

Religions du Proche-Orient ouest-sémitique ancien

Le Pentateuque : écriture de la Loi et évolution culturelle

Christophe Lemardelé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1590>

DOI : 10.4000/asr.1590

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 91-100

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Lemardelé, « Le Pentateuque : écriture de la Loi et évolution culturelle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1590> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1590>

Tous droits réservés : EPHE

Religions du Proche-Orient ouest-sémitique ancien

Christophe LEMARDELÉ

Chargé de conférences

Le Pentateuque : écriture de la Loi et évolution culturelle

IL est de bon aloi de nos jours d'évoquer Spinoza et son *Traité théologico-politique* pour rappeler comment la critique rationnelle de la Bible a commencé. Mais il s'agit uniquement de rappeler ses arguments contestant l'attribution de la Torah à Moïse, voire de souligner la clairvoyance du philosophe puisqu'il faisait déjà l'hypothèse de la période perse (Esdras) comme contexte d'écriture des textes bibliques (chapitre VIII du traité)¹. Son acribie est rarement exposée amplement pour montrer comme il affrontait à son époque les contradictions profondes des récits en supposant divers historiens à l'œuvre dans des textes comme ceux des Juges ou de Samuel² et en prenant en compte la réalité matérielle de la fixation d'un écrit par des scribes (chapitre IX du traité). Pour ce qui est du Pentateuque, Spinoza écrivait que « dans ces cinq Livres, tous les préceptes et les histoires sont racontés pêle-mêle et sans ordre ; que l'on ne tient pas compte des époques ; qu'une seule et même histoire est répétée souvent, et parfois de diverses manières... »³.

1. *Nachexilische Fortschreibung* ou *Scribal Culture* ?

La théorie documentaire n'est plus guère acceptée en l'état de nos jours, mais celle dite des fragments et des compléments conserve toutefois les critères stylistiques et la notion d'école rédactionnelle inhérents à cette théorie⁴. Cette approche tient donc peu compte de la culture scribale des mondes anciens orientaux, mésopotamiens et ouest-sémitiques⁵. Pourtant, la documentation exceptionnelle de Qumrân

1. T. RÖMER, « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *Recherches de Sciences Religieuses* 103 (2015), p. 35-53 (spécialement p. 35-36).

2. « (...) la sueur me ruissellerait du front, si je tentais de concilier toutes les histoires qui se trouvent dans ce premier Livre de Samuel, afin qu'elles semblent toutes écrites et mises en ordre par un seul historien », B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris 2015, p. 203.

3. *Ibid.*, p. 199.

4. T. RÖMER, « Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen : Zum Stand der Pentateuchforschung », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 125 (2013), p. 2-24.

5. K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge-Londres 2007.

montre assez comme les notions d'auteur et de rédacteur ont peu à voir avec cette culture, que la vision canonique des textes, qui conduit les exégètes à s'interroger sans cesse sur l'existence d'un Tetrateuque ou d'un Hexateuque préexistant au Pentateuque, est quelque peu anachronique et empêche de voir la réalité plurielle de la composition de ces textes. À cela, il faut ajouter l'autonomie, relative mais cruciale, des livres⁶ avant qu'ils n'aient été reliés assez artificiellement entre eux. Le Deutéronome apparaît, par exemple, comme étant en complément *et* en concurrence avec l'Exode et les Nombres.

Si le livre du Lévitique a trouvé en Jacob Milgrom *son* spécialiste, en mesure d'intimider tout collègue par l'ampleur de son commentaire (trois volumes, 2 714 pages), le Deutéronome a le sien en la personne d'Eckart Otto. Mais la comparaison s'arrête là car le second ne critique pas la théorie documentaire pour en contester les apports, notamment en termes de datation basse (époque perse), il s'inscrit bien au contraire dans la filiation de Wellhausen⁷. C'est pourquoi, dans un article faisant la synthèse d'un siècle de recherches, il remet à l'honneur l'idée d'un Hexateuque, post-sacerdotal et post-deuteronomiste, induisant au passage l'abandon de la théorie d'une Histoire deutéronomiste puisque, selon lui, le Deutéronome n'a pu être le point de départ de cette historiographie⁸. S'il pense ce livre comme une unité littéraire avant tout – le Code deutéronomique révisant et développant le Code de l'alliance (Exode) –, d'ultimes rédacteurs – ce qu'il nomme une relecture postexilique (*nachexilische Fortschreibung*) – seraient toutefois intervenus afin de l'harmoniser pour l'adjoindre aux quatre autres livres se faisant suite. Le problème vient du fait que cette « nouvelle » hypothèse ne tient pas compte de la réalité matérielle de la conception des textes puisqu'elle présuppose des relectures globales, harmonisant les livres entre eux. Or, plus qu'une nouvelle hypothèse, c'est un changement de paradigme qui est nécessaire. Ce que l'on peut surtout dire des livres bibliques est qu'ils furent diversement développés, cela de manière bien plus empirique que programmatique, en dehors de toute conception *protocanonique*.

En comparant les Nombres au Deutéronome, on voit comment deux livres d'un même ensemble peuvent avoir des points communs, révéler des phénomènes d'intertextualité, tout en manifestant des différences incontournables : les livres sont reliés, ils restent autonomes. Les deux derniers livres du Pentateuque partagent en effet des récits, principalement l'exploration du sud de Canaan et les victoires en Transjordanie contre un roi amorite et un roi du Bashân, tout en les traitant de manière spécifique. En adoptant une réflexion centrée sur un corpus protocanonique (Hexateuque, puis Pentateuque), on interprète ces cas d'intertextualité comme des ajouts sciemment insérés dans ces livres et on tente de les situer dans

-
6. M. ZAHN, « Introduction : Perspectives on Editing in the Hebrew Bible and Ancient Judaism », *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2014), p. 295-296.
 7. E. E. MEYER, « Leviticus 17, Where P, H and D Meet : Priorities and Presuppositions of Jacob Milgrom and Eckart Otto », dans R. E. GANE, A. TAGGAR-COHEN (éd.), *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, Atlanta 2015, p. 349-367.
 8. E. OTTO, « The Integration of the Post-Exilic Book of Deuteronomy into the Post-Priestly Pentateuch », dans F. GIUNTOLI, K. SCHMID (éd.), *The Post-Priestly Pentateuch*, Tübingen 2015, p. 331-341.

des strates rédactionnelles quelque peu artificielles⁹ ; en considérant les livres de manière autonome, on est en mesure d'apprécier autrement ces répétitions. Pour les exégètes, il s'agit toujours d'envisager une source commune à deux traditions (Gn 49//Dt 33 ; Ex 20//Dt 5 ; Lv 11//Dt 14, etc.), alors que l'on peut tout aussi bien penser que les scribes recopiant les livres les augmentaient à mesure, les uns en fonction des autres, bien plus pour les compléter que pour les harmoniser¹⁰. Le cas spécifique du Deutéronome peut bien sûr être rattaché à une tradition samaritaine, dans le cadre d'une collaboration entre les autorités des deux temples du Garizim et de Jérusalem¹¹, mais il peut tout autant être un écrit judéen originellement plus ancien qu'Exode-Nombres, conservé et progressivement actualisé par les scribes du temple. Car si le mont Garizim, lieu de culte samaritain, est mis en valeur en Dt 11 et 27 (et dans Josué), c'est sans doute en tant que lieu mythico-historique et repère géographique, en même temps qu'il est un jeu littéraire avec le mont Ébal qui lui fait face : pour l'un la bénédiction, pour l'autre la malédiction. Il faut en outre rappeler qu'à aucun moment Jérusalem n'est mentionnée dans le Pentateuque et que la concurrence entre le temple samaritain et le sanctuaire judéen n'apparaît pas. On peut expliquer l'absence de polémique de cet ordre par le fait que les événements de ces livres sont censés se dérouler dans un lointain passé – les scribes tentaient de respecter une certaine temporalité.

Pour ce qui est de la composition des livres et pour ne prendre que quelques exemples, le livre des Nombres montre une activité scribale quasi-permanente qui invalide de fait toute tentative d'aborder sa composition sous l'angle des strates rédactionnelles : le dernier chapitre (36) revient sur l'épisode légaliste du chapitre 27 afin de rectifier les conditions d'héritage des filles en l'absence de fils ; le chapitre 33 semble être le fait d'un scribe ayant senti le besoin de résumer toutes les étapes du peuple dans le désert, chapitre qui s'insère relativement mal après les premières conquêtes transjordanienues. Quant au Deutéronome, que l'on pense avec Otto – et c'est notre cas – que les récits de l'exploration de Canaan et des batailles victorieuses contre les rois Sihon et Og aient leur version la plus ancienne dans ce livre ou non, il reste que, dans une lecture linéaire des livres, son début répète des chapitres entiers des Nombres. Cela indique donc que chaque livre avait son autonomie et que l'enchaînement d'un livre à l'autre ne se faisait pas comme dans un codex.

-
9. Id., « The Books of Deuteronomy and Numbers in One Torah. The Book of Numbers Read in the Horizon of the Postexilic *Fortschreibung* in the Book of Deuteronomy : New Horizons in the Interpretation of the Pentateuch », dans C. FREVEL, T. POLA, A. SCHATZ (éd.), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen 2013, p. 383-394.
 10. Pratique qui se retrouve dans le Pentateuque samaritain : « The Samaritan Tenth Commandment is a conflation of texts, including material from Exod 13:11a; Deut 11:29b; 27:2b-3a, 4a, 5-7; 11:30 », R. T. ANDERSON, T. GILES, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*, Atlanta 2012, p. 102.
 11. G. N. KNOPPERS, « The Northern Context of the Law-Code in Deuteronomy », *HeBAI* 4 (2015), p. 162-183.

Il faut avoir en effet à l'esprit que l'écriture, la lecture et la copie de ces livres se faisait sur rouleau, support de prédilection pour les juifs, alors que les chrétiens fonderont leurs exégèses sur le codex¹². Comme l'énonce parfaitement Maria Gorea, il ne s'agit pas seulement d'une évolution considérable dans la manière de lire, désormais sélective et silencieuse, mais, de manière concrète et matérielle, « le format de l'assemblage en cahiers de bifolios facilitait la comparaison des passages se trouvant à distance les uns des autres »¹³. Avec des rouleaux distincts, la répétition de livre à livre était plus un rappel qu'une redondance. Si la Torah en son entier finit par être fixée sur un seul rouleau synagogal, à Qumrân, un rouleau comportait au plus deux livres du Pentateuque. Ainsi, par sa matérialité, le rouleau impose une certaine autonomie des livres, même si ceux-ci peuvent se comprendre dans un ensemble qui cherche à établir une linéarité narrative. Mais cette linéarité ne peut s'établir et se comprendre comme si le support était un codex. C'est avec ce support révolutionnaire que le rapport au livre change considérablement et que « les livres » (*ta biblia*) ont pu devenir *le* Livre (*la Bible*).

Pour revenir au développement des livres eux-mêmes, on devine comment il différa selon leur organisation. Si l'Exode et les Nombres semblent être constitués de prolongements successifs – le premier : un récit supplanté par des lois (anciennes et nouvelles) ; le second : des récits alternant avec des lois –, le Lévitique est composé de deux ensembles distincts de lois (P^s et H, selon la théorie documentaire) et le Deutéronome a vu son code de lois être encadré au fur et à mesure par un début et une fin. Ils sont, quoi qu'il en soit, le produit d'un *Work in progress*. Pour expliciter son approche des livres bibliques, Karel van der Toorn est parti en amont de la culture scribale mésopotamienne. Molly Zahn part en aval des manuscrits de la mer Morte pour y trouver des techniques de réécritures et d'actualisation. Parmi les désormais fameux 4QReworked Pentateuch, 4Q365 comporte une expansion en Ex 15 avec l'ajout d'un véritable « Chant de Myriam » et Lv 23 a été actualisé puisqu'il est question d'une législation sur le bois à apporter au temple¹⁴. On voit d'ailleurs à Qumrân comment une culture scribale élabore des livres. Par exemple, la Règle de la Communauté a connu bien des développements¹⁵, le Document de Damas étant même une réélaboration de cette Règle¹⁶. Mais la Septante est déjà le témoin de ce mode d'écriture puisque, de manière spectaculaire, la fin de l'Exode (chapitres 36 à 40) verra son organisation être modifiée dans la version du texte

12. M. GOREA, « *Volumen, rotulus, folio, codex* : les traditions des communautés juives à l'époque byzantine », *Semítica et Classica* 8 (2015), p. 147-155.

13. *Ibid.*, p. 149-150.

14. M. ZAHN « "Editing" and the Composition of Scripture. The Significance of the Qumran Evidence », *HeBAI* 3 (2014), p. 298-316, spécialement p. 307.

15. « If, for example, we compare 1QS with 4QS^d, we discover that 4QS^d begins with 1QS column 5 ; that is, 4QS^d never contained anything corresponding to 1QS 1-4 », *ibid.*, p. 307-308.

16. A. STEUDEL, « The Damascus Document (D) as a Rewriting of the Community Rule (S) », *Revue de Qumran* 25 (2012), p. 605-620.

massorétique¹⁷. Ainsi, les textes étaient sans cesse travaillés à mesure qu'on les recopiait, cela jusqu'à un état d'achèvement presque définitif.

Cette culture scribale n'est naturellement pas propre aux siècles des époques perse, hellénistique et romaine, elle est en fait ancrée en Palestine ancienne depuis l'Âge du Fer. Le spécialiste des écritures ouest-sémitiques anciennes qu'est Benjamin Sass montre que l'apparition d'une écriture cursive sur ostraca précédait d'un bon siècle l'existence d'inscriptions monumentales (vers 830 av. n. è.)¹⁸. Ainsi, malgré l'absence d'une documentation suffisamment développée et évidente à cause de la destruction des supports d'écriture permettant les textes longs – parchemins et papyrus –, on ne peut être totalement surpris de l'existence du corpus biblique. Non seulement l'écriture est là depuis longtemps, mais on écrit beaucoup. Cette culture scribale invalide en partie ce qui reste de la théorie documentaire, c'est-à-dire essentiellement la notion de rédacteur et d'école de rédaction – car comment être sûr d'identifier un style quand il peut s'agir de la simple reprise d'un scribe recopiant et modifiant le texte ? –, mais elle invalide véritablement l'hypothèse « grecque » selon laquelle la Bible hébraïque aurait été compilée à Alexandrie à partir du III^e siècle av. n.è., cela à partir d'auteurs non juifs¹⁹. Cette hypothèse ne tient ni compte du long temps qu'il a fallu pour élaborer ces textes ni du caractère hétéroclite et « bricolé » de ces lois. Si l'époque hellénistique est bien une période de fixation des textes, notamment par la création de grandes bibliothèques par les souverains « grecs » des quatre royaumes²⁰, et que la finalisation d'un certain nombre de livres bibliques est à comprendre dans cet élan politique – la traduction en grec des cinq premiers livres a pu précipiter cette finalisation –, il importe de considérer ces textes si composites dans leur propre culture de l'écrit.

2. L'écriture de lois : « fragments » et « compléments »

La théorie documentaire a été un progrès immense dans la compréhension du Pentateuque car elle permettait d'y mettre de l'ordre. L'inconvénient est qu'elle a quelque peu figé les connaissances, les méthodes et les textes, par exemple en déterminant l'existence de « codes » de lois assez bien délimités et de deux décalogues. Or, comme l'exprima l'exégète Hans-Josef Fabry – « Noch ein Dekalog ! » –, on trouve bien des « décalogues » dans la Torah, notamment un dodécalogue en Dt 27 qui s'inspire plus du Code de l'alliance (Exode) et du Code de sainteté (Lévitique)

17. VOÏR A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. II, L'Exode*, Paris 1989, p. 61-66.

18. B. SASS, « Aram and Israel during the 10th-9th centuries BCE, or Iron IIA : The Alphabet », dans O. SERGI, M. EMING, I. J. DE HULSTER (éd.), *In Search of Aram and Israel. Politics, Culture and Identity*, Tübingen 2016, p. 199-227.

19. VOÏR R. E. GMRKIN, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*, Londres-New York 2016 ; *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus : Hellenistic histories and the date of the Pentateuch*, Londres-New York 2006.

20. M. FINKELBERG, « Regional Texts and the Circulation of Books : the Case of Homer », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46 (2006), p. 231-248.

que du Code deutéronomique²¹. Ainsi, opposer ces lois comme étant l'émanation d'écoles de pensée distinctes qui, même, polémiqueraient sur des détails n'est guère pertinent. Par exemple, les différences contenues dans les deux versions du décalogue n'implique pas deux théologies. Si la version d'Ex 20 rattache l'institution du sabbat à la création du début de la Genèse tandis que celle de Dt 5 le fait par rapport à la sortie d'Égypte, cela indique seulement que deux scribes distincts avaient deux interprétations différentes pour justifier l'institution nouvelle du sabbat *hebdomadaire*. Il existe quelque chose d'assez similaire concernant l'interdit d'ingérer du sang, les interprétations variant en fonction des textes et des contextes (Gn 9 ; Lv 3 et 7 ; 17 et Dt 12), donc, des scribes.

Lorsque le spécialiste compare les trois « codes » de lois déterminés comme tels dans le Pentateuque, il observe une évolution linéaire : des lois relativement conventionnelles dans le Code de l'alliance, réinterprétées dans le Code deutéronomique, puis redéfinies dans le Code de sainteté, cette évolution s'expliquant par des préoccupations religieuses de plus en plus précises²². Il en va de même en ce qui concerne la présentation des fêtes annuelles puisqu'on observe leur « historisation » progressive en fonction de la sortie d'Égypte, du Code de l'alliance (Ex 23) au Code deutéronomique (Dt 16), de ce code au Code de sainteté (Lv 23)²³. Dans le dernier texte réglementant précisément les rites publics à effectuer lors de ces fêtes (Nb 28-29), l'historicisation a disparu, remplacée par un système culturel édifiant – l'élaboration rituelle s'appuyant sur le « dogme » du sacré et de la pureté (Lv 10,10) a supplanté la rhétorique exodique, le rite performatif prenant la place du discours persuasif. Ce discours atteint son acmé dans le Code de sainteté²⁴ quand il s'agit de mettre en place des règles et des institutions qui peuvent s'avérer difficiles, voire impossibles, à réaliser²⁵.

Par exemple, l'année sabbatique de Lv 25 s'accompagne du jubilé, c'est-à-dire que l'agriculture serait à l'arrêt la 49^e (année sabbatique) et la 50^e année (année jubilaire), ce qui est le meilleur moyen de préparer des famines. En effet, en ne semant pas la septième année, la huitième année n'est pas assurée, il faut ainsi compter sur une nouvelle manne divine (v. 20-21) comme dans le désert. Et en ne semant pas deux années de suite, le désastre est assuré... Il n'est guère question

21. H.-J. FABRY, « Noch ein Dekalog ! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte : Ein Versuch zu Deuteronomium 27 », dans M. BÖHNKE, H. HEINZ (éd.), *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott : Elemente einer trinitarischen Theologie*, Düsseldorf 1985, p. 75-96.

22. B. WELLS, « The Interpretation of Legal Traditions in Ancient Israel », *Hebrew Bible and Ancient Israel HeBAI* 4 (2015), p. 234-266.

23. F. J. GONÇALVES, « Deux systèmes religieux dans l'Ancien Testament : de la concurrence à la convergence », *Annuaire EPHE-SR* 115 (2008), p. 121.

24. J. JOOSTEN, « La persuasion coopérative dans le discours sur la Loi : pour une analyse de la rhétorique du code de sainteté », dans A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leyde-Boston 2010, p. 381-398.

25. Difficiles, quoi qu'il en soit, à comprendre. Le brusque revirement concernant la loi du lévirat (Dt 25) en Lv 20, 21 semble être de cet ordre. Voir B. WELLS, « The Interpretation of Legal Traditions », p. 255-256.

de cette année sabbatique dans d'autres textes de loi²⁶, et moins encore de l'année jubilaire. Les auteurs de ce texte ont visiblement développé une première extension du sabbat issue du Code de l'alliance, mais il n'est question en Ex 23, 10-11 que de ne laisser la récolte aux pauvres, non de s'abstenir de semer la septième année. Le texte du Code de sainteté fait, quoi qu'il en soit, une synthèse de deux textes plus anciens tout en les prolongeant puisque la libération des esclaves (Ex 21 et Dt 15) et la remise de dettes (Dt 15) la septième année sont reprises et ajustées dans la durée du jubilé. De livre à livre, la « machine à fabriquer des lois » semble ne pas devoir s'arrêter pour aboutir à un système rituel complexe.

Ainsi, plutôt que de voir la Torah comme une savante construction de documents assemblés par des rédacteurs appartenant à des écoles ou des courants de pensée distincts, il est plus vraisemblable qu'elle soit le fruit, rouleau par rouleau, d'un long travail de scribes ayant fait évoluer progressivement les textes à mesure que se développait l'idéologie des prêtres. Ce que l'on observe si l'on adopte une position de surplomb par rapport à ces textes, c'est le développement de lois à la fin de l'Exode, dans la première partie du Lévitique et dans les Nombres privilégiant de plus en plus les purifications²⁷. Parallèlement, les prêtres lévites (Dt 17-18) sont remplacés par les prêtres « aaronides », les lévites se retrouvant en position d'officiants subalternes (Nombres). La « Torah d'Ézéchiel » semble être le témoin de cette évolution en proposant une conception des rites intermédiaire entre la seconde partie du Lévitique (« H ») et la fin de l'Exode et la première partie du Lévitique (« P »), conception visiblement influencée par le contexte religieux babylonien²⁸. L'ancienneté de cet important livre prophétique est remise en cause²⁹ mais, pour ne prendre que deux indices, il évoque encore ensemble les sabbats et les néoménies, et ne mentionne jamais Moïse comme si l'exil babylonien était supérieur en importance à l'exode³⁰ – la Loi n'est pas la Loi de Moïse mais celle du Temple (Éz 43, 12). Il faut ajouter que ce texte parle aussi des prêtres lévites mais en excluant ceux qui ne sont pas sadocides pour cause de trahison, désormais cantonnés à des tâches subalternes dans le Temple (Éz 44, 10-11).

La critique actuelle situe H après P, essentiellement à partir de critères stylistiques. Or, comme nous l'avons vu, la production scribale de ces textes interdit de

26. Excepté en Lv 27 généralement exclu du Code de sainteté par une majorité d'exégètes (?), sans doute parce qu'ils ne considèrent pas la composition de cet ensemble comme un *Work in progress* scribal. Mais Lv 25 et 27 ont beaucoup de points de commun, notamment la question du rachat de biens engagés (profanes et sacrés).

27. C. LEMARDELÉ, « Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique : recherches historiques et anthropologiques », *Annuaire EPHE-SR* 121 (2014), p. 33-38.

28. ID., « Le système sacrificiel yahviste. Recherches historiques », *Annuaire EPHE-SR* 122 (2015), p. 147-152.

29. M. KONKEL, « The System of Holiness in Ezekiel's Vision of the New Temple (Ezek 40-48) », C. FREVEL, C. NIHAN (éd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde-Boston 2013, p. 429-452.

30. Même le chapitre 20, qui évoque assez longuement l'exode et que l'on pourrait attribuer à un scribe actualisant le texte, mentionne la descendance de Jacob en exil en Égypte sans évoquer un quelconque prophète guidant le peuple.

trop prendre en compte des styles faciles à copier comme l'est celui du Code de sainteté. Pour surmonter la difficulté, il est préférable de s'appuyer sur les institutions pour situer ces ensembles textuels les uns par rapport aux autres. Par exemple, le fait que la « Torah d'Ézéchiél » songe à établir de manière assez improvisée un jour de purification du sanctuaire et un jour d'effacement des fautes du peuple à des dates différentes du Yom Kippour (Éz 45, 18-20), solennité qui fera fusionner les deux aspects (Lv 16), atteste que son auteur ne connaît pas le rituel sacerdotal détaillé et complet. Surtout, on peut difficilement supposer que les auteurs de la « Torah d'Ézéchiél » aient voulu réformer une institution aussi importante que le Yom Kippour ; il est plus légitime de penser à une première ébauche. Et si l'on s'appuie sur le Rouleau du Temple trouvé à Qumrân, et qui fait la synthèse de la Torah de Moïse et de celle d'Ézéchiél³¹, on voit que plus un texte de ce type est tardif et plus il ajoute des solennités rituelles plutôt qu'il n'en retire.

En dernier lieu, il importe d'affirmer que P, en tant que document courant de la Genèse au Lévitique, n'existe pas³². D'une part, parce que l'autonomie des livres et leur élaboration progressive dans le cadre d'une *scribal culture* n'est pas favorable à ce type d'hypothèse – même si la présence d'une pensée sacerdotale est évidemment irréfutable dans l'ensemble du Pentateuque, particulièrement dans Exode-Nombres –, d'autre part, parce qu'il existe des différences de vocabulaire significatives. La tendance récente chez les exégètes de voir dans le récit de création (Gn 1) et dans celui de « re-création » après le Déluge (Gn 9) le programme sacerdotal qui permettrait de lire et de comprendre pourquoi certains animaux sont déclarés impurs (Lv 11 et Dt 14), est non seulement « théologisante »³³ mais, qui plus est, fragile d'un point de vue philologique quand on compare strictement ces textes. Par exemple, les bêtes remuantes de l'ensemble Gn 1-9 sont appelées *šèrèš* et *rèmès* et ne sont pas déclarées impures, tandis que les deux textes de loi les déclarent ainsi et n'utilisent que le premier terme. La pensée sacerdotale ne s'exprime pas de la même manière dans la Genèse et dans les livres de lois au point que l'on puisse suggérer que les scribes travaillant sur ce livre narratif n'avaient pas les mêmes objectifs que ceux travaillant sur Exode-Nombres et le Deutéronome³⁴. Il

31. Une même idéologie du Temple y est développée : F. SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Paris 1994, p. 168-183.

32. Bruce Wells écrit : « I am excluding the so-called Priestly Code from most of the discussion because it is not a distinct collection of legal provisions with clear textual boundaries » (« The Interpretation of Legal Traditions », p. 235, n. 3). Par cette expression de « Priestly Code », on voit bien l'ambiguïté existant entre les notions de rédacteur et de code législatif, le Document sacerdotal, mal défini, se situant au carrefour des deux notions. Mais même si la première partie du Lévitique (1-16) se comprend assez bien dans le prolongement de la fin de l'Exode, elle s'en distingue toutefois et forme en quelque sorte un « code » sacrificiel.

33. C. LEMARDELÉ, « Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique. Problèmes épistémologiques dans l'historiographie moderne », *Annuaire EPHE-SR* 120 (2013), p. 217-221.

34. Voir, même si nous ne suivons pas les conclusions de cette étude, D. EDELMAN, « Genesis : A Composition for Construing a Homeland of the Imagination for Elite Scribal Circles or for Educating the Illiterate ? », dans P. R. DAVIES, T. RÖMER (éd.), *Writing the Bible : Scribes, Scribalism and Script*, Durham 2013, p. 47-66.

en va de même dans les Psaumes – pourtant directement liés au temple eux aussi – où la pensée sacerdotale, notamment en matière de sacrifices, n’est pas présente³⁵. Par exemple, le psaume 50 met en exergue la pratique des vœux et les sacrifices de reconnaissance (*tôdāh*) tout en disqualifiant les holocaustes de bovins et le sang des boucs pour les purifications.

Ainsi, pour reprendre une formule récurrente sous la plume de Thomas Römer, puisque la théorie documentaire est désormais une « théorie » des *fragments* et des *compléments*, il faut alors dépasser les appellations et les hypothèses anciennes et partir avant tout des textes de lois, mais en ne les opposant pas les uns aux autres pour en déduire des polémiques quelque peu imaginaires, pour penser au contraire l’évolution relativement linéaire d’une pensée sacerdotale. Quant à la profusion des textes, qu’ils soient narratifs ou prescriptifs, elle est surtout l’œuvre de scribes du temple intervenant sur chacun des livres, certes les uns par rapport aux autres mais sans une réelle « édition » d’un Hexateuque ou/puis d’un Pentateuque. C’est d’ailleurs bien plus la culture juive d’Alexandrie qui a produit le Pentateuque, la culture juive de Jérusalem ne réduisant vraisemblablement pas la « mythistoire » et les lois à cinq livres unis en un corpus. La Loi n’était pas limitée à un corpus de cinq livres en terres judéennes : d’une part, en amont, le terme avait un sens moins strict et moins ample que celui qu’il lui fut accordé par la suite³⁶, d’autre part, elle ne fut pas immédiatement et totalement assujettie aux cinq premiers livres puisqu’une tentative de synthèse et d’actualisation eut encore lieu avec le Rouleau du Temple – à Qumrân, la Torah n’était pas seulement le Pentateuque³⁷.

Avec la traduction des Septante naissait le Pentateuque, au sens d’un corpus canonique, au détriment d’un ensemble disparate de livres s’ordonnant plus ou moins habilement les uns par rapport aux autres. La traduction grecque produisit donc une coupure, de manière plus conjoncturelle que programmatique, dans l’ordonnement de ces livres entre eux. Si le petit-fils de Jésus Ben Sira mentionne déjà le Tanakh – la Loi, les Prophètes et les autres écrits – dans le prologue au livre de son grand-père, celui-ci, quelques décennies plus tôt au cours du I^{er} siècle av. n.è., n’évoquait que « la loi du Très-Haut », « la sagesse de tous les anciens », « les récits des hommes renommés » (Siracide 38, 34 – 39, 1-2).

35. C. RADEBACH-HUONKER, *Opferterminologie im Psalter*, Tübingen 2010.

36. Spinoza s’amusait du peu de consistance que peuvent avoir les diverses mentions du « Livre de la Loi de Dieu » dans la Bible hébraïque, concluant à un livre bien plus restreint que ne l’est le Pentateuque et qui fut inséré dans celui-ci : B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, p. 186-187.

37. H.-J. FABRY, « Der Begriff “Tora” in der Tempelrolle », *Revue de Qumran* 18 (1997), p. 63-72.

