

# Les origines du peuple d'Israël

par Derek Kidner\*

La portée de cet exposé sera très limitée, en regard du champ apparemment étendu que recouvre le titre. Nous ne gloserons ni sur les Habirou, ni sur la migration Téhahite ; pas davantage sur les reproches d'Ezéchiel à Jérusalem, "Votre mère était une Hittite, et votre père un Amorite" (Ez. 16.45). Nous ne chercherons qu'à savoir si Israël fut originellement une famille dont les pères étaient les patriarches, ou un groupe de peuplades jetées ensemble dans le creuset de l'histoire et liées par une religion commune.

## I. Le récit traditionnel : de l'individu à la multitude

L'Israélite était très conscient de ses origines. Dans la prospérité, elles le préservaient de l'orgueil, lorsqu'il récitait l'histoire "d'un nomade" qui devint une nation d'esclaves, délivrée par la grâce de Dieu (Dt. 26.5 ss). Et dans l'adversité, il était relevé par un appel tel que "Regardez Abraham votre père, et Sara qui vous a mis au monde. Il était seul, en effet, lorsque je l'ai appelé, or je l'ai béni, je l'ai multiplié !" (Es. 51.2). Ce thème de l'unique et de la multitude était plus qu'un aspect de la pensée d'un prêtre ou d'un prophète, puisqu'Ezéchiel le trouvait sur toutes les lèvres

\* Cet article est la traduction d'une conférence donnée en 1979 à la rencontre du groupe de recherche vétéro-testamentaire de la Tyndale Fellowship for Biblical Research (Cambridge). L'article original a paru dans le *TSF Bulletin* 57 (1970). Il a été traduit par Christophe Desplanque.

(Ez. 33.24) ; et s'il n'était pas plus qu'un vain slogan à son époque, il nous prouve au moins l'enracinement de ce schéma historique dans la pensée de l'homme instruit comme de l'ignorant en Israël.

Mais l'Ancien Testament ne prétend pas que le schéma constitue l'histoire tout entière. Derrière la structure de "l'unique" qui devient "multitude", il y a un tableau assez complexe. La famille patriarcale, par exemple, apparaît accompagnée d'un entourage important, qu'il s'agisse des 318 domestiques d'Abraham (Gn. 14.14), de la "nombreuse domesticité" d'Isaac (26.14) ou des "deux camps" de Jacob (32.7), et, plus tard, de sa razzia de captifs à Sichem (34.29). En outre, pendant l'Exode, il est dit qu'il y eut "un ramassis de gens" mêlés à Israël (Ex. 12.38 ; cf. Nb. 11.4) à côté des répartitions plus compactes de clans, qui restaient conscients de leur identité, comme les Qénites de Madian (Nb. 10.29-32 ; cf. Jg. 1.16)<sup>1</sup>, ou les Qéniziens d'Edom (Gn. 36.11 ; Nb. 13.6 ; 32-12), ou encore comme les Yérahméélites de la parenté de Caleb,<sup>2</sup> bien que comptant comme membres à part entière et même comme chefs à l'intérieur de leur communauté d'adoption. A des époques plus tardives, avec la conquête et par la suite la monarchie, des groupes tout entiers comme les Gabaonites à l'époque de Josué, et les Jébusites sous David, entrèrent dans la société israélite.

L'Ancien Testament ne parle donc pas d'une nation jaillissant d'un seul couple en la comparant à une rivière sans affluent. Mais il ne parle pas non plus d'une confluence de cours d'eau de même taille. La mince lignée d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est toujours centrale. Si un historien moderne trouve un désaccord étrange entre la figure d'Abram, le chef de clan, et celle d'Abram, l'homme sans enfant<sup>3</sup>, la Genèse en a déjà souligné l'aspect paradoxal, en mettant en lumière la détresse où il se trouve de tout posséder sauf le fils dont dépend la promesse. Son éclat de colère "Que me donneras-tu ? Je m'en vais sans enfant" (Gn. 15.2) suit de près l'exploit des hommes "liés de naissance à sa maison" (Gn. 14.14), comme pour appuyer le fait qu'absolument rien ne le consolera de ne pas avoir un simple "membre de sa maison" (cf. 15.3) comme héritier. Cette base élargie, de fait, avait vraiment son rôle à jouer dans la constitution du groupe patriarcal comme entité durable, mais n'était rien sans ce qui en faisait le cœur vivant, la véritable lignée d'Abraham. Cette descendance fit entrer des étrangers par des mariages (en effet, les seules épouses que nous connaissons du cercle des fils de Jacob se trouvent être une Cananéenne et une Egyptienne ; et

<sup>1</sup> Les Qénites se sont en majorité installés avec Juda, mais des groupes détachés firent alliance ailleurs (Jg. 4.11, 17 ; 1 S 16.6).

<sup>2</sup> 1 S 27.10 ; 30.29 ; 1 Ch. 2.9, 42. Cf. F.F. Bruce, *New Bible Dictionary*, (IVP, Londres), p. 606.

<sup>3</sup> Cf. J. Bright, *A History of Israel* (SCM, Londres 1960), p. 69.

l'on trouve la concubine araméenne de Manassé dans la génération suivante, 1 Ch. 7.14), mais l'identité familiale devait rester clairement marquée, et le lien de parenté se graver de façon précise dans les mémoires.

Si nous rappelons ces détails qui apparaissent clairement à la première lecture des récits, c'est pour assurer que le récit vétérotestamentaire n'est pas chargé pour nous de problèmes inutiles, dus au fait que nous prenons le résumé pour l'histoire entière. Ce que nous affirmons, c'est que le récit biblique type, aussi longtemps qu'il est lu dans ses propres termes, est entouré de beaucoup moins de difficultés que n'en amènent les alternatives à considérer maintenant.

## II. Variantes et objections au récit traditionnel

Dans l'ensemble, il y a deux types d'objections. Le premier est d'ordre général : d'un point de vue empirique, les nations ne proviennent pas d'un seul ancêtre. Le deuxième est plus spécifique : le matériau biblique lui-même indique une préhistoire d'Israël différente du schéma rédactionnel.

### 1. La question de la probabilité

La première objection a été bien formulée par R. Kittel, comme suit : "...nous ne pouvons faire remonter aucune nation historiquement connue de nous à un seul ancêtre. Les intervalles de temps qui se situent entre l'ancêtre ou les ancêtres et la nation sont toujours trop longs, les complications et les mélanges entre tribus trop variés et nombreux pour permettre de remonter de la descendance à ces ancêtres."<sup>4</sup>

Nous pouvons tout de suite être d'accord avec cette affirmation, en tant que thèse à valeur générale. Mais l'erreur de l'appliquer directement à Israël tient au fait qu'il n'a jamais été établi que ce peuple était simplement constitué par les habitants d'une région particulière. Il faut voir des analogies de son évolution non pas dans la croissance des nations, mais dans les grands mouvements de l'Histoire dont des individus furent les pionniers. Car ce fut là la première compréhension que le peuple d'Israël eut de lui-même : non pas une entité ethnique existant de toute éternité, mais un groupe détaché avec une vocation aussi nette et datable (en principe) que celui de l'Eglise chrétienne des

<sup>4</sup> *History of the Hebrews* (Trad. angl., Williams and Norgate, Edinburgh, 1895), I, p. 169. (= *Geschichte Israel*, Stuttgart, 1923<sup>6</sup>)

Pélerins.<sup>4\*</sup> A ceci il faut ajouter la conviction d'Israël, selon laquelle sa vocation était initialement de propager non pas sa foi, mais lui-même, comme le moyen de la bénédiction définitive de Dieu sur le monde.

Il est logique, avec une telle vocation, que dans sa période primitive, cette "cellule" (si nous pouvons l'appeler ainsi) dut préserver soigneusement son identité, d'abord par son mode de vie semi-nomade, puis par sa migration *en bloc*,<sup>5</sup> pour constituer une enclave étrangère en Egypte. Jusque là, son développement atteignant en cinq générations 70 noms (c'est à dire 140 personnes en incluant les femmes et les filles)<sup>6</sup> n'a rien d'extraordinaire. On ne peut non plus rien dire sur la tradition de survie et d'extension en Egypte, puisque en 430 ans<sup>7</sup> un accroissement très modeste<sup>8</sup> pourrait avoir produit une population d'au moins 20.000 individus, alors qu'une augmentation assez rapide (c'est-à-dire une moyenne de six enfants par famille) aurait bien pu donner un million ou plus — un chiffre avec ce qu'il aurait comporté de problèmes,<sup>9</sup> mais certainement assez grand pour dissiper tous les doutes quant au fait qu'un clan, aidé comme l'était Israël par des apports extérieurs,<sup>1</sup> pouvait devenir un peuple immense à cette époque.

En lui-même, donc, le schéma traditionnel est cohérent. Cela ne prouve pas son historicité, mais laisse à une autre version des faits la charge de se montrer elle-même au moins aussi cohérente et digne de foi devant les faits que la version qu'elle réfuterait.

## 2. Arguments fondées sur des données particulières

Nous en venons maintenant à une série de théories qui, bien que variant considérablement dans les détails, s'accordent à considérer Israël comme un amalgame de groupes distincts qui sont entrés — ou se sont frayés un chemin — en Canaan à des époques différentes ; ils étaient tellement unis dans la fidélité à YHWH, et vivaient une unité si forte, peut-être lors de leurs assemblées périodiques (qui ont été comparées à celles des amphictyonies grecques et latines)<sup>2</sup> que l'histoire de chacun finit

<sup>4\*</sup> Colons anglais qui fondèrent New Plymouth (N.d.T.)

<sup>5</sup> En français dans le texte (N.d.T.).

<sup>6</sup> Cf. Gn. 46.26.

<sup>7</sup> Ex. 12.40, TM.

<sup>8</sup> C'est à dire un accroissement annuel net de 1,1 %, le taux moyen de 26 pays de 1906 à 1911, selon l'*Encyclopedia Britannica* XIV (1929) vol. 18, p. 231 ; ce taux permet à une population de doubler tous les 60 ans.

<sup>9</sup> Cf. J.W. Wenham, "The Large Numbers of the Old Testament", *Tyndale Bulletin* 18 (1967), pp. 19-53.

<sup>1</sup> Cf. Les épouses madianite et koushite de Moïse (Ex. 2.21 ; Nb. 12.1) et des noms tels que Pinhas ("le Nubien") ; cf. aussi Lv. 24.10.

<sup>2</sup> Cf. par ex. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Kohlhammer, Stuttgart, 1930) en particulier pp. 47-121.

par être admise comme l'histoire de tous. Trois fondateurs de culte distincts appartenant à certains groupes constitutifs (selon une théorie influente<sup>3</sup>) furent alors adoptés comme les ancêtres communs à la ligue tout entière. Et cela par le coup de maître inconscient d'une diplomatie quasi oecuménique qui les greffa en un seul tronc familial aux titres de père, de fils et de petit-fils ; leurs divinités respectives, en même temps, furent fondues en un unique YHWH, après refus de tous les avantages qu'offrait une trinité. Ces quelques tribus qui avaient vécu l'expérience de l'Égypte et de la Mer Rouge firent place en leur mémoire à la rencontre avec YHWH dont d'autres avaient bénéficié au Sinäi ;<sup>4</sup> simultanément ceux qui étaient installés depuis longtemps en Palestine trouvaient moyen de situer leur existence antérieure en Égypte et d'imaginer leur retour avec le groupe de l'Exode.

Ce mélange d'histoires distinctes, dont certaines se rapportaient à des faits bien vivants dans les mémoires à l'époque admise pour l'unification des tribus, suppose une indifférence bizarrement moderne envers les traditions familiales (qui coexisterait avec une très vieille opiniâtreté dans la conservation des généalogies). Il présuppose une cordialité et une facilité de communication entre des tribus éparpillées qui est difficile à réconcilier avec la présentation du livre des Juges. Ce sont là de sérieuses difficultés qui exigent une argumentation très solide.

La pointe essentielle de ce genre de raisonnement est que le matériau biblique lui-même s'oppose au schéma rédactionnel. On considère que le conflit apparaît surtout en quatre points : la chronologie, l'installation en Canaan, la structure d'Israël, et la tradition du Sinäi.

### 3. La chronologie

Il y a surtout opposition, dans ce domaine, entre la brièveté des généalogies et la longueur des périodes que l'Ancien Testament mesure en années, à la fois avant et après l'Exode. Une façon de supprimer cette tension est de supposer que les chronologies différentes devraient être rapportées à des groupes distincts, avec l'implication qu'Israël ne constituait pas une unité avant de la réaliser en Canaan. H.H. Rowley, un des nombreux savants qui ont reconnu la valeur de l'argument, en a donné un long développement ;<sup>5</sup> il montre l'impossibilité de faire concor-

<sup>3</sup> A. Alt, "Der Gott der Väter", *BWANT* III.12 (1929) = *KS I* (Beck, Munich, 1959), pp. 1-78. Le fait d'isoler chacun des trois patriarches est un trait ancien de la critique du Pentateuque. Cf. par ex. Wellhausen : "(Abraham) est peut-être le plus récent de tous..." *Prolegomena to the history of Israël* (Trad. Angl., A. & C. Black, Edinburgh, 1885), p. 320. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883<sup>2</sup>, p. 336 s.

<sup>4</sup> Cf. par ex. M. Noth, *The History of Israel*, (Black, 1960), pp. 133 s., 137 s. = *Histoire d'Israël*, Payot, 1954, pp. 143 ss.

<sup>5</sup> H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (British Academy, Londres 1950), pp. 71 s., 164 (= Schweich Lectures, 1948).

der les quatre siècles passés en Egypte (Gn. 15.13 ; Ex. 12.40) avec la généalogie qui place manifestement Lévi à seulement deux ou trois générations avant Moïse (Ex. 6.16 ; 18.20) ; la confrontation avec des généalogies parallèles aboutit au même résultat. Pour la période située après l'Exode il citait le décalage bien connu (si du moins il existe) entre les 480 années de 1 R 6.1 et les six générations séparant le beau-frère d'Aaron, Nahshôn, de Salomon.<sup>6</sup>

Rowley connaissait une possibilité de réponse, selon laquelle les généalogies sont sélectives plutôt qu'exhaustives, mais la rejeta sans prendre le temps de discuter dans aucun de leurs détails les modalités de rédaction de ces listes.<sup>7</sup> On peut cependant les étudier, assez facilement, à la fois au sein et en dehors de la Bible. En ce qui concerne l'usage biblique, il n'y a qu'à rappeler le premier verset du Nouveau Testament, où trois noms enjambent presque deux millénaires, ou, plus loin, la liste schématisée de trois fois quatorze noms (Mt. 1.2-17) ;<sup>8</sup> quant aux généalogies extra-bibliques, on peut indiquer (comme nous le rappelle Albright) l'évidence très large d'une même tendance aux raccourcissements *de ce genre*.<sup>9</sup> La plupart des exemples d'Albright proviennent de cultures éloignées par le temps ou l'espace de l'ancien Israël, mais pas plus cependant que notre propre civilisation ; et ces exemples fournissent à nos schémas de pensée modernes une rectification qui ne devrait pas être négligée : le souci des chronologies n'est pas de donner la totalité numérique ou bien une chronologie continue,<sup>1</sup> mais seulement, ou principalement, le lien qui unit un clan ou le membre d'un clan au fondateur d'une lignée ou d'un sous-groupe<sup>2</sup> et l'identification des branches principales et des rejetons secondaires de l'arbre généalogique.<sup>3</sup> Mais K.A. Kitchen a donné des exemples égyptiens qui

<sup>6</sup> Cf. Ex. 6.23 ; Rt. 4.22. Cf., toutefois, 1 Ch. 6.3-8 (5.29-34 en hébreu) et note 24, ci-dessous.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 72 s.

<sup>8</sup> Cf. M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, (CUP, 1969), pp. 189-208.

<sup>9</sup> (En français dans le texte). W.F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963), p. 9. Pour une documentation anthropologique supplémentaire, voir la note bibliographique de A. Malamat, "King lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968), p. 163, n. 5.

<sup>1</sup> Cf. (sur les Bwili et les Shila), I. Cunnison, "History and Genealogies in a Conquest State", *American Anthropologist* 59, (1957), p. 22. Albright fait remarquer ce que dit cet article, ainsi que celui de R.C. Suggs, *idem* 62 (1960), cf. surtout pp. 767, 772 à propos des erreurs énormes qui découlent d'un calcul de dates exactes à partir de généalogies polynésiennes ; en effet, celles-ci sont le schéma synthétique "d'une réalité à la fois sociologique et biologique", p. 772).

<sup>2</sup> Cunnison, *art. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> Cf. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Clarendon, Oxford 1940), p. 199 : "Les noms de ces fondateurs de lignée doivent entrer dans la généalogie quelque part, et dans un ordre précis, parce que ce sont des points de référence significatifs. Peu importe que d'autres noms s'y trouvent ou pas..."

appartiennent au contexte précis de l'ancien Israël, depuis les contemporains de Moïse jusqu'au 8ème siècle ; et l'on peut démontrer que ces listes aussi sont sélectives, à partir de généalogies parallèles plus détaillées.<sup>4</sup>

En ce qui concerne le problème des 480 années de 1 R 6.1 entre l'Exode et le Temple de Salomon, la théorie d'une pénétration échelonnée en Canaan n'est qu'une seule des réponses possibles. La suggestion bien connue de Th. Nöldeke<sup>5</sup> en est une autre ; 480 est un total symbolique pour 12 générations<sup>6</sup> de 40 années, le chiffre conventionnel. Si en outre, on considère qu'à ce total s'ajoutent deux autres périodes symboliques de 480 années, la première, de l'érection de l'autel de Jacob à Béthel jusqu'à celle du Tabernacle, et la deuxième, de la fondation du premier temple jusqu'à celle du deuxième (comme cela est raconté en Esdras 3.8 ss.)<sup>7</sup>, nous tenons là un indice supplémentaire en faveur d'une chronologie remodelée, semblable aux trois listes de 14 personnes de Mt. 1, déjà mentionnées.

Ceci, bien entendu, n'est pas concluant ; mais que l'on accepte ou non cette solution, on ne peut affirmer que les données chronologiques ne nous laissent aucune alternative à l'adoption d'une théorie de pénétrations multiples en Canaan.

#### 4. L'installation en Canaan

Dans ce domaine, on pense que le travail de rédaction a établi artificiellement une unité sur des données qui, en fait, impliquent des proto-histoires distinctes pour les tribus séparées d'Israël. Il n'y a place ici que pour la discussion de quelques exemples : le premier, tiré des données extérieures au livre de Josué, le second, d'un domaine commun à Josué et au livre des Juges, et le troisième, de la Genèse.

a) *Hormah* : cette cité, à l'extrême sud du territoire de Juda, est en Nb. 14.45 la toile de fond d'une défaite israélite, et en Nb.

<sup>4</sup> K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, Londres, 1966), p. 55. Kitchen fait aussi remarquer qu'Amrâm et Yokèvéd, d'après Nb. 3.27 s., donnent leur nom au clan, et non à leur descendance immédiate, Moïse. (*ibid.*, pp. 54 s.).

<sup>5</sup> "Die Chronologie der Richterzeit", *Untersuchungen zur Kritik des A.T.* (1896), pp. 173-198 (cité par Rowley, *op. cit.*, pp. 97 n. 180) ; Nöldeke y propose aussi une alternative plus élaborée.

<sup>6</sup> Cf. les 440 années indiquées ici par les LXX, peut-être à cause de la liste des 11 grands-prêtres, d'Aaron à Sadoq, en 1 Ch. 6.3-8 (ou 5.29-34 en hébreu) ; c'est l'avis de J. Gray, *1 & 2 Kings*, (SCM Londres, 1964), p. 150. Un tel nombre de générations s'accorderait avec la période probable de 300 années qu'indique la chronologie exacte ; cf. J. Bright, *op. cit.*, p. 113.

<sup>7</sup> Cf. C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus* (Tyndale Press, Londres, 1960), p. 8 ; J. Gray, *op. cit.*, p. 150. La 2ème période est calculée par addition des années restantes du règne de Salomon à la somme des règnes des rois de Juda, recensés en 1 et 2 Rois, ce qui fait 430 années, en 587 av. J.-C., auxquelles sont ajoutées 50 années, pour arriver à 537 av. J.-C. (Esd. 3.8).

21.1-3, Jg. 1.16-17, celle de deux victoires. Son nom est deux fois attribué à l'institution d'un interdit, ou *herem*, contre elle, une fois sous Moïse et une fois après la mort de Josué. H.H. Rowley écrit à ce sujet : "Nous avons deux récits de la destruction... aucun des deux... ne semble être authentique".<sup>8</sup> Il fait remarquer (en pensant que cela renforce sa position) les différences touchant aux époques, aux chefs, aux forces engagées, aux directions de marche, entre les deux comptes rendus ; il estime "tout à fait improbable qu'une campagne couronnée de succès soit suivie d'un repli" et il conclut que probablement "nous avons ici... le début d'un déplacement de certaines tribus vers le sud, à une époque tout à fait différente de celle de Josué".<sup>9</sup>

Maïs ceci n'est pas du tout justifié. Le livre des Nombres laisse clairement entendre que l'attaque qui eut lieu sous Moïse (et même cette phase tout entière de la migration d'Israël) n'avait pas pour but un gain de territoire. Israël était en marche et venait de demander libre passage à travers Edom, "sans s'en écarter ni à droite ni à gauche" (Nb. 20.17). Comme le fait remarquer Y. Kaufmann, la requête de Ruben et de Gad, ayant pour objet l'installation sur le territoire pris à Sihôn et Og, se heurta à un refus scandalisé de Moïse ; car pour lui cela n'entraînait pas dans la tâche présente d'Israël.<sup>1</sup> Aussi toute contradiction entre ces représailles momentanées et la campagne d'occupation, une génération plus tard, ne peut qu'être imaginée en dehors des données bibliques ; et la réutilisation de ces données en vue de faire d'une action de représaille israélite la reprise de Juda, d'une marche vers le Sud une migration vers le Nord, ainsi que renvoyer des événements situés après Josué à une époque pré-mosaïque, et même antérieure à Joseph,<sup>2</sup> est trop arbitraire pour autoriser une réinterprétation du récit existant.

b) *Juges 1 et les campagnes de Josué* : c'est presque un acquis de la critique biblique que Jg. 1 est une autre version plutôt qu'une suite du livre de Josué, conservant une tradition de pénétrations partielles en Canaan par des tribus qui étaient encore à unir. A propos de cette question rebattue, il sera sans doute suffisant de noter que des spécialistes compétents trouvent trop facile, pour résoudre la tension entre Josué et Juges, d'effacer simplement les premiers mots de Jg. 1 !

G.E. Wright, par exemple, a montré que certaines des contradictions relevées entre Josué et Juges étaient le produit d'anciennes imprécisions dans l'identification des sites, qui rendaient absurdes les données géographiques correctes de la pour-

<sup>8</sup> *From Joseph to Joshua*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1</sup> *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, (Magness Press, Jerusalem, 1953), p. 48.

<sup>2</sup> Rowley, *op. cit.*, pp. 111-116, 164.

sée vers le sud décrite en Jos. 10.<sup>3</sup> Une fois de plus, l'évidence aujourd'hui acquise de cités détruites et redétruites en cette période a dévoilé la faiblesse de l'objection selon laquelle les batailles de Jg. 1 n'auraient pas pu avoir été déjà engagées dans le livre de Josué (comme si cette espèce de guerre éclair ne pouvait se renouveler deux fois !). En d'autres termes, Wright maintient le début capital de Juges : "Après la mort de Josué..."<sup>4</sup> Il signale, de plus, la fragilité d'une exégèse qui mettrait le rédacteur deutéronomiste de Josué, dans ses affirmations essentielles, en contradiction avec sa propre insistance sur le fait que les Cananéens demeurèrent dans le pays.<sup>5</sup> Cette pointe de bon sens nous incite à relever un aparté caractéristique d'un autre auteur, K.A. Kitchen : "...les campagnes éclair de Josué mettaient pour un temps une série de cités-états cananéennes hors de combat et *n'étaient pas* (ni considérées comme) une conquête totale... ; pour "il ne laissait subsister aucun survivant" (Jos. 10), le sens commun suggère (comme pour les piétons sur nos routes) le sens de "sauve qui peut" ; quiconque n'avait pas fui périssait."<sup>6</sup>

Une ligne d'argumentation tout à fait différente nous est présentée par Y. Kaufmann,<sup>7</sup> qui défend l'idée d'une armée israélite unique, en rappelant que contre les moyens techniques des Cananéens le seul avantage humain d'Israël était l'unité — un atout menacé, toutefois, par l'avidité de posséder des territoires qui donnait à certains groupes la tentation de se retirer prématurément des opérations. D'où la décision réaliste que prit Josué : garder son armée sur le pied de guerre, sans occuper une seule cité. D'où, également, la nécessité de nouvelles opérations pour "posséder ses possessions" après la victoire générale.

Ailleurs,<sup>8</sup> Kaufmann appuie son affirmation en retraçant soigneusement les changements d'objectifs militaires d'Israël enregistrés pendant les trois périodes qui s'étendent de Moïse à Salomon. Il répartit ces objectifs de la façon suivante : — *ère conquête*, avec pour but la recherche d'un territoire (depuis la campagne contre Sihôn en Nb. 21 jusqu'aux offensives des tribus de Jg. 1 ; — *libération*, surtout du joug d'autres oppresseurs que les Cananéens, après la première campagne de Juges 4 et 5 (Jg. 3 à 1 S 31) ; enfin, — *domination*, l'exercice d'un pouvoir plutôt que l'expression d'une soif territoriale ou d'un zèle religieux (2 S 1-1 R 11). De ce point de vue, les documents offrent une

<sup>3</sup> "The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1, *JNES* 5 (1946), pp. 109 s. Cf., du même auteur, *Biblical Archaeology* (Duckworth, Londres. 1962), pp. 81-85.

<sup>4</sup> *Art. cit.*, p. 113.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 106 s.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 69, n. 47.

<sup>7</sup> *Op. cit.* ; cf. n. 28 (supra).

<sup>8</sup> "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan", *Scripta Hierosolymitana*, 8 (1961), pp. 303-334.

cohérence d'autant plus impressionnante qu'elle échappe à une étude trop superficielle. C'est le genre "d'empreintes digitales" que laisse une tradition authentique, c'est-à-dire autre qu'un mélange d'éléments étiologiques.

c) *Traditions des 12 tribus* : On admet généralement sans discussion que l'histoire des fils de Jacob reflète le souvenir de mouvements tribaux. De là, il n'y a qu'un petit pas à faire pour arriver à la conclusion qu'au moins Ruben, Siméon, Lévi et Juda, qui participent à des événements en Canaan dans la Genèse, étaient installés dans le pays en tant que tribus bien avant que d'autres les rejoignent depuis l'Égypte. Il nous faut examiner cette hypothèse.

Une deuxième approche à considérer est le raisonnement de M. Noth, fondé sur la forme des noms, et selon lequel Juda, Ephraïm, Nephtali, Benjamin et Issakar reçurent leurs noms après avoir choisi leurs territoires ou leurs modes de vie en Canaan, et n'avaient donc pas d'identité définie ni de relations mutuelles avant de se rencontrer sur ce territoire.<sup>9</sup>

Pour répondre à Noth (commençons par la deuxième hypothèse), J. Bright a montré que rien ne prouve que les trois premières de ces tribus auraient reçu leurs noms des territoires où elles se trouvaient au lieu de les leur donner ; rien ne prouve non plus que les Benjaminites n'ont pas amené leur dénomination avec eux. Il remarque aussi qu'Issakar ("travailleur à gage") n'est pas un surnom plausible pour une tribu qui subit l'esclavage (Gn. 49.15), étant donné qu'il est difficile de rapprocher ces deux conditions.<sup>1</sup>

Nous aimerions aller plus loin, et nous demander pourquoi ces noms n'auraient pas pu être donnés aux vrais fils de Jacob.

On reconnaît (nous semble-t-il)<sup>2</sup> que *Juda* est une forme inexplicquée de nom de personne ; mais les noms de cités *Yoghoba* (Nb. 32.35 ; Jg. 8.11) et *Yidéala* (Jos. 19.15), que Noth cite comme des dérivés morphologiques<sup>3</sup> ne prouvent rien, puisqu'ils demandent de sérieuses modifications vocaliques avant de laisser apparaître la moindre ressemblance avec *Yehoudah* ; la traduction des Septante n'offre d'ailleurs aucun appui à cette démarche, avec *Iegebal* (B) ou *Zebee* (A) et *Iereicho* (B) ou *Iadéla* (A) dans ces contextes. Si, cependant, Albright a raison de classer *Juda* comme "un nom vraiment collectif",<sup>4</sup> pour lequel il suggérait le

<sup>9</sup> *History of Israel*, pp. 72, 147.

<sup>1</sup> *Early Israel in Recent History Writing* (Studies in Biblical Theology, 19, SCM, Londres, 1956), pp. 156 ss.

<sup>2</sup> Dans ce débat, A.R. Millard a fait remarquer que l'équation Mikayehou = Mika (voir Jg. 17.1. *Mikayehou* se retrouve en 17.5 ; 18.31, et *passim* sous la forme *Mika*), suggère la possibilité que *Juda* soit une forme abrégée de *yehoudiah*. Voir aussi, peut-être, *Uzza* (= *Uzzia* ?), *Shebna* (= *Shebania* ?). Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, BWANT III.10 (Stuttgart, 1928), p. 160 ; cf. p. 253 (n° 1039, 1045) ; p. 258 (n° 1302, 1303).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 67, 56, n. 2.

<sup>4</sup> *JPOSI* (1920), p. 68.

sens de peuple “dirigé” ou peut-être “consacré”, il semble au moins possible, comme pour Benjamin (nous le verrons), qu’un nom collectif d’usage courant a été choisi, rapproché par jeu de mot d’un autre sens (“louange”) et a été employé comme nom de personne. Nous ne devrions pas non plus oublier l’influence qu’eut la promesse sur les patriarches ; elle pouvait bien les encourager à considérer leurs descendants comme les membres fondateurs d’une grande nation (cf. Gn. 28.14, 49.1 ss.) de laquelle toutes les communautés tireraient leurs dénominations.

*Ephraïm* suggère vraiment un nom de lieu, à en juger par sa terminaison en *-ayim*. Mais si un auteur ou un rédacteur a volontiers fait un calembour pour rapprocher un nom déjà existant d’une situation familiale, il ne semble pas y avoir de raison pour qu’un père n’ait pas pris la même liberté, ainsi que le laisse entendre plusieurs fois l’Ancien Testament. Pourquoi Joseph, loin de chez lui, n’aurait-il pas voulu rappeler à la fois sa fécondité et, peut-être, sa terre natale, par le nom d’Ephraïm ? Et, de même, pourquoi Jacob n’aurait-il pas remplacé le nom “Benoni” par *Benjamin*, “fils de ma droite”,<sup>5</sup> ce qui n’était pas seulement juste et de bon augure, mais déjà courant dans l’autre acception de “fils du midi” ?<sup>6</sup> De même, à propos de *Nephtali*, Noth n’a rien à proposer pour remplacer les “liens” de Gn 30.7, et admet que dans la tradition le mont Nephtali reçoit son nom après ses habitants ;<sup>7</sup> de même pour *Issakar*, nous pouvons très bien admettre avec Bright que le nom coïncide exactement avec l’histoire subséquente de la tribu, et en arriver à la conclusion que le jeu de mots sur “verser des gages” s’accorde étrangement avec les tensions familiales et les intrigues de Genèse 29 et 30. D’autres noms de personne de la même racine sont attestés dans une liste d’esclaves du 18ème s. av. J.-C.<sup>8</sup>

Venons en maintenant aux histoires de la Genèse qui concernent Dina, Siméon et Lévi, Ruben et Bilha, Juda et Tamar. Il est difficile de ne pas remarquer le réalisme des portraits dans ces récits assez longs — ce qui serait surprenant si les personnages n’étaient que de simples personnifications. En effet, puisqu’en tout trois incidents concernent des personnes dont les naissances ont fait l’objet de récits détaillés, et qui jouent à nouveau un rôle dans l’histoire de Joseph, il semblerait que l’ensemble des preuves va à l’encontre de ceux qui rejettent le sens individuel en faveur de la valeur collective. A propos de la confrontation entre Hamor et Jacob en Gn. 34, J. Pederson remarque : “Il est étrange

<sup>5</sup> Gn. 35.18 (N.d.T.).

<sup>6</sup> Pour situer les points cardinaux, l’hébreu se place face à l’Est. Le midi est donc à sa droite. (N.d.T.).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>8</sup> W.F. Albright, “Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.”, *JAOS* 74 (1954), pp. 222-233 ; cf. en particulier p. 227.

qu'aucun des commentateurs ne semble se rappeler que c'est la façon exacte pour un oriental d'intenter un procès, comme partout ailleurs sur la terre. Toute... la scène ressort avec tant de vie et de clarté qu'on a l'impression de se trouver en présence d'une histoire de bédouins ou de fellahs d'aujourd'hui"<sup>9</sup>.

Il n'est que justice de signaler que certains savants, parmi les derniers en date, sont conscients de la difficulté que ces récits offrent à une interprétation collective, bien qu'ils répugnent à l'écarter. Von Rad est visiblement ambigu, en soutenant d'un côté "qu'ultimement toutes les différentes traditions des 12 fils de Jacob renvoient à cette unification culturelle (c'est-à-dire l'amphictyonie) de la période des Juges",<sup>1</sup> alors qu'il nous met en garde, d'un autre côté, contre l'erreur de lire les récits de naissances de Gn. 29 et 30 comme "de l'histoire tribale déguisée... ces récits, insiste-t-il, ne concernent pas les tribus, même des tribus personnifiées, mais des individus".<sup>2</sup> En parlant du massacre de Sichem, il paraît partagé entre deux opinions. Écrivant sur Gn. 34, il affirme que les tribus de Siméon et Lévi, "suite à quelque catastrophe (*sic*)... ont été repoussées des environs de Sichem".<sup>3</sup> Pourtant, en commentant 49.5-7, il admet que "nous ne pouvons pas savoir si la tribu de Siméon a essuyé une "catastrophe" aux alentours de Sichem, comme on le suppose souvent."<sup>4</sup>

Pour l'inceste de Ruben, le même auteur admet avec candeur le caractère obscur de l'interprétation "tribale", en notant que "si ce qui est dit au verset 4 (de Gn. 49) à propos de l'ancêtre est une sorte de mémorial pour un crime grave commis par la tribu de Ruben, ce crime nous est totalement incompréhensible..."<sup>5</sup>

A propos du troisième exemple, l'inceste de Juda et de Tamar Von Rad est toujours conscient de la tension qui oppose l'une et l'autre façon de lire le récit. Mais il n'écarte aucune des deux. Dans son optique, la conclusion de Gn. 38 (la naissance de Péreç et de Zérah, dont les familles devaient constituer des clans à l'intérieur de la tribu paternelle Juda) laisse le lecteur ancien "sans aucune autre possibilité que celle de relier ce qui est relaté ici aux situations historiques des tribus de son temps, c'est-à-dire, de les comprendre dans une perspective étologique, en tant qu'histoire ancienne des généalogies au sein de Juda." Notons au passage que nous pouvons être pleinement en accord avec cette opinion, sans reconnaître aucun besoin de collectiviser les an-

<sup>9</sup> *Israel I-II* (OUP, 1926), p. 523 ; cf. pp. 286-291. A propos du massacre accompli par deux hommes seulement, Pedersen rappelle que les victimes "gissaient à moitié morte de fièvre, suite à leur circoncision" (*ibid.*, p. 523).

<sup>1</sup> *Genesis*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 418.

cêtres de la tribu — c'est une démarche qui crée inutilement des absurdités contre lesquelles les remarques subséquentes de Von Rad mettent en garde. En effet : "Ce serait une erreur grossière que d'essayer de tout interpréter dans cette histoire du point de vue ethnologique, car alors quelque chose dans son contenu échapperait à la compréhension, à savoir sa merveilleuse ouverture sur la dimension humaine — les passions, la culpabilité, l'anxiété paternelle, l'amour, l'honneur, le chevaleresque ; tout cela bouleverse le cercle étroit d'une famille dans un enchevêtrement inextricable !" <sup>6</sup>

A.S. Herbert met en évidence un autre aspect du dilemme quand il conclut un résumé des interprétations étiologiques (qu'il défend) de ce chapitre, en admettant : "Ce qui est difficile à comprendre, c'est pourquoi tout cela devrait être présenté d'une façon aussi scandaleuse." Il peut seulement suggérer : "Peut-être la tradition fut-elle présentée de cette manière, comme une parabole très vivante."<sup>7</sup> Cette hypothèse, en fait, commence à poser plus de problèmes qu'elle n'en résoud et perd, par conséquent, sa *raison d'être*.<sup>8</sup> Elle était de toute façon injustifiée parce qu'en plusieurs points, son interprétation d'un récit donné laissait de côté le sens le plus évident en faveur d'un autre, plus obscur selon son propre aveu (et ce n'est pas parce que l'on préfère la *difficilior lectio* qu'il faut insister sur la *difficilior interpretatio*) ; d'autre part, et c'est plus grave, cette hypothèse utilise une démarche qui, au lieu de prendre appui sur le texte, sert à étayer une supposée pré-histoire d'Israël que le texte pris comme tel dément fatalement. Ce n'est pas de l'exégèse, mais pour le moins, de "l'eiségèse". On serait même tenté par les termes de 2 Pi. 3. 16, *streblōsis*, distorsion.

## 5. La structure d'Israël

Nous avons déjà fait allusion à la proposition de réinterpréter Abraham, Isaac et Jacob comme des fondateurs de culte "originellement... sans aucun rapport entre eux",<sup>9</sup> et nous avons montré combien il était difficile d'accorder cela avec ce que nous savons des conditions d'installation. Les élans éphémères et limités d'action commune à l'époque des Juges, la réponse peu enthousiaste faite à une convocation générale (sauf lorsque l'appel se faisait pressant par un moyen macabre, comme en Jg. 19.29 s.), et les inimitiés farouches qui s'accumulèrent sont tous symptomatiques d'une union qui a disparu dans les jours sombres, et non pas d'une unité qui fut au début un élan d'enthou-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>7</sup> *Genesis 12-50* (SCM, Londres 1962), p. 126.

<sup>8</sup> En français dans le texte (N.d.T.).

<sup>9</sup> G. Von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT IV. 26 (1938) = *The problem of the Hexateuch*, Oliver and Boyd, 1966, p. 58, Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), *ut supra*.

siasme, une unité telle qu'il nous faudrait concevoir que les membres portaient tous les ancêtres les uns des autres dans leur cœur, à l'encontre de tous les souvenirs et de tous les événements.

En appeler aux liens que tisse une amphictyonie ne suffit pas pour justifier cette conscience de groupe ; l'hypothèse d'un service du sanctuaire assuré à tour de rôle pour expliquer la structure des 12 tribus d'Israël, encore moins.<sup>1</sup> Cette institution non sémitique prend trop de poids dans l'étude de l'Ancien Testament, quand on la considère, à certains égards (ainsi que l'a montré G. Fohrer),<sup>2</sup> comme encore plus importante dans l'histoire d'Israël que le Yahvisme lui-même.

Le premier à avoir énoncé cette théorie, M. Noth, reconnaît que nous ne connaissons pas exactement la nature et l'objet d'une amphictyonie dans l'antiquité grecque ; et même s'il peut indiquer une tendance assez forte en faveur d'un collège de 12 membres, les exceptions (comme Calaurie avec le chiffre de sept<sup>4</sup> ou la ligue des 30 peuples latins) montrent que le calendrier n'en déterminait absolument pas le type. Fohrer nous a rappelé que la fréquence du nombre 12 a des raisons autres qu'administratives dans le monde antique<sup>6</sup> et B.D. Rahtjen peut faire remarquer que les cinq cités des Philistins (un peuple non sémitique, notons qu'il est d'origine égéenne) ressemble plus à une amphictyonie que la confrérie israélite, qui ne peut recevoir un tel titre que si celui-ci est pris dans son sens le plus général.<sup>7</sup> Assurément, il est significatif que le terme précis d'amphictyonie n'ait pas d'équivalent hébreu, tandis que l'Ancien Testament ne manque pas de mots pour d'autres institutions, soit-disant moins centrales. Fohrer, en faisant ressortir cet argument, met l'accent sur le fait que le nom Israël n'est pas un substitut pour ce terme ; en effet, il n'est pas composé avec le nom YHWH (comme cela conviendrait à un groupe explicitement centré sur son culte), mais avec l'appellation ambiguë El.<sup>8</sup>

De même en ce qui concerne le rôle décisif du sanctuaire : nous pouvons relever la remarque pertinente de H.M. Orlinsky : "On peut parcourir les 21 chapitres du livre des Juges, sans trouver mentionnés Silo, Sichem, Béthel, Rama, Beth-Shéân, Guilgal, ni aucun autre temple où une confédération de 2, 6, 12 tribus (ou un autre chiffre) se serait réunie comme dans une amphictyo-

<sup>1</sup> M. Noth, *Das System...*, p. 56.

<sup>2</sup> "Altes Testament — "Aphictyonie" und "Bund", *ThLZ* 91 (1966), pp. 802 ss.

<sup>3</sup> M. Noth, *Das System...*, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 52 s.

<sup>6</sup> Fohrer, *art. cit.*, p. 807.

<sup>7</sup> "Philistine and Hebrew Amphictyonies", *JNES* 24 (1965), pp. 100-104.

<sup>8</sup> *Art. cit.*, p. 807.

nie."<sup>9</sup> L'arche était sans doute à Béthel, suivant Jg. 20.18 ss., et Israël allait y prendre connaissance du dessein de Dieu. Mais le point de ralliement s'était trouvé ailleurs, à Miçpa (Jg. 20.1), comme l'observe Orlinsky.

De façon plus certaine, il y a une bonne raison de voir dans la façon traditionnelle dont Israël se désigne lui-même (à savoir comme peuple, *'am*, et ensuite seulement comme nation, *gôy*), la conscience implicite qu'une relation nouée par les liens du sang, et non par une union fédérale, fondait sa structure. G. Fohrer, cite la liste des 12 fils de Jacob comme preuve qu'Israël, depuis le tout début de l'installation en Canaan, se considérait comme un *peuple* uni par le sang, issu d'un même ancêtre.<sup>1</sup> E.A. Speiser, écrivant sur "peuple" et "nation" d'Israël,<sup>2</sup> a montré que les mots *'am* et *gôy* sont très nettement différenciés ; *gôy*, terme assez vague, s'oppose à *'am*, qui a plus le sens de clan. Speiser met en contraste la vision surtout urbaine de la société reflétée par le vocabulaire sociologique akkadien, et l'insistance israélite sur la parenté (décelable dans la tendance à employer *'am* et *'ish* plutôt que *gôy* et *'adam*)<sup>3</sup>, une insistance qui remonte à la période formatrice de vie nomade.

La promesse de Gn. 12.12, nous rappelle Speiser, était que Dieu *ferait* d'Israël une nation (*gôy*), mais son premier statut fut celui d'une famille. En fait, les termes qui constituent le fond même de la langue de l'Ancien Testament apportent fortuitement leur soutien à l'histoire des origines.<sup>4</sup>

## 6. La tradition du Sinai

Nous avons déjà considéré l'argument tiré de la chronologie en faveur d'une pluralité de pénétrations en Canaan, à l'encontre de l'Exode unique du récit normatif. Nous en venons maintenant au raisonnement selon lequel l'épisode du Sinai n'a été vécu que par une partie d'Israël, qui n'est pas venue en Canaan à partir de la mer Rouge. Le corollaire de cette hypothèse est bien entendu que les groupes n'en formaient pas un seul avant d'atteindre Canaan,

<sup>9</sup> "The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges", *Essays in Honour of A.A. Neumann* (E.J. Brill, Leiden, 1962), p. 379.

<sup>1</sup> *Art. cit.*, pp. 812 ss. Cf. A. Malamat, *art. cit.*, *JAOS* 88 (1968), p. 164 : "L'évidence externe permet à présent d'affirmer que les traditions généalogiques contenues dans la Genèse reflètent des croyances très courantes parmi ces peuples... Et non le fruit de la fantaisie ou de la fierté des scribes israélites." Ni Fohrer, ni Malamat, cependant, ne prétendent que l'auto-compréhension d'Israël, si l'on peut dire, était "biologiquement" exacte.

<sup>2</sup> *JBL* 79 (1960) pp. 157-163.

<sup>3</sup> *'ish* désigne l'homme en tant qu'individu, et par opposition à la femme. *'adam* signifie "homme" au sens général, l'humanité (N.d.T.).

<sup>4</sup> Dans le débat qui suivit la conférence, K.A. Kitchen a remarqué, à ce propos, que la stèle de Mérenptah, dite "d'Israël", mentionne Israël séparément, dans son contexte immédiat, sous le titre de "peuple". (cf. *ANET*, p. 378, n. 18).

où ils entrèrent en provenant de régions différentes.

La mise à l'écart de la tradition du Sinaï comme élément étranger à l'histoire de l'Exode est un trait ancien de la critique vétérotestamentaire, en dépit de quelques opinions dissidentes.<sup>5</sup> Wellhausen a soutenu cette hypothèse au moyen de l'argumentation caractéristique : la 1ère histoire du rocher frappé, au lieu appelé Epreuve (Massa) et Querelle (Mériba) (Ex. 17.7) sur la route du Sinaï doit être un doublet du même récit au 2ème endroit de querelle (le 2ème Mériba), situé à côté de Quadesh, en Nb. 20. Il affirmait que l'incident devait avoir eu lieu à Quadesh où Israël s'était donc rendu directement depuis la mer Rouge. Le Sinaï était par conséquent une tradition à part, ajoutée au récit comme un détour par le premier endroit commode venu. Tout ceci repose sur l'hypothèse que la possibilité pour deux événements identiques de laisser leurs noms à deux endroits différents du désert est trop fragile pour mériter discussion, — même si les traditions tiennent compte d'une préoccupation périodique dans tout voyage à travers le désert, l'approvisionnement en eau.

Sous un autre angle, Gressmann<sup>6</sup> a apporté en 1913 une nouvelle contribution à cette théorie, par une étude étimologique des termes Mara, Massa et Mériba, autant d'emplacements qu'il situait à Quadesh (dont les nombreuses sources ont permis le développement d'un grand nombre de sagas, relatives à ces lieux). Ses conclusions cependant, paraissent à peine moins miraculeuses que les sources elles-même, puisqu'elles sont tirées de textes qui paraissent tout à fait incapables de les produire ! Mara (Ex. 15.22-26) est déplacé à Qadesh sur la base de passages tels que la mention de "lois et coutumes" (Ex. 15.25), et de la "mise à l'épreuve" d'Israël par Dieu (*ibid.*) — parce que "mise à l'épreuve" fait penser à Massa, sans considération du fait que c'est Israël qui y a mis Dieu à l'épreuve, tandis que Dieu a éprouvé Israël à Mara. On invoque même le jeu de mots possible entre *mārā*, "amer", et *mārā*, "se rebeller" (Nb. 20.10, *hammōrim*), car toute l'argumentation est extraite de fragments ; et même, pour une bonne part, de rien du tout : citons pour exemple la reconstruction qu'opère Gressmann de la recension yahviste du récit de Meriba, où il est dit que Moïse attendit Dieu près d'un certain rocher. "Alors, reprend Gressmann, YHWH a dû apparaître et faire lui-même jaillir l'eau du rocher ; ce fragment manque (*dies Stück fehlt*)."<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. l'ex. récent de W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen* (Tübingen, 1961 ; trad. angl. : *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Blackwell, Oxford, 1965), A.S. Kapelrud, "Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue", *ST* 18 (1964), pp. 88 ss.

<sup>6</sup> *Mose und seine Zeit* (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1913), pp. 121 ss.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 148.

Ni Wellhausen, ni Gressmann n'ont pu à mon avis prouver le bien-fondé de leur position ; mais Von Rad a ouvert en 1938<sup>8</sup> une nouvelle route à la conclusion principale, en isolant une tradition relative à l'entrée en Canaan, que l'on récitait à Guilgal lors de la fête des Semaines, d'une tradition sinaïtique qui fournissait le fond légendaire culturel de la fête des Tentes à Sicheim.

Ce qui nous intéresse ici, est que ce qu'il est convenu d'appeler le *credo*, auquel Von Rad attribuait une place importante dans la tradition sur l'installation en Canaan, rappelait des faits saillants de l'histoire d'Israël, depuis les patriarches jusqu'à la délivrance d'Égypte et l'entrée en Canaan, sans toutefois mentionner le Sinaï. La forme la plus primitive de ce *credo* était pour Von Rad la confession de l'offrande des prémices en Dt. 26.5b-9, et sa structure restait constante : c'était l'hexateuque en miniature. Mais quels que soient les ornements qu'on lui ajoutait, cette confession omettait toujours le Sinaï. Ce dernier n'apparaît que dans la prière (post-exilique) de Néhémie 9, et au psaume (tardif) 106.

De cela, on tire la conclusion que le Sinaï n'a joué aucun rôle dans la chaîne des événements qui s'étend de l'Égypte à la terre promise *via* la mer Rouge. Von Rad considère que son insertion dans l'itinéraire des Hébreux fut l'œuvre d'un rédacteur yahviste, qui vint subtilement modérer le thème de la rédemption par celui de la loi.

Mais l'argumentation fondée sur les credos exige un examen plus minutieux. Quand Von Rad fait allusion à "une série entière de compositions où le récit commence à la période des patriarches, sans rien connaître néanmoins des événements du Sinaï", il les cite dans une note : Dt. 26.5 ss ; Jos. 24.2 ss ; 1 S 12.8 ; Ps. 105.<sup>1</sup> Voici les remarques que nous inspirent ces passages :

a) Le terme de *credo*, que Von Rad utilise fréquemment dans son essai, suppose vrai ce qui est à mettre en question,<sup>2</sup> puisque les quatre passages se donnent respectivement pour des paroles prescrites pour l'occasion de la première offrande des prémices, faite individuellement, en entrant en terre promise ; un discours d'adieu de Josué ; un discours d'adieu de Samuel ; un psaume non circonstancié. Il n'y a pas obligation, dans ces contextes, et comme ce serait le cas dans un *credo*, de donner un résumé normatif de la foi.

<sup>8</sup> *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANTIV.26 (1938) ; Trad. Angl. : *The Problem of the Hexateuch* (Oliver & Boyd, 1966), pp. 1 ss.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 55. Plus haut (pp. 9-12) il mentionne 4 autres passages : Ex. 15 et Ps. 78 ; 135 et 136. Mais, faute de place, nous ne discuterons que ceux de son premier choix, comme ci-dessus.

<sup>2</sup> Cf. R.E. Clements, *God's chosen people*, (SCM, Londres, 1968), pp. 55 s. ; J.A. Thompson, "The Cultic Credo and the Sinai Tradition", *Reformed Theological Review* 27 (1968), pp. 53-64.

b) L'analyse apporte plus de preuves qu'il n'en faut ! En effet, trois des quatre passages omettent même de mentionner la mer Rouge ; le premier ne parle pas de Moïse ; pourtant ces deux éléments sont partie intégrante de la tradition sur l'entrée en Canaan.

c) Les accents et les principaux centres d'intérêt changent d'un passage à l'autre ; ce sont les facteurs essentiels dans la détermination du choix des événements : En **Deutéronome 26** le thème est "de la pauvreté à l'abondance". L'alliance du Sinaï n'aurait donc rien à voir. En **Josué 24**, l'accent porte sur les autres nations et leurs idoles, face au Seigneur incomparable. La présence du Sinaï n'aurait pas été hors de propos, mais le tableau est plutôt rempli ici des victoires de YHWH sur les autres dieux et sur les nations, afin de renforcer son appel à une fidélité inconditionnelle d'Israël. Ainsi le sommet du discours, qui en fait contient une allusion au décalogue du Sinaï, limite ce dernier à un rappel : le Seigneur est un Dieu jaloux qui ne pardonnera pas la déloyauté (24.19). En **1 Samuel 12**, le thème est l'apparition de libérateurs, en réponse à un appel au secours. Ici, le Sinaï n'aurait absolument aucun rapport avec l'opposition entre ces sauveurs et les rois. Le thème du **Psaume 105**, ce sont "les miracles de Dieu". Le fait est que le poème se termine par le rappel très net que les Israélites en profitent "pourvu qu'ils gardent ses décrets et observent ses lois." Il faut être vraiment difficile pour ne pas voir ici une allusion au Sinaï.

Il se trouve que les "textes tardifs" qui eux, parlent du mont Sinaï, ont la même préoccupation en faveur de leurs thèmes principaux. Ainsi, le psaume 106 s'en tient au péché d'Israël, et sa seule allusion au Sinaï porte sur le veau d'or — et non sur la loi ou l'alliance. L'autre exemple tardif choisi par Von Rad. Néhémie 9, contient deux centres d'intérêt : la Terre de Dieu et les lois de Dieu, et choisit sa matière en conséquence. Sa mention de l'alliance ne concerne pas celle du Sinaï, mais l'alliance avec Abraham, la promesse du pays. Le Sinaï est plutôt mentionné pour ses lois, qu'Israël a enfreintes, perdant donc à la fois le pays et la liberté.

Dans tous ces exemples, l'absence de tel ou tel élément ne prouve pas sa non-appartenance à une tradition, mais seulement le fait qu'il n'est pas en rapport avec le sujet.

d) Si nous comparons les confessions chrétiennes, nous serons frappés par leurs omissions assez similaires. Non seulement elles passent sous silence le ministère d'enseignement de Jésus, (qui est en quelque sorte analogue au Sinaï et à la Torah), mais aussi le repas du Seigneur et la Nouvelle Alliance qui avait été annoncée, à son inauguration. Les récits évangéliques du Nouveau Testament s'en tiennent aux éléments sur lesquels ils ont choisi de mettre l'accent, de même que leurs équivalents vétérotestamentaires. Ainsi, Ph. 2.5-11 choisit les éléments qui portent sur l'abaissement de notre Seigneur ; 1 Co. 15.3 ss., sur sa

résurrection, 1 Tm 3.16, sur sa manifestation ; alors que les prédications des Actes se concentrent surtout sur sa mort, sa résurrection et son élévation, qui avaient donné à son ministère, gravé dans les mémoires, une apogée si inattendue et si riche de signification.

### III. Conséquences

Nous pouvons finalement prendre note du rapport de ces récits concurrents avec le reste de l'Écriture. L'enjeu n'est pas à minimiser : la promesse d'un fils faite à Abraham, non pas un héritier adoptif mais, le texte insiste là-dessus, "son propre fils", dans toute la Genèse jusqu'au moment où la naissance de ce fils amène une nouvelle phase de choix et de tensions ; sa finalité reste toujours la création d'un peuple en vue de la bénédiction du monde. A ce sujet, Abraham a foi en Dieu et cela lui est compté comme justice ; par ce fils, "né selon l'Esprit" (Ga. 4.29), le peuple de Dieu surgit en temps voulu ; dans la génération suivante, Dieu choisit le plus jeune fils, Jacob, "pour que se perpétue le dessein de Dieu, dessein qui opère par libre choix" (Rm. 9.11). "C'est pourquoi d'un seul homme — déjà marqué par la mort — naquit une multitude comparable à celle des astres du ciel" (He. 11.12) ; et par-dessus tout, "de leur race, et selon la chair, est issu le Christ" (Rm. 9.5). Tout cela constitue la chaîne et la trame sans lesquelles la Genèse, et la Bible elle-même, ne seraient qu'un assemblage de morceaux épars.

On pourrait penser : Israël est apparu d'une certaine façon et Christ est venu au moyen d'Israël, mais peu importe comment. Il serait plus sage, toutefois, d'accepter comme significatif ce que l'Écriture estime significatif. Et nous pourrions peut-être aussi nous montrer reconnaissants, car quels que soient les prodiges de foi qui puissent nous être demandés, à nous qui "marchons sur les pas... d'Abraham", l'Écriture nous épargne au moins les acrobatiques prodiges d'incrédulité qu'exige l'hypothèse d'un clan adhérant à un autre clan, en fait ennemi, de tribus avides d'engloutir les héritages culturels les unes des autres, et surtout de fondateurs de culte rétroactivement reconstitués en famille et si radicalement "refondus" que leur histoire tout entière construit ses tensions et ses moments cruciaux, tant humains que théologiques, autour de naissances qui n'ont jamais eu lieu, de choix qui ne se sont jamais présentés et de situations qui ne relèvent que de la pieuse fantaisie.