

SED
CON
TRA

POUR LIRE LE PENTATEUQUE

David J.A. Clines

ARTEGE

Pour lire le Pentateuque

David J.A. CLINES

**POUR LIRE LE
PENTATEUQUE**

Traduit de l'anglais par Michael Clifton

Sous la direction de J.M. Poirier

ARTÈGE Spiritualité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aux courants actuels dans les études littéraires. Ceux-là peuvent également s'indigner de voir une œuvre si forte et si imaginative reléguée aux rayons des antiquaires, et exiger une discussion sur la manière dont le thème du Pentateuque développe, ou peut-être contraire, la conscience que le lecteur possède de la vie ou de la réalité. Pour répondre à ces deux groupes, qui doivent inclure quasiment tous ceux susceptibles de véritablement *lire* le Pentateuque, la deuxième partie du chapitre 10 offre quelques suggestions sur la fonction religieuse ou théologique du Pentateuque comme un livre du présent, et non pas simplement du passé.

Enfin, quant à la thèse de ce livre qui traite du thème du Pentateuque, je devrais sans doute rejeter d'office la critique qui la trouve simplement « subjective », car cette thèse repose sur des données solides du texte. Mais je résiste également à toute prétention, comme celle que présentent implicitement ou explicitement la plupart des biblistes, d'être « objectif », car que ma thèse soit jugée vraie ou fausse est, selon moi, une question de *clairvoyance*, ce que j'estime être assez proche du « subjectif ». À un premier niveau, ce livre est un essai sur le Pentateuque ; à un second niveau, il est un programme pour le travail en études bibliques. Il traite à la fois de matière et de méthode.

Définitions

Toute conjonction des mots « thème » et « Pentateuque » conduit naturellement les étudiants de l'Ancien Testament à penser à l'œuvre de Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*²². Je dois donc insister sur le fait que ce que j'entends par le mot « thème » a peu de rapport avec ce que Noth comprend sous ce terme. Pour lui les « thèmes » du Pentateuque sont des ensembles ou des unités de matériaux traditionnels ou, plus précisément, de brefs éléments d'une énonciation confessionnelle des débuts de l'histoire d'Israël qui furent développés en un matériau narratif plus étendu²³. Les cinq « thèmes » majeurs du Pentateuque (conduite hors de l'Égypte, conduite vers la terre fertile, promesse aux patriarches, conduite dans le désert, révélation au Sinaï), qui en fournissait le cadre, étaient d'après lui complétés par des « thèmes » mineurs tels que les plaies d'Égypte ou les épisodes de Baal Péor. Ainsi pour Noth il n'y avait pas *un* thème unique du Pentateuque. Pour lui, les divers thèmes du Pentateuque ne se rassemblaient pas dans une unité ; aucun ne présupposait l'autre ou ne dépendait de lui.

Je n'ai rien contre la terminologie de Noth, qui a son utilité, mais j'entends me servir d'une tout autre façon du mot « thème » quant à une œuvre littéraire. Je dois d'abord en dire quelque chose au sujet de la terminologie en général, puis au sujet de son application au Pentateuque.

a. En général

Le thème d'une œuvre narrative peut d'abord être considéré comme une conceptualisation de sa trame. Un énoncé qui n'est qu'un récit compressé – par exemple : « Le Pentateuque raconte l'histoire de l'humanité, et surtout celle d'Israël depuis la création jusqu'à la mort de Moïse » – n'est pas un énoncé de thème, même s'il peut être un énoncé de contenu²⁴. Si une trame peut être définie comme « un récit d'événements, dans lequel l'accent est mis sur les liens de causalité²⁵ », le thème peut être considéré comme une trame dans laquelle l'accent est porté sur le sens conceptualisé²⁶. Par exemple, le thème d'une œuvre narrative pourrait se formuler en ces termes : « comment le pouvoir corrompt », ou « l'impossibilité de revivre le passé », ou « la divergence entre les projets de YHWH et les projets humains²⁷ ». En conceptualisant la trame, le thème tend à focaliser sur sa signification et à énoncer ses implications.

Une deuxième formulation du concept de « thème » se retrouve chez W.F. Thrall et A. Hibberd : le thème est « l'idée centrale ou prédominante dans une œuvre littéraire[...] le concept abstrait qui est rendu concret dans l'œuvre à travers sa représentation dans les personnages, l'action et l'image²⁸ ». Il est évident que cette définition n'implique pas nécessairement que « l'idée » ou le « concept abstrait » ait une existence avant sa réalisation dans l'œuvre.

Une troisième manière d'exprimer ce que je veux dire par « thème » consiste à dire qu'il est la justification du contenu, de la structure, et du développement de l'œuvre. Les mots « justification » ou « développement » ne sont pas à prendre dans un sens génétique ou historique, mais sous l'angle de l'œuvre elle-même, dans sa forme finale. Un énoncé du thème

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Formulations

Démontrer que le thème du Pentateuque est l'accomplissement (ou l'accomplissement partiel) de la promesse patriarcale n'est pas très difficile. En effet, le texte lui-même articule la promesse dans des formulations diverses et répétées, il tisse souvent des liens explicites entre le matériau narratif et la promesse divine qui a donné naissance à l'événement raconté. Néanmoins, une grande partie du matériau du Pentateuque n'est reliée qu'implicitement à la promesse dans ses diverses formes ; le degré de proximité dans cette relation implicite sera traité dans le chapitre suivant (n° 6, Exposition).

Je parle ici de *la* promesse patriarcale – au singulier – même si, pour mon analyse, sa triple nature est aussi importante que son unité. En effet, les trois éléments sont inintelligibles l'un sans l'autre, ils ne sont jamais fortement différenciés l'un de l'autre dans leur manifestation textuelle ; dans un effet cumulatif, chacun implique les deux autres. Ainsi, que pourrait être la promesse de YHWH à un patriarche si ce n'est la promesse d'une relation divino-humaine ? Ou encore, quelle valeur pourrait avoir une telle promesse à un patriarche hébreu si elle n'incluait pas la promesse d'une postérité ? Et quel genre de postérité un patriarche peut-il envisager si ses héritiers n'habitent pas ensemble sur leur propre terre ?

Ou bien, si nous prenons comme point de départ un élément différent de la promesse, la même connexion (théo)logique s'impose à nous : « Pars vers le pays que je te ferai voir », dit Dieu en Gn 12,1. Quel genre de pays est-ce donc pour remplacer

« ton pays » ('aršekâ), le pays de la famille d'Abram, de la maison de son père, sinon un pays qui deviendra son pays et le pays de sa famille future, le pays où lui-même deviendra chef d'une maison paternelle ? Et de quel genre de déplacement peut-il s'agir, conduisant de « ton pays » vers « le pays que je te ferai voir », sinon un mouvement qui présuppose à la fois l'obéissance d'Abram au commandement et l'engagement de YHWH à guider Abram, c'est-à-dire un déplacement impliquant une relation divino-humaine ?

Ou bien, si nous prenons encore un autre point de départ : la promesse d'héritiers comme en Gn 15,5 ; la promesse d'une terre s'y rattache tout de suite de façon quasi inévitable. Et nous sommes obligés de demander : que peut être une telle promesse sinon le don que YHWH fait à Abram, à savoir l'établissement d'une relation contractuelle entre Dieu et le patriarche (Gn 15,7.9-21) ?

Néanmoins, toutes les implications de la promesse ne sont pas explicitées chaque fois qu'elle est prononcée, réitérée ou évoquée. Et puisque les éléments de la promesse sont accomplis – dans la mesure où ils sont effectivement accomplis – de manière séquentielle tout au long du Pentateuque, dans l'ordre descendance-relation-[terre, je présente dans ce chapitre les attestations textuelles concernant le caractère et la quantité du contenu de la promesse. Seule l'analyse la plus simple des trois « éléments » de la promesse est proposée, afin que le lecteur puisse apprécier l'étendue de ces éléments et les lieux où ils sont le plus densément concentrés. La promesse elle-même, sous ses diverses formes, se trouve évidemment surtout en Genèse et dans les premiers chapitres de l'Exode. Des allusions spécifiques à la promesse persistent, cependant, tout au long du Pentateuque, s'intensifiant dans le Deutéronome, à tel point que les citations intégrales deviendraient lourdes : une simple

référence aux chapitres et versets suffira donc.

Les trois premières sections de ce chapitre (a-c) présentent donc les textes contenant l'affirmation de la promesse suivant ses trois éléments constitutifs ; la quatrième section (d) présente les allusions à la promesse, soit comme un tout ou dans l'un de ses éléments.

a. La Promesse d'une Descendance

Genèse

- 12,2 Je ferai de toi une grande nation.
- 12,7 C'est à ta descendance que je donnerai ce pays
- 13,15-16 (tout le pays que tu vois, je te le donne ainsi) qu'à ta descendance, pour toujours. Je multiplierai ta descendance comme la poussière de la terre au point que, si l'on pouvait compter la poussière de la terre, on pourrait aussi compter ta descendance
- 15,4-5 Celui qui sortira de tes entrailles héritera de toi[. Contemple donc le ciel, compte les étoiles si tu peux les compter[...] Telle sera ta descendance.
- 15,13 Ta descendance résidera dans un pays qu'elle ne possédera pas[...] pendant quatre cents ans.
- 15,18 C'est à ta descendance (que je donne ce pays).
- 16,10 [l'ange de YHWH à Hagar] Je multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter.
- 17,2 (Je veux te faire don de mon alliance entre toi et moi) je te ferai proliférer à l'extrême.
- 17,4-7 Tu deviendras le père d'une multitude de nations[...] Ton nom sera Abraham car je te donnerai de devenir le père d'une multitude de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 14,16 [Moïse imagine des Égyptiens qui disent] YHWH n'était pas capable de faire entrer ce peuple dans le pays qu'il leur avait promis ; voilà pourquoi il les massacra dans le désert.
- 14,22-24 Aucun de ces hommes qui ont vu ma gloire et les signes[...] ne verra le pays que j'ai promis à leurs pères. Mais mon serviteur Caleb[...] je le mènerai dans le pays où il est allé : ses descendants en prendront possession.
- 14,30-31 Vous n'entrerez pas dans le pays où j'avais fait le serment de vous installer ! Exceptés Caleb[...] et Josué. Quant à vos enfants[...] je les y mènerai ; ils connaîtront le pays dont vous n'avez pas voulu.
- 14,40-42 [Israël] Nous voici, dirent-ils, nous allons monter vers le lieu que YHWH a désigné ('āmar). [Moïse] Ne montez pas, car YHWH n'est pas au milieu de vous.
- 15,2 Quand vous serez entrés dans le pays où vous aurez vos demeures, le pays que je vais vous donner[...]
- 15,18 Une fois entrés dans le pays où je vais vous mener[...]
- 15,40-41 [...] et vous serez saints pour votre Dieu. Je suis YHWH votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour être votre Dieu. Je suis YHWH votre Dieu.
- 16,14 [Dathan et Abiram à Moïse] Non vraiment, tu ne nous as pas menés dans un pays ruisselant de lait et de miel ! Tu ne nous as donné comme patrimoine que champs et vignes !
- 17,6 [Israël à Moïse et à Aaron] Vous avez fait mourir

- peuple de YHWH !
- 17,10 [YHWH à Moïse] Retirez-vous du milieu de cette communauté, je vais les anéantir en un instant !
- 17,27-28 Vois ! Nous expirons, nous périssons, nous périssons tous !... Allons-nous donc expirer jusqu'au dernier ?
- 18,20 [à Aaron] Tu n'auras pas de patrimoine dans leur pays et tu n'auras pas ta part au milieu d'eux.
- 20,4 [Israël à Moïse] Pourquoi avez-vous mené l'assemblée de YHWH dans ce désert ? Pour que nous y mourions !
- 20,12 [à Moïse et à Aaron] Puisque, en ne croyant pas en moi, vous n'avez pas manifesté ma sainteté devant les fils d'Israël, à cause de cela, vous ne mènerez pas cette assemblée dans le pays que je lui donne
- 20,24 Aaron[...] ne doit pas entrer dans le pays que je donne aux fils d'Israël, puisque vous avez été rebelles à ma voix.
- 21,5 [Israël à Dieu et à Moïse] Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Égypte ? Pour que nous mourions dans le désert !
- 21,24 Israël le frappa [Sihôn] du tranchant de l'épée et s'empara de son pays, de l'Arnôn jusqu'au Yabboq.
- 21,31 Israël s'établit dans le pays des Amorites.
- 21,35 Ils le battirent [Sihôn],... et ils s'emparèrent de son pays.
- 22,12 [Dieu à Balaam] Tu ne maudiras pas ce peuple, car il est béni.
- 23,8 [Balaam] Comment maudirais-je celui que Dieu n'a pas maudit ? Comment vouerais-je à la réprobation

celui que YHWH n'a pas réprouvé ?

- 23,10 [Balaam] Qui pourrait compter la poussière de Jacob ? Et le nombre des multitudes d'Israël ?
- 23,20-21 [Balaam][...] car il [YHWH] a béni ; je ne me reprendrai pas[...] YHWH, son Dieu [à Israël], est avec lui.
- 24,9 [Balaam] Béni soit qui te bénira et maudit qui te maudira !
- 24,18 [Balaam] Edom sera pays conquis ; pour ses ennemis Séir sera pays conquis.
- 26,53 C'est entre ces clans que le pays sera partagé.
- 32,5.32-33 [Les fils de Gad et les fils de Ruben à Moïse] Qu ce pays [Yazér et Galaad] soit attribué comme propriété à tes serviteurs[...] Nous-mêmes, en armes, nous passerons dans le pays de Canaan devant YHWH ; mais pour nous, le territoire qui sera notre patrimoine se trouve de ce côté-ci du Jourdain. » Moïse leur donna[...] le royaume de Sihôn[...] et le royaume de Og[...] le pays environnant.
- 33,51-52 [YHWH à Moïse pour Israël] Quand vous aurez passé le Jourdain pour entrer dans le pays de Canaan, vous chasserez devant vous tous les habitants.
- 33,54 Vous vous partagerez le pays entre vos clans par tirage au sort.
- 34,2 Lorsque vous entrerez dans le pays de Canaan, voici quel sera le pays qui vous échoira comme patrimoine : le pays de Canaan avec les frontières suivantes[...]

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6). Il est caractéristique que le premier commandement exprime la relation en des termes élémentaires : « C'est moi YHWH, ton Dieu » (Ex 20,2). Il y a bien d'autres formes d'expression de la relation dans le récit du Sinäi : il s'agit d'une rencontre avec Dieu (Ex 19,17), un discours de Dieu à Israël (Ex 20,22), une vision de Dieu (Ex 24,10) et le partage d'un repas communautaire avec Dieu (Ex 24,11). La relation apparaît aussi sous forme de paroles de commandement suivies d'une formule d'obéissance : ainsi « Entendez ma voix et gardez mon alliance » (Ex 19,5) est suivi de « Tout ce que YHWH a dit, nous le mettrons en pratique » (Ex 19,8). Un tel schéma encadre l'ensemble des instructions au sujet de la Demeure (Ex 25,1s. ; cf. 35,1.4.29 ; 39,42-43). Un schéma similaire encadre le « Code de l'Alliance » : « Voici les règles que tu leur exposeras » (Ex 21,1), se conclut avec « Toutes les paroles que YHWH a dites, nous les mettrons en pratique » (Ex 24,3). La relation s'exprime encore dans l'offrande de sacrifices (Ex 24,5-6 ; cf. 20,24-25) et dans la ratification par des sacrifices de l'alliance conservée dans le « livre » (Ex 24,7-8) ou sur des tables de pierre (Ex 34,27-28).

Comme pour mettre en lumière le fait que ce qui se passe au Sinäi est essentiellement l'établissement d'une relation entre Dieu et Israël (qui est un accomplissement de la promesse divine), au milieu du récit du Sinäi se trouve un épisode qui menace de *détruire* cette relation. La menace est la création d'anti-dieux qui réclament l'allégeance d'Israël : « Voici tes dieux, Israël, ceux qui t'ont fait monter du pays d'Égypte ! » (Ex 32,4). Le rejet de cet élément de la promesse (la relation) compromet immédiatement le reste de la promesse, car la réaction de YHWH est de dire : « Je vais les supprimer et je ferai de toi [Moïse] une grande nation » (Ex 32,10). Moïse répond en

invoquant la promesse patriarcale d'une progéniture et d'une terre (Ex 32,13), et la menace est écartée. Mais il a pu, un moment sembler que la relation avait été rompue de manière bilatérale. Par la suite, le débat de Ex 33 tourne autour de la question du genre de relation qu'il peut y avoir entre Israël et son Dieu, maintenant qu'elle est tendue jusqu'à la rupture⁶¹. À présent, YHWH montera-t-il lui-même au pays avec Israël ? Non (Ex 33,3 ; cf. 32,34) : un ange prendra sa place. La présence de YHWH disparaîtra-t-elle avec Moïse ? Non (Ex 33,14) : Moïse se défait d'une promesse qui insiste sur l'attachement à sa seule personne, en exigeant que la réponse inclue le peuple⁶². Le débat est résolu seulement par la concession de YHWH (v. 17) à la demande de Moïse que la relation se reconnaisse « quand tu marcheras avec nous et que nous serons différents, moi et ton peuple, de tout peuple qui est sur la surface de la terre » (Ex 33,16 ; cf. 34,9).

Nous avons ainsi vu dans l'Exode une élaboration à grande échelle de l'élément de la relation dans la promesse patriarcale ; entre les deux sommets du récit (l'exode et le Sinaï) et aussi à l'intérieur du dernier sommet, sont intervenus des défis à la promesse (les « murmures » et le veau d'or). Ces défis ont temporairement menacé la promesse, mais ont abouti à une définition plus précise de la nature de la relation.

Quant au livre du *Lévitique*, sa *fonction*, dans le cadre de la promesse et de ses accomplissements, est d'expliquer dans le détail les moyens par lesquels la relation, maintenant établie, doit être entretenue. La réglementation de l'adoration rituelle est son souci presque exclusif : ses présupposés sont que les êtres humains voudront offrir des dons à Dieu, qu'ils pécheront contre Dieu et qu'ils voudront connaître la volonté de Dieu pour la vie quotidienne. Le Lévitique dépeint ainsi une communauté

explorant sa relation avec Dieu.

La *forme* du Lévitique correspond à sa fonction en tant qu'élaboration de la relation d'Israël avec Dieu : la majorité de ses sections se présente comme un discours de commandement à Moïse et à Israël (par exemple Lv 1,1 ; 4,1 ; 5,20 ; 6,1 ; 8,1), qui se conclut parfois par une formule d'obéissance (par exemple Lv 8,36 : « Aaron et ses fils exécutèrent tous les ordres que YHWH avait donnés par l'intermédiaire de Moïse » ; cf. 16,34). Même lorsque la réponse d'Israël n'est pas rendue explicite, il est parfaitement clair que la relation sera de commandement et d'obéissance.

La *nature* du matériau du Lévitique comme expression de la relation divino-humaine est clairement décrite dans le résumé conclusif du livre : « Tels sont les décrets, les coutumes et les lois que YHWH a établis entre lui-même et les fils d'Israël, sur le mont Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse » (Lv 26,46 ; cf. 27,34). Et l'intention du Lévitique d'être un guide pour la préservation de la relation divino-humaine s'exprime nettement dans sa péroraison : « Si vous suivez mes lois, si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique[...] je marcherai au milieu de vous ; pour vous, je serai Dieu, et pour moi, vous serez le peuple. C'est moi, YHWH, votre Dieu » (Lv 26,3.12-13).

Dès lors, les accomplissements de la promesse d'une relation divino-humaine que l'on trouve dans ces livres signifient-ils que cet aspect de la promesse est à présent entièrement accompli ? Non, car la promesse d'une relation n'est pas un contrat qui peut être signé, scellé et ensuite conservé dans les coffres-forts du passé. Une relation comporte une dynamique de développement ; elle reste constamment ouverte. Ainsi, l'exode et le Sinaï sont des mises en marche plutôt que des accomplissements. L'exode n'a été qu'une sortie et ainsi un commencement, tandis que les paroles de Dieu au Sinaï visent

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Thème Préliminaire

Jusqu'ici dans la présente étude, les chapitres de l' « histoire primordiale » (Gn 1-11) ont été laissés presque entièrement de côté. Cela obéit en partie à une raison logique : ces chapitres traitent d'un monde où la promesse divine aux patriarches n'a pas encore été prononcée, et ainsi leur thème – quel qu'il soit – ne peut guère être inclus dans celui des promesses patriarcales et leurs accomplissements plus ou moins aboutis. L'autre raison est pratique : il y a tant à dire au sujet de la structure de ces chapitres, qui n'indiquent pas clairement d'eux-mêmes leur thème, qu'ils exigent d'être traités à part.

La première tâche sera donc de considérer le thème qu'aurait Gn 1-11 (s'il y en a un) sous sa forme actuelle, et la deuxième sera de comprendre ce thème dans son rapport au thème du reste du Pentateuque.

a. Le Thème de Genèse 1-11

Puisque le thème de ces chapitres – s'il existe – ne peut être qu'implicite, notre méthode de recherche ne peut procéder que par tâtonnements, comme je l'ai dit au chapitre 2. Trois thèmes ont déjà été proposés pour ces chapitres ; nous les passons en revue.

1. Un thème de péché-discours-atténuation - châtiment

Le premier thème à être étudié est mis en œuvre dans l'argument ou le schéma narratif des narrations majeures de Gn 1-11. G. von Rad a fait remarquer comment les récits de la Chute, de Caïn et Abel, des « fils de Dieu », du Déluge et de la Tour de Babel montrent chacun un mouvement allant (a) du péché humain (b) au châtement divin, (c) puis au pardon divin ou à l'atténuation du châtement :

Dieu réagit à ces éruptions de péché humain par des jugements sévères[...] [Pourtant] le narrateur yahviste montre autre chose qui accompagne les conséquences du jugement divin[...] Chaque fois, pendant et après le jugement, la volonté salvatrice de Dieu qui préserve et pardonne est révélée⁷².

Bien que von Rad n'énonce pas le thème tout à fait de cette façon, il est évident qu'il comprend le thème de ces narrations selon le schéma suivant. Chaque fois que l'humanité pèche, la réponse de Dieu est juste, et pourtant miséricordieuse ; il punit, mais il pardonne. Puisque ces narrations concernent la condition humaine en général, et qu'elles ne sont pas liées à des épisodes particuliers et factuels de l'histoire ancienne, le thème exprime une large affirmation concernant le caractère de l'attitude de Dieu envers l'humanité.

Deux questions s'imposent immédiatement : (1) Est-ce que le schéma narratif illustré dans ces narrations peut s'analyser mieux ou différemment ? (2) Les *narrations* de Gn 1-11 constituent-elles une base adéquate pour établir le thème de Gn 1-11 dans son ensemble ?

À la question (1) nous pouvons répondre, premièrement, que l'analyse du schéma narratif de ces chapitres par Claus Westermann⁷³ fait ressortir un autre élément significatif. Il fait

observer qu'entre l'acte de péché et l'acte de châtement intervient toujours un *discours* divin annonçant la peine ou décidant de sa forme. En conséquence, il dessine le tableau suivant analysant les éléments des récits majeurs :

| | I. <i>Péché</i> | II. <i>Discours</i> | III. <i>Châtiment</i> |
|-----------------|-----------------|---------------------|-----------------------|
| 1. Chute | 3,6 | 3,14-19 | 3,22-24 |
| 2. Caïn | 4,8b | 4,11-12 | 4,16b |
| 3. Fils de Dieu | 6,1-2 | 6,3 | – |
| 4. Déluge | 6,5-7 | 6,5-7 | 7,6-24 |
| 5. Babel | 11,4 | 11,6-7 | 11,8-9 |
| 6. (Canaan) | 9,22 | 9,24-25 | – |

Fort justement, Westermann décèle une signification théologique dans cet élément récurrent qu'est le discours divin. En premier lieu, dit-il, il signifie que les actes de jugement de Dieu sont toujours reliés à un péché particulier et sont ainsi loin d'être arbitraires ; deuxièmement qu'il n'y a qu'un seul Dieu responsable à la fois du bonheur et du malheur ; et troisièmement, qu'il est dans le caractère de ce Dieu d'être juge et de se sentir responsable de la détection du péché humain et de son châtement.

Mais deuxièmement, nous pouvons répondre à la question (1) en observant que Westermann n'inclut pas dans son analyse l'élément important de l'atténuation, sur lequel von Rad a attiré l'attention. Et ni Westermann ni von Rad n'ont aperçu que cet élément d'atténuation ou de grâce occupe une place significative dans le schéma de ces récits : on le trouve toujours *après* le discours de châtement et *avant* l'acte de châtement. Cela veut dire que la grâce de Dieu, ou sa « volonté salvatrice qui pardonne », ne se révèle pas uniquement « pendant et après le jugement », comme le dit von Rad⁷⁴, mais avant même l'exécution du jugement. Une structure plus complète des récits peut se présenter ainsi :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

histoire de péché au niveau individuel suivi par une histoire dans laquelle le péché menace d'atteindre encore une fois des dimensions cosmiques » sans les comprendre comme le développement d'un thème de « progression-du-péché », ce qui n'est guère approprié pour un âge de bénédiction¹⁰⁴.

Il semble donc incorrect de considérer Gn 8,22 comme marquant le tournant majeur de l'histoire primordiale du yahviste ; le thème de « progression-du-péché » inclut le Déluge, mais s'étend aussi au-delà.

(3) Une tout autre suggestion, qui pourrait jeter un doute sur la « progression-du-péché » comme thème unifiant de Gn 1-11, est celle de W. Brueggemann dans son étude sur « David et son théologien¹⁰⁵ ». Son argument est que l'enchaînement des épisodes dans le matériau yahviste de Gn 1-11 « dépend de la carrière des fils de David dans leur quête du trône¹⁰⁶ ». Les quatre histoires de péché en Gn 3-11 (Adam et Ève ; Caïn et Abel ; Noé et le Déluge ; la Tour de Babel) correspondent, selon lui, aux quatre épisodes majeurs de la « Narration de Succession » de 2 S 9-20 et 1 R 1-2 (David et Bethsabée ; Amnon et Absalom ; Absalom et David ; Salomon et David). À première vue, si cette position est correcte, la structure de Gn 1-11 est essentiellement façonnée (du moins en ce qui concerne le matériau yahviste) par le cours de l'histoire israélite au X^e siècle avant notre ère et non par un thème conceptuel tel que la « progression-du-péché ».

Brueggemann a pu, en effet, signaler de nombreuses et fortes correspondances de langage et de motif entre l'histoire primordiale et la Narration de Succession. Mais deux considérations rendent sa thèse, à mon avis, peu plausible¹⁰⁷ :

(i) La correspondance entre la rébellion d'Absalom et le récit du Déluge n'est pas très forte¹⁰⁸, comme Brueggemann lui-

même le reconnaît franchement¹⁰⁹ ; et une perturbation majeure du schéma gâche l'argument concernant l'enchaînement, crucial pour la discussion en cours. Même si quelques récits de Gn 1-11 sont des reflets de l'histoire davidique, l'enchaînement de ces récits n'en est pas dépendant.

(ii) De forts parallèles de motif et de langage peuvent se détecter entre la Narration de Succession et d'autres sections de l'œuvre yahviste¹¹⁰. Dès lors, une relation spéciale avec Gn 1-11 ne peut être soutenue¹¹¹.

En outre, même s'il y a une correspondance d'enchaînement entre les deux œuvres, il n'y a pas d'indication nette que la narration davidique soit antérieure à l'histoire primordiale, ni que la façon de raconter l'histoire de David n'ait pas été influencée – dans sa sélection d'épisodes et dans son langage – par l'histoire primordiale¹¹². Il n'est pas nécessaire, donc, de considérer la position de Brueggemann, aussi stimulante soit-elle, comme un obstacle à la découverte d'un lien conceptuel entre les récits de Gn 1-11, à savoir le thème de la « progression-du-péché ».

Pour résumer ce qui a été avancé jusqu'ici : le thème de la « progression-du-péché » rend compte de l'immense majorité du contenu de Gn 1-11. Il est visible non seulement dans les récits, mais aussi en d'autres formes littéraires de ces chapitres. Il est plus que probable que, même si ce thème hypothétique n'exprime pas de façon adéquate, à lui seul, la pointe de Gn 1-11, sa présence insistante implique qu'il faudra en tenir compte dans tout énoncé d'un thème de l'histoire primordiale.

3. Un Thème de Création–Dé-création –Re-création

Nous avons déjà relevé le fait que la position de l'épisode du Déluge dans Gn 1-11 a donné lieu à des critiques du thème « progression-du-péché ». S'il est toujours possible de répondre à ces critiques, il est vrai que le récit du Déluge ne fonctionne pas simplement comme une étape supplémentaire dans le développement du péché humain : il introduit dans l'histoire primordiale les concepts de « fin » et de « re-crétion¹¹³ ». Quand on tient aussi compte de Gn 1, il est possible de soutenir que le thème de l'histoire primordiale est celui d'une « création–dé-crétion–re-crétion ».

Il est parfaitement évident que le Déluge est représenté non comme un simple châtement pour le péché de la génération du Déluge, mais comme une annulation de la création – une « dé-crétion » selon Joseph Blenkinsopp. « Le monde, dans lequel l'ordre a initialement surgi d'un chaos primordial liquide, est maintenant ramené au chaos liquide duquel il a surgi – un chaos-de-retour¹¹⁴ ». Alors que Gn 1 dépeint la création comme une opération faite essentiellement de séparation et de distinction, Gn 6-7 montre l'annihilation des distinctions. Si en Gn 1,6-8 un firmament est établi pour empêcher les eaux célestes de tomber sur la terre, sinon d'une manière bien réglée, pour Gn 7,11 les « ouvertures du ciel » sont béantes afin d'oblitérer cette distinction primitive. De la même façon, la distinction entre les eaux inférieures et la terre de Gn 1,9 est abolie par la rupture des « réservoirs du grand Abîme » (Gn 7,11). La nature binaire de l'existence créée cède devant l'informe du « désert et vide » (tōhû wābōhû) qui existait avant la création. Il est significatif que la destruction suive à peu près le même enchaînement que la création : terre, oiseaux, bestiaux, bêtes sauvages, bestioles qui grouillent, l'homme (Gn 7,21).

La re-crétion a lieu, d'abord, par une nouvelle séparation de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pleinement dans l'ensemble du récit du Pentateuque. Ce qui manque à la présentation de Dahlberg est une reconnaissance assez profonde du mouvement lancé par la promesse divine. C'est avec raison qu'il compare la Genèse à l'ouverture orchestrale d'un opéra dramatique, l'ouverture étant non seulement l'introduction à l'opéra mais aussi un passage en revue de ses futurs thèmes majeurs¹⁴⁵. Mais si notre intérêt s'étend, comme dans l'étude présente, au-delà de l'ouverture, la Genèse doit aussi être regardée comme le ressort principal de l'action et comme le développement du premier élément de la promesse divine, alors que l'histoire de Joseph doit être reconnue non seulement comme un repoussoir à Gn 1-11, mais aussi comme un pont vers le reste du Pentateuque.

c. Nombres

Uniquement en tant qu'exemple et afin d'illustrer l'importance que peut avoir, pour la lecture du Pentateuque, la reconnaissance du thème tel qu'il a été énoncé dans ce livre, nous observerons l'attitude des exégètes envers l'un des volumes du Pentateuque : le livre des Nombres.

Tous seraient d'accord avec la remarque de B.A. Levine selon laquelle « le livre des Nombres constitue le moins cohérent de tous les livres de la Torah¹⁴⁶ ». Il faut admettre qu'il y a plusieurs chapitres dont la présence dans le livre ne peut se relier facilement au thème du pays – thème que j'ai proposé comme thème dominant à la fois pour Nombres et pour le Deutéronome. Pourtant il y en a plus dans ce livre qui soit connecté à ce thème que cela est habituellement reconnu, par exemple par le commentaire de N.H. Snaitch. Son analyse du livre est simple :

- | | |
|-------------------|---|
| 1. Nb 1,1-10,10 | ce qui s'est passé au Sinäi ; |
| 2. Nb 10,11-20,13 | ce qui s'est passé au désert ; |
| 3. Nb 20,14-36,13 | ce qui s'est passé entre Qadesh et les plaines de Moab ¹⁴⁷ . |

Cette simple analyse géographique du contenu, sans être fausse, ne nous dit rien de la direction du livre, ni de ce que je considère être son souci central.

G.B. Gray attribue au livre encore moins de cohérence. Il « ne possède aucune unité de sujet », dit-il ; c'est « une section, découpée plutôt mécaniquement, d'un ensemble dont il fait partie » ; son premier élément (Nb 1,1-10,10) « peut être regardé comme un appendice aux livres de l'Exode et du Lévitique ». En fait, dit-il, « l'Exode, le Lévitique et les Nombres auraient pu être divisés de façon bien plus appropriée, mais très inégalement, comme suit : (1) Ex 1-18 : l'exode de l'Égypte au Sinäi ; (2) Ex 19–Nb 10,10 : au Sinäi ; (3) Nb 10,11-36,13 : du Sinäi au Jourdain¹⁴⁸ ». L'hypothèse est ici plus explicite que le thème d'Exode à Nombres n'est rien d'autre qu'une séquence d'événements ordonnés selon les lieux ; ainsi l'exégète ne voit aucune raison au fait que le livre commence au milieu d'un récit situé au Sinäi. Gray a pu concéder, avouons-le, que le matériau de Nb 10,11-36,13 témoigne bien d'une « unité de sujet » ; mais en cela il désignait uniquement « le destin des Israélites depuis le départ du Sinäi[...] jusqu'au point où ils sont prêts à envahir et conquérir le Pays de la Promesse¹⁴⁹ ». Encore une fois, il s'agit d'un énoncé d'argument plutôt que d'un thème.

Comme autre exemple d'exégèse, H. Holzinger arrive à la conclusion que « l'ensemble du livre n'est décidément pas une plaisante réussite littéraire. Il manque de dynamique et de cohérence¹⁵⁰ ». Dans la même veine A.R.S. Kennedy écrit que

« l'arrangement actuel de l'ensemble est, pour un esprit occidental du moins, confus et illogique¹⁵¹ ». De mon côté, je ne prétends pas comprendre dans le détail la disposition des matériaux dans le livre, mais si nous reconnaissons que le début des Nombres signale un déplacement d'intérêt vers un nouvel élément dans le thème du Pentateuque, cela peut entièrement changer notre attitude envers le livre. Non seulement sa structure elle-même s'en trouve illuminée mais de plus, il devient évident qu'il est loin d'être le conglomérat de matériaux disparates que les exégètes précédents voyaient¹⁵². Bien plutôt, le livre des Nombres établit depuis son début comme fin vers laquelle tout est tendu l'élément thématique du pays. Son matériau et son mouvement sont sans cesse orientés vers ce but.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(l'œuvre deutéronomiste)¹⁸⁷ semblent assez concluantes pour affirmer que le Pentateuque existait avant la fin du cinquième siècle.

Si cela est vrai, et si, comme on le suppose généralement, le Pentateuque fut rédigé en Babylonie, le point crucial concernant le cadre historique du Pentateuque tient en ce qu'il est un produit de l'exil babylonien. Il est habituel en effet de considérer que l'exil s'est achevé en 539 av. JC avec la permission de rentrer que Cyrus accorde aux exilés (Esd 1,1-4). Telle a pu être la vision du Chroniqueur et des exilés rentrés à ce moment-là, mais du point de vue des Juifs restés en Babylonie au cinquième siècle, parmi lesquels Esdras et Néhémie et ceux qui ont accompagné Esdras lors de son retour au pays (Esd 7,6-8 ; 8,1-20), l'exil était encore une réalité bien après 539. Même s'il a été composé après 539 av. JC, le Pentateuque est encore une œuvre exilique !

La signification d'un tel cadre est que le Pentateuque fonctionne comme un discours aux exilés, ou peut-être vaudrait-il mieux dire, un manifeste d'exilés qui se retrouvent au même point que les tribus israélites à la fin du Deutéronome : la promesse de Dieu se trouve derrière eux, la terre promise est devant eux. Ce que von Rad affirme du Deutéronome s'applique aussi au Pentateuque dans son ensemble : il « efface sept siècles de désobéissance et d'ingratitude irréfléchie, place Israël encore une fois dans le désert devant Dieu, et permet à Israël d'entendre de nouveau son élection miséricordieuse comme peuple possession du Seigneur¹⁸⁸ ».

Pour être plus précis : quelle que soit la page où les Juifs de l'exil ouvrent le Pentateuque, ils se retrouvent eux-mêmes. Genèse 1-11 n'est pas pour eux, comme elle l'est pour nous, de l'histoire universelle ; c'est leur propre histoire. Loin d'être un

simple récit concernant les nations, un portrait théologique de la relation entre Dieu et l'humanité en général, ces chapitres sont entendus en exil comme une histoire de Dieu et Israël. La dispersion des nations (Gn 11), c'est la propre diaspora d'Israël ; le Déluge c'est la dé-création de la vie d'Israël au moment de la destruction de Jérusalem ; les jugements de Dieu sur la désobéissance primordiale, meurtre, luxure et hybris, ce sont ses justes jugements de l'Israël pécheur. Pourtant, le mouvement vers la vie et le salut, que manifeste l'histoire primordiale, reçoit en exil une compréhension neuve, à savoir une parole d'espoir aux exilés. En Gn 1-11, ils reconnaissent un reste qui sort sauvé et vivant du désastre de la dé-création, en Gn 8 ils entendent la promesse divine qu'un tel désastre ne se produira plus, et en Gn 11 ils trouvent une ligne ininterrompue qui s'étend du moment de la dispersion jusqu'à l'appel divin : « Pars[...] vers le pays[...] ; je ferai de toi une grande nation » (Gn 12,1-2).

Dans les récits patriarcaux, l'Israël exilique lit non seulement les vies de ses ancêtres, mais aussi l'histoire de sa propre vie. Aux Juifs exilés, descendants d'Abraham, les promesses divines s'adressent tout aussi directement qu'à leur aïeul. Comme Jacob-Israël, ils ont passé trop d'années en Mésopotamie, mais ont entendu une voix de Béthel qui dit : « Je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie accompli tout ce que je t'ai dit » (Gn 28,15) ; et ils se retrouvent à répondre, comme au Yabboq, avec la détermination de celui qui lutte avec Dieu et l'emporte : « Je ne te laisserai pas que tu ne m'aies béni » (Gn 32,26). Ils rêvent que leur départ en exil ait été accompagné par la parole : « Ne crains pas de descendre en Égypte [lire Babylone], car je ferai là-bas de toi une grande nation. Moi, je descendrai avec toi en Égypte et c'est moi aussi qui t'en ferai remonter » (Gn 46,3-4). Ils peuvent même apprendre à oser dire : « Vous avez voulu me

faire du mal, Dieu a voulu en faire du bien : conserver la vie à un peuple nombreux comme cela se réalise aujourd'hui » (Gn 50,20). Et même ceux qui agonisent avant de pouvoir revenir se retrouvent à demander un serment à leur fils en disant : « Lorsque Dieu interviendra en votre faveur, vous ferez remonter mes ossements d'ici » (cf. Gn 50,25).

L'esclavage en Égypte, c'est leur propre esclavage à Babylone, l'exode du passé devient un exode encore à venir. Par-dessus tout, dans les livres de l'Exode et du Lévitique, l'Israël exilique entend de nouveau les commandements divins du Sinaï, dans la mesure où il écoute sa Torah, et il répond en disant : « Tout ce que YHWH a dit, nous le mettrons en pratique ». L'engagement de la communauté postexilique vis-à-vis de la loi doit être fondamentalement attribué à sa rencontre, renouvelée pendant l'exil, avec le thème de la relation divino-humaine présent dans le Pentateuque, relation promise et partiellement accomplie, mais encore en attente d'un accomplissement plus entier dans le pays. Les dangers qui menacent l'accomplissement de la relation entre YHWH et Israël sont présentés de nouveau avec éclat à l'Israël exilique dans les circonvolutions des épisodes du Sinaï, alors que la décision de retourner en Égypte – qui a maintenant pris la forme d'une décision de rester en Babylonie – doit être rejetée une fois de plus par chaque famille israélite désirant entrer en alliance avec YHWH dans le pays de la promesse. Et le Lévitique, étudié en Babylonie autant par les laïcs que par les prêtres, garantit que l'adoration renouvelée dans le temple ne sera d'aucune façon un culte exsangue et dé-ritualisé, mais la pleine restauration de ce qu'Israël croit être son culte ancestral, pratiqué depuis l'époque mosaïque. Dans le détail de la législation rituelle et des prescriptions visant les comportements, Israël se rappelle ce que cela signifie d'être le peuple saint de YHWH. L'impossibilité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

12,9 ; 13,3), « parcourant le pays en long et en large » (Gn 13,17), déplaçant « ses tentes » (Gn 13,18), « partant pour le Néguev » (Gn 20,1), « partant pour le pays de Moriyyah » (Gn 22,2).

Avançant dans le reste du Pentateuque (il est étrange que l’idiome du voyage s’adapte si bien à l’analyse du récit !) nous ne trouvons rien d’autre, de l’Exode au Deutéronome, qu’un récit du voyage d’Israël depuis l’Égypte jusqu’en Canaan. À peine l’Exode a-t-il commencé, que YHWH annonce qu’il est « descendu pour délivrer [mon peuple] de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel » (Ex 3,8). Le récit du Pentateuque peut ensuite se raconter comme un conte de voyageur : les préparatifs du départ, les hasards du départ, les privations et les dangers du voyage, les décisions de retourner en arrière puis de repartir, les moments de repos et les jours de marche, l’incapacité d’atteindre le but même lorsqu’il est en vue, les années stériles d’errance et de campements, des batailles féroces et des dissensions à l’intérieur de la compagnie, des morts et des libérations miraculeuses.

Mais qu’est-ce que le voyage ? Il est un *nostos*, un retour chez soi, tortueux et épuisant, et riche en expérience, comme celui d’Ulysse :

Maintes villes d’hommes il vit et connut leur esprit,
Et maintes les angoisses dans son cœur il a souffert,
sur les mers, en luttant pour survivre et ramener ses
camarades²⁰⁹.

C’est un retour vers une patrie qui ne sera certainement pas la patrie quittée des décennies auparavant, mais où il sera néanmoins « chez lui ». Le retour d’Israël sera comme le sien,

car le pays vers lequel il voyage est le pays de ses ancêtres (Gn 48,21 ; cf. 31,3), le pays des Hébreux (Gn 40,15), le pays où vivaient ses aïeux. Mais c'est une patrie que la génération de l'exode n'a jamais vue elle-même. C'est une « patrie » de la même manière que des expatriés de troisième génération dans une colonie britannique auraient parlé, jusque vers 1960, de l'Angleterre comme de leur patrie, même s'ils avaient passé leur vie entière de l'autre côté de la terre. De plus, la pérégrination est un retour chez soi pour seulement deux individus parmi tous ceux qui ont quitté l'Égypte (Caleb et Josué : Nb 14,22-24 ; 26,65 ; 32,12 ; Dt 1,36.38). À la différence d'Ulysse, il n'y a pas de héros de ce conte qui, contre toute attente, survit aux rigueurs du *nostos*, perdant ses hommes l'un après l'autre en chemin ; dans ce conte, le seul candidat au statut de héros rate son *nostos*, alors que le retour au pays de deux subalternes tombe dans l'insignifiance au regard du sens du retour pour la compagnie dans son ensemble. Et encore, le pays vers lequel Israël retourne est un pays qui n'a jamais été vraiment le leur. On l'appelle bien une ou deux fois « pays des ancêtres », mais massivement c'est « le pays des Cananéens » (par exemple Dt 1,7), le pays qui n'a été que *promis* à Abraham et à ses descendants, le pays où les ancêtres ont vécu comme hôtes, le pays pour lequel, au retour, il faudra se battre comme s'il n'avait jamais été à Israël. Ulysse aura sans doute à se débarrasser des soupirants lors de son retour, mais au moins Pénélope est encore là, intacte. Israël n'a aucune part dans le pays qui est sa destination, rien qu'il ne pourra appeler sien quand il arrivera.

Dès lors, si ce voyage n'est pas en premier lieu un retour chez soi, est-il, comme celui d'Énée, l'ancêtre des Romains, la *recherche* laborieuse d'une nouvelle patrie, une seconde patrie, là où une nouvelle race pourra croître ?

Il a supporté de longs labeurs, par terre
et mer, et dans la guerre indécise, avant de gagner
le royaume Latien, et de construire la ville prédestinée²¹⁰.

Dans une certaine mesure, oui : comme pour le voyage d'Énée, un destin divin mène la marche d'Israël vers *le* lieu où Israël pourra étendre ses ailes et devenir un grand peuple dans la suite des générations. Mais Israël, à la différence de Virgile, ne raconte pas son récit primordial de voyage comme l'abandon de la patrie sous l'impulsion divine, pour partir à la recherche d'un nouveau foyer, ni comme le rejet, obéissant à l'injonction divine, d'une patrie potentielle attrayante qui soit autre que le lieu dicté par le destin divin (*Énéide*, Livre IV) – mais comme la *fuite* d'un pays qui n'était pas une patrie, pour aller vers un pays qui n'avait jamais été une patrie. Israël était « hôte » en Égypte et ainsi apatride (Ex 22,20 ; Dt 10,19), tout comme ses ancêtres avaient été « hôtes » dans le pays des Cananéens et des Hittites (Gn 23,4 ; 35,27). Ce sont des déracinés à la poursuite d'espairs déçus.

Or, que ce soit ou non un accident de l'histoire littéraire qui a permis au Pentateuque de s'achever sans que le but du voyage d'Israël soit atteint, il est fondamental pour l'interprétation du Pentateuque qu'il se termine là, et essentiel pour sa compréhension comme récit de voyage, de le reconnaître comme un conte de voyage très étrange. Il ne part pas de la maison, ni n'arrive à la maison. Il ne fait nullement appel au désir humain de « fuguer », d'être en cavale, de couper ses liens avec le passé, d'explorer, de suivre ses fantaisies ; car le voyage du Pentateuque se dirige inévitablement vers un lieu défini, explicite, et les participants de ce voyage, loin de se couper du passé, portent avec eux un lourd fardeau de mémoire – sans parler des ossements de Joseph (Gn 50,25 ; Ex 13,19) ! Le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et 1970 était l'insistance sur l'ambiguïté et l'ironie²⁴⁷. Alors que *Le Thème du Pentateuque* n'a pas explicitement mis en évidence ces termes, du moins à un moindre degré que mon ancien collègue David Gunn ne l'a fait dans ses ouvrages *The Story of King David* et *The Fate of King Saul*²⁴⁸, je m'aperçois maintenant qu'il y avait une profonde ironie dans mon analyse paradoxale du thème du Pentateuque comme l'accomplissement, *aussi bien que* l'inaccomplissement, des promesses. Comment le thème d'une œuvre pourrait-il être une chose et son contraire ? Quel genre de formulation permettrait à deux énoncés contradictoires de paraître comme s'ils formaient un seul thème ? Je remarque que j'écrivais que le thème du Pentateuque dans son ensemble est « l'accomplissement partiel – qui implique aussi l'inaccomplissement partiel – de la promesse aux patriarches ou de leur bénédiction » (p. 43), mais je ne pourrais pas prononcer une phrase aussi paradoxale aujourd'hui sans rougir – ou du moins sans démarrer immédiatement une analyse déconstructive.

À tout prendre, cependant, le livre dans son ensemble était clairement un des premiers exemples d'études littéraires de la Bible. Comme il avait peu de précurseurs, il était nécessairement sur la défensive, surtout dans ses premières pages, concernant le projet dans lequel il s'engageait. De nos jours, il n'est plus nécessaire de justifier l'étude de la forme finale du texte ou de reléguer les questions historiques à un des derniers chapitres (ce que j'ai fait) ou de les omettre entièrement (ce que je n'ai pas fait). Aujourd'hui il y a de nombreuses études littéraires qui ne s'excusent pas pour ce qu'elles font, mais avancent sans sourciller.

Il me semble pourtant que *Le Thème du Pentateuque* diffère de la plupart des études littéraires en se concentrant avec une

force égale sur la théologie. En effet, il est autant un exemple du genre de la théologie biblique que de la critique littéraire. S'il y avait une volonté de traiter le Pentateuque comme une œuvre littéraire et de le comprendre comme un récit ayant un argument et un thème, il y avait également une volonté de dire comment le Pentateuque, ainsi compris, était aussi une œuvre de valeur théologique. Je croyais, en fait, que l'obsession traditionnelle des questions de sources et de milieu historique avait marginalisé la théologie du Pentateuque, et j'en suis venu à sentir qu'il y avait une connexion très étroite entre le thème du Pentateuque exprimé de manière littéraire et le thème du Pentateuque exprimé théologiquement. Le lien entre les deux était le concept de « récit » (*story*), qui était alors très à la mode chez les théologiens.

La « théologie biblique » a plutôt acquis une mauvaise réputation depuis les années 1970. Même en 1976, James Barr disait que le mouvement de la théologie biblique appartenait au passé des études bibliques²⁴⁹. Je vois difficilement où était le problème, en dehors du fait que bien des tenants de la théologie biblique étaient assez peu critiques en ne faisant aucune distinction entre ce que la Bible disait, ou était censé avoir dit, et ce qu'il était raisonnable pour nous, dans un âge très différent, de croire. Certains avaient exhorté les lecteurs modernes à « penser bibliquement », en utilisant les catégories de pensée des anciens Israélites plutôt que celles du vingtième siècle, comme si c'était possible, ou comme si la composition de la Bible dans une culture particulière validait les schémas de pensée de cette culture pour toutes les personnes de toutes les époques. D'autres avaient utilisé leurs propres reconstructions de la théologie de la Bible pour imposer certaines croyances comme autorisées et divinement inspirées. De telles vues étaient

des exemples extrêmes de la théologie biblique ; la théologie biblique elle-même me semble encore une entreprise parfaitement acceptable, si elle signifie une exposition de ce que dit la Bible (ou certaines de ses parties, comme le Pentateuque) sur des questions théologiques, ou même si elle inclut une recommandation, faite aux gens de notre époque, d'adopter des idées théologiques exprimées dans la Bible.

Dans la mesure où *Le Thème du Pentateuque* est un exemple de théologie biblique, surtout dans son dernier chapitre sur la fonction théologique du Pentateuque, il ne me fait pas honte. Je ne pense pas avoir brouillé la distinction entre ce que le Pentateuque dit d'un côté et ce que, de l'autre côté, j'aurais aimé croire et exhorter d'autres à croire. Aujourd'hui, j'adopterais une attitude plus dubitative concernant la théologie de la Bible, comme je le dirai plus en détail ci-dessous. Mais le procédé qui consiste à lire la Bible pour développer sa propre position théologique est très raisonnable pour les croyants religieux des diverses traditions, tant qu'ils ne prétendent pas, bien sûr, que leurs lectures sont normatives et au-delà de toute contestation. Ce n'est pas le cas du *Thème du Pentateuque*, je l'espère ; ses propositions théologiques voulaient être persuasives plutôt que normatives.

b. Le Moderne et le Postmoderne

Une différence-clef entre *Le Thème du Pentateuque* et tout livre que j'écrirais maintenant sur le Pentateuque peut être décrite comme la différence entre le moderne et le postmoderne. Par le moderne, je veux dire la période depuis les Lumières, une période où, en bref, la rationalité a été intronisée au-dessus du dogme. *Le Thème du Pentateuque* illustre les intérêts de la période moderne, dans laquelle les textes ont de l'unité et un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du Pentateuque aient parlé à chaque page au nom de Dieu, et ne parlaient pas également (ou plutôt) au nom des intérêts sociaux, politiques et idéologiques qu'ils représentaient. Je dois soulever ces questions en vue de cette lecture critique de la Bible qui est exigée de moi par ma position sociale et professionnelle comme professeur d'université, plutôt que comme par exemple ministre d'une église, lecture en laquelle de toute façon je crois. Par conséquent, je ne peux plus exhorter mes lecteurs à s'adapter aux idées du Pentateuque ou à se laisser irrésistiblement saisir par le monde que crée le récit du Pentateuque. Je ne nie pas son pouvoir, et je suis content d'admettre ma propre fascination permanente pour son défi à nos conceptions quant à la signification de ce qu'est être vraiment humain. Si je devais écrire de nouveau *Le Thème du Pentateuque*, j'aurais à explorer en profondeur la critique que j'ai esquissée ici. En attendant, je serai ravi si ce livre pouvait aider quelqu'un qui veut entrer dans le texte du Pentateuque et expérimenter sa richesse intellectuelle et sa puissance religieuse.

Bibliographie

- Albrektson, B. *History and the Gods : An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund : Gleerup, 1967).
- Alonso Schökel, L. « Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible », *Congress Volume. Edinburgh 1974* (Supplements to Vetus Testamentum, 28 ; Leyde : E.J. Brill, 1975), pp. 1-15.
- *Narrative Structures in the Book of Judith* (The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Protocol of the Eleventh Colloquy, éd. W. Wueller ; Berkeley, CA, 1975).
- Alter, R. « A Literary Approach to the Bible », *Commentary* 60 (1975), pp. 70-77.
- Anon. « Editorial Responsibilities », *The Times Literary Supplement* (9 Décembre, 1977), p. 1449.
- Arend, W. *Die typischen Scenen bei Homer* (Berlin : Weidmann, 1933).
- Barr, J. « Biblical Theology », in *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume* (éd. Keith Crim ; Nashville : Abingdon, 1976), pp. 104-11.
- « Story and History in Biblical Theology », *Journal of Religion* 16 (1976), pp. 1-17.
- Barthes, R. « The Struggle with the Angel : Textual Analysis of Genesis 32 :23-33 », in R. Barthes *et coll.*, *Structural Analysis and Biblical Exegesis : Interpretational Essays*

- (Pittsburgh : Pickwick, 1974), pp. 21-33.
- Barton, J. *Reading the Old Testament : Method in Biblical Study* (Londres : Darton, Longman & Todd, 1984).
- Bassett, F.W. « Noah's Nakedness and the Curse of Canaan », *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 232-37.
- Barnard, A.N. « Was Noah a Righteous Man ? », *Theology* 84 (1971), pp. 311-14.
- Blenkinsopp, J. « Theme and Motif in the Succession History (2 Sam xi 2ff) and the Yahwist Corpus », *Vetus Testamentum* 15 (1966), pp. 44-57.
- « The Structure of P », *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 275-92.
- *et coll.*, *The Pentateuch* (Chicago ; ACTA, 1971).
- Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin : Aufbau-Verlag, 1954-59).
- *Man on His Own : Essays in the Philosophy of Religion* (New York : Herder & Herder, 1970).
- Braaten, C.E. « Toward a Theology of Hope », *Theology Today* 24 (1967-68), pp. 208-26.
- Brueggemann, W. « David and His Theologian », *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), pp. 156-81.
- « The Kerygma of the « Priestly Writers » », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), pp. 397-414.
- *The Land : Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphie : Fortress Press, 1977).
- Buber, M. *Moses : The Revelation and the Covenant* (Oxford : East and West Library, 1946).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Zimmerli, W. « Promise and Fulfilment », in *Essays on Old Testament Interpretation* (éd. C. Westermann ; Londres : SCM Press, 1963), pp. 89-122.

– *Man and His Hope in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology, II/20 ; Londres : SCM Press, 1971 : édition initiale 1968).

Zweig, p. *The Adventurer* (Londres : Dent, 1974).

Table des matières

Préface

1 - Méthodes

a. En négatif

b. En positif

2 - Définitions

a. En général

b. L'application au Pentateuque

3 - Indicateurs

4 - Énoncé

5 - Formulations

a. La Promesse d'une Descendance

b. La Promesse d'une Relation

c. La Promesse du Pays

d. Allusions à la Promesse

6 - Exposition

- a. Genèse
- b. Exode et Lévitique
- c. Nombres et Deutéronome

7 - Thème Préliminaire

- a. Le Thème de Genèse 1-11
 - 1. Un thème de péché-discours-atténuation-châtiment
 - 2. Un Thème Progression-de-péché, Progression-de-grâce
 - 3. Un Thème de Création–Dé-création Re-création
 - 4. Conclusion
- b. Le thème de Genèse 1-11 dans son rapport avec le thème du Pentateuque

8 - Divergences

- a. G. von Rad
- b. B.T. Dahlberg
- c. Nombres

9 - Histoire Littéraire

- a. Le concept d'une Promesse
- b. Le concept de l'accomplissement partiel de la Promesse

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'exil et des déplacements.

209. *Odyssée* 1, 3-5.

210. *Énéide* 1, 3-5. L'auteur suit ici la traduction de John Dryden.

211. J. Moltmann, *Theology of Hope : On the Ground and Implication of a Christian Eschatology* (trad. anglaise J.W. Leitch ; Londres : SCM Press, 1967), pp. 103-106.

212. W. Zimmerli, « Promise and Fulfilment », in *Essays on Old Testament Interpretation* (ed. C. Westermann ; Londres : SCM Press, 1963), pp. 89-122. L'article de Zimmerli est paru initialement sous le titre « Verheissung und Erfülllung », in *Evangelische Theologie* 12 (1952).

213. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 103.

214. Cf. J.B. Cobb, Jr, « What is the Future ? A Process Perspective », in *Hope and the Future of Man* (ed. Ewart H. Cousins ; Londres : The Teilhard Centre for the Future of Man, 1972), pp. 1-14 (1-2).

215. Théognis, *Elégies* 1.637s.

216. Sophocle, *Antigone*, 615s.

217. Voir R. Bultmann, « *Elpis, elpizo, ap-, proelpizo* », in *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel et G. Friedrich), II, pp. 517-521.

218. Blaise Pascal, *Pensées*, No. 84 (selon L. Lafuma)

219. Pope, *Essay on Man*, Epistle 1, vers 95.

220. Cité selon Moltmann, *Theology of Hope*, p. 27.

221. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin : Aufbau-Verlag, 1954-1959).

222. W. Pannenberg, « The God of Hope », in *Basic Questions in Theology* (Londres : SCM Press, 1971), II, pp. 234-249 (238) (trad. anglaise de « Der Gott der Hoffnung », in *Ernst Bloch zu ehren* [ed. S. Unseld ; Francfort : Suhrkamp, 1965], pp. 209-225 [213]).

223. J. Moltmann, « Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie », in *Ernst Bloch zu ehren* [ed. S. Unseld ; Francfort : Suhrkamp, 1965], pp. 243-263 (243).

224. E. Bloch, *Man on His Own : Essays in the Philosophy of Religion* (New York : Herder & Herder, 1970), p. 69.

225. Zimmerli, *Man and His Hope*, p. 161.

226. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 103.

227. J.M. Gustafson, « The Conditions of Hope : Reflections on Human Experience », *Continuum* 7 (1970), pp. 535-545 (536).
228. Cité par J.B. Metz, « Creative Hope », *Cross Currents* 17 (1967), pp. 171-179 (171) ; réimprimé dans *New Theology* 5 (ed. M.E. Marty et D.G. Peerman ; Londres : Macmillan, 1968), pp. 130-141 (131).
229. W.W. Meissner, SJ, « Notes on the Psychology of Hope », *Journal of Religion and Health* 12 (1973), pp. 7-29, 120-139 (17).
230. Voir E. Stotland, *The Psychology of Hope* (San Francisco : Jossey-Bass, 1969) ; S. Louthan, « The Practice of Hope », *Journal of Psychology and Theology* 2 (1974), pp. 276-83 ; I.M. Korner, « Hope as a Method of Coping », *Journal of Consultative and Clinical Psychology* 34 (1970), pp. 134-39.
231. Meissner, « Notes on the Psychology of Hope », pp. 20s.
232. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 103.
233. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 103.
234. Zimmerli, « Promise and Fulfilment », p. 97.
235. Metz, « Creative Hope », p. 171 (= *New Theology* 5, p. 131). Ailleurs Metz prétend que le souvenir de la *souffrance* est créateur pour l'avenir dans la mesure où un tel souvenir est subversif vis-à-vis du présent (« The Future *Ex Memoria Passionis* », in *Hope and the Future of Man* (ed. Ewart H. Cousins ; Londres : The Teilhard Centre for the Future of Man, 1972), pp. 116-31 (125s.). Mais je trouve cette sélectivité un peu partielle.
236. Cf. les commentaires dans ce sens, par exemple chez G.G. O'Collins, SJ. « Spes Quaerens Intellectum », *Interpretation* 22 (1968), pp. 36-52 (38s.) ; C.E. Braaten, « Toward a Theology of Hope », *Theology Today* 24 (1967-68), pp. 208-26 ; J. Macquarrie, « Theologies of Hope : A Critical Examination », *Expository Times* 82 (1970-71), pp. 100-106 (104).
237. Cobb, « What is the Future ? », p. 3.
238. Zimmerli, « Promise and Fulfilment », pp. 96s.
239. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 104.
240. Meissner, « Psychology of Hope », p. 120.
241. Zimmerli, « Promise and Fulfilment », p. 95.
242. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 104.
243. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 105.

244. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 105.
245. J.H. Kells, *Sophocles. Electra* (Cambridge : Cambridge University Press, 1973), p. 5.
246. Ainsi John Barton, *Reading the Old Testament : Method in Biblical Study* (Londres : Darton, Longman & Todd, 1984), pp. 136-137.
247. Un livre insolite dans les études bibliques, mais qui a été clairement inspiré par cette impulsion générale dans les études littéraires, est celui de Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament* (Philadelphie : Westminster, 1965 ; réimpression Bible and Literature Series, 3 ; Sheffield : Almond Press, 1981).
248. David M. Gunn, *The Story of King David : Genre and Interprétation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 6 ; Sheffield : JSOT Press, 1978) ; *The Fate of King Saul : An Interpretation of a Biblical Story* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 14 ; Sheffield : JSOT Press, 1980).
249. Voir Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphie : Westminster, 1970), et James Barr, « Biblical Theology », in *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement Volume* (ed. K. Crim ; Nashville : Abingdon, 1976), pp. 104-111.
250. J'ai esquissé ma pensée concernant le postmodernisme et la Bible Hébraïque dans mon discours présidentiel de 1996 à la *Society for Old Testament Study*, « The Pyramid and the Net : Old Testament Studies in a Postmodern Age ».
251. David J.A. Clines, *Interested Parties : The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 205 ; Gender, Culture, Theory, 1 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995), p. 190.
252. Phyllis Trible, « Depatriarchializing in Biblical Interpretation », *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973), pp. 30-48. Voir aussi John W. Miller, « Depatriarchializing God in Biblical Interpretation : A Critique », *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986), pp. 609-616 ; et David J.A. Clines, « What does Eve Do to Help ? and Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3 », in *What Does Eve Do to Help ? and Other Readerly Questions to the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 94 ; Sheffield : JSOT Press, 1990), pp. 25-48.
253. Je suis reconnaissant ici pour l'influence de ma collègue J. Cheryl

Exum, surtout dans son ouvrage *Fragmented Women : Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 163 ; Sheffield : JSOT Press, 1993).

254. J'ai essayé d'échantillonner les attitudes de la Bible Hébraïque sur la masculinité dans « David the Man : The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible », in *Interested Parties*, pp. 212-243, et dans un article à paraître, « The Book of Psalms, Where Men Are Men : On the Gender of Hebrew Piety ».

255. Mes essais, « The Ten Commandments, Reading from Left to Right » et « Haggai's Temple, Constructed, Deconstructed and Reconstructed » (in *Interested Parties*, pp. 26-45 et 46-75 respectivement) sont des exemples de lecture politique des textes dont je parle ici.

256. David J.A. Clines, *Job 1-20* (Word Biblical Commentary, 17 ; Waco, Texas : Word Books, 1990) ; vol. 2 est actuellement en préparation.

257. Voir surtout mon essai, « Deconstructing the Book of Job », in *The Bible and Rhetoric : Studies in Biblical Persuasion and Credibility* (ed. Martin Warner ; Warwick Studies in Philosophy and Literature ; Londres : Routledge, 1990), pp. 65-80 ; et dans *What Does Eve Do to Help ? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, pp. 106-123.

258. Clines, *Interested Parties*, pp. 18-19.

259. Clines, *Interested Parties*, p. 19.

260. Voir mon essai, « God in the Pentate