

## Compte-rendu de lecture

Israël FINKELSTEIN et Thomas RÖMER, *Aux Origines de la Torah. Nouvelles rencontres, nouvelles perspectives*, Montrouge : Bayard, 2019.

Ce petit ouvrage aisément maniable et accessible constitue une synthèse efficace à destination autant des chercheurs que du grand public résumant les travaux d'un archéologue, Israël Finkelstein, et d'un exégète, Thomas Römer, dont l'approche à l'égard des textes bibliques peut être définie comme critique dans le sens le plus noble du terme. Cette perspective est radicalement opposée à l'interprétation littéraliste des textes bibliques et à l'archéologie biblique traditionnelle menée par l'école d'Albright dans les années 1920. Elle diffère aussi de l'approche hyper-critique ou « minimaliste » qui soutenait que tous les textes bibliques avaient été compilés à l'époque perse et hellénistique et n'avaient par conséquent aucune valeur pour l'étude des périodes anciennes. L'approche d'Israël Finkelstein et de Thomas Römer relève davantage d'une « vue à partir du centre » (p. 18), qui prône également une approche critique, mais affirme qu'une partie importante des écrits bibliques date de la fin de la période monarchique et que d'autres récits, certes mis par écrit plus tardivement, contiennent des traditions qui reflètent des réalités de l'Âge du Fer.

L'introduction (p. 9-14) pose la question essentielle du croisement des informations issues des sources littéraires et de l'archéologie. Deux écueils sont à éviter : faire de l'archéologie une science auxiliaire dont le but serait de confirmer les données des textes (selon la perspective fidéiste) ; considérer au contraire l'archéologie comme une « cour suprême » qui pourrait trancher toutes les questions et datations discutées par les exégètes. L'archéologie évoque en effet les sociétés, l'économie, la vie quotidienne, alors que le texte véhicule la théologie et les idées de ses auteurs. En archéologie comme en exégèse, certaines interprétations relèvent du domaine du probable, pas forcément du certain. L'enjeu est de se départir de toute lecture naïve pour envisager tels quels l'ensemble des documents à notre disposition.

« Le volume s'ouvre par deux articles méthodologiques. Israël Finkelstein reprend et expose la question de l'archéologie « biblique », de ses potentialités, mais aussi du mauvais usage que certains en font. Thomas Römer pose la question des critères que nous possédons pour dater les textes du Pentateuque. Suivent deux articles sur les patriarches Abraham et Jacob. Les auteurs montrent comment il est possible d'arriver à des hypothèses plus solides sur la formation de ces traditions, en réunissant observations archéologiques et exégétiques. Deux articles sur les traditions de l'exode et de Moïse donnent également un éclairage croisé sur ce mythe fondateur qui s'enracine à la fois dans des contextes historiques au niveau de « traces de mémoire » tout comme dans les contextes historiques des milieux rédactionnels. » (p. 13-14)

Dans son état des lieux de l'histoire de l'Israël ancien (p. 15-56), Israël Finkelstein présente les facteurs de véracité des sources : pour l'archéologie, « l'importance quantitative de la trouvaille », « la qualité du contrôle des données : une stratigraphie assurée, un assemblage céramique clair et de bonnes datations par radiocarbone ». Cependant, même dans ces conditions, les trouvailles des fouilles peuvent donner lieu à différentes interprétations. Regardant les sources textuelles, « la question la plus fondamentale est le temps écoulé entre les événements rapportés et le moment de leur mise par écrit. Quand il y a une grande proximité chronologique et que le texte est de nature chronistique (à savoir libre de toute affirmation de type théologique, comme on peut en voir dans les discours ou les prophéties, par exemple) le texte peut être considéré comme fiable ». Il n'y a cependant pas de dichotomie manichéenne à instaurer entre des textes qui seraient pleinement fiables et d'autres qui ne le seraient pas du tout, car même des textes orientés peuvent préserver quelque noyau de vérité.

Des problèmes de datation archéologique concernent ainsi les palais du Fer IIA tardif à Megiddo, avec un écart de 70 à 80 ans (entre ca. 940 et 860 av. J.-C.) qui les situe dans des contextes

historiques radicalement différents, à la période censée être de la Monarchie Unifiée ou sous le règne d'une dynastie omride du royaume du Nord.

Pour reconstruire l'histoire de l'Israël ancien, il faut se rendre compte des différences existant entre les traditions du Nord et les traditions du Sud insérées dans la Bible. Le texte biblique reflète majoritairement une perspective du Sud, du royaume de Jérusalem. Dans la Genèse, le récit des Patriarches commence avec le héros du Sud, Abraham, qui est présenté comme le grand-père du héros du Nord, Jacob. Dans l'histoire deutéronomiste du Livre des Rois, tous les souverains du Nord sont évoqués négativement ; dans le Livre des Chroniques, ces rois sont presque totalement ignorés. Pourtant, les écrits extrabibliques et l'archéologie montrent que le royaume du Nord, Israël, fut le plus puissant des deux royaumes hébreux. Dès le Fer I, les territoires du Nord autour du Jourdain étaient densément peuplés, tandis que la région de Judée n'avait qu'un habitat clairsemé, avec une proportion démographique de 25 contre 1. Au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, avant la conquête de Galaad par Damas, la proportion était encore de 4 contre 1. Juda ne commença à se développer qu'à la dernière phase du Fer IIA tardif, à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, et n'atteignit sa prospérité qu'au Fer IIB-C, à partir de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Sous les Omrides, la puissance d'Israël est attestée dans la liste de Salmanasar III des participants à la bataille de Qarqar en 853 av. J.-C. et dans certaines allusions au sein des inscriptions de Tel Dan et de Mésha, ainsi que dans plusieurs références bibliques aux Israélites au sujet des règnes de Joas et de Jéroboam II. Israël contrôlait des régions plus fertiles, telle la vallée de Jezréel, et de grandes routes commerciales comme la Voie Royale en Transjordanie et la route littorale.

Concernant l'écriture et l'activité littéraire, Benjamin Sass et Israël Finkelstein pensent que les inscriptions hébraïques apparurent pour la première fois à la fin du Fer IIA (IX<sup>e</sup> siècle avant notre ère) à Gath, dans le sud, et à Rehob, dans le nord. Mais à cette époque, hormis une unique inscription proto-cananéenne de Jérusalem, on ne les trouve pas dans les territoires centraux d'Israël et de Juda. Aucune inscription hébraïque ne provient des sites majeurs de l'époque omride : Meggido, Samarie, Jezréel, Yokneam et Haçor. Les courtes inscriptions alphabétiques du IX<sup>e</sup> siècle ou d'un peu plus tôt n'attesteraient pas, selon eux, d'une capacité à composer des textes élaborés en ces temps-là. Les inscriptions lapidaires monumentales n'apparaissent qu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, tandis que les premières inscriptions longues et complexes, dans un genre rappelant les compositions bibliques, apparaissent seulement dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle sur des plâtres, dans le royaume du Nord. Il s'agit du texte de Balaam à Teil Deir Alla et d'un texte de Kuntillet-Ajrud dont les connexions possibles avec l'Exode ont été présentées par N. Na'aman en 2011.

Les textes bibliques ne pourraient donc pas avoir été composés avant la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. L'apparition de textes complexes à l'époque de Jéroboam II coïncide avec ces temps de prospérité générale dans le royaume du Nord. C'est vraisemblablement sous son règne que les plus anciennes traditions israélites furent mises par écrit, même si cela est impossible à prouver définitivement. Toutefois, il ne faut pas en déduire que les textes bibliques ne contiendraient aucune information au moins partiellement fiable sur les époques antérieures à ce moment. Des mémoires anciennes se formèrent des siècles avant la date la plus ancienne possible pour la composition des textes bibliques. L'époque de la formation de ces mémoires remonterait aussi loin que la fin du II<sup>e</sup> millénaire avant notre ère, pour le cas de Silo par exemple, voire peut-être à des époques encore antérieure, dans l'hypothèse où l'Exode préserverait une référence à l'expulsion d'Asiatiques du Delta du Nil au XVI<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Les fouilles menées à Silo montrent que ce site fut prospère entre le début et le milieu du Fer I, avant d'être totalement détruite avant la fin de cette période. Comme le site ne présente pas d'occupation importante aux périodes suivantes, la tradition biblique concernant la dévastation du lieu de culte à Silo présentée dans le livre de Jérémie peut être reliée avec la conquête du royaume du Nord par les Assyriens à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Cette tradition du Nord transmise oralement put atteindre Juda après 720 av. J.-C. « Une reconnaissance par Juda de l'importance de ce lieu de culte peut avoir eu pour but de trouver grâce aux yeux des nombreux ex-Israélites qui formaient désormais un élément majeur de sa population

à la fin de la période monarchique ». Mais la tradition contenue chez Jérémie reflète bien le point de vue de Juda puisqu'elle subordonne Silo à Jérusalem. Les récits narrants l'impiété des prêtres de Silo, la défaite d'Israël et le transfert de l'Arche d'Alliance de Silo à Jérusalem peuvent avoir servi l'idéologie deutéronomiste de Juda comme un parallèle, sur le plan culturel, au rejet de Saül et du Nord, ainsi qu'à l'élection de David.

D'autres traditions anciennes mieux connues, venant du Nord, furent intégrées dans le Pentateuque, notamment une strate ancienne du cycle de Jacob, semblant provenir des environs de la rivière Yabbok dans le Galaad. Ce récit traite en effet de la frontière entre Israélites et Araméens dans cette région, ainsi que de la fondation d'un temple à Penouël. Thomas Römer et Israël Finkelstein proposent de dater l'origine orale de ces récits avant le milieu du IX<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le récit de l'Exode pourrait quant à lui avoir son origine dans une tradition encore plus ancienne, à la fin du Bronze Moyen ou au Bronze Récent. Ces deux traditions possèdent des couches plus tardives, datant du temps de leur insertion à la fin de la période monarchique en Juda, puis de l'addition d'un niveau postexilique. Les chapitres de Nombres 21-22 préservent des traditions relatives à la conquête du nord de Moab sous la dynastie omride, soutenues par les trouvailles archéologiques et l'inscription de Mésha.

Pour Israël Finkelstein, les livres de Samuel incluent des traditions pré-deutéronomistes originaires du royaume du Nord et du royaume du Sud. Le récit positif sur Saül se déroule dans les hautes terres de Benjamin et dans la région du Yabbok, présentant une grande similitude avec les lieux mentionnés par le pharaon Sheshonq I<sup>er</sup> à la suite de sa campagne en Canaan dans la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle. Les hautes terres de Benjamin présentent en effet un ensemble de sites fortifiés datant de ce siècle et pouvant témoigner du fait qu'une entité territoriale primitive existait dans cette région.

D'autre part, l'histoire de l'ascension de David indique Gath comme la plus puissante des cités philistines. Gath est décrite comme dominant toute la zone sud de la Shéphélah. Les fouilles à Tell es-Safi, site de la Gath biblique, montrent que dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, Gath était de fait la plus vaste et la plus prospère des cités des basses terres du sud. Cette cité fut détruite à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, sans doute par Hazaël, roi de Damas, avant d'être assujettie à Ashdod. Au début du VII<sup>e</sup> siècle, elle n'apparaît plus parmi les villes philistines dans les sources assyriennes, ni dans les écrits prophétiques de la fin de la période monarchique. Le rôle dominant de Gath dans les récits de David en 1 Samuel doit donc refléter une réalité d'avant 840-830 av. J.-C., lié aux chefs de bandes Apirou évoqués dans la correspondance diplomatique d'Amarna. Les descriptions des guerres menées par David semblent refléter des réalités plus tardives, lorsque les royaumes territoriaux du Levant et leurs armées respectives s'étaient déjà renforcés. Une strate plus tardive fait largement référence aux Philistins comme étant des mercenaires grecs, employant une terminologie de type deutéronomiste ; elle correspond ainsi à une situation ne remontant pas plus haut que le VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Tous les récits décrivant les premiers jours de l'Israël ancien ne possèdent pas nécessairement un fond historique. Ainsi, aucune tradition relative au récit de la Conquête dans le livre de Josué ne peut être associée avec certitude à des événements ayant eu lieu dans le Levant à la fin du Bronze Récent, d'autant plus que plusieurs des lieux cités dans ces récits n'étaient pas habités en ces temps-là. Cependant, même dans ces cas, certains possèdent des racines anciennes. Un bouleversement dans la vallée de Jezréel peut avoir été le souvenir de troubles survenus à la fin du Bronze Récent (fin du XII<sup>e</sup> siècle) et encore plus à la fin du Fer I (X<sup>e</sup> siècle) quand de nombreuses villes de cette région furent attaquées et dévastées par le feu.

Concernant les récits relatifs à Salomon, la partie ancienne (1 Rois 1-2) relève de l'histoire de la succession et pourrait refléter une situation du VIII<sup>e</sup> siècle. Les traditions présentant Salomon comme un grand monarque, constructeur et marchand, reflètent des réalités du VIII<sup>e</sup> siècle avant la chute du royaume du Nord et du siècle suivant. La mention des villes données à Hiram, roi de Tyr ainsi que celle des centres de Haçor, Megiddo et Gezer doivent refléter des réalités du royaume du Nord. Des récits comme la visite de la Reine de Saba et les expéditions de commerce maritime à partir d'Eciôn-Guèvèr

reflètent la participation de Juda dans le commerce arabe dominé par les Assyriens, probablement sous le règne de Manassé, période de grande prospérité dans le royaume du Sud. La condamnation de Salomon en 1 Rois 11 rappelle un ton deutéronomiste du VII<sup>e</sup> siècle, après le retrait assyrien.

Pour Israël Finkelstein, ces différentes histoires ont d'abord été transmises oralement dans des sanctuaires régionaux, gardiens des traditions locales. Le cycle de Jacob peut avoir été conservé au temple de Penouël ; le récit de l'Exode aurait été célébré à Samarie, tandis que les traditions évoquant la présence d'Israël dans le nord de Moab peuvent avoir été mémorisées à Nebo qui, selon l'inscription de Mésha, était un sanctuaire israélite. La transition entre tradition orale et tradition écrite pourrait se situer autour de 800 avant J.-C. ou un peu plus tard en Israël, plutôt vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle en Juda. La mise par écrit des traditions dans le royaume du Nord correspondrait à une réorganisation comprenant la centralisation du culte dans plusieurs sanctuaires régionaux. Dans le Sud, la transition serait contemporaine de la domination assyrienne. Avec la chute du royaume d'Israël en 720 avant notre ère, le royaume de Juda connut une importante croissance démographique qui ne peut s'expliquer que par la venue de nombreux habitants du Nord. « Ce bouleversement démographique pourrait avoir été le catalyseur de l'essor d'une idéologie pan-israélite en Juda » (p. 48). Après le retrait assyrien du territoire israélite, cette idéologie fut exportée vers les Israélites vivant dans les territoires de l'ancien royaume du Nord disparu. La description d'un âge d'or d'un royaume uni sous David et Salomon se rapporte ainsi à ce programme idéologique du royaume de Juda.

En Juda, entre 730 et 630 avant notre ère, trois rois se succédèrent à Jérusalem : Akhaz, Ézékias et Manassé. Le contexte de leurs règnes ainsi que le cadre événementiel sont parfaitement historiques, mais la théologie est intervenue dans le texte biblique dans la manière de les représenter. Akhaz est ainsi perçu comme un mauvais roi alors que l'archéologie montre que le royaume de Juda progressa fortement sous son règne. Ézékias est à l'inverse présenté de façon positive, alors que l'archéologie montre qu'à son époque, la Shéphélah et la vallée de Béer-Shéva furent dévastées par le roi Sennakérib, à cause de la participation malencontreuse du roi judéen à une révolte contre les Assyriens. Manassé, considéré par les textes bibliques comme le pire et comme le plus impie des rois de Juda, fut cependant celui dont le règne connut un retour de la prospérité.

De nombreux désaccords subsistent sur la date de rédaction de plusieurs textes chronistiques de l'Ancien Testament. Certains passages des Chroniques, comme la guerre entre Abiya et Jéroboam I<sup>er</sup>, ou encore l'invasion de Juda par Zérah le Koushite, ne sont pas mentionnés dans les livres des Rois. Les opinions sur la date des Chroniques varient entre le VI<sup>e</sup> siècle et le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Leur auteur a visiblement eu accès à des matériaux originaux datant de l'Âge du Fer, s'il a effectivement opéré au VI<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle ; cet accès est bien moins concevable dans l'hypothèse de datation basse.

Dans sa contribution sur la méthode de datation des textes du Pentateuque (p. 57-88), Thomas Römer rappelle l'état des manuscrits disponibles. Les fragments de Qumrân attestent l'existence de presque tous les livres bibliques aux alentours du II<sup>e</sup> ou du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Cependant, les divergences entre les manuscrits d'un même livre (Samuel, Isaïe, Jérémie) montrent clairement que ces livres ne peuvent pas avoir été écrits pour la première fois à cette époque et doivent être plus anciens. Selon la lettre d'Aristée, composée aux alentours de 150-100 avant notre ère, la traduction en grec de la Torah s'effectua sous Ptolémée II, à Alexandrie, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Démétrius le Chronographe réalisa un travail de commentaire sur des passages de la Torah autour de 221-204, utilisant vraisemblablement une traduction en grec. Aristobule de Panéas (c. 150 avant notre ère) confirme également l'idée que le Pentateuque fut traduit en grec sous Ptolémée Philadelphe. Le début du travail de la traduction grecque de la Torah peut être situé vers 270 avant notre ère, pour se poursuivre durant plusieurs décennies. Cela suppose donc qu'un Pentateuque hébreu faisait autorité au moins à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Avant cette date, « les choses deviennent plus compliquées » (p. 60).

Le dernier événement rapporté dans la Torah étant la mort de Moïse, les rabbins attribuaient traditionnellement la rédaction de la Torah à ce prophète, en réservant cependant certains passages qui

présupposaient visiblement une époque de rédaction plus tardive. Au XVII<sup>e</sup> siècle, Spinoza postula l'existence d'un Ennéateuque, en avançant que les livres depuis la Genèse jusqu'aux Rois étaient l'ouvrage d'un seul historien qui aurait raconté les antiquités juives jusqu'à la destruction de Jérusalem ; cet auteur serait Esdras, selon l'hypothèse spinoziste. Ce point de vue fut abandonné lorsque l'exégèse critique mit aux jours des différences stylistiques et théologiques voire des contradictions à l'intérieur de ces livres. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les travaux livrés par de Wette, Vatke, Popper, Reuss et Graf sont allés dans le sens d'une datation tardive du Deutéronome, autour du VII<sup>e</sup> siècle. Kuenen et Welhausen élaborèrent sur cette base l'« hypothèse documentaire » divisant le Pentateuque en plusieurs couches (J, E, D, P), hypothèse qui a fait entretemps l'objet de plusieurs importantes remises en cause et n'est aujourd'hui en Europe plus tenue pour valable.

Avare de détails historiographiques, la plupart des récits du Pentateuque cherchent à construire des personnages et des modèles à travers lesquels ils cherchent à décrire l'intervention de Dieu en faveur de son peuple. Dans le camp fidéiste, les chercheurs pensent que plus un texte est ancien, plus il est crédible et donc plus il a de valeur historique et théologique. Comme le rappelle Thomas Römer, « nous ne devrions pas transformer la question de la datation en question de foi » (p. 68). La critique exégétique cherchant à déceler le sens d'un texte et sa datation est à distinguer de la réflexion théologique sur sa pertinence ou sa valeur morale. Au passage, Thomas Römer démonte l'argument linguistique s'appuyant sur la distinction entre hébreu biblique classique et hébreu biblique tardif pour dater les textes bibliques.

« La date la plus assurée pour l'existence des textes du Pentateuque est la période perse, parce que ce contexte peut être déduit de données concrètes. Plus on recule dans le temps, plus la datation devient hypothétique et compliquée. On doit donc commencer toute analyse d'un texte en se demandant s'il convient à la période perse, s'il est ou non composite et quelles sont les possibilités d'identifier des strates plus anciennes. La première édition du Deutéronome au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. est restée depuis l'époque de de Wette un bon point de départ, apparemment, pour la datation de textes plus anciens. En ce qui concerne P, il y a de fortes raisons de penser qu'une datation de la période perse reste la meilleure option. Mais il ne faut pas dramatiser les divergences. Même les chercheurs qui soutiennent une date postexilique pour le document sacerdotal admettent que les rituels et les prescriptions en Lévitique 1-15 peuvent très bien dater, au moins partiellement, de l'époque du Premier Temple. D'un point de vue méthodologique toutefois, il est plus sûr d'étudier les textes P de la Torah en les situant avant tout dans le contexte du Second Temple ».

La troisième contribution corédigée par Israël Finkelstein et Thomas Römer délivre certaines « observations sur les contextes historiques de l'histoire d'Abraham » en croisant là encore les données de l'archéologie et de l'exégèse (p. 89-132). Ne proposant pas de théorie complète, ce chapitre souligne l'importance de certains faits archéologiques et géographiques soutenant l'idée que « les traditions sur Abraham émergent durant l'âge du Fer, que le VII<sup>e</sup> siècle fut un moment important pour leur mise par écrit et que la fusion de la tradition d'Abraham (et d'Isaac) avec la tradition nordiste de Jacob est un produit de la période qui suivit la chute d'Israël. » (p. 132) Le récit du séjour d'Abraham en Égypte pourrait dater de l'époque exilique. Certains ajouts ultérieurs, comme l'épisode de Melkisédeq, se comprennent dans un contexte hasmonéen qui se révèle aussi dans le psaume 110. Melkisédeq et les Hasmonéens ont en effet en commun le titre de « grands prêtres du Dieu Très-Haut » (Josèphe, *Antiquités juives*, XIV, 163).

La quatrième contribution présente les observations d'Israël Finkelstein et de Thomas Römer sur l'histoire de Jacob dans la Genèse (p. 133-176). Composé progressivement « depuis les débuts de l'Âge du Fer jusqu'au milieu ou à la fin de la période perse », le récit relatif à Jacob « est probablement l'une des plus anciennes traditions des origines préservées dans la Bible hébraïque. Il a existé de manière indépendante, sans relation avec les patriarches du Sud et fut, au départ, un récit sur les origines des *Benê Ya'aqob* transjordaniens, qui ne furent identifiés avec Israël que plus tard. Cette identification, et sans doute aussi la première version écrite du récit sur Jacob, s'opéra au VIII<sup>e</sup> s. av. J.-C. Jacob devint

alors le fondateur des sanctuaires (principalement des sanctuaires du dieu El), dans lesquels Jéroboam tenta d'introduire Yhwh. Peu avant, et / ou après la chute de Juda, et durant le VI<sup>e</sup> siècle, Jacob fut lié à Abraham, qui devint le premier ancêtre, démontrant ainsi la primauté de Juda. P était moins intéressé par Jacob ; il réinterpréta le conflit avec Ésaü ainsi que la théophanie à Béthel et il établit un lien entre les Patriarches et le récit de l'Exode. Après P, le rôle de Sichem fut consolidé, probablement dans le contexte des relations difficiles entre Judéens et « Samaritains ». » (p. 176).

Israël Finkelstein présente son analyse du récit de l'errance au désert dans le livre de l'Exode (p. 177-221). Résumant son approche en partant des origines anciennes, l'auteur précise que « le début est vague et désormais non traçable. Les mémoires des relations orageuses entre l'Égypte et la population de Canaan entre le XVI<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle peuvent s'être accumulées de manière graduelle et avoir évolué en une forte tradition de la délivrance du joug égyptien parmi les habitants de la région. Les racines de cette tradition se trouvent vraisemblablement dans les basses terres ; au X<sup>e</sup> siècle, cette tradition fut « importée » dans la partie nord des hautes terres centrales, où elle devint l'un des deux mythes-chartes du royaume d'Israël ».

« La première connaissance intime des habitants du royaume du Nord avec le désert du sud se fit dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, en relation avec l'importante activité des rois d'Israël le long de la route du commerce arabe du Darb el-Ghazza. Cette période peut servir de contexte aux premiers itinéraires du désert décrits dans la Bible hébraïque, ainsi que pour les matériaux relatifs à l'Errance et à l'Exode dans les livres d'Osée et d'Amos. »

« La tradition de l'Exode et de l'Errance au désert « migra » vers Juda après 720 av. J.-C. L'archéologie atteste une croissance spectaculaire de Juda au Fer IIB, en termes de nombre de localités, de leur taille et de leur population. Cela ne peut être expliqué par une croissance naturelle et doit refléter un mouvement migratoire vers le royaume du Sud, en provenance d'Israël, après la chute de ce royaume. Ces Israélites apportèrent avec eux, en Juda, des traditions du Nord, font le récit de l'Exode et de l'Errance au désert. Il semble que cette phase soit également caractérisée par l'addition d'éléments concernant la vie de Moïse et l'insertion d'une idéologie anti-impérialiste. »

« Le retrait assyrien de la région au cours de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle provoqua des changements dans la situation géopolitique locale. Une grande partie de la zone précédemment dominée par l'Assyrie fut dès lors contrôlée par la XXVI<sup>e</sup> dynastie égyptienne. Juda et l'Égypte, ayant l'un et l'autre leurs propres objectifs en termes d'expansion territoriale et d'idéologie, se trouèrent dès lors au bord de la collision. À la fois fable sur le passé et prédiction de l'avenir, le récit de l'Exode et, tout particulièrement, la victoire de Yhwh sur le pharaon d'Égypte, servit grandement l'idéologie de Juda, sous le règne du roi Josias. Certaines réalités égyptiennes propres à l'époque de la XXVI<sup>e</sup> dynastie, quand des Judaites vivaient dans le delta du Nil, peuvent, elles aussi, avoir influencé l'évolution de la mise en forme de la tradition de l'Exode. »

« Les réalités géopolitiques qui permirent l'accès à la connaissance du désert par les scribes de Juda disparurent à la fin de l'Âge du Fer. Toutes les grandes forteresses du désert étaient à l'abandon et Edom déclina après 560 av. J.-C. Les scribes sacerdotaux qui, aux époques postexiliques, vivaient à Jérusalem et ailleurs ne connaissaient pas les régions arides du sud. Toutefois, le récit de l'Exode et de l'Errance continua à se développer. Les compilations successives, les élaborations et rédactions à la période perse sont de caractère purement littéraire, mais elles résonnaient parfaitement avec les préoccupations de l'époque, à savoir le retour de l'exil en Mésopotamie, vu comme un exode. Le travail des auteurs sacerdotaux donna à la tradition de l'Exode sa forme finale et la para d'une importance majeure dans la tradition juive et occidentale, bien au-delà de ses modestes débuts dans les basses terres de Canaan puis dans les hautes terres du nord du royaume d'Israël. »

« La tradition de l'Exode et de l'Errance au désert est par conséquent le résultat final de nombreux siècles d'accumulation et de développements, oraux puis écrits, et d'une histoire

réactionnelle complexe éclairée par les diverses transformations des réalités géopolitiques et historiques. » (p. 218-221)

Dans le sixième et dernier chapitre du livre, Thomas Römer s'intéresse plus particulièrement aux traditions relatives à la révélation du nom divin à Moïse dans l'Exode (p. 223-256). « Le récit biblique de l'Exode fut mis par écrit pour la première fois en Juda. Moïse y apparaît comme le prototype de Josias et la situation d'oppression en Égypte semble refléter la situation de domination de l'Assyrie. La tradition de l'Exode était bien évidemment plus ancienne et parvint jusqu'en Juda après 722. Les contours littéraires de cette tradition ne peuvent être reconstruits. Néanmoins, Osée 12 montre que Yhwh, le dieu l'Exode, est mis en opposition avec la tradition de Jacob. Cela pourrait refléter la tentative de faire de l'Exode le mythe fondateur « officiel » d'Israël. Les deux récits de la révélation de Yhwh à Moïse, mis par écrit au VI<sup>e</sup> siècle seulement, gardent toutefois la mémoire d'un Yhwh qui n'était pas une divinité autochtone, mais importée « du sud ». Cette théorie est renforcée par les inscriptions de Kuntillet-Ajrud ainsi que par les découvertes concernant les groupes shasou, dont certains vénéraient apparemment une divinité nommée *Yahu*. Même si cela nous fait remonter aux derniers siècles du deuxième millénaire av. J.-C., les textes bibliques ont préservé une mémoire de longue durée sur les origines de Yhwh, liées à l'Exode. » (p. 256)

Si beaucoup de détails demeurent à éclaircir et comptent vraisemblablement sur de nouvelles découvertes archéologiques et de nouvelles réflexions dans l'exégèse, ce petit ouvrage demeure remarquable par sa capacité à porter à un large public l'avancée de la recherche récente sur l'Israël antique et les milieux bibliques. Il est vivement souhaitable que les croyants comme les non-croyants aient conscience de la formation complexe de ces récits qui occupent une place si particulière dans l'histoire de l'humanité. La ligne fidéiste et l'approche littérale dominant malheureusement encore la lecture des Écritures dans nombre de communautés chrétiennes. L'esprit de cet ouvrage démontre que c'est faire honneur aux textes de la Bible que d'en creuser les différentes strates pour déceler le caractère profondément humain de leur contexte et de leurs développements dans les diverses traditions religieuses, plutôt que d'en faire de manière simpliste et naïve les fondements d'une idéologie fondamentaliste qui n'a de divine que la prétention.

Compte-rendu écrit par Nicolas Preud'homme, 13/10/2019.