

Une exégèse dissociative du principe d'unicité

par Bernard Lamborelle

Résumé

Rompant avec la tradition documentaire qui a longtemps cherché à expliquer la présence de « Yahvé » et « Élohim », au sens de Dieu, dans le récit biblique par un assemblage de textes, l'exégèse dissociative que nous proposons met en question le principe sacré d'unicité dans le récit des Patriarches (Gn 12 à 25). Le cercle herméneutique nous amène à conclure que l'unification de ces deux termes résulte d'une lente évolution culturelle plutôt que d'un arrangement de « sources » ou de « couches » différentes. Notre démarche consiste à restaurer les vocables Yahvé et Élohim en fonction du contexte sémantique et à poser l'hypothèse d'un « Yahvé » humain. Le récit se présente alors comme un texte autoporteur, cohérent au plan du fond et de la forme. Dans la foulée des découvertes archéologiques, la lecture contextuelle jette un éclairage nouveau à notre compréhension d'Israël et de l'évolution des religions monothéistes.

Mots clés: Pentateuque, exégèse, lecture littérale, contemporanéité, principe d'unicité, archéologie, historico-critique, théorie documentaire

Abstract

Breaking away with the documentary tradition that has long sought to explain the presence of "Yahweh" and "Elohim", as reference to God, in the biblical account through a compilation of different texts, the proposed dissociative exegesis questions the sacred principle of unity in the story of the Patriarchs (Gn 12 to 25). The hermeneutic circle leads us to conclude that the amalgam of these two terms results from a slow cultural evolution rather than an arrangement of distinct "sources" or "layers". Our approach consists in restoring the Yahweh and Elohim vocables based on the semantic context and establishing the hypothesis of a human "Yahweh". The story then presents itself as a freestanding text, consistent at the substance and form levels. In the wake of archeological digs, the contextual reading sheds new light on our understanding of Israel and the evolution of monotheistic religions.

Key words: Pentateuch, exegesis, literal reading, contemporaneity, principle of unity, archeology, historico-critical, documentary theory

Introduction

Les recherches historico-critiques sur l'origine du Pentateuque ont alimenté deux siècles d'âpres débats entre les tenants de la position maximaliste d'une part - pour qui la Bible constitue un document historique fiable - et les minimalistes qui n'y voient guère plus qu'un ensemble de mythes et de fables sans fondement historique solide. Les maximalistes ont longtemps cru détenir l'avance, mais depuis la seconde moitié du siècle dernier, les découvertes de l'archéologie moderne les ont progressivement forcés à céder du terrain que les minimalistes se sont empressés d'occuper. Il y a une vingtaine d'années, la controverse semblait close : les experts se résignaient à accepter l'idée que la Bible ne reposait sur aucune base historique.

Or, les récents travaux d'archéologues tels qu'Israël Finkelstein et William G. Dever témoignent que des éléments importants du récit biblique reposent bel et bien sur des faits historiques.¹ Par contre, la façon dont ceux-ci sont relatés dans les Écrits ne correspond pas à la réalité. Dever exprime bien l'ambivalence qui caractérise désormais le débat historico-critique :

« À l'origine, j'ai écrit pour défier les minimalistes bibliques; puis je suis devenu l'un d'eux, plus ou moins. »²

L'interprétation proposée ici s'inscrit dans la foulée de ces nouveaux développements. En posant un regard neuf sur les données disponibles, cette synthèse permet de relativiser les positions minimalistes et maximalistes en plus de présenter une économie d'énergie considérable par une vraisemblance psychologique accrue. Si la Bible repose sur des bases historiques extrapolées, le contexte socioculturel devrait nous en apprendre davantage et nous permettre d'en saisir le sens profond. Par la remise en question d'un dogme fondamental de la théologie classique et la présentation de réponses rationnelles qui n'ont pas recours à la théophanie, l'exégèse dissociative apporte un éclairage neuf sur les origines du récit des Patriarches.

Évolution de la méthode historico-critique

Comment notre démarche s'inscrit-elle dans l'histoire de la recherche vétérotestamentaire? La tradition a longtemps attribué le Pentateuque à Moïse. Mais vers la fin du XIX^e siècle, se fondant sur la critique textuelle, Julius Wellhausen établit les bases scientifiques de la Théorie documentaire préalablement pressentie par Witter et Astruc. Il enquête notamment autour des lieux de culte, des sacrifices, des fêtes, du clergé et de la dîme. Les différences qu'il détecte dans le texte l'amènent à croire que le Pentateuque serait issu de quatre rédacteurs qu'il nomme J, E, D et P. L'œuvre finale qui nous est parvenue serait le résultat d'un assemblage de ces sources. Au fil du temps, cette théorie a évolué et a donné naissance à quelques variantes, dont la théorie des fragments et celle des compléments. À la base de toutes ces théories réside un vieux questionnement : pourquoi Dieu apparaît-il tantôt sous le nom de *Yahvé* et tantôt sous le nom d'*Élohim* dans la Bible hébraïque? Wellhausen avance que le rédacteur « J » aurait rédigé le corpus *jahviste* qui mettrait en scène *Yahvé*, un dieu anthropomorphe (généralement rendu par « Seigneur » ou « l'Éternel »), alors que le rédacteur « E » aurait été l'auteur de la source *élohiste* qui s'appuierait sur la figure *Élohim*, une divinité conventionnelle (généralement rendu par « Dieu »).

¹ Israël Finkelstein, Neil Asher Silberman, *The Bible unearthed : archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York, Free Press, 2001 and William G. Dever, *What did the biblical writers know, and when did they know it?: what archaeology can tell us about the reality of ancient Israel*, Wm.B.Eerdmans Publishing, 2001

² William G. Dever, *Losing Faith*, *Biblical Archaeology Review* 33 (2): 54

Un siècle et demi plus tard, ce chantier pourtant prometteur de l'exégèse a déçu. Car s'il y a consensus sur le fait que le Pentateuque est un produit d'assemblage, on est loin de s'entendre sur l'*histoire de sa rédaction*. De grands progrès ont néanmoins été accomplis, car on est parvenu à démontrer qu'il n'aurait vraisemblablement pas pu être assemblé avant l'époque postexilique, donc au plus tôt au VI^e siècle avant notre ère. Par contre, force est d'admettre que le *projet littéraire* qui lui a donné naissance et l'origine des sources qui le composent restent inexplicables. La communauté scientifique, en grande majorité, s'est finalement ralliée à l'hypothèse du mythe et de la tradition orale. Après tout, cette explication ne permet-elle pas de passer sous silence les nombreuses incohérences et les anachronismes qui émaillent le texte, en plus de rendre compte de l'absence de preuves archéologiques? Toutefois, le mystère demeure entier, car on ne sait toujours pas *où, quand et pourquoi* une telle tradition serait née, ni *comment* elle aurait évolué au fil du temps.

Depuis Wellhausen, de nombreux chercheurs ont tenté de répondre à ces questions laissées en suspens. Au début du siècle dernier, avec l'École de l'histoire des religions, H. Gunkel prône l'analyse en profondeur des textes pour mieux cerner l'origine de cette tradition orale.³ Selon lui, les récits de la Genèse ne sont qu'une version des anciens mythes babyloniens. Mais se pose toujours la question du processus menant à l'assemblage de ces différents récits. G. von Rad propose une réponse, devenant ainsi l'architecte de la « forme finale ». Selon lui, le Pentateuque contient les traditions du peuple hébreu : descente d'un père en Égypte, séjour en Égypte, exode et don du pays. Pour von Rad, les personnages d'Abraham, d'Isaac et de Jacob servent à étoffer le récit alors que les premiers chapitres relatant la création du monde ne sont qu'un prologue. À l'aide de « preuves archéologiques », W.F. Albright cherche à enraciner ces mythes dans l'histoire du Bronze moyen. Mais son positivisme ne fait pas l'unanimité, car aucune preuve tangible ne le supporte. Seuls soutiennent les idées de Albright⁴ les travaux de A. Alt et de M. Noth sur le « Dieu des Pères » qui présupposent les traces d'une religion nomade préjéhviste.

Pendant la première moitié du siècle dernier, les chercheurs maximalistes estiment que le peuple d'Israël est né d'un groupe qui se serait développé sous l'influence de la société cananéenne, mais en marge de cette dernière. Si cette lecture historico-critique a fait l'unanimité pour un temps, elle stagne dès les années 1950 avant d'entrer en crise dans les années 1970. On s'interroge sur l'origine des promesses, des cultes. Les sources jahvistes sont-elles antérieures ou postérieures à la littérature deutéronomique? Des critiques, dont Rolf Rendtorff, reprocheront à la Théorie documentaire de reposer sur un découpage trop subjectif et abusif des textes. Par ailleurs, les avancées de l'archéologie ébranlent les idées reçues et démontrent qu'aucune société n'a pu vivre en marge de Canaan pour ensuite en conquérir la terre. La théorie de *la révolte paysanne* du bibliste Georges Mendenhall et du sociologue Norman Gottwald est ainsi écartée.

Ce nouveau constat minimaliste exige d'autres explications. B.J. Diebner avance que le concept du « Dieu des Pères » s'explique plutôt sur le plan littéraire et sert à renforcer le lien entre les différentes figures patriarcales. T.L. Thompson démontre pour sa part que l'analyse des institutions d'Israël ne mène pas vers le Bronze ancien, mais plutôt vers l'époque du Fer. Quant à lui, Van Seters soutient

³ Gareth Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell, 2004, p.373

L. T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Fortress, 1998, p. 16

⁴ Thomas Römer, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique* publié dans C.-B. Amphoux, J. Margain, *Les premières traditions de la Bible*, Éditions du Zèbre, 1996, p.17-55

que les traditions reliées à Abraham ne datent que de l'époque de l'exil.⁵ On ne s'étonnera donc pas que les chercheurs juifs soient en total désaccord avec cette vision tardive des événements. Ils persistent et signent : les prêtres ainsi que les règlements concernant le culte et le sacrifice existaient à une date préexilique.

Depuis quelques années, Finkelstein et Dever relativisent un peu les choses et démontrent que certaines traces remontant à l'époque monarchique (vers le X^e siècle AEC) présument d'une réalité historique, mais ne correspondent pas à la lecture que la Bible en offre. Selon Finkelstein, les villages Israéliens se créent sur les Hautes Terres dès l'âge du Fer dans la foulée de la sédentarisation des nomades cananéens.⁶ Par contre, toujours aucune trace d'Abraham. Bref, si un nouveau souffle semble vouloir raviver la flamme « historicisante », aucun consensus ne peut se dégager sur l'origine d'Israël. Thomas Römer souligne que la seule véritable entente porte sur l'importance de la période située entre le VI^e et le IV^e siècle (époques exilique et perse) pour la formation du Pentateuque.

État actuel de la recherche

Avec la publication de Le Pentateuque en question il y a une vingtaine d'années déjà, A. de Pury et T. Römer, de l'Université de Lausanne, ont définitivement sonné le glas de la Théorie documentaire.⁷ Cet ouvrage demeure une référence pour qui s'intéresse aux origines de la Bible. Les auteurs y posent un constat troublant et formulent les questions auxquelles toute nouvelle théorie devra répondre. Le naufrage de l'aventure documentaire ouvre la voie à un questionnement majeur. Il convient de faire table rase pour jeter un regard neuf et objectif sur l'ensemble des données disponibles. Mais pour supplanter les théories existantes, toute nouvelle approche devra répondre au principe de l'économie en offrant une explication plus simple, logique et rationnelle aux questions laissées en plan. Pour progresser, il importe de s'inspirer des réflexions modernes à la recherche de nouvelles pistes. Rendtorff, de l'Université de Heidelberg, estime que la théorie documentaire a occupé trop de place et qu'elle s'est pratiquement érigée en dogme :

« La recherche sur le Pentateuque se trouve en crise depuis un peu plus de dix ans. Pendant près d'un siècle, le terrain a été dominé par la « nouvelle hypothèse documentaire » que Julius Wellhausen avait contribué à faire émerger. C'est dans le cadre ainsi posé que, à part chez quelques marginaux, la discussion s'est développée. On reconnaît là, avec Thomas Kuhn, un exemple classique de la manière dont un « modèle » déterminé se fait largement admettre, au point de fonctionner finalement comme un « paradigme » au sein duquel toute la recherche se déroule sans qu'il ne soit plus mis en question ni soumis à évaluation. »⁸

Il réfute l'approche de l'assemblage et plaide plutôt en faveur d'une source unique et cohérente:

« ... je conteste qu'il soit plausible d'admettre l'existence de « sources » indépendantes écrites, qui auraient d'abord existé chacune pour elle-même et qui n'auraient été agencées ensemble qu'au cours d'un stade rédactionnel

⁵ Thomas Römer, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique* publié dans C.-B. Amphoux, J. Margain, *Les premières traditions de la Bible*, Éditions du Zèbre, 1996, p.17-55

⁶ Israël Finkelstein, Neil Asher Silberman, *The Bible unearthed : archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York, Free Press, 2001.

⁷ Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (édition originale 1989)

⁸ Rolf Rendtorff, *L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la " rédaction sacerdotale " du Pentateuque* publié dans Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (édition originale 1989), p.83

secondaire. »⁹

*« Je plaide en faveur d'une nouvelle approche, où l'on ne répartisse pas d'entrée de jeu les textes en « sources » ou en « couches » déterminées, mais où l'exégèse prenne pour objet le texte dans sa configuration présente. ... Ce point de vue repose bien plutôt sur la conviction que le/les derniers auteurs ont composé le texte actuel, tel qu'il se présente à nous, en obéissant à une intention bien déterminée, et que la tâche première de l'exégèse consiste à repérer cette intention et à interpréter le texte en conséquence. »*¹⁰

de Pury et Römer soulignent qu'une telle approche ouvre la voie à des textes beaucoup plus anciens et soulève de nouvelles questions:

*« Les approches de Rendtorff, Blum et Crüsemann plaident en fait pour une sorte d'hypothèse des fragments revue et corrigée. Dans cette perspective, rien ne s'opposerait donc à la présence, dans le Pentateuque, d'ensembles littéraires anciens et même très anciens. Mais le Pentateuque en tant que tel ne serait que le résultat d'un effort rédactionnel de l'époque postexilique. Se pose alors la question : Quelle est l'intention de cette rédaction ? Dans quelle perspective, et d'après quel « modèle » le Pentateuque est-il constitué ? »*¹¹

Toutes ces remarques semblent indiquer que la démarche historico-critique se profile sur une trajectoire dialectique inachevée. Malgré le bon accueil d'abord réservé à la thèse de Wellhausen, celle-ci s'est progressivement vue réfutée. Toute nouvelle synthèse devra réconcilier les positions précédentes. Il va falloir aborder le problème sous l'angle holistique, remettre en question les prémisses et énoncer de nouvelles hypothèses. Mais quelle méthode employer pour relever ce défi et quels critères appliquer pour mettre à l'épreuve les hypothèses proposées? Le cercle herméneutique paraît tout indiqué pour une telle démarche, car les premières réponses vont alimenter une analyse plus profonde. Werner G. Jeanrond, de l'Université de Glasgow, précise les deux composantes du cercle herméneutique :

« Si nous ne nous posons pas de questions, nous ne serons pas à même de structurer notre lecture »

et

*« On ne peut comprendre un tout, sans en comprendre toutes les parties; on ne comprend d'ailleurs pas les parties si l'on ne les voit pas s'insérer dans le tout qu'elles forment »*¹²

Mais nul progrès ne sera accompli sans faire fi des préjugés et des présupposés qui prévalent, car toute nouvelle théorie devra forcément s'opposer aux précédentes au risque de passer pour hérétique. Or, le temps modifie continuellement l'horizon : les préoccupations de recherche et les attentes sont plus élevées aujourd'hui. Si nous posons autrement les questions, il faudra s'attendre à ce que nos réponses soient, elles aussi, différentes. Dans un tel cadre, la nouvelle proposition sera-t-elle accueillie et analysée à sa juste valeur, et non en fonction de son caractère intrinsèquement hétérodoxe? David J. A. Clines, de l'Université de Sheffield semble en douter :

« Les débats rationnels surviennent encore dans les milieux académiques, je l'avoue, et des questions sont parfois

⁹ Rolf Rendtorff, *L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la " rédaction sacerdotale " du Pentateuque* publié dans Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (édition originale 1989), p.84

¹⁰ Ibid. p.93

¹¹ Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (édition originale 1989), p.66

¹² Werner Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* / trad. Par P.-L. Lesaffre (CF 185), Paris, Cerf, 1995 (anglais 1991)

réglées uniquement en fonction de leurs mérites. Mais quand il s'agit de grandes théories comme la Théorie Documentaire, cela relève davantage de l'influence que peuvent exercer les institutions, d'une certaine vision du monde et d'une forme de consensus que ces grandes théories ont su rallier autour d'elles pour que cela puisse encore se produire. Je ne dis pas qu'il n'y ait plus aucune place pour l'argumentation rationnelle, mais seulement que la rationalité est subordonnée à l'exercice du pouvoir. Il est naïf de penser autrement ou d'agir comme si notre emprise sur de telles questions n'est pas liée à la position que nous occupons dans ce monde de pouvoir. ... Le physicien Max Planck a déclaré: "Une nouvelle vérité scientifique ne triomphe pas en convainquant ses opposants et en leur faisant voir la lumière, mais plutôt parce que ses opposants finissent par mourir, et qu'une nouvelle génération grandit qui est familier avec elle." Ma prévision est que la nouvelle génération dans les études de la Bible hébraïque, dans certaines parties du monde, au moins, va grandir avec d'autres intérêts à la pointe de leur attention et perdre de l'intérêt dans les questions des origines. Mais ce ne sera pas la fin de l'hypothèse documentaire, seulement de sa marginalisation, la question, "Comment le Pentateuque, en effet, a vu le jour", persistera, tout comme une participation minoritaire, pour un public beaucoup plus marginal. »¹³

Conscients des difficultés que présente une telle démarche, de Pury et Römer incitent à la prudence :

« Le "grand chantier" du Pentateuque (F. Smyth-Florentin) est à nouveau largement ouvert à l'exploration, en bonne partie grâce à la nouvelle critique. L'exploration à laquelle nous sommes invités est, comme nous l'avons dit dans l'introduction, une tâche d'importance majeure; puisque c'est de ses résultats que vont dépendre non seulement notre compréhension de la formation du Pentateuque, mais aussi notre vision renouvelée des théologies d'Israël, de l'histoire de ses traditions et de son histoire tout court. Cette entreprise, toutefois, n'a de chance d'aboutir que dans la mesure où elle préserve la fraîcheur de son regard et où elle se garde de remplacer le carcan des théories anciennes par un corset de mots d'ordre nouveaux, fussent-ils ceux de la nouvelle critique. »¹⁴

Vingt ans plus tard, il est clair que la *nouvelle critique* n'a pas répondu aux attentes. Et si l'engouement pour la recherche historico-critique s'est considérablement affaibli, les questions auxquelles elle s'employait à répondre demeurent entières.

La prémisse universelle en question

Reconnaître l'échec de la Théorie documentaire nous amène à suspecter la présence d'une erreur fondamentale commise sur la prémisse de base. U. Cassuto¹⁵ et plus récemment Rendtorff présagent-ils de la solution lorsqu'ils refusent d'admettre la préexistence de *sources* ou de *couches* indépendantes et prônent pour un texte cohérent, intentionnel et d'origine? Mais dans ce cas, la sempiternelle question qui a justement poussé Wellhausen à proposer sa théorie demeure : comment expliquer la présence des termes *Yahvé* et *Élohim* au sein d'un seul texte? Si Wellhausen et ceux qui l'ont suivi ont cherché une solution dans la *provenance* de ces termes, ils n'ont jamais douté de leur *signification*. Bien entendu, nul n'ignore qu'au sein de la théologie d'Israël, l'unicité de *Yahvé-Élohim* est une condition *sine qua non* et la pierre angulaire sur laquelle repose toute croyance. Déjà, Wellhausen avait sensiblement heurté les ego et froissé les susceptibilités en émettant l'idée que ces termes seraient issus d'un assemblage de

¹³ David J. A. Clines, *What Happened to the Yahwist? Reflections after Thirty Years*, SBL Forum , n.p. [cited June 2006]. Online: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=551>

¹⁴ Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (édition originale 1989), p.80

¹⁵ Umberto Cassuto, Joshua Berman, Israel Abrahams, *The Documentary Hypothesis: And the Composition of the Pentateuch*, Shalem Press, 2006

sources diverses, donc d'une possible origine polythéiste. Et si A.T. Chapman¹⁶ et S.R. Driver¹⁷ soulignent très tôt que leur utilisation ne relève pas du hasard, mais du contexte (*Dieu de la nature* par opposition à *Dieu de la révélation*, soit deux facettes d'un même dieu), il semble que personne n'ait sérieusement mis en doute le principe fondamental d'*unicité*, préférant s'en remettre à la tradition. Or, si ce principe s'applique effectivement à l'ensemble de l'œuvre, l'exégèse dissociative démontre que la *dissociation* des termes *Yahvé* et *Élohim* en deux figures distinctes au sein du récit des Patriarches est une condition préalable à la compréhension et à la solution de l'épineux problème du Pentateuque.

Oser distinguer deux entités dans cette figure traditionnellement unique, c'est un peu comme appliquer l'allégorie de la caverne de Platon pour exposer une nouvelle réalité. Le dialogue entre *Dieu* et *Abraham* devient un triologue entre *Yahvé*, *Élohim* et *Abraham*. Si personne, jusqu'à présent, n'avait encore envisagé sérieusement cette possibilité, c'est peut-être parce que cette pratique ne s'applique qu'au seul récit des Patriarches, lui-même noyé dans un corpus beaucoup plus vaste. Ceux qui ont suivi Wellhausen dans cette caverne se sont enchaînés au système documentaire, préoccupés par les innombrables possibilités et les multiples implications qui en découlaient.

L'exégèse dissociative

L'approche présuppose que l'on aborde l'interprétation d'un texte à la fois dans son tout et ses parties. En posant comme prémisse deux figures distinctes, nous cherchons, au travers d'une lecture contextuelle, à découvrir un (nouveau) sens. Mais lequel? Les termes *Yahvé* et *Élohim* font-ils référence à deux divinités, comme pouvait le sous-entendre la Théorie documentaire? Dans ce cas, *comment* et *pourquoi* serait-on arrivé à les fusionner? Voilà des questions auxquelles l'exégèse dissociative devrait nous permettre de répondre. Heureusement, il n'est pas nécessaire de comprendre le processus qui a mené à cette fusion pour entamer l'exégèse du texte. Par contre, il importe d'en connaître l'évolution : la « *confusion* » des termes *Yahvé* et *Élohim* – le principe d'unicité – est-elle *antérieure* ou *postérieure* à la rédaction du récit? Wellhausen assume clairement qu'elle est *antérieure* à la rédaction finale. Autrement, il n'aurait pu entrevoir le récit final comme le résultat d'un assemblage de sources où *Yahvé* et *Élohim* désignent un seul et même dieu.

En faisant le pari inverse, l'exégèse dissociative s'inscrit dans le courant post-documentaire et pose l'hypothèse que l'unification de ces deux termes est *postérieure* à la rédaction finale. Elle ne résulterait pas d'un assemblage de sources différentes, comme le présuppose Wellhausen, mais procéderait plutôt d'une lente évolution culturelle. Ce serait donc au fil du temps que l'amalgame *Yahvé-Élohim* se serait créé dans l'esprit des Hébreux jusqu'à fusionner deux figures puissantes en une seule et même divinité. Dans cette optique, les deux termes devaient coexister au sein du même texte d'origine où chacun avait une signification propre. Les *tensions* et *variantes* que les exégèses ont cru déceler dans le récit des Patriarches par l'emploi alternatif de *Yahvé* et *Élohim* pour désigner Dieu ne seraient alors que vues de l'esprit et tout le problème devrait se poser autrement, tant pour *l'histoire de la rédaction* que pour le *projet littéraire* qui a donné naissance au Pentateuque.¹⁸

¹⁶ Arthur Thomas Chapman, *An introduction to the Pentateuch*, University Press, 1911, p. 53

¹⁷ Samuel R. Driver, *Literature of the Old Testament*, Tenth Edition, Kessinger Publishing, 2005, p. 13, note

¹⁸ Voir A. de Pury, *Gn 12-36* dans Thomas Römer, Philippe Abadie, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Monde de la bible ; no 49, Labor et Fides, 2004, p.139

Restaurer les termes d'origine

Comme le principe d'unicité s'est établi il y a très longtemps, peut-on encore faire confiance aux termes « *Yahvé* » et « *Élohim* » qui apparaissent dans les textes qui nous sont parvenus? Certains scribes ou copistes n'auraient-ils pas privilégié l'utilisation de l'un au détriment de l'autre? Il semble que ce fut effectivement le cas, car si les nombreuses transcriptions et traductions de la Bible¹⁹ présentent une très grande homogénéité dans leur utilisation, on y retrouve également quelques divergences qui découlent d'erreurs commises lors des transcriptions. Or, si ces « erreurs » sont anodines dans une optique théologique qui repose sur le principe d'unicité, elles s'accumulent et deviennent trompeuses dans le cadre d'une exégèse dissociative où l'on accorde à chaque terme une signification propre. C'est ainsi que, malgré une cohésion d'ensemble, l'analyse attentive du récit nous amène à postuler que sa clarté initiale aura progressivement cédé la place à de nombreuses amphibologies. Mais peut-on détecter et corriger ces « erreurs » afin de restituer les termes d'origine? Comment se conformer à l'intention de l'auteur plutôt que de s'en éloigner? Pour éviter la digression, une mesure objective s'impose. Mais laquelle?

Wellhausen attribue la nature anthropomorphique de *Yahvé* à son origine judaïque et celle d'*Élohim* aux dieux cananéens. Or, si « *Yahvé* » apparaît *surtout* dans le cadre d'une relation physique et de proximité, ce n'est pas *toujours* le cas. Dans quelques versets, *Élohim* se présente également sous ces traits. Nous croyons qu'à l'origine, seul le terme « *Yahvé* » avait une connotation *anthropomorphique* et que toute divergence résulte d'une substitution. La nature de la relation au premier degré entre *Yahvé-Élohim* et Abraham permet d'appliquer systématiquement le terme « *Yahvé* » aux relations anthropomorphiques et celui d'« *Élohim* » aux relations immatérielles. Une analyse même très sommaire du récit des Patriarches suffit à les repérer. Plutôt que de faire confiance au terme en place, restituons, là où le contexte sémantique l'indique, le terme qui sied le mieux. Par exemple, lors d'une relation physique de proximité, assurons-nous que le terme « *Yahvé* » est employé. En revanche, « *Élohim* » sera privilégié chaque fois qu'Abraham s'adresse à une divinité immatérielle.

Voici, à titre d'exemple, quelques versets illustrant la problématique (le même exercice s'applique à l'ensemble du texte Gn 12 à 25). Le premier verset témoigne d'une relation physique, car c'est « *Yahvé* » qui parle avec Abraham. Si *Yahvé* est une figure anthropomorphique, on ne trouve ici aucune incohérence :

Gn 15:13 Et « Yahvé » dit à Abram: Sache certainement que ta semence séjournera dans un pays qui n'est pas le sien, et ils l'asserviront, et l'opprimeront pendant quatre cents ans.

Pourtant, quelques versets plus loin, lorsque ce même « personnage » s'éloigne d'Abraham, c'est le terme « *Élohim* » qui le désigne :

Gn 17:22 Et ayant achevé de parler avec lui, « Élohim » monta d'auprès d'Abraham.

Le contexte indique qu'il s'agit d'une « erreur » car « *Élohim* » devrait désigner une divinité immatérielle. Il faudrait plutôt lire :

Gn 17:22 Et ayant achevé de parler avec lui, « Yahvé » monta d'auprès d'Abraham.

Voici un verset dans lequel Abraham implore une divinité immatérielle pour obtenir la guérison. Le choix du terme « *Élohim* » paraît tout à fait approprié :

¹⁹ Par exemple, comparer: Gn 6:5 entre *La Colombe* et *La Nouvelle Bible Segond* ou Gn 15:6 entre *Douay-Rheims* et *King James Version*, etc.

Gn 20:17 Et Abraham pria Élohim, et Élohim guérit Abimélec, et sa femme et ses servantes, et elles eurent des enfants:

En revanche, plusieurs autres versets aident à mieux saisir l'origine du quiproquo qu'il convient de résoudre. Dans le suivant, « *Yahvé* » est perçu comme un « *Élohim* ».

Gn 14:22 Et Abram dit au roi de Sodome: J'ai levé ma main vers « Yahvé », le « Élohim » Très-haut, possesseur des cieux et de la terre:

Dans ce dernier verset, *Élohim* qualifie le nom *Yahvé*. Abraham reconnaît donc implicitement une certaine dimension immatérielle à cette figure anthropomorphique.

Il convient donc de surveiller l'emploi de ces termes et de les substituer le cas échéant. En parcourant la Genèse, le lecteur attentif remarquera que les Chapitres 12, 13, 14, 15, 18 et 24 ne comportent aucune « erreur » : « *Yahvé* » correspond toujours à une relation anthropomorphique alors qu'« *Élohim* » renvoie à une relation immatérielle. À lui seul, le Chapitre 24 comporte 25 occurrences correctes. Dans les autres chapitres, on observe quelques utilisations « incorrectes ». Il est toutefois remarquable de voir combien, dans l'ensemble du récit des Patriarches, les termes d'origine ont été scrupuleusement respectés, et ce, malgré les innombrables transcriptions dont il a été victime. Voilà qui témoigne d'une grande fiabilité dans la transmission du récit. Les quelques « substitutions » peuvent être attribuées aux préférences de scribes ou de copistes pour qui ces termes étaient interchangeables.

L'identité réelle de « *Yahvé* »

Une fois restitués les termes d'origine, il devient possible et nécessaire de se questionner sur la véritable identité de *Yahvé*. Si l'aspect immatériel d'*Élohim* laisse présager sa véritable nature, l'allure anthropomorphique de *Yahvé* autorise la question : était-il un dieu ou un puissant seigneur? Il va de soi qu'une réponse à cette question ne peut provenir que de l'exégèse du texte abordée dans le cadre d'un contexte sociohistorique. Les cas limites (divin ou mortel) nous permettent de « tester » la cohérence du récit. Si l'on interroge la Genèse en posant l'hypothèse d'un *Yahvé* « divin », le paradigme de la théologie classique ne change pas et la grille d'interprétation s'applique, car la relation établie entre *Yahvé* et Abraham relève toujours de la *ferveur religieuse*, à l'image de sa relation avec *Élohim*. Par contre, en posant l'hypothèse d'un *Yahvé* « humain » et d'un *Élohim* « divin », un nouveau type de relation unit maintenant les personnages du récit. Le lien établi entre *Yahvé* et Abraham procède maintenant d'un *rapport de force politique*. Or, un tel changement ne devrait pouvoir prendre place sans bousculer la dynamique et la cohésion profonde du récit. On s'attendrait donc à ce que les probabilités que le texte rende toujours un sens cohérent soient très faibles. Que l'on pense aux mythologies grecques qui mettent en scène des dieux anthropomorphes. Ces récits ne tiennent plus si l'on remplace les dieux par des humains, car leurs exploits demeurent éminemment "fantastiques" et "allégoriques". C'est ainsi que *Zeus* doit être un « dieu » pour que son récit se tienne. On observe la même chose avec la figure *Élohim* qui ne peut prendre une dimension humaine sans que le récit ne s'effondre. Par contre, dans le cas de *Yahvé*, c'est l'inverse qui se produit : la nouvelle dimension induite par cette présence « humaine » rend un sens caché qui, étonnement, fait disparaître de nombreuses incohérences qui résultaient de l'amalgame des deux termes. Une véritable archive historique se révèle ainsi dans laquelle « *Yahvé* » fait d'Abraham son gouverneur pour la région de Canaan. Évacuée de sa vision monothéiste, la religion pratiquée par Abraham transparaît maintenant dans les seules références à *Élohim* et correspond effectivement à la religion pratiquée dans la région de Canaan au Bronze moyen.

Bon nombre de rites païens qui semblent incohérents et paradoxaux dans le contexte d'une religion monothéiste²⁰ apparaissent parfaitement intégrés au mode de vie de l'époque et des lieux dès qu'on établit une distinction entre la relation de vassal qu'Abraham entretient avec son suzerain-seigneur *Yahvé* et son rôle de grand prêtre païen du dieu *Élohim*. Il est même surprenant de voir à quel point la religion se trouve reléguée au second plan, laissant toute la place au récit d'un gouverneur qui remplit ses fonctions avec sérieux, résignation et diplomatie.

Une relecture contextuelle

Pas étonnant que l'histoire d'Abraham débouche rapidement sur une action militaire: la Guerre des Rois (Gn 14). Abraham s'engage courageusement dans un combat qui ne le concerne pourtant qu'indirectement. Alors qu'on s'attendrait à ce qu'une telle action serve de préambule et d'assise à la suite du récit, elle semble plutôt relever de l'anecdote dans l'interprétation théologique classique.²¹ Mais l'approche dissociative permet de lui restituer ce rôle prépondérant. Une relecture attentive, inclusive et contextuelle du récit mettant en scène un « *Yahvé* » souverain peut se résumer comme suit :

Pour mater les habitants de Sodome qui se révoltent après 13 années de servitude, quatre rois étrangers pillent la ville et emportent les hommes et le butin (Gn14:5). Apprenant que Lot a été fait prisonnier, Abraham part à leur troupe avec trois cent dix-huit hommes, les défait et récupère les biens et son neveu (Gn 14:16).

Normalement, les rois devraient chercher à se venger, mais il n'en est rien. Par contre, est-ce pure coïncidence si c'est précisément Sodome que « *Yahvé* » détruira un peu plus tard? Ces deux événements ne seraient-ils pas liés à l'insubordination de cette ville? Dans l'affirmative, « *Yahvé* » pourrait être l'un de ces quatre rois qui revient infliger une correction. Et si Abraham refuse toute rétribution pour l'aide qu'il vient d'apporter aux gens de Sodome (Gn 14:16), peut-être est-ce parce qu'il hésite et préfère ne pas profiter de la situation pour ne pas s'attirer davantage le courroux de « *Yahvé* » en profitant de son butin. Le verset Gn 14:22 dans le texte massorétique détient peut-être un élément de réponse:

« 14:22 ויאמר אברם אל-מלך סדם הרימתי ידי אליהוהוה אל עליון קנה שמים וארץ: »

Le verbe « *רום* » (numéro Strong H7311 - *ruwm*) est un *hiphil* au parfait qui indique une action accomplie.²² Dans l'interprétation classique, Abraham dit « *j'ai levé la main vers Yahvé* » compris dans le sens de « pour jurer ». L'exégèse dissociative nous amène plutôt à conclure qu'il a « *levé la main sur Yahvé* » pour le frapper, ce qui confirmerait effectivement la participation de *Yahvé* à cette guerre. Le lexique biblique BlueLetter donne du crédit à cette interprétation en confirmant que « *י* » (numéro Strong H3027 - *yad*), la main, est aussi utilisé dans la Bible au sens figuré de « force, puissance »²³.

Si cette nouvelle interprétation va à l'encontre des enseignements théologiques, elle établit également un nouveau cadre à l'intérieur duquel décoder la suite du récit.

²⁰ André Caquot, Pierre Canivet, *Ritualisme et vie intérieure: religion et culture : colloques 1985 et 1987*, p.78

²¹ A. de Pury n'hésite pas à qualifier Gn 14 de « bloc erratique ». Voir A. de Pury, *Gn 12-36* dans Thomas Römer, Philippe Abadie, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Monde de la bible ; no 49, Labor et Fides, 2004, p.152

²² Blue Letter Bible. "Book of Beginnings - Genesis 14 - (DBY - Darby Translation)." Blue Letter Bible. 1996-2010. 1 Feb 2010. <
<http://www.blueletterbible.org/Bible.cfm?b=Gen&c=14#conc/22><http://www.blueletterbible.org/Bible.cfm?b=Gen&c=14&t=DBY>>

²³ Blue Letter Bible. "Book of Beginnings - Genesis 14 - (DBY - Darby Translation)." Blue Letter Bible. 1996-2010. 1 Feb 2010. <
<http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/Lexicon.cfm?Strong=H3027>>

Venant de subir un revers militaire, mais cherchant malgré tout à conserver la mainmise sur cette région éloignée, « Yahvé » comprend qu'il n'aura d'autre choix que de combattre Abraham ou d'en faire son allié (Gn 15:1). Comme il a besoin d'un homme fiable pour assurer le respect des lois et le maintien de l'ordre, il trouve plus sage de faire alliance avec lui. Bon diplomate, Abraham s'engage à se soumettre à ce nouveau maître, en échange de quoi, lui et ses descendants jouiront de la terre et d'une protection (Gn15:18).

Le problème de la descendance se pose, car il importe d'assurer la stabilité dans la région. Demi-frère de Sarah, Abraham est incapable d'avoir un enfant avec elle. Sarah lui offre de coucher avec Hagar, son esclave égyptienne, et Ismaël vient au monde (Gn 16:2). Mais voilà, il n'est pas question pour « Yahvé » que le fils d'une esclave égyptienne hérite d'un territoire aussi important. Il promet donc à Abraham de lui donner un fils par Sarah (Gn 17:16).

Même si le texte décrit sans détour qu'Abraham était marié à sa demi-sœur, les interprétations théologiques suggèrent une autre explication que l'inceste. Pourtant, l'endogamie était déjà pratique courante dans les royautes et autres familles de pouvoir, car elle permet d'éviter les réclamations de droit à l'héritage par les parties extérieures.²⁴

Sensible aux rumeurs qui lui parviennent à propos des citoyens de Sodome qui cherchent toujours à se rebeller, « Yahvé » annonce à Abraham son intention de détruire la ville pour faire un exemple (Gn 18:20). Abraham, qui semble tenir les Sodomites en estime, cherche à l'en dissuader en faisant appel à son sens de la justice, mais en vain (Gn 19:24).

Gn 18:16-33 s'inscrit parmi les nombreux passages de la Bible qui soulèvent plus de questions qu'ils n'apportent de réponses. Abraham discute et négocie avec « Dieu ».²⁵ Or, l'idée même du marchandage ne présuppose-t-elle pas que chaque partie a quelque chose de valable à échanger avec l'autre, et qu'il y a une relative égalité de statut (mais pas forcément de pouvoir) entre elles? Voilà qui paraît incompatible, voire blasphématoire, spécialement s'agissant d'un dieu omniscient. Par ailleurs, si les gens de la ville « sodomisent » les messagers qu'envoie « Yahvé » dans le but de s'enquérir de l'état de révolte, ce n'est pas pour assouvir leurs bas instincts mais pour leur faire subir cette humiliation qu'ils éprouvent eux-mêmes, depuis plus d'une décennie, en temps que peuple conquis.²⁶ Voilà pourquoi ils refusent les filles vierges de Lot.

L'histoire d'Abimélec montre comment la nouvelle autorité d'Abraham est contestée. Ce rebelle pousse l'audace jusqu'à s'emparer de Sarah (Gn 20:2). En le menaçant de représailles et en apportant un soutien indéfectible à Abraham, « Yahvé » réussira à l'imposer comme son digne représentant dans la région. Abimélec n'a d'autre choix que de se soumettre à ce nouveau pouvoir. Après s'être assuré du respect dû à son rang, il conclut à son tour une alliance avec Abraham (Gn 21:23).

Voyant le couple vieillir, « Yahvé » comprend que le temps presse et qu'il lui faut agir. Une lecture attentive du récit confirme que c'est bien « Yahvé » qui « visite » Sarah (Gn 21:1). Tant que « Yahvé » est perçu comme une divinité, on déduit que son intervention est d'ordre miraculeux, mais si c'est un homme, cette litote est on ne peut plus explicite. En mettant Sarah enceinte d'Isaac, « Yahvé » assure l'héritage à sa propre descendance. Et puisqu'Abraham est le demi-frère de Sarah, Isaac lui est aussi lié par le sang.

²⁴ A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Luzac, 1954, p.18

²⁵ Thomas Bolin, *The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18-19*, *Journal for the Study of the Old Testament* 29.1 (2004): 37-56

Robert Davidson, *Genesis 12-50*, Cambridge University Press, 1979

²⁶ James D. G. Dunn, John William Rogerson, *Eerdmans commentary on the Bible*, Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 2003, p. 53

Plus tard, « Yahvé » demande à Abraham de sacrifier Isaac (Gn 22:2). Or, si Isaac est vraiment le fils de ce seigneur, cette demande est illogique, car Isaac est le fils de la promesse, engendré précisément dans le but d'hériter. Par contre, comme Ismaël est le seul fils né de la semence d'Abraham et qu'il est par surcroît l'aîné d'Isaac, il pourrait très bien prétendre à ce titre. Lorsque Yahvé demande à Abraham de sacrifier « son fils, son unique », nous croyons que c'est plutôt Ismaël qu'il désigne, car ce dernier est bien le seul fils issu de la semence d'Abraham. Faut-il se surprendre que les musulmans contestent justement le fait qu'Isaac soit le fils sacrifié, affirmant plutôt qu'il s'agit d'Ismaël?

Rompus à l'exercice d'une lecture classique de la Bible, certains éprouveront naturellement de la difficulté à accueillir cette nouvelle formulation. J. M. Chladenius (1710-1759) avançait dans sa théorie des points de vue qu'un même objet pouvait induire des perceptions et des récits dissemblables sans toutefois compromettre l'idée d'unité de la vérité.²⁷ Albert Einstein disait aussi : «*Dans le désordre, il faut trouver la simplicité*»²⁸.

L'interprétation par le principe du cercle herméneutique éclaire d'un jour nouveau le récit dans son ensemble et ses parties. En faisant de la Guerre des Rois la pierre angulaire sur laquelle repose l'alliance avec Abraham, nous proposons une lecture radicalement différente et beaucoup plus économe du récit des Patriarches. La restitution objective des termes *Yahvé* et *Élohim* en fonction du contexte sémantique permet de rétablir le dialogue et de retrouver le véritable sens du texte. La lecture littérale, ainsi nettoyée de ses contresens, ne souffre plus de ses incohérences profondes. Elle apporte enfin des réponses simples et rationnelles à de nombreuses questions qui préoccupent toujours les exégètes. En revanche, l'interprétation théologique classique contraint à une explication dogmatique beaucoup plus coûteuse, car nécessitant le recours à la foi et à une interprétation hautement subjective des textes qui ne tient pas compte de tous les liens de causalités interne au récit et qui visent avant tout la concordance avec la tradition d'unicité.

Voilà qui atteste, selon nous, que le récit est bel et bien d'origine et que le principe d'unicité est *postérieure* à sa rédaction, de même que l'interprétation théologique qui s'y rattache. L'exégèse dissociative tend à prouver qu'Abraham était païen et qu'il n'a jamais cherché à révolutionner la religion de Canaan. En concluant une alliance avec son seigneur-suzerain, plutôt qu'avec Dieu, Abraham prend possession de la terre d'Israël et en devient le père fondateur, au sens propre et figuré. Ce n'est que beaucoup plus tard, dans l'esprit de ses descendants, que cette alliance et ce seigneur prendront une dimension mythique.

Rédaction et transmission du récit de l'alliance

Une telle relecture pose le problème de la rédaction et de la transmission du récit. Est-il réaliste de prétendre qu'un tel document ait pu être rédigé au Bronze moyen? Si oui, *comment* son support aurait-il pu subir les affres du temps et son contenu maintenir son efficacité temporelle sans subir d'altérations majeures?

Comme les maximalistes l'ont démontré, plusieurs détails du récit des Patriarches laissent transparaître une réalité historique contemporaine du Bronze moyen. Lorsque les minimalistes

²⁷ Alexandre Escudier, *De Chladenius à Droysen. Théorie et méthodologie de l'histoire de langue allemande (1750-1860)*, Éditions de l'EHESS, Annales. Histoire, Sciences Sociales 2003/4 - 58e année, p. 761

²⁸ Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times*, Da Capo Press, 2002, p.xx

critiquent cette vision, c'est l'analyse que ces auteurs font des données historiques qu'ils récusent. Ils accusent les maximalistes d'échafauder des théories qui visent à confirmer une vision conservatrice de la réalité pour démontrer la fiabilité historique du récit biblique.²⁹ Sans véritablement parvenir à démontrer l'impossibilité de situer l'origine du récit au Bronze moyen, les minimalistes en rationalisent l'improbabilité. Par contre, il est clair que les notions d'amphictyonies, d'unions intertribales vivant en marge de la société, de conquêtes et de révolutions religieuses mises de l'avant par les maximalistes pour expliquer l'origine d'Israël ne s'appliquent plus dès qu'il est admis qu'il n'y a jamais eu qu'un seul peuple homogène et polythéiste en Canaan. Si les Patriarches ont une origine historique qui remonte au Bronze moyen, Israël, en tant qu'identité distincte et monothéiste, n'a existé que tardivement. Est-il alors probable qu'un tel récit ait pu être consigné par écrit à cette époque très ancienne? Comme plusieurs autres, William Schniedewind de la chaire Kershaw sur l'Ancien Orient à l'UCLA semble en douter. Il précise qu'au Bronze moyen, l'écriture était réservée à l'usage du royaume. Elle permettait d'en assurer le commerce, l'administration de la justice et la religion. En reconnaissant que les petites villes-états de Canaan avaient déjà leur propre scribe au tournant du II^e millénaire AEC, il précise :

*« Dans l'Antiquité, l'écriture est à la fois complexe et coûteuse. Ce n'est pas une activité banale. Elle nécessitait l'appui d'institutions. C'était avant tout une activité de l'Etat. »*³⁰

Il appuie ainsi l'idée reçue que le récit biblique a longtemps été transmis oralement et que la formation de la littérature biblique ne commence pas avant le VIII^e siècle AEC. Par contre, vue sous l'angle d'une alliance politique, la consignation par écrit se justifie aisément. En formalisant la transaction, elle lui confère un aspect immuable et intemporel. Les travaux de Vansina sur la fiabilité des transmissions orales sont probants : cet historien anthropologue est d'avis qu'elles se révèlent très fiables, mais uniquement lorsque prises dans un contexte culturel particulier. Elles souffrent inévitablement de limites lorsqu'il s'agit de rapporter des informations factuelles. Or, le sens caché redécouvert témoigne d'une grande fiabilité dans leur transmission et permet de réfuter l'idée que ce texte est issu de la tradition orale.³¹ Par ailleurs, contrastant avec la grande cohérence de l'ensemble du récit, les quelques anachronismes paraissent peu nombreux et très isolés. Ils s'expliquent facilement par la détérioration du support d'écriture qui force les scribes et copistes à clarifier, adapter ou actualiser le texte, selon le cas, fort probablement en accord avec la tradition orale de leur époque. Certains soulèveront peut-être le problème de la fiabilité des traductions. Ils invoqueront les très nombreuses interprétations possibles. Mais cette observation n'est valable que pour une vision théologique des textes où il convient de soupeser chaque virgule et l'intention cachée derrière chaque mot. En revanche, une lecture littérale révèle un vocabulaire rudimentaire, un contexte clairement défini et un sens des mots rarement ambigu. Voilà pourquoi l'exégèse dissociative peut s'appliquer aux différentes traductions de la Genèse. Seuls quelques mots, auxquels les traducteurs auront cherché à coller une interprétation plus théologique, nécessitent le retour aux textes hébraïques, mais dans ces cas, le résultat confirme l'exactitude de l'exégèse dissociative.

Comme la forme légale n'existait pas encore à l'époque, c'est en relatant les circonstances et les engagements réciproques entourant l'accord qu'on aura cherché à le formaliser. Consignée très probablement sur des tablettes d'argile, cette alliance aura été soigneusement conservée et déplacée comme une relique de grande valeur. Va-t-on l'arborer fièrement tel un étendard derrière lequel

²⁹ John Bright, *A history of Israel*, 4th edition, Westminster John Knox Press, 2000, p. 469

³⁰ William Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, Cambridge University Press, 2004

³¹ Jan Vansina, H. M. Wright, Selma Leydesdorff, Elizabeth Tonkin, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Transaction Publishers, 2006, p.172

revendiquer le droit à la terre? Il est difficile de ne pas songer ici à l'origine et à la véritable fonction de la fameuse Arche d'Alliance. La tradition veut qu'elle contienne des tablettes de lois et qu'elle existât déjà au temps de Moïse et beaucoup plus tard à l'époque du roi Salomon qui l'aurait placée dans le Saint des Saints lors de la construction du premier temple. En revanche, l'arche avait déjà disparu lorsque le général romain Pompée arriva au temple au I^{er} siècle AEC, époque où l'assemblage du Pentateuque était déjà terminé. En assurant la protection et le déplacement des tablettes, l'arche aurait effectivement contribué à la conservation et à la transmission de l'alliance et des lois s'y rattachant tout en incarnant « l'esprit » de « *Yahvé* ».

Évolution religieuse du récit de l'alliance

Intimement liée à la question de la transmission du récit se pose celle de son évolution : *pourquoi* aurait-on donné une dimension religieuse à cette archive historique? *Comment* une telle « dérive » s'inscrit-elle dans l'évolution de la psyché de ce peuple?

Nous croyons qu'en légitimant le droit à la terre de Canaan, cette « alliance » prendra progressivement pour Israël la dimension mythique qu'on lui connaît. « *Yahvé* » aura d'abord été célébré en raison de sa magnificence et des bienfaits dont il a fait profiter un peuple qui cherchait à se sédentariser. Sa justice, ses lois, sa protection et surtout la terre qu'il leur offre feront de lui une figure plus présente et plus tangible dans l'imaginaire collectif que les dieux locaux de Canaan. De là à lui attribuer une dimension divine, il n'y a qu'un pas à franchir. L'engagement d'Abraham, symbolisé par son indéfectible loyauté et enchâssé dans le sang³² par le rituel de la circoncision va marquer la naissance d'un nouveau peuple qui va faire de « *Yahvé* », cet « *Élohim Très-haut, possesseur des cieux et de la terre* », son dieu unique. Sa nature anthropomorphique s'inscrit parfaitement dans cette logique du « *Dieu des Pères* » déjà chère à ce peuple aux origines nomades.³³ C'est ainsi que « *Yahvé* » deviendra « *le Dieu des Patriarches* » avant de devenir le « *Dieu d'Israël* ».

Symbole inaliénable de l'alliance entre leur ancêtre Abraham et ce puissant seigneur, le texte « sacré » sera vraisemblablement intégré mille ans plus tard, en tant que récit fondateur, lors de l'assemblage du Pentateuque, à une époque où le principe d'unicité *Yahvé-Élohim* ne fait déjà plus de doute chez les prêtres. En effet, qui oserait remettre en question l'origine divine d'un seigneur dont plus aucune autre trace ne subsiste? De toute façon, le pouvoir n'a-t-il pas de tout temps été conféré et légitimé par Dieu? Le Pentateuque aura peut-être été rassemblé dans le but d'alléger l'ensemble des textes et des traditions accumulés afin d'en assurer la pérennité et d'en faciliter le transport lors de l'exil des Juifs à Babylone (la disparition de l'Arche semble effectivement coïncider avec cet événement). Également liés à l'histoire de ce peuple, les autres textes s'y seraient naturellement greffés lors de l'assemblage final pour constituer un corpus cohérent. En alternant l'utilisation des termes *Yahvé* et *Élohim*, le rédacteur (ou les rédacteurs) du Pentateuque aura sans doute cherché à reproduire ce qu'il croyait être un *style*, sans véritablement comprendre le sens profond de ce qu'il avait sous les yeux. En fait, il ne sera ni le premier, ni le dernier d'une très longue liste de prêtres, scribes et copistes à perpétuer l'« erreur », d'où l'impossibilité de solution à laquelle se heurtent toutes les théories précédentes.

³² Voir Jean-Marie Durand, *L'idéal de vie bédouin à l'époque amorrite*, Collège de France, Résumé des cours 2005-2006, p.614 pour une référence aux alliances de sang.

³³ Thomas L. Thompson, *Early history of the Israelite people: from the written and archaeological sources*, Volume 4 of Studies in the history of the ancient Near East, BRILL, 1992, p.56

Conclusion

Avec sa Théorie documentaire, Wellhausen jette les bases de l'exégèse historico-critique. Son modèle a évolué et s'est transformé au fil des générations. Chemin faisant, les limites de nos connaissances se sont établies. Mais s'appuyant sur un découpage trop subjectif et abusif des textes, la théorie documentaire semblait vouée à l'échec. En revanche, l'interprétation fondée sur l'exégèse dissociative permet de résoudre l'énigme de façon satisfaisante en plus d'offrir une importante économie d'énergie, notamment par sa très grande vraisemblance psychologique. En faisant l'impasse sur le principe d'unicité et en restituant les termes *Yahvé-Élohim* d'origine en fonction du contexte sémantique, nous posons l'hypothèse d'un « *Yahvé* » suzerain. Le récit fondateur que l'on jugeait irréfragable prend tout à coup un sens nouveau, beaucoup plus limpide et qui colle à la réalité historique. L'analyse détaillée confirme l'impression première qui s'en trouve à son tour raffinée. Loin d'apparaître comme des incohérences, les nombreuses subtilités du récit en autorisent *a contrario* sa compréhension profonde et laissent toute la place à un récit remarquablement homogène qui, à l'analyse, *n'a jamais été rédigé dans une optique religieuse*.

Les maintes questions et critiques d'hommes passionnés, aux visions aussi divergentes que Wellhausen, Albright, Alt, Noth, Gunkel, Kitchen, Thompson, Clines, Rendtorff et Finkelstein trouvent dans cette synthèse dialectique une explication logique, holistique et rationnelle : le fil d'Ariane permet de remonter le temps et d'expliquer non seulement l'ensemble de l'œuvre, mais également son origine et son évolution. Mise à mal par une communauté scientifique qui réfute ses prétentions historiques en se basant sur les évidences archéologiques, la tradition juive renoue enfin avec l'histoire, car c'est réellement au cœur du récit fondateur de ce peuple que se cache la clé de l'énigme. La discordance historique s'explique par la mythification de cette alliance. Si Finkelstein confirme qu'aucune trace historique d'Abraham n'a été retrouvée, c'est que toutes les recherches ont été concentrées autour d'un personnage fictif. En effet, Abraham, en sa qualité de *père fondateur d'une nouvelle religion monothéiste*, n'a jamais existé. Par contre, personne ne s'est encore lancé sur les traces d'Abraham, ce *gouverneur polythéiste qui fit alliance avec un roi puissant de Mésopotamie*.

Bien entendu, seules des preuves archéologiques concrètes permettront de valider cette approche. Dès que l'intervention divine est écartée au profit de l'hypothèse d'un « *Yahvé* en chair et en os », il devient possible de remonter le cours de l'histoire à la recherche de cet Abraham païen et de son mystérieux seigneur. Mais plutôt que de s'efforcer de traquer les vestiges de simples bergers parcourant le désert, ou les traces de leur pensée fondatrice, il conviendrait de jeter un regard neuf sur les textes et les artefacts, comme les statues, les effigies, les ruines et les fresques du Bronze moyen à la recherche de nouveaux indices pouvant témoigner en ce sens.

À propos de l'auteur

Bernard Lamborelle est diplômé de l'École de Technologie Supérieure de l'Université du Québec (1990). Étudiant libre à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, il se passionne pour l'histoire du Moyen-Orient et l'origine des religions depuis une dizaine d'années. Il est l'auteur de Quiproquo sur Dieu, publié aux éditions Editas en mai 2009.

Références

- Albert de Pury, Thomas Römer, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, 2002 (1989)
- André Caquot, Pierre Canivet, *Ritualisme et vie intérieure: religion et culture : colloques 1985 et 1987*
- Arthur Thomas Chapman, *An introduction to the Pentateuch*, University Press, 1911
- A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Luzac, 1954
- Blue Letter Bible. *Book of Beginnings - Genesis 14 - (DBY - Darby Translation)*. Blue Letter Bible. 1996-2010. 1 Feb 2010. Online: <http://www.blueletterbible.org>
- David J. A. Clines, *What Happened to the Yahwist? Reflections after Thirty Years*, SBL Forum , n.p. [cited June 2006]. Online: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=551>
- Gareth Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell, 2004
- Israël Finkelstein, Neil Asher Silberman, *The Bible unearthed : archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York, Free Press, 2001
- Jan Vansina, H. M. Wright, Selma Leydesdorff, Elizabeth Tonkin, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Transaction Publishers, 2006
- James D. G. Dunn, John William Rogerson, *Eerdmans commentary on the Bible*, Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 2003
- Jean-Marie Durand, *L'idéal de vie bédouin à l'époque amorrite*, Collège de France, Résumé des cours 2005-6
- John Bright, *A history of Israel, 4th edition*, Westminster John Knox Press, 2000
- L.T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Fortress, 1998
- Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times*, Da Capo Press, 2002
- Rolf Rendtorff, *L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la " rédaction sacerdotale " du Pentateuque* publié dans A. de Pury, T. Römer, *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, 2002 (1989)
- Robert Davidson, *Genesis 12-50*, Cambridge University Press, 1979
- Samuel R. Driver, *Literature of the Old Testament*, Tenth Edition, Kessinger Publishing, 2005, p. 13, note
- Thomas Bolin, *The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18-19*, *Journal for the Study of the Old Testament* 29.1 (2004): 37-56
- Thomas L. Thompson, *Early history of the Israelite people: from the written and archaeological sources*, Volume 4 of Studies in the history of the ancient Near East, BRILL, 1992
- Thomas Römer, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique* publié dans C.-B. Amphoux, J. Margain, *Les premières traditions de la Bible*, Éditions du Zèbre, 1996
- Thomas Römer, Philippe Abadie, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Monde de la bible ; no 49, Labor et Fides, 2004
- Umberto Cassuto, Joshua Berman, Israel Abrahams, *The Documentary Hypothesis: And the Composition of the Pentateuch*, Shalem Press, 2006
- William G. Dever, *What did the biblical writers know, and when did they know it?: what archaeology can tell us about the reality of ancient Israel*, Wm.B.Eerdmans Publishing, 2001
- William G. Dever, *Losing Faith*, *Biblical Archaeology Review* 33 (2): 54
- Werner Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification / trad. Par P.-L. Lesaffre (CF 185)*, Paris, Cerf, 1995 (anglais 1991)
- William Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, Cambridge University Press, 2004