

Résumer l'histoire en l'inventant : formes et fonctions des "sommaires historiques" de l'Ancien Testament

Autor(en): **Römer, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **43 (1993)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381494>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RÉSUMER L'HISTOIRE EN L'INVENTANT

Formes et fonctions des «sommaires historiques» de l'Ancien Testament¹

THOMAS RÖMER

Résumé

Cet article cherche à démontrer que l'établissement des «sommaires historiques», notamment à partir de l'époque exilique, va de pair avec la tentative de construire une grande histoire «normative». D'abord des conceptions différentes de cette histoire vont s'affronter jusqu'à ce qu'elles se trouvent rassemblées à l'intérieur du canon biblique par l'effort d'un compromis qui réunit, sans les nier, les différentes options idéologiques.

«Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?» — ainsi était intitulé un essai de Paul Veyne paru en 1983². «Les Israélites de l'époque biblique ont-ils cru à leur(s) histoire(s)?» pourrait être une adaptation de cette question au domaine de l'Ancien Testament, encore qu'elle risque de suggérer une opposition entre «mythe» et «histoire». Cette antinomie a été largement exploitée pour décrire la «spécificité» de la foi israélite face à celle de ses voisins. Depuis quelque temps déjà de nombreux travaux nous ont appris qu'une telle opposition — bien qu'elle fût utile pour une certaine théologie — ne correspond pas à la réalité des choses³. Ce n'est donc pas dans le but de réanimer le débat «histoire» contre «mythe» que j'ai imaginé pareille question, c'est plutôt par un certain goût de provocation. «Les Israélites,

¹ Communication faite lors de la remise des «Mélanges offerts à Pierre Bonnard» le 5 mai 1991 à Lausanne. J'aimerais dédier ces lignes au récipiendaire.

² P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Des Travaux), Paris 1983.

³ Cf. entre autres: B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An essay on the idea of historical events as divine manifestation in the Ancien Near East and in Israel* (CB.OT 1), Lund 1967; J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983; H. H. SCHMID, «The Notion of History in the Old Testament and in the Ancient Near East», *Old Testament Essays* 4 (1986), p. 14-27.

ont-ils cru à leur(s) histoire(s)?», c'est là, en effet, une interrogation qui peut paraître gratuite, surtout après les travaux de G. von Rad. Celui-ci avait analysé de nombreux résumés historiques⁴ de l'Ancien Testament dans le sillage de sa découverte du «petit credo historique» en Dt 26,5ss («Mon père était un Araméen en perdition...»). Ainsi, ces sommaires d'histoire étaient interprétés par lui et ses nombreux successeurs comme l'expression ou le reflet d'une *confession de foi*. Cette vue est restée dominante malgré les modifications (concernant l'origine et la datation) que la recherche a apportées à la théorie de von Rad du «petit credo»⁵. L'assimilation des résumés historiques à des confessions de foi est devenue chose courante chez les exégètes vétérotestamentaires⁶. Pourtant, déjà en 1969, dans un article peu remarqué, D. J. McCarthy avait émis l'hypothèse que les prétendus credo historiques de l'AT servent à *construire* une foi plutôt qu'à l'exprimer⁷. En effet, l'interprétation classique mettant en avant l'aspect confessant de ces textes repose sur deux présupposés qui ne vont pas de soi:

1) Les sommaires historiques *résumant* des traditions déjà *bien ancrées* dans la conscience collective israélite.

2) Ils expriment une foi, ou une vue de l'histoire, *acceptée a priori* par tout le peuple d'Israël.

Ces présupposés se basent probablement sur une vue trop unifiée des «rappels historiques» vétérotestamentaires. Il est incontestable que les multiples références à l'histoire jouent un rôle primordial dans l'AT, mais obéissent-elles partout à la même finalité?

P. Bonnard a proposé de voir dans l'anamnèse une structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament⁸. Dans l'article où il fait cette proposition, il montre aussitôt comment ce «souvenir interprétatif»

⁴ G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 26), Stuttgart 1938, repris dans: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), München 1958, p. 9-86, mentionne les textes suivants: Dt 26,5-9; 6,20-24; Jos 24,2b-13; 1Sam 12,8; Ps 136; Ex 15; Ps 105; 78; Néh 9; Ps 106.

⁵ Il y a un certain consensus aujourd'hui pour souligner le coloris dt/dtr de Dt 26,5-9, à part quelques éléments comme אַבְרָם אֲבִי אֲרָמִי qui pourraient remonter à une tradition plus ancienne.

⁶ Cf. récemment S. KREUZER, «Identität in den Anfängen. Die alttestamentlichen Bekenntnisse zur Frühgeschichte Israels», in: H. H. SCHMID (éd.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, p. 134-148, surtout p. 148.

⁷ D. J. MCCARTHY, «What Was Israel's Historical Creed?», *Lexington Theological Quarterly* 4 (1969), p. 46-53 repris dans: *Interpretation and Narrative. Collected Essays* (AnBib 108), Rome 1985, p. 312-319; p. 319: «these speeches seem to have tried to build or to restore faith, not express it».

⁸ P. BONNARD, «L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament», in: *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament* (Cahiers de la RThPh, 3), Genève et al. 1980, p. 1-11.

fonctionne différemment selon les différentes traditions réunies dans le Nouveau Testament. Nous devrions faire un travail similaire pour les résumés historiques de l'Ancien Testament. Dans le cadre de cet article il est, bien entendu, impossible de mener une telle enquête de manière exhaustive. Pour cela, il faudrait d'abord arriver à trouver des critères permettant de définir et de classer de manière précise les textes qui seraient à considérer comme des résumés historiques, tâche à laquelle, à ma connaissance, aucun chercheur ne s'est attelé pour l'instant⁹. Ainsi nous nous contenterons de proposer quelques pistes en choisissant des textes exemplaires dans plusieurs traditions vétérotestamentaires: le prophétisme préexilique, le courant deutéronomiste, Ezéchiel, la tradition sacerdotale et d'autres textes de la période postexilique. Nous poserons la question du «fonctionnement» des résumés historiques dans ces différents domaines, et nous formulerons quelques hypothèses en ce qui concerne leur rôle lors de la mise en place définitive du «système historique» de l'AT.

1. L'utilisation de l'histoire d'Israël chez les prophètes préexiliques

Depuis un certain temps, nombre d'exégètes insistent sur le fait que les prophètes qui ont exercé leur ministère dans le royaume de Juda ne se réfèrent jamais aux traditions historiques du peuple de Yhwh¹⁰, on a même parlé d'un grand «silence prophétique». Pourtant, chez les deux «nordistes» Amos et Osée, ainsi que chez Jérémie, nous trouvons des réflexions sur l'histoire, qui concernent, *toutes*, les *origines* du peuple. Le cas le plus difficile est le livre d'Amos, car les allusions faites aux origines d'Israël, notamment la contestation d'un quelconque privilège du peuple à cause de la sortie d'Égypte (9,7), sont souvent attribuées à des rédacteurs postérieurs¹¹. On peut néanmoins dire qu'Amos, dans la mesure où quelques-uns des textes en question résistent à la critique, Osée et Jérémie ont une chose

⁹ Cf. à ce sujet les listes différentes chez G. VON RAD, *op. cit.*, passim, D. J. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 313, n. 3; S. KREUZER, *op. cit.*, p. 138. Le travail le plus complet dans ce domaine date de 1917: A. JIRKU, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen*, Leipzig. Il cite un nombre impressionnant de textes, dépassant souvent l'AT; il manque pourtant une réflexion méthodologique motivant ses choix.

¹⁰ Par exemple: H. H. SCHMID, *op. cit.*, p. 23: «whatever may be attributed to the so-called acts of Israelite salvation-history is missing from the southern prophets.»

¹¹ Pour Am 9,7 cf. H. GESE, «Das Problem von Amos 9,7», in A. H. J. GUNNEWEG/O. KAISER (éd.), *Textgemäß (FS E. Würthwein)*, Göttingen 1979, p. 33-38. Pour 2,10-12 et 3,1, cf. R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris 1989, p. 372s. Un autre avis est défendu par S. AMSLER, *Amos (CAT XIa)*, Neuchâtel 1965, p. 182. 241s.

en commun: ils conçoivent tous *l'origine d'Israël à partir de l'Égypte*. «C'est moi qui vous ai fait monter du pays d'Égypte et qui vous ai fait marcher quarante ans au désert» (Am 2,10). — «Quand Israël était jeune, je l'ai aimé, et d'Égypte j'ai appelé mon fils.» (Os 11,1) — «Je me souviens de toi, de la fidélité de ta jeunesse, tu me suivis au désert, dans une terre inculte» (Jér 2,2)¹². Pour Osée et Jérémie la sortie d'Égypte et le temps du désert sont présentés comme le moment de la relation parfaite entre Yhwh et Israël, et cette image provoque un contraste presque insupportable avec la situation actuelle des destinataires qui ont abandonné cette relation originelle. Comme le dit Carroll au sujet de cette présentation des origines de la relation entre Yhwh et Israël: la lune de miel a été merveilleuse mais le mariage un désastre total¹³. L'insistance sur l'Égypte et le désert ne sert pas seulement à créer un contraste avec le présent; ces résumés historiques prenant leur point de départ avec l'Exode s'opposent également à une autre tradition sur les origines. Le cas est particulièrement clair en Os 12, un texte très sollicité par les exégètes depuis la mise en question des théories sur la formation du Pentateuque¹⁴, puisqu'il présuppose pour le VIII^e siècle et pour le royaume du Nord¹⁵ la connaissance d'un cycle du patriarche Jacob. Pourtant, comme l'a montré notamment A. de Pury¹⁶, le résumé que donne le prophète de l'histoire de Jacob a pour but de discréditer l'identification du peuple avec cet ancêtre. Face à un Jacob «cananéen» qui dès le sein maternel a supplanté son frère et qui aime frauder (12,4.8), Yhwh se présente comme «Yhwh, ton Dieu depuis le pays d'Égypte» (12,10s, cf. 13,4). Et en contrepoint à l'«Exode araméen» de Jacob, à sa servitude (ויעבד) pour une femme qui fait de lui un gardien de troupeau (שמר, 12,13), Osée avance le résumé suivant: «Mais par un prophète Yhwh a fait

¹² D'après TM. LXX ne mentionne pas le désert. En suivant M. E. BIDDLE, *A Redactional History of Jeremiah 2:1 - 4:2* (AThANT 77), Zurich 1990, p. 162, il convient de garder TM. La collection d'oracles Jér 2-6, dans laquelle on a pensé trouver des oracles jérémiens dans leur forme «pure», a certainement connu un processus rédactionnel assez compliqué, comme l'a montré BIDDLE. Il me semble néanmoins probable que derrière Jér 2,1-3 et 2,4-9 se trouvent des oracles du prophète, bien entendu, revus et corrigés par des rédacteurs (dtrs?).

¹³ R. P. CARROLL, *Jeremiah* (OTL), London 1986, p. 119.

¹⁴ Cf. en dernier lieu D. R. DANIELS, *Hosea and Salvation History. The Early History of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlin, New York 1991, p. 34ss; W. E. WHITT, «The Jacob Traditions in Hosea and their Relationship to Genesis», *ZAW* 103 (1991), p. 18-43.

¹⁵ La thèse de J. LUST, «Freud, Hosea and the Murder of Moses in Hosea 12», *ETHL* 64 (1988), 81-93, selon laquelle Os 12 serait une composition tardive, postexilique est, faute d'arguments valables, peu convaincante.

¹⁶ A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», in *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 42), p. 78-96, Leiden 1991.

monter Israël hors d'Égypte et par un prophète, Israël a été gardé» (נשמר, 12,14).

Une vue négative de Jacob se trouve également chez Jérémie: l'oracle en 9,3 *כי כל אח עקוב יעקב*, «tout frère s'y entend en mauvais tours» (TOB) ou: «tout frère joue et rejoue des mauvais tours à la Jacob» (L. Wisser¹⁷), présente un jeu de mot à l'aide de la racine *עקב* et sans doute une allusion au nom du patriarche Jacob. La «bonne» tradition historique au sujet de laquelle les pères comme la génération actuelle auraient dû s'interroger se présente pour Jérémie de la manière suivante: «Où est Yhwh qui nous a fait monter du pays d'Égypte, qui nous a fait marcher dans le désert?» (2,4.5a)¹⁸.

Pour résumer cette première enquête nous pouvons dire que les sommaires historiques chez Osée et Jérémie poursuivent un double but: d'abord il s'agit, par les mentions de l'Égypte et du désert, de construire un «âge d'or» sur le fond duquel la situation actuelle est dénoncée. Mais l'acceptation de cet âge d'or exodique auprès des destinataires ne va apparemment pas de soi. C'est pourquoi Osée insiste tellement sur le fait que Yhwh est le Dieu depuis l'Égypte, et selon Jér 2,4 n'est-il pas sous-entendu qu'il faut d'abord *chercher* ce Yhwh qui a fait monter Israël d'Égypte? *L'anamnèse exodique n'est pas consensuelle dès le début*. Elle implique un choix, et ce choix, la tradition deutéronomiste l'a fait.

2. Les résumés historiques dans l'œuvre deutéronomiste

Ce n'est certainement pas un hasard si, parmi le corpus prophétique, ce sont les livres d'Amos, d'Osée et de Jérémie qui ont connu une rédaction deutéronomiste importante. En effet, les sommaires historiques mettant l'accent sur la sortie d'Égypte jouent un rôle décisif dans l'œuvre deutéronomiste, notamment dans l'ensemble des livres Dt - 2Rois, appelé «historiographie deutéronomiste». On peut distinguer, *grosso modo*, deux utilisations principales des condensés historiques: une utilisation «catéchétique» et une utilisation «structurante».

Le souci pédagogique du Deutéronome est bien connu. Face à la crise de l'exil qui signifie une rupture, une crise d'identité — les moyens classiques d'une identité religieuse (temple, roi, pays) étant mis «hors service» — les auteurs deutéronomistes exhortent les pères de famille à enseigner la «loi» et l'«histoire» (cf. Dt 4,9: 6,7). A ce sujet ils intègrent dans leur

¹⁷ L. WISSER, *Jérémie, critique de la vie sociale* (Le monde de la Bible), Genève 1982, p. 26.

¹⁸ Pour la possibilité d'une rédaction «dtr» de cet oracle, cf. les remarques de S. HERRMANN, *Jeremia* (BK XII/2), Neukirchen-Vluyn 1990, p. 119-121.

œuvre des morceaux catéchétiques à transmettre aux générations futures. Dt 6,20-24 est peut-être le meilleur exemple¹⁹.

«Lorsque demain ton fils t'interrogera, en disant: 'Que sont les témoignages, les préceptes, les sentences que vous a commandés Yhwh, notre Dieu?', tu diras: 'nous étions esclaves de Pharaon en Egypte et Yhwh nous a fait sortir d'Egypte par une main forte. Yhwh opéra des signes et des prodiges, grands et funestes, en Egypte contre Pharaon et contre toute sa maison, sous nos yeux. Il nous fit sortir de là, afin de nous faire entrer au pays qu'il avait juré à nos pères de nous donner. Alors Yhwh nous ordonna de pratiquer ces préceptes, de craindre Yhwh, notre Dieu, pour qu'il nous arrive toujours du bien et pour qu'il nous fasse vivre comme en ce jour.» (Dt 6,20-24)

On peut constater d'abord que cette catéchèse met en scène trois générations: le «TU», la génération actuelle, le FILS, la génération future, et les PÈRES, la génération du passé. Le fait de réunir dans une même histoire ces trois générations montre d'abord un souci de *continuité*, lequel s'accompagne d'un souci d'*unité*. En effet, Dt 6,20ss résume l'histoire à laquelle *chaque* Israélite est invité à souscrire et par conséquent, à s'identifier. Cette histoire commence avec l'esclavage en Egypte et contient les éléments suivants: Yhwh a fait sortir d'Egypte; il a opéré de grands prodiges; l'Exode a pour but l'entrée dans le pays, ce qui signifie l'accomplissement de la promesse faite par serment aux pères. Aux yeux des auteurs, il s'agit d'un sommaire de *toute* l'histoire, c'est-à-dire de tout ce qui dans l'histoire d'Israël est *normatif*.

C'est dans ce contexte qu'il faut également comprendre le «petit credo historique» en Dt 26 qui sert de conclusion au code deutéronomique (Dt 12-26). En intégrant probablement un dicton traditionnel, concernant le «père araméen», les auteurs du Dt présentent l'histoire normative pour une utilisation quasi liturgique. L'orientation exodique donne alors à ces textes liturgico-catéchétiques une double, voire triple, fonction. Les sommaires historiques se présentent bien sûr comme un rappel du passé, mais tout en parlant de ce passé «égyptien» ils ouvrent, sans avoir à l'explicitier, une perspective d'*avenir*. En effet, Yhwh qui a fait sortir Israël d'Egypte peut aussi faire sortir Israël de Babylone. De plus, en tant qu'abrégés d'histoire normative, ces textes contribuent à la constitution de l'identité du «vrai Israël» dans le *présent*.

La deuxième utilisation des résumés — liant également le passé à l'avenir — concerne la structure même de l'œuvre deutéronomiste. M. Noth, le «père» de l'historiographie deutéronomiste, avait constaté que l'ensemble allant du Dt à 2Rois est structuré par des discours, souvent mis

¹⁹ Pour plus de détails et pour les autres textes, cf. A. DE PURY/T. RÖMER, «Mémoire et catéchisme dans l'Ancien Testament», in: *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient ancien* (Les Cahiers du CEPOA, 5), Leuven 1989, p. 81-92.

dans la bouche de personnages importants, qui interviennent à des endroits «stratégiques» pour marquer les changements d'époques²⁰. Ici il faudrait mentionner, en différant légèrement de la liste de Noth, les chapitres suivants: Dt 32: un psaume servant de testament de Moïse, Jos 23: le discours d'adieu de Josué concluant l'époque de la conquête, Jug 2,6 ss: une introduction à l'époque des Juges, 1 Sam 12: la conclusion correspondante dans la bouche de Samuel, 1 Rois 8: le discours d'inauguration du temple par Salomon marquant l'achèvement de l'institution de la monarchie, et finalement: 2 Rois 17, le commentaire sur la fin du Royaume du Nord. Or on s'aperçoit que tous ces textes contiennent des résumés d'histoire. Ainsi ils fournissent des clés de lecture, orientant le destinataire dans sa compréhension de la grande fresque historique. En tant qu'éditeurs d'un grand nombre de traditions relativement hétéroclites, les Deutéronomistes étaient contraints d'organiser des morceaux épars d'histoire par des abrégés d'histoire bien structurés, un peu à la manière du chœur dans la tragédie grecque²¹. Dans l'historiographie deutéronomiste, ces résumés organisent à la fois le passé et le futur, c'est-à-dire qu'ils commentent les événements écoulés mais qu'ils indiquent également comment il faut comprendre ce qui va suivre. On peut même constater une alternance à cet égard: Jug 2,6 ss, par exemple, donne une grille de lecture pour l'époque des Juges à venir, en présentant celle-ci comme une époque de désobéissance cyclique, répétitive, où tout va aller très mal, parce qu'Israël va «abandonner Yhwh, le Dieu de leurs pères qui les avait fait sortir du pays d'Égypte» (Jug 2,12); le texte correspondant, formant une «inclusion» avec Jug 2,6 ss se trouve dans le discours d'adieu de Samuel (1 Sam 12) qui clôt la période des Juges par un résumé de toute l'histoire depuis l'Égypte jusqu'à la demande d'un roi par le peuple. Ensuite, en 1 Rois 8, c'est le roi Salomon qui lors du discours d'inauguration du temple, tout en célébrant l'emplacement «pour l'arche où se trouve l'alliance que Yhwh a conclue avec nos pères quand il les fit sortir du pays d'Égypte» (1 Rois 8,21), prévoit ou annonce déjà la destruction du temple et la déportation du peuple. Et la «voix off» de 2 Rois 17 explique finalement la disparition du Royaume du Nord (et également du Sud, cf. v. 19ss) par un résumé historique dont l'argument se trouve au v. 7: «Cela est arrivé parce que les Israélites ont péché contre Yhwh, leur Dieu, qui les avait fait monter du pays d'Égypte ... et parce qu'ils ont craint d'autres dieux». Le pivot de ce sommaire est de nouveau la référence à l'exode sur laquelle repose toute l'œuvre deutéronomiste. On pourrait encore analyser nombre d'autres textes deutéronomistes

²⁰ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt, 1967³, p. 5s.

²¹ A ce sujet, cf. W. SCHMID/O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur* (Handbuch der Altertumswissenschaft VII/1.2), München 1934, p. 117, 131.

(p. ex Dt 4,32 ss) ou certains psaumes historiques dont le coloris deutéronomiste est incontestable (Ps 78; 106²²), textes qui ne feraient que confirmer la thèse selon laquelle, pour le mouvement deutéronomiste, l'histoire de Yhwh avec Israël trouve son point de départ dans la sortie d'Égypte. A l'intérieur de l'historiographie deutéronomiste, seuls trois textes (Dt 10,22; 26,5; 1 Sam 12,8) «avancent» ce début en parlant d'une descente en Égypte. Mais il s'agit là de textes soit tardifs, soit d'une origine non deutéronomiste²³. Pour l'édition exilique de cette œuvre, la libération de l'esclavage égyptien est l'événement fondateur de l'histoire d'Israël, comme le montre, à côté des résumés historiques et nombre d'autres textes, l'expression très courante «depuis le jour où j'ai fait monter les Israélites (ou: où les Israélites sont montés) d'Égypte jusqu'à ce jour» (Jug 19,30; 1 Sam 8,8; 2 Sam 7,12; 2 Rois 21,15; Jér 7,25; 11,7; cf. Dt 9,7)²⁴.

Résumons-nous: Les sommaires historiques organisent et construisent la grande histoire deutéronomiste. Dans l'utilisation «catéchétique» de ces sommaires, les destinataires sont invités à comprendre leurs origines comme exodiques. Des textes comme Dt 6,20 ss ou 26,5 ss fonctionnent alors comme des mini-histoires de salut, où les origines du peuple et de sa relation avec Yhwh (Égypte et don du pays) apparaissent sous un angle entièrement positif. Cette vue s'explique par la conception deutéronomiste de l'anamnèse: le présent est mis en parallèle avec les origines. Les destinataires peuvent se transformer en contemporains de Moïse (cf. le Dt), un nouveau départ est donc possible. Pourtant, la conception quelque peu idyllique des Deutéronomistes n'était pas partagée par tout le monde...

3. L'anamnèse comme «anti-histoire du salut» dans le livre d'Ezéchiel

Au «milieu» du livre d'Ez, au chapitre 20, se trouve un résumé historique qui est étonnant à plus d'un égard. Nulle part ailleurs l'histoire initiale d'Israël n'est dépeinte avec des couleurs aussi sombres. Néanmoins,

²² Pour l'utilisation de l'histoire dans les Psaumes, cf. J. KÜHLEWEIN, *Geschichte in den Psalmen* (CThM A/2), Stuttgart 1973.

²³ Les 70 hommes de Dt 10,22 se rapprochent de la tradition sacerdotale (cf. Gen 46,27; Ex 1,5). La mention de Jacob en 1Sam 12,8 est due à une rédaction deutéronomiste tardive (cf. A. D. H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983, p. 101) et le «père araméen» de Dt 26,5 vient probablement d'une tradition populaire, non deutéronomiste (cf. R. P. MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26* (BBB 31), Bonn 1969, p. 352).

²⁴ Cf. K. KOCH, Art. «Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie II. Altes Testament», *TRE* 12, Berlin, New York 1984, p. 569-586.

on constate d'abord une convergence avec les vues deutéronomistes, puisque le «sommaire» d'Ez 20 prend son point de départ en Egypte. C'est là que Dieu se fait connaître et promet par serment la sortie d'Egypte et le don du pays «où coulent le lait et le miel» (20,5.6). Mais contrairement à la présentation deutéronomiste, les problèmes commencent aussitôt: avant l'Exode même, les pères idolâtres se révoltent contre Yhwh en Egypte, et la seule raison pour laquelle Israël quittera ce pays se trouve dans le fait que Yhwh ne veut pas perdre la face aux yeux des nations (20,5-9). Dans le désert le tableau ne change pas: la rébellion constante des pères amène Yhwh à leur refuser l'entrée dans le pays (v. 10-17). Pour la première génération du désert la présentation d'Ez 20 se rapproche de celle que nous trouvons dans le Pentateuque²⁵. Par contre, ce qui est dit des fils en diffère largement. D'après Ez 20, cette deuxième génération a imité exactement le comportement des pères, ce qui va se solder par sa dispersion parmi les nations (v. 18-24). Contrairement aux étapes précédentes (cf. v. 9.14.17.22), il n'est plus question d'un repentir de Dieu, il faut alors en conclure que cette dispersion a eu lieu. Et s'il est permis d'exploiter théologiquement un consensus exégétique concernant la diachronie du chapitre on peut encore aller plus loin. Comme il est très probable que les v. 27-29 constituent un ajout secondaire au texte²⁶, le résumé historique ne se termine pas par l'entrée dans le pays mais par la dispersion de la (deuxième) génération du désert. Ainsi pour la première version d'Ez 20 «la vraie prise en possession de la terre promise n'était pas encore réalisée»²⁷. Le séjour historique d'Israël en Palestine de l'époque des Juges jusqu'à l'exil est court-circuité par le sommaire d'Ez 20, 4-26. En effet, la vraie prise en possession du pays va se réaliser par les exilés (ou plus précisément: une partie des exilés; v. 36-38) auxquels est adressée la deuxième partie du chapitre (v. 32-44)²⁸ et qui sont expressément identifiés à la génération du désert (cf. le verbe פָּרַץ aux v. 23 et 34). Il n'y a donc pas de distance entre la situation des origines et la situation des destinataires. Leur présent découle de manière immédiate de la récapitulation de l'histoire et l'avenir ne sera rien

²⁵ A savoir les conceptions sacerdotales et deutéronomistes. Contrairement aux textes d'Ex 19s et de Dt 5, Ez 20 n'admet aucune réaction positive du peuple face au don de la loi.

²⁶ Cf. surtout J. LUST, «Ezéchiél, XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël», *ETL* 43 (1967), p. 488-527, repris dans: *De Mari à Qumran. Mélanges J. Coppens*, BETHL 24, Gembloux, Paris 1969, p. 127-166; et en dernier lieu F. SEDLMAIER, *Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21, Stuttgart 1990, p. 98ss. Pour un autre avis: T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin, New York 1989, p. 207ss.

²⁷ J. LUST, *op. cit.*, p. 156.

²⁸ Contrairement à une opinion assez répandue, on ne peut interpréter 20,4-26 de manière adéquate sans les v. 32ss, cf. T. KRÜGER, *op. cit.*, p. 208-210.

d'autre que l'accomplissement du projet initial de Dieu (c'est là un procédé quasi protoapocalyptique). L'actualité ou la transparence du résumé historique d'Ez 20 se fait par l'élimination de toute l'histoire de la conquête jusqu'à la fin de la royauté. A cette «élimination» historique correspond une «élimination» sociologique des non-exilés.

D'abord Ez 20 indique clairement que l'histoire de Yhwh avec Israël ne se poursuivra qu'à travers les exilés: ils sont le groupe qui entrera dans le pays et qui sera appelé ensuite le «tout Israël» (v. 40). L'anamnèse devient alors la justification du «vrai Israël» qui se constitue à partir des exilés. Ce golahcentrisme, que l'on a souvent observé dans le livre d'Ezéchiël, apparaît également au chapitre 33,24ss. C'est une citation d'un mini-résumé historique qui courait apparemment parmi la population non exilée en Palestine:

«Fils d'homme: Les habitants de ces ruines sur le sol d'Israël disent constamment: Un seul était Abraham et il a possédé le pays — nous, nous sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession.»

Cette revendication des non-exilés est ensuite vivement rejetée avec des jeux de mots sur la racine נָתַן, donner: Yhwh donnera ces habitants aux bêtes sauvages, et le pays sera «donné», réduit à une solitude désertique (v. 28s).

La polémique sur la possession du pays (cf. également Ez 11,5) est donc engagée à l'aide de deux sommaires historiques différents: les autochtones, les non-déportés, résument dans un slogan l'histoire d'Abraham²⁹ pour revendiquer le droit au sol d'Israël. Ez et ses éditeurs, par contre, se basent sur une conception selon laquelle l'histoire d'Israël commence en Egypte et que la vraie conquête du pays ne se réalisera qu'avec une partie des exilés. Même si le texte d'Ez 20 ressemble presque à une «parodie de l'histoire religieuse d'Israël» (selon une expression de J. Lust³⁰), c'est malgré tout la vision exodique qui va définir le «vrai Israël».

En résumé nous observons que le livre d'Ez montre l'existence de deux types d'anamnèse à l'époque de l'exil: l'anamnèse exodique voyant la continuité du peuple de Dieu assurée par les exilés, et l'anamnèse «abrahamique» à l'aide de laquelle les non-exilés se justifient comme le «vrai Israël»³¹. Pour les éditeurs d'Ez ces deux types de résumés historiques semblent être (encore) irréconciliables...

²⁹ Il est clair que cette référence à Abraham suppose l'existence d'une tradition sur ce patriarche à l'époque de l'exil. Il est pourtant difficile de préciser le profil de cette tradition, cf. J. S. PARK, *Theological Traditions of Israel in the Prophetic Judgement Speeches of Ezekiel*, Ann Arbor, London (1978) 1980, p. 61-63; A. DE PURY, «La tradition patriarcale en Genèse 12-35», in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1991², p. 259-270, p. 264s.

³⁰ *Op. cit.*

³¹ Pour cette problématique cf. S. JAPHET, «People and Land in the Restoration Period», in G. STRECKER (éd.), *Das Land Israel in biblischer Zeit* (GTA 35), Göttingen 1983, p. 103-125, surtout p. 107s.

4. *L'interprétation de l'histoire selon la tradition sacerdotale*

La composition sacerdotale du Pentateuque³² ne travaille guère avec des résumés historiques. L'exception notable à cette règle se trouve dans le récit de la vocation de Moïse en Ex 6,2ss. Dans cette réinterprétation d'Ex 3-4³³, l'annonce de la sortie d'Égypte est précédée par un sommaire historique qui, en faisant clairement allusion à Gen 17, pose comme fondement de toute l'histoire, l'alliance avec les Patriarches, et la promesse du pays qui leur a été faite. Et, comme le dit le v. 5, la motivation de l'intervention de Yhwh en faveur des Israélites opprimés en Égypte se trouve, selon les auteurs sacerdotaux, dans la *berit* patriarcale. L'importance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est soulignée par le fait que leurs noms encadrent tout le discours de Dieu à Moïse en Ex 6 (v. 3 et 8). Avec le rôle prééminent qu'y jouent les Patriarches, ce texte «prend le contre-pied d'Ez 20», ayant «une orientation diamétralement opposée» selon les observations de J. L. Ska³⁴. Ex 6 n'est pas un cas isolé; on observe le même phénomène dans le Ps 105, un psaume historique dont on a souligné depuis longtemps le *coloris* sacerdotal³⁵. Dans ce psaume, toute l'intervention de Yhwh en faveur d'Israël, dans l'histoire de ses origines (v. 12-41. 44-45: Joseph, descente en Égypte, Moïse/Aaron, les plaies, la sortie d'Égypte, la nourriture dans le désert, le don du pays), est présentée comme l'émanation de l'alliance avec Abraham (voire avec les trois Patriarches)³⁶, et comme en Ex 6 nous trouvons le moyen stylistique de l'inclusion (v. 5-9 et 42) présentant la relation entre Dieu et Abraham comme le moteur de l'histoire. Comment expliquer ce changement de perspective que l'on trouve dans ces deux sommaires historiques du milieu sacerdotal par rapport aux courants prophétique et deutéronomiste? D'après H. Cazelles la théologie sacerdo-

³² Cf. à ce sujet en dernier lieu E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990, p. 229ss.

³³ Cf. J. L. SKA, «La place d'Ex 62-8 dans la narration de l'Exode», ZAW 94 (1982), p. 530-548, p. 547.

³⁴ *Op. cit.* p. 544 et 539. Ce changement d'orientation par rapport à Ez 20 peut être exemplifié à l'aide de l'utilisation de **יָרָא** (élever la main (pour prêter serment)). Le serment de Dieu est adressé en Ez 20 (et dans d'autres textes) à la génération en Égypte; Ex 6,2 ss réinterprète cette tradition du serment en Égypte en l'appliquant aux Patriarches (cf. T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg, Göttingen 1990, p. 540ss).

³⁵ Cf. F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, p. 76-78; H. J. KRAUS, *Psalmen* (BK XV), Neukirchen-Vluyn 1978⁵, p. 892; E. BEAUCAMP, *Le Psautier. Ps 73-150* (Sources Bibliques), Paris 1979, p. 162.

³⁶ E. HAGLUND, *Historical Motifs in the Psalms* (CB.OT 23), Uppsala 1984, p. 28, remarque: «This perspective is unique in the Book of Psalms».

tale se caractérise, entre autres, par une «assimilation de la piété populaire»³⁷. Peut-on en déduire que le *Sitz im Leben* original des traditions patriarcales se trouve dans la religion populaire non officielle? Cette hypothèse mérite d'être examinée de plus près, surtout après les travaux de H. Vorländer et d'autres³⁸. Mais elle n'explique pas le rôle-clé que jouent les Patriarches dans la conception sacerdotale de l'histoire. Peut-être faut-il supposer, à la suite de W. Zimmerli³⁹, dans la tentative sacerdotale de «recentrer» l'histoire une correction, voire une polémique par rapport à la vision deutéronomiste de l'histoire, centrée, elle, sur l'Exode et l'alliance du Sinai/Horeb. En effet, comme on l'a constaté, l'importance donnée à l'époque des Patriarches par les auteurs sacerdotaux correspond à une certaine «dévaluation» des temps mosaïques⁴⁰. De toute façon, le milieu sacerdotal opère un lien entre deux types de traditions historiques qui se trouvent encore de manière séparée et dans des contextes différents dans le livre d'Ezéchiel. Nous sommes donc en chemin vers une grande histoire unifiée. C'est dans le contexte de la canonisation de la Torah que l'on va poursuivre et achever cet effort.

5. Les conceptions et résumés de l'histoire d'Israël à l'époque postexilique

Si l'on met à part la composition sacerdotale et les textes «deutéronomistes» du Pentateuque dont certains exégètes situent la mise par écrit à l'époque perse⁴¹ plutôt que pendant l'exil, ce sont surtout certains Psaumes, Néh 9, Jos 24 et Gen 15,13ss qui nous renseignent sur l'utilisation et la fonction des sommaires historiques à l'époque dite de la «restauration».

³⁷ H. CAZELLES, «Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel», *Communio* 16 (1987), p. 385-397, p. 394.

³⁸ P. ex.: H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1975; O. LORETZ, «Vom kanaänischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik», *JARG* 3 (1978), p. 149-201; H. SCHMID, «Die Gestalt des Abraham und das Volk des Landes», *Jud.* 36 (1980), p. 73-87.

³⁹ W. ZIMMERLI, «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift», *ThZ* 16 (1960) p. 268-280 repris dans: *Gottes Offenbarung. Ges. Aufs. z. AT* (TB 19), München 1963, p. 205-219.

⁴⁰ N. LOHFINK, «Die priesterschriftliche Abwertung von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose», *Bib.* 49 (1968), p. 1-8; cf. J.-L. SKA, *op. cit.*, p. 548.

⁴¹ E. BLUM, *op. cit.*, passim; M. ROSE, «La croissance du corpus historiographique de la Bible — une proposition», *RThPh* 118 (1986) p. 217-236, et al. Pour les textes sacerdotaux, cf. § 4. Les résumés historiques du type «deutéronomiste» dans le Pentateuque (notamment Ex 12,25ss; 13,8ss; Nb 20,15ss) restent dans l'optique de l'historiographie deutéronomiste.

Un certain nombre de psaumes postexiliques⁴², comme le Ps 77,12 ss (rappel de l'Exode et notamment de la traversée de la mer), le Ps 114 (commençant par la sortie d'Égypte et mettant en parallèle la traversée de la mer et celle du Jourdain) ou le Ps 135 (évoquant l'élection d'Israël par le Dieu créateur, les plaies en Égypte, la victoire contre Sihon et Og et les autres ennemis, et le don du pays) attestent l'utilisation hymnique de l'histoire dans le culte du deuxième temple. Les motifs historiques servent alors à démontrer l'universalisme de Yhwh, le seul vrai Dieu, et la relation privilégiée qu'entretient avec lui Israël, son peuple élu⁴³. Cette «preuve historique» se fait, en ce qui concerne l'histoire d'Israël, à partir de l'exode. Dans ce contexte, il faut encore mentionner le Ps 136 qui est particulièrement intéressant. Cet hymne commence par une évocation très explicite de la création (v. 4-9) pour passer ensuite directement à l'Égypte et à l'exode (v. 10-15)⁴⁴, enchaînant par la victoire contre les ennemis (Sihon et Og) pour aboutir au don du pays (v. 16-24). Dans tous ces hymnes historiques la tradition patriarcale n'apparaît jamais. On insiste très souvent à la fois sur la souveraineté absolue de Yhwh et sur son intervention pour son peuple en Égypte et dans le désert. Dans ces psaumes, aucune ombre ne vient troubler la relation entre Yhwh et Israël. Rien n'est dit d'une quelconque rébellion.

La perspective change évidemment si nous nous tournons vers les résumés historiques dans des confessions collectives de péchés. Ainsi, le Ps 106, après avoir constaté au v. 6: «tout comme nos pères, nous avons péché...», présente toute l'histoire d'Israël comme une suite ininterrompue de rébellions, le v. 7 annonce, dès le début la couleur: «Nos pères en Égypte n'ont rien compris à tes miracles. Ils ne se sont pas souvenus de tes nombreuses bontés, ils se sont révoltés près de la mer, la mer des Joncs.» Si à la suite de la traversée de la mer le peuple a cru (cf. Ex 14,31), les événements du désert qui ne sont nulle part ailleurs résumés d'une manière aussi exhaustive (v. 34 -39), montrent un Israël constamment indocile et idolâtre. Ce comportement va provoquer la colère de Yhwh et la dispersion parmi les peuples (v. 40-43). Mais l'exil ne peut être la fin de l'histoire, car malgré tout, Dieu reste solidaire de son peuple, à savoir la diaspora (v. 44-46)⁴⁵. Cette présentation de l'histoire est très proche de la conception deutéronomiste: dans les deux cas on montre l'intervention constante de Yhwh

⁴² Pour la datation cf. les commentaires cités de H. J. KRAUS et E. BEAUCAMP, *ad loc.*

⁴³ Cf. E. HAGLUND, *op. cit.*, p. 42; pour les motifs historiques dans les psaumes, p. 10ss, surtout p. 44-45.

⁴⁴ On peut observer le même phénomène dans des textes deutéronomistes tardifs: Dt 4,32ss ou Jér 32,17ss.

⁴⁵ Cf. H. J. KRAUS, *op. cit.*, p. 906; E. HAGLUND, *op. cit.*, p. 69.

en faveur de son peuple et la désobéissance de celui-ci; nous observons donc le même souci de mettre l'anamnèse au service de la *théodicée*, l'exil et la diaspora sont expliqués par une histoire de constante rébellion. Dans sa façon de concevoir un résumé historique négatif *dès le début en Egypte*, le Ps 106 se rapproche en outre d'Ez 20⁴⁶. Dans ces trois herméneutiques de l'histoire (deutéronomistes, Ez 20, Ps 106), les Patriarches n'ont pas de place.

Il en est autrement dans la grande confession de péchés en Néh 9. D'après l'avis unanime des exégètes, ce texte présuppose le Pentateuque dans sa forme plus ou moins finale, et il résume les étapes les plus importantes de cette histoire devenue officielle: le rappel de la création (v. 6) introduit à l'histoire d'Abraham qui, comme le remarque A. H. J. Gunneweg⁴⁷, est traitée d'une manière assez brève (v. 7-8: vocation et exode d'Ur Casdim, changement de nom et alliance). Ensuite, et en sautant Isaac, Jacob et Joseph, l'auteur passe aux pères en Egypte, à la traversée de la mer des Joncs et au don de la loi au Sinaï (v. 9-15). Contrairement au Ps 106, l'ingratitude des pères n'est mentionnée en Néh 9 qu'après le Sinaï, au v. 16. «Eux, c'est-à-dire nos pères, ils ont été orgueilleux, ils ont raidi leur cou et n'ont pas écouté tes ordonnances». Après l'épisode du veau d'or à laquelle introduit ce verset, le séjour dans le désert est caractérisé par l'accompagnement divin et le don de la nourriture (v. 19-21). La victoire contre les peuples (Sihon et Og) sert de prélude à l'entrée dans le pays (v. 22-25). La suite de l'histoire qui va mener à l'exil est présentée brièvement à la manière de Jug 2,6ss comme cyclique⁴⁸ opposant l'infidélité du peuple à l'exhortation constante des prophètes (cf. 2Rois 17). Cette époque de la désobéissance totale commence donc à partir de la conquête, Néh 9 insiste un peu moins sur le péché des pères avant la conquête. La vision de l'histoire, présentée en Néh 9,6-25, est en effet très proche de celle du Pentateuque dans sa forme finale. Gunneweg a émis la thèse que Néh 9 est une confession de péchés «fictive», c'est-à-dire qu'il ne s'agirait pas d'un texte destiné à l'utilisation liturgique, mais d'un produit purement littéraire, conçu pour interpréter l'œuvre chroniste et la réalité de la communauté postexilique⁴⁹. Si l'on poursuit ce raisonnement, on peut se demander si Néh 9 n'est pas aussi destiné à *promouvoir* la nouvelle grande histoire à

⁴⁶ Les deux textes présentent en plus un certain nombre de parallèles littéraux: Ps 106,26s // Ez 20,23; Ps 106,8 // Ez 20,9, etc.; le Ps 106, comme la première version d'Ez 20, passe sous silence l'entrée dans le pays.

⁴⁷ A. H. J. GUNNEWEG, *Nehemia* (KAT XIX/2), Gütersloh 1987, p. 124.

⁴⁸ Ce cycle se déroule de la manière suivante: rébellion du peuple — punition provoquée par Yhwh — cri du peuple vers Yhwh — secours de la part de Yhwh, ensuite recommencement du cycle...

⁴⁹ A. H. J. GUNNEWEG, *op. cit.*, p. 129.

laquelle on était arrivé lors d'un «compromis historique» entre des milieux différents (surtout sacerdotaux et deutéronomistes) et dont le résultat fut la publication de la Torah comme loi perse officielle pour la communauté juive⁵⁰. Néh 9 montre d'ailleurs encore des points de suture dans la construction d'une seule histoire officielle: ainsi le passage entre la tradition patriarcale et les pères en Egypte se fait de manière très abrupte, le séjour des ancêtres en Egypte n'est pas expliqué, ce qui parle en faveur de l'indépendance respective de ces deux histoires.

Le résumé historique de Jos 24, 2-15 s'explique à partir de la même situation de l'époque perse qui voit la naissance d'une «orthodoxie» dans le judaïsme postexilique. Il existe, en effet, de nombreux parallèles entre Néh 9 et Jos 24 que nous ne pouvons présenter ici⁵¹. Mentionnons seulement le fait que Josué et Esdras sont mis en parallèle l'un avec l'autre, dans le contexte des deux résumés historiques: les deux promulguent un «livre de la Torah divine» (Néh 8,18; Jos 24,26), une expression qui ne se trouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. Il semble dès lors plausible que les deux sommaires historiques veulent fournir un condensé de ce «livre». Mais Jos 24 résume la Torah en ajoutant par rapport au Pentateuque, concernant les débuts de l'histoire du peuple: «Vos pères ont habité jadis au-delà du fleuve ... et ils ont servi d'autres dieux» (v. 2). Ce verset interprète l'exil babylonien avec l'idée du *cuius regio eius religio*: on ne peut servir Yhwh dans un pays étranger, mais seulement en Eretz Israël. Aux v. 3-4 suit, sans trop de détails, le rappel des trois Patriarches qui se termine avec la descente de Jacob en Egypte. La plus grande partie du résumé est occupée par les pères en Egypte, l'exode et la conquête du pays (v. 5-13). Blum et d'autres ont démontré que Jos 24 fait partie d'une rédaction postdeutéronomiste et postsacerdotale qui veut «élargir» le Pentateuque, à savoir créer un Hexateuque en y incluant les récits de la conquête du livre de Josué⁵². Ainsi les v. 3-13 construisent, comme l'avait déjà remarqué G. von Rad⁵³, un «Hexateuque en miniature». Mais le souci des

⁵⁰ Pour l'édition du Pentateuque à l'époque perse, cf. F. CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», in: A. DE PURY (éd.), *op. cit.*, p. 339-360. Quant à Néh 9, on a l'impression qu'il veut résumer les deux grands ensembles littéraires. Jusqu'au moment de la conquête, l'histoire est présentée avec un mélange de phrases et d'expressions du type «Dtr» et du type «P» (sacerdotal). Après la conquête (à défaut d'écrits sacerdotaux?), l'auteur se sert de la terminologie courante de l'historiographie deutéronomiste.

⁵¹ Cf., p. ex., T. RÖMER, *op. cit.*, p. 326s.

⁵² Cf. E. BLUM, *op. cit.*, p. 363 ss; J. VAN SETERS, «Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament», in: W. B. BARRICK/J. R. SPENCER (éds), *In the Shelter of Elyon* (FS G. W. AHLSTRÖM, JSOT Suppl. Series 31), Trowbridge, Wiltshire 1984, p. 139-158.

⁵³ G. VON RAD, *op. cit.*, p. 16.

auteurs de Jos 24 n'est pas seulement un souci d'éditeurs, limité au plan littéraire, un «Hexateuque» qui d'ailleurs n'a jamais pu s'imposer dans la tradition juive. Il s'agit dans le contexte de la promulgation de la Loi sous Esdras (cf. Esd 7) de faire accepter la trame unique d'une histoire par tout le peuple. C'est pourquoi Jos 24 lie l'exhortation pressante au culte exclusif de Yhwh (v. 14-15) à la récapitulation de l'histoire. Ce texte s'adresse ainsi aux différents groupes du judaïsme postexilique et les invite à se retrouver dans une même histoire à l'intérieur de laquelle se trouvent réunis les Patriarches et les pères en Egypte⁵⁴. Comme Néh 9, Jos 24 montre qu'une telle combinaison n'allait pas encore de soi, car quand le peuple reprend le résumé historique à partir du v. 16, son point de départ ne se trouve pas dans l'histoire des Patriarches mais en Egypte.

La nécessité existait donc, à l'époque perse, de montrer qu'il y avait une seule histoire et un seul culte pour tout Israël⁵⁵. Par conséquent, il fallait insister sur la *continuité* de l'intervention de Yhwh depuis Abraham jusqu'au retour de l'exil. Et c'est pour cela que le premier résumé historique que nous trouvons dans la Bible: Gen 15,13-16⁵⁶ est un résumé prospectif. Après s'être présenté à Abraham avec une formule exodique voire sinaïtique (v. 7: «Je suis Yhwh qui t'ai fait sortir d'Ur Casdim»), Dieu résume à Abraham toute l'histoire de sa descendance jusqu'au retour dans le pays⁵⁷. Au niveau chronologique, c'est donc une «anamnèse du futur» qui sert à ancrer toute l'histoire dans la personne d'Abraham. Ainsi, la

⁵⁴ Il n'est pas nécessaire de limiter l'intention de Jos 24 à cause de sa localisation à Sichem à un appel adressé aux «Proto-Samaritains» de se «convertir» (ainsi E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, p. 59s). Cette localisation sichémite s'explique peut-être aussi par l'idéologie théocratique de ce chapitre (Sichem symbolisant le côté négatif de la royauté humaine: Jug 9; 1Rois 12; cf. C. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985, p. 115ss).

⁵⁵ Cf. B. J. DIEBNER, «'Ich aber und mein Haus — wir wollen YHWH dienen' (Jos 24,15b) — Bemerkungen zum Alten Testament als Buch vom rechten Gottesdienst 'Israels'», *DBAT* 17 (1983), p. 30-80.

⁵⁶ Gen 15,13ss est souvent considéré comme ajout secondaire à l'intérieur de Gen 15. A en croire J. HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin, New York 1989, il n'y a guère de raisons valables en faveur de cette opinion. Selon lui, le chapitre entier est une création tardive dans le but de résumer tout le Pentateuque.

⁵⁷ Cf. T. RÖMER, «Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der 'neueren' und 'neuesten' Pentateuchkritik», *DBAT* 26 (1989/90), p. 32-47. Les 400 ans et la quatrième génération en 15,13ss n'indiquent pas nécessairement deux auteurs différents. Les 400 (10 × 40) ans expriment la longue durée du séjour en Egypte; les quatre générations sont liées à la dynamique de l'Exode (d'après Dt 31,2 Moïse a 120 ans (= trois générations) au moment de sa mort, et c'est la génération suivante qui entrera dans le pays).

«grande histoire» est présente dès le début de l'aventure de Dieu avec son peuple.

Conclusion

«Chantez Yhwh, il a fait un coup d'éclat. Cheval et cavalier en mer il les jeta» (Ex 15,21). — C'est peut-être le résumé historique le plus bref et le plus ancien de tout l'Ancien Testament. Pourquoi alors ne pas avoir choisi ce texte comme point de départ pour montrer ensuite comment les représentations de l'histoire s'organisent autour de ce noyau? C'était tout simplement dans le désir d'éviter une vue trop évolutionniste⁵⁸ et une approche trop «harmonisante» des sommaires historiques.

Au terme de notre enquête, bien hâtive, je l'avoue, nous avons pu voir qu'il existe certes des filiations entre les différentes conceptions de l'histoire, mais qu'il y a également des crises, des ruptures voire même des oppositions. Soulignons une dernière fois la multitude des genres littéraires. Nous avons rencontré des résumés historiques sous forme d'hymnes à l'intérieur d'oracles prophétiques, dans des textes catéchétiques, comme «voix off» du narrateur servant alors de commentaire à une grande fresque hétéroclite; certaines confessions de péchés mettent au centre des rappels de l'histoire que l'on trouve également dans des discours d'adieu des personnages principaux des livres historiques. Et finalement, c'est Dieu lui-même qui résume et interprète son histoire avec Israël dans deux interventions destinées aux deux figures fondatrices du judaïsme: Abraham (Gen 15) et Moïse (Ex 6).

A cette diversité des formes correspond une diversité de fonctions et de conceptions: les hymnes utilisent l'histoire au service d'une théologie qui célèbre le caractère incomparable de Yhwh et ses interventions pour son peuple. Osée et Jérémie construisent à partir d'un condensé du temps de l'exode et du désert une sorte d'«âge d'or» où la relation entre Dieu et son peuple avait été parfaite, marquant ainsi un contraste avec la situation actuelle. Mais il y a encore un autre contraste qui est lié à cette valorisation de l'exode et du désert. C'est surtout en Os 12 que l'on reconnaît les traces d'une opposition entre une histoire vocationnelle et prophétique, l'Égypte, et une histoire généalogique et patriarcale, Jacob. L'option pour l'Égypte à laquelle appellent les prophètes est prise dans des résumés catéchétiques de l'histoire dans le Dt, où l'on peut constater la tentative de créer une histoire

⁵⁸ D'ailleurs, à en croire la thèse récente de M. L. BRENNER, *The Song of the Sea. Ex 15:1-21* (BZAW 195), Berlin, New York, 1991, ce verset serait comme le reste du chapitre Ex 15 une composition postexilique faite par des Lévites pour le culte du deuxième temple.

normative dont les deux pôles constitutifs sont la situation en dehors du pays et le don du pays par Yhwh. Pour les Deutéronomistes, c'est avec cette norme que doit se créer l'identité du «vrai Israël» car chaque destinataire est invité à s'identifier avec cette histoire en proclamant: «Nous étions esclaves en Egypte...»

Le grand sommaire historique de la tradition ézéchiélienne (Ez 20) situe également le début de l'histoire en Egypte, mais contrairement à la tradition deutéronomiste ces origines égyptiennes apparaissent sous un angle extrêmement négatif (cf. aussi le Ps 106). S'agit-il alors d'une réaction contre l'élaboration d'une sorte d'histoire du salut, sous-jacente aux catéchismes deutéronomistes? Curieusement, et malgré la dépréciation totale des pères en Egypte et dans le désert, c'est cette histoire-là qui, en Ez 20, sert de base sur laquelle se construira l'avenir, à savoir la possession du pays par les exilés. Si l'histoire de l'exode est mise en relation avec la Golah, les non-exilés semblent avoir leur histoire à eux: ils résument le destin d'Abraham pour revendiquer la possession du pays, ce qui n'est guère apprécié par l'auteur d'Ez 33,24ss. Le livre d'Ezéchiël reflète-t-il de nouveau un affrontement entre une histoire vocationnelle et une histoire généalogique?

La juxtaposition de différentes histoires voire de différentes façons de concevoir l'histoire disparaîtra petit à petit à l'époque perse où vont naître ou s'imposer les grands ensembles littéraires qui fourniront au judaïsme postexilique de nouveaux modèles d'identité. Dans ce processus, la «fabrication» de sommaires historiques paraît une opération indispensable. En effet, ce sont ces sommaires qui guident le destinataire à travers le labyrinthe des différentes traditions, des cycles narratifs et des codes législatifs et lui donnent la grille de lecture à l'aide de laquelle le tout trouve sa cohérence. C'était déjà le cas dans l'historiographie deutéronomiste où les sommaires historiques, placés dans la bouche de personnages importants ou délivrés par le narrateur même, aidaient le lecteur à bien comprendre la signification des différentes époques et à lire tout l'œuvre comme une grande théodicée.

La composition sacerdotale, qui produit peut-être la première toute la trame narrative du futur Pentateuque, a recours à la technique du résumé historique à un moment décisif. C'est Dieu lui-même qui explique par ce moyen que l'alliance patriarcale prévaut sur celle du Sinaï. Et quand finalement les différents courants se mettent d'accord pour faire promulguer une seule Torah officielle, ce sont les résumés historiques en Néh 9 et Jos 24 qui accompagnent cette démarche. Ayant tous les deux une teneur «confessante», ils invitent le lecteur à exprimer sa foi en Yhwh à travers cette grande histoire dont ils rappellent les principales étapes.

Nous sommes, bien sûr, loin d'avoir épuisé tout le dossier des sommaires historiques. Beaucoup de pistes mériteraient d'être explorées, comme par exemple l'observation que la plupart des résumés historiques sont en fait des résumés de l'histoire des *origines*. Certains textes sautent carrément des époques entières pour intégrer les destinataires dans un temps originel. Ainsi la première version d'Ez 20 arrête le «rappel historique» à la dispersion de la deuxième génération du désert et présente le rassemblement de la Golah comme la vraie prise de possession du pays. Le Dt use d'une stratégie comparable en identifiant ses destinataires aux contemporains de Moïse. En rendant le passé transparent pour le présent et en liant l'avenir à ce passé, la plupart des résumés historiques de l'Ancien Testament exercent une fonction qui correspond à celle que P. Bonnard a observée pour l'anamnèse néotestamentaire: ils évitent les pièges du passéisme et de l'actualisme, si caractéristiques des époques de crise et de recherche de sens.

«Les Israélites ont-ils cru à leur(s) histoire(s)?», telle était notre question un peu provocatrice du début de cet article. En guise de réponse, je dirais: bien sûr, ils y ont cru, mais ni toujours ni partout de la même manière. La diversité des résumés historiques reflète la diversité de la foi en Yhwh. Et si, à la fin, on trouve une seule histoire, un seul canon, les mini-histoires aux facettes multiples ne sont pas supprimées. Leur existence même contribue à la richesse de la foi biblique.