

Actes constitutifs de la fondation du judaïsme : *2Esdras*.

André Sauge, enseignant (français, philosophie, grec ancien)

Enseignement secondaire genevois (1970-2007)

André Sauge

**S'est consacré à la recherche en langue, littérature, civilisation
grecques antiques**

**En linguistique du texte, la distinction textes sacrés – textes profanes
n'est pas pertinente**

**A donc l'impertinence de traiter les textes sacrés comme des textes
profanes, et cela leur fait le plus grand bien**

Table des matières

Première partie

Chapitre premier

Débrouiller ce qui a été brouillé p. 4

Chapitre 2

Epoque du retour d'exil p. 25

Chapitre 3

Remonter vers l'origine p. 47

Chapitre 4

D'un autel à la construction d'un temple p. 86

Chapitre 5

L'œuvre d'Esdras p. 112

Chapitre 6

Mise au point finale p. 156

Annexes

I – Deutéro-Isaïe, le « serviteur », Esdras p. 190

II – Le livre XI des *Antiquités judaïques* p. 202

Situer, comme je le fais parmi d'autres, la fondation du judaïsme après le retour de l'exil de Babylone (après 539 de l'ère antique, date de la prise de Babylone par Cyrus) est une idée déjà ancienne. La nouveauté de mon propos ? Une relecture de certains textes, à l'appui de la *Septante* (traduction en grec de la *Torah* et de l'ensemble de la littérature judaïque en hébreu), en vue de démontrer le mécanisme d'une fabrication textuelle qui ne reculait ni devant l'invention de l'histoire ni, dans *2Esdras* notamment, devant la manipulation des faits.

Chapitre premier

Un récit embrouillé de retours d'exil : 2Esdras, chapitre 1 à 6

Parmi les spécialistes de la lecture des textes du judaïsme ancien, il semble acquis que, selon une hypothèse remontant au 19^e siècle, la couche d'écriture la plus récente, dite « sacerdotale » (désignée par convention « P », initiale de la dénomination allemande « Priesterlich ») est postérieure au retour de l'exil de Babylone, c'est-à-dire à la conquête de Babylone par Cyrus le grand, en 539. Elle s'est donc faite au temps de la domination perse sur la Judée, Samarie et les terres du judaïsme du début de notre ère et de l'époque de Jésus de Nazareth¹.

Dans le texte massorétique, deux livres, *Esdras* et *Néhémie*, dans la traduction de la *Septante*, le livre d'*Esdras* 2, offrent des renseignements sur les péripéties du retour de Babylone. Je me suis appuyé sur la lecture du texte grec pour tenter d'élucider ce qui a pu se passer et, notamment, mettre en évidence que l'on peut attribuer à celui qui est dit prêtre et « scribe » (*grammateus*) un rôle essentiel dans l'institution du judaïsme et dans l'écriture de la « loi mosaïque », que, selon la tradition, Dieu a donné à Moïse sur le Sinaï (*Exode*, 25-29). Le guide de ma méthode n'a été rien d'autre que la lecture, la traduction et l'explication du texte grec. Je considère que l'herméneutique, l'interprétation, doit rester dans les limites de la lecture, de la traduction et de l'explication du texte, à l'appui, quand cela est nécessaire, des diverses connaissances que nous apportent l'archéologie, l'histoire, l'anthropologie culturelle, etc. Il va de soi que lire, traduire et expliquer un texte doivent être faits à l'appui des divers outils que les sciences des langues ont requis pour leur compréhension.

Ainsi commence le livre (1, 1-4) : « Et la première année du roi des Perses, lorsque la parole du Seigneur eut achevé de parler par la bouche de Jérémie, le Seigneur suscita le souffle de Cyrus, le roi des Perses, et il fit se répandre sa voix dans tout le royaume – c'est que c'était par écrit – en une parole efficace (*legōn*) : « Ainsi parle Cyrus, le roi des Perses. Le Seigneur du ciel m'a donné la souveraineté sur la terre, et lui-même a jeté son

¹ Voir, sur cette datation des écritures, e.g. *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, eds T. Römer – K. Schmid, Leuven University Press, 2007, notamment sur « P », A. de Pury « Pg as the Absolute Beginning », pp. 99-128. Toutefois, l'auteur défend la thèse de la rédaction de « P » sous le règne de Cyrus, soit entre 539-529. Je pense qu'il n'est pas possible de traiter de ce problème, la rédaction de la couche la plus récente des écritures judaïques anciennes et donc, notamment, de la loi (*Exode*, chap. 25 à 29 ; voir de Pury, p. 111) sans l'appui de la lecture du livre *II Esdras*, in *Septuaginta* (en grec, donc).

regard sur moi² pour fonder sa maison à Jérusalem de Judée. Est-il quelqu'un parmi vous qui soit un représentant (*apo pantos tou laou*) de tout son peuple ? Et son Dieu sera avec lui, et il montera à Jérusalem de Judée. Et qu'il bâtisse la maison de Dieu d'Israël³. » Puis le décret invite les déportés qui ont l'intention de retourner à Jérusalem de rassembler des richesses pour « la maison du Seigneur » ; il charge un dénommé Shasabashar (un « prince » de Juda, un *arkōn*) d'y transporter les trésors enlevés par Nabuchodonosor.

Tout commence donc par un récit de succession sur le plan prophétique, c'est-à-dire celui de la médiation du monde humain avec le monde divin : le ministère de Jérémie est désormais achevé ; « κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ », « YHWH (Kurios) le Dieu du ciel » « suscite le souffle de Cyrus », l'inspire et emplit sa parole de sa force afin de la rendre « créatrice », « efficace », capable d'obtenir la réalisation de ce qu'elle énonce : le nouveau roi, qui exerce sa souveraineté sur toute la terre, fait proclamer, et appuie sa proclamation par un édit écrit afin qu'elle soit répandue partout ; le Dieu du ciel « s'est appuyé sur lui » « τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτῷ οἶκον ἐν Ἱερουσαλημ τῇ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ » « pour fonder pour lui (« le Dieu du ciel », donc) une maison à Jérusalem en Judée ».

Ce qui est évidemment surprenant pour nous, c'est la succession de la parole « royale » du souverain des Perses à la parole prophétique de Jérémie. Comment entendre l'importance donnée à l'édit de Cyrus ? Il est une invitation faite à un homme légitimé représenter les Judéens à retourner à Jérusalem, avec d'autres Judéens, pour la maison que celui qui est *kurios*, YHWH⁴, y bâtit / fera bâtir pour lui-même. Il n'est pas question de relever les ruines d'un temple qui existerait déjà.

Jérémie appartenait à une famille sacerdotale attachée au sanctuaire de Silo, aspirant à une centralisation du culte, mais pas nécessairement à Jérusalem sous l'autorité des Aaronides (auxquels, nous le verrons, Esdras appartient). Surtout, il semble que Jérémie, après la première déportation à Babylone, ne jugeait pas nécessaire le retour d'exil. L'intériorisation du culte qu'il visait pouvait se moquer de l'existence d'un temple. Dans son esprit, Jérusalem n'occupait pas une place centrale. Faut-il tout simplement entendre, « après la parole (prophétique) de Jérémie », annonce du retour d'exil que l'on peut lire à partir du chapitre 30 du livre de *Jérémie*, une annonce qui me paraît passablement en

² Le texte porte ἐπεσκέψατο ἐπ' ἐμὲ « a fixé son regard 'sur' moi » ; je soupçonne une confusion, ou une orthographe déficiente, pour ἐπεσκήψατο ἐπ' ἐμὲ , « s'est appuyé sur... ».

³ Texte grec : καὶ ἀναθήσεται εἰς Ἱερουσαλημ τὴν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ οἰκοδομησάτω τὸν οἶκον θεοῦ Ἰσραηλ (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ). Je laisse pour le moment la parenthèse.

⁴ Dans la *Septante*, Kurios est une écriture substitutive du Tétragramme en hébreu.

contradiction avec celle de rester à Babylone (c'est-à-dire avec celle de renoncer à l'idée de la terre promise) ? Le début du livre d'*Esdras* renverrait-il à ces oracles en guise d'authentification d'un texte en vérité contemporain d'Esdras ? Si Yahvé invite Jérémie à mettre par écrit ses oracles, n'est-ce pas parce qu'aucune tradition orale ne les attestait ? Qui doutera que l'édit de Cyrus, reformulé du point de vue de l'idéologie sacerdotale judéenne, a plus certainement généré les « oracles de Jérémie » que l'inverse ?

L'édit de Cyrus inaugure une « nouvelle » parole du « Seigneur », du point de vue de Cyrus, d'Ahura Mazda. Tout l'art de l'écrivain de notre texte est d'opérer un glissement, du « Souverain du ciel » au « Dieu » qui fera bâtir pour lui à Jérusalem « la maison de Dieu d'Israël » ou « pour Israël ». La première opération idéologique, au retour d'exil, aura consisté à renouveler l'essence de Yahvé en l'identifiant avec celle du « Seigneur du ciel » Perse, le « souverain » (Ahura / *kurios*) « penseur » (Mazda), créateur de toutes choses ; après avoir approprié cette essence à Yahvé, il suffira ensuite de faire comme si seul Israël célébrait le culte du « seul vrai Dieu », « le Dieu qui a sa maison à Jérusalem ».

L'édit de Cyrus est une invitation à retourner à Jérusalem *pour y bâtir la maison de Dieu* « d'Israël » / « pour Israël »/ « en Israël » (τὸν οἶκον θεοῦ Ἰσραηλ). Le texte grec offre une difficulté ; la phrase semble s'achever par une parenthèse (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ), notée comme telle par les éditeurs. Grammaticalement, il serait possible de lire : « Que Dieu lui-même, qui est à Jérusalem, bâtisse la maison de Dieu d'Israël » ou « pour Israël » ou « en Israël ». Il semble toutefois préférable d'entendre : « Le Dieu qui est à Jérusalem, c'est Dieu lui-même », le même donc qu'Ahura Mazda, du point de vue de Cyrus *et de l'écrivain judéen du livre d'Esdras*. La formule boucle l'édit, en laissant entendre que « la maison de Dieu d'Israël » sera celle du « Seigneur du ciel », « Dieu lui-même ».

On attribue communément aux penseurs d'Israël la conception de Dieu, transcendant au monde dont il est le créateur par la pensée et la parole. Certes le leitmotiv obsessionnel des prophètes d'Israël et de Juda, de ceux du moins dont il nous reste des témoignages, a été celui de l'intériorisation du culte, mais il s'agissait du culte de Yahvé, *le seul Dieu* légitime d'Israël, et non pas du Dieu unique, créateur par sa parole du ciel et de la terre et de tout ce qui l'habite. La conception d'un Dieu transcendant est zoroastrienne. L'affranchissement par Cyrus des prêtres de Jérusalem déportés à Babylone a dû provoquer une sorte de choc intellectuel. Les rois de Perse n'avaient pas les pratiques des rois d'Égypte, d'Assyrie ou de Babylone. D'une part, ils ne déportaient pas nécessairement les aristocraties des populations conquises ; ils les utilisaient sur place

pour tenir en laisse les autochtones. D'autre part, ils laissaient les peuples conquis suivre leurs coutumes, pratiquer leurs rites dans leur rapport au divin. Il n'y avait pas, chez les Perses, de temple public, rendant visible la puissance du dieu dont dépendait la perpétuité de la puissance royale. En autorisant l'aristocratie sacerdotale à retourner à Jérusalem, en plaçant cette autorisation sous l'autorité du « Dieu du ciel », Cyrus accomplit la promesse de Yahvé. A Jérusalem, on ne construira plus un palais, renfermant un temple, mais la seule demeure de Dieu, au culte exclusif de qui se consacrera un peuple « *hagios* », « saint », que Dieu, en accord avec les rois de Perse, se met à part. Une si belle idylle ne pouvait durer qu'aussi longtemps que les Perses exerceraient leur domination sur les terres entre l'Euphrate et les rivages de la Méditerranée.

Le chapitre 2 énumère les noms des notables (prêtres) ayant fait partie de la première vague du retour. Le chapitre 3 évoque le rassemblement du peuple, le 7^{ème} mois de l'année, sous l'autorité du grand-prêtre Josué et du petit-fils du roi Yoyakîn, Zorobabel. La première vague du retour comportait donc des familles appartenant à l'aristocratie sacerdotale (tribu de Lévi) et militaire (tribu de Juda), à laquelle appartenait les lignages à prétention royale. Il importe de noter cet élément, car nous allons bientôt voir disparaître toute référence à l'aristocratie militaire.

La première opération est la mise en place d'un autel pour un holocauste « selon la loi de Moïse », dans le contexte d'un rite que l'on appellera la fête des « huttes » (traduit traditionnellement « fête des Tentes », en hébreu *Soukkoth*). Suit la description du rite commémorant la sortie d'Égypte. La fête est évoquée dans le Pentateuque, notamment *Lévitique*, 23, 42-43 : tout « indigène » en Israël (πᾶς ὁ ἀυτόχθων : quiconque est issu de la terre même...) « doit habiter sous la tente, pour que d'âge en âge vous sachiez que j'ai fait habiter sous la tente les fils d'Israël, lorsque je les ai fait sortir du pays d'Égypte... ». Or, dans le livre de *Néhémie* (8, 17 ; *2Esdras*, 19, 17) nous apprenons que la lecture de la loi par Esdras (vers la fin du IV^e siècle de l'ère antique) a lieu pendant la fête de *Soukkoth*, qui n'avait pas été célébrée depuis le temps de Josué, « fils de Noun » [(le successeur de Moïse, le guide qui a fait entrer le peuple en Canaan (en terre promise)]. La fête est prescrite dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*. Il est en vérité plus probable qu'elle a été célébrée la première fois au retour d'exil de Babylone, sous la conduite du grand-prêtre Josué, qui a ensuite servi de modèle pour la mise en scène du personnage de Josué, conducteur des Hébreux dans la terre promise. A l'arrivée à Jérusalem au retour de Babylone, le septième mois, le premier groupe de déportés venus à Jérusalem, dont le premier acte a été de bâtir un autel sur l'esplanade où gisaient les

ruines *du palais* des rois de Judée, les nouveaux venus n'avaient aucun abri dans la ville en ruine. On a dû aménager des abris faits de matériaux légers, couverts de branchages pour se protéger du soleil, même de septembre. Le plus vraisemblable ? La fête des « huttes » a eu pour fonction de commémorer le premier moment du retour d'exil de Babylone.

La fin du chapitre 3 et le chapitre 4 racontent les oppositions qu'il a fallu vaincre pour commencer et achever la construction du temple. Le temple a été achevé « la septième année » du règne de Darius (première année, 522), en 516-15. La première vague de déportés est arrivée à Jérusalem entre 538-537, au temps de Cyrus, mort en 529. A la mort de Cyrus lui a succédé Cambyse, le conquérant de l'Égypte. Darius prend le pouvoir en 522 à la suite d'un complôt contre le frère de Cambyse. Selon le texte de *2Esdras*, c'est Darius qui a officiellement confirmé l'autorisation de la construction du temple (voir *Esdras*, chapitre 6). Après l'édification de l'autel des holocaustes, la construction a été interrompue plusieurs années, pendant tout le règne de Cambyse. Il semble que l'opposition est venue essentiellement des Samaritains, parce qu'ils auraient préféré que le temple soit construit sur leur terre, par exemple. Mais il n'est pas impossible qu'il y ait eu des dissensions entre Judéens, dont les uns, membres de l'aristocratie militaire, auraient voulu reconstruire l'ancien palais tandis que l'aristocratie sacerdotale se satisfaisait tout-à-fait du seul temple. A l'achèvement du temple, on établit les classes sacerdotales et les divisions parmi les Lévites ; on célèbre alors la pâque « comme les lévites et les prêtres tous ensemble s'étaient purifiés et que tous étaient purs » (6, 20), il leur est possible d'immoler les agneaux. Il n'est plus fait mention que d'eux. Depuis le premier moment du retour jusqu'à l'achèvement du temple, l'aristocratie « laïque », ou que j'appelle encore autrement « militaire », l'aristocratie de seconde fonction, ne joue plus aucun rôle en tant que telle. Finkelstein-Silberman suggèrent que cela est la conséquence d'une décision des rois de Perse, qui auraient craint que les descendants de la famille royale ne cherchent à recréer un royaume par exemple⁵. Il n'est pas impossible, non plus, que l'aristocratie sacerdotale aient conforté le pouvoir perse dans sa crainte pour évincer définitivement des rivaux politiques.

⁵ Israël Finkelstein – Neil Asher Silberman, *La bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Bayard, Paris, 2002, p349 : « Il est possible que son lien (sc. de Zorobabel) avec la maison de David ait suscité des espérances messianiques dans Juda (*Aggée* 2, 20-23) qui auraient poussé les autorités perses à le rappeler pour des raisons politiques ».

Ainsi le début de *2Esdras* (*Esdras* dans la massorétique) nous place devant deux énigmes, deux opérations d’effacement, l’une, celle du « Dieu du ciel » qui a conduit Cyrus à la conquête de tout le Moyen-Orient, l’autre celle de l’aristocratie « militaire », durant la période du retour d’exil, un processus achevé au moment de la construction du temple, dont le texte complique comme à loisir le récit de ses péripéties.

Débrouiller ce qui a été brouillé

L’écriture judaïque

Il ne peut y avoir de lecture naïve des livres de la tradition judaïque antique, telle qu’elle s’est fixée avant la traduction de la *Septante* (~ depuis le milieu du III^e siècle de l’ère antique) en raison même des procédés scripturaires propres à cette littérature⁶.

Cet ensemble est formé de diverses couches textuelles, appartenant à des époques de rédaction différentes⁷, rassemblées dans une suite ordonnée, probablement au plus tôt vers 400 de l’ère ancienne – telle est la thèse que je soutiendrai – au plus tard avant la traduction du texte hébraïque en grec, vers le milieu du III^e siècle de l’ère ancienne. L’assemblage a été fait sous forme cumulative : ce qui existait n’a pas été réécrit ; il a été inséré, sans modification, à l’aide de sutures, dans le nouvel ensemble. Il est vraisemblable que ce processus cumulatif s’est fait en plus d’une étape, mais, je pense personnellement, *au cours d’une même opération, qui a pu durer plusieurs années, d’écriture* visant à la constitution d’une *Torah*, d’une « voie » proprement *judéenne*⁸, puis par diverses corrections de cette rédaction, afin de brouiller les pistes permettant de conduire jusqu’à leur(s) auteur(s). Dans le domaine des études bibliques en Europe, actuellement, on n’est moins préoccupé de repérer les diverses strates d’écriture avec lesquelles le *Pentateuque* a été composé (source élohiste, yahviste, sacerdotale, rédacteur) que de repérer la façon dont la rédaction finale a été faite. On s’entend pour considérer

⁶ Sur les artéfacts scripturaires propres à la tradition judaïque, il me suffira de renvoyer à Pury (A. de), éd. (1989) ; Römer – Schmid, édés (2007) ; en dernier, l’introduction à *Moïse en version originale* (Römer, 2015).

⁷ Voir, par exemple, l’analyse détaillée des premiers chapitres de *l’Exode* (vie de Moïse et début de sa mission) par T. Römer (2015).

⁸ Voie « proprement judéenne », cela veut dire appropriation de la tradition israélite du royaume de Samarie et adaptation du culte de Yahvé à l’idéologie d’une aristocratie sacerdotale.

que cela s'est fait après le retour d'exil de Babylone⁹ (entre 539 et 520). Je montrerai qu'il faut situer ce travail bien plus tard, au temps, principalement, de Darius II, entre 420 et 398/7.

F. Crüsemann (1989, p. 350) remarque à ce propos : « [...], on n'a pas encore expliqué [...] pourquoi les anciens codes de la loi d'Israël se trouvent ainsi placés dans la Tora sans coordination les uns avec les autres. En principe, il aurait été facile d'opérer la synthèse de la volonté de Dieu, livrée par la tradition, en une image unique et parlant presque d'elle-même. » Est-il vraiment étrange que l'auteur de la question, professeur à la « Kirchliche Hochschule von Bethel bei Bielefeld » ne voie pas que la réponse à sa question est précisément dans l'explication qu'il suggère de ce qui aurait dû être fait et qui aurait correspondu à « l'image », idéale, de la « volonté de Dieu. » Qui suppose l'existence d'une volonté de « Dieu » supposera également son unité : logiquement, un Dieu conçu comme le créateur de toutes choses dispose d'une puissance qui lui permet de toujours agir en cohérence avec ce qu'il a, une première fois, décidé d'obtenir. Mais le problème du rédacteur final qui a réalisé la synthèse de textes de provenances diverses (chroniques, récits oraux ou écrits, et pas seulement codes de lois) n'était pas celui d'être cohérent dans la représentation qu'il se faisait de la volonté de Dieu, il était celui de son présumé, que les textes qu'il assemblait étaient les traces écrites de la *Parole de Dieu*, à laquelle on ne pouvait donc rien toucher, ouvertement du moins. Il faudra faire preuve de passablement de ruse, de rouerie, d'intelligence retorse pour concilier l'inconciliable, et notamment pour fusionner une loi d'alliance *avec un roi* et une loi d'alliance *avec un peuple*. Il fallait être prêtre aspirant à exercer le pouvoir sur les consciences pour réaliser un tel coup de force.

La méthode des écoles d'écriture juives découle du présumé de la Révélation, que ne remet pas fondamentalement en cause un théologien qui s'étonne de la méthode employée.

Je montre ailleurs qu'il ne peut pas y avoir de Révélation : il faut nécessairement qu'une « Parole » soit articulée dans une langue déterminée, laquelle est nécessairement une *institution symbolique* humaine, à double niveau d'articulation, c'est-à-dire

⁹ Il en est qui considèrent que cela s'est fait pendant la période de captivité entre 587 et 539. L'hypothèse est aberrante : toute la Torah est construite autour de l'idée de l'affranchissement de l'esclavage et donc de l'installation en Judas. En outre, la conception d'un Yahvé « créateur du ciel et de la terre, et de l'homme, et du bonheur pour l'homme » s'explique le mieux par un contact des lettrés judéens (lévites) avec le zoroastrisme.

impliquant nécessairement l'articulation d'une forme matérielle (toute langue repose sur un système de « sons » finis produits par un ensemble d'articulations vocaliques et consonantiques mises en œuvre par un appareil buccal, c'est-à-dire l'organe d'un corps humain) à un système purement formel, n'ayant toutefois d'existence que par la médiation du système matériel qui lui sert de support. Dire que ce système à double niveau d'articulation est une *fondation symbolique*, c'est dire qu'il est le résultat d'une *convention* qui précède l'usage qui en est fait – qui précède la parole : si Dieu parle, il lui faut respecter des usages sociaux, et notamment le fait qu'au moment de prendre la parole, il faut que celui à qui il s'adresse, son allocataire, repère clairement qu'il est à l'origine d'une parole. Quelqu'un ne peut affirmer qu'il est le médiateur de la parole de Dieu sans trucage. L'intérêt du livre d'*Esdras* dans sa version grecque est précisément de permettre de surprendre le trucage de la parole. Que reste-t-il de l'Esprit quand on a soustrait toutes les langues ? Rien. Une parole de Dieu est nécessairement humaine ; tout le problème de l'interprète est de montrer de quelle façon des locuteurs s'ingénient à faire accroire à la source divine de leur parole.

J'ai donné les présupposés de ma lecture des textes, qu'ils soient dits sacrés ou qu'ils soient dits profanes, je peux entrer en matière.

Mettre de l'ordre dans un texte : statut de 2Esdras¹⁰

Ce qui, dans la traduction en grec, s'offre à nous sous l'aspect d'un seul livre (*2Esdras*), tient, dans la tradition massorétique, en deux livres, *Esdras* et *Néhémie*. Or ces deux livres sont composites : le début du livre d'*Esdras* contient le récit de la première vague du retour de l'aristocratie judéenne déportée par Nabuchodonosor après la chute de Jérusalem en 587 et 585. *Selon ce récit*, au moment du retour, après la prise de Babylone par Cyrus (539), on a d'abord été préoccupé de bâtir un autel sur la citadelle de Jérusalem ; la construction du temple n'aurait pu être définitivement entreprise que sous le règne de Darius I^{er} (à partir de 520) ; les travaux, suivis de la dédicace du temple et de la célébration du rite pascal (fête du passage), auraient été achevés en 516/15. Ces péripéties sont racontées au long des six premiers chapitres du livre. La construction du temple a dû être

¹⁰ *2Esdras* désigne le texte en grec (*in Septuaginta*) qui est la traduction des livres d'*Esdras* et de *Néhémie* dans la tradition massorétique. Ce texte est précédé, dans la *Septante*, de *1Esdras*, une chronique romancée plus tardive allant du règne de Josias (~ 620) à l'époque de l'action d'*Esdras* (située, dans ce récit, vers 448).

stoppée, apparemment en raison de l'hostilité du voisinage, de Samarie, notamment ; le récit est elliptique ; il laisse soupçonner d'autres raisons. Esdras apparaît au début du chapitre 7, mandaté, par un décret du roi « Artaxerxès », la septième année de son règne, pour apporter à Jérusalem des offrandes et une loi. Nous nous occuperons de ce décret en temps voulu. Il suffit pour l'heure de savoir que le repère historique indiqué est équivoque : il a existé *deux rois* « Artaxerxès ». Autre complication : il a également existé, entre 522 et 420, *deux rois* Darius. Nous voici mis en garde : ce qui est attribué à l'époque de Darius 1^{er}, la construction du temple, ne faudrait-il pas le déplacer exactement un siècle plus tard, à l'époque de Darius II, comme ce qui est rapporté à l'époque d'Artaxerxès I^{er} devrait l'être à celle d'Artaxerxès II ?

Les derniers chapitres (7 à 10) du livre parlent de l'action d'Esdras. A partir du chapitre 11 de la *Septante*, un nouveau personnage apparaît, Néhémie dont les actes nous sont rapportés jusqu'au moment où Esdras est réintroduit dans le texte (*in 2Esdras*, chapitre 18, *in Néhémie*, chapitre 7) ; alors Néhémie disparaît de la scène de l'histoire. Mention est faite encore une fois de son nom au moment de la lecture de la Loi, mais il s'agit probablement d'une interpolation. Il reste que la fin du texte de *Néhémie*, qui est également celle de *2Esdras*, paraît comme à plaisir jouer de la confusion entre deux personnages. Quelqu'un aurait-il eu intérêt à cela ? Faut-il aussi supposer, sous l'écriture de cette histoire relativement brève, la main d'un rédacteur final intervenue après le rédacteur du livre des *Chroniques* (IV^e siècle de l'ère antique), avant la traduction en grec (moins de deux siècles plus tard) ? Car il nous apparaîtra que certains passages du texte grec attestent une version plus ancienne que celui de la tradition massorétique.

Il se pourrait donc qu'il faille compter non seulement avec l'ambiguïté du nom du roi Artaxerxès qui aurait chargé Esdras d'une mission, mais également avec celle du nom du roi Darius : les événements situés au temps du roi Darius 1^{er} (522-515) (construction et dédicace du temple) seraient en vérité, c'est ce que je montrerai, contemporains du roi Darius II (423-404), en sorte que la dédicace du temple aurait eu lieu en 416 et non en 516, la première célébration de la pâque à l'époque de Darius II (en 419¹¹) et non dans je

¹¹ Les *papyrus d'Éléphantine* [voir Abadie – de Martin de Vivies (2017), p. 18, 2^{ème} colonne] attestent l'existence d'un rescrit de Darius II (« lettre pascale » de Darius II). Voir les analyses de Dupont-Sommer A., « Sur la fête de la Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine », *Revue des Etudes Juives*, 1946, 107 : 39-51. Certes l'inscription, transcription d'une lettre, ne porte pas explicitement la mention de « pâque », mais la reconstitution est probable. De même, ce n'est pas parce que c'est le premier témoignage historique attestant l'existence de la fête que l'on peut en déduire qu'elle est apparue à ce moment-là. Que le temple ait été construit au temps de Darius II, autour de 420, peut expliquer l'invention d'une fête d'un « passage » en ce temps-là (moment de

ne sais quel passé mythique. Nous verrons que cette chronologie basse permet de mieux comprendre l'enchaînement des événements en Judée, l'œuvre respective de Néhémie (restauration des remparts de Jérusalem), suivie de la construction du temple, et celle, suite probable de la construction du temple, d'Esdras (donation de la loi de Moïse, lecture publique de la loi, célébration de l'alliance de Yahvé avec « son » peuple, c'est-à-dire le peuple dont les *cohanim* judéens sont en train de faire leur propriété).

Le dispositif textuel actuel a passablement compliqué la discussion sur les chronologies respectives des interventions d'Esdras et de Néhémie à Jérusalem. Longtemps, on a considéré que le retour d'Esdras avait précédé celui de Néhémie, qu'Esdras avait été mandaté la septième année du règne d'Artaxerxès I^{er}, en 458 ; la majorité des spécialistes les plus récents incline en sens contraire¹². Le texte étant « sacré », nulle autorité ecclésiastique ou rabbinique n'osera supposer que son état actuel (dans la massorétique) est le résultat de diverses manipulations. On préférera par exemple recourir à une explication compliquée de deux calendriers différents ayant servi à la datation des événements dans *Esdras* et dans *Néhémie*, et cela conjugué avec une erreur de scribe ayant noté qu'Esdras avait été envoyé la septième année du roi au lieu de la trente-septième. Cela a permis de situer l'arrivée d'Esdras à Jérusalem après Néhémie, en 428, et autorise une rencontre entre les deux personnages au moment de la cérémonie de la lecture publique de la loi¹³, car, en procédant à cette correction, nul besoin de faire l'hypothèse d'une interpolation du nom de Néhémie dans le contexte de cette cérémonie. L'honneur de la tradition massorétique est sauf, au prix d'une construction, certes ingénieuse, mais qui érige en fait (la confusion entre deux chiffres) l'hypothèse de l'erreur d'un scribe « distrait ». On pourrait admettre l'explication par une confusion entre deux calendriers et par une erreur, s'il n'en existait aucune autre.

transition d'une année à une autre, d'une époque à une autre, moment d'un renouvellement et, proprement d'une transformation radicale équivalant à une renaissance). Enfin le fait de l'invention de la fête à ce moment peut expliquer l'envoi, depuis Jérusalem à la communauté juive d'Éléphantine, d'une lettre l'invitant à la célébrer également.

¹² Sur le problème, voir l'historique et la bibliographie in D. Bodi (2002), p. 99-114. Également, Ph. Abadie (2009), p. 704-713, in Römer Th., Macchi J.-D, Nihan Ch., éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, éd. Labor et Fides, « Le Monde de la Bible », N° 9, 2009, Genève. Ph. Abadie (in Ph. Abadie et P. de Martin de Viviès, 2017) incline en faveur d'une date tardive (398) pour l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, mais inscrit son commentaire dans la grille de la chronologie traditionnelle.

¹³ Voir Aaron Demsky, « Who Came First, Esra or Nehemiah ? The synchronistic Approach », *HUCA* 65 (1994), p. 1-19.

D. Bodi après un exposé détaillé des arguments en faveur d'une datation tardive de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem (au temps d'Artaxerxès II, la septième année de son règne (398-397) adopte la position traditionnelle : le retour d'Esdras a précédé celui de Néhémie. Il part de ce qui paraît le mieux assuré : le seul personnage important de l'histoire du retour au milieu du Ve siècle, le seul que le Siracide (*Ecclésiastique*, chapitre 49) retienne dans son énumération des grandes figures de l'histoire de Juda, ce fut Néhémie. En outre, il existe un document externe, une lettre, qui permet de confirmer la date de la présence de Néhémie à Jérusalem entre 445 et 430. Les contours du personnage d'Esdras sont flous ; la généalogie qui en est donnée au début du chapitre 7 (2-5) et qui en fait un successeur d'Aaron et de son fils Eléazar, commence à Seraya, fils d'Azarya, c'est-à-dire à deux prêtres que plus d'un siècle sépare de lui¹⁴.

A la conclusion qu'il tire, on peut objecter que

a- si le Siracide (*Ecclésiastique* 49) tait le nom d'Esdras dans son éloge des « Pères », cela ne tient pas nécessairement au fait que la tradition sur le personnage était encore mal fixée. Il est significatif que l'auteur associe des noms de prophètes avec celui des rois, que, pour l'époque du retour, il ne mentionne que la construction du temple par Zorobabel et le grand-prêtre Josué¹⁵, puis la restauration des remparts par Néhémie. Le point de vue du Siracide paraît être celui d'un pharisien qui n'approuve pas l'exercice du pouvoir « laïque » (à son époque) par les prêtres. Il tairait significativement le nom d'Esdras, en tant qu'il serait justement l'initiateur de l'organisation d'un pouvoir théocratique en Judas. En outre, le Siracide ne pouvait mentionner Esdras sans évoquer son rôle dans la donation de la loi et donc sans relativiser celui de Moïse. Or, pour le Siracide,

¹⁴ L'idée qu'Esdras est un personnage de fiction paraît prendre de plus en plus de consistance (voir en dernier Ph. Abadie, cité plus haut). Ce n'est que déplacer la question de la relation chronologique Néhémie – Scribe chargé d'apporter une « loi » en Judée au retour de l'exil. On ne peut tout simplement substituer le nom de Néhémie à celui d'Esdras dans le cadre de la lecture publique de la loi, in *Néhémie*, chapitre 8 ; il faut bien qu'à ce moment-là, celui qui est intervenu pour lire, assisté par des Lévites, la loi *en hébreu*, ait été un *spécialiste*, un scribe et, selon toute probabilité, un prêtre, ce que n'était pas Néhémie. Or, ce sur quoi *2Esdras* et *Esdras* suivi de *Néhémie* dans la tradition hébraïque, concordent, c'est que la lecture de la loi devant l'Assemblée des Judéens a eu lieu après l'époque de restauration des murailles de Jérusalem. Donc le prêtre et scribe qui a apporté la loi est venu à Jérusalem après Néhémie ; affirmer que ce fut en 428, c'est tout simplement donner pour un fait la reconstitution artificielle d'une date.

¹⁵ Ce qu'aurait reconstruit Zorobabel, héritier de la dynastie royale de Juda, ce n'est pas « un temple », mais un palais comprenant dans son périmètre un sanctuaire. Le détail du récit montre que cette tentative de reconstruire un palais a immédiatement été stoppée par le roi de Perse en fonction (Cambyses ? Gautama ? Darius ?). Dans le *Siracide*, « la construction du temple par Zorobabel et le grand-prêtre Josué » est un énoncé « significatif », mais qui n'a aucune valeur « descriptive ». Lire un texte, ce n'est pas seulement comprendre ce qu'il dit, c'est aussi évaluer la pertinence de ce qu'il dit.

probablement mandaté pour tenir son discours d'un moralisme insipide, la Loi qui l'inspire a été donnée à Moïse, à peu près un millénaire avant d'avoir été « donnée » à Esdras ! Voilà ce qui la rend légitime et en fait la valeur.

b- Le silence de 2 *Macchabées* et la façon dont Flavius Josèphe traite l'œuvre d'Esdras (*Antiquités juives*, livre XI) peuvent s'expliquer de la même façon : la loi ne pouvait être considérée comme donnée par Dieu que par l'entremise de Moïse, avant l'installation des « fils d'Israël » en Judée. Les lettrés judéens ont toujours su adapter les « faits » historiques à leur idéologie, et non l'inverse. J'examinerai plus précisément comment Flavius Josèphe a intégré dans les *Antiquités* l'œuvre d'Esdras au moment où nous évoquerons les rapports des successeurs de Darius Ier aux habitants de Yehoud (de Juda).

c- La liste des ancêtres d'Esdras s'achève à Seraya, un prêtre antérieur à l'époque de l'exil, pour la simple raison que, depuis cette époque-là, le lignage d'Eléazar, le prêtre de l'entrée sur la terre de Canaan au temps de « Josué », n'a plus exercé la prêtrise à Jérusalem. Je cite à dessein le nom d'Eléazar, et non celui d'Aaron – frère donné à Moïse justement par la tradition sacerdotale ; les deux noms, El-éazar et Esdras ont le même sens (« Dieu offre son appui » / « Dieu secourt »), le second étant une araméisation du premier. D. Bodi tient un long développement sur l'importance de la dation du nom dans l'antiquité. Il paraît oublier, dans son examen, une particularité : un individu peut recevoir son nom à l'issue des épreuves diverses d'initiation à un rôle, à un métier (scribe), à une fonction sociale, etc. Nous verrons en quoi Esdras peut être considéré comme un nouvel Eléazar. Il a rendu aux Aaronides la primauté sur les autres grandes familles sacerdotales. La restauration de Juda n'a pas été seulement l'objet d'une lutte entre aristocratie militaire (qui a été évincée) et aristocratie sacerdotale, mais aussi entre grandes familles sacerdotales, rattachées, historiquement, à différents sanctuaires des royaumes du Nord et du Sud. « Eléazar » est devenu le grand-prêtre successeur d'Aaron précisément à l'époque où « Esdras » a réussi à imposer, avec sa conception de la Loi, support de l'alliance de Yahvé *avec son peuple* ; cette conception de la Loi d'Alliance *avec le peuple* n'a pu apparaître qu'au retour de l'exil de Babylone après que la fonction royale eut été définitivement disqualifiée.

Il me semble que le débat dans lequel est contestée la priorité historique de l'action de Néhémie sur l'œuvre d'Esdras s'entretient parce que les spécialistes de la bible hébraïque, aussi bien juifs que chrétiens, évitent soigneusement de faire l'hypothèse la plus simple, celle d'un déplacement de la narration de la première partie de l'œuvre d'Esdras (l'affaire des mariages mixtes) avant *le rapport* de Néhémie. Etant donné la façon bizarre dont le

nom et l'action d'Esdras sont inscrits dans le texte, de part et d'autre du récit à la première personne que Néhémie fait de son action, il est clair que l'unité du récit concernant Esdras *doit être reconstituée* et que les chapitres 7 à 10 de *2Esdras* doivent être déplacés après le compte-rendu de l'action de Néhémie, en fin de parcours.

Outre l'aberration que la manipulation textuelle introduit dans la chronologie, il en existe une autre dont la traduction en grec a préservé un indice.

Esdras s'est transporté de Babylone à Jérusalem¹⁶ sous le règne « d'Artaxerxès ». Le récit qui le concerne commence par ces mots en grec : « Καὶ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν βασιλείᾳ Ἀρθασασθα βασιλέως Περσῶν ἀνέβη Ἐσδρας... » (7, 1). « Et après ces paroles, sous le règne d'Artaxerxès, roi des Perses, Esdras fit le voyage du retour (à Jérusalem). » Plus loin (7, 7) nous apprenons que son retour, avec des compagnons, des personnels du temple, a eu lieu « la septième année d'Artaxerxès ».

Divers indices laissent soupçonner que l'action d'Esdras a été postérieure à celle de Néhémie¹⁷. Notamment ce dernier est absent du récit au moment où Esdras intervient dans l'affaire des mariages mixtes et il en disparaît au moment de la lecture de la loi. En outre, Néhémie ne connaît la loi qu'à travers le Deutéronome ; il paraît encore un héritier direct de la législation du royaume de Juda remontant à l'époque de Josias. Enfin la formule de transition qui introduit l'action d'Esdras, chapitre 7, en grec, « καὶ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα », signifie « et après ces paroles ». « Et après ces événements » est-il traduit dans la *TOB*, tandis que T. Janz (2010) traduit : « et après ces choses... ». Autrement dit le texte hébreu comporte un mot qui signifie « la parole » ou « le fait » (*dabhar*). Il est significatif que le traducteur en grec ait choisi le sens de « parole » (*rhēma-ta*) et non celui de *logos*, qui traduit *dabhar* dans la *Septante*. Les traducteurs actuels choisissent celui d'événement ou même la notion vague de chose. Car, étant donné la disposition actuelle des textes, l'interdiction des mariages mixtes sous la responsabilité d'Esdras suit le récit de l'achèvement de la construction du temple et la célébration de la

¹⁶ Que cela soit dit une dernière fois : l'action d'Esdras doit être située à la fin du IV^e siècle, et non en 458, selon la datation retenue habituellement (voir, par exemple, R. E. Friedman, *Qui a écrit la bible ?* Exergue, Paris, 2012, p. 174 ; mais c'est également la datation que retiennent Pierre Briant, Israël Finkelstein et Neil-Ascher Silberman, etc. Ph. Abadie et P. de Martin Viviès (2017) considèrent que le retour d'Esdras a eu lieu plutôt au temps d'Artaxerxès II, mais ils ne travaillent pas avec cette hypothèse, pas plus que ne le fait D. Bodi. L'auteur de l'article « Esdras » de *l'Encyclopaedia Universalis* retient l'époque d'Artaxerxès II ; malheureusement, elle n'explique pas les raisons de son choix.

¹⁷ L'hypothèse a été formulée dès 1890 par un théologien catholique, A. van Hoonacker (voir références in D. Bolli, p. 104, note 18).

fête de pâque, des *événements* censés s'être déroulés en 516/15, au temps de Darius. Dans ce contexte, l'usage, en grec, du syntagme « καὶ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα » est totalement aberrant : en aucun cas ῥήματα (*rhēmata*) ne peut signifier « fait », « événement ». En revanche, si nous déplaçons ces chapitres 7 et suivants du livre d'*Esdras* dans la tradition massorétique après les « *logoi Neemia* » selon le titre qui leur est donné dans *2Esdras*, après les « *Comptes rendus de Néhémie* », après le chapitre 17, la formule de transition telle qu'elle est formulée en grec, « après ces paroles », soit « après ce compte-rendu », soit encore, « après les événements rapportés par le compte rendu de Néhémie » (d'où l'emploi de *dabhar*, au pluriel, en hébreu), est absolument pertinente. Esdras est venu à Jérusalem après que Néhémie a achevé la mission pour laquelle il avait été envoyé (la restauration des remparts). Or Néhémie a accompli cette mission jusqu'en 426 au plus tard. Dès lors, la 7^{ème} année du règne d'Artaxerxès ne peut être que celle d'Artaxerxès II, en 398/397.

Le retour d'Esdras est postérieur à un premier séjour de Néhémie à Jérusalem (445-433) puis à un second séjour, qui a pris fin deux ans avant la mort d'Artaxerxès I^{er}. Les deux hommes ne se sont pas rencontrés à Jérusalem. Vers 400, Néhémie avait quitté Jérusalem, et sans doute la vie, depuis longtemps (Artaxerxès I^{er} est mort en 424).

A l'appui du texte de la *Septante*, il est possible d'affirmer qu'il a existé, primitivement, une chronique associant dans un seul récit les œuvres de Néhémie et d'Esdras ; avant que cette chronique n'ait été traduite en grec, un scribe a modifié la disposition des subdivisions narratives du texte en dissociant les deux moments de l'action d'Esdras et en déplaçant le récit de son intervention sur les mariages mixtes avant le compte rendu, par Néhémie lui-même, de son action. Il a maintenu à sa place la cérémonie de la lecture de la loi. En revanche, comme une partie de l'œuvre d'Esdras apparaissait désormais comme ayant précédé celle de Néhémie, il lui a fallu déplacer à la fin de l'ensemble du texte, dans une sorte d'appendice, l'allusion au fait que ce dernier était également intervenu dans l'affaire des mariages mixtes. La traduction grecque a été faite après ce remaniement ; la tradition massorétique est allée un pas plus loin dans le brouillage des pistes, en créant deux livres découpés artificiellement, et en modifiant des formulations rendant douteuse une donation de la loi à *Moïse*. Flavius Josèphe subdivise, jusqu'à la prise de pouvoir par les Hasmonéens (Simon, grand prêtre en -143), l'histoire des Judéens en trois grandes périodes, en partant de la fin et en remontant vers l'origine, celle de l'oligarchie aristocratique des *cohanim* (du « décret » de Cyrus aux Hasmonéens), l'époque royale, qui l'a précédé (de Saül et David au dernier roi de Juda,

définitivement vaincu par Nabuchodonosor en 585), l'époque des juges ; l'action d'Esdras aura consisté à restaurer la loi de Moïse, lequel est mort cinq cents ans avant l'époque des Juges¹⁸, nous dit-il ! Que s'est-il passé pendant ces cinq cents ans ? Il n'en dit rien au moment où il propose cette division de l'histoire judéenne. C'eût été pourtant pour lui l'occasion de rattacher le lignage sacerdotal à Melchisédech, dont il faisait dans son archéologie le roi de Solyme, puis de Jérusalem (*Antiquités*, I, 180-81).

Cette suite d'opérations avait une fonction : il s'agissait de brouiller la perception du lien entre le rôle qu'a joué Esdras dans l'introduction d'un interdit des mariages mixtes *dans la loi*, la signature d'un nouveau pacte de confiance et la lecture de la loi au cours de laquelle est mentionné l'interdit des mariages mixtes. Il fallait masquer le fait qu'il y avait dans « la loi de Moïse » des articles qui ne faisaient pas partie de la loi écrite au temps du roi Josias (vers 620). Plus radicalement encore : il fallait brouiller la perception du fait que l'alliance « mosaïque » « avec le peuple » a été, en vérité, une alliance « esdrasique », scellée en 398/397 de l'ère antique.

La manipulation de l'histoire a été sans doute plus radicale que cela : la construction du temple est censée précéder, narrativement, l'arrivée d'Esdras à Jérusalem. Supposons sous la construction narrative un lien historique : la reconstruction – en vérité, la construction – du temple, selon toute vraisemblance, a eu lieu au temps de Darius II, entre 423-416. La vraisemblance incline à penser qu'il a d'abord fallu restaurer les remparts de la ville (mission de Néhémie) avant de construire le temple¹⁹. Les chapitres qui la décrivent doivent donc être déplacés après le rapport de Néhémie au roi Artaxerxès 1^{er}. La difficulté du problème tient au fait que les premiers exilés de retour de Babylone, sous la conduite de Zorobabel et de Josué, avaient pour projet de reconstruire un palais,

¹⁸ *Antiquités judaïques*, XI, 121, sqq. : Après la construction du temple, selon Josèphe, au temps de Darius I^{er}, le peuple célèbre une première fête inaugurant la restauration d'un régime « aristocratique avec oligarchie » : οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστήκεσαν τῶν πραγμάτων ἄχρι οὗ τοῦς Ἀσαμωναίου (112) συνέβη βασιλεύειν ἐκγόνοισ. πρὸ μὲν γὰρ τῆς αἰχμαλωσίας καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐβασίλευοντὸ ἀπὸ Σαούλου πρῶτον ἀρξάμενοι καὶ Δαυίδου ἐπὶ ἔτη πεντακόσια τριακονταδύο μῆνας ἕξ ἡμέρας δέκα, πρὸ δὲ τῶν βασιλέων τούτων ἄρχοντες αὐτοὺς διεῖπον οἱ προσαγορευόμενοι κριταὶ καὶ μόναρχοι, καὶ τοῦτον πολιτευόμενοι τὸν (5) τρόπον ἔτεσιν πλέον ἢ πεντακοσίοις διήγαγον μετὰ Μωυσῆν ἀπο- (113) θανόντα καὶ Ἰησοῦν τὸν στρατηγόν »

¹⁹ Se pourrait-il que l'entreprise des prêtres de Jérusalem ait reçu son impulsion de la construction du Parthénon à Athènes ? Pour répondre à la question : « Comment organiser un espace civique en faisant l'économie de la fonction royale – et du rôle prépondérant de l'aristocratie militaire ? », il suffisait de regarder en direction des institutions athéniennes. C'est ce que les Romains eux-mêmes ont fait (à l'époque de la réforme de Clisthène). Nous verrons que l'action de Néhémie s'inspire de celle de Solon.

comprenant un sanctuaire²⁰, et qu'ils se sont très rapidement heurtés à l'opposition des Samaritains, au Nord, des Arabes, au Sud, mais également à celle des rois de Perse. Finalement, seule sera autorisée la construction d'un temple, mais après un siècle de luttes fratricides parmi les aristocraties de Juda (les « sacrificateurs » d'un côté, les gestionnaires des affaires civiles et militaires, de l'autre).

Je lirai donc le texte dans l'ordre qu'il est possible de reconstituer et qui restitue la logique *historique* :

Première partie : chapitres 1 à 4, in *2Esdras* : le retour des exilés sous la conduite de Zorobabel et du grand prêtre Josué ; la construction d'un autel ; l'époque des tentes (implantation provisoire dans Jérusalem dont les remparts sont détruits).

Seconde partie : chapitres 11 à 17 + chapitres 21-23 in *2Esdras* (il faudra toutefois tenir compte d'éventuelles adjonctions). Néhémie est chargé de mission : il dirige les travaux de restauration des remparts. Il doit se défendre contre les attaques des Samaritains et des Arabes. Il procède à un premier recensement de la population. Néhémie ne remet pas en cause les mariages mixtes existants (entre les Judéens revenus d'exil et la population restée sur place). Le livre d'*Esther* laisse peut-être entendre que Néhémie a tenté d'introduire en Judée un culte du Dieu qui a favorisé la mise en place de l'instauration de l'empire de Cyrus, non pas Marduk ou Yahvé, mais Ahuramazdā !

Troisième partie : *2Esdras*, chapitres 5 et 6 (les péripéties de la construction du temple, arrêtée au temps de Darius Ier (522), reprise²¹ au temps de Darius II, après 423) ; 7 à 10 (l'inclusion dans la loi de l'exclusion des mariages mixtes ; l'inclusion dans la loi des taxes pour l'entretien du temple et de son personnel ; l'inclusion dans la loi des privilèges des lévites ; lecture de la loi et prestation de serment), puis 18-20 in *2 Esdras*. Tout cela concerne l'œuvre d'Esdras (un homme avec un collègue de prêtres appartenant au lignage d'Eléazar, allié à d'autres familles, ayant évincé le lignage du grand-prêtre Josué à la tête

²⁰ C'est précisément ce qu'affirment, dans Flavius Josèphe, les Samaritains qui ont fait obstacle à la construction : ils ont / ils auraient adressé une lettre à Darius dans laquelle ils accusaient les Judéens de reconstruire à Jérusalem un bâtiment « qui ressemblait plus à un palais qu'à un temple », alors que Cambyse le leur avait interdit (*Antiquités*, XI, 97-98)

²¹ Le nom du personnage, venu de Samarie, à qui les prêtres de Jérusalem refusent le droit de participer à la construction du temple, Sanballat, est mentionné dans une lettre des juifs de la garnison d'Eléphantine au gouverneur de Judée pour protester parce que le temple de leur dieu Yaho a été incendié sur ordre du gouverneur de l'endroit (après 420). Voir P. Grelot *Documents araméens d'Egypte*, N° 102, p. 413. Un nouveau temple sera reconstruit précisément avec l'aide des autorités de Samarie.

du premier groupe revenu d'exil en compagnie de Zorobabel et l'ensemble du personnel de l'administration royale, civile et militaire).

Dès lors une chronologie des événements au retour de l'exil se laisse reconstituer par époques :

I- Retour – Epoque des « tentes ». Construction d'un autel.

Vers 538 : Cyrus autorise tous les déportés, dont l'aristocratie judéenne, à retourner sur la terre de leurs pères. Entre 538 et 529 (mort de Cyrus), voire après sa mort, une première vague de déportés revient à Jérusalem, sous la conduite d'un grand-prêtre, Josué, et d'un membre du lignage royal, Zorobabel. On édifie un autel sur l'esplanade de la citadelle à l'emplacement de ce qui avait été un *palais* des rois de Juda. On supposera l'existence d'un sanctuaire dédié au culte de Yahvé dans l'espace du palais : si « Salomon », selon ce que permettent de déduire les fouilles archéologiques (cf. Finkelstein), est une fiction, le temple qu'il aurait fait bâtir fait partie de cette fiction.

On a tendance à oublier qu'au même moment des déportés du royaume du Nord, des Israéliens, sont autorisés à revenir d'Assyrie sur leurs terres, dans la région de Samarie.

De Cambyse à Darius 1^{er} : une époque incertaine en Perse ; le conflit oppose peut-être l'aristocratie militaire (Cyrus, Cambyse, Darius, etc.) à une aristocratie tentant d'asseoir le pouvoir sur, disons pour simplifier, une caste sacerdotale (les « Mages » ?), s'appuyant sur l'ordre des laboureurs et des pasteurs contre la prédominance de l'aristocratie équestre (les guerriers par excellence). Par hypothèse, lors de son expédition en Egypte, Cambyse s'est appuyé sur l'aristocratie militaire judéenne et israélienne, engagée comme mercenaire dans son armée ; il a donc pu en favoriser le retour en Judée et en Samarie. La politique de Darius était en continuité avec celle de Cyrus et de Cambyse : il est peu probable que ce soit lui qui a favorisé la construction d'un temple-palais, au sommet d'une cité en ruine, rebâtie de cabanes, sans la protection des remparts.

Dans l'état actuel du récit, si l'on suit la progression narrative des six premiers chapitres de *2Esdras*, une première tentative de construire un « bâtiment » est arrêtée en raison de l'opposition du gouverneur de Samarie. Xerxès Ier et Artaxerxès Ier font également obstacle à la reconstruction, d'un temple ? Ou d'un palais ? (*2Esdras*, 4, 23). Si ces deux rois s'opposent encore à la construction, celle-ci n'a pas pu être achevée en 516 ! Il est, en outre, peu vraisemblable que la construction du temple ait été achevée avant l'arrivée de Néhémie (445) à Jérusalem, avec la mission de restaurer les remparts.

Or que racontent les chapitres 5 et 6 de *2Esdras* ? Les Judéens prétendent qu'ils ont obtenu de Cyrus l'autorisation de bâtir. « Darius » fait faire des recherches dans les

archives ; on retrouve le rescrit de Cyrus, qui autorisait la construction « d'une maison de Dieu ». On entreprend dès lors la construction d'un temple. Les travaux auraient été achevés au temps de Darius Ier, vers 516. Or les travaux n'ont pu être achevés qu'après les règnes de Xerxès et d'Artaxerxès Ier, puisque ces derniers se sont opposés à la construction de ce qui devait probablement être un temple-palais (voir ci-dessus, *2Esdras*, 4, 6-23). Ils l'ont donc été au temps de « Darius », successeur d'Artaxerxès, c'est-à-dire Darius II, soit vers 416. Les chapitres 5 et 6 de *2Esdras* décrivent des péripéties de la construction du temple, nécessairement après la mort d'Artaxerxès Ier, entre 424 et 416. Ils sont donc à déplacer après le « rapport » de Néhémie.

Il est probable que l'acceptation quasi unanime parmi les experts de l'idée que le temple a été construit au temps de Darius Ier (entre 523 et 516-15) repose sur leur lecture de Flavius Josèphe pour qui Esdras est revenu à Jérusalem, muni d'une lettre de Xerxès et des objets sacrés pillés dans le temple par Nabuchodonosor, à la tête d'un groupe d'exilés, *cohanim* et lévites, après l'achèvement des travaux du temple autorisant la *restauration* de la loi de Moïse. Il a fait suivre l'histoire d'Esdras au temps de Xerxès [retour d'exil à la tête d'un groupe de prêtres et lévites, nouvelle célébration de la pâque, purification ethnique (interdiction des mariages mixtes et expulsion des femmes étrangères et de leurs enfants), lecture de la loi qui découvre à l'auditoire, l'ensemble du peuple de Judée, la masse de ses péchés], il a donc fait suivre cette histoire (XI, 93-158) de celle de Néhémie (*au temps de Xerxès* : XI, 159-183), puis, au temps d'Artaxerxès, de celle d'Esther (184-296), sur laquelle il s'étend longuement, transformant le conte en roman. Quel est donc ce prestige qui offusque à ce point l'esprit critique des historiens qu'ils « gobent » de telles fables ?

Il nous faut reprendre le fil, restitué, des événements.

Après la construction d'un autel, durant une longue période de latence, les Judéens revenus d'exil se sont contentés, semble-t-il, de repeupler les zones agricoles de la Judée. La ville de Jérusalem est restée une ville morte, ou un agglomérat de villages. La communauté se rassemblait autour de l'autel. L'époque est celle où le roi de Perse mène une longue lutte pour tenter de se soumettre les cités grecques. Jérusalem ne représente alors aucun intérêt.

II- Restauration des remparts

En 445, Artaxerxès I^{er} mandate Néhémie, l'un de ses échansons (ou un eunuque ?) pour aller à Jérusalem y restaurer les remparts. En vérité, l'œuvre de Néhémie est plus

complexe : il a la charge de restaurer la solidarité civique entre Judéens. Il a un rôle analogue aux *œcistes*, aux fondateurs d'une colonie en Grèce. Nous verrons, d'ailleurs, qu'il agit conformément à un modèle athénien (cf. Daniel Bodi, 2002, p. 208-211). Il semble que sa mission s'est déroulée en deux étapes. Quoi qu'il en soit, son œuvre achevée, il doit revenir auprès du grand roi²². Il est possible que le grand roi ait éprouvé le besoin que la société judéenne soit organisée afin de recueillir son tribut. Mais il est probable, quoi qu'en dise P. Briant, qu'il avait besoin aussi de s'assurer sur une ville fortifiée aux avant-postes de l'Égypte. Certes, dans l'empire, l'importance d'un aussi petit territoire que celui de Juda était mineure. Mais il y avait dans les garnisons égyptiennes des mercenaires juifs, des soldats, des membres de l'aristocratie militaire, donc, contre lesquels l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem devait aussi se prémunir. Comme le suggère D. Bolli, la citadelle de Jérusalem entourée de remparts restaurés pouvait servir de refuge à une armée allant de Mésopotamie en Égypte. Ainsi Jérusalem aurait été transformée en bastion à l'époque où le grand roi devait réfréner les velléités d'indépendance des Égyptiens, notamment soutenus par Athènes (flotte et finances).

III- Époque de Darius II – Début du règne d'Artaxerxès II

Construction du « temple ». Définitive éviction de l'aristocratie militaire ; mise en place d'une « théocratie » sous la conduite d'une aristocratie sacerdotale.

Esdras « reçoit un ordre de mission » la septième année du roi Artaxerxès, le deuxième donc, soit vers 398. Achèvement de l'œuvre de mise en place d'institutions qui font des habitants de Juda un groupe social avec son identité propre, vivant désormais sous un régime de lois qu'ils « se sont données » (nous verrons de quelle façon !) sur un territoire qui leur est également propre. Nous verrons que le grand roi avait intérêt à ce que l'ethnie, composite, des descendants des « Israéliens », que, désormais, le nom de Judéens (Juifs) unifierait, où qu'ils soient, en Judée, en Égypte, en Babylonie, en Assyrie, etc., soient *soumis* à une même loi et à une même *alliance*, garantissant leur *allégeance* en quelque endroit de la terre « perse ». Il s'agissait aussi de neutraliser le risque que représentait l'aristocratie militaire installée à Eléphantine, en Égypte (risque qu'elle ne s'allie avec une rébellion égyptienne).

Que racontent les récits regroupés autour des figures de Néhémie et d'Esdras ?

²² Sur cette mission, voir P. Briant (1996), p. 600-603.

Après la destruction d'un royaume, les trois grandes étapes de la mise en place d'une société civile faisant l'économie d'un pouvoir royal :

- a- fixation sur le sol d'un axe rassemblant les hommes autour de lui et les rattachant au monde divin. L'autel, arbre de vie, est le substitut du trône ;
- b- restauration des remparts et de l'habitat urbain, dans un premier temps, dans un but militaire ; il s'agissait de créer un fort sur la voie militaire perse conduisant en Egypte. Néhémie a favorisé le repeuplement de la ville, à nouveau fortifiée, par des Judéens ; de connivence avec Artaxerxès Ier, il se proposait en même temps de réformer la société civile en Juda, allant, peut-être, jusqu'à introduire un culte du grand dieu perse, Ahura Mazda.
- c- Après la reconstruction des remparts, sur l'acropole est construit un *temple* et non un palais, que ne jouxtera aucune salle de délibération politique, mais un seul tribunal veillant au respect d'une loi « divine » ; la construction du *temple* signifie l'éviction définitive de l'aristocratie militaire. C'est sans doute la raison pour laquelle Darius l'a acceptée. Mais elle a signifié également la restauration du culte de Yahvé, d'un Yahvé désormais « masqué ».
- d- En conclusion du processus, promulgation, par la lecture, d'une « loi », dans laquelle sont stipulés les contenus d'une alliance entre Dieu et « son peuple » ! A supposer que des rois de Juda aient conclu une alliance avec Yahvé – comme d'autres rois le faisaient avec leur dieu –, jamais cela n'avait été une alliance de Yahvé avec son peuple.

Pourquoi avoir perturbé le récit d'un schéma aussi simple ?

Nous aurons l'occasion de répondre à la question au cours de l'examen d'un texte où il est possible de repérer d'autres brouillages et une stratégie délibérée du non-dit. Il n'est peut-être pas inutile de se demander, par exemple, pourquoi toute référence à des personnages appartenant à l'ancienne maison du roi disparaît comme par enchantement. Le texte porte la trace très estompée de luttes politiques, d'enjeux de pouvoir dont il n'est pas tenu mémoire, et cela non seulement entre l'aristocratie sacerdotale et l'aristocratie militaire, mais entre les lignages sacerdotaux eux-mêmes et entre immigrés venus d'Assyrie ou de Babylone. Il n'est pas indifférent que la « loi que Dieu a donnée à Moïse ! » soit apportée par un prêtre qui se rattache à la descendance d'Aaron et donc à Eléazar ; ce prêtre porte un nom, Esdras, de même sens que celui de son ancêtre (« (Dieu)

offre un appui » / « aide ») (précisément en donnant l'appui de sa loi). Quelle loi de « Moïse », donc ?

On dira qu'il n'est pas très important que le schéma socio-politique qui préside au rétablissement – ou, plus justement, à l'établissement – de la société judéenne au retour d'exil soit quelque peu brouillé. L'essentiel, n'est-ce pas la visée théologique sous-jacente à l'événement ? La restauration de l'autel, la construction du temple, le « renouvellement » de l'alliance dans le contexte de la lecture publique de la loi devant l'Assemblée des Judéens, prêtres, Lévites, chefs et hommes et femmes du peuple, tout cela ne fait-il pas partie d'un dessein divin, de l'accomplissement d'une antique promesse ? N'est-ce pas sur cet accomplissement que les auteurs (osera-t-on dire inspirés ?) du texte focalisent notre attention de lecteur ? Soit ! Cela ne nous interdit pas, à nous lecteurs, de considérer avec circonspection cette visée et de nous demander si elle n'a pas pour fonction de détourner notre attention pour nous empêcher de percevoir un coup de force à l'issue duquel c'est tout un peuple qui s'est trouvé pieds et poings attachés par des liens invisibles, plus efficaces que n'importe quelle corde ou n'importe quelle chaîne.

Venons donc à la lecture du texte, lecture qui suivra le schéma que j'ai indiqué plus haut : nous traiterons, en trois grandes étapes, d'abord du droit du retour accordé par Cyrus, puis de l'action de Néhémie, enfin de l'institution de la nouvelle civilité israélienne, sous le nom de civilité judéenne, (puis juive) sous la conduite du « prêtre et scribe » Esdras à la suite de la construction d'un temple. Ce parcours nous obligera, comme on le verra, à faire de longs détours ou retours en arrière dans le temps de l'histoire d'Israël et de Juda.

Chapitre 2

Epoque du retour d'exil sous la conduite d'un roi potentiel et d'un prêtre

A quel dieu imputer à juste titre la prise de Babylone par Cyrus ?

Ainsi commence *2Esdras* (1, 1-4) :

Et la première année du roi des Perses, afin de conduire jusqu'à son terme l'ordre (*dabhar*) de Yahvé²³ donné par la bouche de Jérémie, Yahvé suscita le souffle de Cyrus, le roi des Perses, et il fit se répandre sa voix dans tout le royaume – c'est que c'était par écrit – ordonnant (*legōn*) : « Ainsi parle Cyrus, le roi des Perses. Le Dieu du ciel, Yahvé, m'a donné la souveraineté sur la terre, et lui-même s'est appuyé sur moi²⁴ pour fonder sa maison à Jérusalem de Judée. Quel que soit celui qui fait partie de son peuple : son Dieu sera avec lui, et il montera à Jérusalem de Judée. Et qu'il bâtisse la maison de Dieu d'Israël / pour Israël (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ)²⁵ ».

Puis le décret invite les déportés qui ont l'intention de retourner à Jérusalem de rassembler des richesses pour « la maison du Seigneur » ; il charge un dénommé Shasabashar (Shesbaçar) (un « prince » de Juda, un *arkōn*) d'y transporter les trésors enlevés par Nabuchodonosor.

Tout commence donc par un récit de succession prophétique, celui d'un passage du témoin dans le personnel médiateur entre le monde humain et le monde divin : le ministère de Jérémie est désormais achevé ; « κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ », « Yahvé, le Dieu du ciel » « suscite le souffle de Cyrus », l'inspire et emplit sa parole de sa force afin de la rendre « créatrice », « efficace », capable d'obtenir la réalisation de ce qu'elle énonce : le nouveau roi, qui exerce sa souveraineté sur toute la terre (d'Asie), fait proclamer, appuyant sa proclamation sur un rescrit afin qu'elle soit répandue partout, que le Dieu du ciel – métonymie permettant de recouvrir aussi bien Ahura Mazda que Yahvé – « s'est appuyé sur lui » « τοῦ οἰκοδομησάτω αὐτῷ οἶκον ἐν Ἱερουσαλημ τῇ ἐν τῇ

²³ Le nom propre n'est pas employé dans la *Septante* ; il est systématiquement remplacé par *Kurios* (souverain, seigneur). Pour éviter toute ambiguïté, il vaut mieux restaurer le nom propre, Yahvé.

²⁴ Le texte porte ἐπεσκέψατο ἐπ' ἐμὲ « a fixé son regard 'sur' moi » ; je soupçonne une confusion, ou une orthographe déficiente, pour ἐπεσκήσατο ἐπ' ἐμὲ, « s'est appuyé sur... ».

²⁵ Texte grec : καὶ ἀναβήσεται εἰς Ἱερουσαλημ τὴν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ οἰκοδομησάτω τὸν οἶκον θεοῦ Ἰσραηλ (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ). Je laisse pour le moment la parenthèse. « *Israël* » est aussi bien complément de nom que complément de verbe.

Ιουδαία (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ) » « pour fonder pour lui (« le Dieu du ciel », donc) une maison à Jérusalem en Judée » ; le texte ajoute (αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἐν Ἱερουσαλημ / *autos ho theos ho en Ierousalēm*), donné entre parenthèses par l'éditeur de la *Septante*. Nous reviendrons sur cette parenthèse.

Ce qui surprend d'emblée, c'est la succession de la parole « royale » du souverain des Perses à la parole prophétique de Jérémie. Comment entendre l'importance prophétique donnée à « l'édit²⁶ » de Cyrus ? Il est une invitation faite aux Judéens où qu'ils soient (à tous Judéens), à retourner à Jérusalem, pour la maison que Yahvé y bâtit / fera bâtir *pour lui-même*. Notons d'emblée qu'il n'est pas question de relever les ruines d'un temple qui existerait déjà, mais purement et simplement de bâtir (οἰκοδομῆσαι : donner un fondement à...) une maison de Dieu. Le mot hébreu désigne une maison solidement bâtie, une « demeure », qui peut être un palais aussi bien qu'un temple.

Jérémie²⁷ appartenait à une famille sacerdotale attachée, du temps des rois d'Israël (royaume du Nord), au sanctuaire de Silo ; comme les autres familles sacerdotales prépondérantes, elle aspirait à une centralisation du culte, mais pas nécessairement à Jérusalem sous l'autorité des Aaronides (auxquels Esdras appartenait). Il semble que Jérémie, après la première déportation à Babylone, en 597, ne jugeait pas nécessaire le retour d'exil, essentiellement, de l'aristocratie sacerdotale et militaire. L'intériorisation du culte qu'il visait pouvait se moquer de l'existence d'un temple²⁸. Dans son esprit ne revenait pas à Jérusalem une position centrale. Or la formule, « afin que soit conduite jusqu'à son terme la parole (prophétique) de Jérémie », laisse entendre que Jérémie aurait prophétisé le retour d'exil à *Jérusalem*, ce qu'on peut lire à partir du chapitre 30 du livre de *Jérémie*, en effet. Cette annonce est en contradiction avec l'invitation à rester à Babylone (c'est-à-dire avec l'invitation à renoncer à l'idée d'une réalisation *terrestre*, autrement dit, politique et militaire, de la promesse). Le début du livre d'*Esdras* renverrait-il à ces oracles (*Jérémie*, 30 sqq.) en guise d'authentification d'un texte en vérité contemporain d'*Esdras* ? Si Yahvé invite Jérémie à mettre par écrit ses oracles (ses prescriptions), n'est-ce pas parce qu'aucune tradition orale ne les attestait ? Qui doutera

²⁶ « Edit » entre guillemets puisque, nous le verrons, il n'est attesté que par son interprétation babylonienne et judéenne.

²⁷ Sur Jérémie, voir T. Römer, *Jérémie. Du prophète au livre*, éditions du Moulin, Poliez-le-grand, 2003 ; R. N. Friedman, *Qui a écrit la bible ?* Editions Exergue, Paris, 2012, *passim*.

²⁸ Voir, dans le livre de *Jérémie*, les invectives contre le temple (7, 1-15) ; citées in Römer (2003), chapitre 3, p. 31.

que l'édit de Cyrus, reformulé du point de vue de l'idéologie sacerdotale judéenne, a plus certainement généré les « oracles de Jérémie » que l'inverse ? Car, pourquoi n'avoir pas évoqué, de préférence, le prophète Ezéchiel ? Au moment où la perspective d'un retour d'exil se concrétisait, ne fallait-il pas brouiller le message propre à Jérémie, le rendre identique à celui d'Ezéchiel ? La première opération de *2Esdras* est donc scripturaire : elle est le détournement et l'appropriation d'une parole prophétique, hostile au retour, à l'idéologie du retour. Elle commence par un coup de force, la disqualification du courant de pensée des prophètes d'Israël (royaume de Sichem / de Samarie), dont Elie, le témoin du silence de Yahvé, a été l'initiateur, Jérémie l'ultime interprète, celui d'un culte de Yahvé purement intérieur.

La première proposition de la première phrase du texte *2Esdras* (*Esdras* dans la massorétique) recèle l'indice d'une fabrication textuelle (les chapitres 30 et suivants du livre attribué au prophète Jérémie, censés avoir été écrit par son secrétaire « Baruch »). Ainsi alertés, nous sommes invités à lire *2Esdras* comme l'écriture d'une *mise en scène* – voire la *mise en scène* – des écritures hébraïques, depuis celle de la loi mosaïque jusqu'aux prophètes en passant par les livres historiques (*Josué, Judges, Samuel, Rois, Chroniques*) et comme leur *bouclage*.

Or, en ce qui concerne la circonstance de l'affranchissement de la captivité babylonienne, un autre travail d'écriture est attesté, par une inscription attribuée à Cyrus, mais d'origine probable babylonienne.

Selon la politique qu'ils conduisaient, s'assurer l'allégeance des élites locales des peuples conquis, les deux premiers conquérants perses (Cyrus et son fils Cambyse, conquérant de l'Égypte) ont pris le soin d'apparaître comme les restaurateurs des cultes des dieux « nationaux ». Il se trouvait que le dernier roi de Babylone, Nabonide, avait délaissé le culte de Marduk, que Cyrus a restauré, s'attirant ainsi la sympathie du clergé babylonien. L'atteste le *Cylindre* de Cyrus, document akkadien rédigé en écriture cunéiforme²⁹. P. Lecoq (1997, p. 75-77) nous fait remarquer que ce document est

²⁹ Voir édit de Cyrus, sur cylindre en terre, inscription en akkadien in P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Gallimard, Paris, 1997, p. 181-185 : « Moi, Cyrus du royaume du monde... Que Marduk a favorisé... Je rends à Marduk tous ses honneurs... ». P. Lecoq, dans son commentaire, cite également le début du livre d'Esdras (référéncé, erronément, *Esdras*, I, 1, 1-2) : « Et en la première année de Cyrus, le roi de Perse, pour l'accomplissement de la parole de Yahvé, par la bouche de Jérémie, Yahvé excita l'esprit de Cyrus... ». Or le nom de Yahvé est absent du texte grec, remplacé par *kurios*, et dans le texte hébraïque il est un pur graphème illisible, imprononçable. L'emploi de la métonymie « *Kurios* » accolé à la qualification « Dieu du ciel » est un moment important de la stratégie du rédacteur : il autorisera le glissement de « Seigneur sage » (Ahura Mazda) à « Dieu du ciel » et « le Dieu qui est à Jérusalem » ; de cette façon se fait l'appropriation

composé dans le style des proclamations d'Assurbanipal, roi d'Assyrie, et qu'il a probablement été rédigé par des prêtres babyloniens du culte de Marduk. Il ne s'agit donc pas du rescrit proprement dit de Cyrus autorisant la restauration des cultes ethniques (ou nationaux), mais de son interprétation du point de vue du personnel d'un temple ayant bénéficié des conséquences de la prise de Babylone par Cyrus, correspondant au moment de l'instauration d'un empire, perçu comme universel, sur les pays allant de l'Afghanistan actuel à la mer Méditerranée. Or il existe dans la Bible un texte, inséré dans un livre prophétique, dont on le distingue désormais en le désignant sous le titre *Deutéro-Isaïe* (ou *Esaïe = Jesaya*), qui traite explicitement de l'action de Cyrus, libérateur des Judéens. Une confrontation des deux textes, le *Cylindre*, rédigé du point de vue des prêtres de Marduk, le *Deutéro-Isaïe*, rédigé du point de vue d'un lettré judéen, un prêtre sans doute, ou une école sacerdotale, nous montre qu'en vérité ces deux textes se répondent et sont la trace d'un débat entre deux clergés cherchant à faire prévaloir l'intervention de leur propre dieu sur celle de l'autre dans cet événement extraordinaire en quoi a consisté la prise de Babylone *sans combat*, comme si à la tête des troupes avait marché une puissance invisible, paralysant la force de l'adversaire, Marduk pour le clergé babylonien, Yahvé pour celui de Jérusalem alors en ruines. Les prêtres judéens n'ont pas été en peine pour attribuer à Yahvé une force qui lui permettait de l'emporter sur tous les autres dieux. Avec raison : les autres dieux disposaient de l'assise d'un pouvoir royal triomphant des roitelets environnants ; comme le dieu d'Israël n'a jamais disposé que de l'appui d'un pouvoir royal ridiculisant sa force, il n'a pas été difficile de comprendre, pour des spécialistes du divin, qu'en vérité c'était Yahvé lui-même qui favorisait le triomphe des puissances étrangères en Juda, et qu'il le ferait aussi longtemps que l'on chercherait à s'assurer dans les manifestations de sa force et non dans la *révélation de sa Loi*, par l'intermédiaire de spécialistes de l'écriture (*grammateus*).

Le texte du *Cylindre* est composé de deux parties : la première expose l'exploit accompli par le roi, la seconde est une proclamation en première personne du roi victorieux. L'exposé des faits commence par l'énumération des méfaits de Nabonide :

(3) « Il a constamment fait du mal à sa ville et, chaque jour (...) ses gens, il les a fait périr en les mettant sans trêve sous le joug, eux tous. »

Le dieu Marduk est alors évoqué :

à Yahvé d'un titre divin perse : « Dieu du ciel, créateur du ciel et de la terre et des hommes... » (titulature attestée pour Xerxès, *in* Lecoq (o.c.), p. 250, sqq.). Sur le problème de la relation de Cyrus à Jérusalem, voir P. Briant (1996) p. 56-58.

« A cause de leurs lamentations,

l'Enlil des dieux (= le plus grand des dieux = Marduk) s'irrita et il [quitta ?] leur territoire ; les dieux qui habitaient parmi eux quittèrent leurs demeures (= leurs sanctuaires). »

Puis le dieu a pitié de sa ville (en italiques des formules analogues à celles que nous pouvons lire dans le *Deutéro-Isaïe*)

(4) L'ensemble des pays, il (Marduk) *les examina tous, il les scruta,*
et il trouva un prince juste, selon son cœur,
dont il saisit la main ;

de Cyrus, roi d'Ansan, *il prononça le nom,*
et l'appela à la royauté sur la totalité du monde ;

il fit se courber à ses pieds le pays de Guti,

la totalité des troupes de Manda ;

les hommes à tête noire³⁰ qu'il livra dans ses mains,

Cyrus les reçut en droit et en justice ;

Marduk, le grand Seigneur, le protecteur de ses hommes,

Regarda ses œuvres pies et son cœur juste.

(5) *Il lui ordonna d'aller vers sa ville, Babylone, et il le fit marcher sur le chemin de Babylone,*
tout en allant à son côté comme un ami et un compagnon ;

[...]

sans combat ni bataille, il le fit entrer dans Babylone sa ville

il sauva Babylone de la détresse ;

il remit dans ses mains Nabonide, le roi qui ne le vénérât pas.

6 Tous les gens de Babylone, ceux de Sumer et d'Akkad, tous les grands et les dignitaires se sont inclinés devant lui, lui ont baisé les pieds ; *ils se sont réjouis de sa royauté, leur visage s'est illuminé ; le seigneur qui, grâce à son aide, a fait revivre le mort, qui a préservé chacun de l'anéantissement et de la détresse, ils l'ont tous béni, ils ont vénéré son nom. »*

Puis la parole est donnée à Cyrus :

7 «Je suis Cyrus, le roi du monde, le grand roi, le roi puissant, le roi de Babylone, [...]

celui dont Bel et Nabü³¹ ont chéri le règne,

celui dont ils souhaitaient la royauté pour la joie de leur cœur.

8 Lorsque j'entrai pacifiquement dans Babylone et que, dans la liesse et la joie, j'établis le

³⁰ Pays de Guti : « actuel Kurdistan iranien » ; pays de Mandan : « le pays des Mèdes » ; « têtes noires » : « probablement les Elamites », in P. Lecoq, p. 182. Les trois groupes énumérés tiennent lieu de l'ensemble des peuples. Marduk « saisit la main de Cyrus », pour le conduire à la cérémonie du Nouvel An, où il sera sacré roi ; le dieu regarde les œuvres (du roi) et constate qu'elles sont « pies » (respectueuses du dieu) ; il regarde son cœur et constate qu'il est « juste ». Yahvé ne fait pas mieux.

³¹ Bel : « Le seigneur », autre nom de Marduk ; Nabü (en hébreux, Nabo), dieu babylonien de l'écriture.

siège de la souveraineté dans le palais des princes, alors, Marduk, le grand seigneur, [me gagna] le large cœur des Babyloniens, tandis que, chaque jour, j'assurais sa vénération ; mes vastes armées entrèrent pacifiquement dans Babylone ; je préservai tout Sumer et Akkad de toute menace.

9 J'affermis dans la paix sa ville de Babylone et toutes ses villes de culte ; les habitants de Babylone, dont les demeures [...] contrairement au désir des dieux, [...] un joug qui ne leur convenait pas, je les relevai, j'enlevai leur détresse ; de mes œuvres pies s'est réjoui Marduk, le grand seigneur, et *il a manifesté sa grâce bienveillante envers moi, Cyrus, le roi qui le vénère* [...].

10 Tous les rois qui siègent sur un trône, de toutes les régions du monde, depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure, qui habitent dans [des villes], les rois d'Amurru qui habitent sous la tente, tous m'ont apporté un lourd tribut et ils m'ont baisé les pieds à Babylone; de [Ninive], d'Assur et de Suse, d'Akkad, d'Esnunna, de Zamban, de Mētunu, de Dēr jusqu'au pays de Guti, jusques aux villes [au-delà] du Tigre, dont les fondations avaient été depuis longtemps abandonnées, je ramenai les divinités qui y habitaient et je leur fis une demeure pour l'éternité ; je réunis toutes leurs populations et je les rétablis dans leurs demeures.

11 Et les divinités de Sumer et d'Akkad que, à la colère du Seigneur des Dieux, Nabonide avaient emmenées à Babylone, je les ai installées avec joie, sur l'ordre de Marduk, dans leurs sanctuaires, dans une demeure qui réjouit le cœur; que tous les dieux que j'ai ramenés dans leurs villes veuillent bien chaque jour souhaiter devant Bel et Nabū la longueur de mes jours ; qu'ils prononcent pour moi une parole de grâce et qu'ils disent à Marduk, mon seigneur :

12 (Texte très fragmentaire)

13 [...] j'ai augmenté [...] le mur d'Imgur-Ilil, la grande muraille de Babylone, dont j'ai voulu renforcer la construction et [...]. »

Cyrus fait réaliser d'autres travaux de restauration de la ville.

Dans l'ensemble des inscriptions achéménides rassemblées par P. Lecoq, celle du *Cylindre* a quelque chose de singulier : elle est la seule dans laquelle le roi ne place pas sa souveraineté sous l'autorité d'Ahuramazdā, à laquelle est substituée celle de Marduk.

Or, l'inscription la plus ancienne, d'Ariaramnès (*in* P. Lecoq, o.c., p. 179) formule la titulature de la manière suivante : « Le roi Ariaramnès déclare : ‘Ce peuple perse que je possède, aux bons chevaux, aux bons hommes, le grand dieu Ahuramazdā me l’a accordé... ». La titulature d’Arsamès est semblable. La seule titulature complète que nous possédons de Cyrus est celle que nous lisons sur le *Cylindre*, dont il n’existe pas de version vieux-perse ni élamite. Trois inscriptions, sur deux piliers et les plis d’un vêtement des palais de Pasargades (*ibidem*, pp. 185-6) énoncent sobrement : « Je suis Cyrus, le roi, l’Achéménide » ; « Cyrus est le grand roi, l’Achéménide ». Il ne reste aucune trace écrite de Cambyse, le conquérant de l’Égypte. En revanche, après avoir énuméré ses titres familiaux à la royauté, Darius peut enfin affirmer : « Grâce à Ahuramazdā, je suis roi ; Ahuramazdā m’a accordé la royauté. » (P. Lecoq, o.c., p. 188). Il vaut la peine de donner, pour finir, la formule de la titulature de Xerxès, qui revient dans les inscriptions de manière insistante : « Ahuramazdā est le grand dieu, le plus grand des dieux, qui a créé cette terre ici, qui a créé ce ciel là-bas, qui a créé l’homme, qui a créé le bonheur pour l’homme, qui a fait Xerxès roi... » (*ibidem*, p. 250 et suivantes).

Que, sur le *Cylindre*, Ahuramazdā ne soit pas évoqué doit être expliqué, alors que son invocation est attestée dès la troisième génération de la famille Achéménide³². Il est peu vraisemblable que Cyrus ait abandonné le culte d’Ahuramazdā pour celui de Marduk. Le culte de Mithra ne lui interdisait pas celui d’Ahuramazdā. La proclamation que nous lisons sur le cylindre *n’est pas* de Cyrus. Quelle lacune a permis aux prêtres de Babylone de substituer Marduk à Ahuramazdā ?

Les événements qui ont conduit Darius sur le trône en 522, à la mort de Cambyse, sont difficiles à reconstituer. La version traditionnelle, qui s’appuie sur le récit de Darius lui-même (inscription de Béhistoun, *in* Lecoq, pp. 189-191), raconte que Cambyse a fait tuer secrètement son frère Bardiya, qu’à sa mort un mage, Gaumata, ayant usurpé l’identité de Bardiya, s’est emparé du trône. Avec l’aide de sept conjurés issus des grandes familles perses, Darius a tué l’usurpateur et a rendu le trône à la famille traditionnellement régnante, celle d’Achaïménès, dont il était un descendant. Un historien ne peut guère prendre pour argent comptant le récit d’un membre de la branche cadette de la famille royale, à qui le trône n’était cependant pas destiné et qui a donc intérêt à légitimer son pouvoir. Selon P. Briant, donc, (o.c., pp. 113-118), l’assassinat de Bardiya par Cambyse,

³² Voir l’affirmation de Darius sur l’inscription de Béhistoun : « Mon père est Vištāspa, le père de Vištāspa est Arsamès, le père d’Arsamès est Ariaramnès., le père d’Ariaramnès est Téspès, le père de Téspès est Achaïménès » (*in* Lecoq, o. c., p. 187).

l'usurpation du pouvoir par celui que Darius lui-même désigne comme un mage (un prêtre) seraient une invention du chef d'un complot contre Bardiya lui-même, ayant succédé légitimement à son frère, sans enfant, après sa mort « naturelle ». Cette « version » historique du récit de Béhistoun paraît aujourd'hui s'imposer (elle est reprise par l'auteur de l'article « Achéménides » dans l'Universalis). Or P. Briant aurait dû être attentif à un fait, la rareté des inscriptions remontant à Cyrus, l'absence de toute inscription issue de Cambyse. Cette absence ou quasi-absence pourrait être expliquée par une formule du texte de Béhistoun (P. Lecoq, p. 192, & 14 ; texte et notes de l'éditeur) :

Le roi Darius déclare :

« La royauté, qui avait été enlevée à notre famille¹, je l'ai rétablie, je l'ai remise à sa place ; conformément à ce qui était auparavant,
⁺j'ai accompli *les rites²* que Gaumāta le Mage avait supprimés ; **j'ai rendu à l'armée³ les champs et les troupeaux, les esclaves et les maisons que Gaumāta le Mage lui avait enlevés*** ; j'ai remis l'armée à sa place : ***la Perse, la Mède, ainsi que les autres ⁺⁺peuples**** ; conformément à ce qui était auparavant,
j'ai rapporté ce qui avait été enlevé ;
grâce à Ahuramazdā, voici ce que j'ai fait :
je me suis efforcé de remettre notre maison⁴ à sa place ; conformément à ce qui était auparavant,
j'ai fait des efforts, grâce à Ahuramazdā
de sorte que Gaumāta le Mage n'a pas emporté notre maison⁴. »

Variante en élamite et en babylonien

Élam. - *les cultes des dieux _**et, à l'armée, les champs, les troupeaux, les esclaves et les artisans de maison, je les lui ai rendus, ce que Gaumāta le Mage lui avait enlevé _***Les Perses et les Mèdes, ainsi que tous les autres peuples

Babylonien - ⁺j'ai construit les temples des dieux que Gaumāta le Mage avait détruits ;

j'ai rendu à l'armée les troupeaux de gros et de petit bétail, les champs, les travailleurs des domaines que ce Gaumāta le Mage avait enlevés ⁺⁺-⁺⁺pays

NOTES

1- Renvoi au début du texte.

2- On traduit plus souvent « j'ai reconstruit les temples », selon la version babylonienne.

3- La liste des choses rendues ne semble pas être la même dans toutes les versions. En outre, la traduction de chacun des termes n'est pas assurée. Gaumāta semble avoir spolié l'armée, alors qu'au § 11 toute l'armée se rallie à lui. Cette apparente contradiction ne peut s'expliquer que par le conflit qui oppose les deux hommes (*Gaumāta et Darius*) pour gagner les faveurs de l'armée, le *kāra* en tant qu'assemblée populaire (*renvoi à des explications*, pp. 167-169). La force militaire est partagée entre deux fonctions indo-européennes, l'aristocratie équestre (deuxième fonction) et le *lawos*, le groupe des « laboureurs – moissonneurs », de la fonction de fécondité. Gaumāta s'en serait pris à l'aristocratie équestre, prenant appui sur les « laboureurs ».

4- Semble faire double emploi avec « famille ». Le mot vieux-perse peut désigner une classe sociale (cf. p. 170) et aussi, dans un sens plus concret, le palais. Ce pourrait être cette dernière acception ici.

Le plus discutable de la traduction de Lecoq résulte de son interprétation du mot vieux-perse *āyadana*, qui appartient à la racine indo-européenne **yad-* dont le sens, nous dit-il, est celui « d'accomplir un sacrifice, adorer, vénérer³³ ». Sur la racine, en iranien oriental, a été formé le nom de « dieu », substitut de la notion indo-européenne commune, *daeva*, désignant, en iranien, les « démons ». P. Lecoq en déduit que Darius aurait restauré des « rites » que Gaumāta avait abolis. Le texte babylonien parle de « temples » détruits. Or les Perses ne construisaient pas de temple, ni pour les dieux, ni pour Ahuramazdā en

³³ Sur les *āyadana*, voir également J. Duchesne-Guillemin, in *Zoroastre*, 1975, p. 110-112, « objets de culte » (peut-être antérieurs à l'époque perse). L'auteur inscrit la tentative de Gaumāta dans la lutte pour la souveraineté entre « mages » et « membres de la classe des kshatriyas », mais il reste vague sur les *āyadana* que Gaumāta a fait détruire. Nous sommes condamnés au raisonnement : en tant que membre de la première fonction, il est impossible que Gaumāta ait fait détruire des « objets vénérables » propres à cette fonction. Darius n'a fait que rétablir le caractère vénérable des emblèmes de la fonction guerrière. Un roi issu de la classe des cavaliers nécessairement « proclame » ses victoires, qui confirment la légitimité du pouvoir qu'il exerce. Dès le temps de Cyrus, et probablement dès l'époque de son grand-père, la lutte n'était pas entre « Mithra » et « Ahuramazdā », mais entre instance de la parole (les « mages ») et instance de la force (les Achéménides) pour faire valoir le patronage d'Ahuramazdā en faveur de l'une plutôt que de l'autre.

particulier ; *āyadana* ne peut donc désigner des temples. Benveniste (*Vocabulaire*, 2, p. 205) explique que « à côté de skr. *yaj-*, l'avestique *yaz-* ne signifie pas simplement « sacrifier », mais « révéler les dieux » comme d'ailleurs v. perse *yad-* ; il s'applique au culte en général. » Les *āyadana* sont donc probablement des « objets de culte » ou, dans un sens plus général encore, des « objets vénérables » (voir le sens du verbe grec *αἰδομαι* / *ajdomai* < **jad-o-mai*). Il serait étrange qu'un membre de la classe des prêtres, un mage, ait fait détruire tous les objets de culte. Gaumāta s'en est pris aux trois domaines des fonctions indo-européennes, *āyadana*, *kāra*, *peuple* (Perse et Mède), en modifiant la hiérarchie entre elles, notamment en conférant aux représentants de la fonction magico-juridique la primauté sur les membres de la seconde fonction, *les professionnels de la guerre*, l'aristocratie équestre. Cela impliquait de favoriser l'agriculture, et donc l'usage du bœuf, au détriment des éleveurs de chevaux. Darius a rendu son statut d'objet vénérable à ce qui avait été profané, il a rendu à l'armée, c'est-à-dire probablement à l'aristocratie équestre, sa fonction et sa place dans la société, il a rétabli l'organisation traditionnelle des Perses et des Mèdes. Gaumāta est désigné comme un « mage », un membre d'une classe ou d'une caste sacerdotale, appartenant à la fonction magico-juridique (détentrices des savoirs concernant les cultes et la justice, c'est-à-dire les sentences conformes à l'ordre des choses sur lequel veillent les dieux) ; si Darius a en effet restauré ce que Gaumāta avait entrepris de réformer, ce dernier a tenté d'affirmer la souveraineté de la fonction magico-religieuse sur la classe des « guerriers », sur l'aristocratie militaire. Les « objets vénérables » qu'il a détruits l'étaient du point de vue de Darius et des membres de la classe, guerrière, à laquelle il appartenait. Parmi ces objets, je fais l'hypothèse qu'il y avait *les proclamations qui nous manquent*, celles des victoires de Cyrus et de Cambyse sur tous les peuples qu'ils ont soumis au paiement d'un tribut, parce que ces proclamations plaidaient en faveur de la suprématie légitime des « guerriers » sur les « intellectuels ». Si Darius a fait écrire le mémoire de ses hauts faits sur une falaise difficile d'accès, c'est peut-être en effet parce qu'un texte écrit était considéré comme sacré, mais ce peut être aussi pour lui permettre d'échapper à toute tentative de destruction. A une époque où en Grèce se mettait en place la souveraineté de Zeus, refoulant au second plan le dieu jusqu'alors souverain, le maître des chevaux, le dieu de l'aristocratie, Poséidon, dans l'espace iranien se mettait en place une nouvelle organisation de l'espace divin et une nouvelle conception du dieu souverain, dieu suprême, *créateur du ciel et de la terre, des hommes, de la lumière et des ténèbres, de ce qui est source de bienfaits et de ce qui est source de méfaits*. Cette mise en place était en

même temps l'expression de l'aspiration des maîtres du verbe et des savoir-faire dans tous les domaines de l'activité humaine à devenir souverains de la force pour la soumettre à des conduites réglées. En Iran – Perse et Médie – l'opération a été stoppée par Darius, qui a eu l'habileté de neutraliser les velléités de subversion de la part des mages en plaçant la royauté, d'essence guerrière, sous l'autorité d'Ahuramazdā lui-même, soit sous l'autorité du dieu dont la force réside dans la pensée et dans l'adéquation de la parole à elle : la vérité, c'est-à-dire aussi la franchise, est l'obligation par excellence d'un homme noble. Le bénéfice était double : le patronage d'Ahuramazdā était en même temps un rempart contre les forces centrifuges que représentaient les cultes privés des chefs des grandes familles (les satrapes). En cela, Darius n'a fait que continuer une manière de faire héritée de ses ancêtres, puisque Ariaramnès déjà, contemporain de Cyrus premier, grand-père du conquérant, plaçait sous l'autorité d'Ahuramazdā sa royauté.

Ainsi, il me paraît hautement vraisemblable qu'il a existé des inscriptions de Cyrus et de Cambyse, rédigées, disons, dans le style de celles de Darius, que ces inscriptions ont été détruites, probablement encore, à l'instigation du mage Gaumāta dont parle l'inscription de Béhistoun. Le dieu qui a favorisé les victoires de Cyrus et que ce dernier a célébré, ce serait bien Ahuramazdā, que des prêtres de Babylone ont revêtu de l'habit de leur propre dieu, Mardouk. Une opération analogue a été faite du côté judéen, selon ce qu'atteste non seulement le début de *2 Esdras*, mais encore le *Deutéro-Isaïe*, dont l'examen nous servira de seconde introduction à la problématique que nous traitons, à savoir la fondation du judaïsme et, comme premier moment de cette fondation, l'affirmation que YHWH, par sa parole ineffable, a créé toutes choses et s'est choisi un peuple pour être le témoin de la souveraineté de sa parole, c'est-à-dire de sa Loi.

D'Ahura Mazda à Yahvé : Deutéro-Isaïe

Quel est le leitmotiv de *Deutéro-Isaïe*³⁴ ?

³⁴ Sur le *Deutéro-Isaïe* et la conception du Dieu unique, on consultera T. Römer, *L'invention de Dieu*, 2014. *Ibidem* (p. 288) voir le renvoi à Odil H. Steck, *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, Tübingen, Mohr, 1992.

A propos du *Deutéro-Isaïe*, T. Römer explique : « Il s'agit d'une collection d'oracles anonymes dont la rédaction s'étend au moins sur deux siècles et dont le noyau est constitué par un texte de propagande célébrant l'arrivée du roi Cyrus II à Babylone en 539 avant notre ère. Ce noyau s'inspire beaucoup du « cylindre de Cyrus », dans lequel le roi de Perse se fait célébrer (par le clergé de Mardouk) comme étant choisi par Mardouk pour gouverner les peuples et restaurer la paix. » Je montrerai que l'auteur du *Deutéro-Isaïe* qui a rédigé ce qui se rapporte à Cyrus ne s'inspire pas du « cylindre de Cyrus » mais en est un détournement polémique à visée apologétique en faveur de

Le type du texte est prophétique : tantôt Dieu parle en première personne, tantôt il s'exprime par la voix du « prophète » qui affirme son statut de Dieu au-dessus de tous les dieux, seul véridique, le seul à avoir « annoncé », avec la victoire de Cyrus sur Babylone, la délivrance de « son » peuple. Le texte est donc en même temps polémique : il vise à destituer la pertinence du point de vue d'un adversaire collectif, les adorateurs des idoles, pour affirmer que Yahvé est le seul vrai Dieu, qui sait.

Je donne ici quelques exemples du style prophétique : 40, 13-14 : « Qui a toisé l'esprit de Yahvé / Et lui a indiqué l'homme de son dessein ? / De qui a-t-il pris conseil, qui puisse l'éclairer, / Lui enseigner la voie du jugement, / Lui enseigner la science / Et lui indiquer le chemin de l'intelligence ? » N'est-ce pas lui (40, 22) qui « a tendu les cieux comme un rideau, (qui) les a déployés comme une tente pour y habiter » ? (30) « Il crée les extrémités de la terre... », lui encore (41, 2) « qui a fait surgir du Levant un justicier, / L'appelle sur ses pas, / Soumet devant lui les nations, / Abaisse les rois ? »

Supposons que nous ignorions le contexte littéraire de ces propos, que nous sachions, en revanche, qu'ils ont été écrits au moment de la prise de Babylone par les troupes de Cyrus. Quel Dieu parle de cette façon ? Nous répondrions : « Evidemment, par l'intermédiaire d'un porte-parole, Ahura Mazda. » Quel ne serait pas notre surprise de lire ensuite (42, 8) : « Mais toi, Israël, mon serviteur, ... / Toi que depuis les limites j'ai appelé / ... / Oui, je te soutiens par ma droite qui fait justice... » 13 « Car moi, Yahvé, je suis ton Dieu / Qui tiens ta main droite / Qui te dis : « Ne crains pas, / C'est moi qui t'aide, / Celui qui te rachète... ». Le « Dieu d'Israël » a-t-il un seul titre qui justifie sa prétention de se substituer au Dieu que les Achéménides invoquent comme la source de leur légitimité à viser un empire universel ? L'apprendrons-nous dans ce qui suit ?

Yahvé. J'ai montré que le texte du « cylindre » n'est certainement pas une commande de Cyrus. Je pense que la rédaction du *Deutéro-Isaïe*, sur un peu plus d'un siècle, peut-être, mais pas sur deux siècles, est celle d'un *texte argumentatif* et non d'oracles, rédigé en *trois étapes principales*, la première à la suite de la prise de Babylone et du décret de Cyrus (qui concernait toutes les aristocraties retenues prisonnières à Assur ou Babylone), la seconde à l'époque de la reconstruction des remparts de Jérusalem, la troisième à l'époque de la construction d'une « maison du Seigneur » (du temple, entre 420-415) avec laquelle a peut-être coïncidé l'annonce de la Loi (liée au thème du serviteur souffrant). Odile H. Steck fait une analyse philologique qui lui permet de distinguer des couches rédactionnelles ; les datations qu'elle propose ne sont pas indépendantes de la conception qu'elle se fait de ce qu'est un « oracle » chez les prophètes d'Israël ou de Juda. Aucune lecture critique ne peut admettre que le *Deutéro-Isaïe* comporte des « oracles » dont les premiers auraient été écrits au temps de la captivité de Babylone. Quoiqu'il affirme avec force qu'il est le seul dieu véridique, que tous les dieux à « idoles » sont mensongers – on oublie trop souvent qu'Ahuramazdā n'est pas un dieu à idoles – que seuls ses oracles se sont vérifiés, Yahvé n'a pas fait de Cyrus son serviteur *avant* l'époque où les prêtres de Babylone ont imputé la prise de leur ville à Mardouk.

Yahvé, puisqu'il vaut mieux appeler un dieu par son nom et qu'il vaut mieux dire explicitement sa qualité – il est le dieu d'Israël –, parle en première personne ; il fait alors le procès des dieux étrangers et fait valoir sa supériorité sur eux (41, 21-29) :

(21) Ἐγγίζει ἡ κρίσις ὑμῶν, λέγει κύριος ὁ θεός· ἤγγισαν αἱ βουλαὶ ὑμῶν, λέγει ὁ βασιλεὺς Ἰακωβ. (22) ἐγγισάτωσαν καὶ ἀναγγειλάτωσαν ὑμῖν ἃ συμβήσεται, ἢ τὰ πρότερα τίνα ἦν εἶπατε, καὶ ἐπιστήσομεν τὸν νοῦν καὶ γνωσόμεθα τί τὰ ἔσχατα, καὶ τὰ ἐπερχόμενα εἶπατε ἡμῖν. (23) ἀναγγείλατε ἡμῖν τὰ ἐπερχόμενα ἐπ' ἐσχάτου, καὶ γνωσόμεθα ὅτι θεοὶ ἐστε· εὖ ποιήσατε καὶ κακώσατε, καὶ θαυμασόμεθα καὶ ὑπόμεθα ἅμα· (24) ὅτι πόθεν ἐστὲ ὑμεῖς καὶ πόθεν ἡ ἐργασία ὑμῶν; ἐκ γῆς· βδέλυγμα ἐξελέξαντο ὑμᾶς. (25) ἐγὼ δὲ ἤγειρα τὸν ἀπὸ βορρᾶ καὶ τὸν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν, κληθήσονται τῷ ὀνόματί μου· ἐρχέσθωσαν ἄρχοντες, καὶ ὡς πηλὸς κεραμέως καὶ ὡς κεραμεὺς καταπατῶν τὸν πηλόν, οὕτως καταπατηθήσεσθε. (26) τίς γὰρ ἀναγγελεῖ τὰ ἐξ ἀρχῆς, ἵνα γνῶμεν, καὶ τὰ ἔμπροσθεν, καὶ ἐροῦμεν ὅτι ἀληθὴ ἐστίν; οὐκ ἐστὶν ὁ προλέγων οὐδὲ ὁ ἀκούων ὑμῶν τοὺς λόγους. (27) ἀρχὴν Σιων δώσω καὶ Ἰερουσαλημ παρακαλέσω εἰς ὁδόν. (28) ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν ἰδοὺ οὐδεὶς, καὶ ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν οὐκ ἦν ὁ ἀναγγέλων· καὶ ἐὰν ἐρωτήσω αὐτοὺς Πόθεν ἐστὲ, οὐ μὴ ἀποκριθῶσίν μοι. (29) εἰσὶν γὰρ οἱ ποιοῦντες ὑμᾶς, καὶ μάτην οἱ πλανῶντες ὑμᾶς.

« Votre jugement approche, ainsi l'affirme infailliblement (λέγει) Yahvé. Les objectifs que vous poursuiviez se sont approchés, ainsi l'affirme infailliblement le roi de Jacob. (22) Qu'ils s'approchent et qu'ils vous annoncent ce qui arrivera, ou bien dites ce qui était en premier lieu, et nous appliquerons (à ce que vous dites) notre intelligence et en déduirons ce qui viendra en dernier, et dites-nous ce qui vient ensuite. (23) Annoncez-nous ce qui vient ensuite jusqu'à son achèvement, et nous reconnaitrons que vous êtes des dieux. Faites le bien, faites le mal, nous admirerons en même temps que nous verrons. (24) Car d'où êtes-vous, d'où vous vient votre fabrication ? De la terre. On a choisi pour vous du dégoûtant. (25) Mais Moi, c'est moi qui ai suscité celui qui vient du Nord et celui qui vient du soleil levant : ils seront appelés à mon nom / pour mon nom. Que viennent ceux qui exercent le commandement (des capitaines) : comme l'argile du potier, comme le potier piétinant l'argile, c'est de cette façon que vous serez écrasés et piétinés. (26) En est-il un (parmi vous, les dieux), en effet, qui annoncera dès le commencement ce qui arrive au point que nous le reconnaissons (au moment où cela arrivera), et ce qui a précédé, et nous dirons que c'est vrai ? Il n'existe pas celui qui dit à l'avance ce qui sera, nul, non plus, n'entend vos plaidoiries. (27) Je donnerai du commandement à Sion et j'inviterai Jérusalem sur (ma) voie³⁵. (28) Issu des nations, vois, il n'y avait personne, et aucune

³⁵

Il y a entre le texte massorétique de ce passage et celui de la *Septante*, de fortes divergences. C'est le cas du verset précédent. La traduction de ce verset 27 dans la *TOB* (d'après la version massorétique) est la suivante : « C'est pour Sion que voici, tout premier, celui qui parle, c'est Jérusalem que je gratifie d'un messenger. » Le texte massorétique est incertain (voir in *TOB*, note *h*, au verset) et, à s'en tenir à la traduction adoptée en français, le sens en est désespéré. Le texte grec a au moins le mérite de s'insérer dans la logique du contexte. ἐρχέσθωσαν ἄρχοντες : « que ceux qui exercent un commandement », c'est-à-dire que les dieux dont les idoles sont placées à la tête des armées « viennent » : ils seront piétinés comme de la boue, dont ils sont faits. C'est à Sion

de leurs idoles ne l'avait proclamé. Et si je les interroge : « D'où êtes-vous ? », pas de risque qu'ils ne me répondent. (29) Ceux qui vainement vous égarent (vous, les hommes), ce sont eux qui vous fabriquent (vous les idoles). »

Puis celui qui parle poursuit (42, 1) « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur, j'ai mis mon Esprit sur lui... », dans la logique du style « prophétique », celui qui consiste à entretenir soigneusement, des ambiguïtés diront les esprits bienveillants, de la confusion délibérée dira qui ne s'en laisse pas conter. Le locuteur indique en direction de « son serviteur », porteur potentiel de sa parole (« j'ai mis mon Esprit sur lui »), un individu singulier, dont il n'est possible, malheureusement, de connaître l'identité que si l'on occupe la position de celui qui parle, dont il ne serait possible de repérer la position qu'à partir de celui qu'il désigne comme « son » serviteur. Tel est le tour de passe-passe du style prophétique biblique : donner, par l'usage du système formel des déictiques (« je », « mon », « sur lui », « voici ») l'illusion que celui au nom de qui parle le prophète occupe la position de locuteur du discours tenu³⁶.

Le passage est polémique : Yahvé s'adresse à des adversaires, les dieux des nations, sous la métonymie desquels se laisse deviner le dieu de Babylone, Marduk, pour disqualifier leur action : notamment, contrairement à ce qu'affirme le texte du « cylindre », ce n'est pas Marduk qui a « appelé » Cyrus pour libérer Babylone de la tyrannie de son roi, c'est « le dieu d'Israël » « qui a suscité celui qui vient du Nord³⁷ ». Il

que je donnerai le commandement » (où je m'installerai en tant que seul vrai Dieu), Jérusalem que j'appellerai sur (la vraie) voie » (à qui je révélerai la vraie voie = ma loi).

³⁶ A l'appui de la tradition massorétique, il n'est pas toujours possible d'aboutir à un texte clair ; celui de la traduction de la *Septante* offre un appui moins branlant ; il laisse entendre assez clairement ce que la tradition de la « loi mosaïque » avait intérêt à brouiller : lorsque Dieu dit, par la voie de son prophète, au temps qui a suivi la prise de Babylone par Cyrus, « j'inviterai Jérusalem dans (ma) voie », il parle, certes, par métaphore, mais dont l'interprétation est relativement aisée, étant donné qu'elle est insérée dans un ensemble qui a pour titre général la Torah, « la voie ». Si Dieu invite Jérusalem à ce moment-là à se mettre « en chemin », c'est qu'il ne l'a pas fait plus tôt. D'ailleurs, ce qui donne à la polémique contre les « faux dieux », les « idoles », et à l'affirmation que le dieu d'Israël est le seul vrai Dieu une apparence de fondement, c'est que l'une et l'autre s'articulent à une opposition entre matière (vile) dont sont faites les statues des dieux (de la boue) et support « noble », « spirituel » qui atteste l'existence de Dieu, *sa loi*. Yahvé se révèle à ce moment-là comme le vrai dieu en tant qu'il donne sa Loi à connaître par l'intermédiaire de « son serviteur ».

³⁷ Le texte massorétique du verset 25 ne se concilie pas avec celui de la *Septante*. *TOB* : « Du nord, j'ai fait surgir un homme, et il est venu ; depuis le soleil levant, il s'entend appeler par son nom », ce que le traducteur de la *TOB* commente (note g) : « *Il s'entend appeler* : le verbe est lu au passif. – *par son nom* : avec Qumrân, et en accord avec 45, 3-4. Le texte massorétique porte : *il appelle par mon nom*, mais Cyrus ne connaît pas le Seigneur » ! Et au nom de quoi notre commentateur prétend-il, c'est du moins ce que présuppose son commentaire, le connaître mieux ? Texte de la *Septante* : « ἐγὼ δὲ ἤγειρα τὸν ἀπὸ βορρᾶ καὶ τὸν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν, κληθήσονται τῷ ὀνόματί μου. » La syntaxe ne permet aucun doute : Dieu suscite deux personnages, l'un à venir du nord, l'autre du levant, l'un de Perse, l'autre de Babylone ; tous deux « seront appelés » à mon nom /

a répondu « à l'appel de mon nom » (selon le texte massorétique). Il apparaîtra bientôt que « l'homme du Nord », c'est Cyrus (44, 24, 28 ; 45). Ainsi, à l'arrière-plan du *deutéro-Isaïe*, on peut supposer l'existence connue du texte rédigé par des prêtres babyloniens et qui fait de Marduk le dieu qui a guidé le souverain des Perses. Non, lui répond, par la voix même de Yahvé, le prophète judéen : le dieu qui a suscité Cyrus, ce n'est pas Marduk, c'est Yahvé. *Deutéro-Isaïe* est une expansion, dans le style prophétique, du texte, rédigé par des prêtres de Babylone, du « cylindre de Cyrus ». Aucune de ces deux opérations, l'apologie de Marduk par des prêtres de son temple, l'apologie de Yahvé par des prêtres judéens, n'aurait été possible si n'avaient pas disparu les proclamations de Cyrus et de Cambyse.

Qu'est-ce qui autorise le « prophète » de Yahvé à affirmer avec une si belle constance et tant d'assurance que seuls les oracles (*logoi*) de Yahvé sont vrais, disent ce qui s'accomplira, que le dieu qui a suscité Cyrus pour libérer les peuples, mais essentiellement, « les enfants de Jacob », c'est Yahvé et non Marduk, comme le prétendaient les prêtres de Babylone ?

On remarquera que l'œuvre universelle accomplie par le dieu Marduk par l'intermédiaire de Cyrus est accomplie par Yahvé *en faveur de son peuple, dont il fait son témoin parmi les nations*, dont il prétend être aussi le dieu au même titre qu'Ahura Mazda. En quoi cette représentation de l'action divine peut-elle être considérée comme un grand « progrès » ? Autrement dit : en quoi Dieu a-t-il besoin d'un témoin pour se révéler ? Et d'abord, que doit-il révéler de lui-même ? Du point de vue de Marduk, l'action de Cyrus a permis de restaurer l'universalité de son culte *dans la population assyrienne*. Marduk ne perd pas sa qualité de dieu ethnique. Serait-ce le cas de Yahvé ?

Chaque évocation du nom de Cyrus, dans le *Deutéro-Isaïe*, est accompagnée d'une affirmation de Yahvé, également associée à l'évocation de « Jacob, son serviteur » et celle des enfants d'Israël, qu'il s'est choisis comme ses témoins parmi les nations (42, 4 à 6) : « Lui (mon serviteur, Jacob) ne s'étiolera pas, lui ne ploiera pas / Jusqu'à ce qu'il ait imposé sur la terre le jugement / Et les îles seront dans l'attente de sa /de ses loi(s) (je

par mon nom, éventuellement, même, « pour proclamer mon nom ». Le scribe donnera le nom de celui qui est suscité du nord, Cyrus ; il ne désignera jamais le second que sous le titre, ambigu, de « serviteur ». En revanche, le lecteur ne manquera pas d'apprendre que le titre de « serviteur » (*pais*) est attribué, par excellence, au médiateur de la donation de la loi de Yahvé sous le titre de « loi de Moïse ». Donc : je ferai venir de Babylone le médiateur de ma loi. Affranchissement de la servitude de Babylone grâce à Cyrus et convocation d'un « serviteur », d'un donateur de la Loi, sont concomitants.

souligne). (5) Ainsi parle Dieu, le Seigneur / Qui a créé les cieux et qui les a tendus, / Qui a étalé la terre porteuse de ses rejetons / Donné respiration à la multitude qui la recouvre. (6) C'est moi Yahvé, / qui t'ai appelé selon la justice, / t'ai tenu par la main, / t'ai mis en réserve et t'ai destiné / A être l'alliance du peuple³⁸... ». Le thème est repris obsessionnellement jusqu'au moment de l'évocation de Cyrus : « Jacob » / « Israël » était aveugle et sourd ; le Seigneur l'a livré aux pillards, « Lui dont on n'a pas voulu suivre les chemins / Et dont on n'a pas écouté la Loi » (42, 24). Le thème du châtement, de la rédemption, de l'élection d'Israël pour être son témoin à qui il donne sa loi, est répété tout au long du chapitre 43 et au début du chapitre 44. Puis, en forme de récapitulation, (Yahvé) poursuit : « (24) C'est moi Yahvé qui fais tout, / J'ai tendu les cieux, moi tout seul, / J'ai étalé la terre (cf. ce que Xerxès affirme d'Ahura Mazda dans sa proclamation). Qui m'assistait ? / (26) J'accomplis la parole de mon serviteur, / Je fais réussir le dessein de mes messagers / Je dis pour Jérusalem : « Qu'elle soit habitée », / Pour les villes de Juda : « Qu'elles soient rebâties ! » / (28) Je dis de Cyrus : « C'est mon berger. » / Tout ce qui me plaît, il le fera réussir / En disant pour Jérusalem : « Qu'elle soit rebâtie » / Et pour le Temple : « Sois à nouveau fondé ! » 45 (1) Ainsi parle le Seigneur à son messie, / A Cyrus que je tiens par sa main droite ... / Moi-même devant toi je marche / ... (3) Ainsi tu sauras que c'est moi Yahvé / Celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël / (4) C'est à cause de mon serviteur Jacob, / Oui, d'Israël, mon élu / Que je t'ai appelé par ton nom ; / Je t'ai qualifié sans que tu me connaisses. ... (7) / Je forme la lumière et je crée les ténèbres, / Je fais le bonheur et je crée le malheur (*leitmotiv zoroastrien*). » ... (12) C'est moi qui ai fait la terre, / Et qui ai, sur elle, créé l'humanité ; / C'est moi, ce sont mes mains qui ont tendu les cieux (*motif zoroastrien*), / Et à toute leur armée je donne des ordres. (13) C'est moi qui, selon la justice, ai fait surgir cet homme (lui = Cyrus), / Et j'aplanirai tous ses chemins, / C'est lui qui rebâtira ma ville, / Et il renverra mes déportés, / Sans qu'il leur en coûte ni paiement, ni commission... / Les dieux, néant ! / (15) Mais pour sûr, tu es un dieu qui se tient caché³⁹, / Le Dieu d'Israël, celui qui sauve. »

³⁸ L'identité du « tu » est laissée à dessein indéterminée : cela permet de faire jouer sous l'allusion à un roi, Cyrus (« Je t'ai appelé selon la justice, Je t'ai tenu par la main » (Mardouk parle de la même façon de Cyrus), l'allusion à un substitut judéen du roi (« je t'ai destiné à être l'alliance du peuple... » : cette dernière formule renvoie à l'action du donateur de la Loi aux Judéens).

³⁹ La formule du scribe – « tu es un dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël » – ne manque pas d'aplomb : ce sont les scribes, eux-mêmes, de l'ensemble des livres de la Torah, qui tiennent caché le « Dieu d'Israël », sous un sigle inarticulable, qu'il est impossible de prononcer, et qui ont transformé cette impossibilité en interdit dont la transgression sera tenue pour un blasphème légitimant une condamnation à mort. Jésus de Nazareth a été condamné à mort non seulement

La circonstance de l'effacement des inscriptions de Cyrus et de Cambyse a suggéré aux prêtres de Babylone de recomposer un décret attribuant les mérites de la victoire à Marduk, et non à Ahura Mazda. Les prêtres judéens sont allés plus loin : ils ont purement et simplement substitué le nom de Yahvé à celui d'Ahura Mazda, transférant sur lui des attributs que le zoroastrisme affectait au dieu souverain iranien : créateur du ciel et de la terre, créateur de l'humanité (et de toute vie), créateur du « bonheur » pour l'homme. Et aussitôt, ils ont gommé la trace de cette substitution par l'interdit de proférer le nom « propre » de « Dieu ».

Ce qui, aux yeux des scribes, des *cohanim*, justifiait cette substitution, c'est que l'action de Cyrus a ouvert la voie du retour à Jérusalem et donc « à la voie » judéenne. On entendra mieux l'aplomb d'une telle affirmation si l'on garde à l'esprit que ce n'est pas le peuple de Judée qui a été délivré de la servitude, mais les aristocraties sacerdotales et militaires qui ont été autorisées à revenir en Judée, puis, finalement, la seule aristocratie sacerdotale, qui s'est alors arrogé l'exercice légitime de son autorité sur l'ensemble des Israélites et des Judéens sous le nom de « Judéens », qui deviendront, pour nous sujets de langue française, les juifs, auxquels sont assimilés tous les Juifs.

On attribue communément aux penseurs d'Israël la conception de Dieu, transcendant au monde dont il est le créateur par la pensée et la parole. Certes le leitmotiv obsessionnel de la plupart des prophètes d'Israël et de Juda, de ceux du moins dont il nous reste des témoignages, a été celui de l'intériorisation du culte, mais il s'agissait du culte de Yahvé, le *seul* Dieu d'Israël, et non pas du Dieu unique, créateur par sa parole du ciel et de la terre et de tout ce qui l'habite, celui qui a été conçu en premier par Zarathoustra. *Second Isaïe* associe étroitement Yahvé à la conquête de Cyrus « roi des royaumes du monde », à l'instauration d'une souveraineté universelle. La première conception d'un Dieu, souverain de toutes les terres et de tous les royaumes, transcendant les frontières ethniques, transnational, est zoroastrienne⁴⁰. Grâce à une circonstance dramatique de l'histoire des rois de Perse, le nom du dieu, Ahura Mazda, à qui ces rois attribuaient leur royauté sur les Mèdes, puis sur les Perses et les Mèdes, puis sur le reste des populations

sur imputation inique d'un blasphème, mais encore sur imputation d'un blasphème reposant sur un pur arbitraire, sur lequel repose toute la loi de Moïse.

⁴⁰ Voir la titulature de Xerxès 1^{er}, par exemple « Ahuramazdâ est le grand dieu, le plus grand des dieux, qui a créé cette terre ici, qui a créé ce ciel là-bas, / qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a fait Xerxès roi ». « Ahuramazdâ est le grand dieu / qui a créé cette terre ici, qui a créé ce ciel là-bas, / qui a créé *l'homme*, qui a **créé le bonheur pour l'homme**, / qui a fait Xerxès roi ». Celui qu'Ahuramazdâ fait roi est destiné à régner sur toute la terre.

du Moyen-Orient, a été effacé en même temps que la proclamation, par Cyrus, de ses victoires. Les idéologues judéens n'ont même pas eu besoin d'un tour de passe-passe, il leur a suffi de glisser dans une vacance momentanée d'Ahura Mazda le nom de Yahvé, comme l'avaient fait pour Marduk des prêtres de Babylone. Mais eux, les scribes de Juda, l'ont fait avec un aplomb qui en emplît encore certains d'admiration. (Pour l'examen de la seconde partie de *Deutéro-Isaïe*, chapitres 49 à 55, voir Annexe : elle concerne l'action du « serviteur », du médiateur de la loi, de celui pour qui Cyrus a ouvert la « Voie ».)

L'action de Cyrus est donc évoquée à plusieurs reprises ; à chaque fois est marqué son lien avec le Dieu « créateur du ciel et de la terre » (44, 24-28 ; 45, 12-13 ; 48, 13-14). Le culte du dieu du roi de Perse, en tant qu'il est « le créateur du ciel et de la terre » peut être célébré en tous lieux. *A fortiori* quand il s'agit des Judéens, dont le dieu, c'est ce que l'on commence à comprendre parmi les spécialistes du divin (prophètes, prêtres) après tant d'erreurs et d'errances, *n'est pas national* puisqu'il n'a donné la victoire ni à Samarie, ni à Jérusalem dans leurs tentatives de s'émanciper de la tutelle de l'Assyrie, de Babylone ou de l'Égypte. Après coup, il est possible d'affirmer qu'Ahura Mazda, c'est le même dieu que Yahvé, que c'est le masque – « Tu es un dieu caché ! » - sous lequel a agi Yahvé lui-même, dont Cyrus a été le serviteur. En vue de quelle tâche ? Reconduire le peuple qu'il s'est choisi – dont il a fait son serviteur – à Jérusalem *où se trouvera un ultime serviteur, capable de révéler une loi, apaisant toutes les faims et toutes les soifs, la loi de YHWH, seul vrai Dieu, faisant de ceux qui lui obéissent, ses témoins au milieu des nations.*

Le rescrit *attribué* à Cyrus comporte une invitation à retourner à Jérusalem *pour y bâtir la maison de Dieu* « d'Israël » / « pour Israël » (*ton oikon theou Israēl*). Or nous nous souvenons que la phrase semble s'achever par une parenthèse (*autos ho theos ho en Ierousalēm*), notée comme telle par les éditeurs. Grammaticalement, il serait possible de lire : « Que Dieu lui-même, qui est à Jérusalem, bâtisse la maison de Dieu d'Israël » ou « pour Israël » ou « en Israël ». Il semble toutefois préférable d'entendre : « Que l'on bâtisse à Jérusalem la maison du Dieu du ciel », « car le Dieu qui est à Jérusalem, c'est Dieu lui-même » (YHWH), le même qu'Ahura Mazda, du point de vue *de l'écrivain judéen du livre d'Esdras*. La formule boucle l'édit, en laissant entendre que « la maison de Dieu », je pense qu'il est préférable d'entendre, « pour Israël » sera celle du « Seigneur du ciel », « Dieu lui-même ». Le « décret » de Cyrus, qui s'adressait à tous les peuples, interprété du point de vue des prêtres judéens, enfonce le premier jalon d'une alliance du « Dieu du ciel » avec un peuple qu'il s'était choisi avant même de se manifester en

conférant aux rois de Perse la souveraineté sur tous les peuples, puisqu'il apparaît manifestement après coup que Yahvé, en faveur de l'unicité et de l'exclusivité de qui intervenaient les serviteurs de son culte, les prophètes, *en Israël et dans Juda*, n'était pas un dieu national : il n'a justement pas soutenu l'alliance des rois d'Israël non plus que celle de Juda. Il s'avancait « masqué » attendant de manifester, au moment de l'instauration d'une monarchie universelle – du point de vue moyen-oriental, du moins – qu'il se faisait reconnaître comme le seul vrai Dieu par le scellement d'une alliance avec un peuple en lui faisant le don de *Sa Loi*.

L'invitation à retourner à Jérusalem pour y bâtir la maison de Dieu – par l'usage du verbe « bâtir » l'écrivain commet un lapsus ; il avoue implicitement qu'il n'avait pas existé de temple avant cette construction – manifestement ne peut pas faire partie d'un *rescrit de Cyrus*, qui, s'il a existé, a concerné tous les adeptes *des différents cultes ethniques* de son empire. La formule date de l'époque où les autorités judéennes ont été autorisées à bâtir un temple, *et non un palais, après la restauration des remparts*, c'est-à-dire au temps de Darius II, après 424.

La chronologie des événements ponctuant le retour de l'aristocratie judéenne à Jérusalem a bien été celle que j'ai reconstituée en restaurant l'ordre des chapitres dans *2Esdras* :

1- retour en Judée, installation provisoire sur les terres autour de Jérusalem (les tentes) et construction d'un autel sur l'acropole de la ville en ruine ;

2- tentative avortée de reconstruire un palais, en raison de l'opposition des populations environnantes *et des rois de Perse* eux-mêmes (Xerxès et Artaxerxès I^{er}) ;

3- longue période de latence liée autant aux conflits de pouvoir internes à la Perse et à la volonté expansionniste de Darius et de Xerxès des îles et de la Grèce qu'à la lutte sourde que se sont livrée les aristocraties militaire et sacerdotale de Judée ;

4- restauration des remparts sous la conduite de Néhémie au temps d'Artaxerxès I^{er} ; repeuplement de Jérusalem (entre 445 et 424) ;

5- autorisation de bâtir un temple au temps de Darius II,

6- en vue de donner à la constitution d'une loi permettant de signer l'identité du peuple de Juda son support monumental (« Yahvé est notre forteresse »).

Selon la succession des événements que je propose et qui a pour elle la vraisemblance d'un enchaînement logique d'actions socio-politiques et celui d'un texte cohérent, *2Esdras* n'a pas été composé avant le règne de Darius II, et le *rescrit de « Cyrus »* a été, probablement, un *rescrit* de ce roi ayant accédé au trône en 423. Si le roi de Perse a

autorisé la construction d'un temple, cela signifie qu'au moment de la demande l'aristocratie sacerdotale de Judée avait réussi à mettre totalement hors-jeu l'aristocratie militaire et administrative de l'ancien royaume et donc l'aspiration à la restauration d'une royauté. Dès lors Yahvé scellera une alliance avec « son » peuple, pour le peuple alliance d'autant plus redoutable que ceux à qui on peut imputer la responsabilité de son écriture – celle de la loi qui explicite les termes du contrat engageant le peuple – se sont effacés en tant que « locuteurs », agents assumant la responsabilité de leur acte de parole, pour l'imputer à un médiateur lointain d'une écriture sous dictée divine (Moïse). Personnellement, je considère cette opération – la prétention à être dépositaire d'une loi donnée par Dieu – comme une catastrophe, en grec, une *watē* ou une *atē*, « un coup fumant qui a été en réalité un coup fumeux », un acte manqué, un raté, dont les dégâts s'étendront à toute l'humanité. Mais il est vrai que ce sont les juifs/ les Juifs⁴¹ eux-mêmes qui l'ont payée le plus cher, en raison même de leur fidélité à une alliance exclusive avec Dieu ; je ne sais quelle ironie sinistre de l'histoire veut qu'aujourd'hui en soit victimes ceux qui étaient le plus probablement descendants des « gens de la terre » de Judée, sous le nom de Palestiniens.

⁴¹ Le mot « juif » en français est une transformation de « judéen ». Son emploi confère une unité apparente à un ensemble de populations composites, à laquelle le staff sacerdotal de l'époque d'Esdras a vainement tenté de conférer une unité « raciale » (« génétique ») par l'interdit des mariages mixtes. La population « judéenne » revenue d'exil était déjà une population composée de deux sous-groupes, israélites du nord, habitants de Juda au sud. Les population du nord et même celles du sud étaient en majorité de composante israélite ; les enquêtes archéologiques permettent de conclure que le regroupement appelé « Israël » était composé de familles, d'origine ethnique diverse, venues des plaines s'installer dans les montagnes pour fuir les exactions et brimades subies dans les plaines ; il s'agissait également de fuir les expéditions régulières venues des royaumes dominants environnants pour des missions de pillage ou de rançonnement de la population. Il est vraisemblable, en outre, que les éléments des populations locales restées sur place pendant l'exil ont été assimilées plutôt qu'elles n'ont été exterminées. Les Judéens de 398 forment un ensemble composite (de gens originaires d'Israël et de Juda, ayant eux-mêmes assimilé les populations locales). Il y avait alors une forte colonie « juive » en Egypte ; les documents araméens d'Eléphantine, remontant au V^e siècle attestent qu'une « Juive » pouvait épouser un égyptien, qu'elle disposait librement des biens hérités de son père, qu'elle pouvait demander le divorce (voir P. Grelot, 1972, pp. 169 sqq., les péripéties de la vie de Mibtahyah à l'époque d'Artaxerxès I^{er}). Ces documents araméens offrent un double éclairage : d'une part, au 5^e siècle, les règles du mariage et de l'héritage concernant les femmes n'étaient pas celles que nous lisons dans la torah. De telles règles sont des marques d'identité ethnique ; à une époque donnée, elles ne varient pas selon les lieux. Mibtahyah ne relevait pas de la loi mosaïque, parce qu'en son temps, cette loi n'existait pas encore. D'autre part, les « Juifs » d'Egypte étaient des Israélites aussi bien que des Judéens venus de la province que les Perses désignaient sous le nom de Yehud. Ils sont devenus « juifs », c'est-à-dire de religion juive, par rétroaction de la législation « mosaïque » mise en place à la fin du 5^e siècle. En tant que « juifs », adeptes de la Loi mosaïque », ils étaient assimilés aux Judéens, soit, pour nous, aux Juifs.

2- Retour à Jérusalem et en Judée

Ce qui se passe en Judée au moment du retour des premiers exilés jusqu'à la construction d'une « maison du seigneur » nous est raconté dans les chapitres 3 à 6 de *2Esdras*.

Le chapitre 2 énumère les noms des notables (sous la conduite de l'aristocratie militaire /administrative et sacerdotale) ayant fait partie de la première vague du retour. Le chapitre 3 évoque le rassemblement du peuple, le 7^{ème} mois de l'année, sous l'autorité du grand-prêtre Josué et du petit-fils du roi Yoyakîn, Zorobabel. La première vague du retour comportait donc des familles appartenant à l'aristocratie sacerdotale (tribu de Lévi) et militaire / administrative (tribu de Juda), à laquelle appartenaient les lignages à prétention royale. Il importe de noter cet élément, car nous allons bientôt voir disparaître toute référence à l'aristocratie militaire, émigrée en Egypte à la suite du meurtre de Guedelias, le premier gouverneur de Judée, désigné par le pouvoir babylonien (voir *2Rois*, 25, 25-26 ; *Jérémie*, 41, 1-43). Yismaël, le chef des conjurés et meurtriers de Guedelias, était, dit le texte des *Rois*, « de sang royal ». L'aristocratie militaire revenait donc d'un exil à Babylone *et en Egypte*. Il y avait là une source potentielle de conflits, qui seront résolus par l'éviction de l'aristocratie militaire, déboutée de sa prétention à restaurer la royauté.

Vers 525, la première opération est la mise en place d'un autel pour un holocauste « selon la loi de Moïse », dans le contexte d'un rite que l'on appellera la fête des « huttes » (traduit traditionnellement « fête des Tentes », en hébreu *Soukkoth*). Suit la description du rite commémorant la sortie d'Egypte. La fête est évoquée dans le Pentateuque, notamment *Lévitique*, 23, 42-43 : tout « indigène » en Israël (*pās ho autokhthōn* : quiconque est issu de la terre même...) « doit habiter sous la tente, pour que d'âge en âge vous sachiez que j'ai fait habiter sous la tente les fils d'Israël, lorsque je les ai fait sortir du pays d'Egypte... ». Or, dans le livre de *Néhémie* (8, 17 ; *2 Esdras*, 19, 17) nous apprenons que la lecture de la loi par Esdras (397) a lieu pendant la fête de *Soukkoth*, qui n'avait pas été célébrée, précise alors le texte, depuis le temps de Josué, « fils de Noun » [le successeur de Moïse, le guide qui a fait entrer le peuple en Canaan (en terre promise)]. La fête est prescrite dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*. En vérité, il est probable qu'elle a été célébrée la première fois au retour d'exil de Babylone, sous la conduite du prêtre Josué, qui a ensuite servi de modèle pour la mise en scène du personnage de Josué, conducteur des Hébreux dans la terre promise. A l'arrivée à Jérusalem au retour de Babylone, le septième mois, le premier groupe de déportés, dont le premier acte a été de

bâtir un autel sur l'esplanade où gisaient les ruines *du palais* des rois de Judée, ne disposait d'aucune maison dans la ville en ruine. On a dû aménager des abris faits de matériaux légers, couverts de branchages pour se protéger du soleil, même de septembre : la fête des « huttes » célébrée au temps d'Esdras, lors de la lecture de la loi devant tout le peuple rassemblé, a eu pour fonction de commémorer le premier moment du retour d'exil *de Babylone*, première véritable « sortie », « exode » d'une terre étrangère et entrée en « terre promise ». Son inscription dans la loi date de la fin du V^e siècle de l'ère ancienne. Par un procédé propre aux récits traditionnels du temps des origines, la sortie de « Babylone » a été transposée dans un moment très reculé de l'histoire des Hébreux du Sud, dans un contexte spatial égyptien.

Dès maintenant, il nous est nécessaire de laisser-là les Judéens, au moment de leur exode babylonien, pour un détour qui nous conduira jusqu'au temps des origines, du peuple appelé « Israël » et de son dieu appelé Yahvé, Yaho à Eléphantine, en Egypte, au Ve siècle, pour répondre à la question : « La sortie d'Egypte du peuple d'Israël serait-elle une pure fiction ? » A la question s'en associe une autre : « Est-il bien vrai que Yahvé est devenu le dieu d'Israël en tant qu'il est le dieu qui a favorisé sa sortie d'Egypte ? » La question peut être posée autrement : « Le récit de l'exode, de la sortie d'Egypte, serait-il une simple transposition du récit du retour d'exil de Babylone ? Pourquoi cette transposition ? »

Chapitre 3

Remonter vers l'origine

Origine 1 : des « israëls » (une population) à Israël (un territoire)

Les Hébreux du Sud étaient primitivement des populations occupant les hautes terres, en pays de Canaan, contraintes, à la suite de l'effondrement économique du régime des Cités-Etat, à se faire agricultrices pour produire elles-mêmes les céréales dont elles avaient besoin. Le mieux est ici de nous adresser au spécialiste : « Le processus que nous décrivons ici est à l'opposé de celui que décrit la Bible : l'émergence d'Israël fut le résultat, non la cause, de l'effondrement de la culture cananéenne. La plupart des Israélites ne venaient pas de l'extérieur de Canaan ; ils étaient indigènes. Il n'y a pas eu d'exode de masse en provenance de l'Égypte. Le pays de Canaan n'a pas été conquis par la violence. La plupart de ceux qui ont constitué le premier noyau d'Israël étaient des gens du cru, ceux-là mêmes qui peuplaient les hautes terres durant les âges du Bronze et du Fer. Les premiers Israélites étaient – comble de l'ironie – d'origine cananéenne⁴² !»

Il reste, d'abord, à expliquer le nom d'Israël, qui n'était donc pas celui d'une tribu ou d'une ethnie, ensuite à confirmer que l'exode égyptien est intégralement une fiction.

Sur l'origine du nom, nous nous appuyerons sur les informations que nous apporte T. Römer dans *L'invention de Dieu*, lequel, par ailleurs, ne récuse pas toute pertinence à l'idée que Yahvé est le dieu de l'exode. Ce seraient les Hébreux délivrés de l'esclavage égyptien qui auraient apporté avec eux le culte de Yahvé lorsqu'ils sont venus habiter les hautes terres de Juda, d'abord, puis d'Ephraïm, et se mêler aux « israélites » occupant déjà les lieux. La thèse n'est pas soutenable, nous le verrons.

Dans un développement de l'ouvrage, sous le titre « le nom d'Israël » (pp. 96-98), nous sont proposées trois explications, dont nous ne retiendrons pas, prioritairement, celle

⁴² I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie* (traduit de *The Bible Unearthed*, New York, 2001), chapitre 4 « Qui étaient les Israélites », Paris, 2002, p. 143. Ces groupements de pasteurs occupant les hautes terres à l'ouest du Jourdain se distinguaient des groupements occupant des hauteurs orientales du Jourdain ou celles du sud de la Mer Morte (Moab, Edom, Ammon) par le fait qu'ils ne consommaient pas de viande de porc (aucune trace d'ossements à l'époque du Fer sur les terres d'Israël ou de Juda). Les deux archéologues expliquent la coutume comme un moyen, pour les populations connues historiquement sous le nom d'Israélites, pour les Hébreux du Sud, de se distinguer des populations environnantes.

qui dérive manifestement d'une fabrication à l'aide du récit de la lutte de Jacob avec un être céleste : « Qu'El combatte » selon l'interprétation de Römer, et non « il lutte avec El ». La seconde explication dérive le sens du nom de la racine *y-š-r* (« être juste »), d'où « El est juste » ; il a donc la compétence judiciaire par excellence, compétence qui est celle d'un roi. L'explication suivante fait l'hypothèse d'une racine *ś-r-r*, avec préfixe jussif *y-* (= /j/), d'où « Qu'El s'impose comme maître, qu'il règne ». Les trois explications sont complémentaires, qui déclinent les compétences d'un roi disposant de la force souveraine qui lui permet de rendre effectives ses sentences, nécessairement prononcées conformément à ce qui est juste (quand il s'agit de Dieu, évidemment). Il reste à comprendre comment un tel nom en est venu à désigner, au lieu d'une population diverse, « un peuple » et « quel peuple ».

Une des attestations les plus anciennes du nom « israël » « se trouve dans la stèle du pharaon Méneptah, que l'on peut dater entre 1210 et 1205 », mentionnant une victoire du pharaon en Canaan et affirmant : « Israël est détruit, sa semence même n'est plus ». Or à la fin d'une énumération d'une suite de lieux (Canaan, Ascalon, Gézer, Yenoam) « israël » ne désigne pas un « lieu », un territoire auquel se rattache un « peuple ». Dans la stèle, nous dit Römer (p. 101), « le nom Israël est déterminé par un homme et une femme, ainsi que par trois traits verticaux indiquant le pluriel. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'un groupe nomade, mais du nom d'un groupe et non d'une région ou d'une localité. Et l'on dit de cet Israël qu'il n'a plus de *pr.t.* », ce qui peut signifier soit la semence, soit le blé, et peut donc évoquer la coutume de guerre égyptienne (répandue ailleurs, également) de détruire les champs de blé et de « couper les pénis des ennemis tués ». Après « Israël est détruit », le texte poursuit : « La Syrie (Hourrou) est devenue une veuve pour l'Égypte ». Römer explique : « La suite est construite par allitération et personnifie la « Syrie » (le pays où se trouve Israël – *il faudrait dire « les israëls »*) comme des veuves (pluriel) en deuil. Israël apparaît donc comme un « homme » (semence) et « Syrie » comme une « femme ». A différents niveaux, ce verset affirme comment Israël (le groupe) et Syrie (le pays) se sont effondrés à cause de l'Égypte. » La délimitation du territoire nommé « Hourrou » par les habitats d'Askelon, de Gézer et de Yenoam (probablement au sud du lac de Galilée) suggère la vraisemblance de son identification avec Ephraïm, sur lequel, plus tard, les juges exerceront leur autorité avant que, selon la tradition, Saül n'en devienne roi (avant que la population des hautes terres d'un vaste ensemble montagneux allant, au nord, de la vallée de Jezréel jusqu'au sud de

Jérusalem ne soit regroupée sous l'autorité d'un seul maître, ne forme une « chefferie », divisée plus tard en deux royaumes).

Le langage de la stèle de Méneptah nous laisse entendre que « israël » n'était pas l'éponyme d'un peuple identifié avec un territoire, mais était un terme générique désignant un ensemble humain sur lequel l'autorité n'était pas exercée par un « roi » *humain* ; le groupe était identifiable sous la dénomination « ceux pour qui El soit souverain » ou « soit roi ». El était le nom du dieu suprême, le dieu du ciel ; les dieux sur la puissance de qui les rois s'appuyaient, au nom de qui ils combattaient, à qui ils sacrifiaient, dont ils célébraient la royauté ou le retour de la royauté au début de la saison des récoltes, étaient désignés sous le terme générique, en Canaan, de « Baal », « le maître ». El n'était pas un dieu « ethnique ». Reconnaître, en tant que groupe humain, son allégeance à El, c'était affirmer que l'on n'était pas soumis à un roi, faisant alliance avec un dieu, comme l'étaient les autres populations environnantes : telle est, de cette population, la seconde caractéristique que Finkelstein et Silberman ont dégagée, mais ont omis de mettre en évidence. Sur l'ensemble du massif montagneux allant de Gaza à la « mer de Galilée », les habitants des hautes terres étaient organisés en communautés villageoises ayant à leur tête un « chef » ayant l'obligation, par exemple, de consulter un Conseil. Sans doute les villages se regroupaient-ils par « tribus », mais l'ensemble des tribus était composite. Il n'y existait pas de tradition d'un ancêtre commun. Au temps de la puissance des cités cananéennes établies sur le pourtour du massif montagneux, les hautes terres avaient été le refuge des esclaves, des pasteurs, des petits agriculteurs cherchant à échapper aux guerres incessantes entre cités, aux conquêtes ou aux incursions des empires (Hittite, Egypte, Assur), aux taxes des seigneurs locaux, à l'arbitraire des maîtres. Au temps de l'écroulement des empires sur tout le pourtour méditerranéen oriental, les habitants des hautes terres ont été relativement épargnés ; la population s'est accrue d'un afflux de réfugiés ; peu à peu, les habitants ont acquis les moyens matériels (maîtrise de la métallurgie, par exemple) qui ont favorisé une expansion démographique jusque dans les plaines. Cette expansion n'a été contenue, vers le sud, que par une population que l'on connaît sous le nom de Philistins, venue, au temps des grands troubles, de l'espace égéen. L'ensemble de la population était composite ; il était unifié par l'usage d'une même langue, et un commun refus d'un roi.

J'appellerai désormais les habitants de ce vaste ensemble montagneux « les israëls », « ceux pour qui El soit leur force ». Au temps de Méneptah, c'est-à-dire à l'époque supposée de l'exode, ils occupaient les hautes terres d'Ephraïm (sud de la vallée de

Jezréel). Des hommes étendus sur le champ de bataille, Pharaon a fait couper les pénis ; leurs femmes sont devenues « veuves » ; d'autres hommes, israëls ou pas, n'ont pas manqué pour venir les féconder. Un pharaon agit dans la logique de son affirmation de puissance : s'il veut que ses successeurs aient, comme lui, la possibilité d'exploiter jusqu'aux richesses des hautes terres, il faut bien leur laisser la capacité de se repeupler.

Le premier document historique attestant le nom d'Israël du côté égyptien ne laisse d'autre place, à l'hypothèse d'une « sortie » d'Égypte, que celle, habituelle, de pharaons ayant besoin de se refaire une cagnotte, en objets précieux, en céréales, en femmes, en hommes. N'omettons pas de dire que la proclamation de Méneptah se situe à la même époque que celle où la légende a fixé la vie et l'œuvre de Moïse.

Origine 2 : Yahvé n'est pas le dieu de la « sortie d'Égypte »

Comment les habitants de ce vaste ensemble ont-ils acquis la conscience d'une « identité » ? D'abord en se désignant comme « ceux pour qui El soit leur force », comme ceux qui ne se reconnaissent pas de roi parmi les hommes et, donc, par l'usage d'une langue. El, dieu céleste lointain, est intéressé, on ne sait pas très bien dans quelle mesure, d'ailleurs, aux hommes en général et non à tel peuple en particulier. Soit à un moment d'expansion vers la plaine, vers les grandes voies de communication nécessaires aux échanges des richesses, soit parce qu'on avait fini par se lasser de subir les exactions des « rois » des cités philistines ou cananéennes, les habitants des hautes terres ont éprouvé le besoin de fédérer leurs énergies ; cela ne pouvait se faire que grâce à un dieu protecteur des « israëls », et uniquement d'eux. Existerait-il d'autres dieux protecteurs que des « Baals », des « maîtres » ?

Le culte de Yahvé était primitivement étranger aux habitants des hautes terres. Selon ce que dit T. Römer (*L'invention de Dieu*, chapitre 4) Yahvé était apparemment un dieu de l'orage (« il souffle ») dont le culte était probablement originaire de Madian, dans la presqu'île du Sinaï. Moïse, dont le nom est égyptien⁴³, après le meurtre d'un Égyptien, a

⁴³ Formé sur une racine *mesi / mas / mes*, « enfanter », que l'on trouve dans Ramsès, par exemple : « le dieu Ré a engendré ». Comme l'explique T. Römer, qui nous donne ces renseignements (*Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte*, Bayar, 2015, pp. 75-76), le scribe qui a écrit le récit de l'enfance de Moïse connaissait fort bien le sens de la racine égyptienne ; il savait donc qu'elle complétait ordinairement le nom d'une divinité. Je préciserai, personnellement, que sans préfixe d'un nom divin, « Moïse » signifie « X a engendré », c'est-à-dire désigne un enfant trouvé. Mais cela fait tout aussi bien de lui le fils de l'Ineffable, qui, au moment de la première rencontre, lui révèle son identité, en grec : « Ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, θεὸς Ἀβρααμ καὶ

cherché refuge en Madian, où il est devenu le gendre d'un prêtre détenteur de troupeaux qu'il faisait paître près de l'Horeb ; c'est au moment de sa rencontre sur cette montagne, que Dieu lui révèle son nom sous la modalité d'une métonymie « Je suis celui qui je serai » / « qui je suis » (Ya weh). Quoi qu'il en soit du lien entre un personnage nommé Moïse et Yahvé, ce que l'épisode signifie pour nous, c'est que Yahvé était le nom d'une divinité de la région de Madian, devenue le nom de la divinité dont « ceux pour qui El soit leur force », les israëls, ont célébré le culte, faisant remonter son origine à un « exode » hors d'Égypte sous la conduite d'un législateur instruit à la fois dans les lois d'un royaume savamment organisé et dans les coutumes de tribus nomades sur lesquelles ne règne aucun roi.

La tradition judaïque atteste l'émigration du nom « Yahvé » du sud du Sinaï vers le nord, vers Edom, au-delà de Juda, jusque dans la vallée de Jezréel (en Galilée). Par quel intermédiaire s'est faite cette appropriation du culte de Yahvé aux « israëls » ? Celui d'un pacte « du peuple » avec ce dieu dans le désert, selon ce que supposent T. Römer (*L'invention de Dieu*, pp. 110 sqq.) et N. Amzallag (*La forge de Dieu. Aux origines de la Bible*, 2020) ? Pour le spécialiste de la bible hébraïque, s'il est vrai que le récit de l'exode a été composé avec, pour arrière-plan, le déploiement de la puissance assyrienne aux 8^e et 7^e siècles, la sortie d'Égypte et la traversée du désert jusqu'en Canaan ne sont pas des fictions pures et simples ; pour Amzallag, nous le verrons, le désert a été le lieu de transfert d'une alliance de Yahvé avec une gilde de forgerons à tout un peuple.

Or l'analyse du nom « israël » à partir de la formulation de la stèle de Méneptah et les enquêtes archéologiques invitent au contraire à déduire que la sortie d'*Israël* d'Égypte est une fiction pure et simple. Quoiqu'en disent les interprètes des récits de la Torah, l'hypothèse la plus probable, c'est que Yavhé n'a pas été le dieu de la sortie d'Égypte, il est devenu le dieu des *israëls* par une autre voie que l'exode, peut-être en cheminant avec les *Qénites* (voir *L'invention de Dieu*, p. 92-93, essentiellement *La forge de Dieu*), c'est-à-dire, vraisemblablement, avec un clan de spécialistes des mines, de la métallurgie et

θεὸς Ἰσαακ καὶ θεὸς Ἰακωβ ». Puis Moïse demande à celui qui ne s'est désigné que par une métonymie « le dieu de ton père, le dieu d'Abraham », etc., son nom. Il s'entend répondre : Y' WEH : « Je Suis » (en grec *Egō eimi ho ōn*) : « Je Suis celui qui est ». Une telle réponse est une fabrication tardive, un jeu de lettré sur une suite de phonèmes consonantiques, qui permet de rattacher artificiellement un nom de dieu à celui d'un personnage, lui-même si dénué de « nom propre », que la métonymie qui le désigne est empruntée à une langue étrangère, à consonance également hébraïque. « X a engendré » devient, en hébreu, « les eaux l'ont engendré ». Il est né d'un fleuve, comme la Judée post-exilique est née de la traversée, à pieds secs, d'un fleuve par un roi dont le nom propre, en grec, *Kuros*, fait une paronomase de *Kurios*, masque de YHWH.

donc de la forge⁴⁴. L'auteur de l'article cité en note précise que « der Stamm », la « maison de Juda » avant David semble avoir vénéré une déesse et non un dieu, associée au théophore « Lionne (déesse⁴⁵) » et qu'en conséquence cet élément n'est pas en faveur de l'origine quénite du nom de Yavhé. Il est donc vraisemblable que le culte de Yahvé est arrivé jusqu'en Juda, au temps de David vraisemblablement, depuis le Nord, où existait un culte de Yahvé, dieu des armées, dit-il, grâce à l'aide de qui une population appelée « Israël » se serait installée en Ephraïm. Or l'archéologie en a fait la démonstration : les hautes terres, ni au nord, ni au sud, n'ont jamais été « conquises ».

Contrairement à ce qu'affirme E.-A. Knauf l'hypothèse quénite n'est pas contradictoire avec celle d'une mise en place du culte de Yahvé dans le Nord, en Ephraïm. Voilà du moins ce que l'on peut déduire de la lecture du *Cantique de Débora* (*Juges*, chapitres 4 et 5).

Origine 3 - Le cantique de Débora et l'origine du culte de Yahvé parmi les israëls

⁴⁴ Voir Ernst-Axel Knauf, in *Bibelwissenschaft*, 2017, *Lexicon*, entrée *Keniter* : « Die Keniter-Hypothese besagt, dass „Israel“ den Gott JHWH durch kenitische Vermittlung kennen gelernt habe. Diese Hypothese wäre heute dahin zu modifizieren, dass dies allenfalls für Juda zutreffen könnte, denn die (nord)israelitische JHWH-Tradition ist fest mit dem Exodus (und einem kriegerischen Gott vom Hadad-Typ) verbunden, und in der Exodustradition spielen die Keniter ursprünglich keine Rolle (erst in *Num 10, 29-32* wird, im Vorgriff auf *Ri 1, 17*) aus der midianitischen Sippschaft Moses eine kenitische). Für die Hypothese könnte sprechen, dass der Gott JHWH in Juda eher zum Typ des weltordnenden El zu gehören scheint (anders allerdings *1Kön 8, 12f*). Vor allem aber ließe sich so elegant die Aufspaltung des Gottes in einen „JHWH von Samaria“ und einen „JHWH des Südens“ (*tjmn* in den Inschriften von *Kuntillet 'Ağrūd* ; *Kuntillet Agrud*] = Judah) erklären. Pour résumer : il serait possible de distinguer un « JHWH de Samarie » (dieu guerrier) d'un « JHWH de Juda », d'un culte des forgerons. Pour l'affirmer, l'auteur s'appuie sur les témoignages puisés dans la Bible elle-même ; rien ne permet d'affirmer que ces témoignages attestent de ce qui a été au commencement !

⁴⁵ Gegen die Keniter-Hypothese spricht allerdings, dass der Stamm Juda vor David keinen Gott, sondern eine Göttin verehrt zu haben scheint, wie der Beiname Baalat („Herrin von“) Juda für Kirjat-Jearim (*Jos 15, 9-10* ; *1 Chr 13, 6*) und das theophore Element „Löwin(göttin)“ im Personennamen *'Abdlabī'at* (epigraphisch belegt für die unmittelbare Nachbarschaft von Bethlehem im 11./10. Jh. v. Chr.) zeigen. Es ist insgesamt wahrscheinlicher, dass der JHWH-Kult Juda als Kultimport aus dem Norden erreicht hat, sei es (eher) durch David oder (unwahrscheinlicher) durch eine(n) seiner nächsten NachfolgerInnen. »

Quel éclairage l'épisode de Débora et le contenu du cantique⁴⁶ que la prophétesse chante nous offrent-ils⁴⁷ ? Le cantique est chanté par une prophétesse (Débora = « l'abeille » ; le nom est à rapprocher de « dabhar », « le fait », « la parole efficace ») à l'issue d'un combat engagé sous sa propre impulsion par un chef nommé Barak (« la foudre »), en tant que tel, hypostase de l'agent divin de la victoire. Débora est l'épouse d'un dénommé Lapidot, « le flambeau » ; elle est prophétesse (elle parle en lieu et place de Dieu), devineresse et donc médecin (elle apporte le salut), mais également « juge » ; elle exerce sa fonction sous un palmier à Rama et à Béthel, dans les montagnes d'Ephraïm⁴⁸. En tant que juge, elle exerce le pouvoir (« Die hebräische Wurzel שפט *špṭ* bezeichnet sowohl das Leiten und Regieren wie auch das Richten und Zum-Recht-Verhelfen. » « La racine hébraïque signifie aussi bien le fait de conduire et de régner que le fait d'agir en juge et de contribuer au droit. »

Dans le contexte d'une lutte avec quelque « roi » d'une cité Cananéenne, nommé Yabin⁴⁹, ayant envoyé son chef de guerre Sisara à la tête d'une troupe avec quelques

⁴⁶ Pour le texte en grec, voir *Judices*, chap. 4 et 5, codex Alexandrinus et codex Vaticanus, in TLG (©UCI) *Septuaginta* ; texte hébreu consulté : <https://biblehub.com/interlinear/judges/4.htm> - <https://biblehub.com/interlinear/judges/5.htm> .

⁴⁷ Voir T. Römer, *L'invention de Dieu*, voir pp. 61-62 et sur le site « Bibelwissenschaft », *lexikon*, entrée « Debora », les explications de détail (pour la bibliographie, voir l'article de la « Bibelwissenschaft »). Ces références suffisent pour nous mettre l'esprit en alerte : le cantique est un texte composite, dans une langue complexe, dont il est difficile de décider si elle est ancienne ou artificiellement antiquisante. Mais il semble assez probable que les versets 4-5 soient des éléments composés antérieurement à l'instauration d'un royaume dans le Nord.

Pour une datation ancienne de l'origine du cantique de Débora, voir E. A. Knauf, « Deborah's Language », in *Studia Semitica et semito-hamitica. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstages am 17 Januar 2004*, B. Burtea, J. Tropper, H. Younansardaroud edd., Münster, 2005, pp. 167-182. L'énumération des « tribus » correspond à l'époque de transition entre la période des juges et celle des rois (époque des chefferies : Saül, Ishbaal, Jeroboam I). Dans la langue, des traces de formes verbales anciennes, antérieures à la période exilique et post-exilique. La thèse d'une rédaction post-exilique du *Cantique* n'est donc pas recevable.

Sur l'origine probable de Yahvé dans le sud, dans la région du Sināï, voir l'exposé des arguments archéologiques et textuels in M. Leuenberger « Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen » in *ZAW* 122, pp. 1-19 (2010). En dernier, N. Amzallag (2020), *La forge de Dieu. Aux origines de la Bible*, Le Cerf, Paris. Selon l'explication étymologique à l'appui de la racine arabe du nom de Yahvé, à la suite de Wellhausen, Leuenberger qualifie Yahvé de « dieu solitaire des tempêtes, de la guerre et des orages ». Précisément le cantique de Débora suggère une autre direction.

⁴⁸ « Die hebräische Wurzel שפט *špṭ* bezeichnet sowohl das Leiten und Regieren wie auch das Richten und Zum-Recht-Verhelfen. Als Richtende (*šoftāh*) hat Debora ein umfassendes und auf Dauer angelegtes Leitungsamt inne (Ri 4,4), das neben administrativen auch forensisch-jurisdiktionelle und soteriologische Aspekte vereinigt ». Toutes les explications sur les noms sont tirées du *Lexikon* in www.bibelwissenschaft.de, version du 10 / 10 / 2017.

⁴⁹ Sens possible, dérivable d'une racine signifiant « bâtir », « créer » (voir in « Bibelwissenschaft », entrée « Jabin »).

chars, doit-on imaginer, « en fer » (4, 13), Débora invite un dénommé Barak (« Eclair / Foudre ») à engager la bataille en lui promettant la victoire ; elle lui annonce que ce ne serait toutefois pas lui, mais une femme, Yaël (« la chèvre »), épouse d'un Qénite, « allié » du roi cananéen, qui tuerait Sisara. Au cours de la bataille, un orage éclate qui provoque une crue du Kishon à l'endroit où il reçoit les eaux d'un torrent descendant du Thabor, semant la déroute parmi les chars qui s'embourbent. Sisera s'enfuit ; il passe à Kedesh devant la tente de Yaël, qui l'invite à entrer, lui offre en apparence sa protection. Sisera a soif ; il demande de l'eau, elle lui offre la crème du lait. La modalité de la mort invite à supposer que Sisera s'est étendu sur une couche et endormi, confiant que Yaël saurait empêcher un ennemi de pénétrer dans la tente. En vérité, elle en arrache un piquet, s'empare d'un marteau, par hypothèse, vient se placer à cheval sur la poitrine de l'homme endormi, enfonce, à la hauteur de la gorge, ou de la bouche, ou des tempes selon que le scribe imaginait Sisera dormant sur le dos ou sur le côté, le clou qui traverse la tête. Le coup le fait sursauter « entre les genoux » (détail de la version de la Septante, 4, 21) de la meurtrière. Barak arrive alors pour recueillir son trophée. Les deux chefs, Débora et Barak, du côté de ceux pour qui, désormais, Yahvé sera roi, entonnent un chant⁵⁰.

Ce qui assure la haute antiquité du cantique, c'est le rôle joué par Débora dans le récit et c'est le statut du texte, d'être un récit d'un acte fondateur, non pas du peuple d'Israël, mais, par la médiation d'une « juge », dite également « mère » dans le cantique (5, 7), du rassemblement d'un ensemble de « tribus » (énumérées dans le cantique), elles-mêmes rassemblement de communautés villageoises, rendues solidaires par un dieu venu offrir son appui à ceux qui ont su s'unir. Nous pouvons le mettre en évidence en nous appuyant sur tout le début du cantique jusqu'au verset 12, puis en relevant les caractéristiques des manifestations de la puissance divine au cours du combat, enfin en décrivant les modalités de la mise à mort du conducteur des troupes du roi cananéen à la fin du récit.

« Par le fait que les chefs de ceux pour qui 'El soit roi' (les chefs des israëls) ont entrepris de commander (= de jouer leur rôle), par le fait qu'ils ont fait le choix du peuple, bénissez le seigneur.

[Rois, écoutez, prêtez l'oreille puissants satrapes !]

Moi, je chanterai pour le seigneur, je célébrerai le Dieu d'Israël (ou de ceux pour qui El soit roi).

⁵⁰ Aux indices qui mettent en rapport Yahvé avec les forgerons (regroupés en ghildes ou sociétés secrètes), N. Amzallag aurait pu ajouter ce moment de transfert de pouvoir par la médiation d'une épouse de forgeron (d'un Qénite). En revanche, pour l'identification « Qénite » / « forgeron », on voudra bien se reporter à l'ouvrage de l'auteur cité.

Au moment où tu es entré en campagne⁵¹ (militaire) à partir de Séir, au moment où tu es entré en expédition à partir des zones de pâturage d'Edom, la terre a tremblé, et le ciel a été bouleversé, et les nuages ont distillé de l'eau ; les falaises de la montagne se sont écoulées (comme une fonte) en présence de Yahvé (la montagne, c'est le Sinaï), en présence de Yahvé Dieu d'Israël. Au jour de Samegar, fils d'Anath, aux jours de Yaël, les Conseillers (*basileis*) avaient fait défaut et on allait par des sentiers, on allait par des chemins détournés. Il manquait au milieu de ceux pour qui El soit roi un éclaireur (*phrazōn* ; autre terme : des gens capables, des puissants, *dunatoi*) jusqu'au moment où se leva Débora, car elle se leva en tant que mère au milieu de ceux pour qui El soit roi (israël).

On avait choisi des dieux nouveaux comme du pain d'orge.

'Parmi les explorateurs de mines'(?), se peut-il que j'en identifie un seul parmi quarante mille ?

Mon cœur était à l'écoute des ordres qui parcourraient tous les territoires de ceux pour qui El soit roi (ἐπὶ τὰ διατεταγμένα).'

Vous les puissants du peuple, bénissez le seigneur.

Montés sur les ânes et les mulets, assis dans vos chariots, accompagnez de votre voix ceux qui jouent d'un instrument au milieu de ceux qui se réjouissent.

Là-bas, on remettra la justice à un Seigneur.

Les justes ont été revêtus de force dans l'ensemble des israëls.

Alors le peuple d'un seigneur est descendu jusqu'aux portes (pour prendre les armes).

Suscite, suscite, Débora, suscite des myriades du milieu du peuple, suscite, suscite, parle en chantant.

Fais se lever avec force Barak et, Débora ! revêts Barak de force. »

J'ai choisi la version grecque la plus problématique, parmi des variantes d'un texte dont l'établissement est difficile. Ma lecture est donc dès le départ orientée dans une direction problématique. Une chose m'a paru indispensable, pourtant : traiter comme un ensemble ayant un minimum de cohérence tout le début du cantique, jusqu'au moment de l'entrée en scène de Barak, c'est-à-dire jusqu'au moment de l'engagement du combat. Le *Cantique* est construit comme un récit canonique, qui comporte la description d'une situation initiale de détresse (on ne sait pas à quel « dieu » se vouer), d'un contrat de communication, une alliance entre une femme juge et prophétesse et un chef militaire (Débora promet une aide céleste à Barak s'il engage le combat ; Barak accepte à condition

⁵¹ Je traduis ainsi ἔξοδος. Le texte atteste sans doute l'emploi le plus ancien, dans la tradition hébraïque, du concept verbal de sortie en rapport avec la région de l'Égypte (hébreu : *betzete* ; formulation nominale, en grec, ἐν τῇ ἐξόδῳ ... ἐκ...; voir également *Exode*, 19, 1 ; *Nombres*, 33, 38 ; psaume 114 – (113 dans la *Septante* : Ἐν ἐξόδῳ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου...). Le verbe suivant, en grec, indexe l'emploi de la notion d'*exodos*, au champ lexical de l'entreprise d'une expédition militaire. Ensuite, dans le *Cantique*, il s'agit d'un *exodos* de Yahvé – explicitement désigné par ce nom, en hébreu – et non du peuple d'Israël. Leuenberger (article cité, p. 14) traduit : « als du auszogst..., als du einherschrittst... (mise en mouvement, départ solennel, avec oriflammes et tambours, d'une armée, par exemple).

que la prophétesse reste à ses côtés). Suivent l'épreuve qualifiante (Débora réussit à susciter une levée en masse des hommes de plusieurs tribus), la performance, (l'engagement du combat et la victoire favorisée par un orage qui désorganise complètement les rangs de l'armée ennemi) et, au finale, la sanction (l'action de Yaël, dont il nous faudra expliquer la singularité).

Le cantique est précédé d'un prélude comportant une trace de composition tardive (période perse), puisqu'il invite à écouter les puissants d'alors, les satrapes.

Ceux à qui s'adresse le chant sont invités, de leur côté, à rendre grâces au Seigneur (YHWH) en ce qu'il a joué un rôle décisif dans le changement de comportement des « chefs » des différentes communautés, tribus et villages, de l'ensemble de la population qui se reconnaît une appartenance commune à « Israël », c'est-à-dire au groupe de ceux pour qui El était leur force. Dans une organisation sociale, dite « segmentaire », fait d'un assemblage de familles et d'alliances entre les familles, la difficulté, c'est de mettre en place un commandement unifié. Or voilà ce que l'on vient d'obtenir, dans telle circonstance que la suite du texte a pour fonction de nous expliquer.

Voici quelle était la situation avant que l'on ait réussi à unir tous les chefs, grands et petits, sous une volonté commune : le groupe était frappé d'une grande détresse. Les hommes capables de délibérer et de prendre des décisions dans l'intérêt de tous, des Conseillers, faisaient défaut ; manquait celui qui était capable d'indiquer la voie à suivre (*phrazōn*) ou manquaient des gens « capables » / « puissants » (physiquement et intellectuellement). Harcelés par l'ennemi, les hommes en chemin – pour transporter des marchandises, par exemple – étaient obligés de faire de nombreux détours pour ne pas être vus et pillés. Les armes pour se défendre manquaient. Cela est dit sous une forme hyperbolique : difficile même de trouver un bouclier et une lance pour quarante mille hommes⁵² ! Dans le désarroi où l'on était, on allait en quête de dieux nouveaux (capables

⁵² Le codex alexandrinus (version A de la *Septante*), au lieu de « boucliers et de lances » difficiles à trouver (texte massorétique ; codex vaticanus) explique : « σκέπην ἐὰν ἴδω σιρομαστῶν... ». « Se pourra-t-il que j'identifie un abri de *siromastai* », de « chercheurs de silos (à grains) » / de « réserves » enfouies dans la terre ! Le passage de l'idée de « bouclier » à celle de « réserve cachée de grains » ne s'explique pas. En outre, ces « silos » à blé, si l'on respecte le concept grec véhiculé par le mot *siros*, ce sont des « trous ». On creusait le sol pour y enfouir les jarres contenant du vin ou du grain. On trouve chez Eunape et Photius une explication qui permettrait de mieux comprendre le lien avec une arme : « Σιρομάστης, σκεῦός τι σιδηροῦν, λαβὴν ξυλίνην ἔχον παρὰ τοῖς τελῶναις εἰς ἔρευναν. » « *Siromastēs*. Instrument de fer muni d'une poignée en bois, que possèdent les collecteurs des taxes pour explorer » (les cachettes). Du nom, il existe dix-huit occurrences en tout dans la littérature grecque jusqu'à la fin de la période byzantine (moteur de recherche du *TLG*, ©UCI). Dans les textes littéraires, il n'est attesté que dans le Cantique de Débora, chez Flavius Josèphe, et un commentateur de Grégoire de Naziance ; autrement, c'est une entrée de lexique (Eunape, Photius, Hésychius, la Souda). L'instrument était à la disposition des

d'apporter le salut) ; cela est formulé encore une fois sous forme d'hyperbole : on débitait du divin comme on débitait des pains d'orge ! Comme se parlant à elle-même, la voix narrative, porte-parole de tout le peuple, actualise le moment de la recherche d'une solution en la verbalisant : quel dieu pourrait se montrer secourable ? Où trouver des armes *en fer* ? Quel ordre serait capable de soulever tout le peuple comme un seul homme ? Qu'est-ce qui a fait que les chefs de village se sont rassemblés et ont accepté la règle de conduite (*dikaiosunē*) d'un seul *kurios*, d'un seul maître revêtu de l'autorité conférant légitimité à ses ordres ? Qu'est-ce qui a fait que le peuple s'est rassemblé aux portes pour aller au combat ? Ce sont deux agents, un agent divin et un agent humain, dont la désignation par leur nom propre (Yahvé, Débora) encadre la description de la situation initiale de détresse et celle de son déblocage (versets 4-5 et 12). Débora a été « l'abeille » de Yahvé, sa prophétesse.

Dans le texte grec, la formule *kurios ho theos* est systématiquement substituée au nom propre du dieu, Yahvé ; tel est le cas de son invocation au début du verset 4 : יהוה בצאתה « Yahweh *bəṣəṭākā* ». Que Yahvé vienne d'un territoire loin des hautes terres où habitent les israëls (de Séïr et, selon peut-être une adjonction tardive au texte sous forme d'explication, du Sinäï) ! Qu'il entre en action à la façon du conducteur d'une entreprise coloniale (un exode, en hébreu, une « sortie » ; on notera immédiatement que l'exode est celui de Yahvé et non celui d'un peuple) et guerrière (*apairein* : lever le camp ; partir en expédition militaire) ! Sur son parcours, il manifeste sa puissance : son action atteint toutes les dimensions du cosmos ; il est capable d'ébranler l'assise d'en haut (le « firmament »), de transformer une vapeur en la distillant ou au contraire de dissoudre la solidité des rocs, de provoquer la fusion des falaises, d'ébranler l'assise d'en-bas, de faire trembler la terre. Venu du sud, il s'est manifesté en maître des éléments, sous la forme d'un cataclysme céleste et terrestre, en conquérant à qui rien ne peut résister, venant prendre possession d'un territoire qu'il revendique comme le sien. Il est implicite, si l'on se réfère à l'ensemble du récit, que, dans sa progression, la puissance divine qui

collecteurs des taxes pour sonder le sol d'un cellier et déceler la présence d'une jarre dissimulée. L'instrument implique l'existence d'une organisation étatique ; dans la société segmentaire des israëls, il n'y avait certainement pas de « collecteurs de taxes en nature ». En vérité, le concept primitif n'aurait-il pas été plutôt celui de σιδήρου μάστις, « chercheur de fer », sous forme de météorites ? Si l'on n'a pas d'armes, c'est que l'on n'a personne, non plus, pour les fabriquer. Avec les armes font défaut ceux qui les fabriquent, les forgerons. Un passage de *1Samuel*, 13, 19, fait allusion à l'absence de forgerons chez les israëls : ils devaient aller faire aiguiser leurs outils chez les Philistins. L'arrivée de Yahvé chez les israëls est contemporaine de celle des forgerons de la métallurgie *du fer*.

revendique pour sienne un territoire (en l'occurrence les hautes terres d'Ephraïm jusqu'aux limites de la Phénicie) s'arrêtera en un lieu dit *Kedesh*, le sanctuaire, là où Heber a installé sa tente. Or, selon ce que laissera entendre l'action de Yaël, le campement de Heber est une forge. Quelle a été l'action de Yahvé sur son parcours ? Celle d'un maître du feu, distillateur (il transforme la vapeur en eau) ou métallurgiste, forgeron (il fait fondre les rochers comme du métal, il fait trembler le sol).

Selon le texte hébreu, clairement celui qui vient de Séir, d'Edom, a un nom qu'il est possible de prononcer, puisqu'il est invoqué dans un chant sous ce nom : « Yahvé ! ». Le nom est solidaire d'un lieu-origine.

Or, à la façon du récit du chapitre 4 du livre des *Juges*, il nous faut introduire une parenthèse, nécessaire pour comprendre ce qui se passera en conclusion de la victoire de Barak sur Sisera. Au moment où il nous est expliqué que Débora, venue du sud de la vallée de Jezréel, et Barak, venu du nord, arrivent à Kédesh à la rencontre des hommes de Zébulon et de Nephtali, venus eux aussi du nord de la vallée, le récit est comme interrompu pour introduire une incise (4, 11) : il y avait à l'endroit Héber, le Qénite, qui « s'était séparé des fils de Hobab, beau-père de Moïse⁵³ » et était venu planter sa tente sous un chêne, près de Kédesh. Nous verrons de quelle façon sera enfoncé en ce lieu le piquet (la *pax*) d'une *première alliance*, première, du moins, *pour les israëls*, pour ceux dont El, c'est-à-dire, le dieu de tout le monde, était le seul protecteur.

Sur son parcours, Yahvé a conduit une suite d'opérations analogues à celles des artisans du feu : il a procédé à une distillation (il a transformé les nuages en eau tombant goutte à goutte, en grec, *στάζων*) ; il a fait fondre les falaises (verbe hébreu) ou il les a criblées (comme du minerai : verbe grec). Yahvé est venu à la rencontre de Moïse, sur le Sinaï, pour lui donner sa loi, sous l'apparence d'un feu et de la fumée d'un four (indifféremment à chaux, de potier, de fondeur). Chercher la résidence de Yahvé du côté

⁵³ Heber / Hobab : ces deux noms évoquent le thème de la création d'un lien d'alliance entre deux familles, avec engagement à rester fidèle à l'alliance. Hobab signifie « la parenté par alliance ». (Voir www.bibelwissenschaft.de/wibilex/dasbibellexikon/lexikon/ sous Heber : « Heber (hebr. חֶבֶר *chævær*) bedeutet „Gefährte / Freund“ bzw. „Verbindung / Gemeinschaft“ sowie „Bannspruch / Beschwörung“ (vgl. Jes 47,9.12). Abgeleitet wird der Personennamenname von der Wurzel חֶבֶר *chbr* II „sich binden / beschwören / sich verbünden“). Ce qui importe ici, c'est le lien qui est affirmé entre les Qénites et Moïse. La femme d'un homme qui porte dans son nom le thème d'un engagement dans une alliance est précisément celle qui rompt un lien d'hospitalité qu'elle a elle-même initiée, en invitant Sisara sous sa tente. Or elle sera louée pour cela. Ce qu'il faut prendre en considération, ce ne sont pas ses liens avec son mari, mais une alliance implicite avec Débora et Barak. Est en cause un « passage de témoin » ; Yaël transfère à Barak, à la fin du récit, quoi ? C'est ce qu'il faut établir.

des volcans, c'est se tromper de chemin. La loi est sa ghise : elle lui tient lieu de statut de bronze. Trois jours avant la rencontre où Yahvé lui donnera sa loi, Moïse invite le peuple à s'abstenir de toute relation sexuelle, de la même façon qu'un artisan, avant une opération décisive (cuisson des vases, fonte du minerai, fabrication d'une arme), devait s'abstenir de toute relation sexuelle. Avant d'être un dieu des orages et des tempêtes, Yahvé était un dieu artisan, maître des arts du feu de manière générale⁵⁴.

L'agent humain, une femme du nom de Débora, « l'abeille » – qui met en réserve une nourriture solaire pour les temps de détresse – est présentée, au moment où « elle s'est levée », comme « mētēr en tōi Israēl » « mère en l'Israël », c'est-à-dire mère du territoire qui permettra le rassemblement de toute la population des hautes terres ; elle a été la procréatrice de leur union en une seule entité sous l'autorité de son dieu, enfin trouvé, précisément par le rôle qu'elle a joué auprès d'un homme appelé Barak, « l'éclair », dont la victoire, favorisée par la foudre céleste, a révélé quel dieu devait être l'objet de la vénération (*baraku*) du peuple (בָּרַכְךָ יְהוָה : *ham baraku Yahweh*). L'intronisation de Yahvé comme Dieu des israëls coïncide avec l'invention de la terre d'Israël, en Ephraïm et non en Juda. Ainsi peut-il être dit proprement le « Dieu d'Israël ».

Comment Débora a-t-elle exercé avec succès, devenant ainsi prophétesse d'un dieu, objet du culte d'un forgeron, de Yahvé en la circonstance, comment a-t-elle exercé sa fonction de « juge, devin, médecin » ? Elle a vu dans l'installation, dans la vallée de Jezréel, en un lieu devenu par là *kédesh*, d'un homme venu des terres du sud, de l'Horeb, un signe favorable invitant à l'engagement d'une bataille décisive qui donnerait l'ascendant des habitants des hautes terres sur le roi local, adorateur d'un Baal. On était à une époque où l'on cherchait la protection d'un dieu que l'on pourrait invoquer sous un nom propre, comme c'était le cas de tous les dieux poliades (protecteur de « cités ») de toutes populations. Heber le Quénite et Yahvé viennent du même endroit ; la prophétesse a compris que l'installation de la tente de Héber dans la vallée de Jezréel, près de la confluence de deux torrents descendant du Thabor, au nord, du mont Ebal au sud, était un signe, une invitation à se placer sous la protection du dieu que Heber vénérât, Yahvé, et donc à engager la bataille à cet endroit.

Le cantique indique que Yahvé vient de Séïr, sur le territoire d'Edom, sur lequel les fouilles archéologiques ont mis en évidence l'existence de mines de cuivre, exploitées à

⁵⁴ Pour ce lien de Yahvé avec les forgerons (il faudrait probablement dire *Jehu* dont Yahvé est une transformation opérée par les scribes de la Torah), voir l'argumentation détaillée de N. Amzallag, o. c., notamment chapitre 6.

la fin du bronze récent (voir in Amzallag, *La forge de Dieu*, « la découverte de Timna » précisément en territoire édomite). L'auteur de l'article « Edom », dans la Bibelwissenschaft en ligne, Jakob Wöhrle, nous explique :

« Von großer Bedeutung, auch und vor allem für die Religionsgeschichte des Alten Israel, ist allerdings, dass sich in ägyptischen Inschriften, so insbesondere in der aus dem 13. Jh. stammenden Inschrift aus Amara-West (Weippert 2010, Nr. 75), die Formulierung „Schasu-Land Jahu“ findet. Es sind hier also Schasu-Nomaden belegt, die mit dem Gott Jahu – also mit Jhwh, dem Gott des späteren Volkes Israel – in Verbindung gebracht werden. Bedeutend ist sodann, dass sich in der Inschrift aus Amara-West im unmittelbaren Kontext die Formulierung „Schasu-Land Seir“ findet. Dies könnte darauf hindeuten, dass die zuvor genannten Jhwh-verehrenden Schasu-Nomaden in der Region von Seir, also in den (späteren) Siedlungsgebieten der Edomiter ansässig waren. Der Gott Jhwh wäre somit ursprünglich in eben dieser Region beheimatet gewesen und erst später von dort her – auf welchem Weg und unter welchen Umständen auch immer – zum Gott des Volkes Israel geworden (siehe hierzu v.a. Leuenberger; vgl. aber auch die kritischen Überlegungen bei Pfeiffer) ». Amzallag proposait également une origine Edomite de « Yahu » / Yavhé (racine : *jhw*). Il est probable que Heber, le quenite, venait également de Séir-Edom, et que l'information selon laquelle « il s'était séparé des fils de Hobab, beau-père de Moïse » a été ajoutée au moment de l'insertion du cantique dans le livres des Juges, afin de rattacher l'épisode à la matière narrative de Moïse et donc au récit de l'alliance de YHWH avec « son » peuple dans le désert. Ainsi le récit du combat de Jacob avec l'ange, en présence d'Esäü, l'Edomite de Séir, à l'issue duquel Jacob reçoit le nom d'Israël, est-il tout simplement un récit de transfert de la souveraineté de « Yahu » d'Edom vers, d'abord, Sichem en Ephraïm, un récit qui n'a d'autre fonction que de détourner l'attention du véritable moment où a eu lieu ce transfert, au temps de Débora, la prophétesse, juge, devin, médecin, « mère d'Israël ».

Débora porte en elle un certain nombre de traits qui faisaient d'elle un analogue de la déesse ougaritique de l'amour et de la guerre, Anat⁵⁵. Elle est grosse de la mise au monde de tout un peuple. Mais cette mise au monde se fera par rupture radicale d'avec les dieux de l'entourage des israëls. Les « israëls » cherchaient une divinité protectrice qui

⁵⁵ Voir www.bibelwissenschaft.de/wibilex/dasbibellexikon/lexikon/ sous Deboralied, version 10/10/2017.

n'appartienne pas au domaine de la fécondité et de la fertilité, mais à celui de la fabrication des outils qui permettent la maîtrise des forces de la nature.

Comment s'est faite la mise au monde ?

D'abord, Débora a invité un chef, capable de rassembler des hommes, à envisager la possibilité d'engager un combat contre les troupes de Sisara, au service du roi cananéen Yabin⁵⁶, oppresseur de la population de part et d'autre de la vallée de Jezréel. Elle lui indique le lieu où engager la bataille, à la confluence du Kishon et d'un torrent du Thabor, non loin donc de l'endroit où Héber le Qénite a installé sa tente. Au moment où la bataille est engagée, un violent orage éclate, qui provoque une crue des torrents de montagne, une inondation de la plaine où les chars de guerre avaient pris position, un embourbement généralisé, mettant la troupe à la merci des hommes, légèrement armés, de Barak, qui ont pu s'emparer de l'armement ennemi et *du fer des chars*. Le forgeron était déjà sur place pour le transformer, en outils ou en armes. Il était venu au service de Yabin : il travaillera pour Barak et les habitants des villages des hautes terres.

⁵⁶ Un roi « cananéen » ne signifie, ici, rien d'autre qu'un roi d'une population étrangère aux israëls. Si, avec la victoire de Barak agissant sous la conduite de Débora, coïncide l'adoption du culte de Yahvé par les israëls – c'est ce que l'action de Yaël, à la fin du cantique, signifie – si, selon les hypothèses de Finkelstein et Silberman (*Les rois sacrés de la bible. A la recherche de David et Salomon*, Paris, 2006, pp. 63 sqq. « La démente de Saül ») et celle de Finkelstein dans *Le Royaume biblique oublié*, Paris, 2013, chapitres 2 et 3) les israëls, alors sous la conduite d'un chef, supposons Saül, ont subi une grave défaite de la part de Shéshonq, le pharaon d'Egypte, et cela aux environs de 1050 au plus tôt, comme la victoire de Barak a été antérieure à l'instauration de la royauté dans le nord, il faudrait la situer entre le milieu du Xe siècle et 930, environ. Finkelstein, pour sa part, (hypothèse formulée in *Le Royaume biblique oublié*, références ci-dessus) suggère qu'il serait possible qu'il y ait un lien entre la victoire de Shéshonq et la mise en place d'une royauté à Tirça sous le nom de Jéroboam Ier vers 930. Il est probable que l'expédition du pharaon a eu pour effet de disperser la population des hautes terres d'Ephraïm, de désolidariser les villages. L'intervention de Débora correspondrait à un moment où l'on a éprouvé le besoin de se ressaisir. La victoire de Barak aurait ouvert la voie à l'instauration d'une royauté. « Bei dem Namen Jerobeam (hebräisch: יְרֹבְעָם *jārāv'ām*; griechisch: Ἱεροβοάμ; lateinisch: *Hieroboam*) ist [...] umstritten, ob er die Wurzel רבב *RBB* „groß sein“ oder רוב *RÛB* (Nebenform zu ריב *RîB*) „einen Rechtsstreit führen“ enthält. Er bedeutet dann entweder „der (Ahnen)gott ist groß“ bzw. „... möge groß sein“ oder „der (Ahnen)gott streitet / verteidigt“ bzw. „... möge streiten / verteidigen“. (« Bibelwissenschaft », *lexicon*, entrée « Jeroboem ».) Pourquoi pas : « Que le dieu (ancestral) conduise la revendication en justice », « fasse valoir son droit » ? On peut considérer que *J-* (*ā*) = Ya n'est pas la préfixe verbal du souhait, mais une abréviation de *Ya-hweh*, et que le nom signifie : « Que Yahvé fasse valoir son droit », selon deux directions de sens possible : « Que Yahvé fasse valoir le droit de Jéroboam » à être roi / « Que Yahvé fasse valoir son droit à être le dieu des israëls » à l'appui d'un roi. Le nom primitif de celui qui a pris le pouvoir aurait été « Roboam » : « Il est fort » ou « Il fait valoir le droit ». Bref, le nom signifie qu'il n'est pas devenu roi sans un coup de force, mais que le nom de Yahvé, tu par réticence, lui a servi de caution.

Sisera, le capitaine des troupes ennemis, s'enfuit. Il passe devant la tente de Yaël (« la chèvre⁵⁷ », l'épouse de Heber (« le parent par alliance »), l'allié du roi Yabin (« Yahvé bâtit »). Celle-ci l'invite à entrer sous la tente, ce qu'il fait sans manifester de méfiance, puisque la femme est l'épouse d'un homme, hôte de son roi. Il demande à boire de l'eau, elle lui offre du lait de qualité supérieure (de la crème), puis elle le cache sous une couverture, ce qui veut dire, par métonymie, sur sa propre couche. Avant de s'endormir, il lui demande de se tenir à l'entrée de la tente pour éloigner son ennemi, Barak ; s'il l'interroge, elle répondra qu'elle n'a pas offert sa protection à son ennemi. Sisera s'endort... sous l'effet d'un poison : cela n'est pas dit, mais se déduit de l'action de Yaël, de même qu'il n'est pas dit qu'elle avait versé un poison dans le breuvage, mais cela se déduit de la substitution de la crème du lait⁵⁸ à de l'eau. La femme prend alors un piquet (de la tente) et un marteau, vient se placer à califourchon sur la poitrine de l'homme endormi, enfonce le « piquet », à hauteur des mâchoires ou de la tempe, de part en part de la tête jusqu'à la planter dans le sol après l'avoir détachée. Voici la description de son action :

τὴν χεῖρα αὐτῆς τὴν ἀριστερὰν εἰς πάσσαλον ἐξέτεινεν,

τὴν δεξιὰν αὐτῆς εἰς ἀποτομὰς κατακόπων

καὶ ἀπέτεμεν Σισαρα, ἀπέτριψεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ

καὶ συνέθλασεν καὶ διήλασεν τὴν γνάθον αὐτοῦ.

ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς συγκάμψας ἔπεσεν,

ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς·

ἐν ᾧ ἔκαμψεν, ἐκεῖ ἔπεσεν ταλαίπωρος. (*Juges, codex alexandrinus, 5, 26-27*)

« Elle tendit la main gauche vers le piquet, de la main droite elle donna des coups jusqu'à détacher (la tête) et elle détacha (la tête de) Sisara, elle broya sa tête, sa mâchoire, elle en déboîta les os et les dispersa. Il s'était penché et il s'était laissé tomber entre ses pieds, entre ses pieds il était tombé dans un profond sommeil. Là où il s'était incliné⁵⁹, c'est là qu'il est tombé au terme d'un sinistre voyage. »

⁵⁷ Mais plus essentiellement, son nom conjoint les deux noms de « El » et « Ya-»-weh. Elle assurera le passage de l'un à l'autre.

⁵⁸ On met au repos un lait fraîchement trait pour laisser monter à sa surface la crème (sa matière grasse). « Crème » connote donc une opposition « surface » / « subjaçant », « visible » / « invisible ». Le lait peut masquer un goût, ce que ne peut l'eau.

⁵⁹ Il est indispensable que j'explique ma traduction de ce passage ainsi que celle de sa formulation dans le *codex Vaticanus*. *Codex Alexandrinus* : ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς συγκάμψας ἔπεσεν, / ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς· / ἐν ᾧ ἔκαμψεν. Je construis : « συγκάμψας ἔπεσεν ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς, / ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς· / ἐν ᾧ ἔκαμψεν... » Le verbe συγκάμπτω décrit le

Le texte du *codes vaticanus* est légèrement divergent :

(26) χεῖρα αὐτῆς ἀριστερὰν εἰς πάσσαλον ἐξέτεινεν
καὶ δεξιὰν αὐτῆς εἰς σφῦραν κοπιόντων
καὶ ἐσφυροκόπησεν Σισαρα, διήλωσεν κεφαλὴν αὐτοῦ
καὶ ἐπάταξεν, διήλωσεν κρόταφον αὐτοῦ.
(27) ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς
κατεκυλίσθη, ἔπεσεν καὶ ἐκοιμήθη·
ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατακλιθεὶς ἔπεσεν·
καθὼς κατεκλίθη, ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθεὶς.

De la droite, elle saisit le marteau κοπιόντων, « de ceux qui frappent à coups redoublés », c'est-à-dire « des forgerons », et donc, ensuite, « elle le travailla avec le marteau », elle le « martela », lui deboitant les os de la tête, les « dis-sociait » les uns des autres et les « forgeant » (ἐπάταξεν : elle les frappa à coups redoublés) ; elle lui « déboîta » les mâchoires. « Il était venu rouler entre ses pieds, il s'était laissé tomber (sur une couche) et il s'était endormi d'un profond sommeil. Il s'était laissé tomber (sur la couche) et il s'était couché entre ses pieds. Là où, sorti de son chemin, il s'était laissé tomber, il eut sa dernière couche ».

La mise en parallèle des deux versions était nécessaire pour révéler ce qu'il faut entendre sous l'emploi de συγκάμψας dans une version, κατεκλίθη dans l'autre ; ce dernier se laisse associer à κατεκυλίσθη (« il avait été roulé jusqu'au bas de la pente », jusqu'au terme de son parcours vital). Le moment décisif a été celui où Sisera, en fuite, à dévié (ἐξοδευθεὶς) de sa trajectoire, où il s'est « penché » pour regarder à l'intérieur de la tente où il a vu une femme. Du divin se manifeste dans une rupture de la logique d'un processus de communication ou de translation. La déviation conduit Sisera à « se laisser tomber sur une couche » (ἔπεσε) entre les pieds de la femme : devons-nous bien nous

geste de « se pencher ». Il renvoie au moment où Sisera s'est penché à travers l'ouverture de la tente : ce geste lui a été fatal ; il l'a conduit jusqu'au moment où il est « tombé », où il s'est laissé tomber sur la couche de Yaël. Dans le *codex Vaticanus* la même idée est exprimée différemment : « ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς / κατεκυλίσθη, ἔπεσεν καὶ ἐκοιμήθη· ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατακλιθεὶς ἔπεσεν· καθὼς κατεκλίθη, ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθεὶς. » Κατεκυλίσθη : « il fut roulé » jusqu'à (ἀνά) jusqu'à ses pieds, « il se laissa tomber » et « fut endormi d'un profond sommeil ». « Il fut roulé » exprime, par métaphore, l'emportement du désir et évoque la « roue » du destin. Une force divine est présente derrière ce qui se passe. Κατεκλίθη est l'analogue de συγκάμψας (il se pencha) et donc la phrase exprime la même idée que la phrase de l'Alexandrinus correspondante. La dernière sentence signifie : « Selon la pente de son penchant (de son acte de se pencher), là il s'est laissé tomber, « dévié », « détourné de sa voie ». Les deux textes ne donnent pas deux descriptions incompatibles de la mort de Sisera, comme on l'explique conventionnellement. Tous deux décrivent la logique du comportement d'un homme sous l'empire du désir.

étonner que dans cette histoire, qui va aussitôt nous apparaître comme une histoire de *refondation* – car Yahvé est devenu à ce moment-là le dieu d'Israël, c'est-à-dire, je le rappelle, de ceux qui s'en remettaient à El de les protéger – la déviation, la séduction, vienne du désir sexuel ? Car si Sisera est allé jusque sur la couche de Yaël, c'est parce qu'il s'est laissé séduire, il s'est laissé appâter par la « crème » à l'aspect appétissant⁶⁰. Toutefois, ce n'est pas la femme qui a séduit, mais une puissance divine qui prend appui sur le désir du mâle pour une proie féminine pour dévier un flux vital, le canaliser dans une nouvelle direction où il alimentera un nouveau système de penser (pour être nouvellement forgée, la tête doit d'abord être morcelée).

Que fait donc Yaël lorsque Sisera a dévié de sa trajectoire et s'est laissé conduire, de l'entrée de la tente jusqu'à la couche où la femme accueille son époux pour lui faire l'hospitalité de son corps ? D'abord, elle aiguise en lui son désir en lui offrant le meilleur de son lait – sa crème – dans une coupe réservée aux hôtes de marque. Contre de la crème, le grand seigneur est invité à échanger sa propre crème. Il se dirige donc vers la couche de celle qui, si généreusement, l'invite à consommer le meilleur de ce qu'elle possède. Ceci n'est pas dit, car un scribe, un *grammateus*, encore moins s'il est également *hiereus*, spécialiste des alliances sacrificielles, ne peut laisser entendre clairement que le dieu dont il se propose de célébrer le culte, recourt, lui aussi, à la ruse : le breuvage est un philtre qui cache, sous la séduction de son apparence crémeuse, un puissant somnifère. L'écrivain se doit de préserver la belle apparence du dieu qu'il intronise.

Il importe ensuite de ne pas manquer le sens que le scribe a donné à l'action de Yaël, épouse de Heber, « le parent par alliance » ou « l'hôte ». Elle n'a pas commis un meurtre, elle a « fait œuvre », « opéré », « *ge-opfert* » : elle a travaillé *avec un marteau à la manière d'un forgeron* (désigné sous la métonymie « ceux qui se dépensent en grands efforts pour frapper », *codex vaticanus*, 5, 26 ; en grec, jeu entre *kopiaō* et *koptō*) ; elle a d'abord « fixé » l'objet de son travail en enfonçant un piquet, à n'en pas douter, de fer, en terre, puis elle a dis-loqué les deux ensembles articulés de la tête, crâne d'un côté, mâchoires de l'autre. Enfin, elle a « martelé » les pièces du tout, les forgeant afin de les rendre ainsi malléables et adaptables à un ensemble nouveau. Le travail de Yaël a été

⁶⁰ Le *codex Alexandrinus* comporte un détail, qui a probablement été censuré dans la version de la massorétique et du *codex Vaticanus* : « καὶ αὐτὸς ἀπεσκάρισεν ἀνὰ μέσον τῶν γονάτων αὐτῆς καὶ ἐξέψυξεν καὶ ἀπέθανεν. » « Entre les genoux (de Yaël), il eut un soubresaut, puis il émit un dernier souffle et mourut ». Nécessairement la transmission de la puissance d'une divinité, s'appelât-elle Yahvé, d'un domaine à un autre a besoin du support d'une semence.

indispensable pour permettre à Yahvé de « rebâtir », transformer un culte ancien en un culte nouveau.

Que la tente provisoirement installée de Yaël ait été celle d'un forgeron, nous le soupçonnions dès le début du récit : les forgerons sont des nomades ; ils sont en quête de mines ou de météorites ; ils vont là où un maître a besoin d'eux pour forger les différents objets dont il a besoin (armes, outils, vaisseaux) ; ils habitent donc une tente, devant laquelle ils travaillent à l'ombre d'un grand arbre ; là où ils s'installent, ils ont statut d'hôte (Héber), ce qui leur garantit la protection du maître – en l'occurrence, un roi – qui les a invités. Héber est un qénite ; le nom désigne plus probablement une gilde qu'un clan, une confrérie des forgerons⁶¹. Là où un forgeron installe sa tente, il transforme le lieu en « sanctuaire », en *kédesh*. Du récit de Débora, on ne déduira pas que des membres d'une tribu « qénite » avait émigré dans la vallée de Jezréel, supposons, au X^e siècle de l'ère antique, mais que, précisément, Héber, « le forgeron », était venu s'installer près d'une rivière, en un lieu qui sera dit « le sanctuaire », invité par un seigneur local. La geste de Yaël laisse entendre que Débora et ses alliés, habitants des hautes terres d'Ephraïm, au sud de la vallée de Jezréel, et de Zébulon et Nephtali, au nord, ont « débauché » le forgeron pour l'inviter à travailler pour eux, à un moment où ils auront besoin d'outils pour les labourages et *d'armes*, dans le métal dont on est en train de découvrir les avantages, le fer. En adoptant Yahvé comme dieu, le dieu tutélaire des mineurs, métallurgistes, forgerons, potiers, distilleurs, bref, le dieu tutélaire des arts du feu, et d'un feu tombant du ciel, les israëls ont fait le choix de valoriser non le travail de la terre et donc leur dépendance aux divinités de la fertilité et de la fécondité, mais le travail artisanal. Sur le plan de l'organisation sociale, ce choix n'est pas sans conséquence : le pouvoir y sera exercé par des « techniciens », des détenteurs des savoir-

⁶¹ Voir Ernst-Axel Knauf, in *Bibelwissenschaft*, 2017, sous Lexicon, « Keniter » : « Dass ein mythischer Ahnherr nicht nur Völker, sondern auch Berufsgruppen als Nachkommen hat, setzt eine Gesellschaft voraus, in der „ethnische Arbeitsteilung“ herrscht, also z.B. Bauern andern „Stämmen“ oder „Völkern“ angehören als Viehzüchter oder Händler. Solche Verhältnisse lassen sich in Israel seit dem 8. Jh. v. Chr. nachweisen. »

Pour l'association entre le nom de Caïn et les forgerons, voir Jan Gerz, à propos de Tubal-Kain (*Bibelwissenschaft*, 2014) « Der zweite Teil des Namens (Tubal-Kain) weist ebenfalls in den Bereich der Metallverarbeitung, insofern der Personennamen Kain (קַיִן *qajin*) mit einer im Arabischen belegten Wurzel *qjn* „gestalten / formen / bilden“ zusammenhängt, von der sich das Nomen „Schmied / Handwerker“ ableitet. An die Schmiedekunst lässt auch denken, dass *qajin* in 2Sam 21, 16 die auch in anderen semitischen Sprachen belegte Bedeutung „Spieß“ hat. » En dernier, voir l'ouvrage de N. Amzallag.

faire artisanaux, avec, à leur tête, les techniciens du sacrifice et les spécialistes des écritures (des graphes).

Yaël a exécuté un sacrifice, elle a « opéré », « geopfert », elle n'a pas commis un meurtre, d'autant plus scandaleux qu'il aurait été celui d'un hôte. Il m'a été possible de montrer que, dans l'univers culturel de la Grèce antique de la période archaïque (du 10^e au 6^e siècle), un récit mettant en scène la mise à mort, avec des connotations sacrificielles, d'un être humain, cherche à rendre compte d'un transfert de puissance de la juridiction d'un dieu (Poséidon, en l'occurrence, ancien dieu souverain) à un autre (Athéna, en l'occurrence, à Athènes). Le cantique de Débora raconte quelque chose d'analogue, le transfert de la puissance et de la juridiction d'une divinité, d'un domaine, pour simplifier, de la forge, à un autre, le territoire des habitants des hautes terres regroupés sous la dénomination « israël⁶² ». Le transfert a été « opéré » dans les environs de Sichem, à l'occasion probable d'une victoire mémorable des Israëls, disons, entre 10^e et 9^e siècles, à un moment où la base de l'économie des habitants des hautes terres est devenue franchement agricole et où ces habitants ont repoussé les implantations cananéennes dans la plaine de Jezréel. Etant donné l'insertion du cantique de Débora dans un ensemble de textes de tradition judaïque, Yahvé est le nom du dieu dont les Israëls ont adopté le culte. On se souvient que c'est lui que le début du cantique invite à célébrer. Le *Cantique de Débora* est un récit de fondation, celle de l'adoption du culte de Yahvé, ciment d'un nouveau pacte social. La conséquence en sera le rassemblement des habitants des hautes terres d'Ephraïm sous l'autorité d'un roi et bientôt une division en deux royaumes.

Le plus vraisemblable, à nous en tenir au récit des chapitres 4 et 5 du livre des *Juges* : Yahvé était à l'origine l'objet de culte d'une confrérie de prospecteurs de météorites, de mines de métal, primitivement de cuivre, sur le territoire d'Edom (« la rouge ») ; ces prospecteurs étaient en même temps des maîtres du feu, forgerons, potiers, distillateurs (et donc spécialistes de la vertu des plantes). A un moment, les habitants des Hautes-Terres ont éprouvé le besoin d'unir leurs forces sur tout le territoire des montagnes, essentiellement d'Ephraïm et, pour cela, d'élire un dieu qui serait le ciment de leur communauté, qui serait la puissance céleste qui leur permettrait d'affirmer leur ascendant sur les groupes dont ils se différenciaient par leurs coutumes, dans l'espace proche, les Cananéens et les Philistins. Yahvé s'est manifesté à eux par l'intermédiaire d'une

⁶² Le transfert a eu pour effet l'intégration de la gilde des quénites, en tant que spécialistes des métaux (prospection et forgeage), au sein de la population des israëls.

convergence entre l'installation d'une tente de forgeron au lieu de confluence de deux torrents, l'intuition d'une prophétesse, des chefs conspirant enfin entre eux, l'engagement d'une bataille, un orage et une victoire. Choisir pour dieu celui qui était l'objet d'un culte d'une confrérie de forgerons était une autre façon, de la part des habitants des hautes terres d'affirmer leur originalité par rapport à l'ensemble des cultures qui les environnaient.

Nous connaissons désormais trois traits qui les distinguaient : 1- un interdit de la nourriture porcine, de l'animal fécond de manière hyperbolique, 2- une organisation sociale de type segmentaire sans pouvoir centralisateur, 3- un dieu étranger aux rites de fertilité et de fécondité, un patron des forgerons, des maîtres des arts du feu, de manière générale, donc un dieu qui « façonne », « crée ».

Il ne suffit pas de dire que leur organisation était matrilineaire – un trait qui s'est maintenu dans le judaïsme – ; le cantique de Débora laisse clairement entendre qu'au moment où le culte de Yahvé a été introduit, les femmes – je ne pense pas que la généralisation soit abusive – exerçaient la fonction qui, dans une idéologie fonctionnelle, correspond à celle du juge, du devin et du médecin, détenteurs des savoirs traditionnels, maîtres du verbe, de la médiation entre le monde humain et le monde divin (prophète)⁶³. L'élection de Yahvé aura une conséquence catastrophique sur le statut de la femme parmi les israëls : elle a favorisé l'instauration d'une *monarchie*, d'une centralisation du pouvoir, dont l'effet certain a été de donner la première place aux rôles masculins, en raison de l'alliance étroite entre un monarque, une « bureaucratie » comme organe de transmission de la volonté de l'unique (des scribes), *une armée*, d'où une aristocratie équestre⁶⁴, et des fonctionnaires des communications avec le divin (des « sacrificateurs »), qu'il ne faut pas confondre avec le rôle joué par une prophétesse ou un prophète. Que les mâles aient procédé à une mainmise sur les institutions de la guerre et des sacrifices, cela n'est pas fait pour nous étonner ; la manipulation des armes réclame une disponibilité et une force que la femme n'a pas comparée à l'homme ; le geste du sacrificateur au moment d'immoler l'animal fait de lui un héritier du chasseur et des

⁶³ Mircea Eliade (*Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1977, pp. 81-84) attire l'attention sur l'existence d'un lien entre l'art du forgeron et les arts en général, notamment celui de la poésie, du chant, de la danse.

⁶⁴ Voir, dans les fouilles archéologiques de Megiddo, la découverte d'immenses écuries, probablement de l'époque d'Omri.

maîtres de la domestication du taureau et du cheval. Ce qui peut nous étonner, c'est l'appropriation de l'appareil de l'écriture et de la fonction de scribe par les hommes.

Dans les sociétés traditionnelles, l'exclusion des femmes des métiers de l'écriture est générale, peut-être universelle, et cela paraît aller tellement de soi que ce phénomène n'a pas été remarqué par une spécialiste comme Françoise Héritier. Pourquoi la femme, détentrice, parmi les israëls, des savoirs en contexte oral, a-t-elle été dépouillée de sa compétence et de sa fonction au cours du passage à la tradition écrite, pourquoi a-t-elle été expulsée de la fonction prophétique qui était la sienne (car les plus anciens écrits prophétiques – Amos, Osée – sont imputés à des hommes) ? Par l'écriture, l'homme expulse la femme de la position qu'elle occupe, d'être, elle seule, la boucle dans la transmission de la vie d'une génération à l'autre. L'écriture est le substitut masculin du cordon ombilical. La femme, certes, enfante, mais l'homme, de façon analogue à Yahvé, « façonne », fixe, par l'écriture, tout ce qui est de consistance immatérielle, les idées, les volontés, les droits, les devoirs, les souvenirs, les actes mémorables, etc. La femme a déjà le privilège d'enfanter le corps ; il ne serait pas « juste » que l'homme ne joue pas, lui aussi, un rôle dans la procréation, et un rôle dont la femme est exclue de la même façon qu'il est exclu qu'un homme soit mère (enfante). L'écriture est la matrice des produits de l'esprit, dont la production a été longtemps, très majoritairement encore dans nos sociétés, masculine.

C'est de tout autres conséquences qu'Amzallag tire de l'appropriation au peuple d'Israël d'un dieu des forgerons nommé *Yahu*, modifié *Yavhé*. Avec raison, il met en évidence que l'événement du Sinaï est raconté comme une initiation au mystère de Yahvé étendue à tout le peuple. Il interprète cette initiation comme un affranchissement de l'asservissement à tous les dieux subalternes et comme une libération des forces créatrices en chacun, selon le modèle d'un dieu artisan « créateur ». Mais il en est comme si l'auteur ignorait tout des recherches archéologiques et historiques, conduites par Finkelstein et Silberman, par exemple, ou ne prenait guère en considération l'examen du mythe mosaïque par Thomas Römer. Il situe l'initiation au Sinaï à l'époque convenue où l'on situe l'œuvre de Moïse ; il fait remonter le transfert de la souveraineté de Yahvé sur Edom à Israël, par la médiation de « Jacob » à une époque juste antérieure. Or il faudra attendre la deuxième moitié du Xe siècle, vers 930, pour qu'apparaisse un roi, dont l'existence est d'ailleurs hypothétique, en Ephraïm ; les fouilles archéologiques ont permis de montrer qu'alors, Jérusalem était un lieu de campement mais pas un habitat de pierres, que le roi Salomon de Juda est une fiction autant que la construction d'un temple. Le récit de

l'exode a été écrit sur le modèle de l'histoire des rois Assyriens et non celle des pharaons d'Égypte. L'initiation au Sinaï du « peuple d'Israël » est donc un récit fabriqué, le plus probablement, après le retour de l'exil à Babylone de l'aristocratie sacerdotale et militaire. Et il a été fabriqué pour remplacer l'alliance, devenue impossible, de Yahvé avec un roi. Ce déplacement de l'alliance a été le moyen par lequel la caste sacerdotale de Judée a étendu son pouvoir sur tout le peuple. Bien loin, alors, que Yahvé ait signifié un affranchissement de l'asservissement à l'arbitraire des dieux « locaux », sa loi, sous l'autorité des prêtres administrant le temple, a lié les volontés de liens plus redoutables que toutes les chaînes, puisque invisibles.

Qu'est devenue la fonction prophétique dès le moment où a été instaurée une monarchie (dans le royaume du Nord, auquel on approprie « Israël » comme nom, désormais, d'un territoire à l'intérieur duquel la population est unifiée sous l'autorité d'*un messie*, d'un « oint du Seigneur » par un homme *consacré* préalablement au Seigneur, un prophète *messianisé*, devenu prêtre) ? D'abord, elle s'est masculinisée dans la mesure où la fonction devenait une fonction médiatrice entre Yahvé et le roi. Seul un homme peut être l'interlocuteur efficace d'un roi. En tant qu'interlocuteur de Yahvé, il est nécessairement, lui aussi, un *messie*, un « oint », un prêtre. Si le prophète, primitivement, parlait ou chantait et dansait, très vite il est devenu écrivain. Les prophètes Amos et Osée nous en découvrent l'identité la plus ancienne.

Israël et le culte de Yahvé

Amos est censé avoir fait entendre la parole de Yahvé au temps du roi Jeroboam à Béthel, alors qu'il venait de Juda où il était détenteur d'un grand troupeau et laboureur. Les prophéties qui annoncent la chute de Samarie et de Jérusalem sont tardives. Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas, chez les prophètes, des annonces de châtement. Les raisons n'en sont pas les mêmes chez Amos et chez Osée, qui tous deux sont d'abord concernés par ce qui se passe dans le royaume d'Israël dans la première moitié du VIII^e siècle, au temps de Jéroboam II (Amos) et de ses successeurs, dans la seconde moitié (Osée), c'est-à-dire à l'époque de la plus grande prospérité du royaume jusqu'au moment de sa destruction par une armée assyrienne.

Le premier des deux prophètes dénonce un Etat dans lequel on commet des iniquités, où la justice est vénale, où les indigents sont tout simplement écrasés par les puissants.

Le prophète parle donc au nom d'un dieu pour qui l'égalité de traitement de l'ensemble des individus sur un territoire donné, unifié sous l'autorité d'un roi, est une condition essentielle au salut de cet ensemble. Dans la version grecque de la *Septante*, le texte d'Amos se distingue par l'usage relativement fréquent de la qualification de Dieu en tant que παντοκράτωρ (*pantokratōr*) « souverain de toutes choses » plutôt que « tout-puissant ». La même qualification est d'un usage encore plus fréquent dans *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, *Jérémie (fin)* et *Baruch*, c'est-à-dire dans les textes des « prophètes » de la période perse. Ce sont les attestations les plus fréquentes du mot en dehors des textes historiques. *Amos* se distingue toutefois des autres textes par l'usage d'une formule que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτοῦ (quatre occurrences, 4, 13 ; 5, 8 ; 5, 27 ; 9, 6). Il s'agit en l'occurrence de la traduction de la formule hébraïque, soit sous la forme simple de 5, 8 et de 9, 6 [יהוה יהוה : *šə-mōw Yahweh* « son nom Yahvé ») soit sous la forme développée de 4, 13 et 5, 27 : *šə-mōw sebā'ōwt 'ēlōhē Yahweh*] que la première formule justifie de traduire, en contexte : « son nom Yahvé, dieu des armées ». *Sebā'ōwt* n'est pas le mot habituellement employé pour désigner l'armée proprement dite (engagée dans une expédition militaire et dans une bataille). Selon le dictionnaire hébreu de Briggs (*et alii*), le mot désigne plus spécialement une multitude « organisée » (l'armée céleste, par exemple, composée du soleil, de la lune, des étoiles ou les phalanges angéliques). Plutôt que Dieu des « milices » comme propose de traduire Chouraqui, on pourrait parler du Dieu des phalanges, du Dieu *kosmētōr*, « arrangeur de la multitude ». La notion évoque l'époque, récente, où l'adoption de Yahvé comme Dieu a fait de lui le rassembleur des populations des hautes terres.

Dans les livres historiques et ceux des prophètes post-exiliques, la formule est « Yahvé, dieu », osons un concept, « assembleur de la multitude » (*sebā'ōwt*), en tant qu'il l'organise et l'arrange. La qualification nous rappelle que l'adoption du culte de Yahvé a été associée au premier rassemblement des décideurs parmi les israëls, des chefs, autour d'un projet commun, la lutte contre un oppresseur. Nous avons vu l'importance de ce thème dans le cantique de Débora. Encore une fois, cela est conforme à son rôle de dieu artisan : il fait du peuple un assemblage à la façon dont un potier, par exemple, primitivement, ἐποίησεν, « entassait et assemblait des colombins » ou des plaques de terre pour fabriquer des objets ou à la façon dont il agence les pièces d'un outil.

Que, dans un texte qui comporte au moins des traces des plus anciennes écritures hébraïques, et uniquement dans ce texte, apparaisse quatre fois la formule « Dieu, Yahvé

est son nom » ou « l'assembleur de la multitude, Yahvé est son nom », cela nous légitime à supposer que ce texte est historiquement proche du moment où Yahvé a été « adopté » comme dieu des Israëls, puisque le prophète insiste pour rappeler son nom. Voici comment la première occurrence est introduite (traduction du texte massorétique dans la *TOB*, 4, 12-13) : « Eh bien, voici comment je vais te traiter, Israël : et puisque c'est ainsi que je vais te traiter, prépare-toi⁶⁵ à rencontrer ton dieu, Israël : car voici : Celui qui façonne les montagnes, qui crée le vent, qui révèle à l'homme quel est son dessein, qui, des ténèbres produit l'aurore, qui marche sur les hauteurs de la terre, il se nomme le Seigneur, le Dieu des puissances ». Le traducteur a adopté la convention de substituer au nom propre de Dieu une métonymie. La formule, *שְׁמוֹ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יְהוָה*, signifie : « Le dieu assembleur de la multitude, Yahvé est son nom ». Les traits qui identifient Yahvé sont ceux du *Cantique de Débora* : il façonne (avec le matériau de la terre), il crée le vent (avec des soufflets), il allume un feu dans les ténèbres, il est en mouvement à la façon de nomades et monte sur les hauteurs⁶⁶, il inspire (le prophète en transe) ou il révèle sa loi. Et il est celui qui a mis en mouvement, en la rassemblant et donc en l'organisant, une multitude, dont il a fait ainsi son peuple. Avec ce rassemblement d'une masse que des chefs ont enfin accepté de « commander » (voir le début du *Cantique*) a coïncidé l'affranchissement des « israëls » de leur asservissement à des rois étrangers (et non aux dieux des cultes de la fécondité). Yahvé est le modeleur des « israëls », il est celui qui les a façonnés en faisant d'eux un corps. Dans les abus des puissants maltraitant les indigents, Amos voit une infidélité à Yahvé. Au lieu d'assembler, le roi et ses agents divisent.

Le prophète Amos porte un témoignage sur l'un des effets de l'institution de la monarchie sur les terres de part et d'autre de la vallée de Jezréel : l'exercice du pouvoir favorise l'accroissement des richesses d'un côté, l'accroissement de l'indigence d'un autre. Au lieu que l'oppression vienne de l'extérieur, des peuples environnants, elle vient désormais de l'intérieur. La demande de satisfaction d'un monarque et de ses serviteurs drainent les richesses dans une direction principale. Pour le prophète, cette situation est

⁶⁵ Le traducteur précise (note d) : « Verbe de la mobilisation militaire ou de la convocation liturgique... ». « Prépare-toi » en contexte signifie donc : « Rassemble-toi ! Refais ton unité ! »

⁶⁶ Pour exposer au vent le foyer des fourneaux de la fonte du cuivre ? Pour l'explication, voir Amzallag, o. c., p. 99-101. « Le dieu *pantokratōr* » est explicitement associé à la fonction du dieu métallurgiste qui fait fondre la terre. Voir, *ibidem*, la référence à Amos, 9, 5a : « Le dieu *pantokratōr*, il touche la terre et elle fond (traduction de la *TOB* : « elle tremble ») [...] le dieu assembleur de la multitude, Yahvé est son nom ... ».

une trahison de Yahvé, le dieu rassembleur de tous les « israëls ». Pour lui, le problème, ce n'est pas le culte rendu à Yahvé comme à un Baal.

Un second prophète, Osée, nous permet un aperçu sur un autre aspect de l'adoption de Yahvé comme dieu, celui de la mise en place de son culte. Cette mise en place pouvait difficilement échapper à l'adoption d'un modèle, celui du culte du dieu dominant des populations environnantes, celui du « maître », « Baal ». C'est un culte dans lequel la demande de fécondité et de fertilité joue un rôle central : scénario annuel du combat du maître de la vie et de sa victoire sur le maître du monde des morts, culte de l'animal emblématique de la fécondité, le taureau, figure du dieu, consommation de la chair des animaux domestiques immolés, notamment du plus fécond d'entre eux, le porc, existence de la prostitution sacrée, existence d'un personnel sacerdotal, de prêtres spécialistes de l'observation des phénomènes célestes, de l'usage des formules magiques, des techniques favorisant fertilité et fécondité (sacrifices, danse, musique), détenteurs des savoirs, usagers exclusifs de la technique d'enregistrement et de transmission de ces savoirs, l'écriture. Il a fallu mener un combat contre les rites de fécondité et de fertilité. Yahvé n'est pas un dieu de la fécondité non plus que de la fertilité, ou plutôt, ces deux puissances sont deux modalités, parmi d'autres, subordonnées à sa puissance de dieu « façonneur », « fabricant », bref, pour tout dire, « *poïetes* ». Dans le royaume du Nord, Jehu a peut-être réussi à imposer le culte de Yahvé sur tout le territoire ; les prophètes n'ont pas réussi à débarrasser ce culte des pratiques communes à tous les royaumes environnants. Si Ezéchias, dans le royaume de Juda, sous l'impulsion du prophète Isaïe, a réussi, lui aussi, à imposer le culte de Yahvé sur tout le territoire, il faudra attendre Josias pour mettre en place une loi et un culte spécifiques de Yahvé. Mais c'est précisément au temps de Josias que les Judéens ont dû se résigner à l'idée qu'ils ne pouvaient pas s'appuyer sur la force de leur dieu pour affirmer leur puissance sur les peuples qui les environnaient ou tout simplement pour assurer leur propre autonomie. Yahvé n'est pas un dieu des armées. Elie l'avait dit depuis longtemps. Ce qui préoccupait Osée, ce n'est pas les abus du pouvoir royal, c'est l'exclusivité de l'alliance avec Yahvé, l'éradication, sur celle qui est devenue la terre d'Israël, de tout culte étranger à celui de Yahvé, c'est donc l'affirmation du « monothéisme » ethnique.

Lemardelé (*in* Archéologie de la Bible hébraïque, *Culture scribale et Yahwismes*, Archaeopress Publishing, Oxford, 2019), expose la théorie de deux « yahwismes », initiée

par F. J. Gonçalves⁶⁷ à l'appui d'une étude des textes des prophètes et de ce qui oppose Amos à Osée, la conception, d'un côté, d'un dieu « autochtone », analogue aux dieux des populations environnante, dieu créateur, organisant un chaos primitif, à, d'un autre côté, celle d'un dieu « allochtone », ayant fait alliance avec un peuple, devenu son peuple, par l'intermédiaire de Moïse, au moment où ce peuple, ayant échappé à l'esclavage égyptien, traversait le désert du Sinaï, cheminant en direction des terres de Canaan. Seul le « Yavhé » de l'alliance aurait réclamé un amour exclusif, dont Osée est le témoin, de son peuple. Le travail scripturaire aura consisté à refouler à l'arrière-plan le dieu autochtone, adopté par les habitants des Hautes Terres, tolérant au culte des autres dieux des populations environnantes.

La « théorie » des deux « yahvismes » repose sur l'idée du mélange de deux populations à l'issue de la migration de l'une de ces deux populations. C'est le schéma idéologique de la population migrante qui s'est peu à peu imposée.

Je considère que le recours à l'hypothèse de deux « yahvismes » pour expliquer les divergences idéologiques qui s'expriment dans l'ensemble des textes de la Bible hébraïque ne permet pas de rendre compte des faits. Les conclusions que nous pouvons tirer doivent s'appuyer sur les bases du raisonnement les plus solides, celles que la recherche archéologique a permis de mettre en évidence : la population des Hautes Terres d'Ephraïm et de Juda, entre XIIe et Xe siècles de l'ère ancienne était autochtone ; elle était composée d'agriculteurs et d'éleveurs regroupés en familles restreintes, habitant des villages à l'intérieur desquelles hommes et femmes se partageaient les tâches et les fonctions de manière égalitaire. L'archéologie n'atteste aucune trace de « migration » (dont on oublie qu'elle aurait impliqué l'élimination au moins des mâles de la population autochtone) ; la conclusion qui s'impose, et devant laquelle reculent les spécialistes des textes bibliques, c'est que tout le récit de l'exode est une fiction, qu'il n'y a jamais eu de « peuple » d'Israël venu d'Egypte, ayant traversé le désert, ayant dû conquérir les terres d'Ephraïm et de Juda.

Ce qu'il faut donc comprendre, c'est comment « Yahvé » est devenu le dieu des petits agriculteurs et éleveurs, habitants des Hautes Terres, au nord et au sud de la vallée de

⁶⁷ Gonçalves, F. J. (2008), « Deux systèmes religieux dans l'Ancien Testament : de la concurrence à la convergence », *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses* 115, p. 117-122. La thèse a été à l'origine d'un débat publié sous le titre *The Origins of Yahvism* (2017), van Oorschot J, Witte M. édd., de Gruyter, Berlin et Boston. Le débat porte sur l'origine « sudiste » de Yahvé, soit sur son lieu avec le dieu Jahu, venu de Séir.

Yezeél. Cela, c'est le Cantique de Débora qui permet le mieux de le faire. A une époque bien plus tardive que celle dont Amzallag fait l'hypothèse, peu de temps avant l'apparition d'un roi dans le Nord, résidant d'abord à Tirça, puis à Megiddo (voir I. Finkelstein, *Le royaume oublié*), à un moment où les habitants des Hautes Terres, exposés aux spoliations diverses de rois ou roitelets habitant le long de la voie de communication entre Assyrie et Egypte, ont éprouvé la nécessité de s'unir et où il leur a fallu le faire par la médiation d'un dieu moins lointain que le dieu du ciel (El), capable de coaliser des volontés et des énergies, admettons-en l'historicité, une femme, remplissant dans un regroupement d'habitats (Sichem) la fonction de juge et de prophétesse, convainc un meneur d'hommes d'entreprendre un coup de force contre des combattants en char en se plaçant sous la protection d'un dieu, nommé Jahu, objet plus particulièrement d'un culte des forgerons. Faire le choix de ce dieu-là, c'était se donner le moyen d'affirmer sa différence d'avec les populations de la plaine et des cités, sur lesquelles un roi exerçait son autorité à l'appui d'un culte d'un « Baal », dieu des orages, de la fertilité et de la fécondité.

Dans ma perspective, ce qu'il faut comprendre, c'est la transformation de la société ouverte que formaient les « israëls » en société close. Ma réponse est simple : l'adoption du culte d'un dieu a favorisé l'installation d'un pouvoir central, dont il existait au Moyen-Orient, un seul modèle, celui d'un roi. Le mouvement prophétique s'est dès lors partagé en prophètes prenant la défense du peuple contre le pouvoir royal (Amos, Elie, Elisée, Jérémie...) et en prophètes (Osée, etc.) idéologues d'une alliance exclusive avec Yahvé. C'est le roi qui faisait alliance avec un dieu, ce sont les infidélités des rois que les prophètes de Yahvé dénonçaient. Quand la caste sacerdotale de Judée s'est substituée au roi et à ses fonctionnaires pour exercer son pouvoir sur la population, reformulant ainsi les termes de l'alliance, elle a procédé à un immense travail de réécriture des récits de fondation, des codes de lois, des rituel, des récits historiques pour légitimer ce pouvoir. La fiction « Moïse » est la pièce maîtresse de cette opération de légitimation.

Retour à la « sortie » de Babylone

En autorisant les différentes aristocraties retenues prisonnières en Assyrie ou en Babylonie à retourner sur leur terre, en les autorisant à y bâtir un lieu de culte pour leur dieu, Cyrus et ses successeurs ont permis de redistribuer autrement les cartes dans le monde divin. Si Yahvé était incompatible avec les dieux des rites de fécondité, il n'en

allait pas de même avec Ahura Mazda, un dieu créateur du ciel et de la terre, de l'homme et du bonheur pour l'homme, un dieu qui s'assure en sa pensée. Ahura Mazda et Yahvé sont le même. Celui qui a affranchi les aristocraties judéennes, c'est donc le dieu au culte de qui elles ont été fidèles, c'est Yahvé, celui, pouvait-on affirmer avec force, pour lequel les prophètes s'étaient résolument entremis. L'éviction de l'aristocratie militaire, et donc de la famille à prétention royale, de tout pouvoir sur le peuple de Yehoud *est dans la logique de l'histoire passée des israëls* : c'était un ensemble d'habitants sans roi ; l'expérience de la royauté a conduit à une double catastrophe, celle de l'asservissement de la population au bon plaisir des maîtres et celle de la soumission des maîtres à une volonté étrangère. Mais, au lieu de laisser le peuple habitant alors Yehoud mettre en place librement des institutions permettant de gérer l'ensemble des activités sociales et individuelles, au lieu de limiter leur compétence au domaine des échanges avec le monde divin, des prêtres, sacrificateurs en même temps que *grammateis*, spécialistes de l'écriture, ont détourné la fonction du code de l'alliance, qui limitait le pouvoir des rois, en en faisant un code divin réclamant des Judéens, des habitants du territoire épuré de Yehoud, une obéissance absolue, puisque c'est Dieu qui commande. Cet asservissement premier à la loi assurait de la manière la plus efficace la soumission aux seuls interprètes autorisés de la loi, d'où ils tiraient en même temps leurs ressources pour vivre et pour entretenir leur pouvoir. L'institution d'une théocratie a été la trahison la plus radicale de Yahvé, « assembleur du peuple ». Une pudeur cynique commandait de ne plus prononcer son nom.

On peut dire que les israëls ont manqué à deux occasions la possibilité d'instituer une république, la première fois, disons pour simplifier, au temps de Débora, sans doute à une époque pas très éloignée de l'institution du royaume du Nord (fin du Xe siècle), la seconde fois au retour d'exil de Babylone et d'Assur. Au Xe ou IXe siècle, l'institution d'une république sur un territoire du Moyen-Orient était *impensable* non moins qu'ailleurs. Partout la tradition était celle des royaumes, dans aucun royaume il n'existait une instance délibérative entre égaux, au sein d'un Conseil, et encore moins au sein d'une Assemblée de tous les hommes libres. L'action décisive de Débora a été celle qui a consisté à fédérer les volontés des chefs (de villages et de regroupements de villages à l'intérieur de telle unité territoriale, ce que l'on appelle les tribus, de Zébulon, de Nephtali, de Benjamin, etc.). Il a manqué aux israëls, aux habitants des hautes terres, qui disposaient probablement, eux, de Conseils, une expérience qui a été commune parmi les populations de « culture » indo-européenne, celle de l'obligation, pour les dirigeants, peu importe leur

titre, de convoquer une Assemblée de tous les hommes libres pour obtenir l'approbation de décisions, préalablement délibérées entre pairs. Les chefs « orientaux » n'avaient pas à rendre compte de leurs délibérations ou décisions.

En revanche c'est de propos délibéré que la caste sacerdotale de Judée vers 400 de l'ère ancienne, nous le verrons, a mis en place une théocratie, instrument le plus efficace pour préserver ses privilèges. Le livre de Néhémie laisse clairement entendre que les instances dirigeantes de Judée à cette époque connaissaient les réformes athéniennes. Malheureusement, il n'existait pas plus à cette époque qu'à celle de Débora, dans les populations moyennes-orientales, une seule expérience d'émancipation des hommes (des hommes et femmes) du peuple. Le modèle a perversi jusqu'aux rois de Perse. Néhémie a tenté une réforme dans le sens de l'égalité civique. L'autorisation de construire un temple sur l'acropole de Jérusalem a fait avorter un embryon de démocratie.

Le culte de Yahvé en Israël : né à date historique, menacé deux fois de disparaître

Deux récits mettant en scène, chacun, un personnage féminin, *Esther* et *Judith*, ont été composés sur un modèle emprunté à la geste de Débora et de Yaël. Ces deux récits auraient-ils quelque chose à nous dire sur l'histoire du culte de Yahvé ?

Je fais l'hypothèse que ce culte n'a jamais été le culte exclusif des rois du royaume du Nord, entre 930 (environ) et 722 (conquête par le roi d'Assyrie, Sargon II), qu'il est devenu le culte dominant en Juda seulement après la chute de Samarie, au temps d'Ezéchias, et exclusif seulement au temps de Josias (« découverte » du Deutéronome ; réforme de 623-622). Ce que nous laissent entendre les deux récits d'Esther et de Judith, c'est qu'il a été menacé de disparition aux deux moments, de la chute de Samarie et de celle de Jérusalem, d'abord sous les coups de boutoir des rois assyrien (722) et babylonien (587), mais plus radicalement encore au moment de l'absorption de Juda dans l'empire perse.

Judith

Le livre de Judith raconte le salut d'une population au temps de « Nabuchodonosor », en réalité, en la circonstance, prête-nom de Sennachérib, le roi assyrien qui, quelques années après la prise de Samarie et la déportation des « chefs » de la population d'Israël, a dévasté le territoire de Juda, mais n'est pas allé jusqu'à investir Jérusalem, au temps du roi Ezéchias. Pour le dire brièvement : Judith est une grande dame dans la ville assiégée

de « Béthulie », située sur un piton rocheux au pied duquel jaillissent des sources qui s'écoulent dans la vallée de Jezréel ! Le décor est celui du *Cantique de Débora*. Le commandant en chef des troupes de « Nabuchodonosor », Holopherne, est prêt à investir la ville. Judith, parée de ses plus beaux atours, lavée, parfumée, peignée, vêtue avec faste, empendeloquée, suivie d'une servante portant de la boisson et de la nourriture, sort de la ville assiégée, traverse le camp des ennemis, que sa beauté frappe de stupeur, est conduite dans la tente d'Holopherne jusques à qui sa beauté irrésistible fraye un passage. Elle explique la raison de sa présence : les habitants de la région sont voués à la destruction parce qu'ils sont décidés à commettre un sacrilège. Affamés, ils ont décidé de s'approprier la nourriture consacrée à leur dieu. (Autrement dit : ils n'espèrent plus dans un secours venant de Yahvé). Elle lui indiquera la voie qui le conduira à la victoire. Holopherne l'accueille – lui offre l'hospitalité ; elle peut aller et venir en toute tranquillité, elle dispose même d'un laisser-passer qui l'autorise à quitter, la nuit, la tente et le camp pour aller prier, ce qui lui permet de se concerter avec les siens et ce qui lui permettra, après le meurtre, de retourner à Béthulie sans être inquiétée, tandis que sa servante portera, dans la besace, au lieu de nourriture, la tête d'Holopherne. Ce dernier, qui comptait bien passer avec elle une nuit d'ivresse, l'invite à un banquet avec la seule compagnie de ses serviteurs, sans la présence des dignitaires. Judith avait juré de ne prendre aucune nourriture « étrangère » avant la victoire des troupes de Nabuchodonosor ; elle consomme donc sa propre nourriture et sa propre boisson tandis qu'Holopherne et ses serviteurs boivent force vin. Les serviteurs se retirent, Holopherne s'est endormi. Judith obtient de rester seule avec lui. Elle s'empare de son cimenterre et lui tranche la tête, qu'elle met dans sa besace, désormais vidée de sa nourriture, la remet à sa servante, et quitte le camp sans être inquiétée : elle va prier.

La victoire de « Nabuchodonosor » sur Juda, après celle de Sargon II sur Samarie aurait signifié l'abandon du culte de Yahvé ; le retournement a été favorisé par les œuvres de séduction d'une femme accueillie comme une hôtesse grâce à un discours séducteur, mais fallacieux – comme la « crème de lait » était une séduction recouvrant un poison – et s'achève par une décapitation de celui qui est à la tête des troupes qui se destinent à investir, après Béthulie, Jérusalem. Que le vin d'Holopherne ait été mêlé d'un somnifère, cela n'est pas dit, mais suggéré : Judith ne prenait ni la nourriture, ni la boisson de son hôte.

Cela au temps de « Nabuchodonosor » roi d'Assyrie, en vérité, donc, au temps de Sennachérib, successeur de Sargon, à l'occasion d'un événement extraordinaire durant le

règne d'Ezéchias : Jérusalem a été épargnée. Or c'est à Jérusalem qu'a été recueilli le culte de Yahvé à l'époque de la destruction des sanctuaires du Nord, notamment du sanctuaire de Béthel. « Juda » a sauvé Yahvé.

Esther

Le livre d'*Esther* met en scène deux personnages juifs qui, étrangement (?) évoquent le nom de deux divinités babyloniennes (Mardochée → Marduk ; Esther → Ishtar) ; leur adversaire porte le nom, probablement, d'une divinité élamite (perse), Haman. Tout est censé se passer au temps d'Assuérus = Xerxès ou Artaxerxès 1^{er} dans la version en grec et dans « l'histoire » de Flavius Josèphe. Or, dans l'histoire du Yahvisme, il est un moment où le dieu d'Israël, puis de Juda a bénéficié, en quelque sorte, d'une initiative du dieu poliade, protecteur de Babylone : nous avons vu plus haut de quelle façon les prêtres de Marduk, profitant de l'absence de toute inscription perse par laquelle Cyrus proclamait ses victoires en les plaçant sous l'autorité d'Ahura Mazda, ont attribué à Marduk l'aide divine apportée aux rois de Perse. A l'appui de ce coup de force, et pour le détourner en faveur d'Israël, devenu le masque de Juda, un lettré judéen, à n'en pas douter de connivence avec des *cohanim* de Jérusalem, a attribué, par un autre coup de force silencieux, l'action de Marduk, substitut d'Ahura Mazda à « Yahvé, notre dieu », devenu aussitôt, à l'écrit, « YHWH, notre dieu », à l'oral, en hébreu, « Adonai, notre dieu », en grec, « *Kurios*, notre dieu ». Le Nom a été mis au secret afin qu'il n'apparaisse pas qu'Il (YHWH) est mis pour « Ahura Mazda » (ce qu'aucun expert de la bible, juif ou chrétien, évidemment ne dit).

Grâce, donc, à une stratégie de son oncle Mardochée-Marduk, de son tuteur ayant autorité pour le choix d'un époux, Esther-Ishtar a été introduite dans le harem du roi de Perse, puis a eu le privilège d'être invitée sur sa couche pour y tenir la place de la reine désobéissante et insoumise, enfin celui de porter le titre de reine. C'est l'existence de toute la population juive sur tout le territoire soumis à la Perse, qui est menacée par l'ennemi de Mardochée, Haman, devenu le premier personnage du royaume auprès du grand roi. Pourquoi ? Les Juifs sont un peuple « à part », expliquera-t-il au roi Artaxerxès dans la version grecque du récit, « ayant des lois différant des lois de tous les autres peuples » ; cela ne se peut pas dans son empire. Membre éminent du Conseil, Haman a obtenu du roi un décret qui stipule que l'on exterminera, tel jour (le 13 du douzième mois de l'année), tous les Juifs (Judéens) du royaume. Seule une intervention de la « reine »

Esther peut sauver son peuple. Il est toutefois dangereux pour elle de s'offrir au regard du roi de sa propre initiative ; elle doit y être invitée par le roi lui-même. Elle peut toutefois transgresser l'interdit ; soit le roi l'invitera à s'approcher en faisant le geste de tendre son sceptre dans sa direction, soit il la fera périr. Esther ose s'offrir à la vue du roi, magnifiquement vêtue ; le roi tend son sceptre dans sa direction. Elle est devenue son hôte, elle jouit de sa protection absolue ; non seulement cela : Assuérus (Artaxerxès dans le texte de la *Septante*) lui promet de lui accorder ce qu'elle voudra.

Puis le roi organise en son honneur un banquet où il invite les grands dignitaires et donc Haman ; Esther invite à son tour, publiquement, le roi et son « premier » ministre d'alors, Haman, à un banquet dans ses appartements. Elle se fait ainsi l'hôtesse du roi et de l'ennemi des juifs. En privé, elle renouvelle son invitation pour le lendemain. Entre temps Haman a fait signer un décret qui ordonne l'extermination de tous les Juifs / Judéens sur toute l'étendue des terres du grand roi. Lors de la seconde invitation dans les appartements de la reine, le roi lui rappelle sa promesse, de lui accorder ce qu'elle lui demandera. Esther le prie alors de lui accorder la vie à elle, à son oncle Mardochée, qui lui a dénoncé une conspiration et à son peuple, dont Haman, son ministre, a ordonné l'extermination. En apprenant cela, en proie à un grand trouble, le roi quitte la chambre de la reine, va dans un jardin pour réfléchir. Lorsqu'il revient, il aperçoit Haman appuyé sur le divan où la reine est assise : Quoi ! En plus, il entreprenait de séduire Esther ! Un gibet était prêt dans une cour pour pendre Mardochée : c'est Haman qui y sera pendu. Non seulement le décret d'extermination est révoqué en hâte, les Juifs / Judéens sont autorisés à exterminer sur le champ tous leurs ennemis dans l'empire perse.

Commençons par dégager un élément intrigant du récit. Pourquoi Esther n'a-t-elle pas exposé sa cause et fait sa demande d'avoir la vie sauve pour elle et tout son peuple lors de sa première invitation du roi et de son ministre ? Il fallait que le traître – traître à Yahvé, et non à la reine ou au roi – soit son hôte, qu'il soit au lieu le plus intime de ses appartements, au contact d'un divan (on se souvient que Sisera a été tué alors qu'il dormait sur la couche de Yaël) et qu'il ait l'apparence d'un séducteur. Esther est l'analogue de Yaël, elle-même double de Débora ; l'effet de son action sera celui de l'action de Débora, conjuguée avec celle de Yaël, donner vie au culte de Yahvé. Voilà ce que signifie la menace d'extermination de tous les Juifs, la disparition du culte de Yahvé. En vérité, qu'aurait signifié la disparition du culte de Yahvé ? La disparition du groupe de ses serviteurs, parmi les Lévites, le groupe des *hiereis*, des sacrificateurs, qui, en tant qu'aristocrates se considèrent comme les Judéens par excellence. Leur disparition aurait

signifié la disparition pure et simple de ce qui faisait la substance de Juda. Yahvé a fait alliance avec son peuple, c'est-à-dire avec les membres de la tribu de Lévi et de Juda.

Esther est évidemment, dans la bible hébraïque, un récit tardif, on pourrait dire, *le dernier récit*, celui qui boucle l'ensemble sur lui-même, puisqu'il met un point final à l'intégration des Judéens dans l'empire perse. L'idéologie sous-jacente aux comportements des personnages est d'un schématisme presque grossier : notamment, le retournement final de l'ordre d'exterminer les Judéens / Juifs en l'autorisation qui leur est donnée d'exterminer leurs « ennemis » – alors qu'ils n'avaient qu'un seul ennemi, Haman – paraît procéder d'un désir délirant de se débarrasser des ennemis de Juda, sur lesquels on a projeté le désir de débarrasser les terres du grand roi de la présence de tout Judéen/Juif ! Or s'est mise en place, parmi les traditions judaïques, celle de lire le livre d'*Esther* lors de la fête des *Pourim* (des Sorts), un fête de fin d'année, qui comprend deux moments, d'abord, une mascarade au cours de laquelle on se débarrasse, en les caricaturant, des déchets de l'année écoulée ; puis on procède au tirage, à la façon babylonienne, des sorts de l'année à venir.

Dans *Esther* s'exprime le soulagement de tout un peuple assuré de sa survie après une époque où son existence avait été exposée à un péril extrême. Or ni les textes bibliques, ni aucun autre document antique n'attestent la menace, après le retour d'exil, d'une extermination des Judéens et, avec eux, des Juifs dans leur ensemble. En vérité, nous venons de le voir, ce qui a menacé de disparaître après le retour d'exil, ce n'est pas le peuple de Juda, c'est le culte de Yahvé. Or le dieu qui a assuré le salut des représentants par excellence des Judéens, son aristocratie, spécifiquement, sacerdotale, lettrée (les membres de la « tribu » de Lévi), ce n'est pas Yahvé, c'est le dieu protecteur des rois de Perse, Ahuramazdā, le Dieu dont toute la puissance « repose sur la Pensée », *Eu-ménès*. Pour l'auteur du livre d'*Esther*, pour les auteurs de la Loi de Moïse, ceux qui ont été à l'origine de la refonte de toute la tradition écrite des Hébreux du Sud, pour les lettrés de Juda, la disparition du culte de Yahvé aurait signifié la disparition du « peuple de Juda », c'est-à-dire celle de la caste sur laquelle reposait l'identité judaïque par excellence*** (voir à ce propos Flavius Josèphe). On a échappé à cette disparition par une révolution silencieuse, une substitution du dieu d'Israël au dieu du Zoroastrisme, un tour de passe-passe à l'appui d'une particularité de l'écriture consonantique hébraïque, dans laquelle les voyelles ne sont pas notées, ce qui fait que rien de ce qui est « seulement » écrit n'est articulable. C'est ainsi que l'on a transformé le dieu particulier d'un peuple particulier en dieu universel, donateur d'une loi pour tous les hommes et que l'on a fait, en apparence

de ce peuple, en vérité des seuls membres qui comptent de ce peuple, ceux que ce dieu particulier s'est choisis pour témoigner de sa loi valable pour tous les hommes. Les lettrés judéens de l'époque de la rédaction de la loi de Moïse ont usurpé un titre et une qualité qu'ils n'avaient pas.

Un adepte de la Révélation veut déchiffrer en tout texte de la Bible une théologie. Les interprètes spécialistes du livre d'Esther s'étonnent précisément de l'absence, au cours du récit hébraïque, de toute mention de « Dieu », en grec, de toute allusion à YHWH sous la dénomination de « *Kurios*, notre dieu ». C'est que la « théologie » du livre d'*Esther* n'est pas encore « yahviste », elle en est une préparation, à travers l'évocation, dans la version de la *Septante*, d'un dieu universel *anonyme*.

Esther, 5, 1a : *epikalesamenē ton pantōn epoptēn theon kai sōtēra*⁶⁸. Esther se prépare pour accueillir le roi et Haman ; elle en appelle « au dieu qui tient sous son regard toutes choses et en assure le salut », en les stabilisant.

Esther, 5, 5 : *Kataspeusate Aman, hopōs poiēsōmen ton logon Esthēr*. « Mandez sans tarder Haman » dit le roi, « afin que nous traduisions dans les faits le *logos* d'Esther », ce qu'elle se propose, son *aitēma* (sa demande, sa supplication) et son *axiōma* (sa requête pour obtenir ce qu'elle mérite, ce qui lui revient comme prix de sa dignité). Esther fait une première invitation où elle exprime son *aitēma*, sa demande ou prière : elle invite le roi et Haman à un banquet le lendemain. Ce banquet lui permettra de faire valoir son *axiōma*, ce qu'elle estime devoir obtenir en raison de ce qui la fait valoir aux yeux de tous les êtres humains, par excellence, son « dieu ».

Entre ce moment où elle formule son invitation et le lendemain, Haman est obligé par le roi de conduire le cheval qui porte Mardochée par les rues de la ville en proclamant sa gloire. Haman revient dépité auprès de son épouse et lui raconte ce qu'il a dû faire. Cette dernière commente :

Esther, 6, 13 : « Si Mardochée fait partie du *genos* des Judéens, commence à te faire humble devant lui ; rien n'arrêtera ta chute. Tu ne pourras absolument pas te défendre de lui et le repousser : un dieu vivant (ou : le dieu vivant : *theos zōn*) est avec lui. »

Esther, chapitre 7 : après le banquet, Esther formule sa demande et son *axiōma*. Elle-même et son peuple, explique-t-elle, sont traités comme des esclaves (« vendus ») pour être détruits. La chose lui a paru (d'abord) incroyable car « le calomniateur – ou, le semeur

⁶⁸ Sous σωτήρα se laisse entendre Assura, non seulement d'un point de vue phonématique, mais également sémantique : les Asura sont les dieux qui offrent un appui solide, les dieux « sauveurs ». Dans le zoroastrisme, il n'y qu'un dieu « Asura », Mazdāh.

de zizanie à l'origine de la décision – n'est pas digne de la cour du roi ». « Qui est celui qui a osé combiner cette affaire ? » demande le roi. « L'Adversaire (« un homme ennemi » ou « l'ennemi de l'homme »), le *ponēros* (un Satan), c'est Haman » (7, 4-6).

Le roi se retire dans un jardin ; lorsqu'il revient, il voit Haman, qui la suppliait, pour ainsi dire couché sur le divan où se trouve Esther. L'infame chercherait-il à la violer ? Le roi le fait aussitôt emmener et pendre au gibet qu'Haman avait préparé dans la cour pour Mardochée. Puis il rédige une missive destinée à tous les satrapes de son empire pour qu'ils annulent le décret promulgué par Haman et qu'ils autorisent les Juifs à se venger de leurs ennemis.

Voici de la missive du roi ce qui nous intéresse (dans la version en grec).

« Mais Nous (le roi) nous établissons que les Judéens voués à leur disparition par le trois fois sacrilège ne sont pas des malfaiteurs, qu'ils se gèrent civilement par des lois absolument justes, puisqu'ils sont fils du Dieu vivant, très haut et très grand, celui qui dirige pour nous et pour nos prédécesseurs le royaume dans la plus belle des dispositions / constitution ((12 sq. [...] *theou, tou kateuthunontos h ēmin te kai toi progonois hēmōn tēn basileian en tēi kallistēi diathesei.*) Vous ferez donc bien de ne pas faire usage de la lettre qui vous a été envoyée par Haman [...] : celui qui l'a dictée a été suspendu à des pieux, avec toute sa maison, aux portes de Suse, le dieu souverain de toutes choses (*tou ta panta epikratountos theou*) l'ayant rétribué sans retard de la sentence qu'il méritait, exposant en tout lieu l'écrit contraire que contient cette lettre et qui (demande) en toute franchise de permettre aux Juifs de recourir à leurs propres lois et de leur prêter main forte afin qu'ils se défendent le même jour de ceux qui les ont attaqués (les attaqueront ?) au temps de l'affliction, le treizième jour du mois d'Adar. Car le dieu qui détient le pouvoir sur toutes choses (et les gouverne), au lieu de la destruction du *genos élu*, a fait pour eux, de ce jour, un jour festif (*tautēn gar ho panta dunasteuōn theos ant'olethrias tou eklektou genous epoiēsen autois euphrosunēn*). »

Si, dans la version grecque, il se trouve des allusions à Dieu, absentes de la version en hébreu, il ne s'y trouve en revanche aucune mention explicite de Yahvé, autrement dit, aucun syntagme du type « *Kurios*, notre dieu ». Entre les versions hébraïques et grecques, les divergences concernent, dans la version grecque, la mention explicite de Dieu, et la lettre envoyée dans tout le royaume pour annuler le décret d'Haman ; dans la version hébraïque, c'est Mardochée qui écrit la lettre au nom du roi, dans la version grecque, c'est

le roi lui-même qui la dicte : lorsqu'il y affirme que les Judéens sont « fils du Très Haut, du Très Grand Dieu, vivant », il fait d'eux les fils du *Dieu des rois de Perse*, d'Ahura Mazda, puisqu'il est le dieu qui assure le bon gouvernement du royaume, c'est-à-dire de la Perse. A la fin de la lettre, le roi fait écrire que « le dieu qui détient le pouvoir sur toutes choses (et les gouverne⁶⁹), au lieu de la destruction du *genos élu*, a fait pour eux, de ce jour – celui où Haman avait décidé l'extermination de tous les Judéens – un jour festif ». Or Haman avait dénoncé au roi le fait que les Judéens avaient des lois qui les mettaient à part – qui faisaient d'eux des *ek-lektoi*, des *élus* – que cela était inadmissible et qu'il fallait donc débarrasser le territoire perse de leur présence, en les exterminant. Le roi avait alors accédé à sa demande. C'est lui-même qui, ensuite, est censé dicter la lettre par laquelle il retourne ses ordres en leur contraire, invitant les Judéens à éliminer ceux qui voulaient les éliminer. Le roi met ce renversement au compte du « dieu qui détient le pouvoir sur toutes choses », le dynaste véritable, et qui a manifesté sa souveraineté absolue, sur tout et sur tous, en transformant, *pour le genos ek-lektos*, pour les *fils de Juda*, un jour de deuil en jour de fête. Le roi de Perse lui-même, dans la version hébraïque, ASSUeR-us, se fait l'agent de la substitution du dieu des Judéens – désigné par métonymie – au dieu suprême des Perses, « aSSURa » Mazda. Telle est la substance d'*Esther*, le récit de la substitution *inouïe* d'un nom de dieu à un autre, dont le mérite revient à εΣΘηΡ. Ce personnage dont le nom primitif dans la légende a été modifié, servirait-il, lui, de masque à εΣΔΡα ou εΣΘΡα ?

Dans le récit en hébreu, ni le dieu qui a sauvé de la destruction le *genos élu*, ni ce dernier ne sont explicitement évoqués, en tant que dieu et en tant que peuple. Au moment où Esther doit prendre l'initiative de venir en présence du grand roi au péril de sa vie et où elle hésite à le faire, Mardochée (Marduk à Ishtar) lui dit : « Ne t'imagines pas qu'étant dans le palais, à la différence de tous les Juifs – Judéens – tu en réchapperas. Car si en cette occasion tu persistes à te taire, soulagement et délivrance surgiront pour les Juifs d'un autre endroit, tandis que toi et ta famille vous serez anéanties. Or qui sait ? Si c'était pour une occasion comme celle-ci que tu es arrivée à la royauté⁷⁰... ? »

Au fond, la version hébraïque laissait entendre, sous le destin d'Esther, la seule action de Yahvé, le dieu des Judéens : c'est lui, le dieu caché, qui avait fait en sorte que la

⁶⁹ Dans l'esprit d'un roi de Perse, Ahura Mazda, dans l'esprit du roi à qui est imputée la lettre, substitut de Mardochée, Yahvé !

⁷⁰ Voir *Traduction Œcuménique de la Bible*, « Le livre d'Esther », 4, 13-14, p. 1686-87 + note b) p. 1687. Editions du Cerf, Paris, 1988.

Judéenne, Esther, « la cachée » - telle est la signification de son nom que la tradition rabbinique a retenue – devienne reine et en cette position puisse intervenir en faveur de son peuple. Implicitement, dans la version hébraïque Yahvé avait repoussé au second plan Ahura Mazda.

La version grecque dit quelque chose que la version hébraïque sous-entendait entièrement, fait l'aveu, tout en le refoulant partiellement, que l'intervention secrète de Yahvé innommé s'est faite sous la modalité d'une manipulation sur les noms divins, une substitution de Yahvé à Ahura Mazda, transformé en personnage de carnaval en la personne de Haman, avec la complicité du couple poliade babylonien, Marduk et Ishtar. Sous cette complicité est évoqué le « cylindre de Cyrus », en réalité, le cylindre portant une inscription des prêtres du temple de Babylone, attribuant à Marduk l'intervention en faveur de Cyrus. Or le couple babylonien le plus efficace n'a pas été Marduk et sa parèdre Ishtar, mais Marduk et Yahvé – déporté à Babylone, ce qui lui a permis de bénéficier de l'appui de Marduk venu en aide à Cyrus – un Yahvé évoqué, par métonymie, sous les graphèmes $\epsilon\Sigma\Theta\eta\text{P} = \epsilon\Sigma\Theta\text{P}\alpha$, le dissimulateur de Yahvé, le dieu ineffable, sous le tétragramme.

Haman (voir www.bibelwissenschaft.de/lexicon entrée « Haman ») « en tant que nom iranien, appartient à vieux-perse *hu-mana*, avestique *vohu-manah* « bonne Pensée » (grec « Eu-menes »), plutôt qu'à l'avestique *haoma*, « boisson enivrante sacrée⁷¹ ». Autrement dit, le nom serait précisément un doublet de celui d'Ahura Mazda. Cette inversion de Haman < Eu-men-ēs, « à qui la pensée offre un appui solide » en « malveillant » (le semeur de zizanie) euphémise l'inversion carnavalesque d'Ahura Mazda en dieu malveillant (en Ahriman), dans le domaine hébraïque, en Satan.

Ce n'est donc pas, en effet, le sauvetage des « Juifs » que nous raconte cette histoire, c'est celui de Yahvé, à travers une organisation narrative et une constellation sémantique se superposant exactement au récit de l'adoption de Yahvé comme dieu des « israëls ». La destruction du royaume de Juda par Babylone aurait pu entraîner, après la conquête de Cyrus, le remplacement du culte de Yahvé par celui d'Ahura Mazda, dont le dieu élamite Haman est le masque.

Y aurait-il eu, après le retour d'exil, au cours du 5^e siècle, à l'époque d'Artaxerxès Ier, celle à laquelle le récit de la *Septante* et celui de Flavius Josèphe situent les événements,

⁷¹ « Ist der Name iranisch, gehört er eher zu altpersisch *hu-mana*, awestisch *vohu-manah* „gutes Denken“ (griech. Eumenes) als zu awestisch *haoma* « heiliger Rauschtrank ».

un moment où l'on a envisagé d'abandonner le culte de Yahvé ? Lors de l'envoi, par le grand roi, de Néhémie (Nehem-ja) en mission ? Extrayons du nom les deux lettres du nom de Ya-whé, il reste « NeHeM » anagramme « HeMeN », qui ne se distingue guère de « Haman » que par l'articulation des voyelles (le nom hébreu de Néhémie se transpose en caractères latins *Nahæm-ja*).

Nous voilà au moins alertés : il nous faudra examiner de près les chapitres consacrés à Néhémie dans *2Esdras* (voir chapitre suivant, *Néhémie : transformation d'un assassinat en mascarade*).

Décidément, la vie et la survie de Yahvé ont dépendu, en termes d'analyse narrative, d'une manipulation de l'hospitalité par des personnages féminins : des liens anciens sont dissous, purement et simplement, sans scrupule – cela va jusqu'aux liens qui rattachent la tête au reste du corps – ; la dissolution est suivie de l'instauration ou de la restauration d'une alliance exclusive de Yahvé avec un peuple, dont il fait son peuple. Ce qui disqualifie les règles de l'hospitalité, dans ce contexte culturel, c'est qu'elles instaurent une relation avec l'autre, sous la modalité de l'étranger, c'est-à-dire de l'autre n'excluant pas tout lien avec le Soi.

D'où est-il venu que Yahvé ait été un dieu exclusif de toute alliance avec l'étranger ? Non de « son » peuple, mais d'un groupe de sacrificateurs qui ont fait main basse sur un peuple afin d'assurer sa propre survie en le parasitant.

La célébration de la fête des Tentes a été le point de départ de notre remontée vers les origines d'Israël et du culte de Yahvé : le rite avait fonction de rappeler le souvenir d'un événement fondateur, l'entrée en Canaan, au temps de Josué, après quarante ans d'errance dans le désert sous la conduite de Moïse et de Yahvé. En vérité, il rappelait les conditions difficiles de la sortie de Babylone et du retour d'exil, qui a commencé au temps de Cyrus le grand. La suite de la lecture de 2Esdras, auquel nous revenons, nous permettra de suivre, sur des pistes il est vrai passablement tortueuses, les péripéties de la survie d'une Judée verrouillée.

Chapitre 4

De l'élévation d'un autel à la construction du temple (~ 530 → ~ 420)

De Darius Ier (522) à Darius II (423) : une longue période d'incertitude

Au retour de Babylone, la première opération est donc la construction d'un autel pour les holocaustes selon les prescriptions d'une loi qui doit encore devenir celle de Moïse, selon ce que nous apprendrons au cours de notre enquête. Le texte laisse entendre que ces holocaustes offerts lors de la (première ?) fête des tentes sont inauguraux puisque « à l'avenir » ils seront exécutés au début de chaque mois, pour toutes les fêtes et par quiconque voudra faire une offrande volontaire (voir 3, 1-5).

Jérusalem a été détruite par les troupes de Nabuchodonosor qui l'ont investie. L'ancienne « maison du seigneur », autrement dit, *le palais où résidait le roi, assisté des célébrants du culte de Yahvé*, est en ruine. Le groupe revenu de Babylone est conduit par un descendant de la famille royale, Zorobabel, et un prêtre, Josué, supposons, le chef des prêtres.

Voici ce que nous apprenons, au chapitre 3, de leurs intentions après qu'ils ont bâti un autel : (6) [...] ὁ οἶκος κυρίου οὐκ ἔθεμελιώθη () « la maison du Seigneur⁷² n'avait pas (ses) fondations ». On se procure du matériau ; les artisans commencent les travaux en présence de et sous le contrôle de Zorobabel, de Josué, des prêtres et des Lévites (3, 7-13). Une immense clameur du peuple accompagne la mise en place des fondations. A ce moment, les populations environnantes sont alertées. « Ceux qui opprimaient Juda et Benjamin » réclament de participer à la construction de la « maison du seigneur ». On le leur refuse. En conséquence, ils empêchent la réalisation des travaux. (4, 1-5).

Qui sont ces oppresseurs ? Ils se présentent : « Οἰκοδομήσομεν μεθ' ὑμῶν, ὅτι ὡς ὑμεῖς ἐκζητοῦμεν τῷ θεῷ ὑμῶν, καὶ αὐτῷ ἡμεῖς θυσιάζομεν ἀπὸ ἡμερῶν Ασραδδων

⁷² En hébreu, « le temple de Yahvé » ; mais plus loin (3, 8) il est question de la « maison de Dieu » (*bêt haelohim*). Il est question en grec soit de la « maison de YHWH » (ὁ οἶκος κυρίου) = « le temple de Yahvé », soit de « la maison du Dieu du ciel » = (*bêt ha elohim*). Mais il n'est pas toujours fait de différence entre « la maison de Dieu » (*bêt haelohim*) et « le temple de Yahvé » (*hêkal Yahweh*). Je pense que le traducteur n'a pas employé, dans la formule, le terme grec qui désigne spécifiquement le temple (*naos*) parce que *hêkal* signifie également le « palais ». Il n'y avait pas, au temps des rois, de différence entre « maison du roi » et « maison de Yahvé », entre palais et temple. D'où l'opposition des rois de Perse à la construction d'un *hêkal*.

βασιλέως Ασσουρ τοῦ ἐνέγκαντος ἡμᾶς ὧδε. » « Nous bâtirons avec vous, car, comme vous, nous recherchons la connaissance de votre Dieu, et nous lui offrons des sacrifices depuis les jours d'Asaraddon (Hesar-Edon), le roi d'Assur qui nous a transplantés en ces lieux ». Ces opposants sont-ils réellement les membres d'une colonie *assyrienne* ? Si c'était le cas, il est invraisemblable qu'ils aient adopté le culte de Yahvé. Plus tard, au temps de la reconstruction des remparts sous la conduite de Néhémie, nous apprenons qu'un dénommé Sâballat, un « prince » Samaritain fera tous ses efforts pour empêcher la réalisation des travaux. Le nom, nous explique-t-on (voir D. Bodi), est akkadien. Le nom de Zorobabel, du lignage royal judéen, est de facture babylonienne. Il n'est donc pas invraisemblable que « Sâballat » appartienne à l'aristocratie d'Israël, de l'ancien royaume du Nord. Il est donc probable que les « oppresseurs de Juda », qui « recherchent le même Dieu » que les Judéens, à qui ils sacrifient également, soient en vérité des habitants de Samarie, des membres de l'aristocratie du royaume du Nord, des Israélites, revenus eux aussi d'un exil qui remontait à l'époque assyrienne (722 de l'ère ancienne). Et l'on comprend dès lors leur démarche : ils veulent s'associer avec leurs « cousins » de Juda pour relever de ses ruines le royaume. Pour le rédacteur de la chronique, les qualifier d'« oppresseurs » est une façon de donner une apparence de légitimité au refus qui leur est opposé. Le chroniqueur conclut l'épisode en évoquant « le peuple de la terre » (les *ham aaretz*) : « καὶ ἦν ὁ λαὸς τῆς γῆς ἐκλύων τὰς χεῖρας τοῦ λαοῦ Ἰουδα καὶ ἐνεπόδιζον αὐτοὺς τοῦ οἰκοδομεῖν καὶ μισθοῦμενοι ἐπ' αὐτοὺς βουλευόμενοι τοῦ διασκεδάσαι βουλὴν αὐτῶν πάσας τὰς ἡμέρας Κύρου βασιλέως Περσῶν καὶ ἕως βασιλείας Δαρείου βασιλέως Περσῶν. » « Et les gens de la terre décourageaient les gens de Juda de travailler et faisaient obstacle à la construction ; ils avaient engagé contre eux des mercenaires, délibérant de dissiper leurs efforts (en vue de la réalisation de leur projet) pendant toute la période du roi Cyrus et jusqu'au règne de Darius, roi des Perses. » « Les gens de la terre » sont les habitants de la campagne, aussi bien de Judée que de Samarie, un personnage traditionnel, perçu par les défenseurs de la saine doctrine judéenne – les « sacrificateurs » - comme un adversaire. Il a fallu probablement longuement lutter pour éradiquer les rites de fécondité des pratiques rurales. En outre, il s'agissait d'une population mêlée de Judéens, d'Israélites et d'ethnies étrangères, qui, elles, ignoraient tout du culte de Yahvé. Il est probable que « ces gens de la terre », descendants en grande majorité, non moins que les membres des castes sacerdotales et militaires, des « israëls », des habitants primitifs des hautes terres, ne tenaient absolument pas à la restauration du pouvoir de l'aristocratie judéenne aussi bien sacerdotale que militaire.

En raison donc d'oppositions venant de Samarie et aussi, admettons-le, de « gens de la terre » habitant Yehoud, les territoires ruraux autour de Jérusalem, la construction de la « maison du seigneur » est stoppée, supposons-le, à l'époque de Darius Ier (522-490).

A partir de 4, 6 jusqu'à la fin du chapitre sont évoqués des échanges épistolaires entre le gouverneur des terres de Palestine et deux grands-rois, Xerxès (Assuerus) et Artaxerxès, dont les règnes vont de 490 à 424. Les rois *confirment leur opposition à la construction d'une « maison du seigneur »*. Puis le début du chapitre 5 revient sur la période de Zorobabel et la tentative de construire une « maison du Seigneur », en évoquant l'action de deux prophètes. Ensuite – à partir de 5, 3 – sont mentionnés une intervention du gouverneur perse du district « au-delà du fleuve » (du Tigre), un dénommé Thanthanaï et un échange épistolaire entre ce gouverneur et un roi « Darius » pour faire des recherches dans les archives royales et savoir s'il était vrai que Cyrus avait ordonné à son intendant de rendre aux exilés de Juda les trésors du palais que Nabuchodonosor avait enlevés pour les transporter à Babylone. La consultation des archives confirme les explications des Judéens ; en conséquence, (chapitre 6) Darius prend un décret qui autorise la construction de la « maison du seigneur ».

Nous l'avons déjà établi : si ce décret avait été celui de Darius 1^{er}, l'arrêt des travaux, dont parle le chapitre 4, *ordonné par Xerxès puis par Artaxerxès*, successeurs de Darius le grand, et que raconte la seconde partie du chapitre 4, est une absurdité. En revanche la logique des événements se laisse aisément reconstituer si l'on admet que le décret qui autorise la construction de la « maison du seigneur », c'est-à-dire, cette fois, de ce qui sera exclusivement un *temple* et non un palais englobant un sanctuaire, a été promulgué par Darius II, vers 420. Et c'est donc au début du règne de Darius II qu'est intervenu le gouverneur Thanthanaï et qu'il faut situer ce qui est raconté à partir de 5, 3 : « En ce temps-là s'approcha (de ceux qui dirigeaient les travaux) Thanthanaï, le gouverneur de la région au-delà du fleuve... ».

Etant donné la présence de Zorobabel, le début du chapitre 5 est à déplacer avant le chapitre 4 : il a été inséré au début du chapitre 5 pour rattacher ce qui est raconté dans ce qui suit (l'échange épistolaire avec « Darius » et le décret autorisant la construction d'une « maison du seigneur ») aux événements du retour de Babylone et pour permettre la substitution de Darius 1^{er} à Darius II. Le chapitre 5 mêle donc entre eux deux épisodes, une première tentative de construire un temple-palais au retour de Babylone à la fin du VI^{ème} siècle (début du chapitre) et l'entreprise de la construction du temple proprement dit au temps de Darius II (fin du V^{ème} siècle). Lors de la première tentative, le grand-roi

d'alors (Darius Ier) avait fait stopper les travaux, et il en avait été ainsi au temps de ses deux successeurs, Xerxès et Artaxerxès. Si Darius II a donné son autorisation, c'est que les autorités judéennes avaient modifié leur demande en raison de la totale éviction de l'aristocratie militaire et donc du lignage royal. Un « palais » abritant un sanctuaire et un local pour son administration par un personnel spécialisé, des prêtres, est entièrement « un temple ». C'est pour la première fois vers 420 qu'a été construit sur « l'acropole » de Jérusalem un temple, l'édifice construit VIIIe siècle, au temps d'Ezéchias peut-être, étant la maison d'un roi (un palais) comprenant un sanctuaire où le roi célébrait, avec un personnel sacerdotal, le culte d'un dieu, peu à peu, exclusivement celui de Yahvé.

Il nous faut donc affiner notre reconstruction de l'ordre primitif de *2Esdras*. Nous devons en lire le début dans l'ordre suivant :

Chapitres 1 et 2 : le décret de Cyrus (dont il n'existe aucun document historique authentique) et le retour des aristocraties asservies par les Assyriens (Israélites) et les Babyloniens (Judéennes) vers leur habitat respectif (Samarie et Jérusalem). Dans les commentaires, on a tendance à masquer l'existence d'une rivalité entre Israélites, habitant la Samarie, et Judéens, rassemblés autour de Jérusalem. En Israël proprement dit, en Ephraïm, jamais les castes sacerdotales n'ont réussi à s'approprier le pouvoir politique. Plus au nord, la Galilée n'est devenue « judéenne » (« juive »), qu'au moment de sa conquête par l'Asmonéen Aristobule qui, grand-prêtre, a ajouté à son titre celui de « roi » (en -104/-103).

Chapitre 3, 1-6 : la construction d'un autel et d'un habitat provisoire (les huttes).

Chapitre 5, 1et 2 : intervention de deux prophètes qui incitent à la construction d'une « maison du seigneur ».

Chapitre 3, de 7 à la fin : mise en œuvre de la restauration d'une fondation pour une « maison du seigneur ». A ce moment-là, l'intention était de reconstruire un palais.

Chapitre 4, 1-4 : refus de reconstruire avec les gens de Samarie, qui, en conséquence, avec l'aide de la population locale font obstacle à la construction du palais. Puis (4, 5) « ils engagèrent contre eux des mercenaires, délibérant de dissiper leurs efforts (en vue de la réalisation de leur projet) pendant toute la période du roi Cyrus et jusqu'au règne de Darius, roi des Perses. »)

Chapitre 4, à la fin : interventions de Xerxès et d'Artaxerxès pour stopper toute velléité de reconstruire un palais.

Chapitre 5, 3 et versets suivants, chapitre 6 : ultime péripétie ; intervention du gouverneur Thantanaï, consultation des archives, décret de Darius (II) autorisant la construction d'un temple.

Pour rester à l'époque proche du retour et respecter une logique chronologique, nous poursuivrons donc désormais notre lecture à partir des versets 1 et 2 du chapitre 5.

« Et le prophète Aggée et Zacharie, fils d'Addô prophétisèrent pour (encourager) les Juifs de Judée et de Jérusalem au nom du dieu d'Israël. Alors ils firent se lever Zorobabel, le fils de Salathiel et Josué, le fils de Yôsedek et ils mirent en œuvre la construction de la maison de Dieu à Jérusalem, et les prophètes, venus à leur secours, étaient avec eux. »

Que cette mention des prophètes appartienne à la chronique primitive et qu'elle ait été ensuite déplacée, du chapitre 3 au début du chapitre 5, ou qu'elle ait été insérée tardivement pour créer une confusion entre Darius II et Darius Ier, cela est indécidable. Ce qui est certain, c'est la contemporanéité des prophètes avec le prétendant à la royauté, Zorobabel, et le grand-prêtre, Josué. Un prophète est nécessairement associé à un roi ou à un prétendant à la royauté. Il est son médiateur avec Yahvé.

Le livre du prophète Aggée et les six premiers chapitres du livre de Zacharie évoquent les péripéties du retour de Babylone et la tentative de reconstruire « la maison du Seigneur ». Dans les deux cas, le prophète est envoyé auprès de Zorobabel, l'héritier de la monarchie, « la deuxième année du règne de Darius », soit de Darius Ier (-522/-521).

Selon Aggée, tant que les Judéens construiront des maisons pour eux-mêmes, mais ne construiront pas « la maison du Seigneur », Yahvé sévira contre eux par divers fléaux. Aggée intervient deux fois auprès de Zorobabel, mais est impuissant, semble-t-il, à faire avancer la construction au-delà des fondations (voir 2, 18).

Les six premiers chapitres du livre de Zacharie rapportent des « visions », ponctuant un parcours qui va de l'esclavage à Babylone, en punition pour toutes les infidélités du « peuple », à l'annonce de la construction de la « maison du Seigneur », en passant par la délivrance et le retour d'exil. Dans la première vision, un ange annonce que le Seigneur « reconstruira sa demeure et mesurera Jérusalem » pour la rebâtir. La vision suivante confirme l'intention du Seigneur de rebâtir Jérusalem ; puis le prophète est invité à s'adresser à Josué, le prêtre, qui sera revêtu de nouveaux habits (restauré dans sa fonction), ensuite à Zorobabel, « dont les mains ont rebâti les fondations et qui achèveront la construction de la maison » (4, 7 suivants).

La suite du texte laisse entendre que cela se fera en faveur de la terre tout entière. Pour l'heure, la construction du temple reste à venir.

La fin du chapitre 6 évoque une conclusion de tout le processus qui s'accorde mal avec ce qui précède (Zacharie 6, 10-15) :

« Et vint l'ordre du Seigneur m'invitant expressément en ces termes : '[...] tu entreras dans la maison de Yoshiya, fils de Sophonios (Cefanya), qui arrive de Babylone ; prends l'argent et l'or et tu en feras des couronnes, et tu poseras (une couronne ?) sur la tête de Josué, le fils de Iôsedek (Yehosadaq), le grand-prêtre et tu lui diras : « Voici ce qu'ordonne le Seigneur, souverain de toutes choses : Voici un homme ; que son nom soit Ἀνατολή 'Lever d'un astre' / 'Croissance', et au-dessous de lui (sous ses pas), cela croîtra, et il bâtira la maison du Seigneur. Et c'est lui-même qui recueillera la vertu (militaire) et il siègera et il exercera le commandement, et le prêtre (le sacrificateur) sera à sa droite, et ce sera entre eux deux l'entente (pour ce qu'ils décideront). »

Laissons-nous guider par le commentaire du traducteur du texte dans la *TOB*.

« Cefanya » : « sans doute le prêtre, ami de Jérémie, déporté en 587. » (note *s* à 6, 10).

« Sur la tête de Josué » : « Selon le texte actuel, c'est le grand-prêtre qui reçoit les insignes du pouvoir. Cela révèle que le sacerdoce a pris en mains tout le gouvernement intérieur de la communauté. Il est fort probable, cependant, que le texte portait ici primitivement le nom de Zorobabel, ce qui s'accorde mieux avec sa qualité de prince davidique pressenti comme messie (cf. 3, 8 et Ag 2, 23) ainsi qu'avec le rôle de constructeur du temple. » (note *t* à 6, 11).

« ... et le prêtre (le sacrificateur) sera à sa droite » (massorétique : « Un prêtre aussi siègera sur son trône » : « Cette mention d'un deuxième trône indique bien que le texte présentait primitivement deux personnages différents (voir note 6, 11, *ci-dessus*). Cette indication est confirmée par le grec : *un prêtre se tiendra à sa droite* (le grec dit « le prêtre » et non « un prêtre »), à savoir à la droite de Zorobabel ; de même aussi par le fait que la paix régnera entre eux deux. Le texte exprimait donc l'idéal d'un gouvernement bicéphale, comme dans la cinquième vision (4, 14). »

Le texte exprimait *primitivement* l'idéal d'un gouvernement bicéphale ; il a été remanié pour être en conformité avec la réalité de l'époque de la construction du *temple* : administration du temple et administration du peuple relèvent désormais du seul pouvoir des prêtres sous la conduite du grand prêtre, qui décide en dernière instance à l'intérieur du Conseil du grand Sanhédrin. Les époques des premières visions de *Zacharie* et de la dernière ne sont pas les mêmes : au début, l'intention était de construire une « maison du seigneur », c'est-à-dire de reconstruire le palais royal englobant le sanctuaire destiné au culte de Yahvé ; la dernière vision constate (après réécriture du texte pour le rendre conforme à la nouvelle réalité historique) que le roi a dû céder sa place à un prêtre (le nom de Josué a été maintenu) et que la maison du souverain est définitivement devenue

la « maison de Dieu », c'est-à-dire un temple. A ce prêtre est donné le nom métaphorique de « Levant », « Lever » d'une lumière nouvelle, source de croissance, disposant d'une puissance capable de faire croître enfin une « maison de Dieu » vers laquelle afflueront les richesses produites par les Judéens, d'ici et d'ailleurs. Entre la fin du cantique de Débora et la dernière vision de Zacharie, écrite après 422, après l'autorisation de bâtir un temple, la boucle est soudée : comme l'intronisation de Yahvé était signifiée par la métaphore d'un soleil levant, le prêtre intronisé maître du temple et de Juda est nommé « Levant ». L'histoire « sainte » de la Judée commence à la proclamation du décret de Darius II autorisant la construction d'un temple *pour le dieu du ciel*, à Jérusalem.

Le nouveau prêtre est couronné par Yoshiya, fils de Cefanya, dont on nous dit qu'il était probablement le prêtre ami de Jérémie. La formule laisse entendre un rite de transmission du pouvoir d'un lignage sacerdotal, lié au sanctuaire de Silo (voir Richard Friedman, *Qui a écrit la bible ?*) à un autre lignage.

Les deux livres des deux derniers prophètes liés à un personnage royal sont suivis du livre de *Malachie* : ce nom signifie le « messager » (voir l'introduction au livre dans la *TOB*) ; il ne s'agit donc pas d'un nom propre (ce n'est pas le nom d'un prophète). Or ce livre est construit sur l'opposition entre une époque où les sacrifices étaient administrés, par des prêtres évidemment indignes, de manière si lamentable que l'on offrait des animaux impurs (estropiés, par exemple, mutilés, etc.) et celle de la restauration de la pureté des sacrifices. En outre, le message a un destinataire implicite : il est adressé aux fils de Jacob, c'est-à-dire aux Israélites, aux habitants de la Samarie, restés sur place ou revenus d'exil depuis l'Assyrie. Il a donc une fonction, les convaincre de s'associer au culte du Dieu « souverain de toutes choses », sous le nom de Yahvé, qu'il deviendra très vite interdit de prononcer.

Écoutons de quelle façon le Dieu souverain de toutes choses se fait accroire (*Malachie*, 2, 17 ; 3, 1-5) :

(2, 17) [...] καὶ Ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης; 3. (1) ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, καὶ ἐξαίφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος, ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει κύριος παντοκράτωρ (Yahweh šəḇā'ōwṭ). (2) καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὄψασίᾳ αὐτοῦ; διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς πόα πλυνόντων. (3) καὶ καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρῖζων ὡς τὸ ἀργύριον καὶ ὡς τὸ χρυσίον· καὶ καθαρῖσει τοὺς υἱοὺς Λευὶ καὶ χεεῖ αὐτοὺς ὡς τὸ χρυσίον καὶ ὡς τὸ ἀργύριον· καὶ ἔσονται τῷ κυρίῳ προσάγοντες θυσίαν ἐν δικαιοσύνῃ. (4) καὶ ἀρέσει τῷ κυρίῳ θυσία Ἰουδα καὶ Ἱερουσαλημ καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος καὶ καθὼς τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν. (5) καὶ προσάξω πρὸς ὑμᾶς ἐν

κρίσει καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχὺς ἐπὶ τὰς φαρμακοὺς καὶ ἐπὶ τὰς μοιχαλίδας καὶ ἐπὶ τοὺς ὀμνύοντας τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει καὶ ἐπὶ τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ καὶ τοὺς καταδυναστεύοντας χήραν καὶ τοὺς κονδυλίζοντας ὀρφανοὺς καὶ τοὺς ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλύτου καὶ τοὺς μὴ φοβουμένους με, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

« Où est la justice de Dieu ? » Telle est la question que se posent ceux qui constatent l'état de détresse dans lequel se trouvent les adeptes du culte d'un Dieu, souverain universel. La réponse est donnée au début du chapitre 3 :

« Voici, j'enverrai mon messager, et il regardera en direction de la voie qui s'étend devant moi ; et sans transition il entrera dans sa propre maison (dans son temple : ναὸν) en souverain (κύριος - Adonai) celui que vous cherchez et le messager de l'alliance (du testament), celle que vous voulez. Voici, il arrive, affirme Yahvé, le rassembleur de la multitude. (2) Et qui soutiendra le jour de sa venue ? Qui supportera sa manifestation ? Car lui-même, il s'avancera comme le feu d'une fonderie, comme la lessive des lessiveurs. (3) Et il s'installera pour fondre et purifier comme l'on fond et purifie l'argent et l'or. Et il purifiera les fils de Lévi et il en fera une ghise comme celle de l'or et de l'argent. Et ils apporteront au Seigneur un sacrifice en justice. (4) Et le sacrifice de Juda et de Jérusalem plaira au Seigneur comme aux jours de l'âge et des années d'autrefois. (5) Et je m'avancerai vers vous par mon jugement et je serai un témoin prompt à agir contre les magiciens et les adultères, contre ceux qui prêtent un faux serment en mon nom, ceux qui privent de leur salaire les salariés, ceux qui abusent des veuves et frappent les orphelins, ceux qui repoussent l'exilé et le discrimine et ceux qui ne me craignent pas : ainsi parle Yahvé, le rassembleur de la multitude ... »

A la question « Où est la justice », par la voix de son messager (« malachie »), le dieu qui assume la responsabilité de l'énoncé (le locuteur), répond implicitement : la justice est celle qui suit la « voie » / la « conduite » (derek ; même ambiguïté qu'en anglais « the way ») « qui est devant ma face ». Pour le dire explicitement : elle est celle qui est conforme à ma loi.

Quel est donc celui qui viendra « tout soudain », en maître (Adonai), vers son propre temple ? La précision « Voici, il arrive, l'affirme YHWH šəḇā'ōwṭ » introduit une distinction entre celui qui « viendra vers son propre temple en maître », entre le maître du temple et Yahvé « qui l'affirme » / « le met en pleine lumière » / « le révèle ». Celui qui viendra vers son propre temple, « celui que vous cherchez » (= le temple) est également le « messager de l'alliance » (berit / diathēkē) « que vous-mêmes vous voulez ». Le plus vraisemblable, c'est que « vous » recouvre le destinataire implicite de tout le message, les « fils d'Israël », les habitants de l'ancien royaume du Nord. Quel est donc celui qui « viendra tout soudain » en maître de son propre temple, messager de l'alliance (du testament) ? Celui qui aura vu « la voie » (derek / the way) qui se déroule devant la face

du Seigneur et qui « aussitôt », « sans transition » entrera dans son temple pour être le messager de « l'alliance » (de Dieu avec 'son' peuple). Que peut-on déduire d'une formulation qui préserve des ambiguïtés afin que « qui veut bien entendre, entende » ? Que la vision de la loi et sa proclamation dans une cérémonie au cours de laquelle est signée une relation contractuelle « testamentaire » sont contemporaines de l'achèvement d'un temple sur lequel une personne morale qui n'est pas nommée exercera légitimement son autorité. Le message est adressé aux « fils d'Israël », aux habitants de l'ancien royaume du Nord : votre temple, leur dit-il, c'est celui qui est bâti, votre loi d'alliance celle qui est mise en place à Jérusalem, en Judée. Cela est dit indirectement, par le simple fait de l'insertion du message rapporté par le messager (*maleaki*) du Seigneur à la suite des livres des prophètes, en guise de ponctuation finale.

Un des grands intérêts de ce texte est en même temps d'attester que ne s'est pas effacé le souvenir du lien de Yahvé avec les opérations des métallurgistes, celles de la purification des minerais et de la fonte des métaux. Telle est la puissance des fondeurs et des forgerons, liquéfier un matériau pour le rendre malléable et le transformer à la guise du fondeur. Métaphoriquement, l'écriture de la loi de Moïse, soit la réécriture de toutes les écritures, s'est faite dans la forge, non de Dieu, mais de YHWH.

Sous la mise en place de la loi d'alliance au temps d'Esdras on peut déceler un triple coup de force : le premier aura consisté à disqualifier les héritiers du royaume du Nord, les autorités et le peuple de Samarie, probablement parce que la population était constituée d'éléments étrangers au culte de Yahvé ou parce que le culte de Yahvé y était mélangé d'éléments empruntés au culte d'autres dieux ; le second aura consisté à disqualifier les prétentions des héritiers de la famille royale de Judée et celle de l'aristocratie militaire et administrative de la tribu de Juda ; le troisième aura consisté à évincer notamment le lignage sacerdotal administrant le sanctuaire de Silo, ayant joué un rôle prépondérant dans la réforme de Josias, si, du moins, l'on en croit Richard Friedman, et cela au profit des Aaronides, auxquels se rattache Esdras. L'enjeu probable de la lutte était celui de savoir si le culte de Yahvé devait être centralisé, à Jérusalem, ou non. C'était là une question de pouvoir : un seul temple signifiait son administration par un seul lignage ayant assis son pouvoir par un système d'alliances avec des familles uniquement judéennes. C'est ainsi que tous les adeptes de la « Loi de Moïse », qu'ils aient été, primitivement, habitants du Nord (Samarie) ou du Sud (Juda), ou d'Eléphantine et ailleurs, sont devenus *Ioudaioi* (« citoyens » de *yehud*), c'est-à-dire « Judéens » ou, pour nous, « Juifs ». La désignation a été étendue à tous les descendants des Israélites dispersés,

qui ont été soumis, où qu'ils soient, à l'obligation de respecter les règles et les rites formulés dans la « loi de Moïse » (*genèse, exode, lévitique, nombres, deutéronome*). Encore une fois, ce sont les réformateurs de la fin du 5^{ème} et du début du 4^{ème} siècle qui, dans une intention fallacieuse, ont favorisé la confusion entre une désignation « ethnique » (« Judéen ») et une désignation renvoyant à des pratiques culturelles et à un système de croyances (« d'obédience mosaïque »). La confusion entre appartenance ethnique et système de croyances ne fera que s'accroître lorsque les prêtres de Jérusalem, agissant en rois, conquerront l'Idumée, puis la Galilée, puis, ailleurs et plus tard, lorsque des rois, au Yémen, en Ethiopie, des Khazars se convertiront au judaïsme des rabbins.

Au cours du second millénaire de l'ère antique, partout autour du bassin méditerranéen, là où il existait une organisation étatique, le régime était monarchique. A la suite de l'écroulement des civilisations du bronze (Mycènes en Grèce, par exemple), des régimes monarchiques ont réussi à se maintenir (Egypte, Assyrie, Babylonie) ; ailleurs, en Grèce notamment, les aristocraties locales se sont engagées dans ce que l'on peut appeler une résistance à l'instauration d'un pouvoir de l'unique (d'un monarque). Mais en même temps, à l'intérieur de chaque groupe ayant acquis une identité et une capacité d'affirmer son autonomie par rapport aux voisins et rivaux (Sparte, Argos, Corinthe, Mégare, Athènes, Thèbes, etc.), la nécessité de s'assurer de la solidarité de toutes les familles a conduit à chercher à neutraliser les forces centrifuges, c'est-à-dire l'arrogance de l'aristocratie équestre, en les soumettant à un principe d'ordre commun. Peu à peu, en chacune de ces sociétés, se sont mis en place des Conseils jouant le rôle d'instance délibérative et décisionnaire. Nulle part la poussée vers l'exercice du pouvoir par l'unique n'a été véritablement contenue. Dans la plupart de ces Etats se sont mis en place ce que l'on appelle des « tyrannies », et qui n'étaient que des prises de pouvoir par une famille aristocratique sur les autres familles aristocratiques, avec des appuis populaires. Dans un contexte singulier, l'histoire du pouvoir sur le petit territoire de Juda, entre l'époque de la mise en place d'un royaume, façonné sur le modèle de celui du Nord, et celle de l'achèvement des péripéties du retour d'exil des aristocraties militaires et sacerdotales, a abouti à la mise en place d'une tyrannie, qui, à la différence des tyrannies grecques, se maintiendra dans le temps jusqu'à la destruction du temple en 70 de notre ère, tyrannie de la caste sacerdotale, exercée par un système d'alliance autour d'une famille dominante, les Aaronides au temps des Perses, les Asmonéens au temps des Grecs, quatre grandes familles au temps des Romains. D'être théocratique, cette tyrannie n'en était que plus despotique.

La notion de Terre Promise est apparue au moment du retour d'exil, dans le contexte de l'écriture de la Loi de Moïse ; au sens strict, ses contours coïncidaient avec ceux du seul territoire de Yehoud (Judée). Nous allons user du même constat paradoxal que celui dont Finkelstein et Silbermann faisaient usage en conclusion de leur enquête archéologique : les « Israéliens » n'ont pas eu à conquérir les terres montagneuses de Canaan au temps de « Josué » et des juges : ils étaient déjà les occupants de ces terres. La plupart des « Juifs/juifs », primitivement Judéens, n'ont pas à retourner en terre promise ; ils y sont déjà, sous le nom de Palestiniens, ces descendants des *ham aaretz*, des « gens de la terre », devenus, au gré des fluctuations des pouvoirs, « juifs », « chrétiens », « musulmans ». Quant à leurs dirigeants, d'abord les *cohanim*, puis les rabbins et leurs fidèles, ils ont été expulsés de Jérusalem avec interdiction d'y revenir, au temps de l'empereur Hadrien. Mais les « gens de la terre », qui habitaient en Judée y sont restés, pour y subir une succession d'invasions qui ont dû singulièrement souiller leur pureté ethnique.

Maintenant que nous savons d'où viennent les habitants d'Israël et de Juda et comment Yahvé, objet du culte des maîtres du feu (métallurgistes, forgerons, potiers, distilleurs), est devenu objet du culte des israëls, puis d'Israël, enfin de Juda, maintenant que nous savons que la seule sortie de l'esclavage a été celle de l'aristocratie de Juda hors de Babylone, à l'issue de la prise de la ville par les troupes de Cyrus, nous pouvons revenir à l'examen du texte de *2Esdras* et de ce qu'il nous dit de la construction du temple sur l'acropole de Jérusalem.

Anticipation : péripéties de l'époque de la construction du temple (~ environ 422 – 415)

A partir de 4, 6, on nous parle donc de lettres à Xerxès (490-465) et Artaxerxès (464-424) pour demander d'arrêter les travaux de construction de la « maison de Dieu ». Au temps d'Artaxerxès, nous apprendrons, par Néhémie, que les princes Samaritains ont recouru à la force pour gêner les travaux de relèvement des remparts.

Dans la lettre à Artaxerxès, « qu'il soit connu du roi, lit-on, que les Judéens, revenus (de tes terres) vers nous, sont arrivés à Jérusalem pour s'y installer. Ils bâtissent la cité séditeuse et traîtresse, et voici que les remparts sont solidement restaurés et qu'ils en ont relevé les fondements » (4, 12).

L'échange épistolaire, fictif ou réel, peu importe, entre le gouverneur perse et le roi concerne une intervention *après que les remparts* ont été relevés ; le rédacteur de la

chronique le situe donc à la fin du règne d'Artaxerxès, après l'achèvement des travaux sous la conduite de Néhémie (voir plus loin). Le roi a fait envoyer une réponse à Rahum le gouverneur, à Samsai le greffier et à tous ses « serviteurs » résidant en Samarie et au-delà du fleuve : (4, 18-24) « J'ai fait venir en ma présence votre émissaire ; votre point de vue m'a été exposé, nous l'avons examiné et nous sommes arrivés à la conclusion (nous avons établi) que cette ville-là depuis toujours se soulève contre les rois ; elle est un repaire de séditeux et de réfugiés ; des rois règnent puissamment sur Jérusalem et sont souverains de toute la région au couchant du fleuve ; les tributs y sont abondants et une part leur est donnée. Eh bien, maintenant entérinez la décision de faire cesser les travaux de ces artisans, et la construction de cette ville *ne sera pas poursuivie* (ὄκ οἰκοδομηθήσεται ἔτι) [...]. » L'ordre est transmis au gouverneur, qui fait arrêter les travaux. « Alors les travaux pour (la construction) de la maison *du Seigneur* à Jérusalem cessèrent et la désœuvrerie dura jusqu'à la seconde année du règne de Darius le roi des Perses. »

Le texte grec atteste clairement l'usage du parfait (du point de vue de sa valeur, que ce parfait soit moyen ou passif, cela ne change rien : elle est celle de l'*achèvement*) : il est donc clair qu'au moment où la lettre est censée avoir été écrite, le relèvement des remparts est achevé. En autorisant un décret du gouverneur, le roi ordonne la fin de travaux qui concernent la mise en place d'une maison royale et qui signifieraient l'achèvement de la reconstruction de la ville de Jérusalem. Les travaux ont été suspendus « jusqu'à la seconde année de Darius ». Il ne peut s'agir que du « Darius » qui a succédé à Artaxerxès, donc de Darius II, qui a pris le pouvoir en 423 selon le procédé devenant courant au sein de la famille des Achéménides, après assassinat de l'héritier légitime ou du prince régnant ! Et l'opposition à la construction ne peut concerner que celle d'un palais (« la maison du Seigneur » humain). Darius en effet débloquera la situation *en autorisant la construction d'un temple*, probablement, nous le verrons, à la demande d'Esdras, envoyé à Jérusalem à cette époque-là.

Retenons qu'après l'achèvement de la reconstruction des remparts sous la conduite de, si nous en croyons le contenu de la lettre envoyée au roi Artaxerxès, « on » a tenté à nouveau, à Jérusalem, de construire un palais. Dans l'échange de correspondance entre le grand roi et le gouverneur des territoires « au-delà de l'Euphrate », il est question d'une ville « séditeuse et traîtresse » contre les « rois » (*basileis*), mais aussi, une ville où « des *basileis* (rois) forts arrivent à Jérusalem, exerçant leur domination partout à l'Occident du fleuve, auprès de qui abondent les tributs et une part leur en est donnée » (4, 20). Le texte

en hébreu de la réponse du roi évoque au passé (« il y avait ») l'existence de rois puissants à Jérusalem. Dans la version de la *Septante*, « des rois forts γίνονται », étant donné le temps présent du verbe, renvoie à une situation contemporaine de la rédaction de la lettre ; γίνονται ἐπὶ signifie « arrivent à... ». Le grand roi évoque des « rois à l'abri de leur forteresse » autour de Jérusalem. A ses yeux, que signifierait la construction d'un palais à Jérusalem ? L'installation d'un monarque (à l'abri du palais) avec qui feraient alliance les rois des contrées environnant Yehoud, faisant affluer vers eux les tributs (dus au roi de Perse) pour en détourner une partie à leur profit. Ce n'est sans doute pas Néhémie qui a eu l'initiative de cette ultime tentative de construire un palais à Jérusalem.

Je ne crois pas nécessaire d'examiner dans le détail la suite du chapitre 5 et le chapitre 6 : l'essentiel est leur aboutissement, la construction d'un temple, *le premier temple véritable* conçu comme substitut d'un palais royal situé sur une acropole, comme cela se faisait de manière générale en Grèce depuis le VI^e, voire le VII^e siècle. Entre Jérusalem et, disons Athènes, il y a toutefois une différence importante : en Grèce, seul le dieu habite sur l'acropole, dans le temple, à Jérusalem, jouxtant le temple, était installé le tribunal des Judéens (le Sanhédrin) sous la présidence d'un grand-prêtre. Le premier grand-prêtre avec pouvoir effectif sur les habitants de la Judée date donc de la construction du temple, entre 422 et ~416, au temps de Darius II. Son nom est attesté dans les documents d'Eléphantine : il s'appelait Yohanan, un descendant de Josué, un membre de la caste sacerdotale, qui est revenu avec Zorobabel à la tête du premier groupe d'exilés ayant quitté Babylone.

A l'achèvement du temple, on établit les classes sacerdotales et les divisions parmi les Lévites ; on célèbre alors la pâque ; « comme les lévites et les prêtres tous ensemble s'étaient purifiés et que tous étaient purs » (6, 20), il leur est possible d'immoler les agneaux. Il n'est plus fait mention que d'eux. Depuis le premier moment du retour jusqu'à l'achèvement du temple vers 416, l'aristocratie « laïque » (administrative et militaire) l'aristocratie de seconde fonction, ne joue plus aucun rôle en tant que telle. Finkelstein et Silberman suggèrent que cela est la conséquence d'une décision des rois de Perse, qui auraient craint que les descendants de la famille royale ne cherchent à recréer un royaume par exemple⁷³. Il n'est pas impossible, en outre, que l'aristocratie sacerdotale ait conforté

⁷³ Israël Finkelstein – Neil Asher Silberman, *La bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Bayard, Paris, 2002, p349 : « Il est possible que son lien (sc. de Zorobabel) avec la maison de David ait suscité des espérances messianiques dans Juda (*Aggée* 2, 20-23) qui auraient poussé les autorités perses à le rappeler pour des raisons politiques ».

le pouvoir perse dans sa crainte pour évincer définitivement des rivaux politiques. La lutte a été longue puisqu'il a fallu plus d'un siècle pour que la « maison du Seigneur » devienne le « temple » de l'Innommable.

Avant la construction du temple, la restauration des remparts au temps de Néhémie (repère-origine : 445)

Comment comprendre le rôle de Néhémie, dont le récit, dans la *Septante* est inséré dans le livre d'*Esdras*, de manière artificielle puisqu'il introduit, dans la narration, une rupture entre deux moments, en tous les cas logiquement consécutifs ? Car, après le récit de la construction du temple, chapitre 6, est introduit le personnage d'Esdras, dont le récit, à son tour, sera interrompu par celui de Néhémie, qui, lui-même, à son tour, cédera la place à Esdras pour l'accomplissement de l'œuvre ultime du retour de l'exil, la lecture de la loi.

Le grave problème des textes, appelons-les bibliques, et intégrons dans cet ensemble aussi bien les textes dits de l'Ancien Testament que du Nouveau (de l'ancienne et de la nouvelle alliance), c'est qu'ils ont été, en dernière instance, écrits et rédigés pour le bénéfice de ceux qui avaient, seuls, compétence de les écrire. Le seul qui a été composé à la suite d'une commande par une instance, royale, ayant autorité sur l'instance sacerdotale, le *Deutéronome* et les textes qui inscrivaient ce code de loi dans un contexte historique, a, quoi qu'il en soit, été remanié pour être adapté à l'idéologie sacerdotale au moment où plus aucune instance extérieure à elle ne limitait son autorité et ses autorisations. Je ne sache d'autre littérature qui ait procédé, à la manière des scribes *et prêtres*, de façon cumulative, immergeant ainsi l'ancien dans le nouveau. Cela se faisait à chaque fois qu'il s'agissait d'adapter des contenus anciens à un contexte nouveau, niant la validité de ces contenus anciens, par inflexion de la trajectoire, par greffage et surcharge d'écriture, opérations qui pouvaient aller jusqu'à la limite de déchirer les fibres du corps écrit. R.-E. Friedman (*Qui a écrit la bible ?* Exergue, Paris, 2012) voit dans cette façon de procéder un trait de génie du Rédacteur de l'Ennéateuque (qu'il identifie à Esdras, p. 256 sqq.). Si nous parlions de génie de la manipulation, nous serions plus près de la vérité. A chaque fois, il s'agissait, pour la main sacerdotale qui travaillait sur un texte ne relevant que de son autorité, de soumettre ce dont il disposait, et qui était le garant de la légitimité de son autorité, à *sa main justement (à sa ghise)* et à l'affirmation présente de l'exercice légitime de l'écriture. La lecture de *2Esdras* dans la *Septante*, celle d'*Esdras* et de *Néhémie* dans la tradition massorétique nous offrent l'occasion de le montrer.

La tradition massorétique a l'avantage de montrer clairement que le livre de *Néhémie* était indépendant de celui d'*Esdras* ; en revanche, elle camoufle qu'il en est une interruption, puisque, dès le chapitre 8, Esdras se substitue à Néhémie, dont le nom ne réapparaît que parce que, selon ce qui est le plus vraisemblable, il a été ajouté après coup dans le texte. Une manipulation en camoufle une autre. Quel est l'effet de l'inscription du récit de *Néhémie* dans celui d'*Esdras* ? De dissocier le récit de la purification ethnique, à laquelle préside Esdras, de la lecture publique de la loi, de brouiller les repères historiques. Surtout, et cela nous préoccupera plus tard, cela rend difficile la perception du fait que le don de la loi et la conclusion de l'alliance de YHWH avec son peuple, qui en est la conséquence, est une opération sacerdotale accomplie au temps de et sous la conduite d'Esdras.

Du point de vue de la logique textuelle telle qu'elle se donne à nous dans son état actuel, le récit de Néhémie, chargé de la restauration des remparts de Jérusalem, suit celui de la construction du temple. Selon la logique du contenu des chapitres 4 à 6 de *2Esdras*, les rois perses se sont opposés à la construction d'une « maison du Seigneur » (temple et palais) jusqu'au règne d'un Darius, qui ne peut être que Darius II, successeur d'Artaxerxès. Les chapitres 7 à 10 dans *2Esdras*, qui racontent l'arrivée à Jérusalem et les premières actions d'Esdras, doivent être déplacés après le rapport de Néhémie, au chapitre 18, là où le récit renoue avec la mention d'Esdras. En conséquence de quoi il est possible de restituer la place respective de l'action de Néhémie et d'Esdras dans la chronologie des événements qui va de la prise de Babylone à la lecture publique de la loi sous la responsabilité d'Esdras. Pour débrouiller ce qui a été embrouillé, les répétitions sont utiles. Je rappelle donc la chronologie :

- 539 (- signifie ici avant notre ère) : prise de Babylone par Cyrus, grâce à une ruse qui permet aux troupes d'investir la ville en empruntant la voie fluviale de l'Euphrate. Transposé en « passage de la Mer Rouge » dans le récit mythique de la sortie d'Egypte.)

- ~ 539 - 522 : retour d'un premier groupe d'exilés en Judas, sous la conduite de Zorobabel et d'un membre de la caste sacerdotale appelé Josué. Conflits internes à l'aristocratie judéenne : assassinat de Guedalya, le gouverneur de Yehoud (Juda), fuite des membres de l'aristocratie militaire et d'un héritier du trône en Egypte ; expédition de Cambyse en Egypte et conflits internes à l'aristocratie médo-perses : tout cela fait obstacle à la moindre entreprise de reconstruction à Jérusalem.

A partir de - 522 et de la restauration de l'ordre dans l'empire perse (Darius instaure une relation d'ordre et affirme la primauté de la classe des guerriers sur celle des conseillers,

sur les détenteurs des savoirs), construction d'un autel sur la colline de l'ancien temple-palais ; tentative de restauration des fondations du palais ; intervention des princes de Samarie ; les rois de Perse, depuis Darius Ier jusqu'à la mort d'Artaxerxès Ier, jusqu'en 424, empêchent la poursuite des travaux de construction d'un palais.

A la même époque, en effet, retour également des exilés d'Assyrie vers la Samarie (groupe que les chroniqueurs judéens – livre des chroniques, livres d'Esdras, de Néhémie, chapitres 30 et suivants de Jérémie, Deutéro-Isaïe, Aggée, Zacharie – s'efforcent de faire oublier). Or Samarie se déclarera prête à collaborer avec les Judéens pour reconstruire un temple.

- 445-433 : La vingtième année du règne d'Artaxerxès I^{er}, action de Néhémie en Judée : restauration des remparts, recensement de la population, abolition des dettes ; l'interdiction des mariages mixtes par Néhémie est probablement une interpolation rédigée à l'époque d'Esdras. Tentative d'organiser la Judée selon un régime de type athénien. Flavius Josèphe mentionne l'achèvement des travaux du temple (au temps de Xerxès).

- 422 (deuxième année du règne de Darius II) - 415 (sept ans plus tard) : construction d'un temple à l'emplacement de l'ancien palais sur ce qui deviendra la « colline du temple ».

- A partir de 422, parallèlement à la construction du temple, vaste entreprise, systématiquement conduite en vue de la légitimation d'un pouvoir sacerdotal, de réécriture et d'écriture de la loi, devenant « Loi de Moïse » (invention de l'esclavage en Egypte, de l'exode, de la révélation de la loi au Sinaï, etc.), de réécriture des prophètes (*Deutéro-Isaïe*, par exemple) et des livres historiques. C'est également l'époque de l'invention d'Abraham (et donc des patriarches) afin d'asseoir la prétention universaliste du « Dieu d'Israël ». La première Pâque a probablement été célébrée en 418.

- 398/397 : lecture publique de la loi ; alliance de Yahvé « avec son peuple » (signature d'un pacte de fondation sociale qui entérine le pouvoir de la caste sacerdotale sous la conduite des Aaronides).

Néhémie : transformation d'un assassinat en mascarade

2Esdras chapitres 11 à 17 ; livre de Néhémie dans la massorétique ; Flavius Josèphe, livre XI.

Nous supposerons que le récit de Néhémie⁷⁴ est un mémoire rédigé à la première personne. L'auteur du mémoire nous apprend qu'il était échanson du roi ; à la vingtième année du règne d'Artaxerxès, commence-t-il, en tant qu'échanson, vient son tour de le servir. Il fait comprendre au roi qu'il avait une demande à lui formuler : sa ville, Jérusalem, a été, et reste, dépeuplée ; ses remparts sont en ruine, toutes les portes ont été brûlées. Il demande donc l'autorisation de retourner à Jérusalem pour rebâtir les remparts, rendre ainsi la ville habitable. Le roi le lui accorde ; il le nomme gouverneur de Juda et le charge de transmettre au gouverneur de Transeuphratène, dont dépend la Judée, une missive qui explique la mission dont il est chargé ; le gouverneur doit lui apporter l'aide nécessaire, en le fournissant en pierres et en bois pour la restauration des murailles et des portes. Néhémie est invité à retourner auprès du grand Roi après douze années. Artaxerxès I^{er} ayant régné de 465 à 424, Néhémie aurait été gouverneur de Jérusalem de 445 à 433. Deux ans après son retour en Perse, il serait revenu à Jérusalem.

Malgré l'opposition des peuplades voisines (Samaritains, Edomites, Arabes) Néhémie mène à bien la tâche de consolidation des remparts et de restauration de toutes les portes de Jérusalem. Il redonne vie à la cité en invitant les chefs de villages de la campagne environnante à désigner l'un de leurs membres pour venir s'installer à Jérusalem avec sa propre famille, en sorte que les deux ensembles, celui de la population de Jérusalem et celui de la campagne de Yehoud – une partie de l'ancienne Judée seulement – deviennent images l'une de l'autre. La périphérie est rassemblée au centre.

L'œuvre accomplie, il fait procéder à un recensement de la Judée, englobant probablement la population revenue de déportation et celle restée sur place. On suppose que le recensement a eu aussi pour fonction d'expulser tous les étrangers, notamment les épouses étrangères et leurs enfants. Je ne pense pas que cela ait été le cas au temps de Néhémie : il est plus probable qu'il a fait entériner la légitimité des mariages mixtes. Les fils de Josué, le prêtre qui a conduit la première vague d'exilés, avaient épousé des étrangères, par exemple.

Néhémie oblige les notables fortunés à remettre leur dette aux paysans, procédant ainsi à une forme d'affranchissement de toute la population et instaurant, à la manière de Solon,

⁷⁴ Sur une brève description de l'œuvre de Néhémie, voir Marguerite JOUHET, « NÉHÉMIE (-445 env.) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 juillet 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/nehemie/>. Pour un examen détaillé et la bibliographie, voir Daniel Bodi, *Jérusalem à l'époque perse*, Paris, 2006. Parmi les nombreux commentaires des livres d'Esdras et de Néhémie, se distingue, à mes yeux, celui de Hieke T., *Die Bücher Esra und Nehemia*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005.

une forme d'égalité civique. Dans l'espace moyen-oriental, c'était un coup d'audace inouïe, qui, malheureusement, a eu un effet très éphémère.

Il instaure ou restaure l'obligation du repos sabbatique. Peut-être, là encore, n'a-t-il fait que soumettre la population des campagnes et de la ville à une règle commune. Il interdit aux marchands étrangers l'accès au marché de la ville le jour du sabbat. L'importance du respect de la règle tient à ce que le repos du sabbat est une marque d'identité judaïque. Il est un rappel de la délivrance de l'asservissement sous le joug d'une puissance étrangère, l'Égypte dans les textes, en vérité l'Assyrie et Babylone. Puisque « Israël » a été affranchi du joug étranger, il serait scandaleux qu'une partie de la population israélite soit soumise à une autre partie, minoritaire, d'Israélites. L'année sabbatique signifie le retour périodique de l'égalisation des statuts. L'appropriation par des membres de la caste sacerdotale du pouvoir religieux, politique, économique, bloquera l'effet qui aurait dû être celui de l'année sabbatique et de la grande année sabbatique, celui d'un rééquilibrage, entre les différentes couches de la population, de leur statut économique ; elle figera le système, asservira les corps par l'asservissement des consciences.

La restauration de l'habitat urbain, la levée des dettes qui est l'équivalent symbolique de la délivrance du peuple d'un joug étranger, la règle impérative du repos sabbatique en mémoire de l'affranchissement du joug de Babylone (pour les Judéens) par Cyrus, le recensement de la population, plus tard la lecture publique de la loi en présence de l'Assemblée du peuple : tous ces éléments nous indiquent que l'œuvre de Néhémie, puis celle d'Esdras, ont été celles, plus que de la refondation, de la fondation d'une société après l'écroulement de l'institution royale. Il s'est passé au Ve siècle, en Judée, quelque chose d'analogue à ce qui s'est passé à Athènes, mais cela a conduit à l'institution d'une « république » théocratique, dans laquelle la loi « que YHWH a donnée à Moïse » est l'opératrice de l'asservissement de la population « judéenne » et, par extension, juive, à une caste de lettrés *et prêtres* (sacrificateurs), seule lectrice et interprète de la loi. Entre l'œuvre de Néhémie et celle d'Esdras, il n'y a pas eu continuité, mais rupture ; le second a coupé court aux tentatives de démocratisation des institutions du premier : entre les deux, il y a eu une crise. Il semble que Néhémie n'a pas su, ou plutôt pas pu installer dans Jérusalem un organe de représentation de l'ensemble de la population, un organe « politique », bien qu'il ait commencé à agir en ce sens en demandant à tous les chefs de famille (de village ?) de désigner un représentant qui irait habiter dans Jérusalem.

J'ai supposé que le livre *d'Esther* suggère un lien entre HaMaN et NeHeM-ja (voir ci-dessus). Néhémie n'aurait pas seulement été chargé par le grand roi de relever les remparts de Jérusalem et de réorganiser la société judéenne, mais aussi de bâtir sur l'acropole de la ville un temple où l'on célébrerait le culte, non précisément de Yahvé, mais « du dieu du ciel », autre nom d'Ahura Mazda, le dieu qui a favorisé les victoires de Cyrus et, par-là, le retour de l'exil babylonien de l'aristocratie judéenne. Si sous *Haman* (**hmn*), inversion caricaturale et carnavalesque d'un *Ahura Mazda Eu-menēs*, il est possible d'entendre une anagramme de *Nehem-(ja)* (**nhm*), nous aurions, à travers le conte *Esther*, une allusion à une fin tragique d'un Néhémie assassiné au moment où il entreprenait de respecter la dernière consigne d'Artaxerxès, la construction d'un temple où aurait été célébré le culte d'un « dieu du ciel », analogue à Ahura Mazda, à Jérusalem. *2Macchabée*, chapitres 1 et 2, attribuée à Néhémie la (re)-construction du temple ; Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques*, livre XI, voir plus loin) affirme qu'Artaxerxès l'aurait chargé *d'achever* la construction du temple.

Des opposants au projet, d'abord, l'auraient arrêté en le faisant assassiner puis aurait repris à leur propre compte la construction, cette fois celle d'un sanctuaire *à l'intérieur d'un palais*. L'œuvre aurait été aussitôt dénoncée et stoppée. Darius II n'aurait donc que confirmé l'ordre d'Artaxerxès, de construire un temple pour « le dieu du ciel ». « On » se serait alors résigné à Jérusalem : on construirait un temple, parce qu'on avait trouvé le « truc » qui permettait de détourner le dessein du grand roi au seul profit de ceux qui seraient les gestionnaires du temple, les *hiereis*, les « sacrificateurs », pour qui un assassinat n'est jamais qu'un sacrifice.

Nous voici sur un sol fort mouvant ; nous n'échapperons à l'enlisement qu'en reprenant la lecture des trois documents écrits qui concernent l'époque de Néhémie, les chapitres 11 à 17 dans *2Esdras*, les livres *d'Esdras* et de *Néhémie* dans la tradition massorétique, le seul récit « historique » dont nous disposons, celui que Flavius Josèphe a fait de l'œuvre d'Esdras et de celle de Néhémie. Toutefois nous reprendrons cette lecture sur la base de ce que nous avons déjà établi, que l'œuvre de Néhémie, à l'époque d'Artaxerxès I^{er}, la vingtième année de son règne (445), d'une durée de douze ans (433), a précédé celle d'Esdras, que le temple a été construit, et non reconstruit, au temps de Darius II et non de Darius I^{er}, que la lecture de la Loi a eu lieu la septième année du règne d'Artaxerxès II (-398/397) sous la conduite d'Esdras.

2Esdras est notre récit témoin : le texte que nous en avons n'est pas l'original, mais il a subi moins de remaniements que les deux livres de l'édition massorétique.

Quels renseignements pouvons-nous retenir à partir de ce récit témoin ?

1 (Premier moment) : la prise de Babylone (539) a entraîné, sur ordre de Cyrus lui-même, l'affranchissement des membres des aristocraties asservies à Assur et à Babylone. A partir de ce moment-là a commencé un retour, en Samarie, à Jérusalem et sur son territoire environnant, de familles aristocratiques du royaume d'Israël et de celui de Juda. Les textes bibliques et Flavius Josèphe racontent les péripéties de ce mouvement *du point de vue des Judéens*, c'est-à-dire des lettrés membres de la caste des sacrificateurs (*hiereis / cohanim*).

2 (Second moment) : les exilés, membres de l'aristocratie « laïque » et « sacerdotale » (les sacrificateurs) revenus à Jérusalem, au temps de Cyrus, Cambyse et au début du règne de Darius I^{er}, bâtissent un autel sur l'acropole de Jérusalem (le futur mont du temple) ; ils jettent les fondations d'un palais / d'un fort, dont la construction est aussitôt stoppée par une opposition qui vient aussi du grand roi lui-même, opposition qui s'est maintenue jusqu'à Xerxès et Artaxerxès, selon ce que nous apprenons aussi bien dans *Esdras* 4, 6-23⁷⁵ que dans *2Esdras* [4, 6-24 : « Alors cessa le travail (de construction) d'une maison du dieu du ciel, celui qui est à Jérusalem, et le désœuvrement dura jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, le roi des Perses » (24)]. Le roi Darius mentionné n'est pas Darius le grand, mais Darius II.

Et *Esdras* dans la massorétique, et Flavius Josèphe ont falsifié l'histoire de ce second moment en y situant la construction du temple, le premier au temps de Darius I^{er}, le second à l'époque de Xerxès. Quant à *2Esdras* dans la Septante, la suite primitive du récit a été bouleversée de sorte à masquer l'antériorité de l'œuvre de Néhémie sur celle d'Esdras. Le bouleversement a entraîné une incompatibilité entre deux informations : Artaxerxès I^{er} s'est opposé à la construction d'un temple-(palais) *déjà construit* et à la restauration des remparts, *qu'il avait lui-même ordonné* !

Entre 539 et 445, à Jérusalem, le mont du temple était resté en ruine ; seul un autel avait pu y être bâti à l'emplacement de l'ancien palais et de ce qui l'entourait.

⁷⁵ L'éditeur du texte et traducteur dans la *TOB*, explique en note que « les versets 6-23 sont une insertion portant sur l'obstruction des gens de Samarie à une époque postérieure à Darius (I^{er}), sous Xerxès [...] et Artaxerxès [...]. Il s'agit ici de la construction de la ville et des murailles, [...] et non plus de la construction du temple ». Or l'insertion ne porte pas que sur « l'obstruction » des gens de Samarie, mais également comprend deux instructions, de Xerxès et d'Artaxerxès, demandant que les travaux entrepris cessent. Artaxerxès ne peut pas avoir demandé d'arrêter des travaux qu'il avait lui-même commandés, ceux de la construction de la ville et des murailles !

3 (Troisième moment), celui de Néhémie, entre 445 et 433, celui qui, dans ce contexte, nous intéresse.

Quelles instructions « l'échanson » a-t-il reçu du roi Artaxerxès I^{er} ?

Selon *2Esdras*, 12, 3-9, la mine sombre de son échanson inquiète le roi, qui lui demande des explications. Avant de répondre, « J'ai adressé une prière au dieu du ciel » écrit Néhémie, puis il a exposé sa demande : qu'il lui plaise de l'envoyer « vers Juda, vers la ville des tombeaux de mes Pères, et je la reconstruirai ». Le roi y consent ; Néhémie lui demande des missives, dont une à l'adresse de l'intendant de ses jardins / forêts, afin qu'il en reçoive « / « du bois pour les linteaux des portes et pour le rempart de la ville *kai eis oikon hon eiseleusomai eis auton* / et pour 'une maison en rapport à laquelle j'irai vers lui / vers elle' ». La formulation est quelque peu étrange, mais elle permet du moins de déduire que Néhémie n'a pas été chargé seulement de restaurer les portes de la ville, d'en restaurer le rempart : il a demandé également du matériau pour « une maison » dans laquelle il entrera. Pour sa propre maison ? C'est-à-dire pour un palais qu'il se contruirait étant donné la fonction qui sera la sienne ? L'hypothèse ne se concilie pas avec l'information selon laquelle Artaxerxès a fait arrêter la construction d'une « forteresse ». En outre, dans son rapport, Néhémie insiste pour dire qu'il a refusé tout traitement privilégié. Il est bien peu probable qu'il ait eu l'intention de se construire un palais.

Avant d'expliquer sa demande au roi, Néhémie a adressé une prière « au dieu du ciel ». Le texte primitif disait-il « *eis oikon tou theou tou ouranou, hon eiseleusemai eis auton* / une maison du dieu du ciel, par l'intermédiaire de laquelle ('quant à laquelle') j'arriverai jusqu'à lui », car *eis auton* ne peut désigner « la maison » ? Il n'est d'autre « tiers » dans tout le contexte, d'autre 3^e personne (*auton*) que « le dieu du ciel ».

Le contenu du texte hébreu (dans la traduction de la *TOB*) est le suivant : Néhémie demande une lettre pour le garde de jardin / de la forêt du roi « afin qu'il me donne le bois pour construire les portes de la citadelle proche de la Maison (en note = du temple) et pour les murailles de la ville, ainsi que pour la maison où je me rendrai » (*Néhémie*, 2, 8). En apparence « ainsi que pour la maison où je me rendrai » a été traduit en grec « *kai eis oikon, hon eiseleusemai eis auton* » ; en réalité « et pour la maison où je me rendrai » aurait été traduit « *kai eis oikon eis hon eiseimi* » ; « *eis oikon tou theou tou ouranou, hon eiseleusemai eis auton* » ne peut signifier « la maison dans laquelle j'entrerai », préciser « en elle » serait un pléonasme singulièrement maladroit, en vérité absurde. La proposition doit se traduire « la maison quant à laquelle j'irai jusqu'au terme du parcours qui me conduit (*eiseleusomai*) jusqu'à lui (*eis auton* = *ton theon tou ouranou*, le dieu du

ciel) ». Telle est l'expression qui dérangeait et qui a obligé un scribe du texte hébraïque à la modifier en substituant à la « maison du dieu du ciel » une allusion au temple et en ajoutant une demande de bois pour « la maison où Néhémie entrerait ». Le traducteur en grec du texte hébreu avait une fine connaissance du vocabulaire grec. Le choix qu'il a fait de *eiseleusomai eis auton* au lieu de *eiseimi* est, sur le plan notionnel, subtil : *eiseleusomai* ne signifie pas précisément « aller dans » / « pénétrer », mais comporte l'idée d'arriver au terme d'un parcours où l'on trouvera un abri assurant une ferme protection. La maison *du dieu du ciel* sera le point d'aboutissement des errances qui ont précédé ; elle offrira aux Judéens le lieu de leur repos et de leur tranquillité en même temps que la possibilité de jouir en paix de leurs *nomoi*, de leurs partages, bref d'être autonomes. Mais ce serait sous la protection du dieu du ciel, dont le nom perse est *Ahura Mazda*.

Néhémie a reçu ordre du roi de relever les remparts – le rempart ? – de Jérusalem, de bâtir une « maison du dieu du ciel » et de donner une constitution aux habitants du territoire de Juda (Yehoud). L'emploi du syntagme, « dieu du ciel », que ne précède pas la précision *kurios* (YHWH) est propre à *2Esdras* et au livre de Daniel. Objectivement dans le seul syntagme « le dieu du ciel » Yahvé n'est pas compris, pas même en tant que l'Ineffable.

Quel récit fait Flavius Josèphe des péripéties du retour jusqu'à Néhémie⁷⁶ ?

L'historien situe la construction du temple au temps de Darius I^{er}, puis il situe l'intervention d'Esdras en tant que restaurateur de la loi de Moïse au temps de Xerxès (à qui il accorde plus de 25 ans de règne) et enfin l'action de Néhémie au temps d'Artaxerxès Ier (voir pour l'envoi en mission et les premiers travaux de Néhémie à Jérusalem *Antiquités judaïques*, XI, 159-173).

Selon son récit, Néhémie adresse sa prière au roi à la fin du repas qu'il a servi : « Quand je serai arrivé (à Jérusalem), accorde-moi de relever le rempart (de le 'réveiller') et d'ajouter au temple la partie de la construction qui lui manque⁷⁷ ».

⁷⁶ Voir *Antiquités judaïques*, XI, 97-183, édit. B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4, Berlin: Weidmann, 1:1887; 2:1885; 3:1892; 4:1890 (repr. 1955): 1:3-362; 2:3-392; 3:3-409; 4:3-320, in TLG@UCI. Avec la traduction en français, voir Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, livres X-XI, édité, traduit et commenté par Etienne Nodet, édition du Cerf, Paris, 2010.

⁷⁷ A l'appui de *2Esdras*, du récit dans la traduction en grec, nous pouvons affirmer que Néhémie n'a pas pu demander au grand roi « d'ajouter au temple une partie », puisque le temple n'existait pas. Cela, Flavius Josèphe ne l'ignorait pas, d'où la transformation de la demande du roi en la construction d'une « partie du temple », qui n'existait pas.

Comme Flavius avait raconté, dans ce qui précède, que le temple avait déjà été construit, comme il existait une tradition écrite qui expliquait que Néhémie avait été envoyé par le grand roi non seulement pour relever les remparts mais également pour bâtir, depuis les fondements, un temple, il ne lui restait plus qu'à suggérer que l'ordre du roi ne concernait que le reste d'une construction inachevée, celui du portique autour du sanctuaire.

Puis, dans une lettre à l'éparque de Syrie et de la Phénicie – dont fait partie Juda – le roi l'informe de la mission dont il a chargé Néhémie (de sa *timē*) (XI,167), « en vue de la construction d'un édifice (maison) ». Arrivé à Jérusalem, Néhémie « ayant montré à Dieu la lettre, la remet à Haddas et aux autres éparques, et ayant convoqué tout le peuple dans Jérusalem, s'étant placé debout au milieu du sanctuaire (du temple), il adressa au peuple ces propos : « Judéens, vous savez bien que Dieu est resté fidèle au souvenir d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et, en raison de leur justice⁷⁸, jamais il n'a abandonné la disposition favorable qu'il avait envers vous. Pas de doute ! C'est lui qui a collaboré avec moi pour obtenir, de la part du roi, l'autorisation de relever votre rempart et d'achever le temple⁷⁹. »

Le récit de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem et de ses premières actions est un véritable bricolage.

D'abord l'envoyé du grand roi montre la lettre à Dieu ! Où se trouve-t-il à ce moment-là ? Mystère.

En montrant la lettre du roi à Dieu, Néhémie répéterait le geste d'Ezéchias montrant la lettre de l'envahisseur, Sennacherib, à Yahvé, afin de l'appeler au secours de Juda. Or, ce geste, Flavius l'invente ; il n'est mentionné ni dans *Néhémie*, ni dans *2Esdras*.

A ce moment de son récit, il a introduit dans la matière des récits traditionnels deux éléments nouveaux, de son propre cru : situer l'histoire de Néhémie au temps de Xerxès⁸⁰, c'était déroger à la conduite d'un historien véritable qui atteste ce qui a été en prenant appui sur les récits qui en ont été faits ; il invente le geste de montrer la lettre du roi à Dieu – au dieu qui réside à Jérusalem, à Yahvé. La mention de ce geste inventé dans la

⁷⁸ Les patriarches se sont montrés « justes » dans le choix qu'ils ont fait de Yahvé comme le seul vrai dieu.

⁷⁹ δείξας τῷ θεῷ τὰς ἐπιστολὰς ἀποδίδωσιν τῷ Ἀδδαίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπάρχοις καὶ συγκαλέσας πάντα τὸν λαὸν εἰς Ἱεροσόλυμα στὰς ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ τοιοῦτους ἐποιήσατο πρὸς αὐτὸν τοῦς λόγους· «ἄνδρες Ἰουδαῖοι, τὸν μὲν θεὸν ἴστε μνήμη τῶν πατέρων Ἀβράμου καὶ Ἰσάκου καὶ Ἰακώβου παραμένοντα καὶ διὰ τῆς ἐκείνων δικαιοσύνης οὐκ ἐγκαταλείποντα τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πρόνοιαν, ἀμέλει συνήργησέν μοι παρὰ τοῦ βασιλέως λαβεῖν ἐξουσίαν, ὅπως ὑμῶν τὸ τεῖχος ἀναστήσω καὶ τὸ λείψανον τοῦ ἱεροῦ τελειώσω» (XI, 168-70).

⁸⁰ Epoque à laquelle le livre hébraïque d'Esther situe l'histoire de la rivalité entre Mardochée et Haman, l'Elamite.

tradition narrative a une fonction purement indicielle de renvoi à d'autres textes. Elle nous invite à mettre en rapport la situation présente – l'accomplissement par Néhémie de sa mission – avec un épisode de l'histoire de Juda (l'invasion de son territoire au temps d'Ezéchias, le véritable instaurateur du culte de Yahvé dans le royaume après la chute de Samarie) et avec deux livres de la tradition hébraïque, les livres de *Judith* et d'*Esther*, cette dernière, épouse d'Assuérus (Xerxès), alors que le récit grec et Flavius lui-même situent son action au temps d'Artaxerxès. Comme procédant à un roque à la façon d'un joueur d'échec, l'historien substitue des places et des rôles : puisqu'il situe l'action d'Esther au temps d'Artaxerxès pourquoi ne pas situer celle de Néhémie au temps de Xerxès. L'effet le plus assuré d'un tel travail est celui de brouiller des pistes. Mais il ne fait pas que brouiller des pistes : il fabrique une explication qu'il donne à entendre au lecteur attentif, *sans la dire explicitement, car ce serait ouvertement mentir !* Si dans son récit, l'œuvre d'Esther suit celle de Néhémie – et elle la suit immédiatement – c'est que l'œuvre d'Esther est une correction de celle que Néhémie a *failli réaliser*, la victoire d'Haman (*Eumenēs / Ahuza Mazda*) sur Yahvé, le dieu d'Israël dont les sacrificateurs de Juda ont fait l'objet d'un culte exclusif. Pour que tout Juda soit exterminé, selon l'intention de Haman, il aurait suffi que le culte de Yahvé, sur lequel reposait l'existence de la caste des sacrificateurs judéens, soit remplacé par le culte d'un « dieu du ciel ».

Qu'est-ce qu'il fallait empêcher le lecteur – gréco-romain, dans cet ensemble également les lecteurs juifs évidemment – de voir et de savoir ?

Je reviens à ma proposition : pour empêcher que Néhémie n'aille jusqu'au bout de sa mission, construire à Jérusalem un temple au « dieu du ciel », ce qui eût été revenir au culte primitif des Israëls et ce qui aurait signifié que l'on renonçait au culte d'un dieu sur lequel reposerait la réalisation d'un dessein mû par quelque volonté de puissance, intellectuelle et « spirituelle » *purement « ethnique », judaïque en l'occurrence*, on l'a fait assassiner et l'on a aussitôt tenté de détourner sa mission du côté de la construction d'un temple-palais ; les éparques des populations environnantes, celui de Samarie notamment, seraient intervenus pour alerter le grand roi après l'assassinat de Néhémie. Des lettrés se seraient concertés, et auraient trouvé la solution pour accepter la construction d'un temple à un « dieu du ciel » masque de YHWH.

Pour la caste des sacrificateurs qui, au cours du Ve siècle, ont acquis peu à peu une position dominante sur les Judéens, il n'a pas été trop difficile d'imputer l'assassinat de Néhémie aux ennemis de Juda ; la tâche la plus délicate a été de masquer la raison de cet assassinat, leur refus de disparaître avec le culte de Yahvé absorbé dans celui d'un « dieu

du ciel » et les conséquences de ce refus, un retournement, l'aborption du culte du « dieu du ciel » dans celui de Yahvé, en quelque sorte, l'assassinat d'Ahura Mazda. Dans les récits, il valait mieux nier que Néhémie ait été assassiné même pour de bonnes raisons et il fallait représenter sa mission sous un jour positif pour Juda. C'est pourquoi on a réduit son rôle, essentiellement, à celui de rebâtitteur du rempart de Jérusalem et d'une extension du temple. Flavius se tait sur l'abolition des dettes, sur l'interdiction de travailler les jours du sabbat, vraisemblablement pour permettre aux ruraux de venir vendre leurs produits ce jour-là dans Jérusalem, sur le rôle que Néhémie a joué dans la réorganisation de la vie civile et politique, sur la restauration de la loi de Josias, vraisemblablement sans la mention de l'alliance (sans le « décalogue », qui ne concerne que le roi faisant alliance avec un dieu pour son peuple). Si Flavius mentionne l'extension du temple, le livre du Siracide, au moment de faire l'éloge des grandes figures d'Israël et de Juda, ne le faisait même pas : « De Néhémie aussi le souvenir est grand, lui qui releva nos remparts écroulés, rétablit portes et verrous et releva nos habitations ». Il est vrai que le Siracide ne mentionne pas l'existence d'Esdras parmi les grands hommes ; il fallait sans doute à ses yeux que la haute antiquité de la Loi de Moïse soit absolument incontestable, il fallait effacer jusqu'à la mention d'une restauration de la Loi par Esdras.

Le texte de Flavius porte une autre trace de l'assassinat. Joseph ben Matthias conclut l'histoire de Néhémie en ces termes :

« Ayant mis tout son honneur à la réalisation de beaucoup d'autres belles choses, dignes de louanges, Néhémie acheva (sa vie) à l'âge de la vieillesse. Il fut un artisan (*anēr*) dont les qualités naturelles étaient toutes bonnes, il était un homme droit et plein d'ambition pour ses coreligionnaires, ayant laissé, en mémorial impérissable, les remparts de Jérusalem.

Voilà donc ce qui s'est passé au temps du roi Xerxès⁸¹. »

Nulle part ailleurs, ni dans les *Antiquités*, ni dans le reste de son œuvre, Flavius ne dit d'un roi ou d'un grand personnage qu'il « ἐτελεύτησεν εἰς γῆρας ἀφικόμενος » « qu'il finit (sa vie) (*eteleutēse*) parvenu à la vieillesse ». Mettre ainsi en évidence qu'il était parvenu jusqu'au terme de la vieillesse, sans préciser son âge ou un détail qui justifie l'allusion à la vieillesse (la mort de David âgé *après de nombreux combats*, par exemple)

⁸¹ « πολλά δὲ καὶ ἄλλα καλὰ καὶ ἐπαινῶν ἄξια φιλοτιμησάμενος ὁ Νεεμίας ἐτελεύτησεν εἰς γῆρας ἀφικόμενος. ἀνὴρ δὲ ἐγένετο χρηστὸς τὴν φύσιν καὶ δίκαιος καὶ περὶ τοὺς ὁμοεθνεῖς φιλοτιμότητος, μνημεῖον αἰώνιον αὐτῷ καταλιπὼν τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τεῖχη. ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ Ξέρξου βασιλείῳς ἐγένετο » (*Antiquités judaïques*, XI, 183)

sous-entend qu'on a raconté ailleurs qu'il n'était pas mort « devenu vieux » (puisqu'il avait été assassiné). La force illocutoire de l'énoncé de Flavius est la suivante : « Il n'est pas vrai de dire que Néhémie n'a pas atteint le terme de sa vie âgé. »

Les qualités mises ensuite en évidence ont le même statut illocutoire : ἀνὴρ χρηστὸς τὴν φύσιν / καὶ δίκαιος / καὶ περὶ τοὺς ὁμοεθνεῖς φιλοτιμότητος / peuvent également être entendues comme des corrections de propos que l'on a tenus sur Néhémie : non il n'est pas vrai qu'il ait été d'une nature vicieuse (sournois, par exemple) ; il était χρηστὸς τὴν φύσιν ; il n'y avait rien de mauvais dans sa nature ; il était δίκαιος ; il a toujours agi en conformité avec les règles de conduite d'un Judéen ; enfin il était περὶ τοὺς ὁμοεθνεῖς φιλοτιμότητος, plein de noble zèle pour les membres de son ethnie, pour les Judéens. Mais la seule grande œuvre que, pour finir, cite l'historien, c'est le relèvement des remparts, c'est-à-dire celle qui a peut-être été *achevée* sous sa conduite parce que le grand roi l'avait autorisée, mais qui a été réalisée grâce à la collaboration de toute la population. Dans le discours de Flavius, les qualités de Néhémie seraient-elles des effets de surface, produits d'une *dénégation*, déniabiles. En vérité, il était bien vrai que Néhémie était un personnage sournois, d'une nature viciée ; il était *adikos* : il a agi contre le droit de Juda ; il était ardent à faire tout le mal qu'il a pu à ses coreligionnaires.

Flavius Josèphe n'a lu nulle part que Néhémie avait été chargé d'une mission *par le roi Xerxès* ; si, dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* en hébreu, de *2Esdras* en grec, il est une information assurée, c'est que Néhémie a reçu un ordre de mission la vingtième année de règne d'Artaxerxès et non celui de Xerxès. Il a donc délibérément transposé au temps de Xerxès ce que la tradition écrite qui lui servait de référence situait au temps de son successeur. Pour quelle raison ? Il lui fallait déplacer « l'histoire » d'Esther après celle de Néhémie en tant que sa correction, au temps d'Artaxerxès donc ; Néhémie et Esther étaient incompatibles en même temps auprès d'Artaxerxès, puisque, auprès d'Artaxerxès, la place de Néhémie est occupée par Haman.

Chapitre 5

L'œuvre d'Esdras (repère-origine : la construction du temple)

Le rescrit d'Artaxerxès : 2Esdras, chapitres 7 à 10

Selon la numérotation traditionnelle des chapitres dans *2Esdras*, nous apprenons en 7, 7 que « [...] parmi les fils d'Israël, les prêtres et les lévites, montèrent à Jérusalem la septième (7^e) année du roi Artaxerxès... ». Il s'agit donc de l'Artaxerxès qui est monté sur le trône après la construction du temple, au temps de Darius II comme cela se déduit des chapitres 5 et 6 de la chronique qui fait l'objet de notre examen, soit Artaxerxès II (404-358). Le groupe des prêtres et lévites conduit par Esdras est donc arrivé à Jérusalem en 398. Que venait-il y faire ?

Rejoignons Esdras au moment où il est mis en scène (*2 Esdras*, chapitre 7).

(1) Καὶ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν βασιλείᾳ Ἀρθασασθα βασιλέως Περσῶν ἀνέβη Ἐσδρας υἱὸς Σαραιου υἱοῦ Ἀζαριου υἱοῦ Ἐλκια (2) υἱοῦ Σαλουμ υἱοῦ Σαδδουκ υἱοῦ Ἀχιτωβ (3) υἱοῦ Σαμαρια υἱοῦ Ἐσρια υἱοῦ Μαρερωθ (4) υἱοῦ Ζαρια υἱοῦ Σαουια υἱοῦ Βοκκι (5) υἱοῦ Ἀβισουε υἱοῦ Φινεες υἱοῦ Ἐλεαζαρ υἱοῦ Ἀαρων τοῦ ἱερέως τοῦ πρώτου· (6) αὐτὸς Ἐσδρας ἀνέβη ἐκ Βαβυλῶνος, καὶ αὐτὸς γραμματεὺς ταχὺς ἐν νόμῳ Μωυσῆ, ὃν ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ· καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς, ὅτι χεὶρ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν ἐν πᾶσιν, οἷς ἐζήτει αὐτός. (7) καὶ ἀνέβησαν ἀπὸ υἱῶν Ἰσραηλ καὶ ἀπὸ τῶν ἱερέων καὶ ἀπὸ τῶν Λευιτῶν καὶ οἱ ἄδοντες καὶ οἱ πωλοροὶ καὶ οἱ ναθινι εἰς Ἱερουσαλημ ἐν ἔτει ἐβδόμῳ τῷ Ἀρθασασθα τῷ βασιλεῖ. (8) καὶ ἦλθοσαν εἰς Ἱερουσαλημ τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ, τοῦτο ἔτος ἕβδομον τῷ βασιλεῖ· (9) ὅτι ἐν μιᾷ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου αὐτὸς ἐθεμελίωσεν τὴν ἀνάβασιν τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος, ἐν δὲ τῇ πρώτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ πέμπτου ἦλθοσαν εἰς Ἱερουσαλημ, ὅτι χεὶρ θεοῦ αὐτοῦ ἦν ἀγαθὴ ἐπ' αὐτόν. (10) ὅτι Ἐσδρας ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ ζητῆσαι τὸν νόμον καὶ ποιεῖν καὶ διδάσκειν ἐν Ἰσραηλ προστάγματα καὶ κρίματα. (11) Καὶ αὕτη ἡ διασάφησις τοῦ διατάγματος, ὃ ἔδωκεν Ἀρθασασθα τῷ Ἐσδρα τῷ ἱερεῖ τῷ γραμματεῖ βιβλίου λόγων ἐντολῶν κυρίου καὶ προσταγμάτων αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ (12) Ἀρθασασθα βασιλεὺς βασιλέων Ἐσδρα γραμματεῖ νόμου τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ· τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις [. (13)] ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος ἐν βασιλείᾳ μου ἀπὸ λαοῦ Ἰσραηλ καὶ ἱερέων καὶ Λευιτῶν πορευθῆναι εἰς Ἱερουσαλημ, μετὰ σοῦ πορευθῆναι·

Le rescrit d'Artaxerxès (II)

(14) ἀπὸ προσώπου τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἐπτὰ συμβούλων ἀπεστάλη ἐπισκέψασθαι ἐπὶ τὴν Ἰουδαίαν καὶ εἰς Ἱερουσαλημ νόμῳ θεοῦ αὐτῶν τῷ ἐν χειρὶ σου. (15) καὶ εἰς οἶκον θεοῦ [κυρίου] ἀργύριον καὶ χρυσίον, ὃ ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ σύμβουλοι ἠκουσιάσθησαν τῷ θεῷ [τοῦ Ἰσραηλ] τῷ

ἐν Ἱερουσαλὴμ κατασκηνοῦντι, (16) καὶ πᾶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ὃ τι ἐὰν εὗρης ἐν πάσῃ χώρᾳ Βαβυλῶνος μετὰ ἐκουσιασμοῦ τοῦ λαοῦ καὶ ἱερέων τῶν ἐκουσιαζομένων εἰς οἶκον θεοῦ τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ, (17) καὶ πᾶν προσπορευόμενον, τοῦτον ἐτοιμῶς ἔνταξον ἐν βιβλίῳ τοῦτο, μόσχους, κριοὺς, ἄμνους καὶ θυσίας αὐτῶν καὶ σπονδάς αὐτῶν, καὶ προσοίσεις αὐτὰ ἐπὶ θυσιαστηρίου τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ [ὑμῶν] τοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ. (18) καὶ εἴ τι ἐπὶ σὲ καὶ τοὺς ἀδελφούς σου ἀγαθυνθῆ ἐν καταλοίπῳ τοῦ ἀργυρίου καὶ τοῦ χρυσοῦ ποιῆσαι, ὡς ἀρεστὸν τῷ θεῷ [ὑμῶν] ποιήσατε. (19) καὶ τὰ σκεύη τὰ διδόμενά σοι εἰς λειτουργίαν οἴκου θεοῦ παράδος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ. (20) καὶ κατάλοιπον χρείας οἴκου θεοῦ [σου], ὃ ἂν φανῆ σοι δοῦναι, δώσεις ἀπὸ οἴκων γάζης βασιλέως. (21) καὶ ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ Ἀρθασασθα βασιλεύς, ἔθηκα γνώμην πάσαις ταῖς γάζαις ταῖς ἐν πέρα τοῦ ποταμοῦ ὅτι πᾶν, ὃ ἂν αἰτήσῃ ὑμᾶς Εσδρας ὁ ἱερεὺς καὶ γραμματεὺς τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ, ἐτοιμῶς γιγνέσθω (22) ἕως ἀργυρίου ταλάντων ἑκατὸν καὶ ἕως πυροῦ κόρων ἑκατὸν καὶ ἕως οἴνου βάδων ἑκατὸν καὶ ἕως ἐλαίου βάδων ἑκατὸν καὶ ἄλλας οὐ οὐκ ἔστιν γραφή. (23) πᾶν, ὃ ἔστιν ἐν γνώμῃ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ, γιγνέσθω. προσέχετε μὴ τις ἐπιχειρήσῃ εἰς οἶκον θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ, μήποτε γένηται ὀργὴ ἐπὶ τὴν βασιλείαν τοῦ βασιλέως καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ. (24) καὶ ὑμῖν ἐγνώρισται ἐν πᾶσιν τοῖς ἱερεῦσιν καὶ τοῖς Λευίταις, ἄδουσιν, πύλωροῖς, ναθινιμ καὶ λειτουργοῖς οἴκου θεοῦ τοῦτο* φόρος μὴ ἔστω σοι, οὐκ ἐξουσιάσεις καταδουλοῦσθαι αὐτούς. (25) καὶ σύ, Εσδρα, ὡς ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐν χειρὶ σου, κατάστησον γραμματεῖς καὶ κριτάς, ἵνα ὅσιν κρίνοντες παντὶ τῷ λαῷ τῷ ἐν πέρα τοῦ ποταμοῦ, πᾶσιν τοῖς εἰδόσιν νόμον τοῦ θεοῦ [σου], καὶ τῷ μὴ εἰδότι γνωριεῖτε. (26) καὶ πᾶς, ὃς ἂν μὴ ἦ ποιῶν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ νόμον τοῦ βασιλέως ἐτοιμῶς, τὸ κρίμα ἔσται γιγνόμενον ἐξ αὐτοῦ, ἐάν τε εἰς θάνατον ἐάν τε εἰς παιδείαν ἐάν τε εἰς ζημίαν τοῦ βίου ἐάν τε εἰς δεσμά.»

(27) Εὐλόγητός κύριος (YHWH) ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἔδωκεν οὕτως ἐν καρδίᾳ τοῦ βασιλέως τοῦ δοξάσαι τὸν οἶκον κυρίου τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ (28) καὶ ἐπ' ἐμὲ ἔκλινεν ἔλεος ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ βασιλέως καὶ τῶν συμβούλων αὐτοῦ καὶ πάντων τῶν ἀρχόντων τοῦ βασιλέως τῶν ἐπιρμένων. καὶ ἐγὼ ἐκραταιώθην ὡς χεὶρ θεοῦ ἢ ἀγαθὴ ἐπ' ἐμέ, καὶ συνῆξα ἀπὸ Ἰσραὴλ ἄρχοντας ἀναβῆναι μετ' ἐμοῦ.

« (1) Et après ces paroles (après ce qui est rapporté dans ce rapport, celui de Néhémie), sous le règne d'Artaxerxès, roi des Perses, Esdras, fils de Saraios, fils de [...], (etc. jusqu'à) Eléazar, fils d'Aaron, le premier prêtre, (6) ce même Esdras vint de Babylone ; il était lui-même un scribe (*soper* : *notion de base du verbe* : compter, recompter, raconter), rapide pour écrire dans la loi de Moïse, que YHWH (*kurios*), le Dieu d'Israël avait donnée. Et le roi la lui avait accordée, car la main de YHWH, son Dieu, était sur lui (= l'accompagnait) pour tout ce qu'il recherchait (étudiait / en toutes les recherches / études auxquelles il s'adonnait). (7) Et parmi les fils d'Israël, les prêtres et les lévites, montèrent à Jérusalem la septième (7^e) année du roi Artaxerxès, aussi les chantres, les gardiens des portes et les servants. (8) Et ils arrivèrent à Jérusalem le cinquième mois de cette septième année du règne (d'Artaxerxès). (9) Comme c'est le premier jour du premier mois qu'il mit en place les préparatifs de la marche au départ de Babylone, ils arrivèrent à Jérusalem le premier jour du cinquième mois, car la main du Seigneur lui offrait un appui

solide. (10) C'est qu'Esdras s'était adonné de tout son cœur (de toute sa pensée) à rechercher la loi, à façonner (hébreu *asah*, « faire, créer, 'opérer', *work* ») et à enseigner en Israël des commandements et des jugements⁸². Et voici la copie attestant le décret qu'Artaxerxès a remis à Esdras, le prêtre, au scribe (hébreu : *sōpêr*) du livre de la liste des commandements de Yahvé et de ses prescriptions à Israël⁸³.

(12) « Artaxerxès, roi des rois, à Esdras, scribe de la loi *du Dieu du ciel*. Puisque le recueil est entièrement achevé, j'ai disposé⁸⁴ que tout volontaire, dans mon royaume, faisant partie du peuple d'Israël, et parmi les prêtres et parmi les Lévites, se mette en route vers Jérusalem et qu'ils t'accompagnent. (14) En présence du roi et de ses sept Conseillers, il a été décidé d'exercer la surveillance** sur la Judée et sur Jérusalem à l'appui de la loi de [leur] Dieu, que tu as en mains. (15) Et pour la maison de Yahvé sont envoyés de l'argent et de l'or que le Roi et ses Conseillers ont consenti librement pour le Dieu [d'Israël] qui a établi sa tente à Jérusalem, (16) ainsi que tout or et argent que tu trouveras dans toute la contrée de Babylone avec le consentement du peuple et des prêtres faisant librement un don pour *la maison de Dieu qui est à Jérusalem*, et tout ce que l'on conduira à toi, cela rends-le-toi disponible en l'inscrivant dans un livre de comptes, c'est-à-dire veaux, bœufs, agneaux, et les herbes que l'on brûle sur eux, et les liquides que l'on verse en libation sur eux, et tu les conduiras vers l'autel de la maison de [votre] Dieu à Jérusalem. (18) Et, pour le surplus de l'argent et de l'or, ce que toi et tes frères trouverez bon de faire, faites-le comme il plaira à [votre] Dieu. (19) Et les ustensiles qui te sont donnés pour la liturgie d'une maison de Dieu, remets-les en présence du Dieu à Jérusalem. (20) Et pour le reste de ce dont une maison de [ton] Dieu a besoin, tout ce qu'il te paraîtra bon de donner, tu

⁸² (10) Εσδρας ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ ζητῆσαι τὸν νόμον καὶ ποιεῖν καὶ διδάσκειν ἐν Ἰσραὴλ προστάγματα καὶ κρίματα. Le texte hébreu oriente vers le sens de : « Esdras avait disposé son cœur à ... / pour ... ». Les trois infinitifs laissent entendre trois opérations : Esdras s'est adonné à « rechercher » la loi, soit, à trouver dans les archives les textes existants de la loi (le Deutéronome) ; mais il ne s'est pas arrêté à cela ; il a « façonné » des « prescriptions » et des « sentences » afin de les « enseigner » à Israël.

⁸³ « τῷ ἱερεὶ τῷ γραμματεῖ βιβλίου λόγων ἐντολῶν κυρίου καὶ προσταγμάτων αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ » Le grand Roi a remis l'acte écrit de son décret « à Esdras, le prêtre, scribe du livre » (*bibliou*) « des listes » (*logōn*), « des commandements » (*entolōn*) « de YHWH » « et de ses prescriptions ». En hébreu : *sōpêr dēbir* : *dēbir* est traduit βιβλίου λόγων : le livre des énoncés - des commandements (*mitsvot*) ... ; *sōpêr* désigne le scribe sous le point de vue de celui qui respecte le compte exact des « lettres », des figures écrites. En même temps : il a fait un décompte précis des commandements de Dieu. Son écriture est un témoin fiable de la loi de Moïse ;

⁸⁴ « Le recueil est achevé et, en réponse, j'ai disposé » traduit τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις [. (13)] ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι... Les éditeurs ponctuent autrement (τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις, ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι...), et se heurtent ainsi à une difficulté d'interprétation quasi-insoluble. Il est absurde de considérer que « la réponse est pleinement achevée » avant même qu'elle ne soit formulée. Le texte massorétique ne permet pas de résoudre la difficulté ; il ne fait au contraire que la compliquer. Il suffit de supprimer le point pour obtenir un sens satisfaisant : τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι..., à condition, évidemment, d'interpréter λόγος dans le sens de « recueil ». « Le recueil est entièrement achevé et la réponse a été établie par moi en tant qu'un décret selon lequel... ». Nous dirions : « en guise de réponse, j'ai disposé que... »

le donneras en le puisant dans les maisons du trésor du roi. (21) Et moi, le roi Artaxerxès, j'ai transmis à tous les trésoriers de l'Au-delà du fleuve la disposition suivante : « Tout ce qu'Esdras le prêtre et greffier (scribe) de *la loi du Dieu du Ciel* vous demandera, que cela soit mis à sa disposition (22), en argent jusqu'à un montant de cent talents, en blé jusqu'à cent *koroi*, en vin, jusqu'à cent *batoi* et jusqu'à cent *batoi* d'huile et du sel (*quantité non mentionnée*). Que tout ce qui est dans le décret du *dieu du Ciel* advienne. Veillez à ce que personne n'entreprenne rien contre une maison du *dieu du Ciel*, de peur que sa colère ne s'abatte contre le royaume (*la royauté*) du roi et de ses fils. (24) Qu'il soit connu, parmi les prêtres et les Lévites, chantres, gardiens des portes, *nathinim*, officiants dans *la maison de dieu* qu'ils ne te seront redevables d'aucune taxe (d'aucun tribut) ; tu n'auras pas autorité pour les y asservir. (25) Et toi Esdras, autant que tu détiens la science (*sophia*) de Dieu, établis des lecteurs de la loi (*grammateis*) et des juges afin que ce soient eux qui jugent pour tout le peuple de Transeuphratène, pour tous ceux qui connaissent la loi de [ton] Dieu, et pour ceux qui ne la connaissent pas, vous la ferez connaître. (26) Et quiconque ne respectera pas exactement la *loi de Dieu, qui est aussi la loi du roi*, que lui soit appliqué ce que la loi décide, une condamnation à mort, ou un châtement corporel, ou le prix de la vie ou un emprisonnement. »

(27) Beni soit Dieu de nos pères, YHWH, lui qui a ainsi inspiré la pensée du roi de glorifier la maison de YHWH, à Jérusalem et a incliné sur moi la pitié du roi, des Conseillers et de tous les gouverneurs dépendant du roi. Et moi-même, j'ai été revêtu des pleins pouvoirs et me voici comme la main droite de Dieu, et j'ai rassemblé les chefs d'Israël pour qu'ils retournent avec moi (à Jérusalem). »

Pour l'envoi en mission, dont Esdras aura la charge, je m'en tiendrai précisément au texte de la *Septante* : cela signifie que lorsqu'il existe des divergences d'avec le texte massorétique – mon témoin est le commentaire de Timothy Janz – je ne fais pas l'hypothèse d'un défaut de connaissance des équivalents en grec par le traducteur, mais celle de deux traditions textuelles divergentes, dans l'état actuel, le texte grec étant notre témoin le plus ancien et donc celui dont les leçons doivent être retenues. Il est peu probable que même ce texte de la *Septante* soit un reflet fidèle de la rédaction primitive du récit placé sous l'autorité d'Esdras. Dans un rescrit qui conclut « quiconque ne respectera pas exactement la *loi de Dieu, qui est aussi la loi du roi*, que lui soit appliqué ce que la loi décide », il ne se peut que cette loi de Dieu « qui est aussi la loi du roi » soit dite « la loi de [ton] Dieu », ou encore que la « maison du dieu du ciel » soit dite « la maison de ton dieu ».

Si le texte, à la première personne, est effectivement d'Esdras, ayant rédigé son rapport au terme de sa mission, ce dernier ne pouvait pas ne pas user de formules alambiquées :

il lui fallait laisser entendre qu'il avait exécuté des ordres royaux correctement ; en même temps, il ne pouvait pas avouer tout de go qu'il était le rédacteur de la loi et l'inventeur de l'alliance mosaïque, venue prendre la place de l'alliance de Yahvé avec les rois. A la façon de l'oracle de Delphes, Esdras « ne fait pas un compte rendu » (οὔτε λέγει), mais « ne cache pas non plus » (οὔτε κρύπτει) : il parle en termes voilés.

Il reste que le rescrit d'Artaxerxès comporte des formules suffisamment claires sur la tâche qui a été confiée à Esdras, celle de rédiger un recueil de lois. C'est le cas de la formulation du verset 10 : « C'est qu'Esdras s'adonnait de tout son cœur (de toute sa pensée) à rechercher la loi, à *façonner* (hébreu *asah*, « faire, créer, 'opérer', *work* ») et à enseigner en Israël des commandements et les jugements (en rapport aux commandements). »

Il est certes probable que le texte ne soit pas un compte-rendu exact du décret royal qui a chargé Esdras de sa mission, mais qu'il a été reformulé d'un point de vue judéen. A l'arrière-plan du texte, par exemple, est perceptible le récit de l'exode (de la sortie d'Égypte⁸⁵). A ce propos, Ph. Abadie remarque : « Ainsi, de l'expérience douloureuse de l'Exil joint à la joie d'un retour possible est née la vision théologique d'un nouvel exode, à moins qu'il ne faille envisager l'inverse. Mais laissons ouverte cette question pour retenir un ultime parallèle dans l'allusion finale aux dons remis [...] qui fait écho à Ex. 11, 2 [...] » (o.c. note 24, p. 9, 1^{ère} colonne). Après que l'auteur a rassemblé les éléments qui lui permettent de dessiner en filigrane du récit d'Esdras celui de l'Exode, nous pouvons, nous, « envisager l'inverse » de ce qui est retenu, non pas un nouvel exode superposant une vision théologique à l'expérience douloureuse de l'exil, mais un retour d'exil ayant inspiré la vision « théologique » d'un exode dans un temps lointain des origines⁸⁶. Dans le récit de *2Esdras*, les allusions à l'arrière-plan d'un exode ancien n'ont d'autre fonction que d'accréditer la donation de la loi sur le Sinaï.

⁸⁵ A l'issue d'un examen détaillé du genre du texte par S. Grätz (*Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen and historischen Umfeld von Esra 7, 12-26*, De Gruyter, 2004), il ressort que « l'édit » a été écrit à l'époque hellénistique et reflète la politique des rois grecs. S. Grätz n'a pas été très attentif à certaines formules du texte : il me paraît exclu qu'un roi grec de la période alexandrine ait jamais parlé « de la loi du Dieu du Ciel », d'un « décret de Dieu du Ciel », d'« une maison de Dieu du Ciel ». De telles formules ne sont même pas judéennes : elles sont perses. Pour un exposé succinct, voir l'analyse de Ph. Abadie et P. de Martin de Viviès, « Les quatre livres d'Esdras » in « Cahiers Evangile », N° 180, Editions du Cerf, Paris, juin 2017, pp. 6-8.

⁸⁶ Pour donner un semblant de réalité à la sortie d'Égypte, à l'exode, on est obligé de recourir à une assimilation entre des nomades, désignés en égyptien sous le nom « shasu », que Ramsès III, par exemple, (voir référence in M. Leuenberger, p. 9-10) se vante d'avoir emmenés comme butin après avoir anéanti « Séir ». Or il n'est pas impossible que ces shasu de Séir aient été des mineurs et des métallurgistes, puisque, après sa victoire, Ramsès a offert un sacrifice à la déesse du travail des

Je travaille donc avec l'hypothèse qu'il a existé, au cours du cinquième et au début du quatrième siècle, deux ou trois envois en mission, le premier par Artaxerxès I^{er}, celui de Néhémie, chargé de reconstruire les remparts de Jérusalem, d'organiser la société judéenne sur des bases nouvelles, de construire une « maison du dieu du ciel », le second par Darius II, confirmant l'autorisation de construire un temple, « la maison du dieu du ciel », associée à une écriture / ré-écriture de la loi loin de Jérusalem, à Babylone, sous la conduite d'un *cohen*, que nous connaissons sous le nom d'Esdras ; Artaxerxès II aurait ensuite autorisé Esdras à promulguer la loi par sa lecture devant les habitants de la Judée.

Les envois sont peut-être à mettre en rapport avec les résistances égyptiennes à la domination perse. La première fois, il s'est agi, pour le grand roi, de bâtir le relais d'une place forte pour ses troupes sur la route qui conduit vers le littoral méditerranéen puis vers l'Égypte, la seconde avait pour enjeu de s'assurer l'allégeance des Judéens revenus en Judée et, par leur intermédiaire, celle des mercenaires issus de l'aristocratie militaire ayant formé une communauté à la frontière éthiopienne. Le grand roi avait alors affaire, en effet, avec une révolte égyptienne et il s'agissait, pour lui, d'empêcher les mercenaires judéens de prêter main forte aux révoltés. Il semble qu'il ait trouvé le moyen de les neutraliser puisqu'il n'est plus question d'eux à partir de 399⁸⁷... Le frottement de

mines, Hathor (voir références dans l'article de Leuenberger). Les documents égyptiens attestent un lien entre ces shasu et Yahvé. En déduire que ces shasu ont un lien avec les « israëls », c'est commettre un abus de raisonnement, que l'archéologie interdit. En outre, le texte du *Cantique de Débora* est clair : Yahvé est parti en expédition de Séir pour aller jusqu'à la vallée de Jezréel porter secours aux israëls ; aucune armée humaine, aucun groupe, ne l'a accompagné dans son émigration vers les hautes terres d'Ephraïm. Dans le récit de la sortie d'Égypte, de la halte au Sinai, de l'errance dans le désert, tout est fiction. T. Römer, et les exégètes qui acceptent l'idée que Yahvé a été un dieu ayant eu primitivement son culte dans le sud, ne dénie pas toute réalité à une sortie d'Égypte (voir *Moïse en version originale*, 2015, p. 23-34) ; pour cela, ils supposent un lien entre les shasu et une tribu d'israélites. C'est une possibilité que Finkelstein et Silberman ne retiennent pas parce que l'archéologie ne les y autorisait pas.

⁸⁷ Sur le problème des Judéens d'Éléphantine (émigrés à l'époque de la prise de Jérusalem en 587, vraisemblablement à la suite de l'assassinat du gouverneur nommé par le roi de Perse, Godolias), voir les papyri édités par Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, 1972, pp. 378 sqq. + l'introduction, pp. 37-42 ; Méléze-Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, 1991, pp. 21-41. Vers 419-418, le papyrus pascal atteste un décret qui oblige les militaires juifs d'Éléphantine à adopter les dates de la pâque (15 au 21 du mois de Nisan) de Jérusalem, c'est-à-dire à l'époque de la construction du temple de Jérusalem (sur le décret, sa conformité à une formulation dans *Exode*, 12, 15-20, dont on fixe la rédaction à l'époque d'Esdras, voir Grelot, p. 384). Ensuite, le temple de Yahô (à Éléphantine) est détruit sur ordre de Vidranga, le gouverneur perse d'Héliopolis (vers 415-410). Le gouverneur aurait été destitué et les hommes qu'il a envoyés détruire le temple, tués (sur l'affaire, voir Grelot, pp. 386-419). P. Briant (p. 621) note que des documents postérieurs à l'affaire mentionnent encore le nom de Vidranga. Le témoignage des juifs d'Héliopolis est donc sujet à caution. S'agissait-il d'empêcher des exécutants, qui savaient que les ordres venaient aussi de Jérusalem, de parler ? Si le temple brûlé a été reconstruit, ce n'est pas avec l'appui des autorités sacerdotales de Jérusalem, mais avec celui du gouverneur de Samarie, celui précisément qui avait proposé aux Judéens de participer à la construction du temple de

différents textes entre eux (*2Esdras, Esdras et Néhémie* hébreux, *Esther* hébreu et grec, *Deutéro-Isaïe, Jérémie...*) révèle l'existence, avant que Darius n'autorise la construction du temple, de conflits et de sourdes rivalités entre les familles des aristocraties judéennes et samaritaines d'abord, puis entre l'aristocratie sacerdotale et l'aristocratie laïque judéennes, rivalités qui ont conduit au meurtre, probable, de Néhémie et à l'arrêt de son œuvre au moment où il entreprenait la construction d'une « maison du dieu du ciel » sur l'acropole de Jérusalem. Après la mort d'Artaxerxès I^{er}, la politique du grand roi n'a pas changé, il n'était pas question d'autoriser autre chose que la construction d'une « maison du dieu du ciel » à l'intérieur duquel le culte célébré serait apparenté à un culte du dieu perse du ciel, d'Ahura Mazda. Le changement a eu lieu au sein des *cohanim* (des lettrés, *cohanim et lévites*) parmi lesquels un groupe de familles, sous la conduite d'Esdras, a réussi à imposer, en quelque sorte, son plan de bataille : on se soumettra à la volonté du grand roi, mais au profit du dieu dont les *cohanim hébreux* sont les agents (plus que les serviteurs), au profit de Yahvé, *sous les apparences du dieu du ciel*. On construira une maison « du dieu du ciel », où l'on célébrera en réalité Yahvé. Pour cela, il suffira que l'on refonde toute la tradition littéraire, qu'on la rédige en caractères strictement consonantiques : Esdras était un scribe « rapide » dans l'écriture de sa loi ; il faisait l'économie de l'écriture des voyelles à la différence des Grecs, par exemple, qui avaient emprunté les graphèmes des Hébreux du Nord, des Phéniciens et cela depuis longtemps, bien avant la mise en place d'une bureaucratie en Juda, au temps d'Ezéchias (vers 700). Le nom qui particulisera le « dieu du ciel » en tant que « Yahvé », dieu auquel est attachée l'existence de la caste des sacrificateurs judéens, sera écrit en caractères imprononçables ; il suffira d'inscrire au cœur de la loi l'interdit de prononcer ce nom, sous prétexte d'un respect absolu de son inaccessible Altérité, au-delà même de celle du dieu du ciel perse, pour rendre comme invisible, à coup sûr inaudible, une usurpation d'identité. Les rois de Perse penseront que le culte célébré dans le temple de Jérusalem est celui du « dieu du ciel ».

Que nous apprend le chapitre 7 de *2 Esdras* ?

Jérusalem. Or, il n'y sera plus célébré aucun sacrifice. Enfin, les traces écrites de la garnison militaire juive disparaissent vers 399... Etrange, étrange... Juste au moment où la proclamation de la loi écrite condamne toute tradition judéenne à la clandestinité, c'est-à-dire à l'oralité. Avec la lecture de la Loi coïnciderait la fondation de la Grande Assemblée à laquelle remonterait l'origine des Pharisiens, « les Séparés », quelque chose comme les membres de l'aristocratie « laïque », ayant refusé la seule hégémonie des *cohanim* ? Sur la question, voir Mireille-Hadas Lebel, *Le contexte historique des débuts du Talmud : Le conflit entre pharisiens et saducéens*, conférence de 2007, en ligne sur le site Akadem.

Notons d'abord que le texte grec est sans ambiguïté : le syntagme qui joue le rôle de connecteur au niveau du texte (et non de la phrase seule) présuppose que ce qui précédait le récit du voyage d'Esdras de Perse à Jérusalem, c'est du « discours » (un compte-rendu, par exemple), et non un événement, la célébration d'une fête, comme nous devrions le supposer dans l'état actuel du texte.

Puis en deux mots est précisée l'identité du personnage central du récit qui suit : [Esdras] γραμματεὺς ταχὺς ἐν νόμῳ Μωϋσῆ [ὃν ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ]... « Il était scribe 'rapide' dans la loi de Moïse, que YHWH (*kurios*), le dieu d'Israël, avait donnée ».

Le titre qui qualifie Esdras pour l'écriture de la « loi de Moïse » est celui d'un secrétaire de l'administration perse (*sōpēr*) plutôt voué à relever des comptes, d'ailleurs. Il était « habile à (rapide pour) écrire dans la loi de Moïse ». Si le mot hébreu que traduit ταχύς (*takhus*) comporte les deux sens de « rapide » et « habile », ce n'est pas le cas du mot grec. Le traducteur a donc opté pour le sens de « rapide », dont on peut supposer qu'il fait allusion à une technique d'écriture : le texte n'a pas été écrit en écriture syllabique en caractères cunéiformes, il a été écrit sur des rouleaux de papyrus en écriture *consonantique*, écriture faisant l'économie de l'écriture des voyelles. Ainsi Esdras a-t-il pu être un scribe « rapide » ἐν νόμῳ Μωϋσῆ, « dans la loi » / « pour la loi de Moïse », ce qu'il n'aurait pas pu être, rapide, s'il avait dû écrire en caractère cunéiformes, par exemple, ou même selon les règles d'un alphabet (transcription des voyelles et des consonnes). Il ne lui a pas fallu longtemps pour écrire, ou plutôt sans doute, faire écrire, préambule compris, – le livre de la *Genèse* – une loi qui demandait d'être adaptée à une situation nouvelle, avec toutes ses annexes, les livres des prophètes et les livres « historiques ».

« *Dans la loi de Moïse* »

Esdras était « rapide *dans – pour écrire – la loi de Moïse* ». Étrangement (?), dans l'ensemble des livres qui composent la *Septante*, il n'existe que trois occurrences du syntagme ἐν νόμῳ Μωϋσῆ, dont ce passage. Le syntagme à l'accusatif est attesté en *Josué*, 9, 2c / Massorétique 8, 30-32, *2 Rois* 23, 25 et en *2 Chroniques* 35, 19b (35, 26 dans la massorétique), c'est-à-dire autant de passages post-exiliques, contemporains peut-

être de la composition de la chronique de Néhémie et d'Esdras. Les deux passages des *Rois* et des *Chroniques* concernent l'action de Josias.

Le syntagme « dans la loi de Moïse » ou « selon la loi de Moïse » ou tout simplement « la loi de Moïse », qui désigne, nous dit-on, le *Deutéronome*, est un fil conducteur, non pour comprendre le cheminement de l'histoire judéenne, mais pour surprendre l'engendrement du texte de la loi, dite « de Moïse ». La mention la plus ancienne de la formule se trouve apparemment dans le livre de Josué. Le texte est le suivant (*Josué*, 9, 2) :

(2a) Τότε ᾠκοδόμησεν Ἰησοῦς θυσιαστήριον κυρίῳ τῷ θεῷ Ἰσραηλ ἐν ὄρει Γαιβαλ, (2b) καθότι ἐνετείλατο Μωϋσῆς ὁ θεράπων κυρίου τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ, καθὰ γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσῆ, θυσιαστήριον λίθων ὀλοκλήρων, ἐφ' οὗς οὐκ ἐπεβλήθη σίδηρος, καὶ ἀνεβίβασεν ἐκεῖ ὀλοκαυτώματα κυρίῳ καὶ θυσίαν σωτηρίου. (2c) καὶ ἔγραψεν Ἰησοῦς ἐπὶ τῶν λίθων τὸ δευτερονόμιον, νόμον Μωϋσῆ, ὃν ἔγραψεν ἐνώπιον υἱῶν Ἰσραηλ.

« Alors Josué (le successeur de Moïse, le conducteur du peuple lors de l'entrée dans la « terre promise ») bâtit un autel pour Yahvé, le Dieu d'Israël, sur le mont Guéva (Ebal dans la *Massorétique*), selon ce que Moïse, le substitut symbolique (*therapōn*) de Yahvé, avait ordonné aux fils d'Israël, comme cela est écrit *dans la loi de Moïse* ; (il a bâti) un autel de pierres brutes que le fer n'avait pas travaillées. Et il y fit monter des holocaustes pour Yahvé, en tant que sacrifice d'action de grâces pour le salut. Et Josué fit écrire sur les pierres le *deutéronome*, *loi de Moïse*, qu'il fit écrire en présence des fils d'Israël. »

Pour les spécialistes (voir note au verset dans la *TOB*), il est évident que l'allusion à la loi, dans le livre, est un discours rapporté, qui interrompt le fil du récit. Elle n'a pas été insérée, dans la tradition massorétique (fin du chapitre 8), à la même place que dans la *Septante*, et le lieu où l'autel est bâti est proche de Sichem, en Samarie, et non de Jérusalem. Ce que dit ce texte exclut que nous dations son contenu de l'époque de Moïse et de son successeur ou que, tout simplement, nous lui supposions une date historique : jamais la « loi de Moïse » (le *Deutéronome*) n'a été inscrite sur la pierre. Il s'agit-là de l'imputation d'une pratique qui s'inspire de ce qui s'est passé en Grèce, à partir du 7^e siècle avant notre ère. Le papyrus était en usage dans le royaume de Juda dès le 8^e siècle. Ensuite, le texte de la *Septante* affirme que « Josué fit écrire sur les pierres – les pierres, donc, qui sont mentionnées dans le passage précédent, des pierres brutes ! – le *deutéronome* – loi que Moïse fit écrire en présence des fils d'Israël ».

Tout ce passage est le produit de la contamination de deux événements, historiques ceux-là, qui se sont déroulés entre 520 et 398, en Judée : comme le grand-prêtre Josué,

éponyme de son ancêtre selon la fiction, le successeur de Moïse « bâtit un autel pour le Dieu d'Israël » sur un mont : le mont Guéva (dans la *Septante*) est une figure du mont du temple à Jérusalem⁸⁸. Au terme d'un parcours qui passe par la construction d'un temple, entre 422 et 416, je le rappelle, on lira publiquement à Jérusalem, supposons en 398, durant la septième année du roi Artaxerxès (II), « la loi de Moïse ». Or le chroniqueur, aussi bien de « l'histoire » de Josué que de l'action d'Esdras, sait très bien qu'il a existé une « loi », probablement rédigée à l'époque des rois de Juda, dont la rédaction a été bouclée au temps du roi Josias. Des récits (*livre des Rois, chroniques*) laissent entendre que cette loi a été « trouvée » au temps du roi Josias et a été imputée à Moïse⁸⁹. Elle était donc « la loi de Moïse », jusqu'au jour où a été écrite et lue « la vraie » loi de Moïse, loi d'alliance de Yahvé *avec son peuple* (et non plus avec un roi) *après la construction du temple achevée vers 416*. Une nouvelle loi prime sur une loi ancienne, devenue « seconde ». Il suffit d'établir une équivalence entre une position sur une échelle des valeurs et une place dans une succession (d'événements historiques) : ce qui est second sur le plan des valeurs devient également historiquement second ; dans la torah, il succédera – il sera placé en seconde position – à la « loi de Moïse » (Exode, Lévitique, Nombres). La loi écrite par 'Josué' ne pouvait être qu'un « deutéronome ». Cela était d'autant plus vrai qu'au retour d'exil, la loi des Judéens était celle qui était valide au temps de Josias. Elle était celle que le prêtre Josué et l'héritier du lignage royal, Zorobabel, avaient rapportée de Babylone. La « loi de Moïse », composée par Esdras, l'a refoulée à la seconde place.

Quel était le problème pour les rédacteurs (Esdras et son école) qui, après le retour d'exil, au moment où *il a fallu définitivement renoncer à la reconstitution d'un royaume en Juda* – au temps du roi Darius II –, ont recomposé toute l'histoire, toutes les lois, tous les livres prophétiques – puisque la fonction prophétique était liée à l'existence d'une royauté – d'Israël (le royaume du Nord) et de Juda (qui s'est prétendu seul héritier légitime d'Israël au point de s'en approprier le nom) ? *Légitimer du point de vue de Yahvé*

⁸⁸ Les traditions orales, aussi bien que l'archéologie (voir Finkelstein), situaient l'installation ancienne d'un pouvoir centralisé dans la région de Sichem, là où est située la construction de l'autel dans la tradition massorétique. Guéva est proche de Béthel, où se trouvait un sanctuaire du royaume du Nord, longtemps rival de celui de Jérusalem. La tradition associait l'une avec l'autre l'institution de la loi et l'instauration d'un royaume.

⁸⁹ Quand a-t-elle été imputée à Moïse ? Au temps des rois de Juda ? Je ne crois pas. On a eu besoin d'une référence à un personnage, dont le nom signifie qu'il n'a pas de nom propre, au moment où il s'est agi de refouler le nom propre du scribe de la nouvelle loi, l'ultime, la définitive – puisqu'elle est loi « donnée par Yahvé » – la seule authentique désormais.

et non du dieu du ciel, selon la demande du grand roi, l'opération à laquelle on procédait, faire du temple et de ses servants, la caste des « sacrificateurs » et les Lévites, le centre organisateur des habitants du territoire de Jérusalem et de Juda, seul *vrai* reste d'Israël. Comme ce qui vient à la fin a fonction de stabilisation, voulue définitive, d'un ordre, cela vaut comme principe ; cela a donc été placé au principe de toute l'histoire d'Israël et de Juda, au temps de la mise en branle d'un destin commun, à l'époque d'un personnage dont la légende racontait – raconterait désormais ? – qu'il était mâtiné de royauté égyptienne et porteur d'une houlette de pasteur nomade, apte à entendre et déchiffrer les énoncés d'une loi, écrite en lettres de feu sur un rocher du Sinaï par un dieu que l'on ferait forger, de mots et de forgeries de manière générale : ses forgeries sont celles des prêtres, « ses serviteurs ».

Tous les passages qui font référence à la « loi de Moïse » comportent des caractères communs.

Josué, 9, 2c / Massorétique 8, 30-32 : 1/ Une *destruction* d'un habitat et dévastation des habitants (Aï) précèdent 2/ la *construction d'un autel* sous la conduite d'un prêtre et roi ou prêtre-roi (d'un messie), 3/ autel sur lequel on procède à un *holocauste* (substitut de la population exterminée ?) en présence de tout le peuple... Les holocaustes impliquent l'existence d'une caste sacerdotale (détachement des Lévites du reste des tribus) organisée en éphémérie (en « classes » chargées du service du temple selon l'ordre d'un calendrier). 4/ Suivra bien plus tard la *construction* d'un palais-temple, puis 5/ d'un temple seul, 6/ que suivra encore une *écriture*, 7/ puis une *lecture* de la loi 8/ dans le contexte du *scellement d'une alliance de Yahvé sous les allures du dieu du ciel*, par la médiation de sacrificateurs, *avec un peuple pour qu'il témoigne qu'il est le seul vrai dieu*.

Dans *Josué*, l'écriture de la loi sur *des pierres* brutes tient lieu de l'institution des Lévites, sur laquelle repose le pouvoir sacerdotal, et de la construction du temple.

Les deux autres passages, tardifs, évoquent les holocaustes « qu'il faut apporter au Seigneur (à YHWH) comme cela est écrit dans la loi de Moïse... ». Les victimes immolées ne sont pas consommées ; elles sont entièrement consumées. Il s'agissait de clairement opposer le culte de Yahvé à celui des dieux de la fertilité et de la fécondité. Que la victime consumée nourrisse entièrement le feu est dans la logique, en outre, d'un dieu primitivement « maître du feu » dont il faut nourrir le feu.

La première occurrence du syntagme ἐν νόμῳ Μωϋσῆ (2 *Chroniques*, 23, 18) apparaît dans le contexte de l'assassinat d'Athalie, à l'instigation du prêtre Yehoyada :

(18) καὶ ἐνεχείρησεν Ἰωδαε ὁ ἱερεὺς τὰ ἔργα οἴκου κυρίου διὰ χειρὸς ἱερέων καὶ Λευιτῶν καὶ ἀνέστησεν τὰς ἐφημερίας τῶν ἱερέων καὶ τῶν Λευιτῶν, ὡς διέστειλεν Δαυὶδ ἐπὶ τὸν οἶκον κυρίου καὶ ἀνενέγκαι ὀλοκαυτώματα κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ Μωυσῆ, ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἐν ᾠδαῖς διὰ χειρὸς Δαυὶδ.

« Et (Yehoyada) prit en mains les activités dans la maison de Yahvé par l'intermédiaire des prêtres et des Lévites ; il mit en place les classes (les divisions journalières) des prêtres et des Lévites, celles pour lesquelles David avait pris des dispositions pour le soin de la maison de Yahvé, classes qui concernaient spécialement des holocaustes pour Yahvé, comme il est écrit *dans la loi de Moïse*, dans la joie et parmi les chants (écrits) de la main de David. »

Nous retrouvons 1/ une extermination : celle des servants de la reine et des servants des cultes de Baal après le meurtre d'Athalie ; 2/ une restauration du culte dans « la maison de Yahvé » et des holocaustes ; 3/ l'institution des classes des Lévites ; 4 / la restauration de l'alliance « en présence de tout le peuple ». L'action du grand-prêtre Yehoyada transpose, dans le royaume du Nord, à la seule époque d'un roi autorisant la supposition d'une telle opération (Joas, reflet atténué de Josias), l'action de Josias lui-même, dont nous parlent *4 Rois* 23, 25 (*2 Rois* dans la massorétique) et *2 Chroniques* 35, 19b (35, 26 dans la massorétique). Les deux passages concernent l'action de Josias ; le second est une simple variation du premier.)

4 Rois 23, 25 (*2 Rois* dans la massorétique)

(24) καὶ γὰρ τοὺς θελητὰς καὶ τοὺς γνωριστὰς καὶ τὰ θεραφιν καὶ τὰ εἰδῶλα καὶ πάντα τὰ προσοχθίσματα τὰ γεγονότα ἐν γῆ Ἰουδα καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἐξῆρεν ὁ βασιλεὺς Ἰωσίας, ἵνα στήσῃ τοὺς λόγους τοῦ νόμου τοὺς γεγραμμένους ἐπὶ τοῦ βιβλίου, οὗ εὔρεν Χελκίας ὁ ἱερεὺς ἐν οἴκῳ κυρίου. (25) ὅμοιος αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη ἔμπροσθεν αὐτοῦ βασιλεὺς, ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς κύριον ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ ἐν ὅλῃ ἰσχύι αὐτοῦ κατὰ πάντα τὸν νόμον Μωυσῆ, καὶ μετ' αὐτὸν οὐκ ἀνέστη ὅμοιος αὐτῷ.

« Et le roi Josias *extermina* les magiciens, les devins, les *theraphin*, et (fit disparaître) les idoles et toutes les abominations pullulant sur la terre de Juda et à Jérusalem, afin de donner validité aux *catalogues* (λόγους) de la loi, *écrite sur le rouleau* que *Khelkias* (Hilqiyahu), le prêtre, avait trouvé dans la maison de Yahvé. Aucun autre roi avant lui ne lui fut semblable, lui qui *s'était tourné vers Yahvé de tout son cœur (de toute sa pensée), de toute sa vie et de toute sa force, dans le respect de toute sa loi* (Josias est un véritable Esdras) et après lui nul ne s'est levé qui lui fût semblable. »

Ce récit comporte les ingrédients que nous reconnaissons désormais : 1/ une extermination, valant « purification », de tous les prêtres des cultes célébrés hors de Jérusalem, une destruction de tous ces lieux de culte, en Israël et Juda. Tout cela signifie l'intronisation définitive de Yahvé dans le temple-palais du roi de Juda, vers 622 seulement. 2/ Implicitement, donc, une réforme sacerdotale par centralisation du culte à Jérusalem pour tous les « Israélites » (« Samaritains » et Judéens). La construction de l'autel est une métaphore de la mise en place de l'édifice sacerdotal. 3/ Un holocauste de la « prêtraille ». 4/ Le roi Josias « lit » la loi devant le peuple et 5/ scelle une alliance avec Yahvé, qu'il fait approuver par tout le peuple.

Dans les deux cas, le rôle décisif est joué par un prêtre, dans le second cas, Hilqiyyahu, assurant le transfert de la primauté (historique) des lignages sacerdotaux d'Israël, dont Bethel était le sanctuaire le plus important, vers ceux de Jérusalem. J'ai noté que l'action de Josias se superpose à celle d'Esdras.

2 Esdras, 3, 2 : Au retour d'exil, le peuple se rassemble comme un seul homme à Jérusalem, (2) καὶ ἀνέστη Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ἰωσεδεκ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἱερεῖς καὶ Ζοροβαβελ ὁ τοῦ Σαλαθιηλ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ᾠκοδόμησαν τὸ θυσιαστήριον θεοῦ Ἰσραηλ τοῦ ἀνεύγκαι ἐπ' αὐτὸ ὀλοκαυτώσεις κατὰ τὰ γεγραμμένα ἐν νόμῳ Μωϋσῆ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ, « et Josué, fils de Jôsédék et ses frères, et Zorobabel, fils de Salathiel et ses frères se levèrent et ils bâtirent l'autel du Dieu d'Israël, pour y apporter des holocaustes selon ce qui est écrit *dans la loi de Moïse*, homme de Dieu... ».

La construction d'un autel sur la colline de Jérusalem a été précédée par la destruction et l'extermination d'une partie de la population judéenne (prise de Jérusalem en 587), puis par le retour d'un petit reste dans une ville en ruines, pour y opérer des « holocaustes », selon « ce qui est prescrit par loi de Moïse, un être humain (relevant) de Dieu ». Il suffit de peu, un mot, ἄνθρωπος, « être humain », pour élargir la validité de la loi à toute l'humanité, du moins toute l'humanité relevant du pouvoir perse. Il faudra attendre un siècle, qu'une manipulation sur un nom propre (Darius) réussira à transformer en une période équivalente à peu près à une décennie, pour que la construction de l'autel et l'holocauste soient suivis de l'institution de la fête du passage des classes sacerdotales (enfin) vers la terre promise, de la lecture de la loi (réécrite, définitivement écrite), du scellement d'une alliance de Yahvé *avec son peuple*.

La « loi de Moïse » n'était pas la loi des rois de Juda, et encore moins celle des rois d'Israël. Cette loi de Moïse a introduit, dans la juridiction des Hébreux du Sud, des institutions nouvelles, notamment celle des classes sacerdotales gestionnaires d'un type

de sacrifice particulier, les holocaustes. La séparation des Lévites, l'interdit du travail qui les concerne, l'institution de taxes pour leur assurer des revenus, leur affectation à des tâches spéciales, notamment aux tâches sacerdotales, tout cela est contemporain de la mise en place de la « loi de Moïse ». Les textes associent entre eux « Lévites », « holocaustes » et « lecture de la loi dans le cadre d'une alliance de Yahvé avec son peuple ». Chacun des passages associés à l'usage du syntagme « loi de Moïse » indique la direction d'un seul moment de l'histoire judéenne, une ruine (la prise de Jérusalem), suivie d'un retour et de la construction d'un autel (vers 525) en attendant la construction de ce qui serait un temple et non plus un palais (422-415), offrant à l'avenir un appui solide à la fête du passage (la pâque), parce que définitif sur la terre promise, et une assise inébranlable pour une administration (sacerdotale), détentrice des secrets de fabrication de l'écriture de la Loi, énonçant les conditions d'une alliance avec « Dieu » devenu désormais Innommable, avec le peuple qu'il s'est choisi pour témoigner de « Je Suis » devant les Nations.

Esdras chargé d'une mission par le Grand Roi

Le texte massorétique porte immédiatement à la suite de la mention de « la loi de Moïse » « que Yahvé avait donnée à Israël », « Le roi lui donna tout (ce qu'il avait demandé) », là où le texte grec dit simplement : καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ βασιλεύς. « Le roi donna » / « avait donné » (v. 6). Quoi donc ? Lorsque, en grec, un complément impliqué par le sens du verbe (« donner *quelque chose* ») n'est pas exprimé, il est sous-entendu parce qu'il est le même que le complément du verbe de la phrase précédente. Nous devons donc entendre : le roi a donné (*a concédé*) à Esdras « la loi de Moïse » « que le Dieu d'Israël avait donnée... », « car la main de Dieu (son aide) était sur lui pour tout ce qu'il recherchait / pour tout ce sur quoi il appliquait son étude » (*ezētei*).

Esdras avait reçu l'ordre du roi ou avait reçu son autorisation, de faire des recherches sur la loi que « Yahvé avait donnée », et ainsi il l'a autorisé, non seulement à l'interpréter, mais aussi à la modifier et à la compléter, bref, à la réécrire afin qu'elle devienne aussi une loi du « Dieu du ciel ». En lien avec l'autorisation de construire un temple, il est probable que le grand roi a demandé aux dirigeants de Judée, membres de la caste sacerdotale, détenteurs des archives en même temps que de la compétence dans les écritures, l'adaptation de la loi traditionnelle à la situation nouvelle, d'une forme étatique sans roi. Si l'on prend pour repère la construction du temple, l'existence, dès 419-418,

d'une célébration de la pâque à une date fixe – à l'origine, peut-être, une célébration du retour d'exil – et la septième année du règne d'Artaxerxès II (398-97), la réécriture de la loi, c'est-à-dire l'écriture (Genèse, exode, lévitique, nombres) et la réécriture (deutéronome) de la Torah, l'écriture et la réécriture des livres « historiques », celles des prophètes, celles également des « Chroniques », que viendra boucler et compléter le livre racontant les péripéties du retour d'exil, l'action de Néhémie puis celle d'Esdras, tout cela s'est fait dans la durée, a pris, peut-être, un quart de siècle. La mainmise de la caste sacerdotale d'abord, d'un lignage de cette caste et des familles alliées, ensuite, n'allait pas de soi. Il a fallu que chacun de ces deux ensembles fasse reconnaître la légitimité de sa prétention à « faire la loi » dans Juda ; la tâche de l'écriture ne pouvait pas être poursuivie et achevée avant que ne se dessinent clairement les contours du régime politique qui s'imposerait à une population dont il a fallu, également, définir l'étendue. Où se sont faites la réécriture et l'écriture de la « loi de Moïse ». Sur la colline du temple, à Jérusalem ? Une fois l'opération achevée, Esdras aurait été envoyé en délégation, auprès du grand roi (alors Artaxerxès) pour que ce dernier ait une copie de la Torah. Le voyage de Babylone à Jérusalem, auquel il est fait allusion dans le chapitre 7 d'*Esdras* (texte massorétique), correspondrait au moment du retour de la délégation après qu'elle a obtenu, en quelque sorte, un décret d'application de l'autorité compétente, du grand roi. Toutefois, si la Loi avait été rédigée à Jérusalem, au su de tous les Judéens, jamais il n'aurait été possible de la faire passer pour la loi donnée par Yahvé à Moïse, aux temps lointains d'un exode ayant conduit d'un esclavage supposé en Egypte à une conquête fabulée de Canaan. Que Babylone ait été le théâtre de l'opération est plus probable. Esdras a dû y travailler en tant que « secrétaire » du roi, ayant même statut qu'un teneur des comptes.

Qu'est-ce qui a été fait ? « La main droite de Dieu était sur lui » (Esdras) « car (10) ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ ζητῆσαι τὸν νόμον » « il s'était appliqué de tout son cœur et de toute sa pensée à faire des recherches sur la loi », καὶ ποιεῖν καὶ διδάσκειν ἐν Ἰσραὴλ προστάγματα καὶ κρίματα. Dans la phrase, il n'y a pas un, mais deux groupes de l'infinitif, un premier groupe formé d'un seul infinitif suivi d'un complément impliqué par le sens du verbe (ζητῆσαι τὸν νόμον), le second, formé de deux infinitifs coordonnés, ayant une suite du verbe distincte, καὶ ποιεῖν καὶ διδάσκειν ἐν Ἰσραὴλ προστάγματα καὶ κρίματα. L'accusatif νόμον n'est pas une suite de ποιεῖν καὶ διδάσκειν, qui régissent en revanche προστάγματα καὶ κρίματα. Or ποιεῖν προστάγματα καὶ κρίματα, c'est, avant de les respecter, « créer des commandements et les jugements » (qui découlent de ces

commandements). La loi est une suite (un *logos*) de suites (*logous*) regroupées en chapitres, de « prescriptions » et de description des « châtiments » (*krimata*) qui punissent les manquements à ces prescriptions. Esdras a donc « fabriqué », « créé » des commandement « en sorte de les enseigner en Israël ». La phrase dans son ensemble peut se traduire : « [...] Il s'était appliqué à des recherches sur la loi afin de créer des prescriptions et des verdicts pour les enseigner en Israël ».

Tel est le sens le plus probable du texte du décret d'Artaxerxès à « Esdras le prêtre, scribe du rouleau des listes (*logoi*) des commandements de Yahvé... », plus loin « scribe de la loi du Dieu du ciel », c'est-à-dire, pour le roi, plus certainement Ahura Mazda que Yahvé. Ou bien : la loi de Yahvé est validée en tant que loi du Dieu du ciel.

Le texte de la Septante porte ensuite (7, 12-13) : τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις. (13) ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος ἐν βασιλείᾳ μου ἀπὸ λαοῦ Ἰσραηλ καὶ ἱερέων καὶ Λευιτῶν πορευθῆναι εἰς Ἱερουσαλημ, μετὰ σοῦ πορευθῆναι· (14) ἀπὸ προσώπου τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἑπτὰ συμβούλων ἀπεστάλη ἐπισκέψασθαι ἐπὶ τὴν Ἰουδαίαν καὶ εἰς Ἱερουσαλημ νόμῳ θεοῦ αὐτῶν τῷ ἐν χειρὶ σου.

La transition τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις est absente du texte massorétique, où il est remplacé par une formule de salutation et un mot, signifiant « parfait », dont la raison d'être en contexte n'apparaît pas. Or le sens de la phrase grecque est clair, à condition d'en modifier la ponctuation et de réécrire : τετέλεσται ὁ λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις (13) ἀπ' ἐμοῦ ἐτέθη γνώμη ὅτι « Le recueil⁹⁰ (*logos*) est (parfaitement) achevé (emploi du parfait) et telle a été ma réponse, un décret (stipulant) que tout volontaire dans mon royaume appartenant au peuple d'Israël, parmi les prêtres et les Lévites, pour aller à Jérusalem, aille avec toi. (14) Depuis la face du roi et de ses sept Conseillers (= Dans le Grand Conseil) une mission a été mise en place pour (faire en sorte de) veiller et d'exercer la surveillance⁹¹ sur la Judée et sur Jérusalem au moyen de la loi de leur Dieu, qui est entre tes mains. »

⁹⁰ T. Janz traduit (p. 224) : « La parole est achevée, de même que la réponse ». Quelle parole ? La traduction est purement « en l'air ». Les spécialistes de la langue grecque ancienne que le traducteur a consultés devaient pourtant savoir que *logos* n'avait pas d'abord le sens de « parole », mais pouvait signifier « le compte, le conte, le récit, etc. » et aussi, « le recueil » (les récits d'Hérodote sont subdivisés en *logoi*, en « rassemblement » de récits autour de Crésus, autour de Cyrus, etc. Esdras a reçu *la réponse* à sa demande quand il a informé le roi qu'il avait achevé *le recueil (logos) des listes de prescriptions* de la loi. Le roi, lui, sait, que ce recueil *de la loi*, « il le tient en mains ». Il ne tient pas en main des « paroles ».

⁹¹ Texte grec : ἀπεστάλη ἐπισκέψασθαι... T. Janz (2010, p. 226) traduit : « Il a été envoyé pour enquêter au sujet de la Judée et de Jérusalem d'après la loi de leur Dieu, celle qui est dans ta main ».

Au grand Conseil, en présence du roi, ἀπεστάλη ἐπισκέψασθαι ἐπί... καὶ εἰς ... νόμω... En Conseil « une mission a été mise en place » (*apestalē*), *episkepsasthai nomōi* ... Pour « faire une enquête » en Judée au moyen de la loi ? Tel est le sens que suggère le verbe hébreu que traduit *episkepsasthai*, *lebaqqārā*. Or ce verbe est d'un emploi rare, attesté, sous la forme simple (*beqar*) uniquement dans le livre de *Daniel*, où il signifie « enquêter, faire une recherche ». (Traduction anglaise : *to inquiry*.) Manifestement, le grand roi n'a pas envoyé Esdras en inspecteur pour mener une enquête à l'occasion d'une affaire sur laquelle le contexte est muet.

En grec, dès Homère, ἐπίσκοπος peut signifier « celui qui surveille » ou donc « celui qui veille sur... ». Si un nom dérivé d'un verbe peut signifier « celui qui surveille », le verbe lui-même peut comporter le même sens. Le terme final de la mission d'Esdras sera la lecture de la loi. Au départ, il a « en mains la loi ». Cela peut-il signifier autre chose qu'il détient un « recueil » de la loi ? Il n'a pas été envoyé pour faire une enquête sur l'état de la Judée et de Jérusalem, mais pour y apporter une loi qui permettra au grand roi « de surveiller et de veiller sur la Judée et sur Jérusalem » au moyen d'une loi qui sera celle du peuple, loi qui a l'avantage d'avoir l'aval du roi. Il n'est pas nécessaire de supposer que c'est le grand roi qui a demandé que la loi des Judéens soit écrite⁹² ; elle l'était déjà. Esdras lui-même peut lui avoir demandé l'autorisation d'apporter à Jérusalem et en Judée « la loi de Dieu » (une modification de la loi écrite), qui serait également « la loi du roi ». Il est probable que le roi a pu ne pas trouver mauvaise l'idée : « puisque » (je veux dire, dans l'esprit du roi et du prêtre Esdras) la loi est de Dieu, elle ne devrait pas manquer d'être efficace. En lui obéissant, les Judéens prêteront allégeance au roi. Comme, en même temps, ils prêtent allégeance au « Dieu du ciel », autrement désigné, en Judée, sous un nom qu'il est interdit de prononcer, le roi peut être assuré de la fidélité du peuple à son alliance, à un moment où il a besoin de s'assurer de l'allégeance des Judéens installés en Juda aussi bien que de ceux d'Eléphantine, au moment où l'Egypte se rebelle, avec l'appui de la garnison d'Eléphantine (voir P. Briant, pp. 653-654).

Tous les indices conspiraient entre eux pour mettre en évidence une signification qui leur est commune : à une époque où les Hébreux du Sud parlaient l'araméen et non plus la langue hébraïque ancienne, Esdras qui se singularisait par sa capacité à « écrire vite dans la loi de Moïse » était capable de lire ce qui était écrit dans la langue traditionnelle

⁹² Est-il bien nécessaire de rappeler qu'une loi (une version primitive du « Deutéronome ») avait été écrite au temps de Josias, vers 623 ?

aussi bien que d'écrire « vite » dans cette langue. Il a été autorisé par le roi des rois et son Conseil à faire des recherches sur la loi des Judéens et à l'adapter à la situation nouvelle. Il en a sans doute repris des éléments anciens, mais il est également certain qu'il l'a adaptée à une donnée nouvelle, d'abord, de la « théologie », la conception Zoroastrienne d'un Dieu, créateur de toutes choses par la seule puissance de sa pensée ; il a donc été le scribe « de la loi du Dieu du ciel » ; la « loi de Moïse » que « Dieu *avait* donnée à Israël » est devenue « celle que le roi a donnée ». Il a fallu adapter la « loi de Yahvé » en une loi conforme au « Dieu du ciel », permettant au roi et à son Conseil de « veiller sur » et de « surveiller » la Judée. En outre, il était nécessaire d'adapter la loi à une organisation de toute la société autour d'un axe nouveau, le temple et non le palais (selon le modèle grec). Mais, à la différence du modèle grec, les administrateurs du temple installeraient le siège de leur pouvoir (le tribunal) dans les limites du temple, élevé d'un degré au-dessus de tout le territoire. Les prêtres étaient désormais dans la situation de substituer leur pouvoir à celui d'une administration royale prenant appui sur une caste militaire ; ils présideraient essentiellement à des holocaustes, un type de sacrifices qui excluaient le partage symbolique de la nourriture avec Dieu *et donc avec tous les hommes relevant de sa juridiction* ; le seul lien à Dieu serait désormais l'obéissance aux codes de Sa Loi. Les juges chargés de l'application de la loi – le Sanhédrin placé sous l'autorité du grand-prêtre – n'aurait de compte à rendre qu'à eux-mêmes. Ils disposaient du même pouvoir despotique que les monarques d'Assur ou de Babylone. Enfin, ils exerceraient la fonction de protecteur du territoire : ils porteraient les armes.

Le moment présent nous donne l'occasion de faire une remarque sur les rapports entre le texte de la *Septante* et celui de la tradition massorétique. Le texte massorétique, en présence d'un mot isolé (« parfait »), oblige à faire l'hypothèse d'une formule de salutation là où le grec dit tout simplement « Le recueil est achevé, la réponse a été donnée, sous forme de décret stipulant que... ». Le texte massorétique a remplacé la phrase par un mot qui commente la forme du verbe employé dans cette phrase (« c'est un parfait »). Cela lui permet de rendre sibylline une formule qui fait entendre trop clairement qu'Esdras a été envoyé en Judée avec un *recueil* de la loi « qu'il tient en main », qualifiée de « loi du Dieu du ciel », « donnée par le roi ». Selon ce qu'invite à conclure le contexte précédent, c'est lui – supposons qu'il a travaillé avec des collègues spécialistes de la loi – qui a rédigé, peu ou prou, le contenu de ce recueil et lui a donné sa cohérence globale. Nous rencontrerons bientôt un autre passage où le texte massorétique brouille les pistes du sens. Ces brouillages vont dans le même sens que celui de la

perturbation de l'ordre primitif des chapitres de la chronique « de Néhémie et d'Esdras », ayant eu pour effet de falsifier, à la faveur de la confusion sur le nom de deux rois, la chronologie des péripéties du retour d'exil.

Dans la tradition orthodoxe judéenne, à partir d'un certain moment, supposons dès l'époque hasmonéenne, il a été important d'effacer les traces dénonçant trop clairement le rôle d'Esdras dans la rédaction de la « loi de Moïse⁹³ ». Il existait par ailleurs une tradition apocryphe (*IV Esdras*, in *Ecrits intertestamentaire*) qui attribue à Esdras le rôle de Moïse en faisant de lui le médiateur de la révélation de la loi divine. « La loi de Moïse » était étroitement solidaire des prêtres qui exerçaient leur pouvoir sur les consciences depuis le temple de Jérusalem ; il y a toujours eu, dans le judaïsme antique, jusqu'à la destruction du temple en 70, des groupes de résistance spirituelle et religieuse à la « loi de Moïse » en tant que garante de l'autorité du temple, fondée en vérité sur une imposture, comme est fondée sur une imposture, d'origine sacerdotale juive également, la hiérarchie sacerdotale dans les Eglises chrétiennes des origines (voir André Sauge, *De Jésus de Nazareth à la fondation du christianisme*, Lyon, éditions Golias, avril 2024).

Esdras et la mise en place de la « loi de Moïse ». Ou « de l'institution d'une théocratie »

a- L'affaire des mariages mixtes occasion d'un procès

L'envoyé du Grand Roi exécute le premier acte de sa charge (remettre au personnel du temple les richesses qui lui ont été confiées et les animaux du sacrifice que le roi a fait réquisitionner). Il procède à la dédicace du temple, dont le Grand Roi assume la protection.

« Lorsque cela fut achevé, les chefs (*arkhontes*) du peuple – *des habitants de la campagne regroupés en villages* – s'approchèrent de moi pour me dire : le peuple (*lawos*) d'Israël, même les prêtres et les lévites, ne se sont pas tenus à l'écart des œuvres répugnantes des gens de la terre (*apo laōn tōn gaiōn* : « les hommes (mobilisables / formant la troupe) des terres ») en Canaan, des coutumes des Hittites, des Périzzites, des Jébusites, des Ammonites, des Moabites, des Egyptiens et des Amorites, car ils ont pris parmi les filles de ces gens-là pour eux-mêmes et pour leur fils, et la semence pure

⁹³ On sait que cela n'a pas empêché Spinoza d'imputer l'écriture de la loi à Esdras. Il n'est pas impossible qu'il se soit fait, en cela, le témoin d'une tradition orale.

(*hagios*, « sainte ; qui ne peut être mélangée ») a été *déportée* parmi les gens de la terre, et *une main des chefs* a été à l'origine de cette rupture d'un accord = des chefs ont eu l'initiative dans cette rupture d'un accord (*asyntheseia*) » (2Esdras⁹⁴, 9, 1-2).

J'ai proposé ma propre traduction à l'appui du texte de la *Septante*, en raison de quelques divergences d'avec celle de la *TOB* (issue de la tradition massorétique) et de T Janz. Notamment, on y traduit *kai parēkhthē sperma to hagian en laois tōn gaiōn* : « et la race sainte s'est mêlée aux gens du pays ». Janz (p. 240) ; « et la semence sainte a été égarée parmi les peuples des terres. » *Sperma* désigne la semence, et donc le sperme, *hagios* est formé sur une racine attestée en sanskrit sous la figure **yajati* « honorer par des prières ou des sacrifices ». Toutefois, il est probable qu'en grec, étant donné le destin commun de /j/ et de /s/ à l'initiale, il y a eu contamination entre deux racine **jag-* / **sag-*, d'où est issu latin *sacer* « déclaré intouchable ». Un *hagion sperma* n'est pas à proprement parler du « saint sperme », mais un « sperme », une semence « qui doit être tenue éloigné de tout contact avec l'autre / l'étranger » ou, pour être plus clair, « avec une terre étrangère ». Soyons encore plus clair : c'est un sacrilège que de la laisser tomber dans une matrice non-judéenne. Enfin le verbe *par-agō* signifie « transporter à côté » « sur un territoire voisin », « dévier vers... », « déporter ». Les chefs de villages (qui pouvaient être de la tribu de Lévi) ont contribué à la « déportation » de la semence de futurs enfants d'Israël dans la matrice de femmes étrangères. Il faut donc procéder à un nouvel exode ou, plutôt, retour d'exil.

Telle a été la rupture d'un accord (*synthesia*). Quel accord ? Il importe d'abord de noter que cet accord est à distinguer de l'alliance avec Yahvé. Les « gens de la terre » (qu'il ne faut pas confondre avec les membres d'une ethnie étrangère) n'ont pas enfreint la loi d'alliance : ils n'ont pas respecté une convention⁹⁵, dont l'hypothèse la plus simple est de considérer qu'elle a été stipulée au moment du retour d'exil à l'époque de Zorobabel et du grand prêtre Josué, soit à l'époque du governorat de Néhémie, entre 445 et 430 à peu près. Ce dernier a constaté que la convention primitive n'avait pas été respectée ; sans

⁹⁴ De manière générale, je cite 2Esdras (Ezra et Nehemias in textu Masoretico) / A. Rahlfs, *Septuaginta*, vol. 1, 9^{ème} édition, Stuttgart : Württemberg Bible Society, 1935 in *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* © UCI.

⁹⁵ *Asynthesia* se rattache plus évidemment à *synthesia* qu'à *synthēkē* ; elle est la transgression d'une *synthesia*, d'un « accord », et non d'une *synthēkē*, selon l'interprétation de la *Souda*, que reprend T. Janz (2010, p. 241). Il est vrai que ce dernier ajoute que le mot ne signifie pas « rupture de l'alliance » (*berith*), toujours traduit « *diathēkē* » (testament) dans la *Septante*. Il me semble préférable de traduire *asynthesia* par « rupture d'un accord » plutôt que par « infidélité ».

doute s'était-il borné alors à demander aux chefs de tribu et de village d'*éviter*, à l'avenir, de prendre des épouses parmi la population non-judéenne. On avait commis des *plēmmeleiai*, « des fausses notes », des « fautes d'accord ». On s'était montré laxiste sur la question⁹⁶.

Après avoir été informé, Esdras a exécuté un rite de pénitence sous l'aspect d'un deuil, puis il s'est relevé de sa prostration (9, 3). Alors (9, 4) « *Sunēkhthēsan pros me pās ho diōkōn logon (la plaidoirie de la défense) theou Israēl epi asunthesiai tēs apoikias...* » « se rassemblèrent près de moi *tous les hommes prenant la défense de la cause (pās ho diōkōn logon)* de Dieu d'Israël contre la rupture de l'accord par la colonie⁹⁷. » Les termes porteurs de sens de la phrase grecque [je les souligne : *Sunēkhthēsan pros me pās ho diōkōn logon theou Israēl epi (contre) asunthesiai tēs apoikias*] inscrivent les actions évoquées dans le contexte d'un *procès* dont la modalité est fort ancienne.

Sunēkhthēsan est formé sur le verbe *sunagō*, qui décrit l'opération par laquelle, à un âge ancien, chacun des plaideurs dans un procès, l'accusateur (*ho diōkōn*, le « poursuivant ») et le *pheugōn*, celui qui, primitivement, devait *fuir pour éviter* d'être victime d'une vengeance, puis celui qui devait « éviter » la condamnation, celui qui devait se disculper, le défenseur donc, poussaient dans la lice, appelée en Grèce *agōn*, le plus grand nombre de ses partisans, qui jouaient le rôle de « témoins », c'est-à-dire de supporters. Le vainqueur était celui qui pouvait en imposer à l'autre par le nombre des « témoins » en sa faveur. La majorité des chefs de village s'est rassemblée autour d'Esdras, qui, en exécutant le rite du deuil, avait implicitement adressé un appel au secours à toute la population en la personne de ses représentants.

Dans le vocabulaire des tribunaux, *logos* ne signifie pas la « parole », mais le discours mettant en rapport entre eux des arguments « pour ou contre » et la conclusion qu'on peut en tirer, autrement dit « la plaidoirie ». L'emploi du participe *diōkōn* nous situe dans le contexte d'un procès : *ho diōkōn*, c'est le « poursuivant », « l'accusateur », *logon theou*

⁹⁶ Il y a eu des résistances au refus des mariages mixtes (voir le livre de Ruth) ; malheureusement, en cette affaire, c'est le fanatisme centralisateur qui l'a emporté et qui a eu, pour les juifs, des conséquences historiques catastrophiques.

⁹⁷ L'équivalent de cette phrase dans la *TOB* (qui traduit la tradition massorétique) est le suivant : « Tous ceux qui tremblaient aux paroles du Dieu d'Israël se réunirent autour de moi à cause de cette infidélité des déportés... » T. Janz, pour sa part, traduit : « Et tous ceux qui cherchaient la parole du Dieu d'Israël à propos de l'infidélité de la déportation s'assemblèrent auprès de moi. » Du texte hébreu, le motif du procès a été évacué, l'opération qui est en train de se dérouler entièrement édulcorée. Ce n'est pas Esdras qui va statuer, c'est Dieu. Seul Dieu peut autoriser une purification ethnique. Et ceux qui procèdent à une purification ethnique n'ont plus qu'à proclamer : « Nous y sommes autorisés par Dieu ».

(accusatif dit d'objet interne, c'est-à-dire impliqué par le sens du verbe) « à l'appui d'une plaidoirie » en faveur de Dieu, c'est-à-dire Esdras lui-même. Il n'est question ni de tremblement à la parole de Dieu, ni de parole de Dieu. Dans ce passage, encore une fois, seul le texte grec permet de comprendre ce qui va se passer : Esdras s'apprête à tenir une plaidoirie *pour la défense* de Dieu. Il va faire de l'interdit des mariages mixtes un commandement de Yahvé, sous le masque du dieu du ciel.

L'objet du délit, c'est la rupture d'un accord (*asynthesia*). Il s'agit de prononcer une plaidoirie contre (*epi*) la rupture d'un accord / d'une convention par une *apoikia*. Le mot, qui signifie « colonie » (groupe s'étant éloigné de la mère-patrie pour aller fonder sur un territoire étranger une *oikia*, un habitat, réduplication de l'habitat originel) désigne, dans la *Septante*, le groupe des déportés, de ceux qui ont été « arrachés » à leur habitat. Que, du point de vue d'Esdras, qui arrive juste de la déportation, qui est un *apoikos* de Babylone, les Judéens exilés à Babylone, revenus en vagues successives depuis le règne de Cyrus, soient dits gens de l'*apoikia*, cela signifie qu'il se distingue d'eux et qu'il les traite comme s'ils étaient, eux, *apoikoi*, colons des Judéens en terre d'exil. Les « vrais » Judéens sont ceux qui sont venus avec Esdras à la fin du IV^e siècle, ceux qui l'ont accompagné dans son voyage de Babylone à Jérusalem, *des prêtres et des Lévites* ; les *apoikoi*, les colons, ce sont ceux qui sont alors en Juda, aussi bien, donc, ceux qui sont déjà revenus que ceux qui n'ont jamais quitté le territoire, « les gens de la terre », les *am ha'aretz*, ces hommes souillés par le contact de la terre, la pratique des rites de fécondité et les mariages avec les étrangères.

L'auteur du récit, qui pourrait bien être Esdras lui-même, si nous prenons au sérieux l'emploi du « je », interprète le retour des déportés (en majorité des prêtres et des Lévites) non pas comme un « retour », mais comme le moment véritable de l'entrée dans la terre promise. Nous sommes au moment de la réalisation de la promesse, au moment de l'entrée dans la terre promise, « héroïsée » par les récits du livre de *Josué* et des *Juges*, entrée qui sera achevée au terme d'un *agōn*, d'un procès ayant les traits d'une lutte, dont Dieu est le demandeur, Esdras l'avocat, les « gens de la terre » les accusés. Entreront dans l'alliance ceux qui en accepteront les conditions, sera Judéen qui acceptera les termes d'une alliance encore en instance. Au moment de la conclure, il n'y aura plus que des autochtones.

Trucage : transformation d'une convention en Alliance

Quelle sera la suite de l'affaire ? La tâche de l'avocat de « Dieu », dans sa plaidoirie, sera de montrer que la rupture de l'accord entre « déportés » est en vérité l'équivalent de la rupture d'une alliance (en terme grec, la *diathēkē*) avec Yahvé et qu'il faudra donc en restaurer la validité en greffant sur elle un nouvel accord entre des parties requalifiées. Si l'alliance traditionnelle était entre Yahvé, Dieu d'Israël, puis de Juda, et un roi, elle sera désormais conclue entre YHWH, imprononçable, sous le couvert de « Dieu du ciel » et le peuple qu'il « s'est choisi », le séparant du reste de l'humanité, pour être le témoin de sa Loi. Sans la réparation de la rupture d'un *accord*, il n'était pas possible de faire passer pour *restauration d'une alliance* ce qui a été, en vérité, une *instauration* de l'alliance de YHWH avec son peuple, c'est-à-dire une instauration de *l'alliance mosaïque*.

Dès que ses témoins en faveur de la défense de Dieu sont rassemblés, Esdras commence la plaidoirie par une supplication et un appel à la miséricorde divine. En vérité, nous venons de l'apprendre, il élève une *plainte* conformément aux règles judiciaires en vigueur dans une monarchie, où le juge est roi. On commence par une *captatio benevolentiae* du maître tout puissant en s'humiliant devant lui. On se prosterne : mon Dieu ! Je n'ose lever les yeux vers toi, car nos fautes sont trop nombreuses. On reconnaît avant toute argumentation ses fautes devant le Seigneur tout-puissant pour ne pas risquer de déclencher sa colère et afin d'émouvoir sa pitié (9, 6-7). A la *captatio benevolentiae* s'ajoute un second procédé : l'avocat s'assimile à la masse des pécheurs et se fait solidaire du peuple : les fausses notes ont été « nos » fausses notes, celles du peuple et des gouvernants, autrefois, celles des rois. Esdras procède à la façon du médecin traditionnel (du shaman), qui dévie sur lui les forces du mal, afin de les mieux combattre. L'avocat se fait fort d'apaiser la colère divine. Mais en procédant ainsi, il ne fait pas que prendre sur lui la responsabilité de chacun des membres du peuple, il les déresponsabilise en bloc. Il est désormais le seul responsable du sort de tous.

Les fautes qu'Esdras avoue sont de deux sortes : ce sont des *anomiaï* (des infractions à la loi) et des *plēmeleiai* (au sens propre, des « fausses notes »). *Plēmeleia* qualifie donc, en contexte, la rupture de l'accord portant sur les mariages mixtes : pour un Judéen, épouser une femme d'éthnie étrangère, c'était commettre une *plēmeleia*, une fausse note, une dissonance. De toutes nos fautes, nous avons subi le châtement, continue Esdras, mais tu es un Dieu miséricordieux et ta patience est longue. La preuve : tu ne nous as pas encore effacé de la terre. Voici que, même en ce jour d'esclavage (la terre de Canaan est asservie au roi de Perse), tu ne nous as pas abandonné ; tu as incliné les rois de Perse à

favoriser la reconstruction de ta maison (le temple) et de la maison de Juda (les murailles de Jérusalem).

L'exorde de la plaidoirie, une supplique adressée à Dieu, est achevé : nos ancêtres et nos rois se sont rendus coupables envers toi et, pourtant, loin de nous faire tous périr, voici que, dans notre servitude même – en paiement de nos fautes et notamment des fautes de nos rois – tu as favorisé la construction de ta maison et de notre maison. Les préparatifs sont achevés pour que tu nous offres définitivement ta protection, que tu assures notre survie, ou encore le salut du petit reste d'Israël. Nous voici devant un choix : assurer définitivement notre salut ou engager de manière irréversible notre perte.

Or – transition – voilà qu'une *faute* ou, si l'on préfère, un *péché*⁹⁸, une faute contre Dieu, a été commis au moment même où Dieu nous offre une perspective de salut.

« Que dirons-nous, ô notre Dieu, après cela ? » La question est adressée à Dieu, en tant qu'il est le juge dont il faut se concilier un verdict, que, bien évidemment, il ne prononcera pas. Ce verdict restera, lui aussi, impliqué dans la réponse que les hommes, ceux qui ont nommément commis la fausse-note de la rupture de convention, donneront à la question posée.

Exposer les termes de l'alternative devant laquelle on se trouve, c'est montrer qu'en réalité il n'y a pas de véritable alternative : on est, quoi qu'il en soit, coupable devant Dieu.

Reconnaissons-nous que nous n'avons pas respecté les instructions (commandements : *entolas*) que tu nous avais données *par tes prophètes* ? Reconnaissons-nous *qu'il n'est pas de Dieu comme le nôtre* ? Que tu as allégé nos infractions à la loi et que tu nous as donné le salut ?

En vérité, le pluriel, par un procédé d'exagération, tient lieu d'un singulier : seule une infraction est évoquée, celle de ne pas prendre femme chez les étrangers. En outre, aucun prophète n'a invité au respect d'un tel commandement. Or, nous le lisons actuellement en *Dt. 7, 1-4* (qui est quasiment une copie de la problématique de l'interdit des mariages

⁹⁸ L'argument essentiel est impliqué par la circonstance d'énonciation, le procès ; il ne sera explicité que plus tard, au moment où le représentant de tout le peuple accusé reconnaîtra qu'une fausse note, un impair portant atteinte à un accord (une *asynthesia*) est l'équivalent d'une rupture d'alliance *avec Dieu (diathēkē)*. Le lecteur doit bien avoir à l'esprit que *l'alliance de Dieu avec son peuple, la diathēkē, n'a pas encore été scellée ou contractée* ! Et que c'est un article d'une loi qui vient d'être écrite qui transforme une *entorse faite à une convention* en transgression d'une loi divine, entérinée après coup. L'essentiel de la plaidoirie est dans une manipulation qui consiste à faire passer « une fausse note » pour une « infraction à la loi de Yahvé » en faisant croire que l'interdit des mariages mixtes était un article d'une loi d'alliance conclue au temps de Moïse.

mixtes que *2Esdras* présente sous le point de vue de sa transgression). Si Esdras, dans sa plaidoirie, n'a cité aucun article de la loi connue du peuple et des chefs du peuple – celle du Deutéronome –, s'il a dû invoquer le témoignage « des prophètes », c'est qu'en vérité l'interdit n'existait pas sous forme écrite, et que c'est lui qui l'a écrit dans la loi deutéronomique.

Le plaideur poursuit : ou bien dirons-nous que nous avons entrepris de nous débarrasser de tes *commandements* et de nous allier par des mariages aux peuples de la terre ? Voulons-nous avoir pour lois celles que les hommes se donnent ? Sous-entendu : faire une entorse à la convention selon laquelle on s'est engagé à ne pas prendre épouse venue d'une ethnie étrangère, c'est en vérité refuser la loi de Dieu. Car recevoir de Dieu sa loi est le signe de son élection et la marque de l'élection, c'est la séparation d'avec tous les peuples de la terre. En donnant la loi qu'ils viennent de rédiger comme une loi de YHWH sous le masque de Dieu du ciel, les prêtres se font, aux yeux du peuple, les agents d'une élection divine, qui ne se perpétuera qu'aussi longtemps que le peuple respectera les commandements de la loi par obéissance au Seigneur (Adonai, alias Yahvé ayant usurpé l'identité de Dieu du ciel, unique, seul vrai dieu).

Pendant mon commentaire, Esdras a continué : évitons que tu ne t'irrites contre nous au point qu'il n'y ait plus de reste, que nul ne soit sauvé. Seigneur, Dieu d'Israël, tu es juste (*dikaïos* : tu agis conformément à une règle de conduite = tu ne peux pas oublier ta promesse !). Voici que nous avons échappé à la destruction, que nous sommes sauvés et que tu nous as laissé subsister, comme en ce jour. Si nous sommes encore là, malgré nos fautes, c'est que tu es miséricordieux (que tu tiens à notre existence !) Nous voici en ta présence avec nos discordances (*plēmmeleiais* : nos fausses notes).

Mais *epi toutōi* (après cela / à cette condition), il ne nous est pas possible de nous tenir debout en ta présence » (Esdras, 9, 13-15).

Que signifie précisément cette conclusion sibylline par l'usage d'un mot-outil (un déictique : cela) d'une trop grande généralité ?

Reprenons le fil de la plaidoirie dans laquelle Esdras s'adresse à Dieu *et à ceux qui se sont rassemblés autour de lui parmi les « gens de la terre »*.

En la personne d'Esdras, les maîtres du temple prennent sur eux – comme le faisaient les prophètes – les fautes (les abominations, les dissonances) du peuple, certes, pour écarter de lui la colère de Dieu. Stratégiquement, en prenant sur eux les fautes du peuple, les prêtres en détournent les conséquences sur eux-mêmes. Prodige de bonté ! En vérité, ce faisant, ils s'arrogent le statut d'interlocuteurs de Dieu (eux seuls pourront lire ses

demandes) ; ils se donnent le moyen de traiter avec lui, moins *au nom du peuple qu'en son lieu et place*. Ils usurpent une position. Devant Dieu, seuls comptent les maîtres du temple, qui savent ce qu'il faut faire puisque ce sont eux qui connaissent, pour l'avoir écrite, l'histoire des infidélités et de la miséricorde de Dieu, dont ils se font les médiateurs. La plaidoirie de l'avocat est une stratégie qui lui permet de se conférer le rôle de *seul interlocuteur* du Souverain (Dieu), *ayant, seul, compétence pour parler en son nom*.

Ensuite, l'avocat, celui qui intercède pour le peuple, devant *le roi*, a fait subir à l'argumentation *un glissement* qui l'a conduit à la question rhétorique finale, ou plutôt, il s'est ingénié, par les questions rhétoriques qu'il posait à Dieu et à son auditoire, à faire admettre, par ce dernier, une équivalence. Pour légitimer son appropriation de la fonction de porte-parole des « gens de la terre », il lui a fallu traiter des fautes en général. Il établit ainsi une équivalence : les fausses notes sont des manquements à la loi. Ce faisant, il s'est impliqué dans le groupe des coupables et, par-là, s'est donné la possibilité de prendre sur lui la faute des « gens de la terre » afin de faire d'un cas particulier la synecdoque de toutes les fautes et de la classer parmi les plus graves, capables d'entraîner la destruction de tout le peuple. *Au moment où l'on allait obtenir son salut*, voilà que des rustres introduisent, dans la liesse générale, une fausse note capable de déchirer l'oreille divine.

D'où la conclusion de la plaidoirie : « Nous voici en ta présence avec nos fausses notes » - devenu terme générique de tous les manquements à la loi, nouveau glissement – « Il ne nous est pas possible de nous tenir debout en ta présence ἐπὶ τοῦτο, *après cela / à cette condition*. » Qu'est-ce cela ou quelle est cette condition ? Esdras se garde de dire clairement en quoi consiste la fausse note (*plēmmeleia*) et de renvoyer explicitement à *ce qui empêche* de se tenir debout en présence de Dieu, de se redresser fièrement comme un juste. Ce qui empêche de le faire, c'est le représentant des accusés, au nom de tous les coupables de « fausse note », de tous les « gens de la terre » qui doit le dire. *Cela signifiera qu'il a compris l'équivalence que faisait l'avocat et qu'il l'entérine* (entre la transgression d'une loi et une fausse note). Cela suffira pour avaliser *toute la loi*, qui fait d'une entorse un péché, mais dont on ne connaît pas encore le contenu.

Avant d'entendre la réponse du porte-parole de tous les chefs des « gens de la terre », il me faut faire une remarque : si Esdras parle d'une façon si alambiquée de la faute des gens de la terre, des mariages avec les hommes ou les femmes de nations étrangères, c'est parce que, comme je l'ai déjà suggéré, l'interdit n'existait pas dans la loi avant ce moment-là. Il n'était que le produit d'une convention formulée dès le premier retour d'exil, peut-être, une *synthesia*. Il est malheureusement impossible de vérifier que

l'interdit remonte à l'époque d'Esdras : il a été aisé de l'introduire dans la loi après coup (voir, effectivement, chapitre 7 du *Deutéronome*). Il existe toutefois au moins un indice de l'adjonction après coup de ce chapitre 7, dont la formulation, en ce qui concerne les mariages mixtes, est étrangement proche de celle d'*Esdras* : il y a une contradiction entre cet interdit et l'autorisation d'épouser une prisonnière de guerre (*Deutéronome*, 21, 10 sqq.). Un second indice est celui que j'ai évoqué plus haut : si l'interdit avait existé dans le *Deutéronome* au moment où Esdras prononce sa plaidoirie, il aurait cité la loi. Il ne le pouvait pas, parce qu'au moment de la plaidoirie l'interdit n'était pas un article de la loi.

Autour de l'existence de mariages mixtes, Esdras a élaboré toute une stratégie. Alors qu'on l'avait accepté à titre de convention, les « gens de la terre », ceux qui étaient revenus d'exil ou gens de la terre, de manière générale (agriculteurs, bergers, artisans, marchands, etc.), n'ont pas respecté cette convention. Il importait à l'avocat d'établir une équivalence entre ce non-respect d'une convention et une infraction à une loi d'alliance ; il lui fallait ensuite faire reconnaître cette équivalence par le représentant des gens de la terre coupables et l'amener à proposer un renouvellement de l'alliance sur des bases nouvelles, intégrant dans la loi notamment l'interdit des mariages mixtes. En vérité, il s'agissait pour Esdras de sceller une alliance d'un nouveau type, celle du peuple avec YHWH sous la figure de Dieu du ciel (« Seigneur » / *Assura* / *Okhuros*), alliance dont les prêtres seront désormais les uniques médiateurs et qui aura pour effet d'entériner la loi qu'Esdras a emportée avec lui en venant de Babylone, sous forme de plusieurs recueils, loi ayant l'aval du roi des rois.

Le porte-parole du peuple se fait l'agent consentant de son aliénation

Voyons ce qui se passe après la plaidoirie, au moment du verdict.

L'homme qui était venu faire son rapport, un *arkhōn*, enchaîne avec la plaidoirie d'Esdras. « Shekhanya [...] dit à Esdras :

« Nous, nous avons failli à la convention (et avons ainsi agi) contre Dieu et nous avons installé (parmi nous, en les épousant) des femmes étrangères venues des gens de la terre (des *ham ha'aretz*). Et voici donc maintenant qu'à cause de cela (*epi toutōi*) une menace / un espoir pèse sur Israël (*estin hypomonē*). Eh bien, maintenant, *disposons par testament à l'appui de Dieu* (formulation grecque : *diathōmetha diathēkēn tōi theōi* ; en hébreu : *concluons une alliance par notre Dieu*) que nous allons chasser toutes les femmes (non-judéennes) et ce qui en est né, *comme tu nous conseilles de le faire* (je souligne). Mets-

toi debout et inspire en eux (*en tous ceux qui sont là rassemblés*) la *crainte des commandements de notre Dieu* (je souligne) et qu'il advienne selon la loi (*ce qui n'était pas dans la loi, mets-le dans la loi : voilà ce que signifie « inspirer la crainte des commandements de Dieu*). Lève-toi, car il te revient à toi de prendre la parole et nous le ferons après toi. *Que ta parole soit souveraine et efficace* (je souligne) ; en grec : *krataiou*. » Esdras se releva et il fit jurer les chefs, les prêtres et lévites, et tout Israël d'agir conformément à cette proposition, et ils jurèrent » (Esdras 10, 2-10).

La stratégie politique du miséricordieux en état de détresse, mimant l'attitude d'un Dieu suppliant sa créature de ne pas l'obliger à être sévère (appliquer strictement la mesure des châtiments), mais de lui permettre d'être « juste » (de ne pas l'obliger à manquer à sa promesse, implicite dans le fait qu'il n'a pas encore exterminé les coupables), a réussi : c'est le représentant de tous les notables du peuple, et donc de tout le peuple, qui indique la solution, celle même qui était silencieusement *conseillée* par le prêtre sous une métonymie et sous un déictique, pour sortir de l'impasse. Tout le peuple est dans l'attente de l'exécution d'une menace de destruction ou du salut, partagé entre crainte et espoir (*hypomonē*). Il est encore temps de faire quelque chose. Dieu attend qu'on lui permette d'être juste, c'est-à-dire, encore une fois, de tenir sa promesse : on ne se contentera pas de s'engager à renvoyer les femmes et leurs produits (le neutre *ta genomena* est presque trop élégant pour ces Palestiniens de jadis) ; 'on disposera par testament, à l'appui de Dieu' (on conclura une alliance) qu'on les expulsera. *On inscrira l'accord dans la loi* : le respect de l'interdit des mariages mixtes sera le garant de la pureté de la Loi elle-même.

Pour cela, les « gens de la terre » en la personne de leur porte-parole, *invitent* Esdras à agir avec plein pouvoir (*krataiou* : décide souverainement et non pas seulement « sois fort » !).

Et tous de prêter serment. Le tour est joué. Le serment transforme l'accord en convention irrévocable, aussi contraignante qu'une alliance divine. Il s'agissait, jusque là, d'*asunthesia*, de *sunthesis*, de désaccords et d'accord. Désormais *diathōmetha diathēkēn tōi theōi hēmōn*, nous accorderons à l'interdit des mariages mixtes le même statut que tous les interdits inscrits dans la Loi *garantie par YHWH, pour nous le dieu du ciel*. L'inscription de l'interdit dans la loi revient à un acte de *refondation de l'alliance* et de *redéfinition* du « bénéficiaire » de l'alliance et de celui qui est partie dans cette alliance, *le peuple*. YHWH, sous la figure de dieu du ciel, seul vrai dieu, dieu unique, sera

un gardien de la pureté du *genos Ioudaiōn*. Le respect absolu d'un seul interdit entraîne le respect absolu de toutes les prescriptions et de tous les interdits inscrits dans la loi.

Avant de poursuivre jusqu'au terme de l'opération, laissons reposer la poussière. Qu'apparaît-il ?

C'est entendu, on expulsera les « filles » des Hittites, Moabites, Egyptiens, etc. Si, dans les campagnes de Judée, il y avait des non-judéennes, il fallait bien qu'il y ait aussi des pères et fils non-judéens. La terre doit être nettoyée des souillures de toutes excréments étrangères, et pas seulement des menstrues païennes. Que sont devenus ces gens-là, ces pères et ces fils étrangers qui ont contaminé de leur souillure nos filles et nos soeurs ? Enlevés magiquement par le Seigneur Dieu miséricordieux, béni soit son saint nom ?

La lecture de la loi. 2Esdras 17 à la fin

Nous voici parvenus au moment de l'intronisation sacerdotale, à l'acte constitutif de l'alliance « mosaïque », la lecture publique de la loi devant tout le peuple rassemblé, autour de l'an 398 et non de l'an 440 comme le laisserait supposer le début du livre de Néhémie. Le récit nous en est fait à la fin du livre de Néhémie, à partir du chapitre 7, dans la *Septante*, in *2Esdras*, chapitres 17 sqq.

A la fin des travaux, on procède d'abord à un recensement de la population (*Néhémie 7 / Esdras 17*) : vulgairement dit, on remet les compteurs à zéro. On s'est débarrassé des intrus. Puis Esdras est invité à commencer la lecture de la loi devant tout le peuple rassemblé « devant la porte de l'Eau » tandis que des Lévites « expliquant au peuple » ce qui est écrit. Le premier jour de la lecture est le premier jour de la fête de *Soukkoth*, de la fête des huttes (« Tabernacles » / « Tentes »). Pendant les sept jours de la lecture, de la donation et de la réception de la loi, on habitera dans des huttes faites de branchages feuillus.

Comme je l'ai déjà suggéré, il est probable – à mes yeux, il est certain – que le rite perpétue le souvenir du premier retour des déportés, puisqu'il a été célébré « au temps de Josué », c'est-à-dire, selon ce qui est le plus vraisemblable, au temps du grand-prêtre qui a conduit les exilés de Babylone à Jérusalem. (Et le plus vraisemblable, également, c'est que le compagnon de Moïse qui a fait entrer le peuple dans la terre promise a reçu son nom du grand-prêtre du retour d'exil. La captivité en Egypte n'a été qu'une projection dans un lointain passé, matrice temporelle de l'histoire à venir, de la captivité dans Babylone.) La donation de la *loi de Moïse* est historiquement datable ; divers éléments

des récits mettant en scène Esdras, notamment, son propre témoignage, confirment l'hypothèse ancienne de Spinoza : les quatre premiers rouleaux de la Torah, auxquels on a ajouté le *Deutérome* comme clef de voûte de l'ensemble, rédigé au temps de la royauté, modifié au moment où les Sadducéens mettent en place leur despotisme sur la Judée, ont été écrits entre 538 et 398, plus probablement entre 422 et 398 qu'entre 525 et 400, plus probablement encore, entre le moment où le temple a été achevé (~416) et le voyage du retour d'Esdras jusqu'à Jérusalem, « la 7^e année du roi Artaxerxès » (II), en 398/97, si son règne débute en 404/403.

Le premier jour, donc, Esdras fait la lecture, debout sur une tribune.

Il y a à ce propos, dans le texte de la *Septante*, une formule absente de la tradition massorétique : « Et ils (des Lévites, relayant Esdras dans sa lecture) lisaient dans le livre de loi de Dieu, καὶ ἐδίδασκεν Εσδρας καὶ διέστελλεν ἐν ἐπιστήμῃ κυρίου, καὶ συνῆκεν ὁ λαὸς ἐν τῇ ἀναγνώσει (*Esdras*, 18, 8). Selon le texte de la tradition massorétique (*in TOB*, *Néhémie*, 8, 8 : « Ils lisaient dans le livre de la Loi de Dieu, de manière distincte, en en donnant le sens, et ils faisaient comprendre ce qui était lu. »), Esdras ne joue pas de rôle à ce moment-là. T. Janz (2010, p. 297) nous explique qu'aux trois mots *kai edidasken Esdras* ne correspond en hébreu qu'un seul mot *mepōrāsh*⁹⁹, dont le sens n'est pas clair, mais qui pourrait être un terme technique signifiant « traduire ». Or c'est bien ce que semble confirmer le grec par l'emploi des deux verbes *edidasken kai diestellen*. A la différence du texte grec, l'hébreu ne mentionne pas Esdras et attribue aux Lévites l'enseignement. Enfin l'hébreu ne parle que de la science et non de la « science du Seigneur ». Nous pouvons donc reconstituer, en grec, le texte suivant (18, 8) en supposant que ce sont les Lévites qui sont les sujets des diverses opérations décrites : (8) καὶ ἀνέγνωσαν ἐν βιβλίῳ νόμου τοῦ θεοῦ, καὶ ἐδίδασκον καὶ διέστελλον ἐν ἐπιστήμῃ καὶ συνῆκεν ὁ λαὸς ἐν τῇ ἀναγνώσει. Si *diastellō* peut effectivement signifier « distinguer », il peut également signifier « équiper » (*stellō*) « pour faire traverser » (*dia*), soit encore, au sens originel du mot français, « tra-vestir », « équiper avec un vêtement qui permet une traversée » : il s'agit-là d'une métaphore exacte de la « tra-duction ». « Les Lévites lurent dans le livre de la loi de Dieu et ils enseignaient *en traduisant à l'appui d'une*

⁹⁹ Les sens donnés par le dictionnaire hébreu-anglais (Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and english lexicon*) invitent à supposer un sens primitif d'un verbe signifiant « expulser des saletés / des obscurité » de..., d'où « expliquer ». Expulser de mots hébraïques des « obscurités » pour des auditeurs dont la langue est un dialecte de l'hébreu, l'araméen, c'est les « traduire » dans la langue que l'auditoire « entend ».

connaissance ferme / solide, et le peuple comprit au cours de la lecture ». Autrement dit, la lecture de la loi était en hébreu ; il fallait que les Lévites (les lettrés) l'expliquent en araméen ; ils le faisaient avec science, c'est-à-dire en bons connaisseurs de l'hébreu, et c'est ainsi que le peuple a pu comprendre au cours de la lecture. Ainsi en ira-t-il, à l'avenir, de la lecture de la Loi de Moïse dans les synagogues. (Cette lecture publique inaugure en réalité les principaux rites de la société judéenne à venir.)

Puisque la loi lue était écrite en hébreu, n'était-ce pas la preuve que c'est une loi écrite anciennement qu'Esdras a emportée avec lui depuis Babylone ? Si la science des Lévites était bien suffisante pour faire comprendre une loi lue en hébreu à un peuple parlant désormais un dialecte hébraïque, mais n'entendant plus la langue ancienne, on en déduira qu'Esdras – avec ses aides – connaissait suffisamment bien l'hébreu pour composer une loi en hébreu, ce qui lui était nécessaire s'il voulait la faire passer pour la loi donnée à Moïse sur le Sinaï à une époque très lointaine.

Au terme d'une première lecture qui dure jusqu'à midi, (9) [...] εἶπεν [Νεεμίας καὶ] Εσδρας ὁ ἱερεὺς καὶ γραμματεὺς καὶ οἱ Λευῖται οἱ συνετίζοντες τὸν λαὸν καὶ εἶπαν παντὶ τῷ λαῷ Ἡ ἡμέρα ἅγια ἐστὶν τῷ κυρίῳ θεῷ ἡμῶν, μὴ πενθεῖτε μηδὲ κλαίετε· ὅτι ἔκλαιεν πᾶς ὁ λαός, ὡς ἤκουσαν τοὺς λόγους τοῦ νόμου. (10) καὶ εἶπεν αὐτοῖς Πορεύεσθε φάγετε λιπάσματα καὶ πῖετε γλυκίσματα καὶ ἀποστείλατε μερίδας τοῖς μὴ ἔχουσιν, ὅτι ἅγια ἐστὶν ἡ ἡμέρα τῷ κυρίῳ ἡμῶν· καὶ μὴ διαπέσητε, ὅτι ἐστὶν ἰσχὺς ὑμῶν. (11) καὶ οἱ Λευῖται κατεσιώπων πάντα τὸν λαὸν λέγοντες Σιωπᾶτε, ὅτι ἡ ἡμέρα ἅγια, καὶ μὴ καταπίπτετε. (12) καὶ ἀπῆλθεν πᾶς ὁ λαός φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀποστέλλειν μερίδας καὶ ποιῆσαι εὐφροσύνην μεγάλην, ὅτι συνῆκαν ἐν τοῖς λόγοις, οἷς ἐγνώρισεν αὐτοῖς.

« (9) [...] Esdras [...], le prêtre et scribe, et les Lévites qui aidèrent le peuple à comprendre, eux aussi, dirent à tout le peuple : « Ce jour est un jour saint, consacré à *Kurios*, notre Dieu. Ne soyez pas dans le deuil, ne pleurez pas. » C'est que tout le peuple pleurait en entendant les contenus (*logous*) de la loi (ou : les articles de la loi). (10) Et il (Esdras) leur dit : « Mettez-vous en marche (pour rentrer chez vous) et prenez des nourritures consistantes, buvez des boissons sucrées, en envoyez des parts à ceux qui n'ont rien, car ce jour est saint, consacré à *Kurios*, notre Dieu. Et ne craignez pas de tomber (de faillir), car (la loi ?) est votre force. » (11) Et les Lévites firent taire tout le peuple en expliquant : « Gardez le silence, car ce jour est saint (consacré) et prenez garde de tomber (faillir) ». (12) Tout le peuple partit pour manger, boire, et envoyer des portions et faire grande chère car il avait eu l'intelligence des contenus qu'on lui avait fait connaître. »

Il semble que, lorsqu'Esdras, assisté des Lévites, est arrivé au terme de la première lecture, à midi, il y a eu, parmi le peuple rassemblé, des réactions d'affolement plutôt que des pleurs de joie. Il a fallu rassurer la foule : « Ne craignez pas de succomber ! » « Ce jour est un jour saint : ce n'est pas un jour de deuil ! » « Et les Lévites firent taire le peuple ». La lecture de la Loi et ce que les Lévites en faisaient comprendre a déclenché une réaction de panique générale. Tirons-en pour nous la conclusion qui s'impose : le peuple a découvert les contenus (« paroles » : *logous*) de la loi, pour la première fois, lorsqu'il en a entendu la lecture publique mise en scène par Esdras. En présence de ce qu'il a entendu et compris, chacun a eu peur « *diapesein* », de « succomber », de n'être pas à la hauteur de la demande qui lui était adressée, *par Dieu*, qui plus est ! Les Lévites doivent donc intervenir « pour faire taire l'Assemblée », en la rassurant : « Mais non ! Ne craignez pas de succomber ! Rentrez chez vous, allez boire et manger, faites un festin ! » (Ce qui n'est pas dit : cela fera passer l'amertume du breuvage que l'on vous fait avaler). La réaction de l'Assemblée était inattendue ; il a fallu improviser une réponse : on a transformé un jour de deuil – ressenti comme tel par le peuple – en un jour de fête.

Pour la suite, on avisera.

Et le lendemain, en effet, on a avisé :

« (13) *Καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ δευτέρᾳ συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες τῶν πατριῶν τῷ παντὶ λαῷ, οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται πρὸς Ἐσδραν τὸν γραμματέα ἐπιστῆσαι πρὸς πάντας τοὺς λόγους τοῦ νόμου. (14) καὶ εὔροσαν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ, ᾧ ἐνετείλατο κύριος τῷ Μωϋσῆϊ, ὅπως κατοικήσωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐν σκηναῖς ἐν ἑορτῇ ἐν μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ, (15) καὶ ὅπως σημάνωσιν σάλπιγγιν ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν αὐτῶν καὶ ἐν Ἱερουσαλημ. »*

« (13) Le deuxième jour, les chefs de tout le peuple, les prêtres et les Lévites se réunirent autour d'Esdras, pour que le scribe (le spécialiste de la loi) établisse de manière ferme, aux yeux de tous, les contenus de la loi¹⁰⁰. (14) Et ils trouvèrent, écrit dans la loi dont Yahvé avait instruit Moïse, que les fils d'Israël habiteront dans des huttes lors de la

¹⁰⁰ Je construis de la façon suivante (le double slash // marque les frontières entre propositions, le slash simple / les frontières de groupe à l'intérieur de la proposition) la phrase *συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες [...], οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται πρὸς Ἐσδραν // τὸν γραμματέα ἐπιστῆσαι / πρὸς πάντας / τοὺς λόγους τοῦ νόμου*. Je fais de *ton grammatea* le sujet du groupe de l'infinitif (*epistēsai pros... / tous ...*), enfin je fais l'hypothèse d'un emploi transitif de l'aoriste actif *epistēsai* (qui se rattache donc à *ephistēmi*) signifiant « établir de manière ferme » *pros...* « aux yeux de tous » *logous*, « les contenus... ». On fait appel à Esdras *en tant que scribe* de la loi, parce que c'est lui qui l'a, peu ou prou, peu importe, écrite et réécrite : il doit donc bien connaître les passages où le rite auquel il préside est mentionné.

fête du septième mois (15) et qu'ils signaleront cette fête en jouant de la trompette dans toutes leurs bourgades et dans Jérusalem. »

Si chefs (des tribus et des regroupements villageois et urbains) se rassemblent, avec les Lévites, auprès d'Esdras, *le scribe*, c'est qu'ils avaient quelques questions à lui poser sur ce qu'il avait ordonné la veille : le « rite des huttes » appartient-il bien à la tradition, fait-il partie des instructions de la loi ? Ils s'adressent pour cela à Esdras, *scribe*, à Esdras en tant qu'il était celui qui avait écrit la loi. Il ne devrait donc pas lui être difficile de trouver la mention de la fête des tentes dans la loi, celle à laquelle les commentateurs des siècles qui ont suivi ont renvoyé (*Lv* 23, 33-43 ainsi que *Dt* 16, 13-15). Si les « chefs » l'ignoraient, c'est qu'ils n'en avaient jamais entendu parler jusqu'à ce jour. L'aveu en est fait plus bas : « (17) καὶ ἐποίησαν πᾶσα ἡ ἐκκλησία οἱ ἐπιστρέψαντες ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας σκηναῖς καὶ ἐκάθισαν ἐν σκηναῖς, ὅτι οὐκ ἐποίησαν ἀπὸ ἡμερῶν Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυη οὕτως οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης. » « (17) Toute l'Assemblée de ceux qui étaient revenus de captivité fit des huttes où [tous] s'installèrent, ce que les fils d'Israël n'avaient pas accompli de cette façon depuis les jours de Josué, fils de Noun, jusqu'à ce jour-là ». En vérité, jusqu'à ce moment, à la « fête des huttes », rite de célébration de la fin des récoltes, auxquelles il était judicieux de substituer la récolte de la Loi, était attaché non un souvenir de l'exode, mais du retour d'exil : au temps de Josué, le grand-prêtre qui a conduit depuis Babylone la première vague d'exilés, il est vraisemblable que, lorsqu'on est arrivé à Jérusalem, dans un espace dévasté, on a ménagé des abris de fortune et on s'est abrité du soleil sous des branchages. Cette circonstance particulière liée au retour de l'exil a été inscrite dans la loi par la main d'Esdras, qui, de cette façon, apposait un sceau divin sur l'invention d'un rite dont il avait eu l'initiative et, par voie de conséquence, il estampillait *sa propre rédaction de la loi* de l'autorité divine. En seraient-ils qui seraient indignés que YHWH n'ait pas protesté ? Comment aurait-il pu le faire puisqu'on avait pris soin, en même temps que l'on rédigeait sa loi, de refouler sa capacité de protester sous une injonction sainte, ou sacrée, de ne pas prononcer son nom.

« Esdras invite donc Lévites et chefs à ordonner d'aller chercher des branchages sur les sommets et de construire des huttes partout, dans les demeures particulières, sur les places de la ville, sur la place du temple. Pendant sept jours, on ferait la fête et on habiterait ces huttes tandis que, le matin, serait poursuivie la lecture de la loi. Ce fut une

grande fête. (18) On lut, sous la conduite d'Esdras¹⁰¹, dans le rouleau de la loi de Dieu jour après jour, depuis le premier jusqu'au dernier. La fête dura sept jours ; le huitième jour on exécuta le rite de la sortie (*exodion*) conformément à une ordonnance. »

Il est probable que les quatre premiers livres de la *Torah* étaient la grande nouveauté de la « loi de Moïse » rédigée par Esdras, selon ce que laisse soupçonner la longue « remémoration » à laquelle il procédera lors de la cérémonie pénitentielle (*Yom Kippour*) qui suivra la lecture (une cérémonie pénitentielle a pour fonction de laver toutes les fautes pour permettre un nouveau départ, frais et dispos. Lorsque l'on pense que la parole réalise ce qu'elle dit, il suffit d'expulser hors de soi ses fautes en les confessant à *voix haute* ou en les avouant pour en être débarrassé). Le jour de la *sortie de la lecture* est donc un *exodion*, « un exode », la réeffectuation de la sortie de la terre de l'asservissement (Babylone travestie en Egypte) et de l'entrée dans la terre promise. Encore une fois, ce rite de sortie est conforme à une ordonnance : il suffit de le dire pour que cela soit vrai. L'ordonnance est contemporaine du jour de la première sortie, celle qui a suivi la première lecture de la « loi de Moïse », si l'information est exacte, la septième année du roi Artaxerxès (II).

La fête de sept jours + un est suivie d'un rite pénitentiel de tout le peuple séparé de tout élément étranger, rite au cours duquel est récitée une longue supplication, occasion d'une (re-)mémoration de l'histoire d'Israël. Les Lévites ont invité l'Assemblée à « bénir notre Dieu pour les siècles des siècles ». Tradition massorétique et *Septante*, ensuite, divergent : la dernière attribue la longue « prière » commémorative à Esdras, la première à deux Lévites. J'incline à penser que la tradition la plus ancienne est celle de la *Septante* (comme en d'autres endroits du texte) et que l'effacement du nom d'Esdras fait partie de ces efforts, dans la tradition judaïque plus tardive, pour gommer le rôle de notre « prêtre et scribe » dans l'écriture de la loi de Moïse. La prière est en réalité un parcours des grandes étapes de l'histoire, depuis la *Genèse* jusqu'au retour de l'exil en passant par les livres des rois. Il suffira, ici, d'en indiquer les articulations principales (de 19, 6 à 19, 37, jusqu'à la fin du chapitre).

Prière commémorative d'Esdras.

1. Premier moment (19, 6) : « Tu es *Kurios*. Toi, toi seul, c'est toi qui as façonné (créé) le ciel et le ciel au-dessus du ciel, et leur assise, qui as créé la terre, qui as donné la vie à

¹⁰¹ Le grec dit seulement ἀνέγνω. Soit le sujet est sous-entendu (Esdras), soit l'emploi est impersonnel (« on »). Il est peu probable qu'Esdras ait été le seul à lire. Quoi qu'il en soit, la lecture a été faite sous sa direction.

tous les vivants, devant qui s'inclinent toutes les armées célestes. » *Kurios* (écrit YHWH, ne l'oublions pas) a revêtu les traits d'Ahura Mazda ; la prière commence par un résumé de la création, avec laquelle commencent le monde et la *Genèse*. Ce commencement « absolu » comme l'appelle de Pury (*in Römer – Schmidt*, p. 99 sqq.) n'est pas antérieur au règne de Cyrus, mais je ne pense pas qu'il soit contemporain de la conquête de Babylone ; je considère plutôt qu'il a présidé en quelque sorte à l'écriture de la *Torah* sous la conduite d'Esdras.

2. Deuxième moment (19, 7) : « *Kurios*, tu es le Dieu qui a choisi Abram, tu l'as fait sortir de la contrée des Chaldéens, tu lui as donné son nom, Abraham (« Père d'une multitude ») ; (19, 8) « διέθου πρὸς αὐτὸν διαθήκην δοῦναι αὐτῷ τὴν γῆν τῶν Χανααναίων καὶ Χετταίων καὶ Αμορραίων καὶ Φερεζαίων καὶ Ιεβουσαίων καὶ Γεργεσαίων καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ· καὶ ἔστησας τοὺς λόγους σου, ὅτι δίκαιος σύ. » « Tu as mis en place un testament (une alliance) en rapport à lui, (tu as disposé) de lui donner la terre des Cananéens, des Chettéens, des Amoréens, des Phérezéens, des Jébouséens et des Gergéséens et à [sa] descendance. Et tu as arrêté tes paroles (« tu as rendu stables tes paroles »), car tu es juste. » *Kurios* n'a pas tenu des propos en l'air : plus qu'il n'a tenu parole, il s'est placé dans l'obligation de tenir parole. Il a fait de sa parole une promesse. Parole de Dieu, la promesse ne peut pas ne pas être tenue : la prononcer est le commencement de sa réalisation. En terme hébraïque, elle est *dabhar*, en grec, *logos*, parole *tenue* à ce qu'elle dit.

La liste des peuples évoqués est, à un détail près, celle des peuples avec qui les mariages mixtes sont interdits ; elle est identique à celle des ennemis traditionnels. Dès ce premier moment de l'alliance apparaît la formule qui peut servir de leitmotiv à cette histoire : « Tu fais de tes paroles quelque chose de ferme, car tu es juste ». En tant que *Kurios*, tu es juste, en tant que *Kurios* juste, tu ne peux pas ne pas tenir parole ; tu ne peux donc pas ne pas tenir ta promesse. Ce n'est qu'au terme de la prière que nous pourrions tirer la dernière conclusion : « Aujourd'hui est le jour où tu tiens ta promesse ; c'est donc le premier jour où le peuple est tenu de respecter la loi que tu lui as donnée et qu'il vient d'entendre. »

3. Troisième moment (19, 9-12) : la sortie d'Egypte, la traversée de la mer à pieds secs, l'ensevelissement des ennemis sous les eaux ; un nuage de fumée, le jour, une colonne de feu la nuit conduisent le peuple jusqu'au Sinaï où *Kurios* a parlé pour donner sa loi. Allégoriquement : la loi a été donnée après la sortie de Babylone, conquise en suivant le lit de l'Euphrate asséchée. Fumée (vapeurs) et colonne de feu sont un rappel de l'identité

de *Kurios*, Yahvé, le dieu artisan, maître du feu, ainsi que de son exode de « Séir » vers la vallée de Jezréel.

4. Quatrième moment (19, 13-15) : la connaissance du sabbat, la remise de la loi entre les mains de Moïse, le don de la manne et de l'eau, le don de la terre à partager. Repos du sabbat, don de la loi, don de la terre sont liés : il sera nécessaire de suspendre les travaux pour avoir le temps d'écouter la loi, il faudra bien connaître la loi pour la respecter : la possession de la terre donnée ne sera garantie que par l'obéissance à la loi.

Le repos du sabbat est donc un rite récent dans l'histoire d'Israël. On se souvient qu'il aurait été introduit par Néhémie, pour permettre aux ruraux de venir en ville vendre les produits de la terre. Désormais il sera l'instrument qui permettra d'entretenir les privilèges des lettrés : tout travail sera interdit le jour du sabbat (impossible d'aller vendre ses légumes en ville), mais lire et parler ne sont pas des travaux.

5. Cinquième moment (19, 16-21) : mais ils se sont endurcis, ils ont réclamé de retourner en Egypte : *Kurios* a été miséricordieux ; il ne les a pas abandonnés (période des Israëls). Ils se sont tournés vers une idole (le veau de métal fondu) devant lequel ils se sont prosternés (période de la royauté du nord). Mais *Kurios*, en sa pitié, ne les a pas abandonnés dans le désert, où il a continué à les nourrir, à éteindre leur soif, à les conduire pendant quarante ans.

6. Sixième moment (19, 22-26) : *Kurios* les avait conduits dans la terre qu'il avait promise ; ils ont vaincu des rois ; ils se sont installés, ils ont prospéré, ils ont eu une nombreuse descendance ; mais ils n'ont pas respecté la loi, ils n'ont pas écouté les prophètes que *Kurios* leur a envoyés (époque du royaume du nord).

7. Septième moment (19, 27-31) : Ils ont subi des tribulations (exil assyrien) ; *Kurios* a entendu leurs appels (royaume de Juda) ; mais ils ont à nouveau été infidèles (exil babylonien). En ce mouvement constant de repentance et d'infidélité, *Kurios* a exercé une longue patience : jamais il ne les a abandonnés, « car (il) est fort, enclin à la pitié, miséricordieux ». La preuve ?

8. Huitième moment (19, 32-37) : demande faite à *Kurios* que ne soient pas ridiculisés tous les efforts – ses efforts à lui – accomplis pour ramener à lui le peuple, ses rois, ses prêtres, ses prophètes, depuis les temps de la domination assyrienne jusqu'à ce jour. « Rien de ce qui arrive n'est injuste. Nous avons péché : nos rois, nos prêtres, nos ancêtres, nos chefs n'ont pas respecté la loi. » Ils n'ont pas servi *Kurios* dans son propre royaume. Dès lors « voici : aujourd'hui, nous-mêmes et la terre que tu as donnée à nos pères pour qu'ils en mangent les fruits, nous sommes esclaves des rois à qui tu nous as et

à qui tu l'as donnée, disposant librement, à cause de nos fautes, de nous-mêmes, de nos corps et de notre bétail, comme il leur plaît. Notre tribulation est grande. » En apparence, donc, *Kurios* n'a pas pu tenir sa promesse à cause des infidélités des chefs du peuple (rois).

Allégoriquement, période allant du retour d'exil (vers 525) à la construction du temple, entre 422 et 415 : à l'intérieur de la caste aristocratique, lutte entre les prêtres et les militaires, engagés comme mercenaires en Egypte. Mais également conflits avec les exilés assyriens, les Israélites, revenus sur les terres autour de Samarie. Il s'agissait, pour les prêtres de Jérusalem, d'instaurer un culte sans mélange, excluant tout rite de fécondité, adressé à Yahvé. « Le veau d'or » est la synecdoque de tous les cultes aux dieux Baal des territoires environnant Juda, et donc, de l'époque de la royauté. Au temps d'Esdras, il y avait deux lieux principaux, pour les Judéens, où le culte de Yahvé était menacé dans sa pureté, Samarie et Eléphantine, au sud de l'Egypte, où une garnison militaire judéenne a réclamé, jusqu'à la fin du 4^e siècle, la restauration d'un sanctuaire que l'on avait fait brûler (voir plus haut). La leçon à tirer, désormais, est claire : le peuple n'attirera sur lui, définitivement, la miséricorde divine, la rémission de toutes « les » désobéissances – en vérité, celles de ceux qui le commandaient – que s'il place une fois pour toutes la terre qui lui a été promise sous la protection de la Loi de Moïse, fidèlement transcrite sous l'autorité d'Esdras, et que s'il lui obéit. Le pouvoir étranger que l'on subit en châtement de toutes les désobéissances passées des rois est justement le biais que Yahvé a choisi pour réaliser sa promesse : seule sa Loi exercera une autorité sur tout le peuple. Seule l'obéissance à la Loi garantira la possession d'une patrie.

Trois moments sont importants dans ce parcours du passé qui a conduit à la situation présente : Abraham, la promesse d'une nombreuse descendance, d'une terre et la conclusion d'une alliance, qu'Abraham a respectée : il a obéi ; il est sorti de la Chaldée ; il a cru en la promesse d'une nombreuse descendance. Second moment, l'asservissement en Egypte et l'exode (figure de la déportation à Babylone et du retour d'exil). Au troisième moment, l'expérience est celle d'un petit reste revenu sur une terre asservie à des rois qui peuvent disposer librement « des corps, de la terre, des bétails ». Comment en est-on venu là ? Les ancêtres étaient asservis en Egypte ; or cet asservissement n'est pas en continuité avec l'histoire d'Abraham ; il n'est là, en quelque sorte, que pour illustrer le fait que « Dieu tient parole, qu'il est juste » : « et tu as vu l'humiliation en Egypte ». L'Egypte n'est pas un moment dans une histoire, mais un moment dans une argumentation : « *Kurios* est juste ; il tient promesse ». Il a entendu les cris du peuple en

Egypte, que les Pharaons menaçaient de faire disparaître, qu'ils « humiliaient », « rendaient humbles ». Alors *Kurios* fait la preuve qu'il dispose de la puissance qui lui permet de tenir sa promesse (d'une nombreuse descendance et d'une terre fertile). En Egypte, « ἐποίησας σεαυτῷ ὄνομα ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη » (19, 10). « Tu as fait pour toi un nom *comme en ce jour* » ! Se faire un nom, c'est accomplir des œuvres qui illustrent la puissance, la *dunamis* de celui qui les a accomplies, *dunamis* qu'en conséquence le nom signifiera. L'important, pour nous, c'est l'analogie qu'Esdras établit entre l'œuvre de *Kurios* « en ce jour », aboutissement du retour de l'exil de Babylone autorisée en premier lieu par Cyrus, à qui le « Dieu du ciel » a donné la royauté sur la terre, aboutissement de la restauration des remparts de Jérusalem et de la construction du temple, terme de la reconquête d'un habitat en Juda pour les « fils d'Israël séparés des fils des populations étrangères », à qui seuls était destinée la promesse de *Kurios*, aboutissement, enfin, dont la boucle est la lecture de *la Loi* qu'il donne comme substitut de la terre promise. Désormais il suffira aux « Judéens » / « Juifs » d'obéir à la Loi pour être partout chez eux sur la terre. Et si, en réalité, ils n'ont été nulle part « chez eux » sur la terre, pas même en Judée, toujours asservie à des puissances étrangères, c'est en raison d'un trucage dans la donation de la Loi par un groupe restreint de sacrificateurs, qui ont placé la survie de leur caste, et donc de leur pouvoir sur le peuple, au-dessus de la survie de leur fonction.

Esdras n'a pas proposé de comprendre la situation présente du peuple à la grille de lecture d'une histoire ancienne, la sortie d'Egypte, il a extrait de la situation présente des lignes de force à l'appui desquelles il a élaboré une fiction, la sortie d'Egypte, qui lui permettait de mettre en exergue l'acte essentiel de l'œuvre de *Kurios*, le don de la loi à Moïse sur le Sinaï. Car tel est le moment culminant du récit de la sortie d'Egypte. Le don de la loi a lieu « en ce jour » ; il est le moment essentiel et l'aboutissement du retour de l'exil : avec ce don, « les enfants d'Israël » prennent enfin possession de la terre promise, réduite, sans doute, à la portion congrue, mais dans les limites de laquelle sont rassemblés les seuls Judéens qui se gouverneront selon la loi de YHWH portant le masque de Dieu du ciel, sous la protection du roi des rois, qui leur épargne la nécessité d'avoir leur propre roi. N'est-ce pas au temps des rois que les infidélités à Yahvé ont été constantes ? La dépendance d'une autorité étrangère, « cette tribulation dans laquelle on se trouve en ce jour », n'est-ce pas là, justement, le salut, l'accomplissement de la « justice de *Kurios* » ? Seule désormais une institution sacerdotale joue le rôle de médiatrice entre le peuple et Dieu ; elle est l'interprète de la loi divine, qui ne réclame pas soumission, mais obéissance. La promesse de la terre s'accomplit en tant que don de la loi, qui est *le sol* sur

lequel reposera désormais le salut des Judéens (la certitude d'échapper au risque d'extermination par une ethnie étrangère).

Certes nous sommes dans la tribulation, mais nous n'avons plus de roi. Notre statut est celui d'une république. Que peut-il se passer, sur le plan politique, en telle situation ? Que peut-il rester de l'identité judéenne sans un pouvoir pour la protéger ?

Un pacte fondateur

Le chapitre 20 enchaîne aussitôt

(1) καὶ ἐν πᾶσι τούτοις ἡμεῖς διατιθέμεθα πίστιν καὶ γράφομεν, καὶ ἐπισφραγίζουσιν πάντες ἄρχοντες ἡμῶν, Λευῖται ἡμῶν, ἱερεῖς ἡμῶν. (2) Καὶ ἐπὶ τῶν σφραγιζόντων... Suivent trois catégories de noms de signataires : prêtres, Lévites, chefs. (29) καὶ οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ, οἱ ἱερεῖς, οἱ Λευῖται, οἱ πυλωροί, οἱ ἄδοντες, οἱ ναθινιμ καὶ πᾶς ὁ προσπορευόμενος ἀπὸ λαῶν τῆς γῆς πρὸς νόμον τοῦ θεοῦ, γυναῖκες αὐτῶν, υἱοὶ αὐτῶν, θυγατέρες αὐτῶν, πᾶς ὁ εἰδὼς καὶ συνίων, (30) ἐνίσχουν ἐπὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, κατηράσαντο αὐτοὺς καὶ εἰσήλθοσαν ἐν ἄρᾳ καὶ ἐν ὄρκῳ τοῦ πορεύεσθαι ἐν νόμῳ τοῦ θεοῦ, ὃς ἐδόθη ἐν χειρὶ Μωυσῆ δούλου τοῦ θεοῦ, καὶ φυλάσσεσθαι καὶ ποιεῖν πάσας τὰς ἐντολάς κυρίου ἡμῶν καὶ κρίματα αὐτοῦ...

« Dans cette situation, nous mettons en place un pacte de confiance (*pistin*) et nous l'écrivons (διατιθέμεθα πίστιν καὶ γράφομεν), et y apposent leur sceau tous nos chefs (*arkhontes*), nos Lévites, nos prêtres. Et en tête de ceux qui apposent leur sceau, Néhémie... (*suit une liste de noms des prêtres, Lévites, chefs signataires*). [...] Et le reste du peuple, les prêtres, les lévites, les gardiens des portes, les chantres, les *nathinim* et tout individu parmi les gens de la terre qui s'étaient mis en marche vers la loi de Dieu¹⁰², leurs femmes, leurs fils, leurs filles, tous ceux qui connaissaient et comprenaient la loi, ajoutèrent leur force à la force de leur frère, proférèrent une malédiction sur eux-mêmes¹⁰³

¹⁰² πᾶς ὁ προσπορευόμενος ἀπὸ λαῶν τῆς γῆς πρὸς νόμον τοῦ θεοῦ... « Quiconque d'entre les peuples de la terre avançait vers la loi de Dieu ». Le texte massorétique porte : « Quiconque s'était séparé du peuple de la terre... ». En vérité, le contenu des deux formules est le même : ceux qui se sont séparés du peuple de la terre (des agriculteurs, des *ham aaretz*), ce sont ceux qui ont décidé de progresser dans la vie en se conformant à la « loi de Dieu », pleinement « Judéens » de ce fait même. Quant aux autres, il faut croire qu'ils ont continué à cultiver leur terre en Juda et que, sans doute, force a été de s'assimiler, c'est-à-dire de se plier aux coutumes dominantes. Les prêtres ont visé la pureté ethnique, il est probable qu'ils ne l'ont jamais obtenue. Il reste que cette visée a été l'un des moteurs principaux dans les diverses révoltes contre les occupants.

¹⁰³ T. Janz (2010, p. 314) traduit : « Ils se faisaient fort contre leurs frères et les maudirent... » La préposition *epi* n'a pas nécessairement une valeur adversative ; elle exprime souvent l'idée

et s'engagèrent, sous le coup d'une malédiction et d'un serment, à marcher selon la loi du Dieu, qui fut remise en don dans la main de Moïse, le serviteur (le substitut symbolique) du Dieu, et à garder et à accomplir tous les commandements et toutes les ordonnances de *Kurios* (Yahvé), notre Souverain ... ».

Le pacte de confiance (*pistis*), écrit, recevant le sceau de tous les dignitaires au nom de tout le peuple, a fonction de pacte social, dans lequel chacun s'engage à être fidèle à la loi donnée à Moïse par *Kurios*. Il est l'acte de création de la société judéenne au moment d'entériner *la loi écrite qui vient d'être lue ; le contrat stipule que cette loi a été remise par Dieu entre les mains de Moïse ; désormais invariable, elle est la fondation symbolique qui appose sur le peuple la marque d'un divin inattestable en première personne, attestable par ses seuls « serviteurs », les prêtres, lecteurs et interprètes du texte.*

Seul le respect de cette loi garantit la possession de la « terre de Juda », fait de quiconque la respecte un Judéen (Juif).

A la tête de cette société ne se trouvent plus que *des prêtres* et, au service de son administration, tout entière centrée sur le temple, des Lévites.

La liste des vingt-deux prêtres signataires doit attirer notre attention, non sur les noms qui y sont énumérés, mais sur le fait que le nombre des signataires est proche de la répartition des prêtres en vingt-quatre classes (il en manque deux) et sur l'absence d'un nom, précisément celui d'Esdras, dont le texte rappelle à plusieurs reprises qu'il était « prêtre » (*hiereus*, sacrificateur). La signature du pacte suit la longue prière commémorative qu'il a récitée devant toute l'Assemblée. Il aurait dû être le premier à signer, semble-t-il. Or son sceau ne figure pas dans les archives puisqu'il n'est pas donné dans la liste présente. Devrons-nous supposer, avec certains interprètes (cf. Ph. Abadie et P. de Martin de Viviès) qu'Esdras est une figure de fiction, un prête-nom d'une école littéraire sacerdotale ? Si le nom d'Esdras a été donné à un groupe de scribes faisant équipe, cela s'explique le mieux par le fait que le responsable de l'activité du groupe portait ce nom-là. Et cela n'explique pas l'absence du nom sur la liste des signataires.

d'addition. Je pense qu'il faut lire le pronom réfléchi αὐτούς et non le pronom substitutif αὐτοῦς. Ceux qui prêtent serment profèrent une malédiction sur eux-mêmes, et non sur d'autres, au cas où ils se parjureraient. La suite le confirme : ils avancent pour se placer sous l'autorité de la loi de Dieu ἐν ἀρῇ καὶ ἐν ὄρκῳ, « sous le coup d'une malédiction et d'un serment ». Quiconque prêtait serment proférait une malédiction sur lui-même en cas de manquement à sa parole.

Cela peut tenir, telle est l'hypothèse que je suggérerais, à deux raisons. En logique ensembliste, celui qui écrit une loi la propose à l'approbation de tout le groupe qui sera soumis à cette loi ; il n'a pas à l'approuver lui-même puisqu'il en est l'auteur.

Selon cette explication, l'absence de la signature d'Esdras confirme qu'il a été au moins le rédacteur de la loi « que Dieu a remise aux mains de Moïse ».

Mais il peut y avoir une raison plus profonde. Les signataires prêtent serment, d'obéir à « la loi de Moïse » et se placent sous le coup d'une malédiction s'ils se parjurent, s'ils transgressent quelque commandement de la loi. Si la loi que Dieu a remise entre les mains de Moïse est une fiction élaborée par Esdras lui-même – et sa prière commémorative n'avait d'autre fonction que de permettre un détour par une sortie d'Égypte, occasion du don de la loi sur le Sinaï – ce dernier ne pouvait pas apposer son sceau sur « la loi de Moïse » sans que cela fasse de lui un parjure. Selon cette explication, l'absence de signature est l'indice qu'Esdras est l'auteur de *la fiction* « loi de Dieu remise entre les mains de Moïse ». Comme il manque deux signatures (deux noms), on peut faire l'hypothèse qu'Esdras a travaillé de concert avec un complice.

Mais il se pourrait tout simplement que le nom de Néhémie ait été substitué à celui d'Esdras à la tête de la liste. La substitution d'un nom à un autre a le même sens que son effacement. Il y a dans le texte, quoi qu'il en soit, la trace d'un tabou.

Esdras nous permet de comprendre une raison, somme toute excusable, pour certains honorable, de la fiction mosaïque : elle seule a pu garantir *absolument* la préservation d'une identité judéenne, grâce à l'appui des rois de Perse. Mais cette proposition à contenu général masque un contenu particulier, qui a été le moteur véritable de la fiction mosaïque. Un groupe restreint de lettrés judéens appartenant à la caste des *cohanims* a considéré que sa survie dépendait de la survie du culte de Yahvé. Or le destin des royaumes d'Israël, puis de Juda invitait à renoncer à ce culte puisque le dieu sous la protection de qui les rois s'étaient placés ou sous la protection que ses prophètes leur avaient promise s'était avérée mensongère. Ce n'est pas Yahvé qui a reconduit les *hégémones*, les chefs « spirituels » du peuple de Juda sur leur terre et dans leur cité fortifiée, Jérusalem, c'est Cyrus ayant étendu sa souveraineté sur tout le Moyen-Orient grâce à l'appui de Ahura Mazda. Les familles sacerdotales restées à Babylone ont pris connaissance de la transformation que les prêtres de Mardouk ont introduite pour expliquer les péripéties de la prise de Babylone : c'est le dieu protecteur de la cité, et non Ahura Mazda, qui a favorisé la victoire de Cyrus. Il a suffi à ce groupe de prêtres judéens de prendre appui sur le détournement opéré par les prêtres de Mardouk à la faveur de

l'absence de toute inscription par laquelle Cyrus a proclamé sa victoire en la mettant au bénéfice d'Ahura Mazda : non, ce n'est pas Mardouk, c'est Yahvé qui a fait de Cyrus son serviteur. Le tour de passe-passe a réussi grâce à une technique d'écriture répandue dans tout le Moyen-Orient, l'écriture consonnantique. Pour masquer que ce n'était pas Ahura Mazda qui aborbait en lui Yahvé, le dieu particulier des Israélites et des Judéens, mais Yahvé qui aborbait en lui le dieu créateur de toutes choses par la pensée, il suffisait d'écrire les consonnes de son nom et d'interdire de les vocaliser. A l'oral, on lsubstituerait à ce nom propre une métonymie généralisante (« Adonāi » / « Kurios » / « Seigneur souverain » / « Maître »). Comme ce synonyme avait pour équivalent une partie du nom propre du dieu de Zarathoustra, *Assura* = en grec *Okhuros* « Absolument fort » / « Souverain », en hébreu *Adonāi*, à l'oral il en sera comme si, pour l'oreille du grand roi, le culte d'*Adonāi* était celui de l'*Assura* Mazda.

***L'opération sacerdotale a confisqué l'identité de toute une population pour la ramener à sa propre identité. Elle a eu pour conséquence d'abord la séquestration du nom le plus universel de Dieu (« dieu du ciel ») à l'intérieur de l'espace absolument verrouillé d'une Loi absolutisée en loi donnée par Yahvé sous un masque qui gomme sa particularité, ensuite l'asservissement de tout un peuple, élevé à la dignité apparente de « témoin » de la demande que, en apparence un Dieu universel, en vérité un dieu particulier, Yahvé, adresse à tous les hommes.

Clausule du pacte en forme de notule

Quelques conséquences du serment sont énoncées : nous jurons

« (31) de ne pas donner nos filles aux Nations et nous ne prendrons pas leurs filles pour nos fils.

(32) Et, le jour du sabbat, nous n'achèterons pas auprès des marchands des Nations apportant leurs marchandises et toutes sortes d'objets pour les vendre en ce jour consacré. Et nous abandonnerons (les récoltes) de la septième année et toute réclamation pour dette.

(33) Et nous nous soumettrons à la prescription de donner, chaque année, en le prenant sur nos biens, le tiers d'un didrachme pour le service de la maison de notre Dieu,

(34) pour les pains de la présentation et le sacrifice perpétuel, les holocaustes perpétuels du sabbat, les sacrifices de néoménie, pour les fêtes et pour les consécration, pour nous rendre Dieu propice par des sacrifices d'expiation des fautes d'Israël, et pour les œuvres de la maison de notre Dieu.

(35) Nous, les prêtres, les Lévites et le peuple, nous avons procédé à un tirage au sort du transport du bois, destiné à la maison de Dieu, dans les maisons des familles, au temps fixé, d'année en année, afin de le brûler sur l'autel de notre Dieu, *Kurios*, comme il est écrit dans la loi.

(36) Et de saison en saison, il nous faudra apporter, dans la maison de *Kurios*, les premiers nés sur nos terres et les premiers fruits de tout arbre ;

(37) Et nos fils premiers nés et les premiers nés de notre bétail, comme il est écrit dans la loi, les premiers nés de nos bovins, de nos ovins et de nos caprins (seront à) apporter dans la maison de *Kurios*, notre Dieu, aux prêtres faisant le service (à ce moment-là) dans la maison de *Kurios*, notre Dieu.

(38) Les prémices de nos céréales et le fruit de tout arbre, vin ou olive, nous l'apporterons aux prêtres dans la chambre du trésor de la maison de Dieu. (Sans oublier) la dîme (de ce que nous retirons de) nos terres, à apporter aux Lévites, et les Lévites eux-mêmes prélèveront la dîme dans tous les villages de notre service / servitude, (39) et il y aura un prêtre, fils d'Aaron, en compagnie du Lévite prélevant sa dîme, et les Lévites apporteront la dîme sur leur dîme dans la maison de *Kurios*, notre Dieu, dans la chambre du trésor dans la maison de Dieu. (40) Car c'est dans les chambres du trésor que les fils d'Israël et les fils de Lévi apporteront les prémices des farines, du vin et de l'huile ; là seront les ustensiles consacrés (saints), les prêtres qui officient, les gardiens des portes et les chantres : nous n'abandonnerons pas la maison de *Kurios*, notre Dieu. »

Le tour est joué : il est probable que ces prescriptions n'étaient pas dans le code de loi connu ; elles n'ont pas fait partie de la lecture publique qui a précédé ; elles viennent d'être ajoutées à la « loi de Moïse » en guise d'appendice. En témoigne l'interdit des mariages mixtes.

Comment qualifier cette opération qui a permis, à une classe d'hommes, les chefs de file de la caste sacerdotale, de s'approprier un pouvoir absolu et perpétuel (à vues humaines, du moins), de détourner à son profit les plus-values de toutes les productions de la Judée, de transformer une terre en lieu asilaire, de lier toute une population à la pratique névrotique d'un fouillis de prescriptions tâtilloannes et brimantes, et cela *au nom de Yahvé revêtu du manteau du Dieu du ciel* ? De lier toute une population à la pratique névrotique d'un fouillis de prescriptions tâtilloannes et brimantes ? Que dis-je ! Non ! Potentiellement, de lier *toute l'humanité* !

***Resituer cela dans le contexte global de la période historique allant, disons de -850 à -400 environ, du IXe au IVe siècle, période, globalement, de la mise en cause de la domination aristocratique.

Chapitre VI

Mise au point finale

Les agencements des événements entre Esdras et Néhémie, les agencements entre les deux récits sont « savamment » emberlificotés. Esdras réapparaît, comme par enchantement, à la fin du livre de Néhémie, dans la version massorétique. Dans ce même contexte, le nom de Néhémie est écrit en tête des signataires de la convention, mais ne joue aucun rôle par ailleurs. Esdras est prêtre, qui dispose souverainement. Il est le grand patron. Mais Néhémie ? Plusieurs personnages portent le nom. Le premier qui apparaît est échanson du roi de Perse. C'est lui qui reçoit l'autorisation de retourner à Jérusalem le temps de rebâtir les portes et les murailles, puis de bâtir une « maison de dieu du ciel » (à partir de 445). Ont été déportés à Babylone les aristocrates de la tribu de Lévi (les prêtres), mais aussi, en partie, ceux de la tribu de Juda, qui fournissaient la maison royale et l'aristocratie guerrière. Néhémie paraît bien appartenir à l'aristocratie militaire : il était resté au service du grand roi. La fuite en Egypte des complices des assassins du gouverneur Guedelias a interdit aux Seigneurs de la tribu de Juda de tenir un rôle de premier plan à l'époque du retour. Il est en outre probable que le staff sacerdotal a manœuvré de telle sorte que le pouvoir sur le peuple de Judée, à l'avenir, soit leur unique apanage. L'alliance de YHWH *avec le peuple* en est la confirmation. S'il y eut, dans l'histoire humaine, une alliance des loups avec les moutons, ce fut celle-là ! La manœuvre sacerdotale a été favorisée par le fait que les rois perses, jusqu'à Darius II, ont fait obstacle à la construction d'un palais. Au temps de Darius II, « on » a obtenu l'autorisation de construire un temple. Cela arrangeait les affaires de l'aristocratie sacerdotale : il ne lui restait plus qu'à réécrire – or ce ne lui était pas difficile puisqu'elle était seule compétente en cette matière – l'histoire judéenne et son aboutissement dans le havre de ce temple, dont ils ont fait une caverne. Quant à ce Néhémie qui apparaît à la tête de la liste des prêtres, soit il s'agit effectivement d'un prêtre qui n'a rien à voir avec l'échanson du roi, soit il s'est agi de laisser croire que l'envoyé du roi, que l'on avait assassiné, était encore vivant au début du IV^e siècle.

Les livres d'Esdras et de Néhémie (*2Esdras* dans la *Septante*) permettent de reconstituer, en gros, trois moments essentiels, dans un ordre chronologique restauré,

1 la reconstruction des murailles et des portes de Jérusalem, sous l'autorité de Néhémie, puis

2 la construction d'un temple (et non d'un palais) et la purification de la terre « d'Israël » sous l'autorité d'Esdras

3 enfin la lecture de la loi, pendant sept jours, devant le peuple purifié rassemblé, toujours sous l'autorité d'Esdras.

La rédaction en a été faite de telle sorte qu'Esdras apparaisse au début et à la fin du processus. Or, dans le livre d'*Esdras* de l'édition massorétique, la désignation d'Elyashin, dans le contexte de l'expulsion des étrangères, est probablement celle d'un grand prêtre de la fin du IV^e siècle (vers 410¹⁰⁴). Le nom de Néhémie n'apparaît que de manière subreptice dans la scène de la lecture publique de la loi, peut-être en lieu et place de celui d'Esdras. On est légitimé à déduire, de cela et d'autres éléments que j'ai déjà évoqués, qu'Esdras est le prêtre qui a pris l'initiative de la purification du territoire et de la lecture de la loi devant le peuple en guise de cérémonie d'instauration d'une alliance de Yavhé avec le peuple régénéré. Au cours de la lecture, des Lévites traduisaient et expliquaient la loi au peuple, comme si c'était quelque chose qui avait été écrit dans une langue qui lui était étrangère et dont il n'avait jamais encore entendu la formulation. Le retour des exilés s'était probablement faite sous la conduite de l'aristocratie sacerdotale se rattachant à divers sanctuaires. Au moment de la lecture de la loi, un seul représentant du lignage d'Eléazar, lié au sanctuaire de Jérusalem, est nommé. Les membres de ce lignage ont réussi à évincer les familles sacerdotales appartenant à d'autres traditions et, au bout du compte, l'aristocratie « militaire », les grandes familles de Juda, lesquelles ont encore joué un rôle dans la reconstruction des remparts, comme le laisse supposer le personnage de Néhémie. A la fin du IV^e siècle, un lignage sacerdotal occupe, seul, le terrain du pouvoir. Le récit apocryphe d'*Esdras*, en grec, en est un indice qui attribue à Esdras la mission qui avait été confiée à Néhémie par Artaxerxès et qui transforme cette mission en revêtant Esdras de la fonction de grand maître de la loi, venu à Jérusalem avec un *antigraphon*, une copie de cette loi.

Les prêtres, non sans rivalités entre eux, ont procédé à une révolution politique qui a touché non seulement les organes du pouvoir, mais toute la société. Dans leur entreprise, il se pourrait qu'ils aient suivi un modèle, *solonien* ! Néhémie (*Néhémie*, chapitre 5) aurait procédé à un affranchissement de tous les « gens de la terre » israélites *par une abolition*

¹⁰⁴ Voir, à ce propos, une note dans la *TOB, Esdras*, 10, 6, note m.

de toutes les dettes (à ce propos, P. Briant évoque le nom de Solon ; voir surtout D. Bodi). Ainsi a-t-on instauré, en Israël, un régime d'égalité de tous les habitants, mais ces habitants n'ont jamais eu statut de « citoyens » : ils étaient les sujets d'un maître d'autant plus redoutable en sa miséricorde qu'il était impossible de l'interpeller en première personne. Ils étaient les sujets de la loi d'une troisième-personne, une non-personne, loi, au sens propre, *inexorable et indélébile*.

Ensuite, comme à Athènes à cette même époque pour être Athénien, il fallait être de père et de mère judéens, « israélites¹⁰⁵ », pour être membre du « peuple de Dieu ». Mais il n'est jamais venu à l'esprit des Athéniens de vouloir purifier le territoire de toute présence étrangère. Il s'agissait de définir un statut qui autorisait les hommes à participer aux Assemblées, à délibérer, à voter les lois dont le peuple était souverain. Le régime théocratique instauré par les prêtres de Juda ver l'an 400 revenait à créer un territoire asilaire exposant sa population à un délire obsidional.

Enfin, l'institution de la société des « Israélites » coïncide avec l'institution d'une loi écrite. Là encore, les prêtres paraissent avoir puisé dans le modèle grec, plus spécifiquement athénien, jusqu'au rite de la lecture publique analogue à la récitation, tous les quatre ans, aux grandes Panathénées, de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*. Mais la différence est énorme : la loi juive est écrite une fois pour toutes ; ce n'est pas une loi que le peuple s'est donnée, qu'il a discutée en Assemblée et approuvée par un vote majoritaire. Il ne lui a été donné que de prêter serment qu'il la respecterait. Achille et Ulysse, ou les autres personnages des récits objets de récitation publiques, n'étaient pas des modèles qu'il fallait imiter : c'étaient des lignes de force agentive offrant un support et une direction de sens pour l'action qui doit être adaptée aux circonstances. A Athènes, on se donnait des lois en Assemblée et elles étaient renouvelables annuellement.

Considérations sur la promesse divine d'une terre

La « promesse » est un thème explicite des écritures judaïques anciennes. Ce qui précède nous permet de comprendre son statut dans les livres de la Torah : elle permet de faire passer ce qui a été une permission du pouvoir perse, le retour des aristocraties à Jérusalem, dont les populations de Judée se seraient bien passé, pour l'effet d'une action divine.

¹⁰⁵ On s'est sans doute approprié la qualification pour interdire aux habitants de Samarie de s'affirmer seuls « israélites » authentiques.

L'installation en Juda (en Yehoud) du « peuple », en réalité, d'un commandement affranchi de son asservissement au pouvoir babylonien, est l'effet d'une faveur de Yahvé ; la faveur d'un souverain ne rendant de compte qu'à lui-même – et quel souverain par excellence n'a de compte à rendre qu'à lui-même si ce n'est un dieu tenu pour unique, créateur de toutes choses et donc détenteur de toutes choses, plantes, animaux, êtres humains ? – est chose redoutable. Elle soumet à une injonction paradoxale, de manifester *librement son affection* pour ce souverain *en se montrant sage et obéissant*, c'est-à-dire en respectant ses commandements. L'affirmation que « la loi de Moïse » est une loi donnée par Yahvé impliquait donc la promesse d'une terre, promesse à laquelle Yahvé ne serait tenu que si le peuple auquel il accordait cette terre obéissait à sa loi. Cette exigence permettait un double bénéfice : la fin des royaumes de Samarie et de Jérusalem s'expliquait aisément par des infidélités à l'alliance avec Yahvé ; elle plaçait le retour en Yehoud sous une menace redoutable en cas de nouvelle infidélité grave à la Loi. Cette fois, c'est sur le peuple et non sur des rois que reposait la responsabilité de la fidélité à l'alliance ; le commandement de Jérusalem, l'équipe sacerdotale dirigeante s'absolvait à l'avance de toute faute. De façon analogue au Dieu dont elle prétendait être le porte-parole, elle n'avait pas de compte à rendre au peuple ; les Sadducéens se sont donné les moyens d'exercer un pouvoir plus despotique que n'importe quel monarque de l'époque.

La promesse d'une terre mobilise le monde divin, sous une modalité totalement étrangère à la culture de la Grèce archaïque et classique, mais analogue à celle des « royautes » orientales (Assyrie, Babylone). Le thème apparaît, dans la bible, dès le chapitre 12 de la *Genèse*, au moment où Yahvé s'adresse pour la première fois à Abraham : s'il obéit, il lui donnera une terre avec une nombreuse descendance¹⁰⁶. Pas plus en hébreu qu'en grec, il n'existe un verbe qui spécifie l'acte de parole de Yahvé en tant que « promesse¹⁰⁷ » : « Quitte ta terre, etc., ... *pour aller vers la terre que je*

¹⁰⁶ (*Genèse*, 12, 1-4) « Et Yahvé dit à Abram : « Sors de ta terre et quitte ta parenté, la maison de ton père pour aller vers la terre que je t'indiquerai et je ferai de toi un grand peuple (une grande ethnie), et je tiendrai un grand compte de toi (*eulogēsō*) et je magnifierai ton nom, et tu seras tenu en grande estime. Et je tiendrai en grande estime ceux qui te tiendront en grande estime, et je maudirai ceux qui te maudiront. Et en toi seront tenues en grande estime toutes les tribus de la terre. » Et Abram se mit en marche comme le lui avait dit Yahvé... » D'après le texte de la *Septante*.

¹⁰⁷ Voir Reinhardt Wonneberger et Hans Peter Hecht, *Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, Göttingen und Zürich, p. 155. L'allemand a un verbe qui signifie que la promesse est une promesse divine « verheissen » (vs versprechen). L'emploi de l'un ou l'autre de ces verbes par les traducteurs des textes de la tradition mosaïque résulte de leur interprétation de ce qui est dit comme étant une promesse « sainte » ou pas. En vérité, la seule condition pour qu'un acte de parole soit une promesse, c'est qu'il contienne un engagement prononcé devant un tiers revêtu d'une autorité (un roi, un juge, un notaire, etc.)

t'indiquerai et je ferai de toi un grand peuple... ». Dans son contenu, la promesse restera invariable en chacun des moments de son rappel : je t'indiquerai une terre où ta descendance – celle des hommes qui obéissent à ma parole – sera nombreuse. Elle est liée à une convention : « Quitte ta terre, la maison de ton père, tes parents (tes alliés) pour marcher vers une terre... ». A cette condition, je t'indiquerai... Cet acte de parole est *donné* d'emblée comme une promesse, quoiqu'il ne soit pas formulé devant un tiers capable d'obliger à tenir parole. Il est une promesse en raison de celui qui est donné comme son sujet énonciateur : celui qui est *Kyrios*, celui de qui relève le soin souverain, dans la circonstance de locution, d'Abram, et qui se découvrira comme le *Kyrios* de tout un peuple, puis de toute l'humanité. Il est implicite qu'en tant que ce sujet-là, le *Kyrios*

1/ dispose du pouvoir d'accomplir le contenu de son acte de parole, soit le contenu de sa promesse – il est le créateur de toutes choses – et

2/ ne peut pas ne pas tenir parole.

Il se manifeste d'emblée comme le *Kyrios* qu'il est précisément par le contenu de son acte de parole : une demande qui entraîne une obéissance immédiate (« Abram se mit en marche... ») et une promesse, qu'il accomplira puisqu'il ne peut pas y avoir en lui de distance entre ce qu'il dit et ses pensées, entre ses pensées et ses actes.

En vérité, dans la traduction de la *Septante*, souvent l'engagement du *Kyrios* / *de Yahvé* à donner une terre est exprimé par l'emploi du verbe *omnumi*, avec le terme technique *orkon* dans certains contextes : « Je fais le serment de te donner une terre ». Ce vocabulaire n'ajoute rien à la simple formulation de la promesse ; il a simple valeur d'emphase : « Crois bien que ma promesse a la même force qu'un serment ».

Prêtons immédiatement attention aux pièges que nous tend la mise en scène narrative : elle décrit des situations où s'affrontent des agents dont le modèle est fondamentalement humain. Ces agents sont le plus souvent ce que nous sommes, parlent et agissent comme nous le faisons, *font vrai*. Il suffit de glisser parmi eux un agent divin, qui parle et fait ce que font les hommes, mais à un degré de perfection absolue, pour, par les effets du récit, le « faire exister » et faire oublier qu'il n'est qu'un personnage de fiction. Le problème des « histoires saintes » n'est pas qu'elles font croire, c'est qu'elles font oublier au lecteur qu'elles le font croire. Or il importe de ne pas oublier, dans l'examen de la « promesse »

telle qu'elle oblige celui qui promet à tenir sa promesse. Et donc, aucun des engagements de Yahvé, dans la mesure où aucun de ces engagements n'est pris en présence d'un tiers ayant statut de juge, devant un témoin, n'est une promesse. Aucun des destinataires de la promesse de Yahvé ne peut *faire attester* qu'il a bien reçu la promesse qu'il prétend avoir obtenue.

de Yahvé, que ce dernier est entièrement un personnage de récit, donc un personnage de fiction, et que nous avons à comprendre comment on a réussi à transformer la « promesse » d'un personnage de fiction – je rappelle que les dieux grecs ne promettent pas – en celle d'un Dieu vivant, créateur de toutes choses.

Le problème n'est pas de savoir à quel moment de la fiction d'une histoire dite « sainte » apparaît la promesse divine, le problème est de comprendre, d'abord, à *l'esprit de qui est venue l'idée* d'une promesse divine et à *quel moment* de l'histoire des Hébreux du Sud, ensuite, à quel moment l'alliance conditionnant l'accomplissement de la promesse a été conclue *avec le peuple* et non avec le roi, soit « avec les Judéens ». Partons du second problème, puisque la réponse au premier en dépend : l'alliance de Yahvé avec le peuple n'était possible qu'à partir du moment où il n'y avait plus de roi en Judas et où était exclu la restauration d'une royauté. La fin de *2Esdras* atteste le scellement d'une alliance de Yahvé avec son peuple à Jérusalem en 397. La promesse d'une terre promise date de ce moment-là : elle avait pour fonction de lier l'espérance, pour les Judéens, de détenir en leur possession Yehoud (les terres autour de Jérusalem, dont ne faisaient partie ni la Samarie, ni la Galilée, ni les hauteurs de Galaad, etc.) aussi longtemps qu'ils respecteraient les commandements contenus dans la « loi donnée à Moïse par Yahvé » et à condition qu'ils les respectent.

Pour Jacques Vermeylen¹⁰⁸, il a existé des textes en hébreu qui remonteraient jusqu'au temps de David ; dès ce moment, le thème de l'engagement de Dieu envers un peuple qu'il s'est choisi serait présent dans des écritures ; le chapitre 12 de la *Genèse* serait datable de cette époque-là. Or les fouilles archéologiques¹⁰⁹ ont mis en évidence qu'au X^e siècle de l'ère antique, Jérusalem était peut-être un campement d'un clan de nomades,

¹⁰⁸ J. Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et le dieu de l'Alliance*, éditions du Cerf, Paris, 1986. En vérité, les textes écrits apparaissent avec l'institution d'un Etat ; les premières traces d'un Etat parmi les populations des Israëls datent de la fin du Xe siècle, dans le nord, sur les bords de la vallée de Jezréel (Jéroboam, premier roi d'Israël, du moins selon une hypothèse dont Finkelstein montre qu'elle est vraisemblable). Les traces d'écriture dans le royaume de Juda apparaissent au temps d'Ezéchias (fin du VIII^e siècle).

¹⁰⁹ Voir I. Finkelstein – N. A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, 2001, The Free Press, New York City. Traduction française : *La Bible dévoilée, Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, 2002 ; I. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom. The archaeology and history of Northern Israel*, 2013, The Society of Biblical Literature, Atlanta. Traduction française : *Le Royaume biblique oublié*, Odile Jacob, 2013. On notera que dans la traduction française du premier titre, « l'origine des textes sacrés » a disparu (l'ouvrage n'en traite pas, en effet). L'accent nationaliste « israélite » de la conclusion du second ouvrage me dérange franchement. L'instauration d'un royaume dans le Nord a justement été un acte de rupture avec les israëls, membres d'une société segmentaire refusant tout roi.

mais certainement pas une cité bâtie de maisons de pierre, entourée d'un rempart abritant un palais. Un premier royaume, vassal de l'Assyrie, s'est développé dans le Nord, autour de Sichem. Les tentatives, de la part des roitelets d'Israël (royaume du Nord) de s'émanciper de la tutelle assyrienne ont conduit à la prise et à la destruction de Samarie à la fin du VIII^e siècle. Un peu plus d'un siècle plus tard Jérusalem tombait au pouvoir de Babylone, le palais royal était détruit. Un recueil de lois date du roi Josias (623/22). Il est probable qu'il a existé à Samarie et à Jérusalem des archives royales. Pour le reste, les traditions « littéraires » étaient orales. Rien n'assure que les mentions de la terre promise dans le code de loi dit du *Deutéronome*, sont authentiques. L'essentiel a été l'exploitation de l'idée d'alliance *après* le retour de l'exil, au moment où une équipe sacerdotale a recomposé toutes les écritures existantes et en a composé de nouvelles en s'appuyant sur des traditions orales. Mon analyse de *2Esdras* établit que le moment le plus probable de ce travail d'écriture est celui de l'époque qui a suivi la construction du temple (422-415 et non 520-516) (539) et qui a précédé lecture publique de la loi, équivalent du scellement d'une alliance de YHWH *avec son peuple* et non plus avec des rois, cérémonie solennelle qui a eu lieu en 398/97 sous la conduite d'Esdras¹¹⁰).

La promesse et l'alliance mosaïque

Dans la réussite de la manipulation sacerdotale de la fin du IV^e siècle en Judée, l'idée d'une « promesse » de Yahvé liée à une « alliance » dont le « bénéficiaire » est un peuple qu'il s'est choisi pour être le témoin de ses bontés, a joué un rôle décisif.

Que recouvre la notion d'alliance (hébreu : *berith*), traduite en grec par *diathēkē*, « disposition testamentaire » ? Comme le montre avec clarté J. Vermeulen (*oc.*, pp. 131 sqq.), le modèle en est le traité écrit, signé entre un roi suzerain et des vassaux dans tout

¹¹⁰ Spinoza (*Autorités théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, traduction de Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, in La Pléiade, Gallimard, Paris, pp. 744-747) fait l'hypothèse qu'Esdras est l'auteur du Pentateuque et des livres suivants jusqu'au second livre des Rois). Sur la question de la rédaction des livres de la loi, du point de vue de la recherche actuelle, voir T. Römer – qui renvoie à Spinoza – « *La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque : Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque* », in Thomas Römer et Konrad Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2007. Eduard Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, attribue à Esdras la *rédaction finale* (1965, p. 216 sqq.) de la Loi. Il situe cette rédaction à l'époque d'Artaxerxès Ier, vers 445.

Les exégètes de la bible hébraïque ne renoncent pas à l'idée qu'il a existé une « loi mosaïque » dès l'époque des royaumes. Le seul code de loi, indirectement attesté, est celui de Josias ; je doute – mon emploi du verbe est une litote – qu'on ait jamais donné à ce code le titre de « loi de Moïse ».

l'espace moyen-oriental, depuis les rois Hittites dès le XV^e siècle jusqu'aux rois d'Assyrie et de de Babylone des VIII^e et VII^e siècles. Le roi suzerain, dont la force s'appuie sur le dieu national (ethnique), assurera la protection du roi vassal, signataire de la convention, aussi longtemps que ce dernier respectera les termes du traité, notamment le versement d'un tribut et la fourniture en troupes en cas de guerre. Chacun des signataires du traité en dépose le texte dans le temple du dieu protecteur de son peuple. La relation entre les dieux elle-même est une relation de vassalité.

Alors que dans les alliances entre rois, suzerain et vassal, les contractants sont présents en personne pour la sceller et que les dieux, invisibles, sont invoqués comme témoins au moment de la prestation d'un serment, c'est-à-dire de l'affirmation solennelle que l'on respectera son engagement, dans le cas de l'alliance « mosaïque », c'est de Dieu lui-même que l'on affirme qu'il en a l'initiative et qu'il fait une promesse – détenir une terre et y prospérer dans la paix – qu'il tiendra à condition que le peuple avec qui il s'allie respecte ses commandements tels qu'ils sont énoncés dans un code de la loi, qui aurait la singularité d'être *sa* loi, une loi divine *qu'il donne*.

Les inventeurs d'une telle relation, unique dans toute l'histoire de l'humanité du bassin méditerranéen (dans l'histoire de l'humanité, si je ne m'abuse), ne pouvaient pas ne pas imaginer un détour qui devait rendre probante la supposition d'une loi *donnée* par Dieu ou d'un Dieu *donnant sa parole* au point d'obliger à lui obéir (à cette parole). Car la première conséquence d'un Dieu donnant sa parole (faisant une promesse), c'est d'obliger le destinataire de cette parole à lui *obéir* puisqu'elle est parole divine, parole d'un Dieu conçu sur le modèle d'un roi suzerain. Comment les Judéens ont-ils accepté de se plier à une telle injonction, qui, en réalité ne comporte rien des vertus d'un contrat, lequel engage à respecter des obligations *réiproques* ? Nous venons de le voir : parce qu'ils ont été dupés. Nous allons accepter l'hypothèse que le prêtre en chef qui les a dupés, Esdras, quoiqu'emberlificoteur, n'était pas un politique cynique. Comment donc les prêtres ont-ils pu penser crédible l'idée d'une loi divine réclamant, comme complément pour inciter à l'obéissance, une promesse *de type politique* puisqu'elle est celle d'une terre où l'on vivrait heureux, dans la concorde, en paix entre soi, à l'abri des attaques des peuples environnants ?

Le piège des mots et des récits

Ils ont peut-être été aidés à croire par l'existence d'un mot, en hébreu, *dabhar / davar*, qui peut avoir le sens de « parole efficace », « parole qui fait être ce qu'elle nomme¹¹¹ » (traduit en grec de la *Septante* par *logos*, dont le sens premier est « action de mettre en rapport »). Si la parole de Dieu est promesse, c'est qu'elle « fait être ce qu'elle nomme », le contenu de la promesse. Sa promesse est un *logos*, la mise en rapport d'une forme (une parole) avec un contenu. Si tel était le cas, la promesse de Dieu ne serait jamais une promesse, mais la réalisation immédiate de ce qu'elle nomme. En vérité, existe-t-il, en quelque langue que ce soit une parole qui fait être ce qu'elle nomme ? Poser la question, c'est y répondre. Je ne crains pas de poser qu'il n'en existe aucun exemple et qu'il n'existera jamais. L'affirmation saussurienne principielle a valeur d'un axiome : la face signifiante d'un signe de la langue vise du sens, elle ne vise jamais une chose que par la médiation d'un signifié (le plus souvent, un percept, une figure globale) et/ou d'un énoncé. Et ce n'est pas le signe qui vise la chose, mais l'utilisateur du signe, celui qui parle. Si l'on taxe certaines formes de la parole de Dieu de « promesse », c'est que le contenu visé par la promesse est toujours resté à l'état de promesse. La condition de la parole de Dieu est celle de toute parole : jamais elle ne fait être ce qu'elle signifie. Une parole ne donne rien de positif. Il suffit, hélas, d'un procédé langagier très simple pour faire croire qu'il peut exister une promesse divine. Il suffit de dire : « Moi, Dieu, créateur du Ciel et de la Terre, souverain de toutes choses, visibles et invisibles, je vous promets de vous installer sur une terre où plus rien ne vous fera défaut si vous respectez mes prescriptions, celles qui suivent... » Il suffit de dire, dans un récit, où il est par ailleurs question d'agents humains divers, « Moi, Dieu, je vous promets... » pour que soit conféré à Dieu le même statut que celui des êtres parlants dont il partage, *fictivement*, le sort. Celui qui entend lire un récit ou qui le lit, au moment de la lecture, vise tout ce qu'il entend, et qui n'est que fictif, comme du réel. La première opération critique est celle qui invite l'auditeur à garder distance réflexive en toutes opérations de langage, c'est-à-dire à ne jamais oublier, non seulement l'effet des mots (celui de renvoyer à...), mais aussi celui des types de discours (récit, argumentation par excellence). Or toute prédication commence par la neutralisation

¹¹¹ Sur la notion hébraïque, en rapport avec le thème de la promesse, voir l'ouvrage cité de Wonneberger-Hecht, *Verheißung und Versprechen*, pp. 156 sqq. Les deux auteurs expriment leur étonnement : un verbe, ordinairement, « n'est pas un acte de parole ». Aucun verbe n'est en soi « performatif », il l'est toujours intégré à une formule complète employée dans une situation ritualisée. Je pense que le sens particulier de *dabhar* est un sens construit en discours et non construit en langue, et construit en discours par des idéologues qui ont bien compris l'intérêt d'un tel sens, qui fait croire avant que de faire être ce qu'il dit.

de la distance réflexive en élevant le registre de la voix pour signifier : « Ecoutez bien ce que je vous dis là. C'est quelque chose d'un ordre supérieur ! » Ainsi fonctionne également un discours de propagande. Il y a des actes de parole – des discours – dont la fonction première est de déclencher une attitude croyante, en rendant imperceptible cette opération aux oreilles des auditeurs¹¹².

Il est exclu qu'une alliance de type mosaïque, dérivée des relations de suzerain à vassal, ait le statut d'un pacte fondé de manière symbolique, c'est-à-dire de sorte que les partenaires du pacte occupent des places interchangeable, comme, dans la langue, les places du locuteur (« je ») et de l'interlocuteur (« tu ») sont, dans des conditions *normales* d'échange¹¹³, interchangeables et articulées entre elles par un tiers dont il est question (« il / elle / ceci / cela »). En vérité, l'alliance n'a jamais été entre « Dieu » et son « peuple », mais entre un peuple et des médiateurs avec le monde divin, des prêtres, *censés* savoir comment s'y prendre avec les puissants, et donc avec Dieu. En se fiant aux prêtres, le peuple se fie à Dieu. Quel est là le mécanisme de son aveuglement ? Celui de l'aveuglement d'une faille, analogue à l'aveuglement de la faille qui exile à jamais le signe du réel. Il n'est pas possible, pense le peuple, que celui ou ceux qui se disent médiatiser une alliance avec Dieu proposent une alliance truquée. Ils ne pourraient pas ne pas subir les conséquences immédiates de leur tricherie..., évidemment, si Dieu existe.

¹¹² Certes l'opération ne marche que pour ceux qui ont « envie » de croire. Analyser cette « envie » exige une réflexion en soi, dans laquelle je ne m'engagerai pas dans le contexte présent. J'ai abordé le problème dans un bref article publié par la revue des jésuites, à Carouge, « Choisir » (N° 573, septembre 2007, « Croire et les croyances »). Voici un extrait de ce que je disais alors. En cours, j'ai été conduit à « décomposer devant les élèves un mécanisme qui joue un rôle central dans toute croyance [...]. Celle-ci est une manipulation par un sujet (disposant d'une compétence singulière qui suscite un attrait sur le profane ; il peut être artiste, guérisseur, médecin ou, pourquoi pas, rabbin, imam, pasteur ou prêtre, ajoutons, psychologue ou endocrinologue, etc.) sur un autre sujet, frustré, malheureux, victime d'échecs, etc. La manipulation consiste en une promesse, tenue de manière équivoque. La réalisation pleine et entière en est constamment différée, mais de telle sorte que le sujet du manque ne doute pas de sa réalisation future étant donné un certain sentiment de plaisir (j'ajoute présentement, « lequel fait croire ») qui lui a été procuré. Une croyance est un acte de foi (un acte de confiance) dégradé, voire perverti : elle consiste nécessairement à détourner quelqu'un de soi, de la confiance qu'il est invité à mettre en soi, en suscitant l'illusion que la solution ultime à ses problèmes réside dans la détention d'un objet chargé de puissance magique (ce peut même être l'amour de Dieu, par exemple) : il suffit que votre photo de nu paraisse dans un recueil de textes ayant pour thème les sirènes pour vous transformer en sirène ». Ou il suffit de vous assurer que vous habiterez un pays où « coulent le lait et le miel » si vous respectez des commandements *de Dieu* pour transformer une obéissance en « amour » de la loi.

¹¹³ Relation « normale » veut dire « non biaisée par des places sociales hiérarchisées ou entre dominant et dominé », comme c'est le cas, entre autres, dans une prédication ou un discours de propagande. Mais il en est d'autres qui, plus subtilement, privent le sujet potentiellement parlant de prendre la parole en réponse à...

C'est dans l'intérêt du peuple de croire à l'existence de Dieu, seul capable de tenir, potentiellement, la promesse d'un bonheur durable et donc de croire à la fiabilité de la parole des prêtres. En outre, en tant qu'elle est celle de Dieu, la parole des prêtres est sacrée : il est *interdit* d'y toucher.

Trois mécanismes concourent à la réussite du bluff sacerdotal : la suture de la faille du mot à la chose, celle du personnage de récit au réel, celle du statut du sujet énonciateur qui l'oblige à dire vrai, à la vérité. La fiabilité du sujet ne garantit jamais la vérité de ce qu'il dit.

Examen critique de la forme et des contenus de la « loi de Moïse »

1- La forme

Toutefois, la seule sacralisation de leur fonction ne suffisait pas à assurer le pouvoir des prêtres sur le peuple. Il nous faut nous demander comment les prêtres judéens ont réussi à faire admettre l'idée d'une loi révélée, autrement que par les pièges que tend la fiction narrative et que par la salivation provoquée par le rappel d'une promesse (encore que ce soit là un mécanisme redoutablement efficace sur les démunis). La trouvaille a été celle de la loi d'alliance. Dans une alliance, il faut que l'élément matériel, le symbole au sens étroit (la loi écrite) en tant que milieu d'échange entre l'humain et le divin, joue le rôle de tiers (*te(r)stis : témoin*) permettant une articulation exacte des sujets contractants, c'est-à-dire à la fois l'institution de leur autonomie, qui fait de chacun d'eux un répondant, et sa préservation¹¹⁴. La loi mosaïque, donnée par YHWH, une source « divine » se soustrayant à la possibilité d'être interpellée par l'homme en première personne, autrement elle ne serait pas divine, au moment où elle interpelle, prétendument, l'homme *en tant que parole de YHWH*, n'engage *in actu* ni son sujet énonciateur, puisqu'au moment de l'énonciation, ce dernier se met hors de portée de son allocutaire et donc se *dé-responsabilise*, ni son destinataire, puisque, au terme du processus par lequel ce dernier tente de remonter jusqu'au donateur, ce dernier se retire dans son altérité absolue.

Levinas pense que le retrait de Dieu en-deçà de toute figuration est la condition de la seule sainteté dont les adeptes de la loi mosaïque sont les seuls témoins. Or la sainteté de

¹¹⁴ Sur la question du symbole (de la langue en tant qu'institution symbolique), voir l'ouvrage d'Ortigues, *Le discours et le symbole*, ainsi que le retour insistant sur ce thème dans les ouvrages de Marcel Hénaff, et notamment *Le don des philosophes*.

la Loi n'est qu'une élévation à une puissance seconde de la *sacralité* (de « l'intouchabilité ») élévation qui a pour effet, et peut-être pour fonction dès le principe, de masquer une idolâtrie, avec celle de la *Torah*, soit de la voie judaïque, celle *des parties contractantes*, l'innommable YHWH et les prêtres-greffiers parlant au nom du peuple ; or les prêtres-greffiers, puis les rabbins, ne sont intouchables qu'aussi longtemps que le restera l'Innommable ; pour obtenir cela, il suffira *d'interdire* de le nommer et ainsi, de verrouiller une injonction paradoxale – un commandement de Dieu – en greffant sur elle une seconde injonction qui, elle, peut être tenue (interdit de prononcer le nom).

Certes le retrait hors figuration du donateur de la Loi, divine en raison même de ce retrait, empêche que l'obéissance ne soit intéressée. Mais il faut bien que, d'une manière ou d'une autre, la *source divine* de la Loi soit garantie pour élever l'obéissance à une vraie sainteté. Elle l'est par le détour d'une alliance *in illo tempore*, dans une origine lointaine, d'abord, *exclusive*, ensuite, *de toute autre alliance humainement marquée* : culte de divinités figurées, personnalisées ; pactes avec d'autres groupes humains organisés en société ; contrat social fondé sur les lois qu'un groupe se donne. Yahvé est un dieu jaloux. Il est au sens technique « incomparable ». C'était le plus sûr moyen de le tenir au-dessus de tous les autres dieux. Cela entraînera bientôt son unicité. Enfin, cette unicité de Yahvé affecte celle du peuple qui célèbre son culte. La révélation entraîne avec elle l'élection et donc, paradoxalement, l'exclusion de l'autre, humain, trop humain, la purification du territoire, objet de la réalisation en instance de la promesse. La triade est délirante.

Telle a été l'opération rapportée par le récit de la donation de la Loi à Moïse sur le Sinaï, plus concrètement par celui du scellement de l'alliance à l'occasion de la lecture publique de la loi quand la reconstruction du temple et celle des murs de Jérusalem ont été achevées. La révélation de la Loi mosaïque ne consiste en rien d'autre qu'en la déclaration qu'ils sont « trois » - ce qui est normal pour une alliance – à être désormais « intouchables » : le donateur, le donataire et la Loi, médiatrice entre les deux. Le donateur *n'est mis hors d'atteinte* (par une trace imprononçable d'écriture nécessaire pour sanctionner l'alliance et la cheviller au corps – voir *La colonie pénitentiaire* de Kafka) *que pour tenir hors d'atteinte sa Loi et son donataire*. Or le tétragramme n'est tenu pour imprononçable que par un artifice de lecture. *Son statut écrit est le même que celui de tous les signes écrits de la langue hébraïque du sud*. La logique eût été de tenir pour ineffable *la loi elle-même*. Réciproquement, il fallait exclure l'écriture des voyelles pour donner à l'interdit de proférer le nom divin un semblant de raison. Ici, l'idolâtrie n'est pas celle de la figuration d'un dieu, elle est celle d'une figure écrite, idolâtrie masquée par

cela même qu'il est apparemment impossible, en vérité *interdit* de la proférer. C'est par la médiation de ce nom, donné pour improférable mais qu'il est simplement interdit de proférer, que découle l'idolâtrie, en creux pourrait-on dire, de la Loi, celle de ses adeptes et, essentiellement, celle des véritables donateurs de la loi, les responsables de sa formulation et de son écriture.

Dès 623, au temps de Josias, *a fortiori* vers 400, les autorités sacerdotales de Jérusalem, composées de lettrés, n'étaient pas ignorantes de ce qui se passait dans d'autres espaces civiques que le leur. Il semble bien que les réformateurs du retour d'exil aient quelque idée d'une révolution civique qui s'était déroulée du côté d'Athènes, inaugurée également par un maître de la langue et de l'écriture, Solon, vers 593. Ils semblent s'en être inspirés : ils avaient eux aussi à mettre en place une institution civique sans monarchie. Ils connaissaient certainement l'écriture alphabétique. Pourquoi ne l'ont-ils pas adoptée au moment de la *réécriture* des textes de la tradition et de l'ultime écriture du code de la loi (les cinq rouleaux) ? Pourquoi cette réécriture n'a-t-elle pas été réalisée en araméen alors que c'était la langue de communication avec l'autorité civile, les rois de Perses, qui, eux, n'ont pas mandaté des spécialistes des écritures, des prêtres, mais qui ont approuvé le mandat que ces mêmes spécialistes, selon toute vraisemblance, s'étaient donné ? Il fallait qu'ils restassent maîtres de la lecture de la Loi et qu'il fût interdit d'interpeller, du point de vue d'un simple sujet de la loi, d'un « citoyen », celui dont ils affirmaient qu'il en était le donateur. Indirectement, nous avons appris que le choix de l'écriture consonantique a été délibéré : Esdras était un scribe « rapide ».

2- *Contenus*

Examinée d'un point de vue formel, l'institution de la loi mosaïque est une duperie scandaleuse. Examinée sous l'angle des contenus, la loi mosaïque paraît avoir été la première formulation de maximes universelles, affirmant l'égalité de tous les hommes devant elle. Est-ce bien le cas ?

Quoiqu'elle soit, en elle-même, rédhitoire, je ne m'arrêterai pas sur l'inégalité de traitement entre les hommes et les femmes parce qu'*elle* était alors universelle. J'invite le lecteur à réfléchir avec moi sur le contenu le plus célèbre de la loi mosaïque, ce que l'on a coutume d'appeler les dix commandements. Seule la loi de Moïse *formule* les interdits fondamentaux de tuer, de voler, de mentir, de commettre l'adultère, de bafouer ses géniteurs, et les formule en tant que commandements *divins*, c'est-à-dire d'un point de

vue qui transcende – qui se situe au-dessus de... – tous les individus et qui, par-là, rend ces commandements indépendants de l'intérêt privé et particulier d'un souverain, humain, trop humain. L'analyse formelle de l'institution de la loi mosaïque montre que sa transcendance est un leurre et une duperie. L'affirmation de sa transcendance, c'est-à-dire, de sa source divine, a eu d'abord pour fonction d'affermir le pouvoir que des membres de la caste sacerdotale se sont approprié et de le soustraire à tout examen critique. Portons notre regard sur un ensemble législatif proche dans le temps et dans l'espace, celui de la « république » d'Athènes entre VI^e et IV^e siècle, à titre de comparaison. Pour l'Antiquité entre Moyen-Orient et Europe, la documentation athénienne est la plus riche de celles qui ont été transmises jusqu'à nous, et elle permet donc de tirer des conclusions raisonnables de la comparaison. On ne trouvera aucune inscription athénienne attestant les interdits de commettre l'adultère, de tuer, de voler, de prêter de faux serments, de bafouer ses géniteurs ; le raisonnement montrera bientôt que de tels interdits ne sont formulés dans aucune législation, sauf, donc, dans la loi mosaïque. Est-ce parce que Moïse, ou plutôt Esdras, est le seul législateur ancien qui a su reconnaître l'existence, dans l'être humain, d'une injonction venant de plus loin ou plus haut que de lui-même ?

Reportons-nous à la formulation de ces interdits au chapitre 20 de l'*Exode* (voir également *Deutéronome*, 5, 6 sqq.)

(2) Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας.

(3) οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.

(4) οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. (5) οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς· ἐγὼ γὰρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδοῦς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσίν με (6) καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου.

(7) οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθαρίση κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ.

(8) μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζειν αὐτήν. (9) ἕξ ἡμέρας ἐργᾶ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου· (10) τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου· οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑπόζυγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί. (11) ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ

τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ· διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.

(12) τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι.

(13) οὐ μοιχεύσεις.

(14) οὐ κλέψεις. (« tu ne commettras pas de rapt », pour asservir une personne).

(15) οὐ φονεύσεις.

(16) οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ.

(17) οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῶ πλησίον σου ἐστίν.

« Moi, je suis, YHWH, ton Dieu, moi qui t'ai conduit hors de la terre d'Egypte, le domaine de ton esclavage. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi.

Tu ne te feras pas pour toi une figure à la semblance de quoi que ce soit de ce qui existe sous le ciel, etc... Tu ne te prosterner pas devant elle et tu ne lui rendras pas un culte. Car moi YHWH, ton Dieu, je suis un dieu jaloux...

Tu n'utiliseras pas le nom de YHWH, ton Dieu, pour ce qui est vain...

Souviens-toi de tenir le jour du sabbat pour sacré... Ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton esclave, ni ta servante, ni ton bœuf, ni aucune de tes bêtes de somme, ni celui qui a trouvé refuge dans ton domaine, vous n'y accomplirez aucun ouvrage... (Motivation : *Exode* : je me suis reposé après avoir créé toutes choses. *Deutéronome* : afin que tu te souviennes que je t'ai délivré de l'esclavage de l'Egypte).

Honore ton père et ta mère « afin que tu vives longtemps sur la bonne terre que YHWH, ton Dieu, te donne ».

Tu ne commettras pas l'adultère (tu ne te mettras pas dans la situation de commettre l'adultère).

Tu ne commettras pas de rapt / de vol.

Tu ne tueras pas (tu ne verseras pas le sang).

Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton proche (contre un allié) ;

Tu ne convoiteras ni la femme de ton proche, ni sa maison, ni son champ, ni son esclave, ni sa servante, ni son bœuf, ni aucune bête de somme, ni rien de ce qui est à ton prochain... »

Avant la mise en accusation, écoutons ce que nous dit de ce décalogue l'un, sans doute, des meilleurs défenseurs de « la loi de Dieu », Rémi Brague (Rémi Brague, *La loi de Dieu*, Gallimard, Paris, 2005), en tant qu'elle « implique que *l'agir humain, dans toute son ampleur, reçoit sa norme du divin* » (p. 24). Souligné par l'auteur.

Premier moment : « L'Ancien Israël offre cette particularité par rapport aux pays qui l'entourent d'avoir produit et transmis des textes qui procèdent à une critique de l'institution royale, voire de l'Etat comme tel. » Les origines de l'Etat sont, la plupart du temps, entourées de mystère. L'écriture n'apparaît qu'après institution d'un Etat ; la seule trace laissée de cette institution, est celle d'un traumatisme, décrit dans la Bible, par la bouche de Samuel (*1 Samuel* 8, 7-11). Pour le signifier d'une image, l'Etat détourne la fécondité des énergies vitales au profit de l'infécond, les services administratifs qui lui permettent d'exister, et d'abord l'institution scripturaire. « Le temps naturel des semailles... le cède au temps abstrait, cumulatif, des archives et des chroniques » (p. 81). La critique biblique de la royauté est en vérité une critique de l'Etat (ce qui n'est pas le cas dans les autres cultures antiques ; en Grèce, par exemple, on procède à un examen comparé des mérites des régimes politique, mais pas à une critique de l'Etat.) Cette disposition critique envers l'Etat conduit à soumettre l'exercice de la royauté à des règles, qui consistent essentiellement à contenir l'étendue de son pouvoir. A cela s'ajoute une disposition, de « copie de la loi », que le texte massorétique formule comme suit : « Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette loi, que lui transmettront les prêtres lévites » (*Deutéronome* 17, 18 in *TOB*). Le texte de la *Septante* est le suivant : « (18) καὶ ἔσται ὅταν καθίση ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ γράψει ἑαυτῷ τὸ δευτερονόμιον τοῦτο εἰς βιβλίον παρὰ τῶν ἱερέων τῶν Λευιτῶν ». « Au moment de s'installer sur son trône, il fera écrire dans un rouleau pour lui-même, par les prêtres des Lévites, *ce deutéronome* ». Cette demande, commente Rémi Brague (p. 86) « est lourde de conséquences. [...] Il s'agit d'objectiver la loi, de la séparer non seulement de la personne du roi, mais aussi de toute personne concrète : le prêtre détient la loi (*Jérémie*, 2, 8), mais juge selon elle. » Plus loin (p. 87) : « Pour pleinement objectiver la loi, on devra l'écrire. Ce qui constitue, comme on sait, un pas important dans la civilisation. L'idée était dans l'air dans tout le Bassin méditerranéen. A Athènes, on la fait remonter à Dracon. Chose amusante : on situe celui-ci en 624 – soit deux ans après la « découverte » du Deutéronome en 622 (2 Rois, 22). » Les intentions apologétiques sont très mauvaises conseillères, provoquent d'étranges obscurcissements de la vigilance de l'esprit. 624 de l'ère ancienne, c'est deux ans *avant*

622. Comme cette loi écrite d'un point de vue qui n'est ni celui du roi, ni celui d'un législateur humain, ni celui d'aucun homme, mais *divin*, c'est-à-dire d'un point de vue qui place l'agir humain dans la dimension du divin, il est évident que ce qui la caractérise par rapport à toute autre loi écrite humaine, c'est son antécédence.

Un si beau lapsus serait-il révélateur d'une faille dans le raisonnement, que notre philosophe n'en peut mais d'aveugler en s'aveuglant ? Qu'on les puise dans la *Septante* ou dans la tradition massorétique, plus certainement remaniée que celle de la *Septante*, les deux formulations (« Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette loi, que lui transmettront les prêtres lévites » / « Au moment de s'installer sur son trône, il fera écrire dans un rouleau pour lui-même, par les prêtres des Lévites, *ce deutéronome* ») soulèvent le problème de leur provenance ou encore de leur présence à cet endroit-là d'un « recueil », le Deutéronome. La formule attendue aurait dû être que le roi fasse écrire soit une copie de *la loi* – c'est la formulation de Rémi Brague, qui a glissé sur la difficulté que présente le texte – soit *le deutéronome*. Le respect de la demande de ce bref article de loi est bloqué par un paradoxe logique : l'article qui demande au roi de faire copier « cette » loi ne fait pas partie de la loi, et donc le roi est libre de ne pas copier la loi, s'il la copie, la « copie » de la loi ne le contraint pas à lui obéir. Pourquoi le scribe, *auteur de l'article*, n'a-t-il pas formulé la demande d'une « copie de *la loi* » ou bien *du deutéronome* ? Parce que « la loi » n'existait pas : elle est contemporaine de cet acte d'écriture qui formule la demande au roi de la copier, d'où l'emploi du déictique « cette », qui renvoie à ce que le copiste vient d'écrire. Et quand, dans la *Septante*, il est demandé de faire écrire « ce deutéronome », le paradoxe est analogue : c'est l'écriture actuelle, par un scribe, de « la loi de Moïse », postérieure à l'écriture de ce qui *est en train de devenir ce* « deutéronome », qui refoule une loi plus ancienne, la loi du roi Josias, en position seconde.

Il est exclu que le passage d'un énonciateur humain d'une loi à un énonciateur divin de « la » loi évite le traquenard d'un paradoxe logique. Aucune proposition ne peut cheviller deux « groupes » qui ne se situent pas au même niveau : la tentative est vouée à l'échec d'un paradoxe insoluble. Une loi « divine » ne peut concerner que le divin. Si elle énonce des propositions qui s'appliquent à l'homme ou, même, pour l'homme, à l'instance donatrice de la loi (roi ou législateur), le sujet énonciateur d'une telle loi est nécessairement humain. Les prêtres judéens se sont passablement contorsionnés pour masquer qu'ils étaient la source de la « loi de Moïse », à un moment donné de l'histoire de Juda (après l'exil, donc après la tentative de fonder en Judée un Etat de droit sous

l'autorité d'un roi, étranger, lui-même soumis à la loi) : ils se sont démasqués comme énonciateurs et scripteurs de « la » loi précisément au moment où ils tentaient d'effacer l'opération qu'ils étaient en train de faire.

La même tentative d'escamoter une incompatibilité se retrouve chez Rémi Brague au moment où il pense avoir fait une trouvaille « de grande conséquence ». Reprenons sa formulation : « Il s'agit d'objectiver la loi, de la séparer non seulement de la personne du roi, mais aussi de toute personne concrète : le prêtre détient la loi (*Jérémie*, 2, 8), mais juge selon elle. » Si le prêtre « détient la loi », c'est *qu'il l'écrit*, et ce n'est pas parce qu'il l'écrit *en tant que prêtre* qu'il le fait *en contact avec le divin* : imprégner la loi qu'il écrit d'un caractère divin est le détour dont il use pour légitimer son écriture et pour la rendre efficace.

Dans l'Antiquité grecque, l'écriture des lois a été essentiellement un acte politique athénien dont l'origine a été contemporaine de l'institution de l'Etat. La critique que l'on trouve dans la Bible (*Samuel* 8), n'est pas la critique de l'Etat, elle est celle de la confusion de l'Etat avec la royauté (ou de la royauté avec l'Etat). Or, dans l'Antiquité, un roi n'était pas un chef d'Etat, il était le chef d'une grande famille capable d'imposer à d'autres grandes familles une alliance ayant pour fonction essentielle de neutraliser les rivalités entre puissances composant une société (la société israélite, la société judéenne, la société israélo-judéenne, etc.), d'en coordonner les activités, de présider aux partages des richesses acquises collectivement, de régler les différends, de contenir les vengeances. Rémi Brague le sait pertinemment : « la loi de Moïse » est « la loi du roi », il faut aussitôt préciser, *de Perse*. « Esdras est désigné comme « prêtre-scribe, spécialiste des commandements de YHWH (du *kurios*, en grec) et de ses lois concernant Israël » (*Esdras*, 7, 11). Il s'agit-là de termes techniques de l'administration perse : Esdras est « commissaire d'Etat pour la loi du Dieu du ciel » - cette dernière dénomination étant le nom officiel de YHWH pour l'administration perse » (p. 94). Cette situation particulière a permis aux Judéens d'affranchir, en quelque sorte, leur propre loi de sa dépendance à leur propre Etat ; elle n'est pas loi s'exerçant sur *un territoire* particulier. Mais il en est comme si, pour l'auteur, cette singularité avait pour effet, également, de détacher la loi de sa source humaine, du groupe des prêtres, les Aaronides, qui ont imposé à Jérusalem, après le retour d'exil, leur pouvoir sur d'autres groupes, alors qu'elle a justement été le moyen par lequel les prêtres ont assis leur pouvoir exclusif sur la société judéenne (comprenant également des habitants émigrés de l'ancien royaume d'Israël). Rémi Brague commet un étrange raccourci : si la fonction des prêtres est d'être des médiateurs

avec le divin, la fonction ne peut pas être considérée comme une preuve de l'existence de la dimension qu'elle est censée médiatisée. Esdras n'a pas été le médiateur de « la » loi, il a été l'auteur – à l'appui d'autres lettrés, prêtres et lévites – de « la loi *de Moïse* », un personnage fictif inventé pour masquer l'origine temporelle de la loi, à un moment précis de *l'histoire de Juda*, c'est-à-dire de l'époque où les autorités de Juda disposaient de l'écriture, à partir de la fin du VIII^e siècle.

Cependant, il peut dire avec raison que, de ce qu'elle n'est pas une loi d'Etat, monarchique en l'occurrence, elle devient une loi morale, gouvernant l'ensemble des pratiques humaines, loi morale qui peut être sentie comme d'origine « divine ». A ce titre, elle implique la distinction d'un espace profane et d'un espace sacré, à l'entrée duquel, de façon analogue à un règlement d'immeuble – l'analogie est celle que propose Rémi Brague – serait écrit sur un tableau d'affichage les règles fondamentales dont le maître des lieux – Dieu – demande qu'elles soient respectées car elles découlent, en quelque sorte, de ce qu'il est (voir « L'espace divin de la loi », pp. 97-105). Reste la question : comment un espace sacré peut-il se manifester en tant que tel ? La réponse est dans une formule du livre de Josué (24, 26) nous dit Rémi Brague (*sefer tôrat elohim : un livre des voies en relation d'appartenances aux dieux des cieux*¹¹⁵). « On remarquera que la loi est qualifiée de divine au moment même où elle est consignée dans un livre » commente l'auteur, qui ajoute une remarque en apparence anodine : « ..., et dans une formule qui laisse entendre que le genre littéraire, « livre de loi divine » était quelque chose de bien connu ». Voudrait-il nous laisser entendre, par-là, que l'origine du genre « livre de loi divine » est enfouie dans la nuit des origines de l'écriture ? Contemporaine de la rayure de la voix par l'archigraphème archi-griffant, aurait peut-être pu dire Derrida ?

Encore une fois notre réponse sera dans un retour au texte – grec – et à tout son contexte (*Josué*, 24, 16-33)

(16) Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ λαὸς εἶπεν Μὴ γένοιτο ἡμῖν καταλιπεῖν κύριον ὥστε λατρεύειν θεοῖς ἑτέροις. (17) κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, αὐτὸς θεὸς ἐστίν· αὐτὸς ἀνήγαγεν ἡμᾶς καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξ Αἰγύπτου καὶ διεφύλαξεν ἡμᾶς ἐν πάσῃ τῇ ὁδῷ, ἣ ἐπορεύθημεν ἐν αὐτῇ, καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, οὓς παρήλθομεν δι' αὐτῶν· (18) καὶ ἐξέβαλεν κύριος τὸν Ἀμορραῖον καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ κατοικοῦντα τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου ἡμῶν. ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς λατρεύσομεν κυρίῳ· οὗτος γὰρ θεὸς ἡμῶν ἐστίν. (19) καὶ εἶπεν Ἰησοῦς πρὸς τὸν λαόν· Οὐ

¹¹⁵ *sefer tôrat elohim : un livre des voies en relation d'appartenances aux dieux des cieux* : formule unique dans la Bible, nous dit R. Brague ; elle apparaît également dans *Néhémie*, 8, 18 / 9, 3 ; 2 chron. 17, 9 (voir *TOB*, note j au verset 26 ; dans la *Septante*, 2 *Esdras*, seul est attesté le syntagme « loi de Dieu »).

μη δύνησθε λατρεύειν κυρίῳ, ὅτι θεὸς ἅγιός ἐστιν, καὶ ζηλώσας οὗτος οὐκ ἀνήσει ὑμῶν τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀνομήματα ὑμῶν· (20) ἡνίκα ἐὰν ἐγκαταλίπητε κύριον καὶ λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις, καὶ ἐπελθὼν κακώσει ὑμᾶς καὶ ἐξαναλώσει ὑμᾶς ἀνθ' ὧν εἶ ἐποίησεν ὑμᾶς. (21) καὶ εἶπεν ὁ λαὸς πρὸς Ἰησοῦν Οὐχί, ἀλλὰ κυρίῳ λατρεύσομεν. (22) καὶ εἶπεν Ἰησοῦς πρὸς τὸν λαόν· Μάρτυρες ὑμεῖς καθ' ὑμῶν, ὅτι ὑμεῖς ἐξελέξασθε κύριον λατρεύειν αὐτῷ· (23) καὶ νῦν περιέλεσθε τοὺς θεοὺς τοὺς ἄλλοτρίους τοὺς ἐν ὑμῖν καὶ εὐθύνατε τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς κύριον θεὸν Ἰσραηλ. (24) καὶ εἶπεν ὁ λαὸς πρὸς Ἰησοῦν· Κυρίῳ λατρεύσομεν καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκουσόμεθα. (25) Καὶ διέθετο Ἰησοῦς διαθήκη πρὸς τὸν λαὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ νόμον καὶ κρίσιν ἐν Σηλω ἐνώπιον τῆς σκηνῆς τοῦ θεοῦ Ἰσραηλ. (26) καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς βιβλίον, νόμον τοῦ θεοῦ· καὶ ἔλαβεν λίθον μέγαν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ὑπὸ τὴν τερέμινθον ἀπέναντι κυρίου. (27) καὶ εἶπεν Ἰησοῦς πρὸς τὸν λαόν· Ἴδου ὁ λίθος οὗτος ἔσται ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον, ὅτι αὐτὸς ἀκήκοεν πάντα τὰ λεχθέντα αὐτῷ ὑπὸ κυρίου, ὃ τι ἐλάλησεν πρὸς ἡμᾶς σήμερον· καὶ ἔσται οὗτος ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἡνίκα ἐὰν ψεύσησθε κυρίῳ τῷ θεῷ μου... »

[...]Mort de Josué ; ses funérailles ; transfert des os de Joseph...

(33) Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ Ἐλεαζάρ υἱὸς Ααρων ὁ ἀρχιερεὺς ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη ἐν Γαβααθ Φινεες τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει τῷ Εφραιμ.

Josué vient de demander au peuple s'il veut se tourner vers des dieux étrangers.

« Le peuple répondit : « Nous ne saurions abandonner Yahvé en sorte de célébrer le culte d'autres dieux. Car Yahvé est notre Dieu, celui qui nous a fait sortir ainsi que nos pères d'Egypte et qui a été notre gardien sur toutes les voies sur lesquelles nous cheminions en Egypte, et au milieu de tous les peuples près desquels nous allions. Et c'est Yahvé qui a repoussé de devant nous l'Amorite et tous les peuples habitant notre terre. Eh bien, nous aussi nous célébrerons un culte Yahvé. Car notre Dieu, c'est lui. » Et Josué dit au peuple : « En aucun cas vous ne sauriez célébrer le culte de Yahvé, car il est un dieu saint, et d'un zèle sans relâche, et il ne vous remettra pas vos errements et vos infractions à la loi. Lorsque vous abandonnerez Yahvé et que vous servirez d'autres dieux, marchant contre vous, il vous fera subir des dommages et il vous dévastera pour vous faire payer le bien qu'il vous a fait. » Et le peuple dit à Josué : « Non ! Nous célébrerons le culte de Yahvé. » Et Josué dit au peuple : « Vous êtes vos propres témoins et votre témoignage pourra être retenu contre vous, car c'est vous qui venez de choisir de servir Yahvé. Et maintenant enlevez les dieux étrangers qui sont parmi vous et dirigez vos pensées vers Yahvé, Dieu d'Israël. » Et le peuple dit à Josué : « Nous servirons Yahvé et nous écouterons sa voix. » Et Josué établit une disposition testamentaire (une alliance) en rapport au peuple ce jour-là et il lui donna

une loi, qui servît de fondement à ses jugements, à Silo, en présence de la tente du Dieu d'Israël. Et il fit écrire *ces paroles* (*rhēmata tauta*) dans un rouleau, loi de Dieu. Et il prit une grande pierre et il la plaça debout sous le chêne de Yahvé. Et Josué dit au peuple : « Voici la pierre qui sera parmi vous un témoin, car elle-même elle a entendu tout ce que Yahvé lui (à la pierre) a dit, car en ce jour il vous a parlé. Et elle sera parmi vous votre témoin jusqu'à la fin des jours, lorsque vous porterez de faux témoignages contre Yahvé, mon Dieu. »

Suit le récit de la mort de Josué, celui du transfert des os de Joseph. « Et après cela, il arriva qu'Eléazar aussi, le fils d'Aaron, le grand prêtre, mourut ; il fut enterré sur la colline de Pinhas, son fils, qu'on lui avait donnée dans la montagne d'Ephraïm. »

Le livre de Josué s'achève sur la conclusion d'une alliance, comme en *2Esdras*, restaurée. Comme Esdras lui-même, Josué trouve un détour pour engager un choix de tout le peuple – en faveur du Dieu qui a favorisé la sortie d'Égypte. Il le tient ensuite à sa parole – ce que tu viens de dire, servira de témoignage contre toi en cas d'infidélité à ta parole. A l'appui de cet engagement, « διεθέτο Ἰησοῦς διαθήκην πρὸς τὸν λαὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ νόμον καὶ κρίσιν ἐν Σηλῶ ἐνώπιον τῆς σκηνῆς τοῦ θεοῦ Ἰσραηλ. καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς βιβλίον, νόμον τοῦ θεοῦ. » « Josué établit une disposition testamentaire (une alliance) en relation au peuple ce jour-là et il lui donna une loi, qui servît de fondement à ses jugements, à Silo, en présence de la tente du Dieu d'Israël. Et il fit écrire *ces paroles* (*rhēmata tauta*) dans un rouleau, loi de Dieu. » Comme dans Esdras, on scelle une alliance en présence de tout le peuple et en son nom, la cérémonie tardive de la lecture de la loi est résumée ici d'une formule : « il lui donna une loi ». Sous quelle forme ? Nous sommes laissés à nous-mêmes de faire des hypothèses, car la proposition suivante καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς βιβλίον, νόμον τοῦ θεοῦ ne signifie pas qu'il a fait écrire les articles de la loi dans un rouleau, mais *rhēmata tauta*, « cet ensemble de paroles », c'est-à-dire *toute la loi*, (νόμον τοῦ θεοῦ) *dans un livre (rouleau)*. « Cet ensemble de paroles » a été écrit « dans un / le rouleau » qui porte la « loi de Dieu » : encore une fois, le scribe qui raconte l'épisode tente de *forcer le passage* de ce que Josué désigne *dans* ce qu'il désigne lui-même, ce qu'il est en train d'écrire, la loi, dont l'épisode présentement raconté est un moment !

« Cet ensemble de parole », ce ne peut-être que le rouleau que mentionne *Deutéronome* 31, 24-26 :

« (24) Ἦνίκα δὲ συνετέλεσεν Μωϋσῆς γράφων πάντας τοὺς λόγους τοῦ νόμου τούτου εἰς βιβλίον ἕως εἰς τέλος, (25) καὶ ἐνετείλατο τοῖς Λευίταις τοῖς αἵρουσιν τὴν κιβωτὸν τῆς

διαθήκης κυρίου λέγων (26) Λαβόντες τὸ βιβλίον τοῦ νόμου τούτου θήσετε αὐτὸ ἐκ πλαγίων τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, καὶ ἔσται ἐκεῖ ἐν σοὶ εἰς μαρτύριον. »

« Lorsque Moïse eut achevé d'écrire tous les articles de cette loi sur un rouleau (du début à la fin), il donna un ordre aux Lévites qui transportaient l'arche de l'alliance de Yahvé : « Prenez le rouleau de cette loi-ci pour le déposer à côté de l'arche de l'alliance de Yahvé, votre Dieu, et il sera un témoignage entre vos mains. »

Un livre (un rouleau) – celui de cette loi-ci, celle du Deutéronome – dont les traces ne remontent pas plus haut qu'à l'époque du roi Josias, vers 622 donc. A l'inverse de Moïse qui, par une opération difficile à concevoir, a réussi à insérer sa loi dans ce livre-ci du *Deutéronome*, écrit un demi-millénaire plus tard, partie seulement du tout, Esdras, par une opération plus facile à réaliser a réussi à insérer dans un livre de la loi préexistant à son œuvre, toute la Torah, en tant que loi de Moïse, prenant appui sur le rouleau existant, pour donner un semblant de réalité à une fiction dont il était lui-même l'auteur. Si bien que, lorsque nous lisons dans *2Esdras*, une formule comme « le livre de la loi de Dieu », qui ne se rencontre, ailleurs, que dans le livre de *Josué*, nous sommes éventuellement inclinés à penser que la formule a été empruntée au livre qui, dans la disposition de la Torah, est censé être bien antérieur à la chronique de Néhémie et d'Esdras, alors qu'elle a été générée, dans *Josué*, comme tout le livre de Josué, d'ailleurs, par un décret d'un roi de Perse, Artaxerxès II (*2Esdras*, 7, 25-26) : « Et toi, Esdras, κατάστησον γραμματεῖς καὶ κριτάς, ἵνα ὧσιν κρίνοντες παντὶ τῷ λαῷ τῷ ἐν πέρα τοῦ ποταμοῦ, πᾶσιν τοῖς εἰδόσιν νόμον τοῦ θεοῦ σου, καὶ τῷ μὴ εἰδότι γνωριεῖτε. (26) καὶ πᾶς, ὃς ἂν μὴ ᾔ ποιῶν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ νόμον τοῦ βασιλέως... » « Et toi, Esdras, établis des scribes (des spécialistes de l'écriture) et des juges, afin qu'ils aient puissance de juger pour tout le peuple au-delà du fleuve (de la Transeuphratène), pour tous ceux qui connaissent ce qui est loi de [ton¹¹⁶] Dieu ; et à celui qui ne la connaît pas, vous la ferez connaître. Et quiconque ne respectera ce qui est loi de Dieu et en même temps loi du roi... », qu'il soit châtié selon la loi.

(A la lecture de tous ces textes, on peut se demander si le culte exclusif de Yahvé n'a pas été adopté *après le retour d'exil* au moment il devenait interdit de prononcer le nom.)

En spécialiste de la lecture des textes de la tradition mosaïque Rémi Brague avait eu la possibilité de faire divers recoupements entre ces différents passages. Il ne pouvait laisser penser à son lecteur que la consignation dans un livre d'une « loi divine » était

¹¹⁶ Il est peu probable que « ton » ait fait partie du texte primitif. La loi de « ton Dieu » n'est pas compatible avec « ce qui est loi de Dieu et en même temps loi du roi ».

contemporaine d'un personnage, successeur de Moïse, nommé « Josué », censé avoir vécu vers la fin du second millénaire, que par un grave défaut d'esprit critique. Quant à suggérer que cette loi existait *déjà sous forme écrite* avant Josué, cela confine à l'escroquerie pure et simple. Avant 2005, date de publication de *La loi de Dieu*, Finkelstein avait publié plusieurs articles et un ouvrage qui expliquait que l'occupation des Hautes Terres de Judée, de Samarie et de Galaad par une population appelée « les israëls », n'avait rien à voir avec une conquête ; en conséquence, les récits qu'on lit dans les livres de *Josué* et des *Juges* sont de la fiction historique, inventée après le retour d'exil de Babylone. L'obligation de situer toute formule de la Bible dans un contexte de production est une exigence préalable à toute interprétation. L'origine de l'écriture n'est pas contemporaine de l'écriture d'une loi divine. Le *Deutéronome* est le premier recueil de lois judéennes – judéo-israélites – attestable et, le plus vraisemblable, c'est qu'il est contemporain du roi Josias, des années 625-620. Il est contemporain d'un moment où l'alliance était entre Yahvé et le roi et c'est dans ce contexte qu'il faut d'abord interpréter le décalogue – le préambule au code de loi.

Soudain les commandements de n'accorder son soin qu'à Yahvé, de ne pas jurer par d'autres dieux, de ne pas s'en donner une représentation figurée, de ne pas mentir (de ne pas manquer à sa parole, de ne pas tuer, de ne pas piller son proche, de ne pas traiter son proche, c'est-à-dire un membre du groupe d'appartenance, un Judéen, comme un ennemi à qui l'on enlève femme, enfants, maison, etc., tout cela prend sens : c'est le roi que l'on engageait à n'avoir pour maître et seigneur que Yahvé, à ne pas s'en faire une représentation figurée, une statue, objet de culte, à ne pas prêter de faux serments, à ne pas voler, à honorer ses parents, etc. Car, selon ce qui est énoncé dans le livre de *Samuel*, un peuple est « esclave » de son roi, pour qui toutes exactions sont de l'ordre, non du permis, mais du possible.

Les rédacteurs de la loi de Moïse, c'est-à-dire les lettrés qui ont travaillé sous la conduite d'Esdras, ont maintenu le préambule du *Deutéronome*, qui concernait spécifiquement la personne du roi, au moment de rédiger le récit de l'*Exode*. Ce faisant, ils en ont complètement modifié la teneur, ils en ont fait un code moral en même temps que pervers.

Le catalogue des commandements commence, comme il se doit, par une titulature, sous laquelle nous pouvons évoquer la titulature des Achéménides, e. g., celle de Darius, citée dans le Grand Robert « *Je suis Darius, le Grand Roi, le Roi des Rois, le Roi des Pays, le Roi de la Terre, le fils d'Hystaspe, l'Achéménide (...)* ». Dans le Grand Robert,

elle est suivie de la citation d'un commentaire : « *Cet ordre — la titulature suivie de la référence au dieu — a étonné les spécialistes (...)* » (tiré de *la Recherche*, juil.-août 1970 ; article d'Yvonne Rebeyrol, « Suse : des textes surgis des sables. »). Elle est pourtant la forme normale de la titulature d'une proclamation ou de la publication d'une décision par une autorité royale ou d'une Assemblée des Athéniens, par exemple. Le mot « *theoi* » (dieux) est par exemple placé comme premier élément de l'inscription du décret de 425 sur le tribut délien. Selon les enjeux, un décret était placé sous l'autorité des dieux ou d'une divinité. Les rois perses rappellent volontiers qu'ils détiennent leur pouvoir d'Ahura Mazda. La singularité de la loi mosaïque, c'est qu'elle n'est pas une loi que le *kurios* humain – celui qui a autorité pour le faire, roi ou Assemblée des citoyens, à Athènes, par exemple – a rédigée en invoquant l'appui d'une puissance divine, mais c'est « Dieu » lui-même, se désignant sous une double métonymie (« Je Suis » « Yahvé », ton Dieu), qui doit donc expliquer ce qui l'autorise à donner une loi à *son* peuple, de la même façon que les lois d'un roi ou d'une Assemblée n'ont validité que pour le peuple sur lequel l'un et l'autre sont souverains.

Le détour des prêtres judéens – c'est Dieu qui a donné sa loi, puisqu'il n'y a plus de roi en Juda – prend d'emblée un tour paradoxal : au lieu que le souverain humain prétende tirer la légitimité de son action du dieu, c'est ici le dieu qui doit dire la raison qui l'autorise à donner sa loi : « je t'ai conduit hors de la terre d'Égypte, hors du domaine / de la maison de l'esclavage ». Nous corrigeons aussitôt : « puisque je t'ai conduit hors de Babylone ». Un peuple se donne des lois quand il s'est affranchi d'une tutelle étrangère ; alors il peut s'indiquer ses propres règles de conduite, il devient « auto-nome ». « Juda », après 539, ne s'est pas affranchi en s'appuyant sur ses propres forces ; il l'a été par un décret royal d'une puissance étrangère, reconnaissant son allégeance à Dieu « créateur du ciel et de la terre, créateur de l'homme, créateur du bonheur pour l'homme ». Les Judéens ne disposaient donc pas du pouvoir – de la *Gewalt* – qui les aurait autorisés à se donner des lois strictement judéennes. Or les lettrés judéens, des prêtres, s'appropriant l'héritage des prophètes de *Yahvé*, ont « compris » qu'en réalité le dieu dont les rois de Perse reconnaissaient l'autorité, c'est le dieu que les prophètes avaient annoncé¹¹⁷ et qui s'est manifesté, en fin de parcours, sous la figure (ou le couvert, ou le masque) d'Ahura Mazda. C'est donc Yahvé qui a délivré son peuple, et c'est donc Yahvé qui est légitimé à donner

¹¹⁷ Dès l'époque ancienne du prophète Elie : Dieu ne se manifeste pas dans les fracas, des armes ou du tonnerre, il n'est audible que dans le silence.

une loi à son peuple, une loi « de Dieu », du « Dieu créateur du ciel et de la terre ». Voilà ce qu'ont pensé des prêtres et des Esdras *en péril de sombrer, corps et bien, avec leur dieu, Yahvé*. Or pour nous, la délivrance de la « maison de l'esclavage égyptienne » est une fiction précisément élaborée pour ménager dans un passé lointain un espace et un temps où Yahvé a pu dicter sa loi à son « serviteur » nommé Moïse, une fiction qui frappe tout simplement d'inanité l'autorité de Dieu, donateur de sa loi. La « loi de Moïse » n'est pas une « loi de Dieu ». Qui pénètre dans le domaine de cette loi n'entre pas dans un espace sacré, il met le pied dans un traquenard. La meilleure démonstration en a été faite par Jésus de Nazareth : le plus sûr moyen d'éviter un piège, c'est de ne pas prendre la voie qui conduit à ce piège.

Ce « Dieu » qui a délivré son peuple de l'esclavage doit se donner de la consistance. Il le fait, par la bouche de ses interprètes, en renvoyant à l'autre, aux autres dieux, leur consistance fictive. Il faut avouer que c'est le seul moment où ces interprètes, les prêtres, ont procédé de manière vraiment subtile. Ils ne font pas dire : « Je suis le seul vrai Dieu ; les autres dieux ne sont que fantômes ». Ils lui font dire : « Tu ne te feras pas, pour toi-même, quelque figure que ce soit, à la semblance de quoi que ce soit sur la terre, etc..., et qui te servirait de support pour ton culte ». Je suis infigurable, irreprésentable : un vrai Dieu ne peut être qu'infigurable et irreprésentable. La seule figure médiatrice de son essence, ce ne peut être que celle de l'écriture d'une loi qui énonce, en préambule au code particulier d'une loi humaine – les règles de conduites judéennes par exemple – ce qui doit valoir pour tous les hommes, en tout temps : ne pas tuer, etc.

Cette affirmation de l'universel – hérité du zoroastrisme, pour lequel Ahura Mazda aussi est infigurable ; en outre, il n'existe pas chez les Perses d'alors de temple pour signifier que Dieu a installé sa tente parmi nous – est aussitôt démentie par la prescription du repos du sabbat (et de l'année sabbatique), une règle particulière, qui a précisément pour fonction de rappeler au peuple *qu'il n'est pas l'auteur* de son affranchissement et qu'il ne peut donc s'affranchir de *l'obéissance à la loi qui lui rappelle son hétéronomie*. Elle le sera ensuite, abondamment, par la masse des prescriptions qui prétendent prendre en charge toutes les particularités de la vie « judéenne ».

Si nous examinons, maintenant, le contenu des interdits fondamentaux, le bénéfique n'en est qu'apparent. Leur formulation pourrait laisser croire que les mêmes interdits ne sont pas opérants dans les sociétés autres que la société judéenne. Ce n'est évidemment pas le cas : aucun groupe humain ne peut tolérer le meurtre d'un membre du même groupe d'appartenance, ou l'adultère en tant qu'il est une transgression d'un contrat sur lequel

repose l'alliance sociale, ou le faux serment en tant qu'il est prêté dans la détermination secrète d'abuser la confiance de l'autre, ou le mensonge en tant que démenti ou dissimulation ; enfin aucun groupe humain ne peut tolérer que l'un de ses membres traite les autres comme des étrangers au groupe, des proies potentielles à qui il sera loisible d'enlever tout ce qui fait son identité de membre du groupe (épouse, enfants, maison, domaine, biens meubles et immeubles). Bref les commandements fondamentaux n'ont pas besoin d'être formulés parce qu'ils *instituent* tout membre du groupe dans son *humanité « sociale »*, conditionnent donc *son respect absolu à l'intérieur de son groupe d'appartenance*, par-là constituent le *ciment* d'un pacte social.

La formulation de ces interdits renforce-t-elle le respect dû au proche (à l'allié, le *philos*, le *socius*, le *coreligionnaire*) ?

Prenons l'exemple du meurtre. Avant la loi de Moïse, il n'existait nulle part un interdit de tuer un proche ; il existait partout des procédures de poursuite des meurtriers d'un allié. Tout individu était retenu de tuer, par des mécanismes complexes, relevant de la biologie, de l'éthologie et de la socialisation. « Tuer, commettre l'adultère, mentir, voler, piller », ce sont des choses « qui ne se font pas » contre les gens de son entourage, proche et même lointain non plus que contre des alliés, de l'ensemble des solidaires. Cela n'a pas besoin d'être formulé. A partir du moment où un interdit de tuer (un allié) est formulé comme un commandement divin – *et il ne pouvait être formulé que comme un commandement divin* – le rapport au meurtre est modifié : je ne tuerai pas, d'abord par obéissance à Dieu et non, d'abord par respect de la vie de l'autre, mon semblable. Je ne suis pas sûr que l'obéissance à Dieu soit un frein plus efficace que le respect ; je suis certain qu'il y a du mérite à obéir à Dieu, qu'il n'y en a aucun à respecter son semblable, mais je suis également certain que substituer la crainte et le mérite au respect est une entreprise perverse qui ne peut intéresser que des malades de la volonté de puissance. Le préambule de la « loi de Moïse » a été fabriqué par des malades de la volonté de puissance. Pour parodier Flavius Josèphe et retourner contre les gens de son espèce, je veux dire les malades de la volonté de puissance et non les juifs, une qualification que Flavius emploie pour ridiculiser les Chrétiens, nous dirons : « et aujourd'hui encore, c'est une volière fort agitée ».

Alliance avec le peuple

Selon la logique des alliances traditionnelles entre un roi suzerain et un ou des rois, ses vassaux, il est à supposer que les premières alliances, soit à Samarie, soit à Jérusalem, ont été celles, à chaque fois, d'un roi avec Yahvé (Joas dans le royaume du Nord, Ezéchias et Josias, par exemple, en Judée). Ainsi un moment important de la transformation de l'idéologie de l'alliance a été celui où celle-ci a été scellée entre Yahvé et « son » peuple (dont les membres ont été appelés Israélites, ce qui a permis d'approprier à la Judée une autorité sur tous les Hébreux du Sud).

Commençons par un raisonnement historique. Après la prise de Jérusalem en 587, *ce n'est pas toute la population* qui a été déportée¹¹⁸. Les vainqueurs s'intéressaient surtout aux chefs du peuple, en l'occurrence à l'aristocratie militaire (membres de la tribu de Juda) et sacerdotale (de la tribu de Lévi) résidant à Jérusalem. Il s'agissait par-là de contrôler les meneurs potentiels d'une révolte ou d'une résistance à l'occupant. Il est probable que l'on emmenait également ceux dont la compétence pouvait être exploitée (des artisans, par exemple). Mais les « laboureurs » ou la population « laborieuse » restait sur place, pour continuer à produire des richesses. Il restait dans la population rurale des « gens de la terre¹¹⁹ », des *ham haaretz* hébreux (Israéliens et Judéens), mêlés à des hommes venus d'ailleurs (d'après ce que le livre *2 Esdras* laisse entendre, des Hittites, des Moabites, des Amorites, des Egyptiens, et d'autres ethnies encore, venues prendre la place des « laboureurs » ou des « pasteurs » tués lors de l'expédition babylonienne ou décimés par la maladie...).

¹¹⁸ Ce que le raisonnement fondé sur la vraisemblance permet de déduire, l'archéologie l'appuie sur des indices factuels ; voir Finkelstein – Silberman (2002).

¹¹⁹ Cela est explicitement affirmé en *2 Rois* 25, 12. Etant donné la mention que le livre d'*Esdras* fait des « gens de la terre » restés en Judée et présents au retour de l'exil, après l'assassinat, par un membre de l'aristocratie militaire, de Guedalias, un allié des prêtres, gouverneur judéen désigné par le roi de Babylone, ce ne sont pas tous les Judéens qui ont fui en Egypte par crainte de mesures de rétorsion, mais tous les hommes de l'ancienne garde et les membres de l'aristocratie militaire résidant hors de Jérusalem, qui se sont alors engagés comme mercenaires dans l'armée égyptienne et sont allés s'installer à Eléphantine, comme gardes de la frontière du Sud. Il est probable que ces hommes, dont certains pouvaient occuper des postes de commandement dans l'armée égyptienne, n'avaient pas totalement renoncé à leurs possessions en Judée. Le *papyrus Pascal* [voir Abadie – de Martin de Vivies (2017), p. 18, 2^{ème} colonne ; voir également le texte *in* Grelot] atteste l'existence d'un rescrit de Darius II imposant à une communauté d'Eléphantine la pratique culturelle de Jérusalem (en ce qui concerne la célébration de la pâque). A l'époque où Artaxerxès II a dû défendre sa position sur le trône contre son frère, Cyrus, aidé de mercenaires grecs, le roi de Lybie, Amyrtée, en a profité pour placer l'Egypte sous son contrôle. Il s'agissait donc alors, du point de vue du grand roi, de neutraliser l'hostilité potentielle des mercenaires d'origine judéenne dans l'armée égyptienne, en les liant par la « loi d'alliance mosaïque », et de s'en faire des alliés contre tel ou tel prétendant pharaon.

Une grande affaire, au retour d'exil, si l'on en croit notre chronique, a été celle des mariages avec des femmes étrangères. Les « gens de la terre », les Judéens et les Israélites venus de Samarie après sa destruction en 722, n'ont pas hésité à prendre femme auprès des étrangers, et cela, « à commencer » par les « chefs » (*arkhontes*) (chefs de famille élargies et chefs de village ; les fils du prêtre Josué, par exemple). Les premiers Judéens revenus de l'exil de Babylone n'ont pas eu de scrupule à se comporter de la même façon et à épouser des étrangères.

Au terme d'un long processus d'environ cent-trente années, l'action d'Esdras a comporté trois opérations décisives pour l'institution de « l'identité » judéenne :

- il a mis un terme (juridique, du moins) aux mariages mixtes ;
- il a été le médiateur du scellement d'un pacte de confiance (*une pistis*) entre les chefs (villages, clans (?), tribus), entre les chefs et le peuple, par cette opération il a rendu le peuple solidaire de l'alliance,
- enfin il a fait procéder à la lecture solennelle de la loi à l'occasion de la fête des « huttes » (*Soukkot*), qui deviendra la fête commémorant la donation de la loi sur le Sinaï ; jusqu'alors elle rappelait le souvenir du retour d'exil au temps de Cyrus, sous la conduite du grand-prêtre *Josué* et d'un membre de la famille royale, *Zorobabel*.

Car l'histoire, après l'exil, de la « reconquête », par les Judéens, de leur terre (un simple retour, pour lequel, il est vrai, il a fallu se battre) et de la conquête d'une identité est non seulement celle des longs efforts au terme desquels ils ont réussi à faire valoir la légitimité de leur revendication sur la possession de Jérusalem et sur un « petit reste » du territoire de Juda, contre de petits royaumes qui les entouraient (Samarie au Nord, Edom au Sud), mais aussi celle de la lutte, peut-être féroce, mais dont les coups ont été soigneusement étouffés, des prêtres entre eux pour s'assurer, par la médiation du temple, le pouvoir sur les Judéens et ceci n'a pu se faire que par l'élimination des revendications de l'aristocratie militaire, partie se mettre au service des pharaons d'Égypte. Le rescrit d'Artaxerxès (II) invite Esdras (7, 27) à « κατάστησ[αι] γραμματεῖς καὶ κριτάς, ἵνα ὅσιν κρίνοντες παντὶ τῷ λαῷ τῷ ἐν πέρα τοῦ ποταμοῦ, πᾶσιν τοῖς εἰδόσιν νόμον τοῦ θεοῦ [σου], καὶ τῷ μὴ εἰδότι γνωρι[εῖν] », « établir des scribes (spécialistes de la loi) et des juges, afin qu'ils exercent la justice sur tout le peuple au-delà du fleuve (en Transeuphratène), sur tous ceux qui connaissent la loi de [...] Dieu et *afin de la faire reconnaître par celui qui n'en a aucune idée* » (parce qu'il n'en a pas entendu parler). »

Qui est celui-là ? Celui qui n'assiste pas à la lecture de la loi *en Judée*. Le mercenaire *israélite* d'Eléphantine, par exemple.

La juridiction de la loi ne s'étendra pas seulement sur les habitants de la Judée, mais sur tous ceux qui seront désormais destinés à devenir « juifs », résidant sur d'autres territoires, notamment sur les mercenaires d'Égypte et qui seront tels, « Judéens » soit « Juifs » *en tant qu'adeptes de la loi de Moïse, loi d'Alliance de Kurios avec son peuple*. Je l'ai déjà mentionné : l'époque est celle des troubles liés à une guerre de succession, dont on a tenté de tirer profit, ici ou là, pour s'émanciper de la tutelle perse. La crainte, peut-on supposer, était que l'aristocratie militaire judéenne profite de cette situation pour tenter un retour. Un tel contexte permet de comprendre l'élaboration du mythe de Moïse, du don de la loi sur le Sinaï, de l'alliance « avec le peuple », de l'affranchissement de la servitude égyptienne. L'adversaire que craignaient les prêtres judéens à la fin du Ve siècle n'était pas tant Pharaon que des officiers de ses armées.

Il semble que la société israélite fonctionnait sur un modèle proche de l'idéologie trifonctionnelle. Du côté grec, la tâche politique a été la recherche d'une neutralisation réciproque des risques de pouvoir excessif que comportaient aussi bien les membres de la fonction « intellectuelle » (les Conseillers) que ceux de la fonction guerrière (l'aristocratie équestre, les professionnels de la guerre). La mise en place de la phalange a conduit, à Athènes notamment, à neutraliser le rôle militaire et par là social de l'aristocratie équestre. En ce qui concerne le gouvernement, le principe a été celui du refus de tout pouvoir monarchique, ce qui a conduit, à Athènes, à l'abolition de la royauté (qui pouvait être exercée par un membre de la fonction « intellectuelle » aussi bien que de la fonction guerrière). L'institution de la royauté en Israël, au nord comme au sud, en Juda, était en contradiction avec les tendances fondamentales de la société. Les rédacteurs de la loi mosaïque n'ont donc pas eu de peine à convaincre qu'elle a été à l'origine de tous les malheurs du passé. En revanche, l'idée d'une démocratie leur était profondément étrangère. La substitution d'un code de lois divines au code royal leur permettait de faire l'économie du pouvoir royal en même temps que celle de la souveraineté populaire : le seul pouvoir légitime est celui de Dieu, dont ils sont les seuls interprètes. Et ils seraient les médiateurs de l'extension de la souveraineté de la loi de YHWH, « béni soit son saint nom », puisqu'il est le seul vrai Dieu, sur tous les peuples.

Récapitulation

Yahvé n'a pas été le dieu de l'exode, de la « sortie d'Égypte ». Le plus probable, selon ce que laisse entendre le *Cantique de Débora*, c'est qu'il a été adopté, vraisemblablement, vers la moitié du Xe siècle (après 950 ?) comme Dieu des Israëls, de la population des hautes terres d'Éphraïm, à la suite d'une victoire sur une armée d'un dirigeant d'une cité cananéenne (ou philistine) ; il a été associé à cette victoire en tant que maître du feu et des souffles, et par là des éléments. Il est venu de Séïr, d'une région du sud, accompagnant dans sa « migration », un forgeron, appelé par un roi local, engagé, avec statut d'hôte, pour fabriquer divers ustensiles et des armes en fer.

Fort de la connaissance de son lien avec les forgerons, nous pouvons réexaminer la racine de son nom à l'appui d'informations que nous puiserons auprès de Bob Becking, « Bibelwissenschaft » (2006), entrée Jahwe, § « la signification du nom Jahwe ».

« Die Bedeutung des Namens Jahwe ist umstritten. Im Allgemeinen wird der Name Jahwe als Verbform gedeutet, insbesondere als Kurzform für *'el-jahweh* (z.B. Dijkstra 1996). Fraglich ist jedoch, was das Verb bedeutet. » Pour sortir des ambiguïtés, il serait peut-être préférable, nous dit l'auteur de l'article, d'expliquer le nom à l'appui d'une étymologie arabe. « Die Wurzel *hwj* hat im Arabischen drei Bedeutungen: 1. „sich sehnen / passioniert sein“, 2. „fallen“; 3. „blasen / wehen ». Il commente : « fait sens une association avec la troisième signification plutôt qu'avec les deux autres, étant donné qu'elle peut être rattachée à la représentation de Jahwe comme dieu des tempêtes, du type de Baal / Hadad ».

La première signification de la racine est plus précise que celle que T. Römer a retenue (« désirer »). « Sich sehnen / passioniert sein », ce n'est pas simplement « désirer », mais au moins « désirer ardemment » = « être rongé intérieurement par le feu du désir ». La racine comporte donc trois notions « brûler intérieurement », « souffler », « tomber ». La question se pose : « Quel est l'intégrant de ces trois notions qui explique leur appartenance à une même racine ? » Ne serait-ce pas l'idée *d'un agent* qui manifeste sa puissance sous la modalité d'action des trois éléments « physiquement » « actifs », feu, air, eau (« les précipitations »), alors que la terre le fait « biologiquement » (elle fait croître) ? Sur le plan humain, les activités qui prennent appui sur la dynamique conjuguée de ces trois agents, ce sont celles du forgeron, du potier et du distillateur. Dans le culte de Yahvé, la fonction de fécondité et de fertilité est en quelque sorte refoulée : il n'est justement pas un double de Baal / Hadad et, pour les Israëls, il était important qu'il ne le soit pas. Cette fonction est absente de son nom ; ce qui est premier, c'est la création d'objets. Dans le premier récit de la création, Yahvé agit à la façon d'un potier : il façonne

le ciel et la terre, les êtres vivants, l'homme. Le récit sacerdotal, qui impute la création à la parole, a été composé après le contact avec le zoroastrisme. Yabin, le roi qui a invité Heber, qui a donc fait de lui l'hôte qu'il « héberge », porte dans son nom le thème de la « création » ; le nom, dans ce cas, ne qualifie pas celui qui le porte, mais le personnage qu'il a placé en position de miroir, son hôte, le forgeron, « Ya-bin », « Yahvé crée », « fabrique ».

Haroschet-Gojim, l'endroit où l'armée ennemie a subi sa défaite, où la tête de Sisera a été « martelée », signifie (entrée « Haroschet » in « Bibelwissenschaft », *Lexicon*) « la terre de labour des peuples », c'est-à-dire la terre de labour de la population cananéenne. C'est sur cette terre de labour qu'Héber a planté sa tente, sous un chêne. La version du codex *Vaticanus* explique que Yaël s'est emparée du marteau « des forgerons » pour planter un clou dans la tête de Sisera. La tente de Yaël était, par métonymie, une forge. Plusieurs éléments du *Cantique de Débora* évoquent l'arrière-plan des premiers moments de l'Âge de fer sur les terres de Palestine et la mise en place d'une culture agricole à ce moment-là. L'histoire de Héber et de Yaël nous invite à faire l'hypothèse que l'ascendant exercé par les habitants des hautes terres de part et d'autre de la vallée de Jezréel sur ceux des cités cananéennes a été lié à la maîtrise des techniques de la métallurgie du fer par une gilde d'artisans des métaux, apparentés aux « israëls » (les Quénites)¹²⁰. De Séïr à la vallée de Jezréel, Yahvé a suivi, de hauteur en hauteur, le cheminement nomade des forgerons (Sur le lien de Yahvé avec un culte des forgerons, voir Nissim Amzallag, *La forge de Dieu*, édition du Cerf, Paris, 2020).

Ce Dieu, dont le nom est Yahvé, qui s'est révélé aux israëls, à l'ensemble des populations des hautes terres de Juda, de Samarie, puis de Galilée, une première fois à l'occasion d'un combat victorieux sous l'impulsion d'une prophétesse, au Xe siècle, s'est révélé une seconde fois, de manière décisive, à un petit reste d'Israël, le peuple de Juda, en favorisant son affranchissement de l'esclavage babylonien, puis son retour en Yehoud et son installation sur la terre qu'il avait « promise » (Jérusalem et le territoire de Juda, allant, au sud, jusqu'à Bet-Çur, au nord, jusqu'à Miçpa et Bethel, à l'est, jusqu'à Jéricho. « A l'ouest, Yehoud incluait peut-être la Shefelah septentrionale », mais pas la ville

¹²⁰ Cette gilde a subsisté à travers toute l'histoire juive : il est possible de suivre à la trace les forgerons « juifs » à travers toute l'Afrique et à travers l'Europe. Dans les années 1280, on fait appel à un juif, résidant alors à Largentière, Jacob de Lunel, pour indiquer l'endroit où serait fondée la bastide autour de laquelle sera bâtie Villeneuve-de-Berg (Ardèche). (Voir Albin Mazon, *Histoire de Largentière*, 1^{re} édition, 1904 ; Je remercie mon ami Jean Moulin, de Villeneuve de Berg, de m'avoir fourni ces informations).

d'Hebron (I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Les rois sacrés de la bible. A la recherche de David et de Salomon*, Paris, 2006, p. 276). Tel est du moins le sens que les nouveaux prophètes d'Israël, dépositaires des desseins de Yahvé, des membres de la caste sacerdotale de Juda, ont donné au retour de l'exil, s'appropriant toute l'histoire antérieure des habitants des hautes terres, devenues les royaumes de Samarie, puis de Juda, la réinterprétant dans le sens qui leur était favorable. La situation des captifs à Babylone était analogue à celle des habitants des hautes terres avant que Yahvé ne les élise pour son culte et non à celle d'un groupe informe d'esclaves de Pharaon. L'exode fondateur, je le rappelle, a été celui de Yahvé et non celui d'un peuple qu'il aurait choisi pour l'émanciper de l'esclavage égyptien.

Après le retour d'exil, lorsque les lettrés judéens ont été placés devant la nécessité de réinterpréter toute l'histoire des israëls et de leur rapport avec Yahvé pour rattacher cette histoire à celle d'une décision des rois de Perse, véritables libérateurs des aristocraties déportées à Assur ou Babylone, il s'est agi de légitimer la revendication de Yahvé sur le territoire de Juda. Dans l'antiquité, seul un territoire conquis pouvait être revendiqué comme possession légitime. Le récit des origines le plus ancien que l'on détenait était contenu dans le *Cantique de Débora*. Il racontait une émigration depuis le sud, en vérité depuis Edom, non d'un peuple, mais d'un dieu, qu'une invocation au début du récit, au moment d'évoquer sa « sortie de Séïr », nommait Yahvé. Le cantique attribuait à une intervention de ce dieu, au temps de sa migration, la victoire sur une troupe « cananéenne », victoire qui signifiait qu'il se choisissait pour peuple les « israëls ». Avec cette victoire a coïncidé le début de l'extension de leur habitat vers la vallée de Jezréel et l'occupation de ses « cités », principalement de Megiddo. Aucune tradition n'attestait une « conquête » des hautes terres ; on savait simplement qu'un dieu, venu d'ailleurs, s'était acquis le peuple auquel on appartenait. On savait que deux royaumes avaient, après cette victoire, été mis en place, d'abord au nord, puis au sud. L'histoire des deux royaumes s'était achevée avec la prise de Samarie par les troupes assyriennes, celle de Jérusalem par les troupes babyloniennes. On savait également que le roi de Juda qui avait fait écrire un code de loi placé sous l'autorité de Yahvé avait vainement tenté de s'émanciper de la tutelle égyptienne, avait été vaincu et tué à Megiddo. La conquête de Jérusalem par Babylone avait suivi quelques années plus tard. Comment les lettrés judéens, membres de l'aristocratie sacerdotale (en quelque sorte, les grands fonctionnaires de l'Etat), pouvaient-ils asseoir leur autorité sur la population de Juda alors que leur retour dépendait entièrement du bon vouloir d'un pouvoir étranger, celui des rois de Perse ? La seule

solution était de « fabriquer » une histoire qui faisait de leur retour à Jérusalem l'accomplissement d'une promesse de Yahvé (c'était leur métier que de fabriquer du texte).

Au commencement, il y eut donc une promesse de Yahvé faite à un groupe, par la médiation de son chef (Abraham, Moïse), de lui donner une terre sur laquelle il pourrait s'établir en bénéficiant de la protection divine à condition de respecter les termes d'une alliance. Il fallait donc qu'à l'origine, le bénéficiaire de la promesse ait habité une terre étrangère. Première transformation importante de l'histoire : la migration n'a pas été celle de Yahvé, mais celle du peuple. Deuxième transformation : il fallait que la prise de possession ultime de la terre « promise » fût l'aboutissement d'une conquête au terme d'une migration. Le *Cantique de Débora* laissait clairement entendre que Yahvé venait du sud, d'une région proche de l'Égypte. Il fallait donc supposer qu'au moment de l'alliance avec un nouveau médiateur, ayant quelque lien avec l'Égypte et Madian, proche du lieu de culte ancien de Yahvé, avec Moïse, le peuple de la future alliance était en Égypte. La tradition rapportait que des « israëls » avaient été vaincus et exterminés par un pharaon. Il n'était pas difficile de supposer un statut analogue aux populations nomades du sud du Sinaï, allant et venant, selon les circonstances économiques, dans la région du delta du Nil, réquisitionnées par les pharaons pour la réalisation de leurs grands travaux. On détenait les éléments qui permettaient d'imaginer un exode du peuple hors d'Égypte, une marche dans le désert sous la conduite de Moïse et de Yahvé, une alliance de Yahvé avec son peuple et la donation de sa loi, après les quarante ans auxquels on a habituellement recours pour délimiter la période d'un règne fictif, lui conférant ainsi l'apparence d'une durée et donc d'une existence, une arrivée en vue de Canaan, qu'il faudra conquérir. Il existe suffisamment de légendes de héros combattants pour construire une histoire que l'on rattachera tant bien que mal aux chroniques du royaume du nord, puis à celle du royaume du sud. Il a existé en Juda une « maison de David », dont un document externe atteste l'existence. Le nom de « David » a un statut particulier parmi les noms propres « dynastiques ». Il signifie « frère du père » (oncle paternel). Il semble donc désigner un lignage plutôt qu'un individu, le lignage de ceux qui ont mis fin au pouvoir des « frères de la mère » (en régime matrilineaire que l'histoire de Débora laisse supposer). Le premier coup de force, qui a préparé l'instauration d'une monarchie, a probablement été celui-là, une éviction de la femme de la souveraineté « intellectuelle », le transfert de la compétence « prophétique » à un chef de clan peu scrupuleux dans ses engagements.

Il restait que ni la chute du royaume, ni le retour en Juda n'avaient rien de glorieux, ni pour les aristocraties judéennes, ni pour le dieu dont elles célébraient le culte, Yahvé. A moins que... Si, en réalité, Yahvé était le vrai nom d'Ahura Mazda et sa vraie nature justement celle du dieu dont Zoroastre a été le prophète ? Alors la sortie de Babylone et le « retour » en Judée pouvaient être interprétés comme l'aboutissement d'une promesse qui n'avait pas été comprise jusqu'à ce moment-là ou qui n'avait pas été tenue en raison d'infidélités des rois à Yahvé. La boucle était bouclée : oui, je le sais, celle de ma reconstitution aussi.

L'invention, après le retour d'exil, d'un exode depuis l'Égypte tient aussi aux circonstances de ce retour. Avait été déporté à Babylone l'entourage du roi (ses Conseillers), c'est-à-dire des officiers du palais, sans doute, mais surtout le personnel des lettrés, offrant à un pouvoir royal son assise. De ce qui s'est passé à la suite du meurtre du gouverneur de la Judée après la conquête de Jérusalem, de Guédélias, on peut déduire que des membres importants de l'aristocratie militaire, pour échapper aux poursuites du grand roi, avaient délibérément cherché refuge en Égypte, au point le plus éloigné du delta du Nil. Ils étaient assez nombreux pour y former une garnison. Pour l'aristocratie sacerdotale revenue de Babylone, ils représentaient une menace, des alliés potentiels d'un pharaon en rébellion contre le pouvoir perse. Il fallait trouver un détour pour neutraliser le danger qu'ils représentaient ; ce sera fait avec la construction d'un temple unique, à Jérusalem, placé sous l'autorité unique d'un lignage sacerdotal issu de Jérusalem (judéen), soumettant tout le monde « israélien » à l'empire d'une seule loi « judéenne » avant de devenir juive. Je fais l'hypothèse que cela a été un argument important pour convaincre Darius II d'autoriser la construction *d'un temple*.

Annexes

I- Deutéro-Isaïe, le « serviteur », Esdras

43, 9-13

(9) πάντα τὰ ἔθνη συνήχθησαν ἅμα, καὶ συναχθήσονται ἄρχοντες ἐξ αὐτῶν· τίς ἀναγγελεῖ ταῦτα ; ἢ τὰ ἐξ ἀρχῆς τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν; ἀγαγέτωσαν τοὺς μάρτυρας αὐτῶν καὶ δικαιώθητωσαν καὶ εἰπάτωσαν ἀληθῆ. (10) γένεσθέ μοι μάρτυρες, κἀγὼ μάρτυς, λέγει κύριος ὁ θεός, καὶ ὁ παῖς, ὃν ἐξελεξάμην, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ’ ἐμὲ οὐκ ἔσται· (11) ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ σῶζων. (12) ἀνήγγειλα καὶ ἔσωσα, ὠνεΐδισα καὶ οὐκ ἦν ἐν ὑμῖν ἀλλότριος· ὑμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες κἀγὼ μάρτυς, λέγει κύριος ὁ θεός. (13) ἔτι ἀπ’ ἀρχῆς καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐκ τῶν χειρῶν μου ἐξαιρούμενος· ποιήσω, καὶ τίς ἀποστρέψει αὐτό; (14) Οὕτως λέγει κύριος ὁ θεός ὁ λυτρούμενος ὑμᾶς ὁ ἅγιος Ἰσραηλ Ἐνεκεν ὑμῶν ἀποστελῶ εἰς Βαβυλῶνα καὶ ἐπεγερωῶ πάντας φεύγοντας, καὶ Χαλδαῖοι ἐν πλοίοις δεθήσονται. (15) ἐγὼ κύριος ὁ θεός ὁ ἅγιος ὑμῶν ὁ καταδείξας Ἰσραηλ βασιλέα ὑμῶν.

(9) « Tous les peuples ont été rassemblés et leurs chefs seront rassemblés. Qui annoncera cela ? Ou qui vous annoncera les choses depuis le commencement ? Que leurs témoins soient introduits, qu’ils soient soumis à l’interrogatoire d’un juge et qu’ils disent le vrai ! (10) Soyez mes témoins et moi, je serai (votre) témoin dit Yahvé, et *le sera le serviteur (païs) que je me suis choisi*, afin que vous reconnaissiez et ayez foi, et compreniez que Je Suis (ce que Je suis) : avant moi, devant moi, il n’y a jamais eu d’autre dieu, et il n’en sera pas après moi. (11) Dieu, c’est moi et en dehors de moi il n’en est pas qui assure le salut. (12) J’ai annoncé le salut et j’ai sauvé [...]. Vous êtes mes témoins et moi je suis votre témoin, dit Dieu, Yahvé, encore et à nouveau, depuis le commencement, et il n’existe pas celui qui me dépossède. J’agirai, et qui fera obstacle ? (14) Ainsi parle Yahvé, le saint d’Israël qui a payé la rançon qui vous délivre de l’esclavage. En votre faveur, j’enverrai une mission à Babylone et je rassemblerai tous les dispersés, et les Chaldéens seront enchaînés dans des navires. (15) C’est moi qui suis Dieu, votre Dieu saint, *celui qui vous a désigné le roi d’Israël, votre roi.* » (C’est-à-dire le roi de Perse.)

Le Deutéro-Isaïe évoque à plusieurs reprises un « serviteur » (παῖς) de Yahvé. Par la bouche du prophète, avec insistance, Dieu a annoncé ce qui se passerait, le rassemblement de tous les peuples et de leurs « chefs » sous la royauté de Cyrus. Aucun autre dieu ne l’a

fait : ce ne sont que des idoles. « Soyez mes témoins et moi, je serai (votre) témoin dit Yahvé, et le sera le serviteur (*paīs*) que je me suis choisi, afin que vous reconnaissiez et ayez foi, et compreniez que Je Suis Il (est) : avant moi, devant moi, il n'y a jamais eu d'autre dieu, et il n'en sera pas après moi » (43, 10).

Dans les livres de *Josué*, *des Rois*, *des Chroniques*, le syntagme *paīs toū kuriou* peut désigner un roi, le peuple sous le nom de Jacob ou d'Israël, mais il désigne le plus fréquemment Moïse, « serviteur / enfant du seigneur ». Si, en la circonstance présente, le serviteur que Dieu s'est choisi et qui sera son témoin, c'est Cyrus lui-même, comme le laisse entendre le verset 15 (« C'est moi qui suis Dieu, votre Dieu saint, *celui qui vous a désigné le roi d'Israël, votre roi.* » - c'est-à-dire le roi de Perse), cela signifie que l'auteur de ces formules estime que Cyrus joue le rôle d'un relais dans la lignée des serviteurs allant de Moïse à un dernier personnage, qui a joué un rôle analogue à Moïse, ou plus justement, sur le modèle de qui a été élaboré le rôle du législateur.

Relevons, à titre provisionnel, encore un élément (*Deutéro-Isaïe*, 41, 27) : « ἀρχὴν Σιών δώσω καὶ Ἱερουσαλήμ παρακαλέσω εἰς ὁδόν. « Je donnerai le commandement à Sion et j'inviterai Jérusalem sur (une) voie... ». La notion grecque (« voie ») recouvre ici celle de « mebaššer », « bonne nouvelle » (apportée par un messager annonciateur d'une victoire). Jérusalem sera mise sur la « voie » après le retour d'exil, par un « serviteur du Seigneur ». Celui qui apporte la bonne nouvelle, ou en grec, une « ressource » (*hodon*), est un « serviteur » du Seigneur ; il joue un rôle analogue à Moïse.

Le leitmotiv du serviteur (*pais*) revient donc constamment à l'intérieur du *Deutéro-Isaïe*, non sans variation de contenu : si, au début, « Jacob » ou « Israël » est désigné comme « mon serviteur », la notion peut également recouvrir Cyrus ou Moïse. En *Isaïe*, 41, 25-26, le texte de la *Septante* diffère de celui de la tradition hébraïque : « (25) ἐγὼ δὲ ἤγειρα τὸν ἀπὸ βορρᾶ καὶ τὸν ἀπ' ἡλίου ἀνατολῶν, κληθήσονται τῷ ὀνόματί μου. » « (25) C'est moi qui ai mis *l'un* en mouvement depuis le Nord, *l'autre* depuis le soleil levant ; ils seront appelés / convoqués en mon nom / pour mon nom / par mon nom (!) ». Selon cet énoncé, ce sont clairement deux personnages qui sont suscités : l'un, c'est Cyrus ; qui est donc l'autre ? « Le peuple d'Israël », probablement ; mais l'allusion est peut-être plus précise. Sous le peuple, l'auteur fait jouer un personnage particulier, Moïse, par exemple, sous le personnage particulier, le peuple : Moïse est celui qui rassemble le peuple, précisément en le plaçant sous l'autorité de la loi (de Yahvé). Car dans la bible de manière générale, porte plus spécialement le titre de « serviteur » « Moïse » en tant

que ce médiateur que Yahvé s'est choisi pour faire connaître sa loi. Celui qui est appelé du levant est une analogue de Moïse.

A partir du chapitre 49 est mis en scène un personnage que l'on a qualifié de « serviteur souffrant », figure, dans la tradition chrétienne, du Christ. Laissons aller à bien plaire cette fantaisie : conformément aux emplois de la notion de serviteur, « le serviteur souffrant » c'est à la fois « le peuple d'Israël » et un guide de ce peuple. Il est celui que Yahvé a « assisté » dans ses tribulations et dans les persécutions qu'il a subies, en tant que tel, il est un « esdras » (« Dieu aide »). Le recueil (*Isaïe*, chapitres 54 et 55) s'achève sur l'évocation de Jérusalem, où sera scellée une nouvelle alliance et où est invité à venir « celui qui a soif », car, il en va de la parole du Seigneur comme de la pluie ou de la neige : « elle ne retourne pas (vers lui) sans résultat ». Telle a sans doute été l'une des fonctions du *Deutéro-Isaïe* : annoncer un serviteur souffrant, un médiateur de la Loi, persécuté, humilié, rabaissé, mais à la fin, triomphant. Annoncer un ultime prophète, apportant définitivement la loi d'Alliance. La lecture de *2Esdras* nous a permis de découvrir que cet ultime donateur de la loi, comme l'avait bien vu Spinoza, c'est « Esdras », c'est-à-dire, le plus probablement, *un scribe et un prêtre* de la lignée des Aaronides par Eléazar, le premier d'entre eux. Le thème du serviteur souffrant laisse entendre que celui qui a réussi à imposer la « loi mosaïque » n'est pas arrivé à ses fins sans mal. Il avait des adversaires, voire des ennemis, qui ont tenté de le réduire au silence.

Comme c'est le cas de tout texte des productions antiques, *Second Isaïe* obéit à une commande ; le commanditaire se laisse déceler au terme d'un parcours, lorsque le lecteur découvre la visée ultime du message qu'il est en train de lire : venez apaiser votre soif à Jérusalem en écoutant ma parole, fait-on dire à Yahvé. Venez à Jérusalem pour y entendre la Loi de Yahvé, « créateur du ciel et de la terre, et du bonheur pour l'homme ». Yahvé est donateur de la loi par la médiation d'un « serviteur ».

En même temps, il s'adresse à un destinataire privilégié. C'est entendu, les rois de Perse ont autorisé le retour de ceux qui ont été déportés par les rois *d'Assyrie et de Babylone* vers leur terre. Qui sont ces affranchis ? Précisément pas *les gens de la terre*, restés en Samarie et en Judée, mais les aristocrates, les notables, des gens de métier. Tous n'ont pas le même intérêt à revenir. Si les hommes (à condition qu'ils soient aristocrates) sont affranchis, la Judée, en revanche, ne l'est pas. Que l'on soit à Babylone ou à Jérusalem, on restera sujet du roi de Perse. Une terre asservie à un pouvoir étranger, à un roi étranger, est-ce bien là l'accomplissement de la promesse de Yahvé ? Ce n'est qu'après sans doute de nombreuses palabres entre, disons, individus dont l'avis était pris

en considération, que l'on a compris l'intérêt du retour : Juda offrait un territoire, dont les rois Perses garantiraient l'intégrité, où il serait possible aux Judéens de s'y regrouper pour y vivre selon une loi donnée par Dieu et au respect de laquelle on s'engageait par scellement d'une alliance avec Dieu lui-même. Voilà ce que signifiait la « terre promise » : celle où l'on s'exceptait du reste de l'humanité en s'inscrivant dans les limites d'une « loi d'alliance » de l'Innommable avec son peuple. L'enjeu, c'était donc l'assise d'une loi donnant à un peuple son identité, avant le support d'un sol sur lequel on prend appui pour affirmer son autonomie politique. D'où le rôle prépondérant de l'aristocratie sacerdotale, détentrice des compétences en matière d'écriture, de droit et, admettons, de compétence intellectuelle, et l'éviction progressive de l'aristocratie militaire, qui avait perdu toute raison d'être sur son propre territoire et à qui s'offrait la ressource du mercenariat. Quelle a donc été la tâche de la caste des lettrés après la reconstruction des remparts de la ville ? Obtenir la construction d'une « maison de Dieu » et faire admettre, non tant aux gens de la terre, qui, eux, avaient continué à vivre selon les coutumes des agriculteurs de Canaan, probablement, mais aux chefs – aux hommes exerçant une autorité sur d'autres hommes – que c'est bien une alliance de Yahvé avec son peuple qu'on leur proposait, autrement dit, ce dont ils devaient les persuader, c'est qu'ils étaient bien les « serviteurs » de Yahvé.

Le début du chapitre 49, départ d'un long discours méandreux qui s'achève (chapitre 54) par une invitation à aller à Jérusalem, où « la parole de Dieu accomplira ce qu'elle dit », apaisera toutes les soifs, comblera toutes les faims, expose la problématique.

(1) Ἀκούσατέ μου, νῆσοι, καὶ προσέχετε, ἔθνη· διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει **κύριος**. ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν **τὸ ὄνομά μου** (2) καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα μου ὡσεὶ μάχαιραν ὀξεῖαν καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἔκρουσέν με, ἔθηκέν με ὡς βέλος ἐκλεκτὸν καὶ ἐν τῇ φαρέτρᾳ αὐτοῦ ἐσκέπασέν με. (3) καὶ εἶπέν μοι **Δοῦλός μου εἶ σύ, Ἰσραηλ, καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι**. (4) καὶ ἐγὼ εἶπα· Κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύν μου· διὰ τοῦτο ἡ κρίσις μου παρὰ κυρίῳ, καὶ ὁ πόνος μου ἐναντίον τοῦ θεοῦ μου.

(5) καὶ νῦν οὕτως λέγει **κύριος** ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δούλων ἐαυτῶ τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακωβ καὶ Ἰσραηλ πρὸς αὐτόν—συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον **κυρίου**, καὶ ὁ θεός μου ἔσται μου ἰσχύς— (6) καὶ εἶπέν μοι Μέγα σοὶ ἐστὶν τοῦ κληθῆναι σε παῖδά μου τοῦ στήσαι τὰς φυλάς Ἰακωβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραηλ ἐπιστρέψαι· **ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς**. (7) Οὕτως λέγει **κύριος** ὁ ρυσάμενός σε ὁ θεός Ἰσραηλ· Ἀγιασατε τὸν φαυλίζοντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῶν δούλων τῶν ἀρχόντων· βασιλεῖς ὄψονται αὐτὸν καὶ ἀναστήσονται, ἄρχοντες καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕνεκεν κυρίου· ὅτι πιστός ἐστιν ὁ ἅγιος Ἰσραηλ, καὶ ἐξελεξάμην σε.

(8) οὕτως λέγει κύριος Καὶρῶ δεκτῶ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν τοῦ καταστήσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομήσαι κληρονομίαν ἐρήμου, (9) λέγοντα τοῖς ἐν δεσμοῖς Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει ἀνακαλυφθῆναι. καὶ ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν βοσκηθήσονται, καὶ ἐν πάσαις ταῖς τρίβους ἡ νομὴ αὐτῶν· (10) οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν, οὐδὲ πατάξει αὐτοὺς καύσων οὐδὲ ὁ ἥλιος, ἀλλὰ ὁ ἐλεῶν αὐτοὺς παρακαλέσει καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει αὐτούς· (11) καὶ θήσω πᾶν ὄρος εἰς ὄδον καὶ πᾶσαν τρίβον εἰς βόσκημα αὐτοῖς. ἰδοὺ οὗτοι πόρρωθεν ἔρχονται, οὗτοι ἀπὸ βορρᾶ καὶ οὗτοι ἀπὸ θαλάσσης, ἄλλοι δὲ ἐκ γῆς Περσῶν. (13) εὐφραίνεσθε, οὐρανοί, καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ ῥηξάτωσαν τὰ ὄρη εὐφροσύνην καὶ οἱ βουνοὶ δικαιοσύνην, ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ παρεκάλεσεν.

(1) « Ples, écoutez-moi, peuples, prêtez-moi votre attention. Ça sera stable pendant longtemps, c'est **Yahvé** qui l'affirme. Dès le sein de ma mère, il m'a appelé par mon nom (2) et il a aiguisé ma bouche comme la lame d'une dague acérée, et il m'a caché sous le couvert de sa main, il m'a placé comme un trait choisi et m'a mis à l'abri de son carquois. (3) Et il m'a dit : « Israël, tu es mon serviteur et c'est en toi / par toi que je serai glorifié. » (4) Et moi, je lui ai dit : « Je me suis éreinté pour rien et en vain et j'ai fourni ma force pour rien. » (Telle a été ma réponse à **Yahvé** : voilà ce qu'il en a été de mes efforts en ta présence.)

« Eh bien maintenant ainsi l'affirme **Yahvé** : celui qui m'a façonné, dès le sein, pour être son serviteur (δοῦλον) pour conduire à lui et rassembler Jacob et Israël – je les conduirai et rassemblerai, je serai glorifié **en présence de Yahvé** et mon Dieu sera ma force – (6) (donc) m'a dit : « Ce n'est déjà pas mal pour toi d'être appelé mon serviteur (παῖδά) pour faire se lever les tribus de Jacob et pour reconduire sur ses pas la diaspora d'Israël. Mais (en plus) voici (que) je t'ai conféré une position stable afin d'instituer un testament (transmis de génération en générations à l'intérieur) d'une famille / d'un lignage afin que tu sois la lumière des Nations pour leur salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Ainsi l'affirme **Yahvé, celui qui t'a mis à l'abri et sauvé, le Dieu d'Israël**. Tenez pour saint celui dont la vie est pourrissante, l'objet de dégoût des Nations, servantes de ceux qui commandent. Les rois le verront et le relèveront, ceux qui commandent iront même jusqu'à se prosterner devant lui à cause de Yahvé. Car il est fidèle le saint d'Israël, « Et je t'ai choisi ».

(8) Ainsi l'affirme Yahvé : « A l'heure convenue je t'ai écouté et au jour du salut, je t'ai porté secours (ἐβοήθησά) (je t'ai apporté mon appui : j'ai été ton « esdras ») et, *pour établir un testament des nations*, je t'ai donné la terre et de quoi procéder au partage des lots d'une terre en déshérence, ordonnant à ceux qui étaient prisonniers : « Allez-vous-en ! » et à ceux qui étaient dans l'obscurité de rejeter loin d'eux les voiles qui les recouvraient. Et sur tous les chemins où ils iront, ils seront nourris, et leur nourriture leur sera donnée sous tous leurs pas. (10) Ni ils n'auront faim, ni ils n'auront soif, le soleil ne les écrasera pas de ses rayons brûlants, mais celui qui a pitié d'eux les invitera et les conduira parmi les sources des eaux. (11) Et toutes les montagnes leur seront un chemin et tout sentier les conduira vers un pâturage. Voyez-les ceux-là ! Ils viennent de loin ! Là, du Nord et là, de la mer, et d'autres de la terre des Perses ! (13) Cieux, rassérez-vous ! Que la terre exulte ! Que la joie brise les montagnes, que la justice aplanisse les collines, car Dieu a eu pitié de son peuple et il a invité (à sa table) les humbles de son peuple. »

En tant que lecteur et interprète – lire nous y contraint – nous devons résister à ce par quoi le style prophétique tente de nous séduire, l'imprécision des connexions à tous les niveaux de la langue. Il nous faut dégager une articulation précise de l'idée exprimée. On ne sait pas toujours si le point de vue exprimé est celui du prophète ou celui de celui dont il est le prophète. Puis il devient clair que celui qui parle, c'est le prophète : « Dès le sein de ma mère, il a appelé mon nom (il m'a appelé par mon nom) (2) et il a aiguisé ma bouche... ». De même, l'usage de la notion de « serviteur » est flottant (*doulos / pais*), surtout, la même notion désigne des personnages différents (un individu / un peuple). L'ambiguïté revient à identifier un personnage à un peuple, ou à donner au personnage le nom du peuple.

La « prophétie » commence par un appel à écouter, adressé à des îles et à des nations, suivi de l'affirmation que le contenu de l'appel, qui n'a pas encore été explicité « sera stable pendant longtemps », d'où la raison de l'écouter.

Que l'appel soit adressé à des « îles » - et donc à des « nations » ou « ethnies » du côté de ces îles, signifie que celui qui parle, par hypothèse depuis Jérusalem, regarde en direction d'îles qui ne peuvent être que celles de la Méditerranée, grecques de surcroît. Cela ne signifie pas que le discours qu'il va leur adresser les concerne tout spécialement, mais qu'il est dans leur intérêt d'entendre ce qu'il va dire. « Cela sera stable pendant longtemps ». Il y a là un avertissement, qui ne peut être efficace que si celui qui l'entend l'impute à une puissance capable de l'impressionner. Il n'y en qu'une, celle du grand roi ; et, dans les îles, seules peuvent être concernées par l'avertissement des cités grecques (Samos, par exemple). Le prophète parle au nom de Dieu, mais en même temps il est agent de transmission de la parole d'un roi, son souverain, du roi de Perse.

La prophétie présuppose, comme son arrière-plan, les rivalités entre le grand roi et les cités grecques, précisément même, peut-être, la période où Evagoras, à Chypre, pourrait menacer (dès 410) de priver le grand roi d'une base maritime essentielle pour exercer sa domination sur la côte d'Asie-Mineure et sur l'Égypte. Quoi qu'il en soit, Chypre est la seule île jusqu'à laquelle s'est affirmé de manière durable le pouvoir achéménide jusqu'à la fin du cinquième siècle, un pouvoir renforcé par la présence de Phéniciens à Salamine (de Chypre) où ils règnent de 450, environ, jusqu'à 410¹²¹. La mise en garde des îles ne peut guère concerner que Chypre, et cela dès ou après 410.

¹²¹ Voir Pierre Briant, *Histoire de l'empire Perse*, 1996, p. 628. Même si, dans les premiers temps de sa royauté, Evagoras respecte l'allégeance de Salamine aux Achéménides, son alliance avec Athènes

Celui qui parle rapporte la parole de Yahvé, qui l'a appelé dès le sein, a forgé sa bouche, l'a placé sous sa protection, a fait de sa parole une flèche – elle atteint infailliblement son but. Dieu alors – lorsqu'il est prêt à remplir une mission – lui dit, en l'interpellant du nom « Israël » (« celui pour qui El – le dieu du ciel – est roi ») : « Tu es mon serviteur (*doulos*). Je serai glorifié par toi ». Le serviteur répond : « j'ai dépensé en vain ma force ». « Telle a été ma réponse : voilà ce qu'il en a été de mes efforts ! »

Il semble que *Kurios* (YHWH) n'ait pas été très efficace pour rendre son serviteur capable de remplir sa charge. Mais ce dernier poursuit :

« Et voici que maintenant *Kurios* (YHWH), celui qui m'a façonné dès le sein, m'ordonne, en tant que son serviteur (*doulos*), de rassembler Jacob et Israël auprès lui. Je ferai ce rassemblement et je serai glorifié en présence de *Kurios* (YHWH), et mon Dieu sera ma force. Et il me dit : « Ce n'est déjà pas mal pour toi d'être appelé mon serviteur (*παῖδά*) pour faire se lever les tribus de Jacob et pour reconduire sur ses pas la diaspora d'Israël. Mais (en plus) voici (que) je t'ai conféré une position stable afin d'instituer un testament (transmis de génération en générations à l'intérieur) d'une famille / d'un lignage (d'une race) afin que tu sois la lumière des Nations pour leur salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Ainsi l'affirme *Kurios* (YHWH), celui qui t'a mis à l'abri et sauvé, le Dieu d'Israël : « Tenez pour saint celui dont la vie est pourrissante, l'objet de dégoût des Nations, servantes de ceux qui commandent. » Les rois le verront et le relèveront, ceux qui commandent iront même jusqu'à se prosterner devant lui à cause de *Kurios* (YHWH). Car il est fidèle le saint d'Israël. »

Le paragraphe s'achève sur un brutal passage du discours rapporté au discours direct : « Et je t'avais élu ».

Le prophète a été qualifié pour proférer la parole de Dieu dès sa conception. Pourtant, il a vainement dépensé ses forces. Nous entendrons que, pendant longtemps, les rois d'Israël et de Juda ont refusé d'écouter les prophètes qui parlaient pourtant au nom de Yahvé. Mais « maintenant » (progression dans le temps, époque nouvelle) Yahvé fait à nouveau de son porte-parole « son serviteur » (*doulos*) pour rassembler Jacob et Israël, et, cette fois, le serviteur réussira l'œuvre. Nous en sommes encore au moment où la relation de Dieu à son porte-parole est celle d'un roi à ses ministres, dont le statut est symboliquement celui d'un esclave. Le renouvellement de l'ordre est venu par la médiation d'un roi, dont le porte-parole de Dieu est l'esclave. Le « maintenant » dont il s'agit est celui de l'affranchissement des déportés en Assyrie et à Babylone. Celui qui est

ne pouvait qu'inquiéter le pouvoir perse. La domination perse sur Samos ou Rhodes, par exemple, n'avait été que de courte durée.

chargé de rassembler à nouveau Israélites et Judéens l'est en conséquence de l'ordre d'un roi, de Cyrus, dont il est le *doulos*, « l'esclave ».

Mais à la reprise de la parole par Dieu, le statut du porte-parole change. « Vois ! lui laisse-t-il entendre ! C'est déjà beaucoup que, désormais, je ne t'appelle plus en tant que « *doulos* », (esclave : serviteur d'un roi), mais en tant que « *pais* » (enfant, héritier légitime encore sous tutelle) pour mettre debout les tribus de Jacob et faire retourner sur ses pas la diaspora d'Israël. » En outre, « je t'établis, te donnant une position parfaitement stable (*tetheika*), pour (mettre en place) un testament (*diathēkēn* : *berit*, alliance) d'un *genos* (d'une même grande famille, d'une « race » disait-on autrefois) pour être lumière des Nations (des peuples) et leur salut jusqu'à l'extrémité de la terre ».

Jusqu'à ce moment donc, le porte-parole de Dieu était « esclave », serviteur de rois (tels étaient les prophètes). Désormais il est « *pais* », fils encore sous tutelle d'un homme libre, ce qui veut dire, dans notre contexte, fils que Dieu a émancipé, et donc relevant désormais de la seule autorité de Dieu (soit de Yahvé, lui-même émancipé grâce à Ahura Mazda). Il devient tel au moment où son Souverain lui donne une position absolument stable – il bénéficie de la protection d'une puissance humaine qui garantit qu'il pourra occuper en toute tranquillité la terre où il est retourné – si stable qu'elle l'autorise à rédiger un « testament », lequel, de son côté, garantira la possession de la terre de générations en générations à *un seul genos*, à un groupe humain issu d'une seule « racine », de « Jacob-Israël », nouveau nom de Juda. Comme le nom de Jacob avait été changé, au lendemain d'une nuit où il avait lutté contre une « force » mystérieuse, en « Israël » (disons prudemment : « fort contre Dieu, avec Dieu, par Dieu, pour Dieu, etc »), Juda se revêt désormais du nom d'Israël, qui, par métonymie, qualifie la loi « à l'appui de laquelle - *esdras*- Dieu rend fort / souverain -israël- ». J'ai dit ailleurs un autre avantage de l'opération : elle interdit aux princes de Samarie et à ses habitants de se réapproprier leur nom traditionnel, d'Israélites.

Sous sa fiction, sous le glissement d'une notion (*doulos*) à une autre (*pais*), qu'est-ce que l'auteur de ce texte nous laisse entendre ? Que le testament, la loi d'alliance, n'a pas pu être rédigé avant que le groupe humain homogène, concerné, ait acquis une position stable dans l'espace (ait retrouvé un territoire dont la possession lui était garantie). Dans l'histoire judéenne, ce moment correspond à celui où l'on a bénéficié de la protection des rois de Perse, qui ont relevé le peuple de Juda de son abaissement en rendant leur liberté à ses chefs. Mais il ne suffisait pas de retourner sur la terre de ses ancêtres en bénéficiant de la protection d'une puissance humaine. Il fallait encore s'émanciper, au moins

intérieurement, de cette puissance humaine : la rédaction de la loi a permis de déplacer la sujétion à un roi en une sujétion à Dieu. Ainsi s'est-on donné l'illusion de ne pas dépendre d'une puissance humaine étrangère à soi. L'entrée dans la terre promise, dont la promesse a été différée jusqu'à ce moment, s'accomplit comme entrée dans le sanctuaire de la loi donnée par Dieu à celui qu'il « avait élu ».

Un si beau résultat demande d'être récapitulé : « Au jour du salut 'je suis venu à ton secours' (j'ai fait de moi ton 'esdras') καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν τοῦ καταστῆσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομησάι κληρονομίαν ἐρήμου « et je t'ai donné *en testament* des peuples (ethnies : perses, mèdes, babyloniennes, grecques, phrygiennes, lydiennes, etc.) afin que tu t'installés sur ta terre et t'y établisses et pour que tu répartisses (entre ses habitants) les lots d'un désert. »

Pour vivre tu n'auras pas besoin de cultiver la terre (tu n'auras pas besoin des « gens de la terre, des *ham aaretz*), il te suffira de cultiver ma Loi. La fin de la section nous l'apprend : la loi apaise toutes les soifs et toutes les faims, elle aplanit toutes les difficultés. Par synecdoque, la caste des sacrificateurs vaut tout le peuple de Juda ; elle vivra dans l'abondance en se nourrissant de la graisse des sacrifices sous la protection de la « Loi d'Alliance de *Kurios* (YHWH) » avec « son » peuple, son *genos* de prêtres.

De l'ensemble du passage peut se déduire l'époque de la donation de la loi. Cela s'est fait, évidemment, après le retour d'exil, au moment où l'on a réoccupé un territoire « vide » et notamment les ruines de Jérusalem. Cela s'est fait à un moment où l'on avait conscience que la loi devait servir de modèle à tous les peuples, notamment à ceux des îles : sous les îles sont visées les cités grecques, se gouvernant selon leurs propres lois, qui forgent leur identité et donc les opposent les unes aux autres. Le raisonnement implicite est qu'une « loi de Dieu » est apte à unifier les hommes et donc à favoriser la paix entre les nations. Or les seuls éléments à prétention universelle de la « loi de Moïse » sont ceux du préambule. Le premier commandement se disqualifie immédiatement comme commandement du seul vrai Dieu, « créateur de tous les hommes », en requérant un soin exclusif pour celui qui affirme « Je Suis : Il (est) » : un commandement divin ne peut pas ne pas entraîner, de manière intrinsèque, le respect. Imposer le respect en brandissant des menaces de punition ne peut être que le fait d'un despote qui se fait obéir par la terreur. L'exigence d'universalité du repos du sabbat est aussitôt démentie en ce qu'elle relève d'une contingence historique : elle est de l'ordre de la coutume, que l'on respecte par convenance. Si les interdits sont universels, ils ne relèvent pas d'une loi, mais du respect de soi et de l'autre en tant qu'êtres autonomes.

L'auteur du texte invite les habitants des îles et, par là-même, des nations, à écouter. Ils ont intérêt à comprendre qu'est en train de se mettre en place un ordre terrestre stable. Ils sont invités à accepter les douceurs du joug perse. A l'arrière-plan du *Deutéro-Isaïe*, comme à l'arrière-plan de la rédaction de la « loi de Moïse », il y a un seul et même commanditaire, le pouvoir perse en la personne de son roi. *Deutéro-Isaïe* a pour fonction de légitimer le rédacteur de la loi en tant que « serviteur » du roi (*doulos*) et serviteur (*pais*) de l'Innommable, substitut d'Ahura-Mazda. Qu'est-ce qui pouvait intéresser les rois de Perse – sans doute, d'abord, Darius II puis Artaxerxès II – dans la construction d'un temple sur l'acropole de Jérusalem, puis dans la rédaction d'une loi ? A travers celle des autorités de Jérusalem, il s'est agi, pour le grand roi, de s'assurer de l'allégeance de tous les Israélites, ou encore, de tous les adeptes du culte de Yahvé. D'où la demande d'une uniformisation du culte et du code des coutumes sous l'autorité des prêtres de Jérusalem. Et l'espoir était que la loi s'impose à tous les peuples, fasse de tous les peuples des *douloi*, des esclaves du grand roi.

Pour l'auteur des textes rassemblés dans les chapitres 40 à 55 du livre du prophète Isaïe, il s'agissait donc de faire de la donation de la loi l'aboutissement d'un processus qui a commencé par la délivrance de la captivité, le retour à Jérusalem, l'épreuve douloureuse de la reconstruction des remparts et de l'habitat, de la construction d'un temple (en lieu et place d'un palais) et qui s'est achevé par le scellement d'une alliance nouvelle « avec le peuple » et l'engagement solennel à respecter les prescriptions d'une loi dont on découvrait certains contenus au fur et à mesure de leur lecture. Il est évident qu'un tel message n'a pu être rédigé que durant la période qui a précédé le scellement d'une alliance nouvelle de Dieu « avec son peuple » et la lecture publique de la loi, mise en scène par Esdras, supposons, en 397.

Et pourtant ! Le rédacteur de l'introduction à *Esaïe* dans la *TOB*, écrit (p. 753) : « Le message des chapitres 40 à 55 du livre d'*Esaïe* est daté par le fait qu'il annonce le triomphe des Perses, la déchéance des Babyloniens et la libération toute proche des Israélites¹²² exilés en Mésopotamie. *Il a donc été prononcé entre 550 et 539* (c'est moi qui souligne), c'est-à-dire après les premières victoires de Cyrus II le Grand (41, 2-3) sur Astyage (550) comme sur Crésus (546) et avant sa campagne contre Babylone (*Es* 45 – 48), où il pénètre en 539, sans combat, salué comme un libérateur, étant donné que le

¹²² Il faut être exact : étaient exilés en Mésopotamie des *Israélites* et des *Judéens*. Les prêtres de Jérusalem feront tous leurs efforts pour s'approprier le « titre » d'Israélites afin d'exclure les habitants de Samarie, héritiers d'Israël, de l'alliance avec Yahvé.

dernier monarque babylonien, Nabonide, a, par ses maladresses, dressé contre lui la plupart de ses sujets.

Opposants notoires à Nabonide, les prêtres Chaldéens attribuent les succès du roi perse à leur dieu suprême, Mardouk (*Jr* 50, 2), et à ses acolytes, Bel et Nebo (*Es* 46, 1). Jusque dans la colonie israélite, certains seraient enclins à voir dans les événements une intervention de ces faux dieux, mais notre prophète anonyme, le *Second Esaïe*, reste vigilant au milieu de ses frères exilés : il leur rappelle que le seul maître du monde, c'est le Seigneur. Sûr de parler en son nom (*Es* 48, 16), il leur annonce le salut, c'est-à-dire la libération du joug babylonien, le retour en Terre sainte et la restauration de Jérusalem. »

Du point de vue de l'auteur de ces lignes « théologiques » pour la défense du « seul maître du monde, le Seigneur ! », il est probable que « notre prophète anonyme » a vu son message authentifié après coup, au moment de la libération du joug babylonien, du retour en *Terre sainte* - il vient d'où ce concept ? – et de la restauration de Jérusalem. Il est nécessaire qu'un message des prophètes d'Israël contienne de véritables prophéties, qui font d'eux les médiateurs du seul « vrai Dieu, Seigneur du ciel et de la terre ». La proposition ne se soutient que grâce à sa réciproque : puisque *Second Isaïe* est un prophète du seul vrai Dieu, son message contient nécessairement une prophétie. Un vice à l'appui d'un autre vice, cela fait deux vices, et non une visse rendant solidaires deux pièces rapportées. La datation proposée par l'exégète est donc pure supputation ; elle est une tromperie du lecteur que l'on pense éclairer, mais qui, laissé à lui-même, après lecture des chapitres 40 à 55 d'*Isaïe*, conclurait ingénument que ces pages ont été écrites après le retour d'exil de Babylone, après l'appropriation de la victoire de Cyrus en faveur de Mardouk par les prêtres de Babylone, après donc la restauration des Achéménides sur le trône grâce à un coup de force de Darius, après les tentatives, avortées, de reconstruire la *cella* d'un temple à l'intérieur d'un palais à Jérusalem¹²³, après la construction du temple¹²⁴, après donc l'élimination de l'aristocratie militaire judéenne en tant qu'agent

¹²³ La description du temple nouveau, dans Ezechiel, correspond peut-être à la première tentative qui en a été faite, supposons, sous Darius Ier : une place y est encore réservée au « prince », dont le palais doit être construit à côté du temple, sans qu'aucun de ses murs, toutefois, ne touche les murs de l'enceinte du temple. Au retour d'exil, mais tardivement, au temps de Darius II, on n'a pas *reconstruit* le temple, on l'a purement et simplement construit. Au VIIe siècle, à l'époque de l'apogée des rois de Juda, le temple faisait partie du palais. Et ce que l'on y célébrait, ce sont des alliances du roi avec Yahvé, et même, éventuellement, d'autres dieux, en tous les cas avec sa parèdre, Ashera.

¹²⁴ Même un prophète du « seul vrai Dieu, Seigneur de l'univers » (seul vrai Dieu parce que Seigneur du ciel et de la terre, Ahura Mazda, donc) ne pouvait « annoncer » qu'on ne reconstruirait à Jérusalem qu'un temple et non un temple dans un palais, étant donné que la seule sorte de temple

politique de premier plan¹²⁵, au moment du scellement d'une alliance *avec le peuple*. *Deutéro-Isaïe* n'a pas été écrit avant l'achèvement du temple, vers 416, au temps de Darius II, à l'époque où les autorités de Jérusalem pouvaient imposer l'uniformisation des rites jusqu'à Eléphantine. J'ai montré ci-dessus que l'on pouvait être plus précis et que sa rédaction a été proche de l'époque où a été lue la loi d'Esdras.

Sur le plan intellectuel, le commentaire de l'exégète qui a introduit le livre d'*Isaïe* dans la *TOB* est irrecevable, à mes yeux, purement scandaleux. Toute croyance aveugle l'esprit critique. Les prophètes de Yahvé, après les victoires de Cyrus et la prise de Babylone, n'avaient pas plus de légitimité à substituer Yahvé à Ahura-Mazda (dieu sur qui reposait leur puissance, pensaient les rois des perses ; voir les inscriptions) que les prêtres de Babylone de lui substituer Marduk. Les uns ne sont pas moins idolâtres que les autres ; ils ne s'opposent que par le choix de leurs idoles. S'il est vrai que les auteurs de la loi mosaïque ont introduit la distinction entre « vrai Dieu » et « idoles », entre « vérité » et « erreur » dans le domaine des croyances religieuses (voir Assman), ils n'ont fait qu'initier l'existence d'un type de discours (le discours théologique) dont la force de vérité réside dans la capacité qu'il a de renvoyer à « quelque chose » dont la consistance s'atténue jusqu'à une insaisissable inconsistance « à mesure que l'effet se recule ». Le triomphe de *Kurios* (YHWH) sur Marduk, par-là, sur Ahura Mazda n'est que le renchérissement d'une duperie sur une autre, une élévation à la puissance de la force de tromperie d'écritures mises aussitôt à l'abri de la « sainteté ».

qu'il connaissait, vers 539 à Babylone, c'est celui qui était intégré à un palais et servait d'appui à l'autorité du roi. Ce sont les Grecs des VIIe et VIe siècles qui ont inventé le temple en tant que « maison d'un dieu ». L'invention n'a été possible qu'à partir du moment où l'on a entamé un processus de disqualification de la fonction royale dans la gestion de l'espace civique. Nécessairement le temple de Jérusalem a été construit à un moment où Juda n'avait plus de roi.

¹²⁵ Après donc l'achèvement de la mission confiée à Néhémie par le roi Artaxerxès Ier.

II- *Le livre XI des Antiquités judaïques*

Les *Antiquités judaïques* sont subdivisées en vingt livres ; le récit du retour d'exil des aristocraties *judéennes*, très vite ramenées, chez Flavius, à une seule, commence au début du livre XI, c'est-à-dire au début de la seconde partie des *Antiquités* ; le livre XI expose comment se sont mis en place, en Judée et plus particulièrement à Jérusalem, les éléments (les *stokheia*) ou, pour le dire encore autrement, les constituants immédiats de la société judéenne, ses fondements.

Epousons la succession de leur exposition. Nous découvrons que Flavius a écrit un récit des origines, un récit fondateur dans la forme d'un récit canonique.

1 Situation initiale : un affranchissement.

Cyrus, le roi des Perses, ayant délivré les *Judéens* de (leur captivité à) Babylone, leur permettant ainsi de retourner vers la terre où ils ont leur habitat propre, où ils sont chez eux, les a chargé de bâtir *le* temple en leur donnant les moyens pécuniaires de le faire. Autrement dit, sur les lieux de leur habitat par excellence, Jérusalem, a existé un temple qui atteste que le foyer de leur habiter est un lieu de culte à une divinité, « une maison de dieu » dont le nom propre (*oikeios*) ne sera jamais articulé au cours du récit.

2 Une complication :

Des obstacles mis à la réalisation de cette œuvre par des *hēgemones*, des « guides », des hommes qui ouvrent un chemin, des « devins et autres mages », puis par Cambyse, le fils, successeur de Cyrus ;

3 Qualification : la construction du temple au temps de Darius.

Ce roi a reconnu à l'aristocratie judéenne (qui n'est pas nommée) la justesse de sa revendication et lui en a accordé le prix, la construction *du* temple. La construction d'une demeure de dieu qui recouvre une trace de son existence « primitive » entérine la légitimité du retour au cœur de la Judée, en son « foyer », de ceux qui ont pour fonction d'en entretenir le feu, non celui des forgerons et des artisans en général, mais celui des *cohanim*, à la fois maîtres de l'écriture, scribes, et *hiereis*, « sacrificateurs ».

4 Performance.

Xerxès, le fils de Darius, a eu envers la caste des sacrificateurs, valant pour l'ensemble de la population, des dispositions qui convenaient à leur habitation au foyer du territoire.

Il a chargé Esdras (*un cohen, scribe*), premier personnage du côté judéen que Flavius Josèphe nomme,

- de l'écriture de la loi de Moïse
- de la mise en place d'une constitution aristocratique sous la conduite d'une oligarchie, elle-même sous la conduite d'un *arkhiereus*, d'un « sacrificateur en chef », d'un grand prêtre ;
- Esdras a également procédé à une purification ethnique en interdisant les mariages mixtes et en expulsant les épouses étrangères avec leur(s) enfant(s) ;
- Il a fait installer à Jérusalem le nouveau personnel de la bureaucratie d'une *théocratie*, les *cohanim* (les sacrificateurs, les *hiereis*) et les Lévites (scribes et légistes, serviteurs de la « lettre ») tous ceux à qui la loi – il est probable que l'article était nouveau – interdit le travail (de la terre ou de quelque matière que ce soit).
- Au territoire a été donné le nom de la première « tribu » revenue d'exil, la « tribu » de Juda, c'est-à-dire la caste aristocratique, désormais sacerdotale. Ne sont revenus, en réalité, que les deux tribus de Juda (aristocratie sacerdotale) et de Benjamin (aristocratie liée à la maison du roi). Cette remarque sur le nom donné au territoire confirme la primauté donnée à la caste sacerdotale par le roi « Darius », qui n'était pas Darius Ier, mais Darius II, non pas vers 520, mais en vers 420.

Puis Xerxès, selon Josèphe, a chargé Néhémie de la restauration des remparts (et de l'achèvement du temple). Sur la place de cet élément dans le récit, on peut hésiter : il s'agit bien d'une performance, mais, d'une part, l'agent n'en est plus le même, d'autre part, si l'on considère la forme de son contenu, elle correspond à un bouclage d'un ensemble sur lui-même. Elle est conclusive. Elle occupe la place narrative de la sanction, que le récit suivant, celui d'Esther, a pour fonction de corriger.

5 Sanction.

Grosse frayeur : *au temps d'Artaxerxès*, l'ethnie des Judéens a été exposée à un péril extrême, a failli être exterminée : voilà ce qu'expose l'histoire d'Esther la judéenne, devenue l'épouse du roi, agent d'un retournement total opéré par le vrai dieu du ciel, devenu l'Innommable¹²⁶ ! Moment ultime de stabilisation de l'ensemble par installation au cœur de cet ensemble du « caché », comme une araignée au centre de sa toile ou filet.

¹²⁶ [La suite du livre XI explique comment les rois de Perse ont perdu le droit d'exercer leur empire sur la Judée et comment Alexandre en est venu à prendre en main les Judéens en se faisant leur bienfaiteur ! Les livres suivants raconteront comment les Macédoniens, à leur tour, ont perdu le droit d'exercer leur empire sur la Judée, comment l'ont perdu ensuite les Asmonéens, comment la Judée est tombée dans l'escarcelle des Romains, qui, de guerre lasse, n'ont eu d'autre solution que d'investir Jérusalem et de brûler le temple : à ce moment restait entière, de la Judée, la Loi de Moïse, seule loi témoignant véritablement de la volonté divine, logiquement destinée à être adoptée par les souverains du peuple qui exerce la souveraineté sur tous les autres peuples. Flavius

Tout cela serait historique justement parce que conforme au schéma d'un récit canonique ; est historique ce qui entre dans un schéma narratif dont les enchaînements suscitent l'illusion d'un déroulement conforme à ce qui a été ; il n'y a rien à ajouter, rien à enlever.

Le malheur d'un historien, c'est que son récit peut être confronté à d'autres récits. Que nous apprend cette confrontation ?

Sur 1- la situation initiale.

En formulant comme il le fait l'origine, la proclamation de Cyrus après la prise de Babylone, l'historien fait l'ellipse de deux informations importantes : il omet de dire que les « Judéens » délivrés de la captivité, ce sont *des aristocrates*. Est-il vrai que le retour des aristocrates dans leur habitat a signifié, pour les autres habitants du territoire, leur délivrance ?

En outre, il omet de dire que ce n'est pas la seule aristocratie judéenne qui a été autorisée à retourner sur ses terres. L'aristocratie samaritaine, ou israélienne, retenue à Assur, l'a été également. Elle ne fera pas partie de la suite de l'histoire des *Antiquités judaïques*. Du coup, tout un pan de la mémoire judaïque est occupé par un blanc, celui de l'origine israélite du culte de Yahvé et, en conséquence, celui de sa faillite en raison d'une infidélité à l'esprit de ce culte : Yahvé, le dieu des opérations transformatrices de l'élémentaire par le feu, distillation, fusion, cuisson, est incompatible avec le culte d'un roi dont l'activité principale est guerrière et les aspirations conquérantes en vue de l'asservissement des populations qui, environnant le territoire, le menacent. Ce blanc sera comme un écran sur lequel fera retour le refoulé sous forme de menaces hallucinatoires de destruction totale – puisque l'aboli ou bien oublié est total. Une première menace de destruction totale de l'ethnie judéenne se manifeste déjà dans le livre XI des *Antiquités*, dès la transformation du conte d'Esther lu dans la version grecque de la *Septante*, en récit *historique*, dès la transformation d'un fantasme en événement traumatique, immédiatement à la suite du récit de refondation à l'intérieur des limites étroites du territoire de Yehoud (Juda).

2- Second moment, celui de la complication, en l'occurrence, un obstacle, une faille qui introduit de la discontinuité entre un décret et son application : des *hégémones* du

Josèphe était membre d'une famille importante de la caste sacerdotale de Judée ; ses aspirations étaient celles de sa caste, exercer sur les consciences un pouvoir absolu.]

royaume perse (des « guides ») puis Cambyse, le fils, successeur de Cyrus, empêchent le retour d'exil des aristocrates de Jérusalem.

Nous avons vu plus haut que rien des documents perses – toute inscription sur les monuments célébrant les victoires de Cyrus et, s'il y en eu, ses proclamations – ne subsiste, que le souvenir en a été entretenu d'abord par une inscription sur un cylindre attribuant les victoires de Cyrus au dieu de Babylone, Mardouk, ensuite par un *logos* (« texte ») inséré dans le livre prophétique d'Isaïe, dans lequel Cyrus est qualifié par le dieu locuteur, Yahvé, de « serviteur ». Flavius Josèphe interprète donc une faille dans les documents comme un obstacle mis à la réalisation du dessein du maître du Moyen-Orient par des *guides* (*spirituels ? intellectuels ? en conflit avec le guide militaire, le chef de la cavalerie et des armées*) et par Cambyse. Or nous savons qu'entre la mort de Cyrus et l'avènement de Darius à la suite de la réussite d'un coup de force qui lui a permis d'approprié à une branche cadette des Achéménides la royauté, la période a été caractérisée par diverses ruptures, meurtres et révolutions de palais, que Darius ensuite s'est efforcé de rendre aussi peu visible que possible. Il est vraisemblable que Flavius évoque ce moment de rupture à l'appui d'une tradition orale, qui joue également un rôle à l'arrière-plan du conte d'Esther.

Ce qui pour moi fait question : pourquoi, dans le récit de Flavius, cette faille dans la documentation historique et ce hoquet dans l'histoire des rois de Perse, occupent-ils le moment de la « complication », ou encore de la « manipulation qui met en branle le processus de la tâche qu'il faudra accomplir » ? Quelque chose a failli se passer, qui aurait fait obstacle, supposons, non sans doute au retour, mais à la façon dont il s'est réalisé en tant que moment de l'annexion à son profit par un groupe restreint, la caste sacerdotale, les *cohanim* de Juda, de *toute la tradition des Hébreux* du Sud (habitants de Jezréel, des hauteurs d'Ephraïm et des hauteurs autour de Jérusalem). Flavius savait, et avoue, que le dessein des lettrés et sacrificateurs « judéens », habitant, avant l'exil, à Jérusalem et sur le territoire environnant, ne pouvait se réaliser qu'avec l'appui de la caste militaire perse. Le dieu donateur de la « Loi de Moïse, loi de son alliance avec son peuple », avec le peuple dont il fera son témoin parmi les Nations, ce ne sera pas Yahvé, maître des usages du feu, ce sera un dieu assembleur d'un peuple en tant que troupe conquérante. Voilà qui aurait pu ne pas se passer, l'avènement de Yahvé, dieu des armées.

Or le moment de la véritable complication, historique, a été celui de l'envoi par Artaxerxès II de Néhémie à Jérusalem, pour y construire un temple au « dieu du ciel ». Les sacrificateurs de Jérusalem, pour échapper à ce péril extrême, qui, s'il était devenu

effectif, aurait signifié qu'eux, membres de la caste des sacrificateurs, devenaient inutiles et qu'ils n'avaient qu'à disparaître, corps et biens (essentiellement, leur mainmise sur les écritures), ont recouru à un assassinat, qu'il fallait recouvrir d'un blanc, à la fois niant qu'il eût été exécuté et l'avouant. Il « s'avoue » dans le récit biblique et dans celui de Flavius par le bouleversement de la succession des événements historiques (l'histoire de Néhémie vient à la suite de la construction du temple et de la donation de la Loi au temps d'Esdras alors qu'elle les a précédés) grâce à l'heureuse confusion des époques que permettaient, deux à deux, les noms des rois de Perses (Darius Ier et Darius II, qui a régné un siècle plus tard, en ce qui concerne la construction du temple ; Artaxerxès Ier – qui plus est, refoulé sous le nom de Xerxès – et Artaxerxès II en ce qui concerne Esdras, le donateur de la Loi). Il s'avoue, en outre, dans le récit de Josèphe dans le moment d'une complication dont le contenu (un obstacle opposé à l'application d'un décret par des « guides » et le roi Cambyse) n'est éclairant que par ce qu'il sous-entend, un premier assassinat suivi d'un second assassinat qui a permis d'annuler les effets du premier et de rendre imperceptible ce qui n'a été qu'un hoquet de l'histoire. La complication intègre, sous le mode du sous-entendu, dans le récit du retour d'exil et de la prise de pouvoir des *cohanim* sur tous les Judéens, le non-dit d'un assassinat.

3 Qualification

La construction du temple au temps de Darius Ier, qui a reconnu aux Judéens la justesse de cette revendication et leur en a accordé le prix ; cette construction fait de Jérusalem *le lieu* du retour.

Alors qu'il affirme que la construction du temple a été autorisée par Darius Ier, Flavius Josèphe, dont on peut montrer que son histoire des *Antiquités judaïques* a été écrite aussi à l'appui de la *Septante*, qu'il connaissait donc *2Esdras*, savait que c'était une tromperie. Par elle, il se rendait complice des lettrés judéens appartenant à l'*hairesis*, à la famille « intellectuelle et spirituelle ! » des Sadducéens, qui les premiers avaient trafiqué l'histoire du retour d'exil en la divisant en deux livres (*Esdras* et *Néhémie*) et en introduisant après les quatre premiers chapitres du livre d'*Esdras*, la fiction d'une consultation par Darius des archives de Cyrus à Ecbatane, d'où l'on a exhumé un décret de Cyrus.

Après le retour d'exil, au temps des premiers rois de Perse, Cyrus lui-même, Cambyse, Darius, Xerxès et Artaxerxès, pendant un peu plus d'un siècle après la chute de Babylone, il a été impossible pour les Judéens de construire à Jérusalem un édifice analogue à celui

qu’habitaient les rois de Juda, depuis Ezéchias jusqu’à Yoyaqin, en passant par Josias, un palais à l’intérieur duquel existait un sanctuaire peu à peu réservé à un seul dieu, à Yahvé. Artaxerxès aurait chargé Néhémie de construire un temple au « dieu du ciel ». Ce dieu du ciel aurait été associé, en Judée, à une organisation économique et sociale prenant en compte les intérêts de toute la population. Darius II, semble-t-il, a autorisé la construction de l’édifice principal sur l’acropole de Jérusalem parce que, du côté judéen, on s’est « résigné » à ne pas construire de palais, à « se contenter » d’une « maison de dieu » et même de « dieu du ciel ». Ce n’est pas le « roi » qui a changé d’avis, ce sont les décideurs, du côté judéen, qui ont changé de stratégie. Au lieu que le dieu du ciel absorbe Yahvé (comme il a menacé de le faire), ce serait Yahvé qui absorberait le dieu du ciel, que les rois de Perse évoquent sous le nom d’Ahura Mazda. Un tour de passe-passe scripturaire rendrait l’usurpateur indécélable.

4 Performance :

Xerxès, le fils de Darius, a eu envers les Judéens des dispositions qui convenaient à leur habitation sur cette terre : il a chargé

- Esdras de l’écriture de la loi de Moïse et de la mise en place d’une constitution aristocratique sous la conduite d’une oligarchie, elle-même sous la conduite d’un *arkhiereus*, d’un « sacrificateur en chef », d’un grand prêtre ;
- Esdras a également procédé à une purification ethnique en interdisant les mariages mixtes ;
- enfin il a fait installer à Jérusalem le nouveau personnel de la bureaucratie d’une *théocratie*, les *cohanim* (les sacrificateurs, les *hiereis*) et les Lévites (scribes et légistes, serviteurs de la « lettre »).

Au territoire a été donné le nom de la première « tribu » revenue d’exil, la « tribu » de Juda, c’est-à-dire la caste aristocratique, à ce moment-là, encore laïque et sacerdotale. Il n’était pas difficile d’affirmer que la tribu de Juda est revenue la première d’exil, puisqu’elle seule avait été déportée.

5a Sanction apparente ou déficiente :

- Xerxès également a chargé Néhémie de la restauration des remparts et de l’achèvement du temple ;

5b Sanction « consistante » (le conte d’Esther)

- Une grosse frayeur : au temps d'Artaxerxès, l'ethnie des Judéens a été exposée à un péril extrême, a failli être exterminée : voilà ce qu'expose « l'histoire » d'Esther la judéenne, devenue l'épouse du roi et de quelle façon elle a été l'agent d'un total retournement opéré par le « vrai dieu du ciel » – lui seul est dieu – devenu l'Innommable !

Le récit que Flavius a consacré à Néhémie ne retient, essentiellement, qu'un élément de son action, la reconstruction des remparts (du rempart dans *2Esdras*) ; au moment de conclure, il n'évoque même plus l'achèvement du temple.

Moment de stabilisation de l'ensemble par installation au cœur de cet ensemble du « caché », comme une araignée au centre de sa toile ou filet.

Au terme de l'opération, la construction d'un temple sous la conduite des *cohanim*, Esdras a joué un rôle décisif. Etant donné deux de ses modalités, la conclusion d'un pacte de confiance (une *pistis*) entre tous les « chefs » de Juda (désignés sous le nom d'*arkhontes*) et la lecture de la loi devant tout le peuple rassemblé, elle s'est poursuivie jusqu'à la fin de tout le processus, c'est-à-dire au temps d'Artaxerxès II (première année du règne, 404) et non d'Artaxerxès premier selon ce que l'on affirme communément¹²⁷. Esdras aurait été une première fois l'envoyé de Darius II, vers 420, pour diriger les opérations de construction d'un temple, une seconde fois l'envoyé d'Artaxerxès II, pour promulguer la « Loi d'alliance de YHWH – tenant lieu du « Dieu du ciel » – avec son peuple ».

¹²⁷ Marguerite JOUHET, « ESDRAS ou EZRA (-V^e--IV^e s.) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 juillet 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/esdras-ezra/>, suggère l'époque d'Artaxerxès II. Malheureusement, elle ne donne pas ses raisons. Rappelons-le sans ambiguïté : l'action d'Esdras ne peut être que postérieure à la construction du temple ; les chapitres 4 et 5 de *2Esdras* (voir ci-dessus) ne laissent place à aucun doute : le temple a été construit après les règnes de Xerxès et d'Artaxerxès I^{er}.

Bibliographie

Textes

II Esdras (Ezra et Nehemias in textu Masoretico) / A. Rahlfs, *Septuaginta*, vol. 1, 9^{ème} édition, Stuttgart : Württemberg Bible Society, 1935 in *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* © UCI.

Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, Livres X et XI, Introduction, texte, traductions et notes, Etienne Nodet, éditions du Cerf, Paris, 2010

Commentaires

Bible d'Alexandrie. LXX. 11.2 Deuxième livre d'Esdras, traduction du texte grec, introduction, notes par Timothy Janz, Les éditions du Cerf, Paris, 2010

Becker J., *Esra / Nehemia*, Würzburg, 1990

Cahiers Evangile. *Les quatre livres d'Esdras*, dossier de Ph. Abadie et P. de Marttin de Viviès, Editions du Cerf, N° 180, 2017, pp. 3-54

Grabbe L. L., *Ezra – Nehemiah*, Londres, 1998

Hieke T., *Die Bücher Esra und Nehemia*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005

Throntveit M.A. *Ezrah – Nehemia*, Louisville, Kentucky, 1992

Ouvrages consultés

Amzallag, N. « Copper Metallurgy: A Hidden Fundament of the Theology of Ancient Israel? » *JSOT* 27 (2013): 151-69.

Idem « Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? » *JSOT* 33 (2009): 387-404.

Idem « The Material Nature of the Radiance of YHWH and its Theological Implications », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29 (2015): 80-96.

Idem « The Autorship of Ezra and Nehemiah in Light of Differences in their Ideological Background », *Journal of Biblical Literature* 137 (2018) : 271-297

Idem « Who was the Deity Worshipped at the Tent-Sanctuary of Timna ? » in Ben-Yosef, E. (ed.) *Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg* Tel Aviv University / Sonia and Marco Nadlet Institute of Archaeology, (2017):127-136

Amzallag, N., *La forge de Dieu. Aux origines de la bible*, éditions du Cerf, Paris, 2020

Avigad N., *Discovering Jerusalem*, Jerusalem, 1980

Barr, J. « The Question of Religious Influence. The Case of Zoroastrianism, Judaism and Christianity » *JAAR*, 53 (1985), pp. 201-235

Berner, C. *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum*, Berlin, 2006

(du) Breuil, Paul *Le Zoroastrisme*, Que sais-je, PUF, 1982, p. 57-59, sur les affinités entre l'éthique et l'idéologie « mazdéenne » de Cyrus et de Darius, et la doctrine des Gāthās.

Bodi, D. *Jérusalem à l'époque perse*, Geuthner, Paris, 2002

La Judée et l'Attique à partir du 6^e siècle : voir p. 208-211 Néhémie et Solon ; fouilles ont mis en lumière de liens commerciaux avec l'Attique ; tétradrachme de l'époque de Pisistrate (voir J. Meshorer, « An Attic Coin from Jerusalem » *Atiqôt* 3 (1961) p. 183, cité in Bodi, p. 210. Sur les liens commerciaux de l'Attique avec la Palestine depuis le 6^e siècle, voir D. Auscher, « Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre » *VT* 17 (1967), p. 8-30, cité in Bodi, p. 210.

Bonnard P.-E. *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Gabalda, Paris, 1972

Briant P., *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996

- Crüsemann F., « Le pentateuque, une tora. Prolégomènes et interprétation de sa forme finale », in *Le Pentateuque en question* (1989), p. 339-360
- Demsky A., « Who Came First, Ezra or Nehemiah ? The Synchronistic Approach », *HUCA* 65 (1994), p. 1-19.
- Duggan M. W., *The Covenant Renewal in Esra-Nehemiah (Neh 7 :72b – 10 : 40). An Exegetical, literary, and Theological Study*, Atlanta 2001.
- Feldman L. H. « Josephus' Portrait of Ezra », *VT* 43 (1993), p. 190-214
- Finkelstein, I. – Silberman, N. A., *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, 2001, The Free Press, New York City. Traduction française : *La Bible dévoilée, Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, 2002 ; On notera que dans la traduction française « l'origine des textes sacrés » a disparu (l'ouvrage n'en traite pas, en effet).
- Finkelstein, I. *The Forgotten Kingdom. The archaeology and history of Northern Israel*, 2013, The Society of Biblical Literature, Atlanta. Traduction française : *Le Royaume biblique oublié*, Odile Jacob, 2013.
- Friedman, R. E., *Qui a écrit la bible ?* Exergue, Paris, 2012, p. 174
- Gehman H.S., « Ἐπισκέπομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος and ἐπισκοπή in the Septuagint in relation to קָפַ and other Hebrew roots. A Case of Semantic development similar to that of Hebrew », *VT* 22 (1972) p. 197-207.
- Grabbe L. L., « What was Esra's Mission ? », dans Eskenazi T.C. Richards K.H., *Second Temple Studies, 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOTS 175 (1994), p. 286-299
- Grätz S., *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7, 12-26*, Berlin, 2004
- Jouhet, M., « ESDRAS ou EZRA (-V^e--IV^e s.) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 juillet 20, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/esdras-ezra/>
- Knauf, E. A. *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* ADPV 10. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1988.
- Lecoq P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard
- Lemardelé Christophe *Archéologie de la Bible hébraïque. Cultures sribales et Yahwismes*, Archaeopress Publishing, 2019
- Metzger H., *La stèle trilingue du letôon. Fouilles de Xanthos*, 6, Paris, 1979
- Meyer, Ed, *Die Entstehung des Judentums*, attribue à Esdras la rédaction finale (1896, reprint 1965, p. 216 sqq.)
- Nihan C. « La mort de Moïse (Nb 20,1-13 ; 20, 22-29 ; 27, 12-23) et l'édition finale du livre des Nombres » in Römer T. – Schmid K. édés (2007), p. 145-182 **Nb 20, appartient à la version finale « théocratique » du livre des Nombres et du Pentateuque. Voir importance de la figure d'Eléazar vs Ex. 17, 1-7
- Pfeiffer, H. *Jahwes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld.* FRLANT 211. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Idem*, « The Origin of Yhwh and its Attestation », in J. Van Oorschott, M. Witte (ed.) *The Origins of Yahwism*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017 :115-144.
- Pury (Albert de), éd., *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève, 1989
- Römer, T. « La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque : Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque », in Thomas Römer et Konrad Schmid (2007)
- Römer T. *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte*, Bayard, Paris, 2015. Voir : p. 116, cit. de Deut. 18, 15 sqq : « Yahvé suscitera un prophète comme moi... ! »

- Römer T. – Schmid K. eds, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Leuven University Press, 2007
- Schenker A., *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Massoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Atlanta, 2003, voir Böhler D.
- Smith M., « II Isaia and the Persians », *JAOS* 83 (1963), pp. 415-42
- Spinoza, B., *Autorités théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, traduction de Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, in La Pléiade, Gallimard, Paris, pp. 744-747
- J. Vermeulen, *Le Dieu de la promesse et le dieu de l'Alliance*, éditions du Cerf, Paris, 1986
- Wonneberger R., Hecht H. P., *Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, Göttingen und Zürich
- Yadin Y., éd. *Jerusalem revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1979 ? (1976)*, London, 1979 (?)