècle), deutéro-Ésaïe (DE : 40-55 ; fin VI^e siècle) et trito-Ésaïe (TE : 56-66 ; V^e-IV^e siècle).

Pour la formation du PE, le noyau se trouve dans le livret de consolation (Es 6-9*) décrivant les enjeux géopolitiques de la fin du VIII^e siècle et dont la rédaction a dû avoir lieu à la même époque. Un siècle plus tard, sous Josias, une nouvelle édition avec des oracles anti-assyriens (Es 14 ; 17 ; 28-32) et une description du roi idéal (Es 9,1-6 ; cf. 2 R 22,1) ont été ajoutées. Durant l'exil, d'autres révisions ont eu lieu (Es 5-10 ; 14-20 ; 28-32), de même, durant les époques perse et hellénistique. Durant l'époque perse, le livre a subi une intervention pour l'intégrer à la bibliothèque dtr. Ainsi, 2 R 18-20 correspond à Es 36-39 ; Es 1,4 et 2 R 22,17 reprennent dans les mêmes termes le thème de l'abandon et Es 1,7//2 R 25,9.

Le DE a d'abord été transmis indépendamment du PE. Les thèmes importants de ce corpus sont la présentation de Cyrus comme messie de Yhwh, la restauration d'Israël, la critique des idoles et les chants du serviteur. Ces thèmes variés reflètent plusieurs niveaux de rédaction. La présentation du roi Cyrus comme messie se comprend comme une résolution de la problématique de la pérennité de la dynastie davidique après 587.

Le TE a été rattaché en deux étapes au Livre d'Ésaïe après la fusion PE-DE : d'abord les chapitres 56-62 qui questionnent la distinction entre faux et vrais adorateurs de Yhwh et l'intégration des non-Judéens dans la communauté, puis les chapitres 63-66 qui annoncent le Jugement final reflétant les troubles de l'époque hellénistique. Le passage final d'Es 66,22-24 en parallèle de Es 1,31 sert d'encadrement au livre.

Le dernier ajout du livre est l'apocalypse d'Ésaïe en Es 24-27.

Le Livre d'Ézékiel

Le Livre d'Ézékiel se divise en trois parties avec la destruction de Jérusalem comme pivot (cf. Ez 24 ; 33) : Ez 1-24 (annonce de la destruction de Jérusalem) ; 25-32 (oracles contre les nations) ; 33-48 (oracles de restauration). Le style du livre est proche du milieu sacerdotal (P) et le livre contient un certain nombre de tensions. En particulier, le prophète est présenté comme exilé bien que de nombreux oracles dans la première partie sont adressés à Jérusalem. Pour expliquer ces tensions, on peut émettre l'hypothèse diachronique suivante. Un rouleau primitif destiné aux habitants de Jérusalem forme le noyau original du livre (Ez 4-7* ; 17* ; 21-24*), puis ce rouleau est révisé par les exilés appartenant à l'élite sacerdotale (Ez 8-11). La réunion du Nord et du Sud suivi de la vision du nouveau pays et du nouveau temple reflète l'intérêt des prêtres présentés comme seuls garants des institutions culturelles au V^e siècle. Par la

suite, une rédaction universalisante est ajoutée (Ez 20,32-44 ; 34,1-15 ; 36,16-23) et finalement un texte apocalyptique d'époque ptolémaïque en Ez 38-39.

La collection des trois grands prophètes est encadrée par le thème du nouveau nom pour Jérusalem (Es 1,28 ; Ez 48,35). Cette collection converge dans sa légitimation de Jérusalem et du temple au retour de Yhwh (Es 65-66 ; Jr 30-31 ; Ez 40-48).

Le livre des Douze

L'ordre des douze sections du livre varie entre le texte massorétique, la Septante et un manuscrit retrouvé à Qumran (4QXII^a). L'ordre le plus logique est probablement celui de la Septante qui organise le corpus en trois parties : jugement d'Israël/de Juda (Os, Am, Mi, Jo) – jugement des nations (Ab, Jon, Na) – restauration de Juda (So, Ag, Za, Ml). Certains thèmes communs tels « le jour de Yhwh », « la formule de la miséricorde divine » ou l'organisation chronologique de Jéroboam II à Darius montrent que cette collection n'est pas une simple juxtaposition. Néanmoins, là encore, l'histoire rédactionnelle s'avère complexe. Les livres d'Osée, d'Amos, de Michée et de Sophonie ont été révisés par un milieu dtr qui a cherché à faire le lien entre les « Prophètes antérieurs » et les traditions prophétiques. De l'autre côté, un milieu sacerdotal – « messianique » (importance du temple et des sacrifices) est probablement à l'origine d'Aggée, Za 1-8 (Za 9-14 est une insertion tardive d'époque hellénistique) et de leurs affinités avec le livre d'Ézéchiel aussi en partie rédigé par un milieu sacerdotal. Quant aux livres d'Abdias, de Nahoum et de Joël, ils ont été ajoutés secondairement dans le cadre des Douze. Le Livre de Jonas date de l'époque hellénistique, peut-être le livre le plus récent de la collection. La fusion des bibliothèques des milieux dtr et sacerdotal est à l'origine des *Nebiim*. Les multiples origines des textes créent des voix multiples dans le corpus prophétique, cet esprit de la pluralité s'observe aussi dans les strates les plus récentes.

Malachie sert de clôture aux Prophètes avec une ouverture eschatologique (voir l'encadrement des *Nebiim* par les versets Jos 1,7 au début et Ml 3,22 à la fin qui font référence à la Loi de Moïse). Dans les textes bibliques, Élie et Moïse sont mis en parallèle ou en tension comme figure prophétique la plus importante (Dt 18,15 ; 1 R 17-19 ; 2 R 2,1-15) avec un rôle eschatologique (Ml 3). Dans le Talmud (*Sanhédrin* 11a, *Baba batra* 12a-b), la prophétie s'est arrêtée avec la compilation des livres prophétiques : le « vrai » prophète devient celui qui se trouve dans les livres prophétiques. Il s'agit probablement d'empêcher la publication d'apocalypses associées à une figure prophétique.

Les Psaumes

Introduction

Titre

Le titre Psaumes vient du grec ψαλμοί qui traduit le terme hébraïque *mizmor* « chant, cantique », titre introductif à un psaume le plus courant (autres titres

introdutifs : *shîr* « chant », *maskil* « poème didactique », etc.). Dans la Bible hébraïque, le titre est *tehillim* (louanges).

Les Psaumes dans les *Ketubim*

L'ordre des Écrits (*Ketubim*), troisième partie du canon hébraïque, diffère entre les divers témoins (*Baba batra* 14b, tradition massorétique, rabbinique du XII^e-XIII^e siècle et ashkénaze). Les Psaumes forment le « noyau » des *Ketubim* et, dans les écrits au tournant de l'ère chrétienne, ils désignent fréquemment, par synecdoque, l'ensemble des Écrits.

Structure

Le livre des Psaumes se divise en cinq parties (Ps 1-41 ; 42-72 ; 73-89 ; 90-106 ; 107-150) qui, par analogie, renvoient aux cinq livres du Pentateuque. Le psautier massorétique et celui de la Septante présentent des différences. Le Psaume 151 se trouve uniquement dans le texte grec (retrouvé aussi dans les manuscrits de Qumran) et le comptage est différent avec des psaumes qui sont séparés en deux selon les traditions (Ps 8-9TM = 9^{LXX} ; 114-115TM = 113^{LXX} ; 116TM = 114-115^{LXX} ; 147TM = 146-147^{LXX}).

Genres littéraires

Il existe quatre genres principaux de psaumes : les hymnes, les supplications individuelles et collectives, les actions de grâce. À cela, on peut ajouter des genres secondaires comme les psaumes royaux, les chants de pèlerinage, les psaumes didactiques, les psaumes « historiques ». Les psaumes reflètent les attitudes des hommes vers les dieux : se plaindre et louer.

Musique, chants, « psaumes » dans le Proche-Orient ancien

À l'instar de la Bible (cf. Ex 15 ; Jg 5), les femmes semblent avoir joué un rôle prépondérant dans les performances musicales dans le Proche-Orient ancien.

Les « psaumes » assyriens récités par une catégorie de prêtres ont pour but de calmer les dieux. La prière à main levée (*shou'illa*) est accompagnée d'une offrande d'encens ou un autre sacrifice pour apaiser la divinité. Certains psaumes assyriens présentent des similitudes avec les psaumes bibliques (cf. Ps 51).

En Égypte, l'hymne à Aton présente de nombreuses similitudes avec le Ps 104. La stèle de Neb-Rê a été érigée car le fils de ce dernier aurait été malade à cause d'une action inappropriée, mais Amon l'a exaucé. La stèle contient un hymne qui reflète la pratique de l'ex-voto.

David et les Psaumes

Si le Pentateuque est lié à la figure de Moïse, les Psaumes sont associés à David. Dans les livres de Samuel, David est présenté comme un joueur de cithare (1 S 16,16.23 ; 18,10 ; 19,9) et comme un roi qui confesse ses péchés (2 S 12,13). Dans le corpus des Psaumes, 73 psaumes commencent par *l^e-dawid* « en rapport

avec David » qui sera plus tardivement compris comme « de David » (cf. Ps 51,2). Cinq collections de Psaumes commencent par cette expression (3-41 ; 51-72 ; 101-103 ; 108-110 ; 138-145). La plupart des psaumes en rapport avec David sont des psaumes de plainte et de supplication. Treize de ces psaumes sont mis en rapport avec la biographie de David (surtout en 51-72).

Psaumes choisis

Les Psaumes et la maladie (Ps 6 et 40)

Certains psaumes ont pour origine un contexte de souffrances ou de maladie à l'occasion duquel on se rendait au sanctuaire. Dans l'Antiquité, la maladie était perçue comme l'œuvre de démons ou une punition envoyée par un dieu ou encore l'antichambre de la mort. Dans le Ps 6, l'orant comprend sa maladie comme l'œuvre de Yhwh et lance un appel à la guérison avant d'avoir une affirmation de l'exaucement. Le « moi » du psaume permet au lecteur de s'identifier.

Dans le Psaume 40, c'est le psaume lui-même qui sert d'« ex-voto » pour remercier la divinité d'une guérison à la place d'une offrande ou d'un sacrifice.

Les psaumes royaux (Ps 45)

Dans le Psaume 45, un scribe à la cour royale compose un hymne pour glorifier le roi, qui est qualifié de « dieu » (v. 7). Les autres psaumes royaux (2 ; 18 ; 20 ; 21 ; 72 ; 89 ; 110 ; 132) ont sans doute vu le jour dans un contexte similaire.

Psaumes mis par écrit directement

Certains psaumes ont été mis directement par écrit sans passer par un stade oral préalable. C'est le cas des psaumes acrostiches qui suivent l'ordre de l'alphabet hébreu (9-10 ; 25 ; 34 ; 37 ; 119 ; 145). De même, les psaumes historiques sont également des compositions littéraires (Ps 44 ; 74 ; 78 ; 79 ; 89 ; 105 ; 106 ; 132 ; 136).

Psaume cruel (Ps 137)

Ce psaume, écrit au plus tôt à l'époque perse, commémore le désespoir des exilés à Babylone. Aux versets 8-9, le psalmiste exprime le souhait de voir les nourrissons de Babylone broyés sur le roc selon une pratique bien connue du Proche-Orient ancien (Na 3,10 ; Es 13,16). Dans l'histoire de la réception, la violence exprimée a suscité des réactions diverses, par exemple en omettant ces versets lors de la lecture, ou en utilisant ce passage à des fins antisémites. Quoi qu'il en soit, les psaumes de vengeance ont probablement une fonction de *catharsis*, qui transfèrent leur désir de vengeance sur une puissance divine.

Révisions et rédactions secondaires (Ps 19 ; 22 ; 51)

Certains psaumes sont homogènes, d'autres montrent des traces de révision. Ainsi, dans le Psaume 51, les vers 18-19 qui rejettent les sacrifices au profit de la repentance sont en tension avec les vers 20-21 qui les réhabilitent, ce qui s'explique par l'intervention d'un rédacteur du second temple qui a corrigé le rejet.

Le Ps 19, dans sa version originale (v. 1-7), est un hymne au soleil (Yhwh dans le rôle de Shamash, la divinité solaire ?). Les versets 8-11 ont été ajoutés comme une glorification des lois de Yhwh (cf. Ps 119) et les versets 12-14 sont une supplication ajoutée elle aussi secondairement, de même que la conclusion au verset 15.

Dans le Ps 22, la première partie qui est le noyau originel s'arrête au verset 22a puis le verset 22b introduit un autre psaume de louange indépendant se terminant par une bénédiction, et finalement les versets 28-32 sont probablement un hymne eschatologique universaliste secondaire. Ce Psaume est une construction littéraire, qui résume en miniature le passage de la plainte à la certitude de l'intervention salutaire de Dieu.

La formation du psautier

Les psaumes ont été regroupés pour former des collections, la plus ancienne se trouvant sans doute dans les psaumes davidiques de Ps 51-72. Cette collection a été encadrée de psaumes d'Asaph (Ps 50 ; 73-83) et des psaumes de Coré (42-49). Ces collections mises ensemble forment le Psautier élohiste (Ps 42-83), soit 42 psaumes – probablement un nombre choisi. Ce corpus est caractérisé par un remplacement du nom divin Yhwh par *'elohîm* « Dieu », une révision universaliste, peut-être liée à un monothéisme inclusif de l'époque perse.

Le Psautier élohiste est encadré d'un côté par une collection de psaumes de David, qui correspond aux Ps 3-41, et, de l'autre côté, par quatre psaumes de Coré (84-85 ; 87-88) et un psaume davidique (Ps 86). Le tout forme le Psautier davidique (Ps 3-88) qui est encadré par deux psaumes (2 et 89) qui donnent la collection messianique.

On a ajouté ensuite les Ps 90-100 qui forment le Psautier théocratique, « Yhwh est roi », qui a une tendance antimessianique. Les psaumes 101-118 sont une collection de psaumes annexes divers (psaumes historiques, alphabétiques, de louange, davidique). Le tout a été encadré par deux psaumes (1 et 119) qui centrent la collection sur la Torah, d'où l'appellation de Psautier Torah.

Finalement, les Ps 120-134 sont des psaumes « des montées » ou de pèlerinage, les Ps 135-137, des psaumes historiques, et les Ps 138-144, des psaumes davidiques. Le Psautier liturgique (1-144), soit exactement 12 × 12 psaumes, est encadré par la formule « Heureux l'homme ». Les Ps 145-150 insistent sur la louange, avec de nombreux « Alléluia », qui se conclut par une ouverture vers le monde et tous les êtres vivants.

À l'origine, les psaumes sont des chants et ex-voto produits par différents scribes. Puis, dans le contexte du Deuxième Temple, des compilations en diverses collections par des Lévites, notamment les groupes d'Asaph et de Coré, ont lieu. Vers la fin de l'époque perse, le Psautier est construit comme la « troisième partie » de la « Bible » en deux parties (*Torah* et *Nebiim*).

Les Livres de Sagesse : Proverbes, Job, Qohéleth

La sagesse dans le Proche-Orient ancien

En hébreu, le terme pour désigner la sagesse est *ḥokmāb* « Sagesse, habilité, compétence » (l'akkadien *nemequ* a un sens similaire). Le terme a un sens pratique et peut désigner un ouvrier capable (Ex 36,6), de bonnes fileuses (Ex 35,25-26), un bon commerçant (Ez 28,4), des ministres (Jr 50,35 ; Es 19,11). Il peut aussi désigner un groupe de scribes qui transmettaient les textes de sagesse dans le but de la formation de jeunes élites. La sagesse n'est pas le propre de la Bible hébraïque qui reconnaît son universalité (Jr 10,7 ; Es 10,13 ; 19,12 ; 47,10).

En Mésopotamie, *L'Enseignement de Shuruppak* est un recueil de conseils sous la forme d'un discours d'un père à un fils, à l'instar de nombreux proverbes bibliques (Pr 1,10 ; 2,1 ; etc.). Associés à la figure de Gilgamesh, on lit une instruction de Ziusudra sur la sagesse et les rites, et un conseil d'une tenancière similaire à Qo 9,7-9. Dans *Ludlul bel nemeqi* (« Je veux louer le Seigneur de la sagesse »), se comporter selon la sagesse ne met pas à l'abri de la souffrance, à l'instar du récit biblique de Job.

Au Levant, on trouve *L'Enseignement de Shube'awilum*, découvert parmi des textes scolaires, *L'Épopée d'Aqhat* mettant en scène le roi Danel, connu de la Bible comme sage (Ez 14,14 ; 28,3), et *La Sagesse d'Abiqar*, un récit didactique (certaines similitudes avec Esther) encadrant une série de proverbes.

En Égypte, la sagesse sert à l'instruction des jeunes gens dans l'école du temple. Elle est rédigée par des scribes et parfois attribuée à des rois, les sages par excellence (*Instruction de Mérikaré, d'Aménémès, d'Aménémopé*) à qui les dieux transmettaient la sagesse. De manière générale, les proverbes servent à la glorification du scribe (cf. Si 38,24-33) et l'exemple le plus parlant est *L'Instruction de Dwa-Khétéy* qui décrit ironiquement tous les autres métiers. La notion de *ma'at* correspond aux termes hébraïques de *ṣedāqāh* « justice » et de *šalôm* « paix », et désigne celui qui veut vivre en harmonie avec l'ordre du monde. La *ma'at* divinisée comme fille de Rê préexiste au monde, à l'instar de la Dame sagesse en Pr 8. Finalement, *Le Dialogue du désespéré avec son bâ* peut être rapproché du Livre de Job car il décrit une situation injuste d'abandon par les dieux.

Dans la Bible hébraïque, les textes sapientiaux se trouvent sous la forme de Psaumes (Ps 32 ; 34 ; 37 ; 49 ; 112 ; 128 ; etc.), de sentences dans les livres prophétiques (Jr 10,2-23 ; 12,5 ; Am 5,19 ; Ez 16,44 ; 18,2), de récits comme l'histoire de Joseph, de Job ou de collections de proverbes et d'enseignements (Pr, Qo).

Le livre des Proverbes

Le livre des Proverbes est formé de sept livrets rédigés à diverses époques et aux styles variés :

- I. Pr 1-9 est probablement la collection la plus récente d'époque hellénistique caractérisée par une personnification de la sagesse (Pr 8) et une « sagesse théologique » (crainte de Yhwh) ;

- II. Pr 10,1-22,16 est une collection de 375 sentences correspondant à la guématrie du nom Salomon d'origine citadine et datant de la monarchie israélite (IX^e-VIII^e siècles) ;
- III. Pr 22,17-24,22 est un extrait adapté librement de la Sagesse d'Aménémopé décrivant un contexte royal et insistant sur la protection des faibles, de la maîtrise de soi, du bon comportement à table et de la mise en garde contre les richesses matérielles ;
- IV. Pr 24,23-34 est un appendice à la collection précédente ;
- V. Pr 25-29 se présente comme une collection réunie sous Ézékias, roi de Juda (fin du VIII^e siècle). La première partie (25-27) émanant d'un milieu de paysans et de marchands est considérée comme la forme la plus ancienne de la sagesse israélite ;
- VI. Pr 30 est attribué à Agour, une tribu de l'Arabie du Sud, œuvre d'un sceptique (similaire à Job) d'époque perse ou hellénistique ;
- VII. Pr 31,1-9, instruction royale attribuée à roi arabe suivi de l'appendice aux vers 10-31 qui est un poème alphabétique sur la femme de valeur de datation hellénistique.

La Septante a peut-être une autre *Vorlage*. Elle peut être caractérisée par une tendance moralisante et spiritualisante, une méfiance contre la sagesse internationale (titres d'Agour et Lemouël sont supprimés) et contre la personnification de la Sagesse (cf. Pr 8), et finalement une insistance sur la Torah (ajout de textes pris des Psaumes et des Prophètes).

Les Proverbes émanent tant de la sagesse populaire que de la sagesse de cour. Généralement, ils sont l'expression d'expériences faites dans des situations concrètes, soit une sagesse empirique, pragmatique.

Pas plus qu'en Égypte ou en Mésopotamie, il ne pouvait être question en Israël d'une sagesse « profane ». Car la sagesse est liée à la conception d'un ordre du monde institué par le dieu créateur. Contrairement aux livres de Job et de Qohéleth, les Proverbes mentionnent le nom de Yhwh comme garant de la destinée (Pr 17,5 ; 20,24 ; 24,12). C'est de là que vient le concept de la « crainte de Yhwh » (équivalent à loyauté, fidélité ; cf. Pr 16,6) qui s'oppose aux forces de la mort.

L'agir et le destin sont souvent liés dans la littérature de sagesse, par exemple dans l'opposition des figures du juste (*saddîq*) et du méchant (*rāšā'*) dont les actions et les destins diffèrent (cf. Pr 10-15). Néanmoins, l'expérience montre parfois que le juste n'est pas récompensé (cf. Ps 73,3-5). Cette constatation, que l'on peut nommer « crise de la sagesse », est particulièrement mise en avant dans les livres de Job et Qohéleth.

Le Livre de Job

Job est présenté comme un non-Israélite venant du pays d'Ours en Arabie (cf. Gn 25,1-4) qui débat avec des amis d'origine différente représentant la sagesse

internationale. Le Livre de Job est formé d'un bref récit en prose (1,1-2,13 ; 42,7-17), plus récent, qui encadre une section principale en vers (3,1-42,6). Dans le cadre narratif, le nom divin est Yhwh mais dans la partie centrale El, Eloah et Shaddaï sont utilisés. De même, le cadre explique les souffrances de Job par un pari entre Yhwh et l'adversaire (*satan*) alors que la raison est inexplicée dans les poèmes. Le poème sur la sagesse (Jb 38), les discours d'Élihou (32-34) et la deuxième réponse divine (40,6-41,26) sont probablement des ajouts secondaires. La datation du livre doit selon toute vraisemblance être située à l'époque perse par un auteur connaissant bien l'Arabie (cf. termes arabes en Jb 3,14).

Dans la partie centrale, les amis argumentent sur le fait que Job a dû pécher pour mériter son destin, mais ce dernier insiste sur sa justice en partageant l'idée d'une rétribution divine. Face à ce constat insoluble, il se tourne directement vers Dieu (31,35). Dans sa réponse, Dieu se présente comme un dieu créateur et un « maître des animaux ». Le livre se termine de manière ambiguë, soit par l'abandon de la quête de la compréhension de Dieu ou l'acceptation de sa condition.

Le Livre de Qohéleth

Le Livre de Qohéleth est le seul livre philosophique de la Bible. Il est écrit au III^e siècle avant l'ère chrétienne, par un auteur aisé, peut-être un professeur d'école. L'auteur entre en discussion avec les traditions religieuses qu'il ne peut accepter et se pose la question du sens de la vie. La présentation de l'auteur comme fils de David est probablement un ajout ultérieur. Pour Qohéleth, le monde est absurde. La notion de « profit » reflète le contexte hellénistique où l'idéal de l'homme qui réussit est celui qui entreprend. Qohéleth critique la sagesse en déclarant que l'homme ne peut être le maître de la création par ses capacités d'observation et de parole. Il défend un *Carpe Diem* (Qo 9). C'est par son attitude d'observation, de constatation qu'il s'inscrit dans la sagesse. Les annexes du livre (Qo 12) dues à plusieurs rédacteurs montrent différentes intentions : présentation de Qohéleth comme le vrai sage, mise en garde contre des ajouts, insistance sur la crainte de Dieu et le jugement divin.

Sagesse de Salomon et Siracide

Certains livres ne sont pas entrés dans la Bible hébraïque, mais se trouvent dans la Septante : c'est le cas de la Sagesse de Salomon, texte issu de la diaspora juive hellénophone au I^{er} siècle avant ou après l'ère chrétienne, présentant l'idée grecque de l'immortalité de l'âme et réaffirmant la rétribution dans le passé et l'avenir. De même, le Siracide, originellement en hébreu, écrit vers 190 avant l'ère chrétienne, présente la Sagesse personnifiée (cf. Pr 8) comme un don universel mais qui se manifeste particulièrement pour Israël sous la forme de la Loi.

Livres de femmes : Ruth, Esther, Cantique

Megillôt et collection « féminine »

Dans les manuscrits massorétiques, les *megillôt* « rouleaux » (Ruth, Cantique, Qohéleth, Lamentations, Esther) sont regroupés, mais l'ordre varie suivant les témoins. Dans la tradition rabbinique (xii^e-xiii^e siècles), l'arrangement suit le calendrier des fêtes religieuses lors desquelles sont lus les livres. Cette collection « féminine » se comprend par la présence marquée d'une figure féminine dans chacun des livres, à l'exception de Lamentations où Jérusalem est identifiée à une fille abandonnée, et Qohéleth, qui est un participe féminin. Ces livres reflètent un changement de statut des femmes au iv^e siècle avant l'ère chrétienne (voir aussi la question de l'héritage des femmes en Nb 27 ; 36 qui illustre le processus de l'actualisation de la Loi).

Le Livre de Ruth

L'histoire est celle d'un exil et d'un retour qui s'accompagne de l'intégration d'une femme moabite, Ruth, en Israël. Cette intégration culmine dans le fait qu'elle donne vie à un garçon qui deviendra le grand-père du roi David. Le livre a dû être rédigé durant l'époque perse et l'auteur du texte connaissait de nombreuses traditions du Pentateuque. En particulier, certaines traditions sont interprétées tel un midrash : loi d'exclusion des Moabites (Dt 23,4-5), interprétation de la loi du glanage (Dt 24,19-22), loi du rachat (Lv 25, Jr 32) et loi du lévirat (Dt 25). Il existe aussi des parallèles entre Noémie et Ruth et les traditions sur Abraham et Job.

Un terme clé du Livre de Ruth est la *hesed*, la bonté ou loyauté (1,8 ; 2,20 ; 3,10). Pour l'auteur de Ruth, il existe un lien entre la *hesed* des êtres humains et de Dieu.

Le livre d'Esther

Le livre d'Esther est un récit profane (Dieu n'intervient pas dans l'histoire) qui existe en trois versions différentes (TM, LXX avec six additions, Texte Alpha qui contient aussi les six additions mais le texte est plus court ailleurs). Il s'agit d'un roman de diaspora qui montre la possibilité d'une carrière dans une cour étrangère. Il a probablement été rédigé au iii^e siècle avant l'ère chrétienne : en cause une description des Perses selon une lunette grecque et des thématiques d'époque hellénistique.

Si la narration semble cohérente et sans addition majeure (en dehors des différences entre les trois versions), la présence de la fête de Pourim (9,20-32 ; cf. 2 M 15,36) n'est pas préparée dans l'histoire et est probablement un ajout secondaire. Il s'agit d'une fête joyeuse dont l'origine est obscure.

Le livre propose une théologie « moderne » selon laquelle Dieu n'intervient pas (plus) directement. Trois protagonistes sont des femmes : Esther, la reine Vashti et la femme de Haman. Les rédacteurs ont tendance à reprendre d'autres traditions bibliques (Ex 1-12 ; 1 S 15).

Le Cantique des Cantiques

La présence de ce texte dans la Bible hébraïque est étonnante. En effet, aucune mention du dieu d'Israël n'apparaît ; de plus, il s'agit d'un texte érotique, voire pornographique. Même si le texte est attribué au roi Salomon (cf. 1 R 5,12), sa composition a dû avoir lieu au IV^e ou au III^e siècle avant l'ère chrétienne, puisque le couronnement du marié est une habitude hellénistique, que l'hébreu est tardif avec des aramaïsmes, des emprunts au grec (palanquin, Ct 3,9) et au perse (paradis, Ct 4,13). Un milieu lettré connaissant la poésie amoureuse égyptienne et la tradition mésopotamienne du mariage sacré a composé le poème.

Le Cantique peut être rapproché des *wasf* de la poésie érotique arabe. Les amours entre *Nabû et Tashmetu*, écrit d'époque néo-assyrienne associé à un rituel, présentent de nombreux parallèles dans les images employées (jardin, chambre, gazelle, lapis-lazuli, pendants d'oreille, etc.) mais aussi l'utilisation d'un chœur. Dans les éléments récurrents, on trouve l'entrée du dieu ou de la déesse dans la chambre, la procession, l'entrée de Nabû dans le jardin.

De manière générale, la documentation du Proche-Orient ancien permet d'éclairer les nombreuses métaphores mobilisées : la femme comparée à un jardin que l'homme doit labourer, l'association du vin et de l'érotisme, la pomme comme aphrodisiaque, la position sexuelle des amoureux (Ct 8,3-4), les gâteaux de raisins et les animaux renvoyant à la déesse de la fertilité.

Dans l'histoire de la réception, dans le judaïsme et le christianisme, le texte a été lu de manière allégorique, mais les parallèles anciens ne privilégient pas cette lecture. Du point de vue de la structure, le texte n'est probablement pas une simple collection de chants indépendants car une progression s'observe : deux amoureux cherchent à se retrouver pour vivre leur amour malgré un certain nombre d'obstacles. Le Cantique est un hymne à l'amour qui donne du sens à la vie humaine face à la mort.

La réécriture de l'histoire et la fin de l'histoire : Esdras-Néhémie, Chroniques, Daniel

L'hypothèse de l'historiographie chroniste

Selon le Talmud, Esdras écrit son livre et les Chroniques (*Baba batra* 27). L'argument, repris par L. Zung puis d'autres exégètes, est que la fin des Chroniques est reprise au début d'Esdras et que le Livre d'Esdras α (ouvrage présent dans la LXX) est construit à partir de 2 Ch 35-36, Esd 1-10 et Ne 8. Néanmoins, les nombreuses différences stylistiques et idéologiques entre les deux livres et l'ordre dans le canon plaident pour deux ouvrages écrits par des milieux différents.

Les livres d'Esdras-Néhémie

La division en deux livres n'apparaît qu'avec Jérôme. Cependant, Esdras-Néhémie est toujours présenté comme un seul livre dans les sources anciennes (Flavius Josèphe, Talmud, Mélicon de Sardes). Pour expliquer la formation des livres, on postule

souvent l'existence d'un « mémoire de Néhémie » en Ne 1-13* rédigé à la première personne, et un « mémoire d'Esdras » en Esd 7-10*. En Esd 1-6, de nombreuses listes et documents araméens ont suscité un débat présent encore aujourd'hui sur l'historicité de ces documents.

La mention de Yadua, grand-prêtre du temps d'Alexandre le Grand en Ne 12,11.22, et la polémique contre « les peuples du pays » qui présuppose des tensions entre Samaritains et Judéens montrent que les dernières rédactions du livre n'ont pas pu avoir lieu avant l'époque hellénistique. Cela n'interdit pas pour autant l'utilisation de sources plus anciennes (« mémoires », listes, documents, etc.). L'autorisation donnée par les Perses de publier la Loi par Esdras (Esd 7) a été rapprochée de l'inscription trilingue de Xanthos et aussi du cas du prêtre égyptien Oudjahorresnê, ce qui montre que les rédacteurs étaient peut-être au courant de certaines pratiques perses. Néanmoins, la décision de promulguer la loi est une décision interne. La lecture publique de la Loi (Ne 8), bien que le récit soit fictif, est une allusion à la promulgation du Pentateuque durant le iv^e siècle avant l'ère chrétienne.

La chronologie du récit suggère une contemporanéité des deux figures, bien qu'elles n'interviennent pas ensemble. L'ordre le plus logique serait de mettre la reconstruction avec Néhémie avant Esdras, mais les rédacteurs semblent avoir préféré mettre en avant la figure d'Esdras pour des raisons théologiques : le scribe-prêtre doit venir avant la figure laïque.

Un des thèmes principaux du livre est la construction d'une « semence sainte », en particulier par l'interdiction de mariages mixtes et la mise en avant des tensions entre les « revenus de la captivité » et « les peuples du pays ». Le Livre de Ruth peut être compris comme un contrepied de cette idéologie.

Les Chroniques

Si les Chroniques sont souvent perçues comme une réécriture des livres de Samuel-Rois, elles recouvrent une période plus large correspondant plutôt à l'Ennéateuque, d'Adam à Cyrus. Le Pentateuque est présupposé connu du lecteur. L'auteur des Chroniques connaît les livres de Samuel-Rois mais pas dans la version massorétique du texte. Le texte se trouve alors plus proche de variantes qui se trouvent dans les manuscrits de Qumran ou dans la Septante. Dans d'autres cas, les différences s'expliquent par une réinterprétation du matériau d'origine et l'utilisation d'un bien propre.

Par rapport à Samuel-Rois, les Chroniques se focalisent sur les rois de Juda, du Sud, omettent les passages défavorables à David et les cycles sur Élie et Élisée, présentent les rois comme acteurs liturgiques, insèrent des prières et des Psaumes, réaffirment la théologie de la rétribution (cf. 2 R 21//2 Ch 33 ; 2 R 23//2 Ch 35), remplacent la colère de Yhwh par Satan (2 S 24//1 Ch 21). Contrairement à Esdras-Néhémie, il n'y a pas d'insistance sur l'exil, il s'agit de mettre en place un Israël « autochtone ».

L'hébreu utilisé pour la rédaction s'approche parfois de l'hébreu de Qohéleth et certaines additions ponctuelles ont probablement eu lieu. Parfois, les généalogies de 1 Ch 1-9 sont vues comme une addition. Le milieu de production doit être lévite car les Lévites sont légitimés dans les Chroniques. Néanmoins, la datation est plus complexe à déterminer, oscillant entre l'époque perse et le II^e siècle avant l'ère chrétienne pour les rédactions les plus récentes. Les grands contingents, la description de machines de guerre, et la volonté de créer une grande trame historique de la création à l'époque de rédaction (cf. Bérose, Hécatée d'Abdère) sont typiques de l'époque hellénistique.

Les Chroniques présupposent un nombre important de traditions bibliques et peuvent être vues comme une clôture des *Ketubim*. La Torah est mentionnée vingt fois et, parfois, les traditions citées ne se trouvent pas dans le Pentateuque, ce qui montre que le Chroniste avait une compréhension « dynamique » de la Torah.

Le Livre de Daniel et la littérature apocalyptique

La littérature apocalyptique

Une apocalypse, du grec *Ἀποκάλυψις*, désigne une révélation. Contrairement à l'eschatologie, c'est-à-dire le discours sur la fin des temps, il s'agit d'un genre littéraire réservé aux initiés qui doit être déchiffré. L'origine du genre littéraire se situe au III^e siècle avant l'ère chrétienne dans le cadre des bouleversements de l'époque hellénistique. La question de la « rétribution » est résolue dans l'eschatologie par l'idée d'un jugement divin à la fin des temps (cf. les quatre cavernes en 1 Hén 22 ou le sort des Justes en 1 Hén 25). Dans la Bible hébraïque, d'autres textes sont considérés comme apocalyptiques, par exemple Ez 38-39 décrivant le combat contre Gog de/et Magog et l'apocalypse d'Esäie (Es 24-27) décrivant la dévastation de la terre à la fin des temps.

Le Livre de Daniel

Le Livre de Daniel se divise en deux parties, une première (1-6) sous la forme d'un récit narratif de l'exil de Judéens en Babylonie à la cour du roi et une deuxième (7-12) consacrée à des visions de la fin des temps. Le livre est écrit en deux langues, l'hébreu (1,1-2,41 ; 8-12) et l'araméen (2,4b-7,28) mais l'hébreu du premier chapitre est une traduction de l'araméen. De manière générale, toutes les versions grecques de Daniel ont des plus (par exemple Bel et le Dragon, Suzanne et les vieillards ou la prière d'Azarya), l'ordre est parfois modifié et Daniel est considéré comme le quatrième grand prophète.

De nombreuses histoires rattachées à Daniel ont probablement circulé indépendamment. La partie en prose ne s'intéresse guère à la précision historique et doit plutôt être rapprochée des récits de diaspora, tel le récit de Joseph. Dans sa forme actuelle, le récit est écrit vers 164 avant l'ère chrétienne, durant les troubles provoqués par Antiochos IV (cf. la succession des empires en Dn 2 et 7 ; voir aussi en Dn 11 la prophétie décrivant l'histoire des Perses à Antiochos IV). Le chapitre 12 s'intéresse à

la question qui n'apparaît qu'à l'époque hellénistique de la résurrection individuelle des morts (cf. Es 26,19).

COLLOQUE - DIEU AU COLLÈGE DE FRANCE

Colloque organisé les 22 et 23 juin 2023 par les professeurs Antoine Compagnon, chaire Littérature française moderne et contemporaine : histoire, critique, théorie (2005-2020), et Thomas Römer, chaire Milieux bibliques, dans le cadre du programme « Passage des disciplines ».

Ce colloque a étudié la manière dont les religions ont pu jouer un rôle au Collège de France, sur son administration, sur le renouvellement des chaires, tant du point de vue de l'évolution des disciplines que du choix des candidats. Cela ne concerne pas seulement les lignées de chaires liées à l'histoire des religions, enseignée en dehors de toute confession, mais aussi celles qui ont suscité des débats parfois durs, notamment à l'époque de la séparation des Églises et de l'État, dans diverses disciplines, et pour des raisons scientifiques et/ou politiques, par exemple la succession de Jules Oppert, professeur de philologie et archéologie assyrienne (1874-1905), analysée par Dominique Charpin lors de la journée d'étude sur les 150 ans de l'EPHE¹ : Vincent Scheil obtint la majorité des voix à l'assemblée, mais il ne fut pas nommé à la suite d'une intervention du ministre, car il était dominicain.

Ce colloque a été l'occasion d'observer les interventions de la tutelle dans le renouvellement des chaires, interventions qui ont pu accélérer la modernisation des matières enseignées, et d'éclairer l'histoire institutionnelle du Collège dans le contexte de l'enseignement supérieur aux XIX^e et XX^e siècles. Notre colloque s'est concentré sur les XIX^e et XX^e siècles après avoir rappelé le lien entre les études bibliques et la fondation du Collège.

RECHERCHE

J'ai poursuivi mes recherches sur la formation de la Bible hébraïque.

1. <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/colloque/ma-grande-eglise-et-ma-petite-chapelle>. Ce colloque a fait l'objet d'une publication : J.-L. Fournet, *Ma grande église et ma petite chapelle. 150 d'affinités électives entre le Collège de France et l'École pratique des hautes études*, Paris, Éd. du Collège de France, 2020, <https://books.openedition.org/cdf/10259>.

PUBLICATIONS

LIVRE

Römer T. et Boyer F., *Une Bible peut en cacher une autre. Le conflit des récits*, Bayard, Paris, 2021.

ÉDITION DE LIVRES

Niehr H. et Römer T. (dir.), *Nouvelles Recherches autour de la Stèle de Mésha / Neue Forschungen zur Mescha-Stele. Kolloquium des Collège de France, des Musée du Louvre und des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas anlässlich der 150. Wiederkehr der Entdeckung der Mescha-Stele, 2. und 3. Oktober 2018*, Collège de France, Paris, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « ADPV », vol. 51, 2021.

Römer T., Gonzalez A., Marti L. et Rückl J. (dir.), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : le processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, Louvain/Paris/Bristol, Peeters, coll. « OBO », 2021.

Römer T., Schmid K. et Bühler A. (dir.), *The Joseph Story Between Egypt and Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Archaeology and Bible », vol. 5, 2021.

ARTICLES

2020

Römer T., « “Homme et femme il les créa” : la complémentarité entre le masculin et le féminin dans les deux récits de création de la Bible », *CRAI*, vol. 2018, n° 4, 2020, p. 1737-1742.

Finkelstein I., Nicolle C. et Römer T., « Les fouilles archéologiques à Qiryath Yéarim et le récit de l'arche de l'alliance », *CRAI*, vol. 2018, n° 2, 2020, p. 983-1000.

Römer T., « Les rôles et fonctions de l'arche dans la Bible hébraïque », *Kanien*, vol. 8, n° 1, 2020, p. 5-35.

Römer T., « The so-called Deuteronomistic history and its theories of composition », in B.E. Kelle et B.A. Strawn (dir.), *The Oxford Handbook of the Historical Books of the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 303-322.

2021

Römer T., « Civilisations et monothéisme », in V. Pirenne-Delforge et L. Quintana-Murci (dir.), *Civilisations : questionner l'identité et la diversité*, colloque annuel du Collège de France 2020, Paris, Collège de France/Odile Jacob, coll. « Colloques de rentrée », 2021, p. 199-210.

Finkelstein I., Römer T., Nicolle C., Dunseth Z.C., Kleiman A., Mas J., Porat N. et Walzer N., « Excavations at Kiriath-Jearim 2019: Preliminary report », *TA*, vol. 48, 2021, p. 41-71.

Römer T., « How “Persian” or “Hellenistic” is the Joseph narrative? », in T. Römer et al. (dir.), *The Joseph Story Between Egypt and Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Archaeology and Bible », vol. 5, 2021, p. 35-53.

Farhi Y., Finkelstein I., Kirilov Y. et Römer T., « Kiriath-Jearim from the Ptolemaic period to the Bar Kokhba revolt in light of the numismatic finds », *Semitica*, vol. 63, 2021, p. 203-222.

Römer T., « La compilation et la clôture de la Torah. Éléments pour comprendre la construction du Pentateuque », in C. Rohmer (dir.), *La Formation des canons bibliques*, Lyon, Olivétan, coll. « A Voix Haute. Conférences de l'IPT », vol. 3, 2021, p. 25-48.

Römer T., « Les origines de la Torah orale dans le Pentateuque », in T. Römer et al. (dir.), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, Louvain/Paris/Bristol, Peeters, coll. « OBO », vol. 291, 2021, p. 231-243.

Römer T., « L'univers religieux de la stèle de Mésha », in H. Niehr et T. Römer (dir.), *Nouvelles Recherches autour de la Stèle de Mésha / Neue Forschungen zur Mescha-Stele. Kolloquium des Collège de France, des Musée du Louvre und des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas anlässlich der 150. Wiederkehr der Entdeckung der Mescha-Stele, 2. und 3. Oktober 2018, Collège de France, Paris*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « ADPV », vol. 51, 2021 p. 277-292.

Römer T., « Moses I. Hebrew Bible/Old Testament », in : *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 19, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, col. 1068-1079.

Römer T., « The relationship between Moses and Aaron and the question of the composition of the Pentateuch », in J. Jeon (dir.), *The Social Groups behind the Pentateuch*, Atlanta, SBL, coll. « SBLAIL », vol. 43, 2021, p. 55-72.

Römer T., « The relationship between the Philistines and the Israelites in the Ark narrative », in T.M. Lemos et al. (dir.), *With the Loyal You Show Yourself Loyal, Essays on Relationships in the Hebrew Bible in Honor of Saul M. Olyan*, Atlanta, SBL Press, coll. « AIL », vol. 42, 2021, p. 235-248.

