

UNIVERSITE DE STRASBOURG
FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE

Se reposer pour la terre, se reposer pour Dieu

L'année sabbatique en Lv 25,1-7

Thèse
pour obtenir le grade de
docteur en théologie protestante
présentée par

Sun-Jong Kim

sous la direction du professeur Jan Joosten

Membres du jury :

M. Eberhard Bons, Professeur, Université de Strasbourg

M. Jan Joosten, Professeur, Université de Strasbourg

M. Hans-Peter Mathys, Professeur, Universität Basel

M. André Wénin, Professeur, Université Catholique de Louvain

Table des matières

Préface	1
Liste des abréviations.....	4

I. Introduction

1. Les termes qui désignent l'« année sabbatique ».....	9
1.1. L'année sabbatique (שבת שבתון / שנת שבתון)	9
1.2. La septième année (שנת־השבע / השנה השביעית / השביעת)	10
1.3. L'année de la remise (שנת השמטה)	11
2. Le contexte historique de l'année sabbatique	13
2.1. Le contexte historique dans les cultures voisines	13
2.2. Le contexte historique dans l'histoire d'Israël	16
2.2.1. La loi sur l'année sabbatique dans le cadre de Lv 25	17
2.2.2. La datation de Lv 25,1-7	19
3. Récits bibliques qui reflètent la loi sur l'année sabbatique	23
4. L'année sabbatique dans l'Ancien Testament hors de Lv 25	29
4.1. Lv 26,34-35.43.....	29
4.2. Ex 23,10-11.....	31
4.2.1. L'ordre chronologique de la loi de l'Exode et de celle du Lévitique.....	33
4.2.2. L'application de la loi de relâche	36
4.2.3. L'aspect social et religieux.....	38
4.3. Dt 15,1-11	41
4.3.1. La loi sur la remise des dettes et la réalité sociale	42
4.3.2. L'aspect social et religieux.....	44
4.3.3. L'ordre chronologique de la loi du Deutéronome et de celle du Lévitique.....	47
4.4. Jr 34,8-22	51
4.5. Ne 5,1-13 ; 10,32b	57
4.6. 2 Ch 36,21.....	60

II. Exégèse de Lv 25,1-7

1. La traduction.....	65
2. Remarques sur la traduction.....	65
3. Le « <i>Numeruswechsel</i> » et les couches rédactionnelles.....	71
3.1. Hypothèses de la critique littéraire.....	71
3.1.1. M. Noth (1962).....	72
3.1.2. R. Kilian (1963).....	72
3.1.3. K. Elliger (1966).....	73
3.1.4. A. Cholewiński (1976).....	74
3.1.5. Récapitulation.....	75
3.2. La possibilité de l'interprétation rhétorique.....	77
4. La structure de la loi sur l'année sabbatique.....	80
5. Les protagonistes de l'année sabbatique.....	87
5.1. Le peuple.....	87
5.1.0. Comparaison synoptique (Ex 23,11a // Lv 25,6-7).....	88
5.1.1. Les bénéficiaires humains de la loi sur l'année sabbatique.....	90
5.1.1.1. Les fils d'Israël (בני־ישראל).....	90
5.1.1.2. L'esclave (עבד, אמה).....	96
5.1.1.3. Le salarié (שכיר).....	100
5.1.1.4. L'hôte (תושב).....	102
5.1.2. L'identité de la liste des bénéficiaires humains : la famille (בית אב).....	107
5.1.3. Autres instances collectives dans le Lévitique.....	114
5.1.3.1. Le peuple de Dieu (עם אלהים / עם יהוה).....	114
5.1.3.2. Le peuple du pays (עם הארץ).....	118
5.1.4. Communauté ethnico-culturelle et communauté humaine : Prescriptions légales et exigences éthiques.....	121
5.1.4.1. La notion de « frère » (אח).....	122
5.1.4.2. La notion de « prochain » (רע).....	126
5.1.4.3. La notion d'« esclave » (עבד).....	131
5.1.4.4. La notion d'« immigré » (גר) et d'« immigré résidant » (גר ותושב).....	134
5.1.5. Conclusion : l'identité des bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique.....	142

5.2. La terre.....	143
5.2.0. Considérations préalables de méthode	143
5.2.1. La « terre » ou le « pays » dans le Lévitique	144
5.2.1.1. Répartition des occurrences du terme ארץ dans le Lévitique	145
5.2.1.2. Thématiques particulières du terme ארץ.....	146
5.2.2. La terre de Dieu	147
5.2.2.1. « La terre que je vous donne » (Lv 25,2).....	149
5.2.2.2. La terre créée par Dieu	151
5.2.2.3. La question des animaux sauvages	156
5.2.3. Le pays du peuple	160
5.2.3.1. Le pays d'Égypte (ארץ מצרים).....	161
5.2.3.2. Le pays de Canaan (ארץ כנען)	166
5.2.3.3. Le pays d'Israël (ארץ ישראל, אדמת ישראל).....	168
5.2.3.4. Le pays des ennemis (ארץ איביהם, ארצת איבכם, ארץ איביכם).....	171
5.2.3.5. Conclusion : le pays du peuple sur la terre de Dieu.....	176
5.2.4. Le décalage entre la terre de Dieu et le pays du peuple	176
5.2.4.1. Le degré de sainteté de la terre	176
5.2.4.2. La distinction entre les lieux saint, pur et impur autour du sanctuaire	180
5.2.4.2.1. Le « lieu saint » (מקום הקדש, מקום קדש).....	181
5.2.4.2.2. Le lieu pur (מקום טהור).....	182
5.2.4.2.3. Le lieu impur (מקום טמא).....	186
5.2.4.3. La remise en cause du degré de sainteté de la terre selon H	188
Excursus 1 : les étrangers sur la terre de Dieu.....	190
5.2.4.4. Conclusion : l'identité de la terre dans la loi sur l'année sabbatique	194
5.3. Dieu	196
5.3.1. Les noms de Dieu dans le Code de Sainteté	197
5.3.1.1. YHWH	198
5.3.1.1.1. YHWH (יהוה).....	198
5.3.1.1.2. YHWH votre Dieu (יהוה אלהיכם).....	201
5.3.1.1.3. YHWH leur Dieu (יהוה אלהיהם, hapax dans le Lévitique)	203
5.3.1.2. Dieu	205
5.3.1.2.1. Dieu (אלהים)	205

5.3.1.2.2. ton Dieu (אלהיך) / votre Dieu (אלהיכם)	206
5.3.1.2.3. son Dieu (אלהיו) / leur Dieu (אלהיהם)	208
5.3.1.2.4. Dieu en état construit (אלהי מסכה)	210
5.3.2. Les fonctions de Dieu : Dieu du peuple	211
5.3.2.1. YHWH, Dieu d'Israël (י"אי)	212
5.3.2.1.1. La répartition et les emplois	212
5.3.2.1.2. L'origine de l'expression « YHWH, Dieu d'Israël »	217
5.3.2.2. Dieu de mon père – Dieu des patriarches	221
5.3.3. Les fonctions de Dieu : le Dieu de la terre	229
5.3.3.1. Les dieux de la terre	230
5.3.3.2. YHWH, Dieu de la terre.....	231
5.3.3.2.1. Dieu de Jérusalem / YHWH à Sion	232
5.3.3.2.2. YHWH des armées à Silo / YHWH à Hébron / El Béthel	233
5.3.3.2.3. YHWH de Samarie / YHWH de Téman.....	235
5.3.3.3. L'harmonie et la tension entre le « Dieu d'Israël » et le « Dieu localisé » ..	236
5.3.4. Conclusion : l'identité de Dieu dans la loi sur l'année sabbatique	237
Excursus 2 : la « nourriture de Dieu » (לחם אלהים) dans le Lévitique	241
6. La théologie de l'alliance dans le Code de Sainteté	249

III. Le contexte littéraire de Lv 25,1-7

1. L'année sabbatique dans Lv 25	259
2. L'année sabbatique dans Lv 25-26.....	264
3. L'année sabbatique dans le Code de Sainteté.....	268
4. L'année sabbatique dans le Lévitique	273
5. L'année sabbatique dans la Bible hébraïque	275
Conclusion	278
Bibliographie	284

Préface

Pourquoi l'année sabbatique aujourd'hui ?

La loi sur l'année sabbatique de Lv 25,1-7 est l'une des lois qui ne semblent plus être valables de nos jours. Laisser la terre en jachère pendant toute une année paraît impraticable (vv. 1-5). De plus, l'affirmation selon laquelle l'homme et l'animal peuvent manger de la nourriture durant cette année sans cultiver la terre (vv. 6-7) semble relever du rêve.

Il est d'autant plus curieux que, malgré cet aspect irréel, les lois concernant la septième année apparaissent dans tous les codes du Pentateuque (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7 ; Dt 15,1-11). Or en dépit de cette présence commune, cette loi n'a guère attiré l'attention, surtout en comparaison avec la loi du sabbat (Ex 20,8-11 ; 23,12 ; Dt 5,12-15) et avec la loi jubilaire (Lv 25,8-55). Ceci explique qu'aucun ouvrage ne soit encore consacré au seul thème « année sabbatique ». S'il en va bien ainsi, on peut se demander pourquoi les biblistes ont manifesté moins d'intérêt pour ce sujet. C'est peut-être parce qu'on lui assigne, consciemment ou inconsciemment, une position subalterne : il est souvent considéré comme une application particulière du principe du sabbat - au lieu du repos d'un jour, le repos d'une année. De plus, en identifiant la loi sur l'année jubilaire à une loi sur la septième année sabbatique, certains commentateurs sous-estiment celle-ci du fait qu'ils la considèrent comme une loi préliminaire à celle du jubilé, par laquelle les prophètes donnent une espérance eschatologique au peuple d'Israël (Es 61,1-3 ; cf. Lc 4,16-19). S'il était identique à la septième année sabbatique, l'étude du jubilé rendrait inutile celle de l'année sabbatique.

Pourtant la loi sur l'année sabbatique de Lv 25 n'est pas une simple application de la loi sur le sabbat. Elle ne vise pas non plus simplement à préfigurer l'année jubilaire. Elle a sa propre raison d'être. C'est pour ses finalités particulières que cette loi a été promulguée trois fois, sous différentes formes - l'année de relâche (Ex), l'année sabbatique (Lv), l'année de la remise des dettes (Dt). Aussi, la loi sur l'année sabbatique du Lévitique est importante tant au niveau de la théologie vétérotestamentaire qu'à celui de la composition de la Bible hébraïque. D'une part, sur le plan théologique, elle rappelle la création du monde évoquée au premier chapitre (Gn 1) et elle fournit une possibilité d'interprétation de l'histoire d'Israël dans le dernier chapitre de la Bible hébraïque (2 Ch 36). De l'autre, l'existence des lois parallèles en Ex 23 et en Dt 15 offre aux exégètes un nouvel accès à l'étude de la composition du Pentateuque.

Beaucoup d'auteurs ont écrit au sujet de l'année sabbatique et lui ont consacré des articles ou une partie de leurs ouvrages. Mais il reste des questions qui n'ont pas encore été posées, voire, des questions qui ont été soulevées mais qui restent en débat. De même que tout un

ensemble de formes appelées à se développer peut se trouver à l'état virtuel dans un petit noyau, la théologie du Code de Sainteté est contenue toute entière dans le texte de l'année sabbatique - celui-ci offre ainsi une voie d'accès commode à l'étude de cette orientation théologique et à la compréhension d'une phase du développement du canon biblique. C'est pourquoi cette loi mérite d'être étudiée par les exégètes pour elle-même.

De plus, une réflexion sur l'année sabbatique du Lévitique ne sera pas simplement utile pour étudier la théologie du Code de Sainteté ou l'histoire de la composition du Pentateuque. Comme nous allons le voir, son message a une valeur très pragmatique. Face aux problèmes économiques, politiques et écologiques, elle fournit des leçons précieuses concernant le respect de toutes les créatures de Dieu et le vivre ensemble. Notre recherche a été motivée par un intérêt pour ces problématiques à la fois théoriques et pratiques. C'est donc le message théologique de l'année sabbatique que nous allons essayer de découvrir à travers l'exégèse de ce texte.

Cette thèse est composée de trois chapitres : introduction, exégèse de Lv 25,1-7 et contexte littéraire du passage.

Dans l'introduction, après avoir considéré les termes qui désignent l'« année sabbatique » (I.1), nous allons tenter de la situer dans le contexte historique du Proche-Orient ancien et d'Israël (I.2.). Puis, à travers des récits bibliques qui évoquent l'année sabbatique, nous aborderons la relation entre récit et loi (I.3.). L'analyse des textes qui mentionnent cette année hors de Lv 25 est indispensable pour bien comprendre la place de ce chapitre dans l'Ancien Testament (I.4.).

Dans le deuxième chapitre, consacré à l'exégèse de Lv 25,1-7, j'essaierai d'abord de traduire le texte massorétique le plus littéralement possible (II.1.). Bien que la traduction littérale ne soit pas toujours naturelle, elle peut contribuer à montrer le sens originel du texte hébreu (II.2.). Puis, afin de mieux saisir sa composition, on étudiera l'histoire du texte. Ensuite, suivant les principes de l'interprétation rhétorique, on fera abstraction de cette histoire pour considérer le passage comme un texte homogène (II.3.). Sa structure tripartite (II.4.) - « Sabbat pour YHWH » (25,2b), « Sabbat pour le pays » (25,3-5), « Sabbat pour vous » (25,6-7) - oriente la recherche vers les trois protagonistes de cette loi sur l'année sabbatique : Dieu, la terre et les autres créatures, qui englobent l'homme et l'animal (II.5.). À travers cette recherche, nous pourrions dégager la particularité de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique qui se distingue de celle de l'Exode et du Deutéronome. Ces trois protagonistes sont reliés de façon dynamique par la théologie de l'alliance du Code de Sainteté (II.6.).

Enfin, dans le dernier chapitre, consacré au contexte littéraire de la loi sur l'année sabbatique, nous pourrions voir que l'auteur a situé cette loi à sa place actuelle pour maximaliser ses effets littéraires, transmettre son message efficacement et observer comment la loi de jachère a évolué théologiquement dans l'Ancien Testament.

Lorsque j'ai projeté de faire cette thèse, j'avais l'intention d'aborder aussi les commentaires de la littérature rabbinique, Mishna (*Zeraim*, *Shebiith*) et Tosefta. Mais je n'ai pas étudié ces textes, parce que j'ai pris conscience du fait que, dans cette littérature, le commentaire s'est beaucoup éloigné du contenu originel de la loi biblique.

Je remercie mon directeur de thèse, Monsieur Jan Joosten, qui m'a initié aux mystères de la Bible. Je ne peux résumer en quelques mots l'étendue de l'influence qu'il a exercée sur moi, non seulement au niveau de la théologie mais aussi à celui de la personnalité. Je n'oublierai pas la bienveillance qu'il m'a dispensée, alors que j'étais un *ger* à Strasbourg.

Je remercie également mon ami, Monsieur Georges Tugène, qui n'a pas ménagé ses efforts pour corriger le manuscrit et améliorer le style.

Tous les membres de ma famille souhaitaient que je devienne un homme de Dieu. Ma thèse est un fruit de leurs prières et de leur attente. Je remercie Dieu qui m'a accompagné tout au long de ma vie, même quand, ce qui arrivait souvent, j'étais loin de Lui.

Sun-Jong Kim

Liste des abréviations

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary (6 vols., New York, 1992), éd. D. N. Freedman
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the OT</i> (Princeton, 1954), éd. J. B. Pritchard
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, éd. K. Bergerhof, M. Dietrich et O. Loretz (Neukirchen-Vluyn)
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
AS	<i>Assyriological Studies</i>
AT	Altes Testament
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BA	<i>The Biblical Archaeologist</i>
BAR	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i>
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BDB	F. Brown, S. R. Driver et C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford, 1979)
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BK	Biblischer Kommentar
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theological Bulletin</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur ZAW
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament

CBC	Cambridge Bible Commentary
CB OTS	Coniectanea Biblica, Old Testament Series
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CFTL	Clark's Foreign Theological Library
<i>CTA</i>	<i>Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> (Mission de Ras Shamra 10 ; Paris, 1963), éd. A. Herdner
CThM	Calwer Theologische Monographien
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
<i>DDD</i>	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> (Leiden, 1995), éd. K. van der Toorn, B. Becking et P. W. van der Horst
<i>EI</i>	<i>Eretz Israel</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
<i>ÉTR</i>	<i>Études théologiques et religieuses</i>
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>FZPhTh</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , éd. E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley, 1910
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
<i>HaE</i>	J. Renz et W. Röllig, <i>Handbuch der althebräischen Epigraphik</i> . 3 vols. Darmstadt, 1995-
HAL	W. Baumgartner et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible, éd. G. A. Buttrick. 4 vols. Nashville,

1962

<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
IOS	Israel Oriental Studies
ITC	International Theological Commentary
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
<i>JE</i>	<i>The Jewish Encyclopedia</i> , éd. I. Singer, 12 vols. (New York – London, 1901-1906)
<i>JESHO</i>	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPSTC	The JPS Torah Commentary
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJS	Journal for the Study of Judaism. Supplements
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
JSPS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KeH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KTU	M. Dietrich, O. Loretz et J. Sanmartin édés., Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Teil 1: Transkription, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
LD	Lectio Divina
<i>Man</i>	<i>Manuscripta</i>
<i>MIO</i>	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>
MSSNTS	Society for New Testament Studies Monograph Series
NCBC	The New Century Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
<i>NJPST</i>	<i>Tanakh: The Holy Scriptures. The New JPS Translation</i> . Philadelphia, Jerusalem, New York, 1985.

<i>NRSV</i>	<i>The New Revised Standard Version</i>
<i>NRT</i>	<i>La nouvelle revue théologique</i>
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NSKAT	Neuer Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
<i>Or</i>	<i>Orientalia</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
<i>RA</i>	<i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumân</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RHDroit</i>	<i>Revue d'histoire du droit</i>
<i>RHPH</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli studi Orientali</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Sciences Religieuses</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	SBL Monograph Series
SBLSS	SBL Symposium Series
SBT	Studies in Biblical Theology
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
ScrHie	Scripta Hierosolymitana
SDIO	Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia
<i>SEL</i>	<i>Studi Epigrafici e Linguistici</i>
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion/Sciences religieuses</i>
STDJ	Studies on the Texts of the Deserts of Judah
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TBü	Theologische Bücherei

THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 vols. (München, 1971-76), éds. E. Jenni et C. Westermann
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TMSJ	<i>The Master's Seminary Journal</i>
TOB	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i>
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, éd. G. J. Botterweck, H. Ringgren
TWiss	Theologische Wissenschaft
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
UF	Ugarit-Forschungen
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZABR	<i>Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZLThK	<i>Zeitschrift für die (gesammte) lutherische Theologie und Kirche</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>

I. Introduction

1. Les termes qui désignent l'« année sabbatique »

D'après Ex 23,11 et Lv 25,2-5, pendant la septième année, la terre doit se reposer et, d'après Dt 15,1-3, le peuple de Dieu doit accorder une remise de dettes à ses débiteurs. Par ailleurs, les pauvres et le bétail jouissent des vivres avec leur propriétaire pendant cette période (Ex 23,11 ; Lv 25,6-7).

1.1. L'année sabbatique (שבת שבתון / שנת שבתון)

L'« année sabbatique » est un terme qui est traduit à partir des mots hébreux שנת שבתון (une année sabbatique) ou שבת שבתון (un sabbat sabbatique) ou שנת־השבע / השנה השביעית (la septième année) ou שנת השמטה (l'année de la remise).

Entre ces quatre expressions, seule שנת שבתון signifie mot à mot l'année sabbatique, et elle n'apparaît qu'une fois dans l'Ancien Testament, en Lv 25,5. Il est notable que l'année sabbatique au sens strict n'est désignée comme שנת (ה)שבת ni en Lv 25,1-55 ni dans aucun autre texte de l'Ancien Testament¹. L'année sabbatique est rendue dans le Lévitique par un autre terme, qui reprend le sens de l'« année de jachère » que l'on trouve dans l'Exode.

Il est certain que l'expression שבת שבתון désigne l'année sabbatique en Lv 25,4. La TOB la traduit par « sabbat, une année de repos ». Mais lorsque l'on réfléchit au sens de la formule hébraïque, on est dérouteré, car il ne fait pas allusion à l'idée d'« année » sabbatique. De fait, שבת שבתון ne désigne que « sabbat de repos », et il n'inclut pas la notion d'« année ». Ce terme n'implique pas, à proprement parler, de limitation temporelle, et ne renvoie ni à un jour ni à une année. Même si son sens reste vague, שבתון est considéré comme un שבת spécial qui est distingué des autres *šabbāt* et qui doit donc être observé de manière particulièrement rigide et solennelle, comme une célébration spéciale². Aussi, *Jerusalem Bible* traduit *šabbāt šabbātôn* par « a sabbath of solemn rest », et *NJPST* « a sabbath of complete rest ».

Or, il convient de faire attention au fait qu'en dehors de ce verset, l'expression שבת שבתון

¹ A. Ruwe, “Heiligkeitsgesetz” und “Priesterschrift”. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2*, FAT 26 (Tübingen, 1999), 350; il traduit donc שנת שבתון « das Jahr der Ruhefeier ».

² HAL, 1312. Ce terme שבתון apparaît 11 fois dans l'Ancien Testament dont 3 fois dans l'Exode (16,23 ; 31,15 ; 35,2) et 8 fois dans le Lévitique (16,31 ; 23,3.24.32.39[x2] ; 25,4.5).

apparaît trois autres fois dans le Lévitique (Lv 16,31; 23,3.32). Dans ces trois versets, cette expression renvoie à un jour, « sabbat, un jour de repos ». Nous arrivons donc à la conclusion que le terme שבת שבתון ne désigne pas originellement l'« année sabbatique », mais que son sens varie selon le contexte³. En réalité, שבת שבתון est une locution qui désigne soit un jour de repos, c'est-à-dire un sabbat (Ex 31,15 ; 35,2 ; Lv 16,31 ; 23,3.32⁴), soit une année de repos, à savoir une année sabbatique (Lv 25,4). Selon I. Knohl, les expressions שנת שבתון et שבת שבתון sont caractéristiques de la *Holiness School*⁵.

1.2. La septième année (שנת-השבע / השנה השביעית / השביעית)

Les textes de l'Exode et du Deutéronome n'utilisent que les expressions השביעית (la septième ; Ex 23,11) et שנת-השבע (la septième année ; Dt 15,1.9) pour renvoyer à l'année sabbatique, tandis que le Lévitique emploie à la fois השנה השביעית (la septième année ; Lv 25,4) et שנת שבתון (une année sabbatique ; Lv 25,5) ou שבת שבתון (un sabbat sabbatique ; Lv 25,4).

Même si השביעית, השנה השביעית et שנת-השבע n'ont que le sens de « la septième » ou de « la septième année », ces termes seraient chargés des mêmes nuances que l'expression « année sabbatique » pour les auditeurs ou les lecteurs de cette époque-là, grâce au symbole du chiffre « sept ». Il est bien connu que, en dehors de l'Ancien Testament, les auteurs du Proche-Orient ancien ont, d'une façon générale, une prédilection pour le chiffre sept⁶. D'ailleurs, ce chiffre apparaît « sept fois » en Lv 25 (25,4.8[x4].9.20). On comprend ainsi que la septième année porte une signification particulière⁷.

Même si les trois codes de lois du Pentateuque présentent des règles concernant la septième année, désignée comme « année sabbatique », leur contenu est quelque peu différent. En ce qui concerne le rapport entre la législation de l'Exode et celle du Lévitique,

³ En revanche, A. Schenker, “The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus”, *JSOT* 78 (1998), 35, estime que la septième année a reçu le nouveau nom d'« année sabbatique ». Il écrit: « this seventh year gets also a specific new name: šabbāt šabbātôn (v. 4) ». Mais, שבת שבתון n'est pas un nom propre désignant l'année sabbatique.

⁴ שבת שבתון en Lv 23,32 est le jour des expiations (יום הכפרים).

⁵ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness school* (Minneapolis, 1995), 122. Voir aussi S. M. Olyan, “Exodus 31:12-17: The Sabbath According to H or the Sabbath According to P and H?”, *JBL* 124 (2005), 205, n. 14.

⁶ H.-J. Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, traduit par G. Buswell (Richmond, 1966), 85-87; A. S. Kapelrud, “The Number Seven in Ugaritic Texts”, *VT* 18 (1968), 499; L. Jacobs, “The Numbered Sequence as a Literary Device in the Babylonian Talmud”, *HAR* 7 (1983), 143; J. Freiberg, “Numbers and Counting”, *ABD* IV, 1139-1146.

⁷ Sur l'usage du symbole du chiffre sept dans le Pentateuque, C. J. Labuschagne, “The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch”, *VT* 32 (1982), 268-296; F. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, *JSOTS* 91 (Sheffield, 1990), 45-52; N. Leibowitz, *New Studies in Vaykra*, vol. 2 (Jerusalem, 1993), 512-513; J. Sprinkle, *The Book of the Covenant. A Literary Approach*. *JSOTS* 174 (Sheffield, 1994), 65.

malgré l'absence de l'expression « année sabbatique » dans le texte, le contenu de la législation de l'Exode est très similaire à celui des prescriptions du Lévitique. En revanche, bien que le Deutéronome contienne des règles concernant la septième année, son contenu est très éloigné de celui de l'Exode et du Lévitique. La septième année y est appelée non pas « année sabbatique », mais « année de la remise » (שנת השמטה, Dt 15,9). Les textes de l'Exode et du Lévitique insistent sur le problème de la terre et de l'agriculture, alors que le Deutéronome reflète une société dominée par l'économie monétaire. A. Schenker souligne que l'année de remise n'est pas identique à l'année sabbatique⁸.

Mais il y a également certains écarts entre le Lévitique et l'Exode. Dans le premier texte, l'année sabbatique est observée dans tout le pays à la même période, alors que, dans le second, la plupart des commentateurs estiment que le chapitre 23 fait référence à une sorte de jachère qui intervient à différents moments⁹.

En ce qui concerne les relations entre le Code de Sainteté et les deux autres codes - le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique, nous essaierons de mieux les cerner dans la section « l'année sabbatique dans l'Ancien Testament hors du Lévitique ».

1.3. L'année de la remise (שנת השמטה)

Le terme שנת השמטה (année de la remise) se trouve deux fois dans le Deutéronome (15,9 ; 31,10). D'abord, dans le paragraphe concernant la loi sur l'année de remise (Dt 15,1-11), puis dans le passage où Moïse donne un ordre aux prêtres et aux anciens d'Israël à la fête des Tentes (Dt 31,9-13). Selon Dt 15 et 31, lors de l'année de remise, les Israélites doivent remettre les dettes des pauvres, et en même temps, au bout des sept ans, il faut que les prêtres, fils de Lévi, lisent la *Torah* devant « tout Israël »¹⁰.

Comme nous pouvons le constater dans ces versets, le texte du Deutéronome nous transmet une loi, qui, à première vue, est différente de la loi sur l'année sabbatique de l'Exode et du Lévitique. Pourtant, il faut remarquer qu'une forme verbale de שמטה, à savoir שמש, est employée à la fois dans le texte sur l'année sabbatique de l'Exode et dans celui de la loi sur l'année de remise du Deutéronome. Ceci permet à Miller, dans son commentaire sur le Deutéronome, d'intituler le chapitre de Dt 15 *The Sabbatical Release*, même si le mot

⁸ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 36.

⁹ B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, HKAT 1,2 (Göttingen, 1903), 206; C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", ABD V, 857-858. Pour les détails, voir I.4.2.2. « L'application de la loi de relâche ».

¹⁰ A. Alt et P. Buis identifient la fête des Tentes à la rénovation de l'alliance. A. Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", in id., *Kleine Schriften I* (München, 1953), 327-328; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, LD 88 (Paris, 1976), 159-160.

hébreu שבה n'apparaît pas dans le texte du Deutéronome¹¹. Cette interprétation revient à diminuer l'écart sémantique entre deux textes.

Toutefois, il faut noter que la forme verbale שמת a un sens différent dans l'Exode et dans le Deutéronome. Dans l'Exode, *šāmat* est employé dans le sens de « laisser une terre en jachère », alors que dans le Deutéronome le terme signifie « remettre (une dette) »¹². Cet emploi différent entraîne un problème de relation entre la loi sur l'année sabbatique et la loi sur l'année de la remise. G. von Rad dit que le Deutéronome a adapté l'ancienne loi de l'Exode au changement de conditions dans le domaine social et économique¹³. D'après l'opinion de Childs, שמתה est devenu un terme technique pour la remise des dettes¹⁴. Nous reviendrons sur ce sujet dans la rubrique « la loi sur la remise des dettes et la réalité sociale » (I.4.3.1.).

¹¹ P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, 1990), 134.

¹² M. J. Mulder, “שמת *šāmat*”, TWAT VIII, 200.

¹³ G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose : Deuteronomium*, ATD 8 (Göttingen, 1964), 75-76.

¹⁴ B. S. Childs, *Exodus*, OTL (London, 1974), 482.

2. Le contexte historique de l'année sabbatique

2.1. Le contexte historique dans les cultures voisines

La loi sur l'année sabbatique est prescrite dans les trois codes de lois du Pentateuque (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7 ; Dt 15,1-11). Mais ceux-ci n'évoquent pas sa mise en œuvre. Ce n'est que dans les textes tardifs que l'on trouve des indications sur la façon dont elle est appliquée (Jr 34,8-22 ; Ne 5,1-13 ; 10,32b ; 2 Ch 36,21 ; 1 M 6,49.53 ; 1 QM 2,8-9 ; Antiquités juives XIII, VIII, 1 et Guerre juive I, II, 4 de Josèphe, etc.¹⁵). L'absence de toute mention sur les applications de la loi à l'époque préexilique amène la plupart des exégètes à penser qu'elle a pour arrière-plan l'époque exilique ou postexilique¹⁶. Selon eux, les versets de Lv 26 concernant l'année sabbatique reflètent la situation exilique (Lv 26,34-35). Ces commentateurs y voient une sorte de programme de réforme destiné à réorganiser la société israélite après l'exil¹⁷. Ils supposent, pour la plupart, que l'auteur/rédacteur de P ou de H a écrit le Lévitique pendant l'exil ou après l'exil en polémique contre le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique, les complétant ou les modifiant¹⁸. Ginzberg, en particulier, estime que la loi sur l'année sabbatique du Lévitique est postexilique, car elle donne une exposition plus détaillée que celle d'Ex 23,10-11¹⁹.

Mais la pratique de la loi sabbatique dans le monde voisin de l'Ancien Testament montre que l'institution de cette loi s'enracine dans des origines très anciennes. La découverte de la littérature du Proche-Orient antique a jeté une nouvelle lumière sur l'étude de la loi biblique en général. À travers la comparaison avec ces documents, le lecteur prend conscience du fait que la Bible hébraïque ne naît pas simplement dans le vide ; l'auteur biblique communique sans cesse avec les cultures qui l'entourent. Suivant l'expression de Fensham, la Bible ne reflète pas seulement une idéologie religieuse, mais elle partage la pensée juridique du

¹⁵ Pour une enquête sur les données talmudiques et les sources juives ultérieures, voir J. D. Eisenstein, "Sabbatical Year and Jubilee", *JE* X, 605-608 ; J. Jeremias, "Sabbatjahre und neutestamentliche Chronologie", *ZNW* 27 (1928), 98, n. 2 ; R. J. North, "Maccabean Sabbath Years", *Bib* 34 (1953), 503-511 ; B. Z. Wacholder, "Chronomessianism, the Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycle", *HUCA* 46 (1975), 203 ; D. Blosser, "The Sabbath Year Cycle in Josephus", *HUCA* 52 (1981), 129-139.

¹⁶ Pour des passages de la Bible hébraïque sur l'application de l'année sabbatique à l'époque du deuxième Temple et un commentaire sur ces versets, cf. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, AB 3B (New York, 2001), 2245-2248.

¹⁷ R. Gnuse, "Jubilee Legislation in Leviticus: Israel's Vision of Social Reform", *BTB* 15 (1985), 43 ; E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", *JQR* 22 (1932), 368 ; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, BBB 19 (Bonn, 1963), 130-132 ; J. A. Fager, *Land Tenure in the Biblical Jubilee. Uncovering Hebrew Ethics Through the Sociology of Knowledge*, JSOTS 155 (Sheffield, 1993), 45-51.

¹⁸ Cf. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin, 1990), 318-332.

¹⁹ E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 354-355.

Proche-Orient ancien²⁰. Mais, si les lois des sociétés environnantes exercent une influence essentielle sur la Bible, elles ne sont pas acceptées telles quelles. Elles sont corrigées, reformulées ou même rejetées par l'auteur biblique, lorsque leur contenu ne convient pas à l'esprit de la Bible, ou que le contexte de leur élaboration ne correspond pas à la situation du peuple israélite. C'est à travers cette interaction vivante que se forme la loi biblique.

Dans le Pentateuque, l'année sabbatique concerne l'année de jachère (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7) et l'année de la remise des dettes (Dt 15,1-11). On trouve, dans les cultures voisines de l'Ancien Testament, des lois qui correspondent à la loi sur l'année sabbatique de la Bible. L'institution de l'année sabbatique n'est pas propre à l'Ancien Testament. En effet, la méthode agricole qui consiste à laisser la terre en jachère pendant un certain temps est répandue dans le monde entier. Les prescriptions sur l'année de jachère apparaissent dans les documents d'Égypte²¹, de Nouzi²² et d'Ougarit²³ ; celle qui concerne la remise des dettes se trouve dans la loi mésopotamienne²⁴.

Pour déterminer les traits particuliers de la loi sur l'année sabbatique dans l'Ancien Testament, il convient de confronter la loi biblique avec les autres lois du Proche-Orient ancien. Et si des traits de cette loi se distinguent de celle des cultures voisines, il faut expliquer d'où viennent ces aspects particuliers.

En ce qui concerne l'année de jachère dans le Proche-Orient antique, van der Ploeg suppose que le but originel de la loi concernant cette coutume visait probablement à éviter l'épuisement total du sol à une époque où les méthodes de fertilisation n'étaient pas encore connues²⁵. En soulignant que la loi sabbatique existait déjà à Nouzi (*šûdûtu* / *šûûtu*)²⁶, Gordon réfute l'opinion selon laquelle l'année de jachère n'était pas observée en Israël à l'époque préexilique²⁷. La mention de l'année de jachère dans plusieurs documents est suffisante pour démontrer que la loi sabbatique n'a pas été inventée par un auteur postérieur.

²⁰ F. C. Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21 (1962), 129-139.

²¹ M. Schnebel, *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten* (München, 1925), 220.

²² C. H. Gordon, "Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament", *RB* 44 (1935), 34-41.

²³ C. H. Gordon, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 98 (Rome, 1949), 4,57; idem, "Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?", *Or* 22 (1953), 81; J. Morgenstern, "Sabbatical Year", *IDB* 4, 142.

²⁴ H. Olivier, "The Periodicity of the Mēšarum Again", dans W. Claassen éd., *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOTS 48 (Sheffield, 1988), 227-235. Pour de plus amples littératures, voir J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation*, SVT 115 (Leiden - Boston, 2007), 19-26.

²⁵ J. P. M. van der Ploeg, "Studies in Hebrew Law", *CBQ* 12 (1951), 169. Voir aussi B. A. Levine, *Leviticus*, JPSTC (Philadelphia, 1989), 272.

²⁶ C. H. Gordon, "Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament", 39-40 : « Je propose les équations *šûdûtu* (*šûûtu*) = année sabbatique et *andurâru* = jubilé [...]. Naturellement, il n'est pas certain que le *šûdûtu* (*šûûtu*) tombait avec précision tous les sept ans, ni l'*andurâru* chaque 50^e année ».

²⁷ C. H. Gordon, "Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament", 41-42 ; idem, "Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?", 81.

Mais il convient de noter que dans tout le Proche-Orient, sauf Israël, la loi sur l'année de jachère répondait aux besoins des hommes, et non pas à ceux de la terre elle-même comme dans le Lévitique.

À propos de l'interprétation de van der Ploeg, citée plus haut, il ne sera pas inutile d'invoquer ici le cycle de Baal dans le mythe ougaritique. On constate en effet que, si l'année de jachère vise à augmenter la productivité de la terre, cette finalité est y exprimée par le biais du mythe : l'ordre naturel est déterminé par la guerre entre Baal et Mot. De l'issue de cette guerre dépend la fécondité ou la stérilité du sol : une récolte abondante signale la victoire de Baal sur Mot. En ce qui concerne le rapport de la loi sur l'année sabbatique avec le cycle de Baal, il y a un problème d'interprétation du mythe ougaritique. En général, les spécialistes de la littérature ougaritique pensent que la bataille a lieu chaque année²⁸. Mais, s'appuyant sur la durée de sept ans de la mort de Baal (cf. KTU 1.6 V 7-9), Gordon estime que cette guerre n'est pas annuelle, mais qu'elle s'inscrit dans un cycle de 7 ans. Cet auteur n'accepte donc pas l'interprétation saisonnière et essaie de lire le texte biblique à la lumière du cycle de sept ans du mythe ougaritique²⁹. Mais il faut remarquer que, quelle que soit la périodicité du cycle de Baal - tous les ans ou tous les sept ans -, le cycle de sept ans de l'année sabbatique de l'Ancien Testament est entièrement différent de celui de la littérature ougaritique dans la mesure où il n'a rien à voir avec le rythme saisonnier et où, dans la loi sabbatique de Lv 25, on ne trouve aucun élément qui évoquerait une guerre entre le Dieu biblique et d'autres dieux. Même si, par certains aspects, la loi biblique peut être rapprochée des lois cananéennes, il est difficile de nier la spécificité de la loi sur l'année sabbatique de la Bible hébraïque, lorsqu'on la compare avec les lois des cultures voisines.

Par ailleurs, la loi paléo-babylonienne « *mesarum* » correspond à la loi concernant les dettes du Deutéronome. Édictée au 17^e siècle avant notre ère, cette loi a été proclamée par le roi Ammišaduqa qui, une fois monté sur le trône, prescrit la mise en place de l'année de la remise des dettes³⁰. Cette initiative royale avait plusieurs buts. Elle était nécessaire pour régler une situation insupportable dans le domaine économique et social, situation qui pouvait susciter un désordre économique³¹ ou même l'effondrement total de l'économie en raison du

²⁸ Par exemple, cf. J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu: According to the Version of Ilimilku*, AOAT 16 (Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1971); T. H. Gaster, *Thespis : Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1977).

²⁹ H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 4-5, 57-62; idem, "Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?", 79-81. Cette interprétation est acceptée par M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume 1. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2*, SVT 55 (Leiden – New York – Köln, 1994), 67. R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 131, imagine, sans s'appuyer sur aucune référence précise, qu'à l'époque pré-israélite, la terre était peut-être consacrée à une divinité.

³⁰ Pour ce texte, cf. ANET, 526; F. R. Kraus, *Ein Edikt der Königs Ammi-šaduqa von Babylon*, SDIO 5 (Leiden, 1958); J. J. Finkelstein, "The edict of Ammisaduqa : a new text", *RA* 63 (1969), 45-64.

³¹ J. Bottéro, "Désordre économique et annulations des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne",

poids trop lourd des dettes privées³². H. Olivier va jusqu'à estimer que le décret du roi n'est pas motivé par sa générosité envers les pauvres, mais qu'il vise à réorganiser la société selon un projet politique. En ordonnant la remise des dettes, le roi pouvait stabiliser la société, contrôler les nobles et diminuer le pouvoir que ceux-ci exerçaient sur une classe de pauvres qui dépendait d'eux³³. Du reste, s'il est certain qu'il existait en Mésopotamie une loi sur la remise des dettes, les spécialistes discutent sur le point de savoir si cette loi était appliquée de façon régulière³⁴ comme c'était le cas en Israël en vertu de la règle édictée dans le Deutéronome, ou si elle était mise en œuvre au gré de la volonté royale³⁵. De toute façon, on ne trouve dans le Proche-Orient ancien aucun document qui prescrive la régularité de la remise des dettes et explicite la raison théologique de l'année de jachère. En outre, si, dans le monde voisin, la prescription concernant la jachère ou la remise des dettes est proclamée par les hommes, dans la Bible, l'initiative de la loi sur l'année sabbatique vient de Dieu.

C'est donc à juste titre que l'on estime que la rationalisation théologique et l'élaboration de motivations pour la mise en place des institutions sabbatiques propres à Israël représentent un cas unique³⁶.

2.2. Le contexte historique dans l'histoire d'Israël

On vient de constater que l'institution de la loi sur l'année sabbatique remonte à une époque très ancienne dans le monde voisin de l'Ancien Testament. Mais, puisque l'existence de coutumes semblables à une loi biblique dans les cultures voisines ne prouve pas nécessairement l'ancienneté de son origine, nous essayerons, dans les paragraphes qui suivent, de préciser la date de l'élaboration écrite de la loi sur l'année sabbatique en Lv 25.

Si, s'appuyant sur la datation de P dans son ensemble, un grand nombre d'exégètes situent cette loi à l'époque exilique ou postexilique, on en trouve également qui font

JESHO 4 (1961), 152-153. Voir aussi F. F. Finkelstein, "Amisaduaq's Edict and the Babylonian 'Law Codes'", *JCS* 15 (1961), 91-104.

³² D. J. Wiseman, "Law and Order in Old Testament Times", *Vox Evangelica* 8 (1973), 11.

³³ H. Olivier, "The Periodicity of the Mēšarum Again", dans W. Claassen éd., *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOTS 48 (Sheffield, 1988), 227-235.

³⁴ B. Landsberger et S. I. Feign, "The Date List of the Babylonian King Samsu-ditana", *JNES* 14 (1955), 145; J. Finkelstein, "Some New Misharum Material and its Implications", *Assyriological Studies* 16 (1965) (Landsberger Festschrift), 243-246; M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background", dans T. Veijola éd., *The Law in the Bible and its Environment* (Göttingen, 1990), 175.

³⁵ J. B. Alexander, "A Babylonian Year of Jubilee", *JBL* 57 (1938), 78-79; G. Komoróczy, "Zur Frage der Periodizität der altbabylonischen Mišarum-Erlässe", dans *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honor of I. M. Diakonoff* (Warminster, 1982), 199; D. Charpin, "Les édits de 'restauration' des rois babyloniens et leur application", dans *Du pouvoir dans l'antiquité : mots et réalités* (Paris-Genève, 1989), 22-23; H. Olivier, "The Periodicity of the Mēšarum Again", 230-232.

³⁶ E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Š^emittā", *RSO* 33 (1958), 55; C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 857; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 26.

remonter son origine avant l'exil. Les avis sur la datation de cette loi divergent, car le texte n'offre pas d'indices susceptibles de renvoyer à un contexte historique particulier³⁷. Pour cette raison, on est amené dans un premier temps à aligner la date de la loi sur l'année sabbatique sur celle du Code de Sainteté et de Lv 25, textes dans lesquels elle est incorporée. Même si, en l'occurrence, comme Bergsma l'a remarqué, la datation de H ne coïncide pas exactement avec celle de Lv 25³⁸, on peut, d'une façon générale, partir du principe qu'un texte particulier date de la même époque que le texte plus large qui le contient. À partir de là, il faudra, malgré l'insuffisance des indices, tenter de dater sa composition de façon plus précise.

2.2.1. La loi sur l'année sabbatique dans le cadre de Lv 25

Comme je viens de le remarquer, bon nombre de commentateurs ont tendance à identifier la date de Lv 25 à celle du Code de Sainteté, qui contient ce chapitre. Selon l'hypothèse wellhausenienne, ce code de loi aurait été composé par des prêtres pour réorganiser la société israélite selon leurs conceptions sacerdotales. Dans cette optique, il est naturel de penser que Lv 25 reflète un programme social destiné à réformer la société israélite après l'exil.

Cette opinion, qui a dominé la recherche sur le Pentateuque durant plus d'un siècle, commence à être mise en cause par certains exégètes³⁹. La nouvelle tendance interprétative vient de la prise de conscience que l'hypothèse selon laquelle le Code de Sainteté aurait été écrit après l'exil n'explique pas très bien l'image de la société projetée par ce code et que cette hypothèse soulève un certain nombre de problèmes difficiles à expliquer. Nous n'aborderons pas ici des exemples problématiques relatifs au Code de Sainteté en général, mais seulement les cas où il s'agit de Lv 25.

Selon la nouvelle tendance exégétique, le Code de Sainteté aurait été écrit avant l'exil, peut-être au huitième siècle avant notre ère. Cette datation est suggérée par l'utilisation du mot « ger »⁴⁰, le culte de Molek pratiqué à l'époque d'Ahaz et de Manassé (Lv 18 // 2 R

³⁷ R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTS 113 (Sheffield, 1991), 55, a bien remarqué la difficulté de datation des textes légaux écrits à une époque ancienne.

³⁸ J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 53, n. 2. Il ne sera pas nécessaire ici d'ajouter une nouvelle étude sur la datation de H faite par de nombreux exégètes. Je me concentrerai sur la datation de Lv 25 où se trouve la loi sur l'année sabbatique. Et, s'il est nécessaire, je ferai quelques remarques sur la datation du Code de Sainteté en général.

³⁹ Voir, par exemple, les travaux de Joosten, Knohl, Milgrom, et plus récemment Bergsma.

⁴⁰ J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, SVT 67 (Leiden, 1996), 54-73.

23,10)⁴¹, la prescription de centralisation du culte à l'époque d'Ézéchias qui préfigure la réforme de Josias (Lv 17,3-7 // 2 R 18,1-4)⁴², la réaction des prêtres contre la critique des prophètes du huitième siècle, surtout d'Amos et d'Ésaïe⁴³. Cette datation du Code de Sainteté paraît plus convaincante que la datation postexilique, et le contexte historique préexilique offre des possibilités d'interprétation plus satisfaisante.

Pour dater la loi sur l'année sabbatique, il est utile d'examiner d'abord la datation de la loi jubilaire ; s'il est prouvé que celle-ci date de l'époque préexilique, on pourrait en déduire que la loi sur l'année sabbatique, qui est la base de la loi jubilaire, a été conçue avant l'exil. Or, en ce qui concerne la datation de la loi jubilaire, Bergsma a récemment publié un article important qui essaie de démontrer sa datation préexilique⁴⁴. Critiquant l'hypothèse de Wallis⁴⁵, cet auteur relève plusieurs défauts qui affaiblissent l'hypothèse postexilique de l'origine de la loi jubilaire.

Il suffira ici de présenter deux éléments parmi plusieurs indices qui renvoient à l'époque préexilique. D'une part, la loi jubilaire ne peut servir de programme de réforme pour la société postexilique. Comme il est communément admis⁴⁶, le jubilé concerne les agriculteurs pauvres : les esclaves israélites vendus à leurs compatriotes ou à des étrangers sont libérés et retrouvent leur terre. Or, selon l'historien deutéronomiste, ces agriculteurs pauvres ne sont pas inclus dans la liste des exilés : ce sont plutôt les élites, les militaires et les artisans qui ont été déportés (2 R 24 ; Jr 52). Selon 2 R 24,14, « il ne resta que le peuple pauvre du pays ». Le jubilé évoqué en Lv 25 n'est pas destiné aux riches qui ont perdu leurs privilèges à cause de l'exil. Au contraire, les riches doivent redonner la terre aux pauvres lors du jubilé. D'ailleurs, si la cinquantième année du jubilé doit être comptée à partir de l'entrée dans le pays, il est difficile de comprendre pourquoi les Israélites qui reviennent doivent attendre 50 ans pour mettre en œuvre la loi jubilaire, et ne peuvent pas le faire dès le retour de l'exil⁴⁷. D'autre part, la fixation de l'année du jubilé ne se base pas sur la durée qui s'étend entre la première déportation et le second Ésaïe (597-587 avant notre ère) ou entre la seconde déportation et l'édit de Cyrus (587-538 avant notre ère) comme l'estime Wallis ; elle se base sur celle de la fête traditionnelle des Semaines (Pentecôte selon la

⁴¹ L. Elliott-Binns, "Some Problems of the Holiness Code", *ZAW* 67 (1955), 38; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 204-212.

⁴² M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978), 132-133, 141; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 199-224. Pour une critique de cette opinion, voir J. Milgrom, "Does H Advocate the Centralization of Worship?", *JSOT* 88 (2000), 59-76; idem, *Leviticus 17-22*, AB 3A (New York, 2000), 1503-1514. Cet auteur a raison quand il estime que H, à la différence de D, présuppose l'existence de multiples sanctuaires en Israël.

⁴³ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 212-216.

⁴⁴ J. S. Bergsma, "The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?", *Bib* 84 (2003), 225-246.

⁴⁵ G. Wallis, "Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbathjahr-Gesetz", *MIO* 5 (1969), 344-345.

⁴⁶ Pour la référence de la recherche, voir J. S. Bergsma, "The Jubilee", 230-231.

⁴⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2242; J. S. Bergsma, "The Jubilee", 238.

traduction de la LXX) de Lv 23,15-16⁴⁸. Cet alignement de la date du jubilé sur celle de la fête des Semaines a déjà été relevé par Wellhausen qui penche pour la postériorité du Lévitique⁴⁹.

Dès lors, il serait plus raisonnable de dire que les exilés revenus en Israël auraient pu employer la loi jubilaire, qui existait déjà avant l'exil, comme un moyen de refonder la société détruite par l'ennemi en faisant référence à une coutume ancienne⁵⁰. Il est difficile de penser que l'on a inventé, à partir de rien, une loi apparemment impraticable pour réformer la société postexilique. Et du fait qu'Ézéchiel, prophète exilique, connaît le jubilé (Ez 46,16-18), on peut penser que cette loi a déjà existé avant l'exil⁵¹. Si la loi jubilaire a été écrite à l'époque préexilique, cela prouve que la loi qui la précède et qui l'annonce, c'est-à-dire la loi sur l'année sabbatique, a aussi été élaborée à l'époque préexilique, avant l'élaboration écrite de la loi jubilaire. Ajoutons enfin que l'on trouve dans d'autres textes de l'Ancien Testament un certain nombre d'indications qui permettent de dire que l'année sabbatique était une institution déjà bien connue pendant l'époque postexilique (cf. Ne 5,1-13 ; 10,32b ; 2 Ch 36,21).

2.2.2. La datation de Lv 25,1-7

Même s'il n'existe pas à l'intérieur du texte lui-même d'éléments décisifs susceptibles de démontrer que la loi sur l'année sabbatique remonte à une époque ancienne, on peut tout de même trouver certains indices qui reflètent son ancienneté : le fait qu'elle suggère le caractère sacré de la terre, le contexte social, la dimension d'ouverture de la liste des bénéficiaires.

Tout d'abord, en ce qui concerne la loi sur la terre, Waldow souligne le lien indissociable qui existe entre la terre et la famille à l'époque pré-monarchique⁵². Il estime que les idées sous-jacentes aux lois pré-monarchiques ne furent pas rejetées au cours de l'histoire d'Israël, mais qu'elles furent préservées, développées et étendues⁵³. Selon van der Toorn, l'idée de la sacralité de la terre provient de l'ancien Israël formé par des tribus⁵⁴. Quant à Kraus, il

⁴⁸ J. S. Bergsma, "The Jubilee", 235-238.

⁴⁹ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, traduit de l'allemand (Atlanta, 1994), 118-119.

⁵⁰ Mais on ne trouve pas de cas où les exilés revenus au pays ont essayé d'appliquer la loi jubilaire dans la nouvelle situation postexilique. La vision de la distribution de la terre chez Ézéchiel, qui connaît la prescription du jubilé, diffère complètement de celle du jubilé. Pour les détails, voir J. S. Bergsma, "The Jubilee", 243-246.

⁵¹ C'est un indice décisif pour la démonstration de Bergsma, "The Jubilee", 243-246.

⁵² H. E. von Waldow, "Social Responsibility and Social Structure in Early Israel", *CBQ* 32 (1970), 184-185. Voir aussi C. J. H. Wright, *God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids, 1990), 44-65.

⁵³ H. E. von Waldow, "Social Responsibility", 188.

⁵⁴ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of*

insiste sur le fait que les lois bibliques concernant la terre présupposent une façon de vivre qui ne pouvait exister qu'à l'époque de l'occupation de Canaan. Cet auteur estime que les coutumes cananéennes sont devenues la loi sacrée, la loi de YHWH telle qu'elle apparaît dans le Lévitique⁵⁵. En revanche, Procksch pense que le sabbat et l'année sabbatique expriment la différence entre la culture israélite et la culture cananéenne et montrent l'éthos particulier du peuple d'Israël dans le domaine économique⁵⁶. Alt précise que l'origine des lois apodictiques date d'une époque antérieure à l'instauration d'un État en Israël. Selon lui, l'émergence de la loi sur l'année sabbatique s'inscrit dans le contexte historique d'une société située entre une organisation semi-nomade et une organisation agricole⁵⁷. Quoi qu'il en soit de ces divergences, il est certain que l'année sabbatique du Code de Sainteté présuppose que le peuple d'Israël soit entré en Canaan et se soit sédentarisé. Le mont Sinaï et le désert constituent certes le cadre géographique du Lévitique, et ils représentent une image de nomadisme ou de semi-nomadisme. Mais la représentation de l'« Israël-dans-le-désert » renvoie à l'« Israël-dans-la-terre » réel⁵⁸.

Deuxièmement, on peut citer des exégètes qui proposent une date préexilique pour la loi sur l'année sabbatique à la lumière du contexte social. Un groupe de chercheurs a présenté une théorie orientée par cette perspective concernant l'époque monarchique, et surtout le huitième siècle avant notre ère, théorie qui connaît un certain succès parmi les spécialistes⁵⁹. Knohl, par exemple, pense que la loi sabbatique et la loi jubilaire témoignent du conflit entre le système socio-économique agricole et la politique monarchique. Selon sa théorie, la loi sur l'année sabbatique était la réponse des prêtres aux accusations des prophètes concernant l'inégalité entre les classes sociales⁶⁰. D'après Lang, l'arrière-plan de la protestation prophétique est fourni par les conceptions égalitaires qui expriment l'idéal

Religious Life, SHCANE 7 (Leiden, 1996), 207.

⁵⁵ H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 71-73.

⁵⁶ O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh, 1950), 112.

⁵⁷ A. Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", 327-328, n. 3: « *Das aufkommen dieser Institution ist meines Erachtens nur in einer Zeit denkbar, in der die israelitischen Stämme das Halbnomadentum ihrer Vorzeit noch nicht ganz verlassen und mit dem Ackerbau zwar schon bekommen, ihn aber noch nicht zum Mittelpunkt ihrer Wirtschaft gemacht hatten. Man kann für dieses Stadium ebensogut an die letzte Zeit vor wie an die erste Zeit nach ihrer Landnahme in Palästina denken* »; et cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (Tübingen, 1921), 56-57.

⁵⁸ J. Joosten, *People and Land*, 204-205. Pour cette typologie, cf. C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 175.

⁵⁹ Pour la littérature concernant cette position, J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2241-2269; et pour l'arrière-plan historique de Dt 15 comme étant le huitième siècle avant notre ère, Z. G. Glass, "Land, Slave and Law: Engaging Ancient Israel's Economy", *JSOT* 91 (2000), 28; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia, 1967), 69.

⁶⁰ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 205, 217-218. Voir aussi E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Šemittā", 118; A. Jirku, "Das israelitische Jubeljahr", dans W. Kaepf éd., *Reinhold-Seeberg-Festschrift 2* (Leipzig, 1929), 178.

d'égalité économique propre à toute la classe des paysans israélites⁶¹. Si l'on suit cette hypothèse, on pourrait penser que l'apparition simultanée des propriétaires fonciers et des pauvres dans la liste des bénéficiaires de Lv 25,6-7 reflète une tentative d'atténuer la tension qui existe entre ces deux groupes.

En réponse à Knohl, on peut dire que, si les prophètes du huitième siècle ont proclamé leur message dans une société plus urbanisée et plus marchande, le contexte social de Lv 25 correspond plutôt à une société plus rurale. D'une façon générale, la loi sur l'année sabbatique ne peut être considérée comme un pur reflet des réalités sociales. Elle a aussi été inspirée par la volonté de transmettre un message théologique.

N'étant pas fondés sur une analyse de Lv 25,1-7, les deux points que je viens d'évoquer peuvent sembler spéculatifs et abstraits. Mais on peut, pour finir, invoquer le texte lui-même et remarquer que la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique suggère l'existence d'une structure sociale ouverte. Cela reflète une société qui n'est pas fermée comme celle de l'époque postexilique. Cette idée appellerait une démonstration détaillée et une discussion de la réforme familiale engagée à l'époque d'Esdras et de Néhémie (Esd 9-10 ; Ne 13) et de l'identité de la liste des bénéficiaires : nous traiterons ces points plus bas⁶². On se contentera ici de signaler en passant que ces bénéficiaires représentent les membres d'une famille ouverte, différente du type de famille très fermée de l'époque postexilique, et qu'il est significatif de voir que même les étrangers jouissent de l'année sabbatique au même titre que les Israélites (Lv 25,6). La réforme sociale de l'époque postexilique va à l'encontre de ces prescriptions égalitaires.

Concernant l'apparition des étrangers dans la liste de Lv 25,6-7, il faut aussi prêter attention à l'usage du vocable « ger » qui apparaît souvent dans le Code de Sainteté (20 occurrences)⁶³. Ce n'est que dans les chapitres 21 et 26, que l'on n'en trouve aucune mention. En Lv 25,1-7, le terme « ger » n'apparaît pas ; c'est sa forme verbale גור qui se trouve dans ce texte (Lv 25,6). Or il faut remarquer que le verbe גור, qui apparaît 11 fois dans le Lévitique (16,29 ; 17,8.10.12.13 ; 18,26 ; 19,33.34 ; 20,2 ; 25,6.45), est toujours associé à sa forme nominale גר sauf en Lv 25. L'utilisation du terme גור qui est associé au « ger » et à l'« hôte » (תושב)⁶⁴ en Lv 25,6 et Lv 25,45, affaiblit l'hypothèse selon laquelle l'époque exilique et postexilique serait à l'arrière-plan de cette loi. Car si l'auteur du Code de

⁶¹ B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority* (Sheffield, 1983), 115-116. Concernant l'analyse sociale sur l'économie de marché et son influence sur le système économique de l'époque monarchique, D. N. Premnath, "Latifundialization and Isaiah 5.8-10", *JSOT* 40 (1988), 53-60.

⁶² Voir II.5.3.2.3 ci-après.

⁶³ Lv 17,8.10.12.13.15 ; 18,26 ; 19,10.33.34(x2) ; 20,2 ; 22,18.22 ; 24,16.22 ; 25,23.35.47(x3).

⁶⁴ Selon J. Joosten, *People and Land*, 73-74, même s'ils ne sont pas tout à fait synonymiques, l'« hôte » peut être compris comme un « ger ».

Sainteté avait rédigé ce texte à l'époque exilique ou postexilique comme on le dit souvent dans la critique historique, il n'est pas facile de comprendre pourquoi il aurait employé un terme aussi anachronique dans son texte. Il faut rappeler ici que, le fait est connu, le terme « ger » (גר) signifie, à l'époque postexilique, le « prosélyte » qui s'est converti au judaïsme, et non pas l'« étranger »⁶⁵. Il est peu vraisemblable que l'auteur biblique définisse les Israélites comme prosélytes (cf. Lv 19,34 ; 25,23), s'il écrivait après l'exil. Joosten remarque à juste titre que le statut du peuple d'Israël comme serviteur de Dieu fait allusion à une base préexilique⁶⁶. De ce fait, on peut avancer l'hypothèse que la loi sur l'année sabbatique du Lévitique conserve la tradition pré-monarchique et qu'à la différence de celle de Dt 15, elle reflète le milieu rural de l'époque monarchique.

En conclusion, on peut dire que l'origine de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique remonte à l'époque pré-monarchique et que l'on trouve des lois analogues dans le monde voisin d'Israël, même si le *terminus ad quem* pour sa composition est plus récent, peut-être le huitième siècle avant notre ère⁶⁷.

L'idée théologique sous-jacente à la loi sabbatique du Lévitique se caractérise par sa singularité. Ceci nous invite à mener une analyse théologique à plusieurs niveaux. Une telle démarche nous aidera à mettre au jour le message théologique originel de l'auteur du Lévitique et nous permettra de comprendre comment il a reformulé la loi sabbatique de façon originale pour l'adapter à sa propre tradition sacerdotale et au contexte social où il vivait. Cela nous aidera aussi à percevoir comment les éléments sociaux et religieux se mêlent dans la loi sabbatique du Code de Sainteté.

⁶⁵ Voir B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (New York, 1939), 16; S. Zeitlin, "Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period", dans *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, English section II (Jerusalem, 1965), 874; M. Ohana, "Prosélytisme et Targum palestinien: Données nouvelles pour la datation de Néofiti 1", *Bib* 55 (1974), 321-322.

⁶⁶ J. Joosten, *People and Land*, 206.

⁶⁷ Comme je l'ai mentionné plus haut, je pense que le texte de Lv 25,1-7 ne reflète aucune situation particulière propre au huitième siècle avant notre ère. C'est le *terminus ad quem* selon la datation du Code de Sainteté en général. Même si la loi sur l'année sabbatique avait été écrite à cette époque, elle garde l'ancienne tradition sacerdotale du point de vue de la *Formgeschichte*.

3. Récits bibliques qui reflètent la loi sur l'année sabbatique

La loi sur l'année sabbatique, tant en ce qui concerne la jachère que la remise des dettes, correspond à une pratique commune dans le monde du Proche-Orient Ancien. Weinfeld souligne que ses prescriptions se trouvent déjà dans les règles en vigueur dans les cultures voisines à ceci près que dans la Bible la loi sociale est marquée par une dimension utopique⁶⁸.

Même si Weinfeld montre bien que la loi sabbatique ne procède pas d'une simple invention de l'auteur biblique à l'époque postexilique, son étude a été critiquée. Il lui a été notamment reproché d'établir entre la loi biblique et celles des pays environnants une comparaison quelque peu abstraite et de « vouloir à toute force situer Israël dans la constellation des nations du Proche-Orient ancien »⁶⁹. Carmichael, l'auteur de ces critiques, pense pour sa part qu'il faut interpréter la loi sabbatique à la lumière du récit de Joseph en Gn 47⁷⁰. Il estime qu'avant de chercher l'origine de la loi sabbatique dans le contexte de la législation des cultures voisines, le lecteur doit essayer de la trouver dans le récit vétérotestamentaire, car, selon lui, la loi biblique est prescrite à la suite d'événements qui se sont déjà passés dans l'histoire d'Israël⁷¹.

Cet essai présente un certain intérêt aussi bien du point de vue de l'intertextualité, de celui de la *Formgeschichte* et de celui de l'origine de la loi en général. À côté du poème, la « loi » et le « récit » sont les deux genres littéraires pris en compte par cette méthode critique. Celle-ci attache une grande importance à l'impact rhétorique de la loi et du récit, et elle souligne la différence entre ces deux genres, ce qui l'amène à les traiter séparément⁷². La critique rédactionnelle, quant à elle, considère généralement les formules qui introduisent les lois dans les récits du Pentateuque comme des insertions postérieures opérées par les rédacteurs finaux. Or, il n'est pas facile de constater ce qui, du récit ou de la loi, est premier. C'est le vieux problème de la poule et de l'œuf : le récit a-t-il été conçu

⁶⁸ M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 127.

⁶⁹ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt", *Bib* 80 (1999), 238-239.

⁷⁰ Pour son interprétation des diverses lois de Lv 19 à la lumière de la vie de Joseph, voir C. Carmichael, "Laws of Leviticus 19", *HAR* 9 (1995), 239-256 ; "Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19", *VT* 45 (1995), 433-448.

⁷¹ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 229. Voir aussi son ouvrage, *Illuminating Leviticus: A Study of its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives* (Baltimore, 2006), 123. Mais pour F. Crüsemann, *Die Tora : Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München, 1997²), 22, n. 70, la théorie de Carmichael selon laquelle la loi écrite d'Israël est créée en relation avec des récits transmis n'est pas vraisemblable. Pour une autre critique, voir aussi J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1347-1348 : « [...] the narrative is not an artificial, fictive case and not a midrashic construction or an ancient tradition to justify the inclusion of an existing law [...] ».

⁷² J. W. Watts, "Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch", *JSOT* 68 (1995), 6.

comme illustration de la règle, ou la législation s'est-elle extraite du récit, qui existait déjà avant la rédaction de la loi⁷³ ? Daube avait déjà écrit une étude sur la « loi dans les récits » en 1947. Mais il s'était borné à dégager les éléments législatifs dans les passages narratifs, sans évoquer les relations structurelles sous-jacentes entre les deux types de textes⁷⁴.

Ces dernières années, les exégètes ont commencé à prendre au sérieux l'arrière-plan commun des lois et des récits qui se trouvent dans un même texte, et à atténuer les différences qui les séparent⁷⁵. C'est dire que le Lévitique, ou le Pentateuque dans son ensemble, ne sont plus considérés comme un rassemblement hétérogène de documents divers, comme le pensaient autrefois les spécialistes de la critique des sources ; la loi et le récit fonctionnent en une interaction organique dans le même texte ou la même péricope. C'est ainsi que l'on a pu écrire : « Le rapport dialectique entre récit et loi les lie de façon inextricable : l'histoire racontée établit le caractère obligatoire des commandements, et la pratique des commandements atteste la véracité de l'histoire »⁷⁶. En d'autres termes, la « liste (ici la loi) n'est pas évidente en soi. Elle demande d'être justifiée et expliquée par la narration. L'effet persuasif s'appuie sur la combinaison de la liste et du récit. Le récit seul peut inspirer, mais sans but explicite. La liste seule précise la nature des actions désirées ou des croyances, mais elle ne les inspire pas »⁷⁷. De plus, selon Mendenhall, la loi et le récit sont liés en une unité organique dès le commencement de l'histoire d'Israël⁷⁸. Cette forme unitaire a été fixée dans un corpus littéraire à une époque postérieure. Carmichael va jusqu'à dire que les lois sont des narrations en miniature⁷⁹.

S'appuyant sur ce postulat, cet auteur met la loi sur l'année sabbatique/jubilatoire en parallèle avec le récit de Joseph en Gn 47. D'après lui, cette loi reflète le souvenir des ancêtres dans un pays étranger, à savoir l'Égypte, même lorsque l'auteur de la partie législative du Lévitique n'explicite pas cet arrière-plan égyptien⁸⁰. Selon ce principe, « *the seven Sabbatical years constitute a parallel to the seven years of famine in Joseph's*

⁷³ G. Auld, "Leviticus at the Heart of the Pentateuch", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (Sheffield, 1996), 46-47.

⁷⁴ D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge, 1947), 1-73.

⁷⁵ J. W. Watts, "Rhetorical Strategy", 6; A. Ruwe, "The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1-Num 10:10)", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éd., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 57; D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I : Structure littéraire du Lévitique, BETL 185A (Leuven – Paris – Dudley, 2005), 340-342.

⁷⁶ J. Joosten, "L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque : Le cas du 'Code de Sainteté' (Lévitique 17-26)", dans Ed. Lévy éd., *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997* (Paris, 2000), 138-139.

⁷⁷ J. W. Watts, "Rhetorical Strategy", 8, 12.

⁷⁸ G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BA* 17 (1954), 70.

⁷⁹ C. Carmichael, *The Origins of Biblical Law*, 10 et 230.

⁸⁰ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 228: « *Characteristic of the presentation of the laws of Moses is that he openly refers to the past only when the event, the slavery in Egypt, took place in his own lifetime* ».

Egypt »⁸¹.

Il faut relever les raisons que donne Carmichael pour montrer que la loi de Lv 25 se base sur le récit de Gn 47, et commenter ses arguments. Il porte d'abord son attention sur le cycle de sept ans. Il suggère que la récolte surabondante de la sixième année - récolte qui, dans le texte du jubilé (Lv 25,21-22), suffit pour les trois années suivantes - rappelle la période de fertilité qui permet de nourrir toute la population durant la famine ou durant l'année de stérilité en Gn 47⁸². Ensuite, il trouve une analogie entre les deux textes. De même que les Égyptiens sont devenus les esclaves du pharaon après la famine (Gn 47,25), les Israélites sont devenus les esclaves de leur Dieu. Carmichael estime que l'auteur du Lévitique a réinterprété le récit de Joseph, puisque les Israélites ne sont pas les esclaves d'un homme comme dans le cas des Égyptiens, mais dans un certain sens les esclaves de Dieu⁸³. D'ailleurs, il évoque des expressions communes qui se trouvent dans les deux textes : אָחוּזָה (Gn 47,11.27 // Lv 25,10.13.41) et בְּפֶרֶךְ (Ex 1,13.14 // Lv 25,43.46.53 ; cf. Ez 34,4). Selon lui, le fait que la deuxième expression, « avec dureté », apparaît seulement dans ces deux passages (Exode et Lévitique) et en Ez 34,4 démontre le lien indissociable entre la loi sabbatique et le récit de Joseph. Les Israélites ne doivent pas traiter leurs compatriotes « avec dureté », car ils se souviennent de la vie dure qu'ils ont menée en Égypte en tant qu'esclaves. Carmichael estime que cette coïncidence dans le choix du vocabulaire n'est pas due au hasard, mais qu'elle reflète le fait que le récit de Joseph a inspiré la loi sabbatique/jubilatoire⁸⁴.

La confrontation opérée entre la loi et le récit par ce spécialiste de littérature comparée paraît originale et intéressante⁸⁵. Mais son argumentation soulève des problèmes qui ne sont pas suffisamment discutés. Concernant le cycle de sept ans, par exemple, la loi sabbatique ne mentionne pas, comme dans le récit de Gn 47, la famine (רָעָב⁸⁶) de sept ans ni l'année fertile survenue après cette période. Nulle part la loi du Lévitique n'évoque la famine. La septième année de la loi sur l'année sabbatique, les deux années successives mentionnées dans la loi du jubilé ne représentent, ni l'une ni les autres, une année désastreuse. Le thème

⁸¹ En ce qui concerne les éléments parallèles entre le récit de Joseph et la loi sur l'année sabbatique/jubilatoire, C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 227-237.

⁸² C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 229.

⁸³ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 231-232. Mais il ne cite pas l'ouvrage de D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, All Souls Studies II (London, 1963), qui a dégagé pour la première fois le thème « changement de maître » dans l'Exode.

⁸⁴ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 233-234.

⁸⁵ Pour le débat sur la relation entre P^G et P^S, voir R. Rendtorff, "Two Kinds of P? Some Reflections on the Occasion of the Publishing of Jacob Milgrom's Commentary on Leviticus 1-16", *JSOT* 60 (1993), 75-81.

⁸⁶ Gn 12,10 (x 2); 26,1 (x2); 41,27.30(x2).31.36(x2).50.54(x2).55.56(x2).57; 42,5; 43,1; 45,6.11; 47,4.13(x2).20; Ex 16,3 ; Dt 8,3 ; 28,48 ; 32,24 dans le Pentateuque.

de l'année désastreuse se trouve dans d'autres livres de la Bible (par exemples, 1 M 6⁸⁷). Mais on ne trouve aucune référence à la famine, que ce soit dans la loi sabbatique ou dans celle du jubilé.

Du reste, je ne suis pas d'accord avec l'idée selon laquelle cette loi présuppose que l'on doive mettre de côté une partie de la récolte et faire des provisions en vue de l'année sabbatique et de l'année jubilaire de la même façon que Joseph l'avait fait en prévision de l'année de famine⁸⁸. Il me semble que son argumentation ne respecte pas le texte. Le chapitre 25 du Lévitique ne fait aucune allusion à ces provisions. Au contraire, c'est uniquement grâce à Dieu que les hommes et les animaux disposent de nourriture sans aucune inquiétude et sans aucun travail. Durant l'année sabbatique, on mange ce que la terre produit, et non pas ce qu'on a ramassé pendant six ans. Durant les trois ans qui entourent le jubilé, on mange ce qui est produit lors de la quarante-huitième année. Si le récit de Joseph parle de la sagesse que Dieu lui a donnée⁸⁹, la loi sabbatique parle de la grâce de Dieu qui ne demande aucun travail.

De ce fait, il convient de trouver d'autres récits qui évoquent la possibilité qu'a le peuple de manger par la seule grâce de Dieu, sans aucun travail ni aucune condition. On peut penser à l'épisode de la manne⁹⁰ en Ex 16 et à celui des cailles en Ex 16 et en Nb 11 dans l'Ancien Testament et aux enseignements de Jésus sur la prière et les soucis (Mt 6,11 // Lc 6,3; et surtout Mt 6,25-26 ; Lc 12,24) dans le Nouveau Testament. Ces textes bibliques expriment l'idée que c'est la grâce de Dieu qui nourrit l'homme, non pas le travail humain ni sa sagesse ni son « inquiétude ». De même que lors de la septième année les Israélites ne doivent pas travailler, ils n'ont pas le droit de ramasser la manne au jour du sabbat. Il est notable que l'expression « sabbat pour YHWH » (שבת ליהוה) de Lv 25,2.4 se trouve aussi dans l'épisode de la manne (Ex 16,25). Le paradigme du sabbat dans le récit de la manne correspond tout à fait à la loi sabbatique dans le Lévitique⁹¹. Il est intéressant de voir qu'en Lc 12,24 le souci de la nourriture (semer et moissonner) est lié au thème de l'inactivité

⁸⁷ Cf. J. Pastor, "The Famine in 1 Maccabees: History or Apology?", dans G. G. Xeravits et J. Zsengeller éd., *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005, SJSJ 118 (Leiden – Boston, 2007), 31-43.

⁸⁸ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 233-234.

⁸⁹ Pour la relation entre le récit de Joseph et la sagesse ancienne, voir G. von Rad, "Josephgeschichte und ältere Chokma", dans *Congress Volume. Copenhagen 1952*, VTS 1 (Leiden, 1953), 120-127 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1961²), 272-280.

⁹⁰ Pour le rapport entre la loi sur l'année sabbatique/jubilaire et le récit de la manne, cf. G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOTS 141 (Sheffield, 1993), 310 ; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique : Lv 25 - exégèse et théologie*, OBO 194 (Fribourg, 2003), 126-128 et 165-166. Et pour l'interprétation du récit de la manne à la lumière de celui de la création du monde, voir J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Le livre et le rouleau 5, traduit de l'italien (Bruxelles, 2000), 222.

⁹¹ Mais, à la différence de l'année sabbatique, on ramasse la manne deux fois plus au sixième jour pour le jour de sabbat (Ex 16,5.25).

agricole des oiseaux et de la grâce de Dieu. D'après ces deux récits, c'est seulement quand le travail des créatures de Dieu n'intervient pas que l'on peut faire l'expérience de sa grâce.

Luciani, quant à lui, met également au jour une dimension narrative dans la loi, au cours de l'analyse de la structure littéraire de Lv 25, comme nous le verrons plus bas⁹². Il s'agit plus précisément d'un élément parénétiq ue destiné à répondre au souci du peuple concernant sa nourriture⁹³. Mais, contrairement à Carmichael, il ne rapproche ce passage d'aucun texte narratif. Cependant on peut dire que sa démonstration contribue à révéler un certain type de la relation entre loi et récit.

Pour ma part, je ne pense pas qu'il existe une correspondance systématique entre un passage narratif donné et une loi qui en exprimerait le message, ni entre un passage législatif donné et un récit qui en illustrerait les principes juridiques. Mais, je ne pense pas non plus qu'essayer d'interpréter un récit et une loi dans leur corrélation soit vain ; car même lorsque le contenu d'un récit ne s'accorde pas complètement avec celui d'une loi, la lecture du récit à la lumière d'une loi - et, réciproquement, celle de la loi à la lumière d'un récit - peuvent donner au lecteur des aperçus originaux⁹⁴.

D'ailleurs, lorsque l'on considère le lien qui existe entre la loi et le récit, on est amené à redéfinir le sens de la « loi », et à se demander ce que ce concept signifie lorsqu'il est associé à l'année sabbatique. Un auteur comme Patrick, par exemple, divise les lois en lois législatives et en lois morales⁹⁵. Pour Kraus, le but des scribes qui rédigeaient les lois dans le monde voisin d'Israël était de présenter l'idéal plutôt que la réalité⁹⁶. Dans ces conditions, il est naturel que le lecteur perçoive un écart entre ce qui existe et ce qui est prescrit par la loi. En outre, nous savons que le terme hébraïque que l'on traduit par « loi » signifie non seulement loi au sens juridique, mais aussi « enseignement » et « indication » selon l'étymologie du terme *Torah*, qui vient du verbe *ירה*. De plus, certains auteurs suggèrent que les lois visent à former ou renforcer l'identité culturelle⁹⁷. Selon Carmichael, « *the ideas*

⁹² Voir III.1. « L'année sabbatique dans 25 ».

⁹³ D. Luciani, «Le jubilé dans Lévitique 25», *RTL* 30 (1999), 473.

⁹⁴ Cf. D. Daube, «Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs», dans J. Hempel et L. Rost éd s., *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77 (Berlin, 1958), 38.

⁹⁵ D. Patrick, *Old Testament Law* (London, 1985), 5-6. Voir aussi B. Wells, «What Is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice», *CBQ* 70 (2008), 223-232.

⁹⁶ F. R. Kraus, «Ein zentrales Problem des altnesopotamischen Rechts: was ist der Codex Hammurabi?», *Genava* 8 (1960), 283-296. Voir aussi F. F. Finkelstein, «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes' », *JCS* 15 (1961), 91-104; J. Bottéro, «Le 'Code' de Hammurabi», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 12 (1982), 409-444. Selon Y. Amit, «The Jubilee Law - An Attempt at Instituting Social Justice», dans H. Graf Reventlow et Y. Hoffman éd s., *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, JSOTS 137 (Sheffield, 1992), 47-59, c'est la loi qui propose un modèle de société concret, tandis que les prophètes critiquent une société injuste sans proposer de modèle alternatif.

⁹⁷ En ce qui concerne la loi en général, R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*. t. 1 (Paris, 1961), 221-250; S. Amsler, «Les documents de la loi et la formation du Pentateuque», dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 235-257 ; M. Greenberg «Biblical Attitudes toward Power: Ideal and Reality in Law

that underlie the biblical laws had indeed some basis in the life of ancient Israel despite the lack of direct evidence »⁹⁸. Ainsi comprise dans la plénitude de sa signification, la loi a parfois dans la Bible une finalité d'éducation morale et religieuse⁹⁹. On peut penser que, perçue dans ce contexte, la loi sur l'année sabbatique et jubilaire vise à montrer ce que doit être l'ordre idéal du monde.

Toutefois, on ne peut pas renoncer à sa fonction proprement juridique, car les Israélites considéraient la partie législative du Pentateuque comme un ensemble de prescriptions qu'il fallait réellement observer et respecter dans la vie quotidienne. La loi sur l'année sabbatique/jubilaire représente l'un des points du contrat de l'alliance que Dieu a conclue avec Israël¹⁰⁰. D'ailleurs, le dernier verset du Code de Sainteté (Lv 26,46 ; cf. Lv 27,34) demande au lecteur de lire ce texte non seulement comme un simple enseignement ou comme un simple ensemble d'indications, mais aussi comme une loi au sens littéral du terme¹⁰¹. L'auteur du Lévitique utilise, pour décrire ce code, plusieurs termes techniques qui se distinguent par des nuances de sens, mais qui renvoient tous à la même obligation légale : décret (חֶקֶט), coutume (מִשְׁפָּט) et loi (תּוֹרָה). La loi sabbatique a été donnée pour être observée. Aussi peut-on dire que cette loi ne vise pas ce qu'on « peut » faire, mais ce qu'on « doit » faire¹⁰².

Sur le plan historique, l'année de jachère était observée dans l'ensemble du Proche-Orient ancien. Du point de vue intertextuel, certains auteurs pensent, à tort ou à raison, que la loi sur l'année sabbatique s'appuie sur des récits, comme l'histoire de Joseph, ou, plus vraisemblablement, celle de la manne. Ceci étant posé, une question demeure : quand et comment doit-elle être observée ? Les trois codes de lois promulguent la loi de façon différente (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7 ; Dt 15,1-11) et certains textes bibliques évoquent l'année sabbatique (Jr 34,8-22 ; Ne 5,1-13 ; 10,32b ; 2 Ch 36,21). Nous allons maintenant essayer d'examiner les divers aspects de cette loi et son développement dans l'histoire de la religion d'Israël.

and Prophets", dans E. B. Firmage, B. G. Weiss et J. W. Welch éd., *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake, 1990), 101-112.

⁹⁸ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 237, 239.

⁹⁹ Comme le pense E. L. Greenstein, "Biblical Law", dans R. W. Holtz éd., *Back to the Sources* (New York, 1984), 84.

¹⁰⁰ P. Beauchamp, "Proposition sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale", *RSR* 58 (1970), 161-193.

¹⁰¹ J. Joosten, "Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté ?", *BN* 84 (1996), 81.

¹⁰² Cf. J. Joosten, *People and Land*, 27, n. 62: « Christian exegetes have too often tried to minimize the importance of the law or at least to subordinate it to saving history ».

4. L'année sabbatique dans l'Ancien Testament hors de Lv 25

Après avoir évoqué le contexte de l'année sabbatique dans le monde avoisinant et des récits bibliques qui évoquent cette année, il convient à présent de considérer les textes vétérotestamentaires qui, en dehors de Lv 25, en font état. Cette démarche doit nous permettre de mener à bien notre projet et d'avoir une vue générale sur l'année sabbatique de l'Ancien Testament dans son ensemble et mettre en lumière le message théologique propre au Lévitique. À travers cette étude consacrée à la place particulière de la loi sur l'année sabbatique dans le Lévitique, on arrivera peut-être également à éclaircir, au-delà de la formation du Pentateuque, une phase de la formation de l'Ancien Testament en général, formation qui est toujours en question¹⁰³.

4.1. Lv 26,34-35.43

La prescription sur le repos du pays est mentionnée dans le Lévitique encore une fois en Lv 26, le chapitre concernant les malédictions et les bénédictions. Notre attention est attirée par la mention de la négligence de l'année sabbatique comme étant l'une des causes des malédictions, car, comme le montre Hoffmann, les autres éléments (la maladie aux vv. 16-17, la famine aux vv. 18-20, les animaux sauvages aux vv. 21-22, l'épée aux vv. 23-26) apparaissent aussi en Ez 14,21¹⁰⁴.

En Lv 26, il est significatif que l'histoire d'Israël soit dominée par l'observance ou la négligence de l'année sabbatique :

Alors le pays accomplira ses sabbats,

pendant tous ces jours de **désolation**

où vous-mêmes serez dans le pays de vos ennemis (34a);

alors le pays se reposera et accomplira ses sabbats (34b) ;

pendant tous ces jours de **désolation**,

il se reposera (35a), pour compenser les sabbats

où il n'aura pas pu se reposer, lorsque vous y **habitez** (Lv 26,34-35 selon TOB).

Ces versets manifestent bien l'importance de la loi sur l'année sabbatique dans la façon dont l'auteur du Lévitique interprète l'exil. En employant le mot « sabbat » (שבת) et ses

¹⁰³ Je suis bien conscient de la difficulté qu'il y a à généraliser à partir de l'étude d'une loi particulière parmi d'autres et à tirer des conclusions concernant l'histoire de la formation du canon biblique en général.

¹⁰⁴ Voir N. Leibowitz, *New Studies in Vayikra*, vol. 2 (Jérusalem, 1993), 586-587.

dérivés 6 fois dans ces deux versets, il considère que toutes les malédictions proviennent de la négligence de la loi sur l'année sabbatique promulguée en Lv 25¹⁰⁵. Concernant la signification du mot « sabbat », certains rabbins et commentateurs modernes estiment qu'il inclut aussi bien l'année jubilaire que l'année sabbatique¹⁰⁶. Mais, puisque l'année sabbatique et l'année jubilaire sont des années distinctes, cette opinion ne peut pas être soutenue¹⁰⁷.

Pour pouvoir posséder leur pays, les Israélites ont dû respecter les règles concernant l'année sabbatique. Mais, paradoxalement, pour que le pays puisse se reposer, ils ont dû être exilés. Lorsque les Israélites l'habitent (בְּשִׁבְתְּכֶם עִלְיָהּ en Lv 26,35), le pays ne peut pas se reposer. C'est seulement quand le pays est vide d'habitants (יָמֵי הַשְּׁמָדָה en Lv 26,34-35) qu'il peut jouir de son repos. C'est parce que les habitants n'avaient pas respecté la Loi, et en particulier la loi sur l'année sabbatique, que le pays n'avait pas pu se reposer. Autrement dit, s'ils avaient appliqué cette loi, ils n'auraient pas été exilés de leur pays. Il convient de remarquer ici la relation entre la désolation du pays et son repos. L'action désignée par le verbe שמם¹⁰⁸ représente un jugement infligé par Dieu aux Israélites. Mais, du point de vue de la terre, c'est un acte du salut.

Levine estime qu'en Lv 26,43 non seulement le peuple mais aussi le pays rachètent leurs péchés : le peuple, à travers la soumission à Dieu après les souffrances prolongées de l'exil ; et le pays, en compensant ses années sabbatiques négligées. De surcroît, il pense que le pays d'Israël est abandonné et privé de ses habitants involontairement¹⁰⁹.

Ainsi, quand le pays sera abandonné par eux, quand il accomplira ses sabbats pendant le temps où ils le laisseront dans la désolation, quand leur châtiment s'accomplira parce qu'ils auront rejeté mes coutumes et pris mes lois en aversion (Lv 26,43 selon TOB).

L'interprétation des péchés du pays que propose cet auteur risque de dénaturer la théologie de la terre du Code de Sainteté. Ce n'est pas à cause des péchés du pays que la loi sur l'année sabbatique n'a pas été observée, mais à cause des péchés de son propriétaire, c'est-à-dire des

¹⁰⁵ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2323, compte 7 fois du mot « sabbat » et ses dérivés. En effet, cette racine apparaît 6 fois.

¹⁰⁶ Rashi, Ibn Ezra, B. Z. Wacholder et C. J. H. Wright. Pour la littérature, voir J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2325.

¹⁰⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2325. Selon cet auteur, il y a des rabbins qui estiment que le mot « sabbat » désigne seulement l'année sabbatique (Tg. Ps.-J.; m. 'Abot 5:8, Sipra Behuqotay 7:2; y. Ta'an. 66c).

¹⁰⁸ Ce verbe apparaît 9 fois dans le Pentateuque dont 7 fois dans le Lévitique 26 (Gn 47,19 ; Lv 26,22.31.32[x2].34.35.43 ; Nb 21,30).

¹⁰⁹ B. A. Levine, *Leviticus*, 279: « In verse 43 of our Epilogue both the land and the people atone for their sins: the people, through submission to God after the prolonged sufferings of the exile; and the land, by compensating for its neglected sabbatical years [...]. Because the land was not allowed to lie fallow every seventh year while the Israelites lived in it, it will now lie desolate involuntarily, bereft of its inhabitants ».

Israélites, qui ont abusé du pays. Selon la théologie du Code de Sainteté, lorsque le pays ne peut pas garder son état de pureté à cause du mauvais comportement de ses habitants, il doit les chasser. C'est pour lui un dernier moyen de maintenir son état originel.

L'interprétation de Levine doit être nuancée à la lumière de Lv 18,24-25 et Lv 20,22-23¹¹⁰ qui rapportent le destin des Cananéens : l'exil des Israélites en Lv 26 est analogue à l'expulsion des anciens habitants du pays.

Ne vous rendez impurs par aucune de ces pratiques; car c'est à cause d'elles que sont devenues impures les nations que je chasse devant vous. Le pays est devenu impur, et je l'ai châtié de sa faute (וְאֶפְקֹד עֲוֹנָהָ עָלֶיהָ) ; aussi le pays a-t-il vomi ses habitants.

(Lv 18,24-25 selon TOB)

Selon ces versets, le pays d'Israël a la responsabilité de maintenir sa pureté. S'il perd son état primitif, c'est de sa faute¹¹¹. Cela tient à ce que, dans le Code de Sainteté, le pays est la résidence de Dieu. Au fur et à mesure que le pays devient impur, le sanctuaire peut aussi devenir impur (Lv 20,3). Pour qu'il soit pardonné par Dieu, il doit donc supprimer la cause de l'impureté. C'est-à-dire qu'il doit expulser les habitants. De ce fait, on peut dire que le pays n'a pas été abandonné involontairement, comme le dit Levine ; il réagit volontairement : Dieu et le pays expulsent les pécheurs. Devant le pays et aux yeux de Dieu, les Israélites n'ont aucun privilège par rapport aux Cananéens. S'ils ne respectent pas la Loi - la prescription sexuelle en Lv 18 et Lv 20, la prescription sur l'année sabbatique en Lv 26 -, le même destin les attend.

Cette théologie propre au Code de Sainteté concernant le pays d'Israël se distingue nettement de celle de la loi de relâche d'Exode 23 et de celle de la loi sur la remise des dettes de Deutéronome 15.

4.2. Ex 23,10-11

Les trois codes de lois du Pentateuque contiennent des prescriptions concernant l'année sabbatique (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7 ; Dt 15,1-11). Le Code de l'Alliance, qui mentionne cette loi pour la première fois dans l'Ancien Testament, le fait plus brièvement que les deux autres :

¹¹⁰ Pour des affinités linguistiques entre Lv 18,24-25 et Lv 20,22-23, cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1759-1760.

¹¹¹ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1580: « The land, of course, has not sinned, but it has become polluted by the iniquity of its inhabitants ».

Pendant six années, tu ensemenceras la terre, et tu en recueilleras le produit. Mais la septième, tu lui donneras du relâche et tu la laisseras en repos; les pauvres de ton peuple en jouiront, et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de même pour ta vigne et pour tes oliviers (Ex 23,10-11 ; Louis Segond).

On peut cultiver la terre pendant six ans, mais elle doit être laissée en jachère au cours de la septième année. Les plantes qui poussent naturellement durant cette année doivent être réservées aux pauvres du peuple d’Israël et aux animaux sauvages.

Les débats concernant cette prescription et le caractère de l’année de relâche dans l’Exode peuvent se résumer de la façon suivante : suite à la nouvelle tentative exégétique faite par Van Seters ¹¹² de reformuler la chronologie des trois codes de lois vétérotestamentaires, peut-on continuer à estimer que la loi sur l’année de relâche du Code de l’Alliance garde la forme primitive de la loi sur l’année sabbatique du Code de Sainteté ? La loi de l’Exode est-elle, de la même façon que celle du Lévitique, destinée à être appliquée ? Présente-t-elle le même caractère de réalité ? Enfin, peut-on dire que la loi de relâche de l’Exode présente cet aspect socio-humanitaire qui, pour les exégètes, est une dimension caractéristique du Code de l’Alliance en général ?

Pour répondre à ces questions, il convient d’analyser le texte du Lévitique en confrontant ces deux textes parallèles¹¹³.

Ex 23,10-11	Lv 25,2aβ-7 ¹¹⁴
	² Quand vous entrerez dans <i>le pays</i> que je vous donne, le pays chômera un sabbat pour YHWH
¹⁰ et (Pendant) six ans, tu sèmeras <i>ton pays</i> et tu ramasseras sa récolte.	³ (Pendant) six ans, tu sèmeras <i>ton champ</i> ; et (pendant) six ans, tu tailleras ta vigne ; et tu ramasseras sa récolte.
¹¹ Mais, la septième, tu le laisseras en jachère et tu le laisseras inculte	⁴ mais à la septième année ce sera un sabbat sabbatique pour <i>le pays</i> , un sabbat pour YHWH ; ton champ <i>tu</i> ne sèmeras pas; et ta vigne <i>tu</i> ne tailleras pas

¹¹² Selon J. Van Seters, “The Law of Hebrew Slave”, ZAW 108 (1996), 545, le Code de l’Alliance est postérieur au Code Deutéronomique et au Code de Sainteté: « [...] the order of development would be from the seventh-year grant of debt-release of Dt 15,1-6 to the sabbatical year of Lv 25,1-7, and finally to the fallow-year of Ex 23,10-11 [...] ».

¹¹³ Pour une comparaison entre les trois lois sabbatiques dans les trois codes, cf. G. Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque*, SVT 59 (Leiden, 1994), 7.

¹¹⁴ Pour la traduction et les notes exégétiques, voir II.1. et II.2.

et (en) mangeront les pauvres de ton peuple, et son reste, (le) mangera l'animal du champ (השדה), Ainsi feras-tu à ta vigne, à tes oliviers.

⁵ le regain de ta moisson tu ne moissonneras pas ; les raisins de tes naziréens tu ne vendangeras pas ; ce sera une année sabbatique pour le pays.

⁶ Et le sabbat du pays sera pour vous pour mangeaille; pour toi, et pour ton serviteur, et pour ta servante, et pour ton salarié et pour ton hôte qui immigreront chez toi.

⁷ Et pour ton bétail et pour l'animal qui est dans ton pays, toute sa récolte sera pour manger.

4.2.1. L'ordre chronologique de la loi de l'Exode et de celle du Lévitique

La plupart des exégètes ne s'opposent pas à l'hypothèse selon laquelle le Code de l'Alliance serait le plus ancien des trois codes de lois de l'Ancien Testament¹¹⁵. Si l'on accepte cette position, on peut dire que la loi sur l'année de relâche de l'Exode est le fondement de celle sur l'année sabbatique du Lévitique.

Mais, comme nous venons de le mentionner, Van Seters réfute l'hypothèse traditionnelle en réorganisant la chronologie de la composition des codes de lois dans une série d'études sur le Pentateuque. Si l'on résume sa thèse, le Code de l'Alliance n'est pas le premier ; il est, au contraire, le dernier et son auteur révisé les deux premiers pour les adapter à la nouvelle époque postexilique. Il avance cette hypothèse pour expliquer les divergences entre la loi sur l'année sabbatique du Lévitique et celle de l'Exode. Selon lui, la loi du Lévitique est d'inspiration religieuse et impraticable dans la réalité. Il pense qu'elle n'a aucun intérêt pour les pauvres¹¹⁶. D'ailleurs, il est impossible à ses yeux de mettre en œuvre la jachère dans tout le pays en même temps. C'est pour cela que l'auteur de l'Exode prescrit que l'on peut laisser la terre en jachère à différents moments, selon la décision de chaque propriétaire de terre. Pour justifier son opinion, il rapproche la loi de l'affranchissement de celle de l'année de jachère. Selon lui, les prescriptions de l'Exode sur l'affranchissement des esclaves (Ex 21,1-11) sont, comme celles qui concernent la relâche, plus récentes que celles

¹¹⁵ Cf. R. Westbrook, "What is the Covenant Code?", dans B. M. Levinson éd., *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, JSOTS 181 (Sheffield, 1994), 28.

¹¹⁶ J. Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code", dans M. Vervenne éd. *Studies in the Book of Exodus: Redaction – Reception – Interpretation*, BETL 126 (Leuven, 1996), 335.

du Deutéronome (Dt 15,12-18)¹¹⁷.

Contestant l'opinion traditionnelle, il tente, en particulier, de réfuter l'argumentation de Fishbane¹¹⁸. Selon ce dernier, la loi sur l'année sabbatique du Lévitique est une expansion de celle de l'Exode : la phrase ajoutée postérieurement - « ainsi feras-tu à ta vigne, à tes oliviers » en Ex 23,11b - trouve sa juste place dans la loi du Lévitique. Van Seters, quant à lui, estime que cette phrase n'est pas un ajout postérieur, mais qu'elle résume les prescriptions concernant la jachère en quelques mots. Selon lui, l'auteur de l'Exode permet l'élaboration de la loi sabbatique du Lévitique dans la mesure où il propose que la nourriture ne soit distribuée qu'aux pauvres et aux animaux sauvages et où il supprime l'aspect religieux. Il semble estimer que l'on passe d'une loi religieuse à une loi humanitaire¹¹⁹. L'aspect social de l'Exode refléterait la réaction du Code de l'Alliance contre l'ancienne loi religieuse du Code de Sainteté à l'époque exilique. Dans ses travaux, Van Seters insiste sur le fait que l'auteur le plus récent n'élargit pas une loi courte, mais qu'il raccourcit une loi longue en enlevant des parties déjà connues. L'auteur du Code de l'Alliance prend d'abord l'idée humanitaire dans la loi de la remise du Deutéronome et ensuite il attache cette idée au cycle de sept ans proposé par l'auteur du Code de Sainteté. Mais pour permettre l'application de cette loi, l'auteur du Code de l'Alliance n'emploie pas l'expression « année sabbatique », il utilise la formule « année de relâche »¹²⁰. Enfin, pour consolider son hypothèse, Van Seters soutient que Ne 10,32b cite Ex 23,11a. Selon lui, la citation de Néhémie démontre que la loi de l'Exode a été rédigée à l'époque postexilique¹²¹. Mais, comme nous le verrons plus bas, son argumentation présente des faiblesses¹²².

La façon dont il essaie de réorganiser et de réinterpréter les codes de lois du Pentateuque me paraît intéressante et audacieuse. Et elle pousse à réfléchir à nouveau sur la composition et les traits caractéristiques du Pentateuque. On peut dire également que son interprétation projette une lumière neuve sur la compréhension des textes juridiques de la Bible hébraïque. Mais en même temps, si elle est hardie, son argumentation ne se base pas toujours sur le

¹¹⁷ J. Van Seters, "The Law of Hebrew Slave", 534-546.

¹¹⁸ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985), 179-181.

¹¹⁹ Pour l'explication de la divergence entre l'aspect religieux de Dt 5,12-15 et l'aspect social d'Ex 23,12, voir J. Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code", 334. Il est donc naturel pour cet auteur que dans le Code de l'Alliance l'aspect religieux et l'aspect social coexistent. Voir également son ouvrage, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield, 1999), 205.

¹²⁰ J. Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code", 335-336.

¹²¹ J. Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code", 336; idem, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (Oxford, 2003), 159.

¹²² Pour ne pas anticiper sur cette discussion, je me contente ici de citer la critique faite par J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 38: « Noting that the purchase of Israelites owned by Gentiles is also the concern of Neh 5:1-13, Van Seters jumps to the conclusion that Exod 21:1-7 is from the same time period as Nehemiah ». Voir aussi B. M. Levinson, "Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters", dans J. Day éd., *In Search of Pre-Exilic Israel*, JSOTS 406 (London – New York, 2004), 315-317.

texte lui-même. Il affirme que l'idée selon laquelle le Code de l'Alliance précède les deux autres codes de lois s'appuie sur un préjugé que l'on accepte sans même le discuter. Il va jusqu'à dire que, à cause de ce préjugé, on ne peut plus progresser dans le domaine de l'interprétation des codes de lois¹²³. Mais ce n'est pas en raison d'un tel préjugé que l'on estime que la loi sabbatique de l'Exode précède dans le temps celle du Lévitique. Pour prouver cette antériorité, il suffit de considérer un mot de Lv 25,3. On peut en effet remarquer que le suffixe à la troisième personne du féminin singulier de תבואתה (sa récolte) ne peut pas désigner des noms masculins, comme שדה (champ) ou כרם (vigne), même s'ils sont les antécédents les plus proches.

(Pendant) six ans, tu sèmeras ton *champ* ; et (pendant) six ans, tu tailleras ta *vigne* ; et tu ramasseras *sa* récolte (Lv 25,3).

En fait, ce suffixe renvoie au nom féminin « pays » (ארץ) qui est situé dans le verset précédent (Lv 25,2) :

Quand vous entrerez dans *le pays* que je vous donne, le pays chômera un sabbat pour YHWH (Lv 25,2).

Il est frappant que Van Seters ne tienne pas compte de ce problème textuel qui est essentiel pour son propos et qui a été déjà relevé par plusieurs exégètes¹²⁴. Contrairement à ce que pense Van Seters, on peut imaginer de façon raisonnable que l'auteur du Lévitique avait le texte de l'Exode sous les yeux.

Ex 23,10-11	והשביעת	ואספת את־תבואתה	ושש שנים תזרע את־ארצך
Lv 25,3-4	ובשנה השביעת	ואספת את־תבואתה	שש שנים תזרע שך

Comme on le verra dans les pages qui suivent, la loi sur l'année sabbatique de l'Exode n'a pas la même fonction que celle du Lévitique. Son application n'est pas précisée comme dans le Lévitique (II.4.2.2.). Ses bénéficiaires ne sont pas identiques à ceux qui sont présentés dans le Lévitique. Tandis que l'aspect social apparaît plus clairement que l'aspect religieux dans la loi de l'Exode, ces deux aspects sont unis dans le Lévitique en un ensemble harmonieux. On

¹²³ J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora*, 157.

¹²⁴ K. Elliger, *Leviticus*, 344; M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 180; M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch* (Jerusalem, 1989), 29-34; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2157; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 48.

peut dire que l'aspect humanitaire a été réinterprété dans une perspective religieuse. Dans ce livre, la dimension humanitaire ne peut pas être dissociée de la dimension religieuse, car ces deux dimensions sont comme deux aspects d'un même principe de sainteté. Le Code de Sainteté dit que la sainteté ne réside pas qu'à l'intérieur du sanctuaire ; elle doit être réalisée dans la vie quotidienne, dans tous les domaines (II.4.2.3.). On ne peut donc pas dire que la loi de l'Exode est un résumé de celle du Lévitique comme l'affirme Van Seters. Il est donc plus raisonnable de penser que l'auteur du Lévitique a développé la loi qui lui a servi de modèle en fonction de son système théologique.

4.2.2. L'application de la loi de relâche

En ce qui concerne la deuxième question sur l'application de la loi de relâche de l'Exode, les exégètes proposent deux solutions divergentes. Un groupe de commentateurs estime que la loi de jachère de l'Exode est une pratique qui s'exerce à des moments différents selon les lieux¹²⁵. Ils déduisent ce constat du fait que la législation de ce livre ne mentionne explicitement ni tout le pays d'Israël ni une durée fixée¹²⁶. Selon leur point de vue, on peut penser que l'expression « ton pays » en Ex 23,10 renvoie au domaine d'un individu. Pour renforcer cette idée, certains auteurs proposent une analogie entre la loi de libération de l'esclave hébreu (Ex 21,2-11) et celle de l'année de relâche (Ex 23,10-11) : de même que la première est mise en œuvre à un moment différent par chaque propriétaire d'esclave, la jachère n'a pas lieu simultanément dans tout le pays¹²⁷. De plus, ces exégètes perçoivent

¹²⁵ B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, 206; H. Cazelles, *Étude sur le Code de l'alliance* (Paris, 1946), 92 ; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 112; A. Phillips, *Deuteronomy* (Cambridge, 1973), 104; J. R. Porter, *Leviticus*, CBC (Cambridge, 1976), 197-198 ; N. P. Lemche, "The manumission of slaves-the fallow year-the sabbatical year-the Jubel year", *VT* 26 (1976)", 49; C. J. Wright, *God's People in God's Land*, 145; E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 352; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* AnBib 4 (Rome, 1954), 188; F. Bianchi, "Das Jubeljahr in der hebräischen Bibel und in der nachkanonischen jüdischen Texten", dans G. Scheuermann éd., *Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlaßjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden*, Forschung zur Bibel 94 (Würzburg, 2000), 61; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25 (Tübingen, 2007), 525 ; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 50.

¹²⁶ Par exemple, voir N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 42.

¹²⁷ A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtliche Entwicklung*, BZAW 50 (Giessen, 1928), 79-83; J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora*, 159. Le schéma de 6/7 ans (Ex 21,2-11 ; 23,10-12) structure le Code de l'Alliance en incluant les prescriptions au début et à la fin de ce code. Pour cette structure, voir J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomische Zeit*, FRLANT 114 (Göttingen, 1975), 421-422; E. Otto, "Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12-26", dans G. Braulik, W. Groß et S. McEvenue édés., *Biblische Theologie und gesellschaftliche Wandel*, 269-270; N. Lohfink, "Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,1-11 und Dtn 15,12-18", dans T. Veijola éd., *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Schrift der Dinnischen Exegetischen Gesellschaft 62 (Helsinki – Göttingen, 1996), 151-152. À l'encontre de ces auteurs, J. van Seters, "The Law of Hebrew Slave", 545, soutient que le Code de l'Alliance sépare deux thèmes (l'affranchissement de l'esclave et l'année de la jachère) qui se succèdent l'un l'autre dans les lois précédentes (Lv 25 ; Dt 15), parce que les conditions de l'asservissement ont changé de l'époque de D et à celle de H. Il me paraît que cette opinion est

une modification significative lorsque l'on passe de la loi de l'Exode à celle du Lévitique : l'auteur de ce dernier livre utilise « le pays » (Lv 25,2.4.5.6) au lieu de « ton pays » (Ex 23,10) hormis en Lv 25,7 (ton pays)¹²⁸. À travers cette transformation, l'auteur du Lévitique aurait voulu, de façon explicite, adapter la loi de l'Exode à tout le pays, au-delà du domaine individuel ou familial¹²⁹. Ce type d'interprétation suppose une évolution de la loi régionale qui la transformerait en loi nationale.

Mais d'autres auteurs invoquent le cas du sabbat hebdomadaire pour soutenir l'idée selon laquelle l'année de jachère serait, dans l'Exode, appliquée dans tout le pays, en même temps¹³⁰ : le fait que la loi du sabbat (Ex 23,12), qui est pratiqué par tout le monde le même jour, est associée à celle de l'année de jachère suggère que cette année est universellement et simultanément appliquée. D'après Lefebvre, l'absence de mention explicite concernant cette pratique ne signifie pas que l'universalité de l'année de jachère dans tout le pays et à la même période soit exclue¹³¹. Bien entendu, comme Sarna l'a montré, les versets 10-11 d'Ex 23 ne peuvent pas être dissociés du verset suivant tant au niveau du contenu qu'à celui du style¹³². Cependant, la juxtaposition des deux lois ne permet pas nécessairement d'interpréter une loi à la lumière de l'autre¹³³. La prescription du sabbat en Ex 23,12 ne détermine pas celle de l'année de jachère en Ex 23,10-11. D'ailleurs, comme Schwienhorst-Schönberger l'a remarqué, on peut penser qu'en Ex 23,12 le septième jour ne renvoie pas au sabbat établi comme institution¹³⁴.

Ce qui paraît en tout cas certain c'est que la loi de relâche du Code de l'Alliance reflète l'aspect primitif de la loi sur l'année sabbatique du Code de Sainteté avant qu'elle soit

moins convaincante que l'idée que j'ai citée plus haut. J. van Seters n'explique pas pourquoi le rédacteur a situé la loi de l'affranchissement de l'esclave au début du Code de l'Alliance.

¹²⁸ Nous traiterons le problème du changement de nombre grammatical dans II.3.1.

¹²⁹ Cf. C. J. Wright, *God's People in God's Land*, 146.

¹³⁰ A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, KEH 12 (Leipzig, 1880²), 224; G. Beer et K. Galling, *Exodus*, HAT I/3 (Tübingen, 1939), 119; M. Noth, *Das zweite Buch Mose - Exodus*, ATD 5 (Göttingen, 1959), 153-154; C. F. Keil, *Manual of Biblical Archaeology II*, CFTL 35 (Edinburgh, 1888), 13; idem, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Giessen - Basel, 1987³), 161; I. Cardellini, *Die biblischen "Sklaven" - Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Eedaktion der alttestamentlichen Rechtstexte*, BBB 55 (Bonn, 1981), 245; O. Loretz, *Habiru - Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentilismus 'ibrî vom Appenlativum habiru*, BZAW 160 (Berlin, 1984), 268-269; G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 307-311; E. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, ATD 6 (Göttingen, 1993), 343; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas, 1992), 430; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 133.

¹³¹ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 136.

¹³² N. M. Sarna, *Exodus*, JPSTC (Philadelphia, 1991), 144.

¹³³ F. Crüsemann, *Die Tora*, 174, n. 198.

¹³⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188 (Berlin - New York, 1990), 393: « Die ganze Passage (Ex 23,10-12) ist eindeutig vordeuteronomistisch, da der siebte Tag noch nicht mit dem Sabbat identifiziert wird, wie es dann in Dtn 5,13 geschieht ». Voir aussi G. Robinson, "The Idea of the Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of the Sabbath", *ZAW* 92 (1980), 39; J. Briend, "Sabbat", *DBS* 10, 1138; N. P. Lemche, "The Hebrew and the Seven-Year Cycle", *BN* 25 (1984), 65-75. C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 525, estime que l'année sabbatique du Lévitique a été établie sur le modèle du sabbat, jour fixé après l'exil, à la différence de celle de l'Exode.

devenue une prescription légale. Certes, l'auteur de ce code formule définitivement la loi sabbatique en précisant les expressions ambiguës qui se trouvent dans son texte modèle. Mais la révision d'une loi ne signifie pas nécessairement que l'ancienne loi (Exode) est complètement différente de la loi actuelle (Lévitique). Le réviseur aurait changé certaines expressions, soit parce qu'elles ont suscité une certaine confusion à cause de leur ambiguïté, soit parce qu'il a voulu ajuster l'ancienne loi à la réalité actuelle. Il n'est pas douteux qu'en précisant la simultanéité de son application dans tout le pays, l'auteur du Lévitique a accentué l'importance de cette loi. En ce qui concerne la mise en œuvre de la loi de jachère de l'Exode, il faut admettre le fait que de nombreux textes bibliques ne permettent aux commentateurs que d'avancer plusieurs hypothèses sans qu'ils puissent donner une réponse unique et définitive. Peut-être serait-il plus honnête de dire que l'on ne peut répondre à la question de savoir si l'auteur de l'Exode a prescrit une loi pour qu'elle puisse être pratiquée par des individus à des moments différents ou pour qu'elle s'applique de la même façon que la loi du Lévitique. Je pense que la première option est plus probable que la deuxième, mais le texte lui-même ne donne aucune indication sûre à ce sujet.

En dépit de cette difficulté, on ne saurait nier le fait que l'auteur du Lévitique définit la septième année de l'Exode comme « année sabbatique » et qu'il met l'accent sur le sens du repos de la terre¹³⁵. On peut supposer que l'auteur du Lévitique a réinterprété et réorganisé l'ancienne loi dans son cadre théologique propre.

Pour dégager les traits distinctifs de chaque texte, il convient de regarder de plus près les prescriptions de ces deux livres dans leur contexte littéraire respectif : celui du Code d'Alliance et celui du Code de Sainteté.

4.2.3. L'aspect social et religieux

Avant de procéder à une analyse détaillée de la loi de relâche de l'Exode, il ne sera pas inutile de soulever brièvement la question de savoir si la loi de jachère est marquée par cette dimension humanitaire que l'on impute, d'une façon générale, au Code de l'Alliance.

Le texte de l'Exode présente les bénéficiaires de l'année sabbatique comme « les pauvres de ton peuple » et « l'animal des champs » (Ex 23,11). Le Lévitique élargit le cercle des bénéficiaires en les énumérant tous : « toi, ton serviteur, ta servante, ton salarié et ton hôte qui immigreront chez toi » et « ton bétail et l'animal qui est dans ta terre » (Lv 25,6-7). Schenker pense que, tandis que dans l'Exode les bénéficiaires sont déterminés globalement,

¹³⁵ Voir I.1.2.

le Lévitique précise leur identité de façon concrète¹³⁶ : il est remarquable que, à la différence de la liste des bénéficiaires de l'année de relâche de l'Exode, celle du Lévitique laisse coexister des catégories hétérogènes : les Israélites en tant que propriétaires fonciers et les étrangers, les hommes libres et les esclaves, le bétail domestique et l'animal sauvage¹³⁷. De même, alors que l'Exode propose les animaux des champs comme bénéficiaires, le Lévitique élargit cette catégorie en désignant comme bénéficiaires les animaux domestiques et les animaux sauvages.

Milgrom en déduit que Lv 25,6-7 exclut les pauvres (Ex 23,11) de la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique afin de faire correspondre cette loi à la vie quotidienne d'une autre façon que l'Exode¹³⁸. Ginzberg pense que l'auteur du Lévitique a modifié les prescriptions de l'Exode en donnant le bénéfice de la loi sabbatique au seul propriétaire et aux personnes à sa charge¹³⁹. Au contraire, selon Hartley, « *the list of people in v. 6 means that no one living in Israel is excluded from gathering produce of the sabbatical year for eating* »¹⁴⁰. À Milgrom et à Ginzberg, on peut objecter que les pauvres mentionnés en Ex 23,11 correspondent aux personnages marginaux évoqués en Lv 25,6 : le serviteur, la servante, le salarié et l'hôte. À Hartley, on peut répondre que, comme North l'a remarqué, tous les pauvres ne sont pas mentionnés dans la liste des bénéficiaires du Lévitique¹⁴¹. À ce sujet, Noth trouve la loi sur l'année sabbatique du Lévitique plus originale que celle de l'Exode dans la mesure où elle inclut l'expression d'une motivation sacrée¹⁴². Ginzberg, quant à lui, estime que dans ce livre la préoccupation majeure de la loi concerne le sabbat religieux pour la terre, tandis que dans l'Exode elle concerne les pauvres¹⁴³. Toutefois, il est douteux que l'on puisse établir une dichotomie entre le niveau religieux et le niveau social ou humanitaire dans une même loi¹⁴⁴, car la dimension sociale et économique est reflétée dans la religion¹⁴⁵.

¹³⁶ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 35: « The fallow year of the Covenant Code is specified by an additional clause which states what had not been said in Exodus: what are the Israelite households, men and beasts, allowed to eat? » Voir aussi M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 180. Pour ma critique de cette interprétation, voir pages 88-89.

¹³⁷ Cf. E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 355-356; M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 180; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford, 1972), 223, n. 1.

¹³⁸ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2160: « thus Lev 25 does not supplement Ex 23 (as maintained by Fishbane) but patently opposes it ».

¹³⁹ E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 356.

¹⁴⁰ J. E. Hartley, *Leviticus*, 434.

¹⁴¹ Cf. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 143.

¹⁴² M. Noth, *Leviticus*, 162-163. Pourtant, Kraus fait valoir le côté social de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique. Voir son ouvrage, *Worship in Israel*, 72.

¹⁴³ E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 354.

¹⁴⁴ J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC (London, 1980²), 247.

¹⁴⁵ N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 42: « To this order which originates in agrarian conditions so difficult to separate from the religious conditions, has been added, in v. 11, a social justification ». Voir aussi G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 304-306; J. Sprinkle, *The Book of the Covenant*, 188.

Considérons les raisons qui amènent certains exégètes à penser que l'aspect religieux est implicitement présent dans la loi de jachère de l'Exode. Comme Fretheim le remarque, en situant une prescription cultuelle au début (Ex 20,22-26) et à la fin (Ex 23,14-29), le Code de l'Alliance demande au lecteur de lire l'ensemble de son code de loi dans une perspective religieuse¹⁴⁶ : le lecteur doit toujours lire un texte dans son contexte littéraire. Bien que le texte de la loi sur l'année de relâche de l'Exode manque apparemment de motivation religieuse alors que la motivation humanitaire se manifeste de façon très forte, il faut lire ce texte à la lumière du Code de l'Alliance, puisque c'est l'« alliance » avec Dieu qui donne son sens spécifique à cette loi, à savoir une exigence d'obéissance à Dieu et à ses lois¹⁴⁷. Par ailleurs, même si la signification religieuse de l'année de jachère est explicitée en Lv 25,1-7, on n'a pas besoin de présumer qu'elle représente une réinterprétation tardive et cultuelle de la loi¹⁴⁸. En décrivant la septième année comme « un sabbat pour YHWH et pour la terre » (Lv 25,4-5), le Lévitique semble rapprocher son texte modèle en Ex 23,10-11 du texte sur le sabbat (Ex 23,12) et interpréter ces deux lois à la lumière de sa propre théologie¹⁴⁹.

Mais il convient de noter que l'aspect religieux ne se manifeste pas de la même manière dans le Code de l'Alliance que dans le Code de Sainteté. Tandis que, dans la loi sabbatique de H, les aspects humanitaire et religieux se fondent dans un ensemble unitaire, dans le Code de l'Alliance, les lois contenant un aspect social ou religieux sont énumérées côte à côte. On peut dire que, dans ce code de loi, les lois sociales et religieuses sont juxtaposées de façon un peu artificielle. Ces deux aspects sont mêlés de manière délicate et cohérente dans la perspective religieuse de l'auteur de H. Dans ces conditions, lorsqu'on lit la loi sur l'année de jachère d'Ex 23,10-11, il n'est pas facile d'y trouver une motivation théologique ou religieuse. En revanche, la motivation humanitaire et sociale se manifeste de manière notable¹⁵⁰. Cela s'expliquerait par le fait que le premier but de cette loi serait d'aider les pauvres et les animaux qui n'ont pas toujours de quoi manger. Il me semble que l'auteur de l'Exode s'intéresse davantage à la façon de distribuer la nourriture¹⁵¹. Sa priorité va plutôt à la classe des pauvres. On peut aussi remarquer ici que le texte de la loi sur l'année de jachère en Ex 23,10-11 est encadré par le mot « ger » (Ex 23,9.12).

¹⁴⁶ T. Fretheim, *Exodus*, Interpretation (Louisville, 1991), 241.

¹⁴⁷ C. J. Wright, *God's People in God's Land*, 144; idem, "Sabbatical Year", ABD V (1992), 857: « its inclusion within the Book of Covenant certainly gives it the same overall orientation as the rest of the law within that corpus ».

¹⁴⁸ C. J. Wright, *God's People in God's Land*, 143.

¹⁴⁹ C. J. Wright, *God's People in God's Land*, 146.

¹⁵⁰ B. S. Childs, *Exodus*, 482.

¹⁵¹ Cf. Dong-Hyun Park, "The land shall observe a sabbath (Leviticus 25,1-7)", *Christian Thought* 446 (1996), 222-231 (coréen).

4.3. Dt 15,1-11

À travers la comparaison synoptique entre l'année de relâche du Code de l'Alliance (Ex 23,10-11) et l'année sabbatique du Code de Sainteté (Lv 25,1-7), nous observons que, malgré quelques divergences, il existe bon nombre de similitudes entre les deux textes. L'existence de ces points communs amène l'exégète à supposer que d'anciennes idées juridiques ont été développées pour être appliquées dans une nouvelle situation sociale et dans un nouveau système théologique.

Comme on l'a vu plus haut dans « le contexte historique de l'année sabbatique », l'institution de la remise des dettes est d'origine ancienne. Selon Weinfeld, l'année de la remise des dettes (Dt 15,1-11) est inhérente à l'organisation de la société tribale de l'époque pré-monarchique. Cependant, durant l'époque monarchique, alors que le cadre patriarcal-tribal se fragilisait continuellement, il était devenu de plus en plus difficile de mettre cette institution en pratique. Néanmoins, la loi ancienne de la remise des dettes était maintenue dans la *théorie*, bien qu'elle ne fût pas mise en *pratique*¹⁵².

S'écartant du discours commun à l'Exode et au Lévitique, le Deutéronome présente une toute autre image de l'année de la remise des dettes (Dt 15,1-11). Même si le Code Deutéronomique décrit aussi ce qui se passe au bout du cycle de sept ans¹⁵³, il désigne cette année non pas sous le nom d'« année sabbatique », mais sous celui d'« année de la remise » (שְׁנַת הַשְּׁמִיטָה)¹⁵⁴. De plus, tandis que la loi de l'Exode et celle du Lévitique traitent explicitement le problème de la terre en rapport avec l'agriculture, celle du Deutéronome met l'accent sur le problème de l'endettement des pauvres, et ne mentionne pas l'activité agricole. Ceci fait dire à Schenker que la loi sur l'année de remise du Deutéronome n'est pas identique à celle qui concerne l'année sabbatique du Lévitique¹⁵⁵.

Dans les pages qui suivent, nous allons évoquer trois questions qui sont toujours en débat et essayer d'y répondre : la loi sur la septième année du Deutéronome a-t-elle le même rapport à la réalité sociale que celles de l'Exode et du Lévitique ? Est-il juste de dire que le caractère du Code Deutéronomique est plus socio-humanitaire que religieux ? Quel rapport existe-t-il entre le Code de Sainteté et le Code Deutéronomique ?

¹⁵² M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee" 60-61.

¹⁵³ Pour cette expression, cf. C. J. H. Wright, "What happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves", *EvQ* 56 (1984), 129-139, 193-201.

¹⁵⁴ Voir I.1.3.

¹⁵⁵ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 37.

4.3.1. La loi sur la remise des dettes et la réalité sociale

Alors que la loi de la septième année de l'Exode et du Lévitique concerne l'année de jachère, le Deutéronome ne s'intéresse pas à la terre, mais plutôt au problème financier causé par les dettes contractées entre les Israélites : selon la prescription de Dt 15, tout créancier doit remettre les dettes lors de l'année de remise.

Or, malgré les différences de fond et de forme qui séparent les trois codes de lois du Pentateuque, certains commentateurs essaient toujours de les harmoniser. Ils partent du fait que Dt 15,1 emploie le vocable שמט, forme nominale du verbe שמת en Ex 23,11¹⁵⁶. Ceci incite certains exégètes à penser que l'auteur de Dt 15 connaît la terminologie du Code de l'Alliance¹⁵⁷. D'une part, l'expression « sept ans » de Dt 15,1 désigne la septième année mentionnée en Ex 23,10 et Lv 25,2b-7¹⁵⁸. De l'autre, la loi de la remise des dettes du Deutéronome traite des dettes agricoles liées à l'usage de la terre¹⁵⁹. Selon cette interprétation, il est naturel de penser que, même si la dimension agricole n'apparaît pas explicitement en Dt 15,1-11, l'agriculteur ne peut pas rembourser ses dettes parce qu'il est interdit de cultiver la terre lors de l'année sabbatique¹⁶⁰. D'ailleurs, Lv 25 décrit la façon dont les paysans s'appauvrissent graduellement : lorsque l'agriculture est déficitaire à cause de conditions défavorables, par exemple, lors d'une année de disette, il vend sa terre (Lv 25,25-34), il s'endette (Lv 25,35-38), il vend sa main-d'œuvre (Lv 25,39-46) et, en dernier recours, il doit aller jusqu'à se vendre lui-même ou les membres de sa famille (Lv 25,47-55 ; Ne 5,1-5)¹⁶¹. En cela, la loi sur l'année sabbatique du Code de l'Alliance et celle du Code de Sainteté ne seraient pas différentes de celle du Code Deutéronomique, mais elles seraient des expressions distinctes d'une même réalité¹⁶². Si cette analyse est légitime, les prescriptions sabbatiques trouvées en Ex 23,11 et Dt 15,2 peuvent aisément être perçues comme étant complémentaires ; l'une a une visée agricole, l'autre une visée plutôt

¹⁵⁶ Par exemple, voir S. A. Kaufman, "A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel", dans W. B. Barrick et J. R. Spencer éd., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOTS 31 (Sheffield, 1984), 282.

¹⁵⁷ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium : Eine vergleichende Studie*, AnBib 66 (Rome, 1976), 221.

¹⁵⁸ G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 263-264.

¹⁵⁹ C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 858; idem, *Deuteronomy*, NIBC 4 (Peabody, 1996), 187-188; J. H. Tigay, *Deuteronomy*, JPSTC (Philadelphia, 1996), 145; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AB 5 (New York, 1991), 223-224.

¹⁶⁰ C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 858: « It seems best, therefore, to treat this as a law primarily concerned with debt, i.e., agrarian debt related to the use of the land, rather than linking it with the laws concerning the release of slaves ». Voir aussi B. A. Levine, *Leviticus*, 272.

¹⁶¹ Ces étapes se reflètent dans la structure de Lv 25 proposée par A. Ruwe. A. L. Oppenheim, "Siege Documents from Nippur", *Iraq* 17 (1955), 69-89, présente des textes néo-babyloniens de Nippur (656-617 av. notre ère) qui mentionnent le cas de parents qui vendent leurs enfants comme esclaves.

¹⁶² F. R. Kinsler, "Leviticus 25", *Int* 53 (1999), 396; E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", 357: « Palestine at the time of the compilation of Deuteronomy was still predominantly agricultural ».

financière¹⁶³.

En percevant les dettes de Dt 15 comme étant issues de l'interdiction de l'activité agricole durant une année, un groupe de commentateurs estime, à la lumière du Lévitique, que la « remise des dettes » signifie la suspension d'une année dans le remboursement, plutôt que la remise totale des dettes¹⁶⁴. Car, selon Wright, si toute la terre hypothéquée retourne au débiteur, « *there seems to be little point in a special year of jubilee apparently with the same intention* »¹⁶⁵. Contrairement à cet avis, d'autres pensent que la remise est une restitution complète¹⁶⁶. C'est cette dernière opinion qui me paraît être la plus juste : en effet, le verset 9 de Dt 15 implique une remise complète¹⁶⁷.

Mais d'autres exégètes pensent que l'usage de la Shemitta (שמטת) ne correspond pas à une nécessité technique de l'agriculture¹⁶⁸. D'après von Rad et Waldow, les Israélites ont adapté la loi ancienne aux circonstances nouvelles en étendant le sens de שמטת aux dettes contractées en dehors du domaine de l'agriculture : l'année sabbatique est observée hors de son contexte initial défini par le jeu de l'économie agricole¹⁶⁹ et la loi de remise du Deutéronome devient alors une affaire purement financière qui se situe dans le cadre d'une société urbaine¹⁷⁰. Autrement dit, les effets du repos sabbatique se reportent maintenant sur le domaine économique au-delà de la sphère agricole d'Ex 23¹⁷¹.

Il est probable que les dettes mentionnées en Dt 15 sont provoquées par la pénurie des produits agricoles. Mais dans la mesure où le texte de Dt 15 ne mentionne pas explicitement la relation entre les dettes et les difficultés économiques des paysans, la tentation d'identifier la loi sur l'année de la remise des dettes à celle qui concerne l'année

¹⁶³ M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 251. Cet essai d'harmonisation se trouve déjà dans des lois talmudiques. Cf. Git. 36a et MK 2b.

¹⁶⁴ P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, 1976), 236; C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 859; idem, *God's People in God's Land*, 148; A. Rofé, "Methodological Aspect of the Study of Biblical Law", dans B. S. Jackson éd., *Jewish Law Association Studies – The Jerusalem Conference Volume* (Atlanta, 1986), 1-16.

¹⁶⁵ C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 859.

¹⁶⁶ G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 272-275; E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Š'emitā", 59-60; A. D. H. Mays, *Deuteronomy*. New Century Bible (Grand Rapids, 1981), 247; I. Cardellini, *Die biblischen Sklaven*, 270; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 135; G. von Rad, *Deuteronomium*, 75-76; M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 52; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2266; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 395; Pour J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 132.

¹⁶⁷ Cf. G. von Rad, *Deuteronomium*, 75-76.

¹⁶⁸ H. E. von Waldow, "Social Responsibility", 196; H. L. Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24 (New York, 1982), 64; S. A. Kaufman, "A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel", 282; N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 43: « ... *this word is explained as remission of debt, and nowhere in Dt 15,1-11 has conditions relating to landed property been allowed for* ».

¹⁶⁹ G. von Rad, *Deuteronomium*, 75-76. Voir aussi idem, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, WMANT 3 (Stuttgart, 1929), 30, « *Das Sabbatjahr, schon vor dem Deuteronomium sozial betont, wird nun völlig seiner agrarischen Grundlage beraubt und unter einen sozialen Gedanken gestellt* ».

¹⁷⁰ H. E. von Waldow, "Social Responsibility", 188.

¹⁷¹ P. D. Miller, *Deuteronomy*, 198.

sabbatique paraît un peu imprudente. Cette identification va à l'encontre de versets comme Dt 15,6 qui mentionne la relation créancière dans le commerce international et comme Dt 15,7 qui, à la différence du Lévitique, situe le Deutéronome dans un contexte urbain¹⁷². Il serait plus juste de dire que les dettes que le Deutéronome mentionne ne concernent pas seulement les dettes agricoles, mais qu'elles englobent toutes sortes de dettes. Ceci nous permet de dire qu'entre l'application de la loi de la remise des dettes et celle de la loi concernant le repos de la terre, il y a plus de divergences que de similitudes.

La différence entre le contexte social du Code de Sainteté - le milieu agricole - et celui du Code Deutéronomique - la société urbaine - invite le lecteur à réfléchir sur la question suivante : l'urbanisation débouche-t-elle nécessairement sur l'humanitarisme ? Comment le peuple de Dieu peut-il mettre en œuvre des lois élaborées à une époque ancienne dans une société plus sécularisée ?

4.3.2. L'aspect social et religieux

Pour tenter de répondre à ces questions, commençons par évoquer la thèse soutenue par Weinfeld. Soulignant le caractère humanitaire et séculier propre au Deutéronome dans son ensemble¹⁷³, il estime que « *the sabbatical year in Deuteronomy has only a social significance. [...] the author of Deuteronomy is interested solely in its social aspect and completely ignores the sacral side*¹⁷⁴ ».

Pourtant, comme dans les lois du Code de l'Alliance, il n'est pas facile non plus de distinguer dans celles du Deutéronome entre le niveau social/humanitaire et le niveau religieux/théologique. Ceci amène certains commentateurs à s'éloigner de la démarche de Weinfeld et à essayer de saisir la dimension religieuse du Code Deutéronomique. Estimant, par exemple, que l'expression « remise pour YHWH » (שְׁמִטָה לַיהוָה) en Dt 15,2 correspond à l'expression « sabbat pour YHWH » (שַׁבַּת לַיהוָה) en Lv 25,2.4¹⁷⁵, Milgrom propose l'hypothèse selon laquelle l'auteur du Deutéronome aurait délibérément établi une

¹⁷² Pour J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 132, Dt 15,6 offre des indices importants sur l'arrière-plan du Deutéronome. Pour l'image de la société urbaine décrite dans le Deutéronome en général, voir D. C. Benjamin, *Deuteronomy and City Life* (Lanham, 1983), 12-17 ; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 27-29 ; J. Joosten, *People and Land*, 154-161 ; J. H. Tigay, *Deuteronomy*, xxii.

¹⁷³ M. Weinfeld, "The Origin of the Humanism in Deuteronomy", *JBL* 80 (1961), 241-247 ; idem, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191-243.

¹⁷⁴ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 223-224. Voir aussi idem, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, SVT 100 (Leiden – Boston, 2004), 85 : « For example, the priestly writer concerns himself with the taboo of the seventh year and its sacral implications, while the author of Deuteronomy is concerned with the social aspect of this law and *completely* ignores the sacral side ».

¹⁷⁵ En Dt 5,14, le sabbat est pour YHWH.

correspondance avec l'année sabbatique du Code de Sainteté¹⁷⁶. D'après cet auteur, la « remise pour YHWH » n'est pas un langage deutéronomique, mais une expression sacerdotale pour désigner le repos de la terre. De plus, l'emploi de *qārā* est unique (*hapax*) dans le Deutéronome. En se basant sur Ne 10,32, Milgrom suggère qu'au début de l'époque postexilique, l'usage de la remise des dettes et celui du repos de la terre étaient observés ensemble, et perçus comme étant des lois de YHWH.

Une même tournure (ליהוה) apparaît dans les deux textes, mais ils diffèrent par la forme ; la loi du Deutéronome sur la remise des dettes (Dt 15,1-11) comporte un long passage homilétique (Dt 15,4-11) : sur onze versets, seuls trois prescrivent les règles et les autres expriment un sermon. La mise en œuvre de cette remise est décrite comme un moyen pour les Israélites de recevoir la bénédiction de Dieu¹⁷⁷. Il n'est donc pas juste de dire que l'année de la remise des dettes du Deutéronome se caractérise seulement, comme Weinfeld l'affirme, par son aspect social/humanitaire.

Ces considérations orientent notre interprétation de l'évolution de la loi concernant la septième année. La loi de jachère de l'Exode aurait été le modèle de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique et de la loi sur l'année de la remise des dettes du Deutéronome. Néanmoins, les deux derniers auteurs n'ont pas simplement suivi la loi précédente, mais ils l'ont reprise et adaptée de manière créative aux circonstances propres à leur temps : le Lévitique a nommé cette année « année sabbatique » (Lv 25,5) et il a développé et réorganisé la loi de l'Exode dans son cadre théologique. Le Deutéronome, quant à lui, aurait connu la loi de l'Exode ; bien qu'il ait gardé le vocable *שמט* sous sa forme nominale *שמטה*, il a transformé cette loi, en adaptant au cadre urbain où prévaut un système monétaire.

Dans ces conditions, il paraît plus opportun de dire que le caractère social et le caractère religieux ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. Il me semble que, d'une façon générale, il n'est pas possible de distinguer dans la loi biblique un message purement social et un message purement religieux. Car la Bible hébraïque a été écrite dans une perspective religieuse. Elle interprète la réalité sociale dans l'optique de la théologie. Pour les auteurs de la Bible, les phénomènes, qui sont liés à des problèmes humains, sociaux, écologiques etc., ne sont pas indépendants du phénomène religieux ; les perversions de la relation entre Dieu et les hommes provoquent des problèmes dans la vie réelle. L'ordre divin détermine

¹⁷⁶ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2245.

¹⁷⁷ La référence à la bénédiction divine de la terre promise est caractéristique de l'accent rhétorique du Deutéronome (Dt 12,7; 15,4.6.10.14.18). Voir B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford, 1997), 49, n 71; J. M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, SBLDS 136 (Atlanta, 1992), 16; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 310-313.

une relation harmonieuse entre l'homme et la nature et entre les hommes eux-mêmes.

Même si, dans la loi de la remise des dettes, le message social en faveur des Israélites pauvres est apparemment plus présent que le message religieux, le premier est renforcé par le second. L'intérêt porté aux indigents ne provient ni des exigences de la loi naturelle ni de celles de l'humanitarisme ; il est d'ordre divin. Il est significatif que la réforme de Josias ait été motivée par le Code Deutéronomique (2 R 22-23)¹⁷⁸. Sa réforme visait le culte et la société. Josias a essayé de remodeler la société et la religion selon la loi deutéronomique, qui semble « humanitaire », mais qui est en fait très « religieuse ». La réforme religieuse n'exclut pas la réforme sociale et *vice versa*¹⁷⁹.

Dès lors, la thèse de Weinfeld selon laquelle la loi de la remise des dettes a été motivée par un projet socio-humanitaire doit être nuancée : même si, à sa suite, la plupart des commentateurs situent les auteurs du Deutéronome parmi les scribes de la cour de Jérusalem¹⁸⁰, il est certain que ce livre reflète aussi des intérêts prophétiques¹⁸¹.

Malgré certaines faiblesses, l'argumentation de Weinfeld met en lumière une question essentielle dans le domaine de la loi biblique : l'urbanisation aboutit-elle à la sécularisation¹⁸² ? Je pense que le Deutéronome représente une tentative de solution au problème de l'application de la loi traditionnelle et religieuse dans une société urbanisée et sécularisée. Face à l'urbanisation de la société et au risque de la sécularisation, l'auteur de ce livre s'efforce de retrouver l'intention originelle de Dieu et de l'appliquer à une situation nouvelle. Le message social a peut-être été accentué aux dépens du message religieux en

¹⁷⁸ W. M. L. De Wette, *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* (Jena, 1805). Bien entendu, on ne peut pas prouver que le récit raconté en 2 R 22-23 rapporte un événement réel et si le livre trouvé dans le temple est le Deutéronome. D'une part, selon C. Levin, "Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk", *ZAW* 96 (1984), 351-371, le motif de la découverte du livre a été inséré en 2 R 22-23 par le dernier rédacteur de l'histoire. De l'autre, E. Reuter, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*, Athenäums Monographien: Theologie, BBB 87 (Frankfurt/M, 1993), 244-258, estime que le livre de la réforme josianique devait être le Code de l'Alliance. Cette théorie semble être avancée pour la première fois par C. W. P. Gramberg, *Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments*, vol. I (Berlin, 1829), 306-307. Pour une critique de cette hypothèse, voir N. Lohfink, "Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?", dans C. Brecklmanns et J. Lust édés., *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies : Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BETL 94 (Leuven, 1990), 91-113. Il existe aussi une opinion selon laquelle c'est le Code de Sainteté qui a été trouvé dans le temple. Voir, par exemple, A. Van Hoonacker, "Le rapprochement entre le Deutéronome et Malachie", *ETL* 59 (1983), 86-90 ; G. R. Berry, "The Code Found in the Temple", *JBL* 39 (1920), 44-51 ; H. Schneider, *Das Buch Leviticus*, Echter Bibel (Würzburg, 1958). Cette hypothèse est rejetée aussi par la plupart des exégètes.

¹⁷⁹ Pour M. Weinfeld, "Cult Centralization in Israel in the Light of a neo-Babylonian Analogy", *JNES* 23 (1964), 202-212, le facteur politique était beaucoup plus décisif que le facteur religieux dans les réformes d'Ézéchias et de Josias.

¹⁸⁰ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 158-171. D'après R. Clements, *Deuteronomy*, Old Testament Guides (Sheffield, 1989), 78-79 et R. Albertz, "Die Intentionen der Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks", dans R. Albertz et al., édés., *Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann* (Stuttgart, 1989), 39-40, le Deutéronome a été écrit par un « parti réformateur » conduit par des intellectuels de la cour de Jérusalem.

¹⁸¹ Sur le Deutéronome et la prophétie, cf. E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia, 1967).

¹⁸² M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 190-243.

raison de l'intérêt porté aux questions de mise en pratique des prescriptions légales. Mais, comme on l'a remarqué plus haut, le message social ne procède pas de la sécularisation, il représente l'application concrète de la loi divine. En ce sens, on peut dire que le Code Deutéronomique est destiné à transmettre un message religieux dans le contexte d'une société urbanisée et sécularisée.

4.3.3. L'ordre chronologique de la loi du Deutéronome et de celle du Lévitique

Enfin, il est temps de déterminer notre position concernant la relation entre la loi sur l'année sabbatique du Code de Sainteté et celle qui concerne l'année de la remise des dettes du Code Deutéronomique. Pour mener à bien la discussion sur cette relation entre Lv 25 et Dt 15, il convient de confronter trois positions proposées jusqu'à présent concernant le rapport entre le Code de Sainteté et le Code Deutéronomique, car le lien entre les deux chapitres doit être déterminé en les resituant dans leur contexte¹⁸³. On peut dire, schématiquement, que le problème de la relation entre les deux livres bibliques se cristallise autour de trois questions : l'influence deutéronomique sur le Lévitique, l'influence de la littérature sacerdotale sur le Deutéronome et l'alternative entre le développement indépendant des deux textes ou l'influence commune que la tradition antérieure aurait exercée sur l'un et l'autre.

Le premier point est accepté par la plupart des praticiens de la critique historique¹⁸⁴. Ils estiment que c'est sous l'influence du mouvement deutéronomique que l'auteur/rédacteur de P/H, pendant ou après l'exil, a écrit le Lévitique en s'intéressant aussi bien à l'organisation du culte qu'à celui de la société. Cholewiński, par exemple, estime que l'auteur/rédacteur du Code de Sainteté appartenait au groupe des prêtres jérusalémites qui étaient membres du cercle deutéronomique¹⁸⁵. Les exégètes qui, suivant l'hypothèse postexilique de P proposée par Wellhausen¹⁸⁶, soutiennent l'idée de l'antériorité de D par rapport à P pensent que ce

¹⁸³ Comme J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 39, le remarque, la question plus large concernant la relation de D à H ne détermine pas nécessairement la question de savoir, lorsque l'on considère Dt 15 et Lv 25, quel texte dépend de l'autre. Mais je pense que cet auteur ne réussit pas entièrement à présenter des cas où la relation particulière entre certains textes sacerdotaux et deutéronomiques ne correspond pas à la relation générale entre D et H.

¹⁸⁴ Cf. les études de Kilian, Elliger, Cholewiński etc. Pour une littérature plus ample sur cette question, voir J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 39, n. 77.

¹⁸⁵ Voir le chapitre « *Die geistige Heimat des Heiligkeitsgesetzes* » dans A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 339-344. Voir aussi les pages 246-248. Pour une critique de cette interprétation, voir J. Joosten, *People and Land*, 203 : « Taken together, differences of ideology, of social background and of literary tradition make up a strong argument against the view that the Holiness Code stands under the influence of Deuteronomy. Thus it appears that our corpus is neither the priestly answer to Deuteronomy, nor the Deuteronomistic reworking of priestly traditions. Nor does it seem likely that the influence ran in the reverse direction ».

¹⁸⁶ Concernant la datation postexilique de Lv 25,1-7 par Wellhausen, voir son ouvrage, *Prolegomena to the*

dernier document a été rédigé pour adapter des lois anciennes à une nouvelle époque, l'époque postexilique : la loi sur l'année sabbatique et la loi jubilaire ont été prescrites par les classes sacerdotales pour réorganiser le pays d'Israël à une époque où l'État n'existait plus¹⁸⁷. Dans cette perspective globale, Cholewiński présente la structure littéraire de Dt 15,1-11 en la confrontant à celle du Lévitique et en mettant en regard les thèmes identiques¹⁸⁸ :

Dt 15	Lv 25
I. Šemittajahr und die damit verbundenen sozialen Pflichten : v. 1-11	I. Das Sabbatjahr und die sozialen Pflichten des Jubeljahres : v.1-38
1. Charakter des Šemittajahres und die entsprechende Einzelbestimmung : v. 1-3	1. Charakter des Sabbat- und Jubeljahres und einige Ausführungsbestimmungen : v. 1-17
2. Heilszusage, vom Beachten der Geetze abhängig gemacht : v. 4-6	2. Ermahnung zur Beobachtung der Gebote und die Heilszusage : v. 18-19
3. Ergänzung zu v. 1-3 und Aufforderung zur brüderlichen Hilfeleistung : v. 7-11	3. a/ Fortführung der Einzelbestimmungen über das Jubeljahr (Verkauf der Erde) : v. 23-31 b/ Aufforderung zur brüderlichen Hilfeleistung : v. 35-38

Cholewiński associe ici la loi de la remise des dettes du Deutéronome non pas seulement à celle de l'année sabbatique mais aussi à celle du jubilé, car il pense que Lv 25 suit l'idée de Dt 15¹⁸⁹. Certes, sa comparaison entre ces deux textes est très utile pour voir comment chacun traite les mêmes thématiques. Mais la présence de thèmes identiques ne doit pas nécessairement amener à conclure qu'il existe un rapport direct entre les textes. Il est tout à fait possible que ces deux textes aient élaboré ces mêmes thèmes indépendamment¹⁹⁰. Comme des commentateurs l'ont remarqué, l'hypothèse selon laquelle le Lévitique présuppose le Deutéronome n'explique pas suffisamment les divergences qui, de façon immédiatement perceptible, séparent ces deux livres¹⁹¹. D'ailleurs, comme on l'a vu plus

History of Israel, 118.

¹⁸⁷ Cf. G. Wallis, "Das Jubeljahr-Gesetz", 344-345.

¹⁸⁸ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 242.

¹⁸⁹ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 246: « Lv 25 fügt sich glatt in diesen geschichtlichen Rahmen. Die hier tätigen Redactoren teilten bestimmt die fundamentalen Ideen von Dt 15 ».

¹⁹⁰ J. Joosten, *People and Land*, 203 : « If similarities with regard to subject matter and overall literary genre exist, as they do, the two corpora should best be explained as independent elaborations of a common theme (the giving of the law in the desert) and motifs (the people, the land), contained in popular Israelite tradition ».

¹⁹¹ Pour ces divergences, voir J. Joosten, *People and Land*, 200-203; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to*

haut, l'image de la société que projettent la loi sur l'année sabbatique et celle du jubilé ne correspond pas à l'image de la société postexilique¹⁹².

Si certains exégètes pensent que D précède P, d'autres estiment que cet ordre chronologique, doit être inversé. Pour prouver que c'est P qui est antérieur à D, ils s'appuient sur le fait que l'auteur du Deutéronome avait des données sur la loi de l'année sabbatique de l'Exode et du Lévitique. Par exemple, le fait que la loi de Dt 15 comporte des expressions de l'Exode (שמט) et du Lévitique (ליהיה) amène Wright à conclure que la loi de remise du Deutéronome est la dernière des trois lois concernant le cycle de 7 ans¹⁹³. La prescription du Deutéronome présupposerait donc à la fois l'année de jachère socio-humanitaire de l'Exode et l'année sabbatique sacrée du Lévitique : elle aurait repris, en le renforçant, l'aspect humanitaire de la loi originelle. Mais en même temps, elle n'a pas perdu la dimension sacrée de ces codes¹⁹⁴. Selon cette interprétation, l'auteur du Deutéronome favoriserait l'application effective de l'ancienne loi du Lévitique, qui avait un caractère irréaliste. C'est pourquoi le législateur deutéronomiste abroge la loi jubilaire du Lévitique et récupère la loi de l'affranchissement de l'Exode.

Les études de Japhet et de Milgrom paraissent aussi convaincantes que celle de Wright dans la mesure où ils ont situé le Lévitique à l'époque préexilique. Mais leur tentative d'établir une relation directe entre Lv 25 et Dt 15 n'est pas convaincante. Ces auteurs estiment que l'usage des mots « frère »¹⁹⁵ et « ton peuple »¹⁹⁶, qui se trouvent dans ces deux chapitres, peut être un indice permettant d'établir une relation d'emprunt entre les deux livres. Mais comme on l'a remarqué plus haut, il convient de signaler qu'il existe entre ces deux textes (Lv 25 et Dt 15) plus de divergences que de points communs. De ce fait, il n'est pas facile de déduire que l'auteur du Deutéronome connaissait la prescription du Lévitique ou que ce dernier livre a exercé une influence sur le Deutéronome.

Ceci incite certains auteurs à avancer une autre hypothèse selon laquelle Lv 25 et Dt 15

Qumran, 137-138.

¹⁹² Voir I.2.2.1.

¹⁹³ Cf. C. J. H. Wright, "Sabbatical Year", 858. Voir aussi S. Japhet, "Japhet, "The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws", dans S. Japhet éd., *Studies in Bible*, ScrHie 31 (Jerusalem, 1986), 63-89. Par contre, Kaufman réitère l'hypothèse traditionnelle de la critique historique - la date postexilique du Pentateuque et de P et l'antériorité de D - sur la base du texte de Dt 15. Voir son article, "Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P", dans N. Lohfink éd., *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Louvain, 1995), 273-276; et aussi, G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOTS 141 (Sheffield, 1993); A. Schenker, "Biblical Legislation", 35-37.

¹⁹⁴ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 147: « Deuteronomy has extended the principle of "release" to include human beings as well as land ». Mais, à mon sens, la loi sur l'année sabbatique de l'Exode et du Lévitique, présuppose la libération humaine, car la jachère de la terre exclut le travail humain. cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 223: « The sabbatical year is a year in which all agricultural work must cease ».

¹⁹⁵ S. Japhet, "Manumission Laws", 74-82.

¹⁹⁶ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2256.

auraient été élaborés indépendamment l'un de l'autre sans aucun rapport direct. Bergsma, par exemple, suppose que l'on doit établir un rapport entre ces deux chapitres à partir de la perspective du développement historique d'Israël, non pas à partir du style littéraire¹⁹⁷. Il est d'accord avec l'idée de Japhet et de Milgrom selon laquelle Dt 15 est postérieur à Lv 25 ; mais il établit cet ordre chronologique non pas parce que Dt 15 a utilisé des expressions qui se trouvent déjà en Lv 25, mais parce que le premier présuppose un arrière-plan social plus développé que celui qui est décrit en Lv 25. Pour lui, le contexte rural, agricole et tribal de Lv 25 par opposition au contexte urbain, commercial et international de Dt 15 montre que ce dernier est plus récent que le premier dans le processus de l'histoire d'Israël¹⁹⁸.

Son analyse du contexte social des deux livres est tout à fait probante. Mais je ne suis pas convaincu par la conclusion qu'il en tire concernant l'ordre chronologique, car ces deux contextes sociaux différents ne s'excluent pas l'un l'autre. Un contexte social plus urbanisé et plus international n'implique pas nécessairement sa postériorité par rapport à un contexte social plus rural et plus national ; ces deux contextes sociaux coexistent même jusqu'à nos jours. Pour démontrer la possibilité de cette coexistence, il suffit de citer Ne 10,32b : dans ce verset, la loi concernant le repos de la terre est explicitement mentionnée à côté de celle concernant la remise des dettes. Je pense que Bergsma a raison quand il estime que Lv 25 et Dt 15 se sont développés indépendamment¹⁹⁹. Mais on peut penser que ces développements ont eu lieu de façon plus ou moins simultanée²⁰⁰.

La loi sur l'année de jachère qui se trouve en Ex 23,10-11 est reprise à nouveau par l'auteur du Lévitique et par celui du Deutéronome. Alors que le Lévitique souligne l'importance du repos de la terre en préservant l'idée de jachère de l'Exode, le Deutéronome suit l'idée de protection des pauvres de l'Exode en portant son attention sur le problème des dettes qui accable les Israélites indigents. Il est naturel que le Lévitique et le Deutéronome appliquent une loi différemment, parce que leurs auteurs respectifs se situent chacun dans son propre contexte social. Cette transformation d'une loi montre le processus de réception d'une même loi et son application différente dans son propre contexte social. La même idée d'année sabbatique est mise en œuvre de trois façons différentes : l'année de jachère (Ex 23,10-11), l'année sabbatique (Lv 25,1-7) et l'année de la remise des dettes (Dt 15,1-11).

¹⁹⁷ J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 138.

¹⁹⁸ J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 143-146.

¹⁹⁹ Voir aussi D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets* (Rome, 1964), 40-42.

²⁰⁰ J. Joosten, *People and Land*, 10-12 et 200-203. Voir aussi A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, vol. 1 (Copenhague, 1948), 229; B. J. Schwartz, "The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai", dans M. V. Fox et al., édés., *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, 1996), 110.

4.4. Jr 34,8-22

À côté des trois codes de lois du Pentateuque qui, dans le cadre des prescriptions sur l'année sabbatique, donnent des indications précises sur le repos de la terre (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7) et sur la remise des dettes (Dt 15,1-11), il faut mentionner, sur ce thème, le récit du livre de Jérémie à propos de l'émancipation des esclaves opérée par le roi Sédécias. Selon le récit de Jr 34, Sédécias, après avoir conclu une alliance avec le peuple, libère les esclaves israélites. À cause de l'absence de description détaillée, il est difficile de saisir les intentions de ce roi concernant la libération des esclaves. Les exégètes avancent diverses hypothèses : raisons militaires (nécessité de la conscription)²⁰¹, raisons économiques (il fallait arrêter de nourrir les esclaves)²⁰², raisons religieuses (sentiments de repentance²⁰³, mise en œuvre de la loi sur l'année sabbatique)²⁰⁴. Quoiqu'il en soit, après avoir libéré ces esclaves, toutes les autorités et tout le peuple les récupèrent et les réduisent de nouveau en esclavage, sans que l'on sache pourquoi : de même qu'on ne connaît pas exactement le motif de la libération des esclaves, le récit ne dit pas pour quelle raison les esclaves libérés ont été récupérés de nouveau par leurs anciens propriétaires. Suite à ce récit historique (Jr 34,8-11), se trouve un jugement de Dieu sur le comportement infidèle des Israélites (Jr 34,12-22) : comme le roi et le peuple ont rompu l'alliance conclue avec Dieu, ils seront dispersés dans toutes les nations.

Ce texte de Jérémie a suscité de nombreux débats tant au niveau de l'historicité des faits qui sont rapportés qu'à celui de sa composition et de sa rédaction. Tout d'abord, au plan historique, on peut trouver plusieurs opinions différentes. D'un côté, quelques commentateurs pensent que cet événement s'est réellement passé dans l'histoire d'Israël²⁰⁵. S'ils proposent des dates différentes pour cette initiative du roi Sédécias, ils sont tout de même d'accord pour

²⁰¹ M. David, "The Manumission of Slaves under Zedekiah (A Contribution to the Laws about Hebrew Slaves)", *OTS* 5 (1948), 63-78; W. Rudolph, *Jeremia*, HAT 12 (Tübingen, 1958²), 203-205; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 152, n. 1; N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 51, n. 37; B. A. Levine, *Leviticus*, 271.

²⁰² B. Duham, *Das Buch Jeremia*, KHC 11 (Tübingen - Leipzig, 1901), 279-280; P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT 10 (Leipzig, 1922), 317-318. M. Anbar, "La liberation des esclaves en temps de guerre Jer 34 et ARM XXVI.363", *ZAW* 111 (1999), 253-255, pense que ces deux raisons (militaire et économique) ont agi de façon solidaire. Voir aussi J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 169.

²⁰³ cf. v. 15; A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, ATD 20/21 (Göttingen, 1966⁵), 311-312; A. Schenker, "Die Freilassung der hebräischen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22", dans *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172 (Freiburg, 2000), 157, estime que Sédécias a voulu apaiser Dieu en réaction à la première capitulation de Jérusalem; J. Lewy, "The Biblical Institution of D'rôr in the Light of Akkadian Documents", *EI* 5 (1958), 28, note que déjà le code de lois de Lipit-Ishtar d'Isin (1937-1927 BCE) contient la notion d'un *andurârum* radical comme plaisir offert aux dieux.

²⁰⁴ v. 21; 37,5; N. Sarna, "Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year", dans H. A. Hoffner, Jr éd., *Occident and Orient: Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, AOAT 22 (Neukirchen, 1973), 143-149.

²⁰⁵ F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*, HKAT III 2:1 (Göttingen, 1907²); A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations*, vol. 2, New Century Bible (London, 1912); A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 311-315; J. Bright, *Jeremiah*, AB 21 (New York, 1965), 223-224; W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia (Minneapolis, 1989), 238-239.

estimer qu'il a affranchi des esclaves lors d'une année sabbatique²⁰⁶ ou jubilaire²⁰⁷.

Or, même les auteurs, qui soutiennent l'historicité du récit de Jr 34, ont des opinions diverses à propos de la loi qui a incité Sédécias à libérer des esclaves. À première lecture, la loi de la manumission de Deutéronome 15 peut être considérée comme étant le fondement de la libération des esclaves dans le livre de Jérémie.

Jr 34,14a	Dt 15,1.12
מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תְּשַׁלְּחוּ	מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׂמִטָּה ¹
אִישׁ אֶת־אֶחָיו הָעִבְרִי אֲשֶׁר־יִמְכַר לְךָ	כִּי־יִמְכַר לְךָ אֶחָיִךְ הָעִבְרִי ¹²
וְעִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים	אוֹ הָעִבְרִיָּה וְעִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים
וְשַׁלַּחְתּוּ חֲפְשֵׁי מֵעַמְּךָ	וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֵנּוּ חֲפְשֵׁי מֵעַמְּךָ:

Selon les prescriptions de Dt 15, tous les esclaves israélites doivent être libérés après avoir terminé leur période de servitude de six ans. Donc, le moment de la libération d'un esclave varie selon le moment de son entrée en esclavage.

Mais, en Jr 34,14a, deux indications hétérogènes apparaissent côte à côte : l'auteur de ce texte introduit une certaine confusion concernant la loi à laquelle il se réfère en ajoutant l'expression « au bout de sept ans »²⁰⁸ au texte de la loi sur l'affranchissement des esclaves de Dt 15,12. L'indication « au bout de sept ans » tirée de Dt 15,1 introduit la loi de la remise des dettes qui, à la différence de la manumission des esclaves, a lieu simultanément dans tout le pays.

Il est vrai que ces deux lois sont étroitement associées tant au niveau du contenu qu'à celui de l'ordre des textes : bien que la loi sur l'année sabbatique du Deutéronome ne concerne pas la libération des esclaves, mais la remise des dettes (Dt 15,1-11), cette loi est étroitement liée à celle de l'affranchissement (Dt 15,12-18) : l'une des raisons fondamentales qui conduit l'homme au statut d'esclave est la dette (cf. Pr 22,7). La contiguïté de ces deux lois n'est donc pas arbitraire ni fortuite, mais elle montre bien le lien de causalité entre les dettes et

²⁰⁶ M. David, "The Manumission of Slaves under Zedekiah", 63-78; M. Kessler, "The Law of Manumission in Jer 34", *BN NF* 15 (1971), 105-108; N. Sarna, "Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year", 149, donne pour cette année sabbatique la date de 588-587. Pour I. Cardellini, *Die biblischen Sklaven*, 322, c'est l'an 590/589; J. Bright, *Jeremiah*, 223, propose l'an 589/588. D'après W. L. Holladay, *Jeremiah* 2, 239, Sédécias proclame l'émancipation des esclaves après le mois de janvier 588, parce que les Égyptiens ont lancé une offensive contre les Babyloniens au printemps ou en été de l'an 588.

²⁰⁷ L. S. Fried et D. N. Freedman, "Was the Jubilee Year Observed in Preexilic Judah?", dans J. Milgrom, *Leviticus 23-27, 2257-2270*; K. Koch, "Die mysteriösen Zahlen der jüdischen Könige und die Apokalyptischen Jahrwochen", *VT* 28 (1978), 436.

²⁰⁸ M. Wallenstein, "Some Lexical Material in the Judean Scrolls", *VT* 4 (1954), 211-213, traduit מִקֵּץ « au début de sept ans » sur la base de l'usage de Qumran. J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36, AB* 21B (New York, 2004), 563, estime que ce terme hébreu ne signifie pas « à la fin d'une période », mais « pendant la période ». Pour ce débat classique, voir S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC 3 (Edinburgh, 1896), 174 ; D. Hoffmann, *Das Buch Deuteronomium*, I (Berlin, 1913), 221-223.

l'esclavage. C'est ce qui incite Sarna à affirmer que l'affranchissement décidé par le roi Sédécias a eu lieu lors d'une année sabbatique. Dans son article, il n'hésite pas à identifier la loi à laquelle le roi Sédécias s'est référé pour libérer les esclaves à la loi sur l'année sabbatique de Dt 15. Bien qu'il distingue deux lois, la loi sur l'année sabbatique et celle de la libération des esclaves, il estime qu'on ne peut pas séparer la conséquence (esclavage) de la cause (dettes). Aussi considère-t-il que l'émancipation des esclaves s'est produite à l'occasion d'une année sabbatique²⁰⁹. Mais sa démonstration n'est pas convaincante. Car, même si le rapport entre les dettes et l'esclavage est très étroit, la loi sur l'année de la remise des dettes n'est pas identique à celle qui concerne l'affranchissement des esclaves. Le point faible de la proposition de Sarna, c'est qu'il existe un doute sur le lien entre la manumission opérée par Sédécias et l'affranchissement de l'année sabbatique dans Dt 15. Le moins qu'on puisse dire c'est que ce lien n'est pas évident.

En ce qui concerne la relation entre le récit de Jr 34 et la loi jubilaire de Lv 25, il faut souligner trois points en particulier. En premier lieu, le terme « liberté » (דְרוּר), qui est répété quatre fois en Jr 34 sur sept occurrences dans l'Ancien Testament (Lv 25,10 ; Es 61,1²¹⁰ ; Jr 34,8.15.17[x2] ; Ez 46,17²¹¹), n'apparaît pas dans la loi de manumission du Deutéronome (Dt 15,12-18)²¹². Deuxièmement, à la différence de la règle sur la manumission formulée en Dt 15, l'affranchissement décrété par le roi Sédécias est général, comme dans la loi du jubilé du Lévitique²¹³. Enfin, le thème central de « retour » (שׁוּב) dans la loi jubilaire (Lv 25,10[x2].13.27[x2].28[x2].41[x2]) se manifeste peut-être en Jr 34 par des jeux de mots²¹⁴ : selon la loi jubilaire, l'Israélite vendu à son compatriote ou à un étranger doit « revenir » dans sa famille. Or, dans le récit de Jr 34, après avoir été libérés, les esclaves israélites ont été « ramenés » à nouveau sous le joug de l'esclavage (Jr 34,11.16). Ce mauvais comportement

²⁰⁹ N. Sarna, "Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year", 143-149. Sa façon de lire le texte de Jr 34 a été très critiquée par de nombreux commentateurs. A titre d'exemple, voir W. McKane, *Jeremiah*, vol. II, ICC (Edinburgh, 1996), 880.

²¹⁰ Selon W. Zimmerli, "Das 'Gnadenjahr des Herrn' ", dans A. Kuschke et E. Kutsch édés., *Archäologie und Altes Testament*, Festschrift K. Galling (Tübingen, 1970), 330-332, derrière Es 61 se trouve sans aucun doute l'idée de l'année de la liberté de Lv 25. Voir aussi M. Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4.16-30)*, The Biblical Seminar 26 (Sheffield, 1995), 139-141 ; B. D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford, 1997), 140-146.

²¹¹ Pour B. Levine, "Late Language in the Priestly Source : Some Literary and Historical Observations", dans U. O. Schmelz, P. Glikson et S. Della Pergola édés., *Proceedings of the 8th World Congress of Jewish Studies (1981)* (Jerusalem, 1983), 69-82, on doit conclure que l'auteur du livre d'Ézéchiel, qui se réfère à l'année de la libération comme une institution connue, aurait eu Lv 25 et Lv 27 sous les yeux. Voir aussi idem, "Leviticus: Its Literary History and Location in Biblical Literature", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus*, 16.

²¹² N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 52-53, différencie le sens de דְרוּר en Jr 34 et en Lv 25 : tandis que, sous la plume de Jérémie, ce terme ne concerne que la manumission, sa signification est plus générale dans la loi jubilaire. Mais comme dans le livre d'Ésaïe et d'Ézéchiel, il est difficile de penser que l'auteur du livre de Jérémie a utilisé le mot דְרוּר dans un sens différent de celui de Lv 25.

²¹³ Cf. J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 560.

²¹⁴ Cf. W. Bruggemann, *To Build, to Plant: A Commentary on Jeremiah 26-52*, ITC (Grand Rapids, 1991), 109-110 ; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 166-169.

est jugé par Dieu comme « une profanation de son nom » (Jr 34,16 ; cf. Lv 18,21 ; 19,12 ; 20,3 ; 21,6 ; 22,2.32). Donc, Dieu fait « revenir » les Babyloniens pour infliger un châtement aux Judéens (Jr 34,22).

C'est pourquoi certains auteurs mettent le récit de Jérémie en rapport avec le Lévitique. C'est le cas de Carroll qui établit un lien avec Lv 25,39, et non pas avec Dt 15,11²¹⁵. Selon Chavel, en citant la première et la dernière expression du passage de Lv 25,39-46, l'auteur de Jérémie aurait voulu interpréter l'émancipation opérée par Sédécias comme un acte qui rejette l'esclavagisme de façon radicale et totale²¹⁶.

Jr 34,9b	Lv 25,39.46b
<p>לְבַלְתִּי עֲבָד־בָּם בִּיהוּדֵי אֲחִיהוּ אִישׁ</p>	<p>וְכִי־יִמּוֹךְ אֲחִידָךְ עִמּוֹךְ וְנִמְכַרְתָּ לָךְ³⁹ לְאֲתַעְבֵּד בּוֹ עַבְדָּת עֲבָד: וּבְאֲחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל^{46b} אִישׁ בְּאֲחֵיו לְאֲתַרְדָּה בּוֹ בְּפָרְךְ:</p>

Quant à Rudolph et Lemche, sans rejeter l'association avec la loi deutéronomique, ils estiment qu'elle est secondaire²¹⁷. Cette hypothèse me paraît forcée : même s'il paraît certain que l'auteur du livre de Jérémie avait le texte du Lévitique sous les yeux, l'intégration de Dt 15,12 au texte de Jérémie est si complète qu'il est difficile de considérer le verset du Deutéronome comme secondaire.

Freedman interprète lui aussi le texte de Jérémie à la lumière de la loi sabbatique et jubilaire du Lévitique. Pour lui, l'initiative de Sédécias avait pour but de restaurer l'ancienne loi sur la remise des dettes qui était négligée par les Israélites²¹⁸. Pour Weinfeld, la libération des esclaves relatée en Jr 34 n'est pas inspirée par une loi biblique, que ce soit la loi de l'année sabbatique ou celle du Jubilé. Elle procède d'une décision du roi Sédécias, décision dont la visée politique serait une abolition absolue de l'esclavage²¹⁹.

D'un autre côté, certains commentateurs récusent l'historicité de ce récit et le considèrent comme une simple interprétation de l'histoire tragique de l'exil : Dieu livre les Israélites aux mains des Babyloniens, parce que les Israélites ont désobéi à l'ordre de Dieu, plus

²¹⁵ R. P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, OTL (London, 1986), 649.

²¹⁶ S. Chavel, " 'Let My People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8-14", *JSOT* 76 (1997), 88.

²¹⁷ W. Rudolph, *Jeremia*, 204 ; N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 51-53.

²¹⁸ D. N. Freedman, "Editing the Editors: Translation and Elucidation of the Text of the Bible", dans G. Bornstein et R. G. Williams éd., *Palimpsest: Editorial Theory in the Humanities* (Ann Arbor, 1993), 251-252.

²¹⁹ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 155: « Jeremiah's approach is also not based on the law, for he implied the absolute abolition of bodily slavery, similar to that which Solon and Nehemiah accomplished ». Pour la critique de cette opinion, voir J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 561.

précisément à la loi de la manumission²²⁰. On a là une explication théologique à propos de ce que les Israélites devaient vivre en exil. Un auteur comme Carroll, par exemple, considère ce texte comme un *midrash* de l'époque perse²²¹. Il estime du reste que cette interprétation de l'exil comme étant la rétribution de la rupture de l'alliance concernant l'affranchissement est superflue, car l'auteur du livre de Jérémie présente déjà la destruction de Jérusalem comme résultat de la rupture de l'alliance sur le sabbat (Jr 17,19-27)²²². Mais il semble qu'il y ait une contradiction dans la position de Carroll. Car si le récit de Jr 34 est superflu en tant qu'interprétation théologique de l'exil, pourquoi le rédacteur l'aurait-il introduit, sinon parce qu'il s'agit d'un événement réel ? C'est justement le caractère redondant de ce passage comme explication théologique qui démontre l'historicité de l'affranchissement décrété par le roi Sédécias.

De même qu'il existe diverses opinions sur la loi par laquelle Sédécias a libéré les esclaves, il y a aussi des divergences sur la datation du texte de Jr 34. Traditionnellement, il était attribué par de nombreux exégètes à l'éditeur deutéronomiste²²³. Mais Weippert a démontré que la diction de ce passage correspond à la tradition de Jérémie et que sa ressemblance avec le style du Deutéronome vient du fait que c'est le même sujet qui est traité²²⁴. Comme Thiel, qui était l'un des premiers à relever l'influence deutéronomiste, Nicholson situe le passage de Jr 34 dans le contexte exilique, mais il estime que les deutéronomistes vivaient parmi les Juifs de Babylone, tandis que pour Thiel D provient de Judée²²⁵. Quant à Rudolph, il considère ces versets comme provenant de la source C (rédacteur deutéronomiste²²⁶) qui est postexilique, mais il estime qu'ils permettent d'accéder à l'événement préexilique²²⁷. S'appuyant sur le fait que l'on trouve en Jr 34,9, la conjonction des mots « Juif, son frère », expression pour laquelle le texte de Néhémie (cf. Ne 5,1.8) manifeste une certaine prédilection, Chavel pense que le rédacteur final de Jr 34 travaillait à l'époque de Néhémie. Cet auteur distingue différentes couches rédactionnelles. Un premier scribe interprète l'affranchissement décidé par Sédécias à la lumière de Dt 15. Mais, en raison du manque d'efficacité de la mise en

²²⁰ B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments, Übersetzungen in den Versmassen der Urschrift III (Tübingen - Leipzig, 1903), 100-103; C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia* (Leipzig, 1905), 380-382; R. P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 647; E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford, 1970), 64-65; W. McKane, *Jeremiah*, 882.

²²¹ R. P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 647. Voir aussi J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 558. W. McKane, *Jeremiah*, 882;

²²² R. P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 647.

²²³ W. Rudolph, *Jeremia*, 222-223; R. P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 646-647.

²²⁴ H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, BZAW 132 (Berlin, 1973), 86-106; W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, 238, est d'accord avec Weippert.

²²⁵ W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 39-43; E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, 64-65.

²²⁶ Concernant cette source, voir W. Rudolph, *Jeremia*, XVI-XVIII.

²²⁷ W. Rudolph, *Jeremia*, 203-204 ; J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 558.

œuvre de cette loi, un autre scribe, soutenu par l'action réformatrice de Néhémie, essaie de donner plus de légitimité à cette décision, en invoquant un texte du Lévitique²²⁸. Ce deuxième scribe remplace l'ancien עברי et le terme général ישראל par le terme יהודי, qui correspond à la situation de son époque, dans l'expression אָחִיךָ הָעֵבֶרִי (Dt 15,12), אָחִיו הָעֵבֶרִי (Jr 34,14) et בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲחֵיכֶם (Lv 25,46)²²⁹. Selon Chavel, le deuxième scribe a, en plus des textes anciens, employé un texte contemporain pour adapter certaines expressions à la réalité du moment. Pour G. Fischer, en plus de ces remarques de Chavel, la référence à trois alliances (Abraham, Sinaï et Josias) indique la date tardive de ce texte²³⁰.

Comme nous venons de le voir, il existe toute une série d'interprétations de Jr 34, qui vont des analyses les plus simples aux commentaires les plus complexes. Mais c'est le texte lui-même qui, par sa nature, suscite des interprétations divergentes. Ce texte est un amalgame de plusieurs textes antérieurs²³¹. Le récit de la libération des esclaves fait une allusion à la loi sur l'année sabbatique du Deutéronome en citant l'expression « au bout de sept ans » (Dt 15,1 // Jr 34,14). Cette expression apparaît encore une fois en Dt 31,10 qui évoque la fête des Tentes lors de l'année de la remise des dettes. Pourtant, alors que le Deutéronome parle de « faire la remise des dettes » (תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה : Dt 15,1), l'auteur du livre de Jérémie parle de « proclamer la liberté » (קָרָא דְּרוֹר) trois fois dans le passage (vv. 8,15,17). Cette expression vient du texte de Lv 25,10 (cf. Es 61,1) qui annonce l'année jubilaire. Il paraît certain que l'auteur de Jérémie a emprunté ces expressions aux textes précédents. Mais, on ne sait toujours pas dans quelle loi du Pentateuque cet auteur a trouvé la justification de l'affranchissement de Sédécias ; la loi de l'affranchissement, la loi sur l'année de la remise des dettes, ou la loi sur le jubilé. On ne sait pas non plus s'il a mélangé toutes ces lois. On ne peut même pas répondre à la question de savoir si l'auteur de Jérémie a interprété l'événement de l'affranchissement à la lumière de la loi sur l'année sabbatique pour libérer des esclaves en une seule fois ou si, à son époque, la loi de l'affranchissement était confondue avec la loi de l'année sabbatique. Il est intéressant de voir que, dans la LXX, les expressions « année du jubilé » (שְׁנַת הַיּוֹבֵל) : Lv 25,13.28.40.50.52.54; 27,17.18.23), « année de la liberté » (הַדְּרוֹר) : Ez 46,17 ; cf. Lv 25,10) et « année de la remise » (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה) : Dt 31,10 ; cf. Ex 23,11)

²²⁸ S. Chavel, "Let My People Go!", 94-95.

²²⁹ S. Chavel, "Let My People Go!", 89.

²³⁰ G. Fischer, *Jeremia 26-52*, HThKAT (Freiburg – Basel – Wien, 2005), 261

²³¹ B. M. Levinson, "The Manumission of Hermeneutics : The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory", dans A. Lemaire éd., *Congress Volume Leiden 2004*, SVT 109 (Leiden – Boston, 2006), 283, estime que le texte de Jr 34 réduit les différences qui existent entre la loi sur l'esclave de Dt 15 et celle de Lv 25. Mais comme on l'a vu plus haut, Jr 34 cite les expressions de ces deux chapitres littéralement, sans les harmoniser.

sont traduites par une seule expression, « année de la rémission » (ἔτους τῆς ἀφέσεως)²³².

4.5. Ne 5,1-13 ; 10,32b

Si l'on ne sait pas exactement à quelle loi correspond l'émancipation des esclaves opérée par le roi Sédécias en Jr 34, les lois sur l'année sabbatique et sur la remise des dettes sont explicitement mentionnées en Ne 10,32b, qui cite des textes du Deutéronome et du Lévitique. Il est significatif que, dans ce verset, on trouve conjointement deux rubriques différentes de la loi sabbatique, le repos de la terre (Exode) et la remise des dettes (Deutéronome)²³³. Neufeld estime que, comme certains des termes de Ne 10,32b sont différents de ceux du Code de l'Alliance et du Deutéronome, le passage de Néhémie ne reprend pas littéralement ces stipulations juridiques²³⁴. Mais, cette opinion ne me paraît pas convaincante, parce que l'expression « et la septième année, nous ferons relâche » (ונטש ואת-השנה השביעית) se trouve en Ex 23,10-11²³⁵. En outre, lorsque Ne 10,32b utilise l'expression « (et) remise des dettes de toutes sortes » (וּמִשָּׂא כָּל-יָד), c'est probablement pour imiter la formule (מִשָּׂא יָדוֹ) de Dt 15,2 dans une démarche que les auteurs décrivent comme un pseudo-classicisme formel. Si cette hypothèse est juste, on peut penser que l'auteur de Néhémie a mal compris la construction de Dt 15,2 et a imité une tournure biblique usuelle²³⁶. Outre Dt 15,2 et Ne 10,32, le mot משא ne se trouve que dans le livre de Néhémie (Ne 5,7.10 ; 10,32). Comme on le verra plus loin, le chapitre 5 contenant ce terme concerne aussi la loi de la remise des dettes. On peut donc penser que la mention des deux lois du Pentateuque par Néhémie (Ne 10,32b) suggère que la loi sabbatique contenue dans les deux codes de lois

²³² Le mot *áphesis* est attesté dans les papyrus de l'époque ptolémaïque et sur la pierre de Rosette, au sens de « libération », « remise de taxes ». Voir P. Harlé et D. Pralon, *Le Lévitique*, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes, La Bible d'Alexandrie 3 (Paris, 1988), 198. Dans *De oratione* 27,14, Origène regroupe les trois exemples bibliques d'*áphesis* accordée tous les sept ans en choisissant trois mots différents : « liberté » (*eleuthería*) accordée aux esclaves hébreux, « remise » (*áphesis*) des dettes, « relâche » (*ánesis*) de la culture de la terre. Voir C. Dogniez et M. Harl, *Le Deutéronome*, La Bible d'Alexandrie 5 (Paris, 1992), 209.

²³³ J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL (London, 1988), 316; D. J. A. Clines, "Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis", *JSOT* 21 (1981), 111-117.

²³⁴ E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Š^emittā", 119.

²³⁵ Selon J. van Seters, "The Law of the Hebrew Slave", 543-544, la situation à l'époque de Néhémie ne reflète ni celle de D, ni celle de H, mais celle du Code de l'Alliance. Ceci est l'un des éléments qui amène cet auteur à conclure que le Code de l'Alliance est postérieur à D et H. Voir aussi O. Loretz, *Habiru – Hebräer*, 122-165. Pour la critique de cette opinion, voir B. M. Levinson, "The Manumission of Hermeneutics", 293-301; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 38. N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 53, voit certaines affinités entre Ne 5 et Lv 25.

²³⁶ J. Joosten, "Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew", dans T. Muraoka et J. F. Elwolde édés., *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, STDJ 33 (Leiden – Boston – Köln, 1999), 153-154. Voir aussi A. Rofé, "Methodological Aspect of the Study of Biblical Law", 1-16. Pour une discussion de cette expression, voir M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 165-166; R. North, "Yād in the Shemitta-law", *VT* 4 (1954), 196-199; E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Š^emittā", 60; G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 265-273.

était perçue à son époque comme une même loi biblique²³⁷ :

Et, la septième année, nous ferons relâche et remise des dettes de toutes sortes.

וְנָמַשׁ אֶת־הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמָשָׂא כָּל־יָד׃ (Ne 10,32b ; TOB)

À la différence du chapitre 10, Ne 5 est considéré comme une partie originelle du livre de Néhémie : le récit est raconté à la première personne du singulier, par l'auteur lui-même²³⁸. Ce chapitre rapporte deux difficultés que les Israélites revenus de Babylone rencontrent dans leur pays. La première est que Néhémie et la communauté juive se heurtent à l'opposition de Sanballat et de Tobija pour construire le mur de Jérusalem (Ne 4 ; 6). La deuxième procède de l'écart qui, à l'intérieur de la communauté, sépare les riches et les pauvres (Ne 5). Si la première difficulté provient de l'extérieur (Ne 4 ; 6), la deuxième est due à un problème interne (Ne 5)²³⁹. Contrairement à certains commentateurs pour qui le chapitre 5 (problème interne) vient interrompre la suite logique que constitueraient les chapitres 4 et 6 (problème externe), je pense que la séquence des trois chapitres ne manque pas de cohérence, car les problèmes interne et externe conjuguent leurs effets pour faire obstacle à la reconstruction de Jérusalem. Dès lors, si Néhémie ne règle pas le problème qui divise les juifs, il ne lui sera pas possible de rassembler toutes les énergies du peuple pour le but commun, la construction du mur.

Le peuple est pauvre et il en souffre. Il n'y a pas assez de nourriture pour les familles ; les dettes poussent les Juifs à vendre leurs enfants comme esclaves (Ne 5,1-5). Ce qui rend les pauvres plus misérables encore est le fait qu'ils ont des griefs contre leurs frères juifs (Ne 5,1) : leur peine ne vient pas d'un élément externe, mais elle est causée par leurs compatriotes. La Torah interdit à l'Israélite de prendre son compatriote comme esclave (Lv 25) et de prêter à intérêt aux Israélites (Ex 22,24 ; Lv 25,35-37 ; Dt 2,20-21) ; elle prescrit la remise des dettes (Lv 25,8-11 ; Dt 15,1-11)²⁴⁰. Dans la plainte exprimée en Ne 5, il est dit que

²³⁷ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 172-173; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2245.

²³⁸ Pour les « Mémoires de Néhémie », voir H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco, 1985), 235 ; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 47, 343-344.

²³⁹ « Obstacle interne » (obstacles from within) et « obstacle externe » (obstacles from without) sont les termes employés par T. C. Eskenazi, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, SBLMS 36 (Atlanta, 1988), 78.

²⁴⁰ C. Mangan, *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Old Testament Message 13 (Delaware, 1982), 188; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 238. Pour l'importance de la fraternité juive à cette époque, voir J. Morgenstern, "Two Prophecies of the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur", *HUCA* 24 (1952-1953), 9; E. Neufeld, "The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws", *HUCA* 26 (1955)", 355-412. Pour l'intérêt dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque, voir E. Neufeld, "The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5.11", *JQR* ns 44 (1953-54), 194-204; H. Gamoran, "The Biblical Law Against Loans on Interest", *JNES* 30 (1971/72), 127-134; R. P. Maloney, "Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East", *CBQ* 36 (1974), 1-20; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third*

la situation n'est pas conforme à la loi divine. En interprétant le terme « juif » dans un sens religieux, et non pas seulement territorial, Blenkinsopp estime que les Juifs qui étaient visés par la plainte auraient été les privilégiés revenus de Babylone et qu'on peut donc considérer ce problème comme un conflit entre la masse du peuple et les privilégiés²⁴¹.

Face à ce risque, Néhémie ordonne aux privilégiés de remettre les dettes (Ne 5,10). Concernant cette démarche, on trouve deux opinions divergentes. D'une part, certains commentateurs pensent qu'il a suivi la loi du Pentateuque. Blenkinsopp, par exemple, relève quelques parallèles entre le texte de Néhémie et les stipulations du jubilé dans le Code de Sainteté : la crainte de Dieu comme motivation de l'action (v. 9; cf. Lv 25,17.36.43), la restitution de la propriété ancestrale (Lv 25,27-28.41), l'interdiction d'asservir les Israélites (Lv 25,39.46) et de prêter à intérêt aux pauvres (Lv 25,36)²⁴². En pensant que ces deux chapitres se situent dans le même contexte historique postexilique, Levine estime que l'auteur du Lévitique a rédigé Lv 25 selon le modèle de la réforme de Néhémie. En d'autres termes, Lv 25 dérive de Ne 5²⁴³. Mais d'autres exégètes considèrent que Néhémie a agi spontanément, de sa propre autorité et sans invoquer aucune prescription spécifique²⁴⁴. Selon Grabbe, Néhémie a agi dans le but d'affermir son propre pouvoir. Cet auteur estime que Néhémie n'a pas de supériorité morale par rapport aux nobles et aux prêtres ; il a aussi prêté de l'argent et du blé (Ne 5,10). Il pense même qu'en organisant une mise en scène et en humiliant publiquement quelques crédettes, Néhémie a consolidé son autorité, mais que sa réforme est un échec²⁴⁵. Clines, quant à lui, suggère que le lecteur ne peut pas se fier au récit raconté par Néhémie dans la mesure où il rapporte des faits qui le concernent. Soulignant que le récit est raconté à la première personne par l'auteur lui-même, c'est-à-dire que le narrateur est identique au protagoniste, ce qui constitue un cas unique dans l'Ancien Testament, il dit que les « Mémoires de Néhémie » ne sont pas objectives. L'affirmation du

Millennium to the End of the First Millennium (New York, 1949), 20-25, 162-164; M. Goodman, "The first Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt", *JJS* 33 (1982), 417-427.

²⁴¹ J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 223-224, 256.

²⁴² J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 259.

²⁴³ Pour B. Levine, "Leviticus: Its Literary History and Location in Biblical Literature", 21, le rapprochement entre Lv 25 et Ne 5 est un indice de l'arrière-plan historique perse du Lévitique. Cf. idem, *Leviticus*, 274 : « The priestly leaders of the repatriated Judean community formulated a theory to legitimize their situation ». On peut critiquer cette opinion de la même façon que l'on a critiqué J. Van Seters.

²⁴⁴ R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 205-206; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 239. On peut encore évoquer l'opinion de W. Rudolph, *Ezra und Nehemia*, HAT 1/20 (Tübingen, 1949), 129, selon laquelle Néhémie évite délibérément de mentionner Dt 15, parce qu'il voulait réformer la société sans attendre l'instauration de l'année sabbatique.

²⁴⁵ L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (London – New York, 1998), 169, 192. Voir aussi son article, "Triumph of the Pious or Failure of the Xenophobes? The Ezra/Nehemiah Reforms and their *Nachgeschichte*", dans Siân Jones et Sarah Pearce eds., *Studies in Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Greco-Roman Period*, *JSPS* 25 (Sheffield, 1998), 48-63.

caractère omniscient et de la fiabilité du narrateur proposée par certains exégètes²⁴⁶ est, à son avis, trop naïve. Prenant le contre-pied de cette opinion, il suggère que Néhémie a voulu enjoliver les faits qu’il rapporte²⁴⁷. À mon sens, ce jugement est trop sévère. Le seul fait qu’un récit est raconté par l’acteur principal des événements rapportés ne prouve pas qu’il soit faux. Si le lecteur doute de la fiabilité du narrateur, il ne pourra jamais utiliser l’Écriture comme fondement pour élaborer une pensée théologique. Il me semble qu’il serait plus constructif pour l’interprétation du texte biblique de partir du point de vue que, son omniscience ayant des limites par rapport à celle de Dieu, le narrateur est doté d’une dimension de « modestie » qui amène le lecteur à se fier à ce qu’il dit²⁴⁸.

Il est difficile de savoir si Néhémie a usé de son pouvoir personnel ou s’il a agi selon la loi divine. Mais il paraît certain qu’il a au moins essayé de mettre la loi en pratique. Je ne peux me rallier à l’idée selon laquelle Néhémie aurait suivi un modèle grec pour réformer la société à l’époque postexilique²⁴⁹. Il est significatif qu’il cite explicitement des expressions qui se trouvent dans les codes de lois (Ex 23 ; Dt 15). Outre qu’il emprunte des tournures bibliques, on peut rappeler ici qu’il aurait bien connu les événements de l’époque de Jérémie. Pour ne pas répéter les erreurs du passé, il oblige le peuple à prêter serment devant les prêtres. La dernière partie du récit de Ne 5 se termine par la proclamation solennelle de la malédiction qui s’abattra sur ceux qui ne respectent pas ce serment (Ne 5,12-13)²⁵⁰.

4.6. 2 Ch 36,21

Le repos de la terre est mentionné pour la dernière fois dans l’Ancien Testament en 2 Ch 36,21. Il s’agit du dernier verset du Tanak. Les versets 22-23 de 2 Ch 36, qui reprennent Esd 1,1-3²⁵¹, sont en effet généralement considérés comme un ajout postérieur destiné à apporter une touche d’espoir à la fin de la Bible²⁵². Il convient d’accorder quelque attention à cette évocation du repos de la terre qui clôt la Bible hébraïque.

²⁴⁶ Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, 1987); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Bible and Literature Series 9 (Sheffield, 1983).

²⁴⁷ D. J. A. Clines, “The Nehemiah Memoir: The Perils of Autobiography”, dans idem, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, JSOTS 94 (Sheffield, 1990), 124-164.

²⁴⁸ Cf. Sun-Jong Kim, “Les limites de l’omniscience du narrateur dans 1 Sm 15”, *RB* 116 (2009), 21-26.

²⁴⁹ Pour les analogies entre la réforme de Néhémie et celle de Solon en Grèce, voir M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 172-173.

²⁵⁰ J. M. Myers, *Ezra – Nehemiah*, AB 14 (New York, 1965), 131.

²⁵¹ H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC (Grand Rapids, 1982), 419.

²⁵² Mais E. L. Curtis et A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC (New York, 1910), 423; S. J. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL 11 (Grand Rapids, 1989), 423. S. Japhet, *1 & 2 Chronicles: A Commentary*, OTL (Louisville, 1993), 509 et W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles, vol. 2, 2 Chronicles 10-36. Guilt and Atonement*, JSOTS 254 (Sheffield, 1997), 274-276, semblent accepter ces versets comme appartenant à la composition originelle.

A	pour accomplir la parole de YHWH dans la bouche de Jérémie,	לְמַלְאוֹת דְּבַר־יְהוָה בְּפִי יִרְמְיָהוּ
B	jusqu'à ce que le pays ait <u>joui</u> de ses sabbats.	עַד־רִצְתָהּ הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ
B'	Tous les jours de <u>désolation</u> il a pratiqué le sabbat	כָּל־יְמֵי הַשְּׁמָה שָׁבְתָהּ
A'	pour accomplir soixante-dix ans.	לְמַלְאוֹת שִׁבְעִים שָׁנָה: פ

Comme on peut le voir, ce verset est structuré de façon concentrique (ABB'A'). Il est encadré par deux occurrences de l'expression « pour accomplir » (מלאות). Ce que signifie « accomplir la parole de Dieu » dans la prophétie de Jérémie est explicité par la mention de la durée de soixante-dix ans d'exil. Ceci apporte une réponse à la question de Williamson, qui se demande si la prophétie de Jérémie renvoie au verset précédent sur la servitude des Israélites (2 Ch 36,20) ou à la durée de l'exil mentionnée dans le deuxième hémistiche de 2 Ch 36,21 ; le livre de Jérémie mentionne tant la servitude des Israélites en Jr 25,11 et en Jr 27,7 que la durée de soixante-dix ans de l'exil en Jr 25,11-12 (cf. Jr 29,10). Concernant la mention de cette durée, il existe diverses interprétations. Whitley estime qu'elle reflète la période qui s'étend de la destruction du premier Temple (586 avant notre ère) à la consécration du second (516 avant notre ère). L'oracle de Jérémie représente donc un *vaticinium ex eventu*²⁵³. Orr propose un autre repère historique. Selon cet auteur, les soixante-dix ans de Jérémie renvoient au règne babylonien (605-539 avant notre ère)²⁵⁴. Mais, comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, la durée de « soixante-dix ans » est souvent utilisée symboliquement dans la littérature du Proche-Orient ancien pour définir la durée d'une punition infligée par un dieu ou par un suzerain, dans le cadre d'une alliance politique²⁵⁵.

Quelle que soit la signification des soixante-dix ans - un événement historique ou un nombre symbolique -, si la prophétie de Jérémie forme le cadre de ce verset, le contenu de son « accomplissement » vient de Lv 26,34-35 :

²⁵³ C. F. Whitley, "The Term Seventy Years Captivity", *VT* 4 (1954), 60-72; idem, "The Seventy Years Desolation – A Rejoinder", *VT* 7 (1957), 416-418.

²⁵⁴ A. Orr, "The Seventy Years of Babylon", *VT* 6 (1956), 304-306.

²⁵⁵ P. R. Ackroyd, "Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period", *JNES* 17 (1958), 23-25. Pour la mention de soixante-dix ans dans l'inscription d'Assarhaddon, voir R. Borger, *Die Inschriften Assarhaddons*, *Afo Beiheft* 9 (1956), 10, 15 ; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 144-146. Concernant la signification des soixante-dix ans dans le livre de Jérémie et dans la Bible hébraïque en général, voir J. Applegate, "Jeremiah and the Seventy Years in the Hebrew Bible: Inner-Biblical Reflections on the Prophet and his Prophecy", dans A. H. W. Curtis et T. Römer eds., *The Book of Jeremiah and its Reception*, BETL 128 (Leuven, 1997), 91-110. Pour la mention des soixante-dix semaines en Dn 9 et la relation entre ce chapitre et 2 Ch 36, voir J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 212-232.

34 אִזְ תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ
 כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲבוֹתֵיכֶם
 אִזְ תִּשְׁבֹּת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ:
 35 כֹּל־יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשְׁבֹּת
 אֵת אֲשֶׁר לֹא־שָׁבַתָּה בְּשַׁבְּתוֹתֵיכֶם בְּשַׁבְּתוֹתֵיכֶם עָלֶיהָ:

לְמַלְאוֹת דְּבַר־יְהוָה בְּפִי יְרֵמְיָהוּ
 עַד־רִצְתָהּ הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ
 כֹּל־יְמֵי הַשָּׁמָה שָׁבַתָּה

לְמַלְאוֹת שִׁבְעִים שָׁנָה: פ

Dans ces deux versets, le fait que le pays d'Israël jouisse du sabbat (B) est associé à la désolation du pays (B'). Traduit par « make restitution for » comme le propose G. Anderson, qui s'appuie sur l'usage de l'hébreu mishnique²⁵⁶, le mot רצה s'accorde bien avec l'expression « désolation » qui le suit. En fait il n'y a aucune raison de le rendre par « jouir », traduction habituelle de ce mot dans les versions modernes de la Bible²⁵⁷. Sauf si l'on pense que l'auteur a ici une intention ironique : même au prix de la désolation, le pays peut jouir du droit au repos qui lui est offert par Dieu.

Outre le problème que soulève l'usage de רצה, on peut aussi poser celui de savoir pourquoi le Chroniqueur a présenté les prescriptions du Code de Sainteté comme parole proclamée par le prophète Jérémie. Selon Japhet, cette conjonction de la description de l'exil dans Lv 26 et de la prophétie de Jérémie constitue un exemple parfait d'exégèse midrashique. La durée de soixante-dix ans ne correspond pas à des données chronologiques réelles ; c'est un concept historique et théologique qui sert à expliquer la durée de la désolation du pays, qui n'est pas explicitée en Lv 26²⁵⁸.

D'ailleurs, comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, le Chroniqueur ne tient pas compte de 2 R 25, texte parallèle à 2 Ch 36²⁵⁹. Il ne relate pas les détails et il ne dit rien de ce qui s'est passé à Jérusalem à partir du départ en captivité de l'élite du peuple. En recopiant le texte du Lévitique, le Chroniqueur semble vouloir dire que le pays était un espace vide privé d'habitants. Or il est certain que, même après la déportation des élites, le reste du peuple résidait toujours dans le pays d'Israël²⁶⁰. Paradoxalement, la désolation du

²⁵⁶ Cité d'après J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 209, n. 17. Cet auteur ne mentionne pas la référence du texte d'Anderson.

²⁵⁷ Cf. S. J. De Vries, "The Land's Sabbath in 2 Chr 36:21", *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 6 (1986), 99-100.

²⁵⁸ S. Japhet, *I & II Chronicles*, 1075-1076.

²⁵⁹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen, 1957²), 157 ; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT 16 (Neuchâtel, 1967), 250. Voir aussi S. Japhet, *I & II Chronicles*, 1074; W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, 273.

²⁶⁰ Pour la situation de la population qui est restée en Israël, voir R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the*

pays rend possible son repos. Il est libéré de l'usage abusif qu'en faisaient les hommes. C'est grâce à la déportation du peuple que le pays retrouve sa pureté²⁶¹.

Le Chroniqueur ne semble pas s'intéresser à la description concrète de la situation du peuple en Israël et à Babylone durant l'exil ; il porte plutôt son attention sur l'interprétation de l'histoire sainte dirigée par Dieu dans une perspective théologique. 2 Ch 36,21 n'a pas pour but de rapporter ce qui se passe dans le pays ; il reflète la vision de l'histoire du Chroniqueur. Le Dieu qui a créé la terre et donné un pays à son peuple exerce son jugement, quand celui-ci néglige la loi divine.

Il convient de déterminer ici quelle est la loi en vertu de laquelle un peuple, qui a été exilé à cause de sa négligence, peut revenir dans son pays en obéissant de nouveau aux prescriptions divines. Au sujet de l'arrière-plan législatif du retour des Israélites dans leur pays, Johnstone estime qu'il s'agit, pour le Chroniqueur, de la mise en œuvre par le roi Cyrus de la loi jubilaire²⁶². Pour appuyer son argumentation, il montre que le Chroniqueur a emprunté non seulement l'idée jubilaire mais également certains vocables au Lévitique : comme la loi jubilaire, le décret de Cyrus est annoncé en faisant retentir (*Hip'il* de עבר) le son de la trompette dans tout le pays (בְּכָל־אֶרֶצְכֶם en Lv 25,9; cf. בְּכָל־מְלִכּוֹתָיו en 2 Ch 36,22²⁶³).

Ces deux expressions semblables qui se trouvent dans les deux textes ne démontrent pas à coup sûr l'application de l'idée jubilaire par le Chroniqueur, car elles n'impliquent pas nécessairement la mise en œuvre d'une loi particulière, celle du jubilé. Mais, quand on interprète 2 Ch 36,22-23 dans la suite du verset précédent, cette interprétation paraît pour le moins plausible. Si le Chroniqueur cite Lv 26,34-35 en 2 Ch 36,21 pour expliquer la raison de l'exil, il y ajoute Esd 1,1-3 pour faire allusion à la motivation de la libération. La mention du repos du pays en 2 Ch 36,21 se réfère explicitement à la loi sur l'année sabbatique du Lévitique. Dans le chapitre 26 de ce livre, une des raisons essentielles de la déportation des Israélites en pays étranger est la négligence de la loi sur l'année sabbatique. Alors que dans Lv 26 le pays des ennemis n'est pas expressément désigné²⁶⁴, il est certain pour le Chroniqueur que l'exil en Babylonie est un moyen par lequel les Israélites ont été

Old Testament Period, Volume II : From the Exile to the Maccabees, OTL (Louisville, 1994), 371-373.

²⁶¹ Pour C. Mangan, *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, 144-145, l'exil est le temps de la purification pour le « peuple ». Mais, il serait plus juste de dire que c'est la « terre » qui est purifiée.

²⁶² W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, 274-276 ; idem, "Hope of Jubilee : The Last Word in the Hebrew Bible", *EQ* 72 (2000), 311. Cette opinion est confirmée par J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 208-212. Mais cet auteur semble avoir changé d'avis. Cf. idem, "The Jubilee", 236 : « There is no support in the text of Lev 25 to justify interpretation of Cyrus' edict as marking a year of jubilee [...]. The chronicler (i.e. 2 Chr 36,20-23) makes a connection between the period of the exile and the sabbatical years of Lev 25,1-7, and thus may subtly hint at an association between the Cyrus edict and the jubilee year. However, this would be a reinterpretation of the text of Leviticus [...] ».

²⁶³ Pour W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, 274-276, ce verset n'est pas un ajout postérieur. Cf. la note 252.

²⁶⁴ Voir II.5.2.3.4. « Le pays des ennemis ».

jugés. La loi sur l'année sabbatique exige du peuple qu'il vive en paix avec tous les habitants de la terre en respectant celle-ci. C'est en ceci que consiste « la paix », *shalom*. La négligence de cette loi implique une rupture de la relation entre les hommes, entre l'homme et la nature et, finalement, entre l'homme et Dieu.

Le respect du repos de la terre est un critère de la fidélité envers Dieu. De même que les Chroniques empruntent au Lévitique la loi sur l'année sabbatique pour désigner le critère de fidélité, ils utilisent un autre terme technique, *ma'al* (מעל), également tiré du Lévitique, pour signifier l'infidélité du peuple envers Dieu, infidélité qui entraîne l'exil (Lv 26,40; 1 Ch 2,7)²⁶⁵.

Il est significatif que les derniers versets du Tanak interprètent la cause et la conséquence de l'histoire exilique dans l'optique de la théologie de l'année sabbatique. Ceci montre que, dans l'histoire de la religion d'Israël, la loi sur l'année sabbatique ne concerne pas simplement une pratique agricole, mais que son principe théologique a été développé comme cadre conceptuel qui permet d'interpréter l'histoire. Le respect ou la négligence de l'année sabbatique est un indice qui permet d'évaluer la relation entre Dieu, la terre et le peuple.

²⁶⁵ W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, 273.

II. Exégèse de Lv 25,1-7

1. La traduction

Pour analyser le texte de la loi sur l'année sabbatique (Lv 25,1-7), je m'appuierai sur la traduction littérale que je propose ici :

¹ Et YHWH parla à Moïse ^a sur le mont Sinäi ^a, il dit : ² « Parle aux fils d'Israël et tu leur diras : Quand vous entrerez dans le pays que je vous donne, ^b le pays ^b chômera un ^c sabbat pour YHWH ^c : ³ (Pendant) six ans, tu sèmeras ton champ ; et (pendant) six ans, tu tailleras ta vigne ; et tu ramasseras ^d sa récolte ^d ; ⁴ mais à la septième année ce sera un ^e sabbat sabbatique ^e pour le pays, un sabbat ^c pour YHWH ^c ; ton champ tu ne sèmeras pas ; et ta vigne tu ne tailleras pas ; ⁵ le regain de ta moisson tu ne moissonneras pas ; les raisins de ^f tes naziréens ^f tu ne vendangeras pas ; ce sera une année sabbatique pour le pays. ⁶ Et ^g le sabbat du pays sera ^h pour vous ^h pour mangeaille ^g ; pour toi, et pour ton serviteur, et pour ta servante, et pour ton salarié et pour ton hôte qui immigreront chez toi. ⁷ Et pour ton bétail et pour l'animal qui est dans ton pays, toute sa récolte sera ⁱ pour manger ⁱ.

2. Remarques sur la traduction

a-a. sur le mont Sinäi

Le choix du mont Sinäi, le lieu de proclamation de la loi sur l'année sabbatique ne s'intègre pas bien dans le contexte des chapitres précédents, dans lesquels le lieu du contact avec YHWH est la tente de la rencontre (אהל מועד²⁶⁶) qui se situe dans le désert du Sinäi (מדבר סיני²⁶⁷). Afin de diminuer l'écart entre ces contextes divergents, on peut choisir la préposition « à » au lieu de « sur » pour la traduction de la préposition ב, dans la mesure où cette préposition peut exprimer la simple proximité²⁶⁸. Quel que soit le sens de la

²⁶⁶ Lv 1,1.3.5; 3,2.8.13; 4,4.5.7(x2).14.16.18(x2); 6,9.19.23; 8,3.4.31.33.35; 9,5.23; 10,7.9; 12,6; 14,11.23; 15,14.29; 16,7.16.17.20.23.33; 17,4.5.6.9; 19,21; 24,3.

²⁶⁷ Ex 19,1.2; Lv 7,38 ; Nb 1,1.19 ; 3,4.14 ; 9,1.5 ; 10,12 ; 26,64 ; 33,5. Et en face de la montagne (נגד ההר en Ex 19,2).

²⁶⁸ J. Joosten, "Moïse a-t-il recélé le Code de Sainteté ?", 81 ; A. Ruwe, "The Structure of the Book of Leviticus", 64, n. 27. Mais cf. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3 (New York, 1991), 436-438. Concernant diverses explications sur la tension entre le Mont Sinäi et la tente de la rencontre, voir H. Cazelles, *Le Lévitique*, La Sainte Bible 3 (Paris, 1958), 44 ; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 31-33 ; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2151-2152, estime que « the placement of these chapters here implies that Moses relayed YHWH's Sinaitic instructions to Israel at this junction in the wilderness ». Plus récemment, C. Nihan, *From Priestly Torah to*

préposition כ, le mont Sinaï donne un poids particulier à la péricope de Lv 25-26 qui contient la loi de l'année sabbatique et du jubilé.

b-b. le pays

Au verset 2, la LXX ajoute « que je vous donne » (ἦν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν) encore une fois derrière la deuxième mention du mot « pays » (εἰς τὴν γῆν ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν καὶ ἀναπαύσεται ἡ γῆ ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν). Il semble que le traducteur de la LXX ait voulu mettre en relief l'action divine, le don du pays.

c-c. le sabbat pour YHWH

L'expression « sabbat pour YHWH » (שבת ליהוה) apparaît en Ex 16,25 ; 20,10 ; 31,15 ; Lv 23,3 ; 25,2.4 et Dt 5,14 (cf. שמטה ליהוה en Dt 15,2). Comme le *šabbāt šabbātôn*, le « sabbat pour YHWH » renvoie au jour du sabbat (Ex 16,25 ; 20,10 ; 31,15 ; Lv 23,3) ou à l'année sabbatique (Lv 25,2.4).

Jerusalem Bible traduit ליהוה « to the Lord » au verset 2, ensuite « for the Lord » au verset 4. Mais, à mon sens, il serait mieux de rendre ל par « pour » dans les deux cas. De même que l'expression « sabbat pour le pays » (Lv 25,4.5), « sabbat pour YHWH » manifeste la signification de l'année sabbatique : en laissant le pays en jachère, les Israélites exaltent la création du monde de YHWH²⁶⁹. Les études menées sur le mot « sabbat » débouchent sur le constat que, dans leur sens profond, les institutions de l'année de jachère et du jour du sabbat ont pour but de reconnaître la domination de Dieu sur la terre et sur le temps²⁷⁰.

Il convient de remarquer un emploi différent de l'expression « sabbat pour YHWH » dans le Décalogue (Ex 20,10 ; Dt 5,14). Tandis que, dans cette prescription, les hommes et le bétail doivent se reposer pour YHWH au septième jour (היום השביעי שבת ליהוה), ce ne sont pas les hommes et les animaux, mais c'est la terre qui se repose à la septième année (השנה השביעית) dans Lv 25. Ce parallèle indique que, dans le Lévitique, l'accent est mis sur le repos de la terre plutôt que sur celui des hommes et du bétail.

d-d. « sa récolte »

Dans l'expression « sa récolte » (תבואתה) en Lv 25,3, l'adjectif possessif « sa » désigne

Pentateuch, 70, essaie de résoudre la tension en disant que la loi a été donnée à Israël dans la tente (Lv 1,1) durant le séjour du peuple au Mont Sinaï. Mais il est difficile d'accepter sa proposition, puisque toutes les tentes évoquées dans le Pentateuque ne renvoient pas nécessairement à celle qui se situe au Mont Sinaï. Quant au parallèle entre le mont Sinaï et le tabernacle au niveau de la division tripartite, cf. M. Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford, 1999), 59-65; N. M. Sarna, *Exodus*, 105; A. Marx, dans C. Grappe et A. Marx, *Le sacrifice : vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Genève, 1998), 24.

²⁶⁹ Cf. M. Noth, *Das dritte Buch Mose - Leviticus*, ATD 6 (Göttingen, 1962), 163.

²⁷⁰ G. Robinson, "The Idea of the Rest in the Old Testament", 42.

le « pays » mentionné en Lv 25,2 (cf. v. 7). L'opinion de Harlé et Pralon, qui estiment, à propos de la traduction grecque, que « les deux derniers mots, καρπὸν αὐτῆς, son fruit, peuvent renvoyer, comme dans le TM, à la vigne ou à la terre²⁷¹ » ne me paraît pas convaincante.

e-e. le sabbat sabbatique

Comme on l'a vu plus haut, la TOB traduit *šabbāt šabbātôn* par « un sabbat, une année de repos ». Mais cette traduction va au-delà du sens de la formule originelle qui n'inclut pas la notion d'« année ». C'est ainsi que la Bible de Jérusalem traduit cette formule par « repos sabbatique », *the Jerusalem Bible* par « a sabbath of solemn rest » et *NJPST* par « a sabbath of complete rest ». Ceci dit, quel que soit le sens originel de *šabbāt*, il est certain que le législateur met l'accent sur l'année sabbatique. Je suis ici l'analyse de Joüon qui considère l'afformante *ôn* dans *šabbātôn* comme un élément formant des adjectifs²⁷².

f-f. « tes naziréens »

L'expression « tes naziréens » attire notre attention. Le « nazir » est une personne consacrée à Dieu (cf. Nb 6). Dans le Lévitique 25, qui est un texte juridique, cette expression désigne les vignes qui ne doivent pas être taillées par la main de l'homme pendant l'année sabbatique. De même que les naziréens préservent leur consécration en ne se coupant pas les cheveux (Nb 6,5) durant la période de leur vœu, les vignes non taillées, durant l'année sabbatique, sont consacrées à Dieu seul et préservées de toute intervention humaine.

Les « naziréens » font apparaître Dieu comme Créateur et maître du monde²⁷³. Dans la mesure où ils sont consacrés à Dieu, les « naziréens », employés ici au sens figuré du terme, représentent un signe de la relation directe entre la nature et Dieu²⁷⁴.

g-g. le sabbat du pays sera pour vous pour mangaille

J'utilise le mot « mangaille » à dessein afin de suggérer la même correspondance entre le substantif et le verbe « manger » que celle qui existe entre les mots hébreux אכל et אכלה.

Dans la phrase du texte massorétique, le sujet est le « sabbat du pays » et l'attribut est la

²⁷¹ P. Harlé et D. Pralon, *Le Lévitique*, 197.

²⁷² P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome, 1947²), 88.

²⁷³ Ce terme apparaît deux fois dans le Lévitique (Lv 25,5.11) en association avec le mot « regain » (ספייה). Ce dernier mot apparaît encore dans les versets parallèles en 2 R 19,29 et en Es 37,30.

²⁷⁴ Pour la fonction théologique de l'usage figuré du mot « nazir », voir J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 51-53 ; J. Joosten, « Jalons pour une analyse de la rhétorique du Code de Sainteté », communication au colloque de l'IOSOT 2007, à Ljubljana.

« mangeaille » (והיתה שבת הארץ לכם לאכלה). Comme Lefebvre l'a remarqué à juste titre, « c'est un cas unique, dans toute la Bible hébraïque, où le mot « sabbat » désigne, par métonymie, non pas un jour ou une action (la cessation du travail) mais un aliment à manger »²⁷⁵. La TOB traduit cette phrase par « vous vous nourrirez de ce que la terre aura fait pousser ». Mais il s'agit là d'une traduction libre avec une périphrase qui permet d'éviter l'incongruité de la traduction littérale. Bien qu'il ait mis « yield » entre parenthèses, Milgrom lit aussi cette phrase comme signifiant « the sabbath (-yield) of the land/sabbatical produce », et il justifie ce choix en remarquant « the term *šabbat hā'āreš* is paralleled by *tēbūātāh*, which provides the meaning »²⁷⁶. Dans la Bible de Jérusalem, on trouve : « le sabbat même de la terre vous nourrira ». Cette traduction semble meilleure que celle de la TOB dans la mesure où elle reflète la syntaxe de la phrase hébraïque.

Le problème de la traduction de cette phrase n'est pas insignifiant, car elle comporte un élément nécessaire à la compréhension du texte. Elle véhicule un message théologique essentiel que nous allons discuter plus loin²⁷⁷.

h-h. « pour vous »

Dans la péricope sur la loi de l'année sabbatique du Lévitique, les attributs de la préposition לְ sont YHWH (v. 2,4), le pays (v. 4,5), les hommes, le bétail et la nourriture (v. 6,7).

La préposition hébraïque לְ est traduite de manière cohérente par le seul mot « pour » dans la traduction que j'ai proposée plus haut. Mais il faut distinguer les nuances, parfois subtiles, qui distinguent les différentes fonctions de cette préposition pour déceler le message théologique de l'année sabbatique. Bien que la préposition « pour » comporte le sens du datif (« à » en français, « to » en anglais), elle peut être considérée comme לְ-*commodi*²⁷⁸. Pour éviter la confusion, *NJPST* et *NRSV* traduisent לְכֹחְךָ par un « you » sujet (*You may eat [...]*) et *The New Jerusalem Bible* par un « you » complément d'objet direct (*what the land produce [...] will serve to feed you*).

Selon la syntaxe très particulière de Lv 25,6, c'est le sabbat du pays lui-même qui sera la nourriture « pour vous ». Le « vous » est détaillé aux versets 6 et 7 ; toi, ton serviteur, ta servante, ton salarié, ton hôte, ton bétail, et l'animal sauvage. Cette liste énumère les destinataires visés par la préposition « pour ». Il importe de signaler que l'approvisionnement en nourriture pour les hommes et pour le bétail n'est pas le premier but

²⁷⁵ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 73-83.

²⁷⁶ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2159.

²⁷⁷ Voir pages 151-156.

²⁷⁸ Pour l'usage de *dativus commodi* et *nota dativi*, voir GKC, § 119 s.

de l'année sabbatique, mais le résultat direct de ce sabbat. Si l'on donne à l'expression « pour vous » le même poids de signification qu'aux expressions « pour YHWH » et « pour le pays », on risque de fausser le message et l'intention originelle de l'année sabbatique.

En effet, l'année sabbatique n'est pas d'abord destinée aux hommes comme en Ex 23,10-11, mais avant tout à YHWH (שבת ליהוה en Lv 25,2.4) et au pays (שבת שבתון יהיה לארץ en Lv 25,4 ; שנת שבתון יהיה לארץ en Lv 25,5). Pour Cholewiński, « il faut remarquer que, d'après la conception exprimée en Lv 25,1-7, l'homme est entièrement exclu du bénéfice de l'année sabbatique. Les seuls bénéficiaires sont la terre (לארץ), qui se repose (v. 4aβ,5b) et YHWH (ליהוה), en l'honneur de qui la terre célèbre son sabbat (v. 2b,4αγ) »²⁷⁹. E. Otto relève également que l'année sabbatique est à la fois « pour la terre » et « pour le Seigneur »²⁸⁰. Selon Milgrom, l'expression « pour vous » dans les versets 6-7 de Lv 25 est une innovation de l'auteur du Code de Sainteté, dans la mesure où l'on trouve pour les versets 4 et 5 de Lv 25 des parallèles dans Exode 23²⁸¹. Tandis que le jour du sabbat peut être interprété comme destiné aux hommes (Mc 2,27), l'année sabbatique du Lévitique met plus l'accent sur la terre comme sujet du repos que sur les hommes²⁸².

Le produit de la terre qui pousse durant l'année sabbatique (Lv 25,6) et la récolte du pays (Lv 25,7) sont « pour vous ». C'est pourquoi le législateur ajoute « pour mangeaille » au verset 6 juste derrière « pour vous » et précise le sujet du verset 6, le sabbat du pays, et du verset 7, « toute sa récolte ». Les hommes et le bétail ne peuvent être que bénéficiaires de ce qui pousse lors de l'année sabbatique. La mention de la nourriture sert à répondre au souci des hommes lors de l'année de jachère. En ce sens, l'année sabbatique bénéficie, comme telle, aux hommes et au bétail. Mais on ne peut pas affirmer que cette mention contribue à expliquer le but de l'année sabbatique. C'est pourquoi je ne peux pas suivre J. -F. Lefebvre qui trouve trois dimensions (« pour le Seigneur », « pour la terre » et « pour vous ») dans la loi sur l'année sabbatique²⁸³.

Même si le pays est le sujet qui jouit du repos lors de l'année sabbatique, le sol laisse naturellement pousser les plantes. C'est le don de Dieu et du pays pour les hommes et pour

²⁷⁹ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 225: « Es ist zu bemerken, dass nach der Auffassung von Lv 25,1-7 der Mensch ganz vom Nutzen des Brachjahres ausgeschlossen wird. Die einzigen „Nutzniesser“ sind nur das Land (לארץ), das ausruht (v. 4aβ,5b), und Jahwh (ליהוה), zu dessen Ehre das Land seinen Sabbat feiert (v. 2b,4αγ) ».

²⁸⁰ E. Otto, “Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26”, dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling édés., *Levitikus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 166. Dans son ouvrage précédent, *Theologische Ethik des Alten Testament*, Twiss 3,2 (Stuttgart - Berlin - Köln, 1994), 252, il relève que le jubilé est à la fois « pour le Seigneur » (Lv 25,2.4) et « pour vous » (Lv 25,10-12).

²⁸¹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2156.

²⁸² J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre* (München, 1985), 288, dit que « Später wird das Sabbatjahr auch auf die Erde ausgedehnt : Sie soll von menschlicher Bestellung für ein Jahr frei bleiben ».

²⁸³ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 35, 73-83,

le bétail. YHWH donne le pays (v. 2 et 38) au peuple d'Israël, le pays donnera également ses fruits (v. 19) à ce peuple, et les Israélites donneront un droit de rachat sur le pays (v. 24)²⁸⁴ à autrui²⁸⁵. Dès lors, il reste une question : si YHWH a donné le pays au peuple, et le pays la production de son sol au peuple, que donnera le peuple à YHWH et au pays ? On peut trouver sans peine des réponses à cette question dans les textes sur le sacrifice (Lv 1-7) et sur l'année sabbatique : d'une part, « de même que le Seigneur a donné une terre à Israël, de même et comme en retour, l'Israélite prend du fruit de cette terre et vient l'offrir à son Dieu »²⁸⁶. De l'autre, on demande aux Israélites de donner du repos au pays (Lv 25,1-7).

i-i. « Pour manger » (לאכל) en tant que forme verbale est à distinguer du « pour la mangeaille » (לאכלה) du verset 6, forme nominale. Les deux mots ont la même racine.

²⁸⁴ Le verset 24 s'adresse au prochain.

²⁸⁵ Cf. D. Luciani, "Le jubilé dans Lévitique 25", 475, n. 53.

²⁸⁶ A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, LD 171 (Paris, 1998), 254.

3. Le « *Numeruswechsel* » et les couches rédactionnelles

D'après l'analyse que nous venons de proposer, l'auteur de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique a mis en présence trois entités en faisant usage de la préposition « pour » (לְ) : Dieu, la terre et le peuple. Or, la comparaison de cette loi avec son modèle dans l'Exode invite le lecteur à supposer que le texte s'est progressivement développé : on trouve dans le Lévitique des passages qui ne se trouvent pas dans l'Exode et une certaine incohérence qui se manifeste dans l'ensemble du texte à travers les alternances du nombre grammatical.

Certains exégètes essaient d'expliquer ces deux problèmes textuels par la méthode de la critique littéraire. Malgré quelques divergences de détail, ils s'accordent dans l'ensemble pour estimer que la loi sabbatique du Lévitique amalgame des textes élaborés à différentes époques.

Dans les pages qui suivent, nous examinerons la pertinence de leur position et essayerons de trouver d'autres façons d'expliquer ces problèmes textuels afin de mieux comprendre la spécificité de la loi sabbatique du Lévitique.

3.1. Hypothèses de la critique littéraire

La juxtaposition des deuxièmes personnes du singulier et du pluriel dans un même texte est un thème important, qui a beaucoup été étudié à propos du Deutéronome²⁸⁷. Mais ce phénomène de changement du nombre grammatical (*Numeruswechsel*) apparaît dans d'autres textes du Pentateuque (Ex 23,20-33 ; Lv 19 ; etc.) et aussi dans des documents extrabibliques²⁸⁸. À cet égard, Lv 25 est également représentatif de ce phénomène ainsi que, dans le Code de Sainteté, Lv 18 et 19. Les praticiens de la critique rédactionnelle supposent que le rédacteur final disposait de sources différentes et que, après les avoir rassemblées, l'auteur/rédacteur les aurait liées dans un même texte. Cette hypothèse a exercé une grande influence sur l'exégèse du texte de la loi sur l'année sabbatique/jubilatoire de Lv 25. Les

²⁸⁷ Pour ce thème dans le Deutéronome, cf. Georges Minette de Tillesse, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome", *VT* 12 (1962), 29-87 ; idem, "Martin Noth et la 'Redaktionsgeschichte' des livres historiques", dans C. Hauret éd., *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, Recherches Bibliques VIII (Paris, 1967), 51-75 ; N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, AnBib 20 (Rome, 1963), 239-241 ; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 22-36 ; H. Cazelles, "Passages au singulier dans un discours au pluriel", *CBQ* 29 (1967), 207-219 ; C. T. Begg, "The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Pre-History' of the Question", *ETL* 55 (1979), 116-124. Pour une étude récente, voir J. G. McConville, "Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration", *JSOT* 97 (2002), 19-36. Pour l'emploi du Numeruswechsel dans l'étude du Code de l'Alliance, voir L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 284-286 ; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, OBO 105 (Göttingen, 1991), 30-35, 38-44.

²⁸⁸ Cf. K. Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings* (Oxford, 1971), 33, n. 71.

études de Noth, Kilian, Elliger et Cholewiński s'inscrivent dans cette lignée, et Fager a employé les résultats de cette méthode dans son étude sociologique du jubilé²⁸⁹.

3.1.1. M. Noth (1962)

Noth estime que le Lévitique, comme le Pentateuque en général, est constitué de nombreuses couches rédactionnelles provenant de documents issus de la tradition ancienne et rassemblées par le rédacteur final postexilique. D'après lui, l'apparition simultanée de la deuxième personne du singulier et du pluriel dans le Code de Sainteté illustre le processus du développement progressif de ce texte. Mais, ces diverses strates ne seraient plus discernables. Bien qu'il soit difficile de distinguer les dates des diverses sources, Noth estime que la partie où l'on trouve la deuxième personne du singulier (Lv 25,3-5a) est le noyau primitif de la loi sabbatique, dans la mesure où elle correspond à la loi originelle de l'Exode. La partie restante proviendrait donc du rédacteur postérieur.

Pour cet auteur, même si Lv 25 reflète l'époque où les Israélites sont entrés dans le pays cananéen, ce chapitre est, sous sa forme actuelle, d'origine exilique²⁹⁰.

3.1.2. R. Kilian (1963)

Kilian distingue quatre strates chronologiques dans le développement de Lv 25 : « *Ru* (*Redaktor des Urheiligkeitgesetzes*), *Rh* (*Redaktor des heiligkeitgesetzes*), *P-Überarbeitung*, *Rjob* (*Redaktor des Jobeljahrgesetzes*) »²⁹¹. Parmi celles-ci les trois premières couches (*Ru*, *Rh* et *P-Überarbeitung*) se trouvent dans la loi sur l'année sabbatique.

Pour cet auteur, la plupart des versets de la loi sur l'année sabbatique (Lv 25,2b-5a.6-7) appartiennent à la première strate, « *Ru* », c'est-à-dire à « *Urheiligkeitgesetzes* »²⁹². Dans son analyse du texte du Code de Sainteté « primitif », c'est l'interprétation de l'unité de Lv 25,6-7 qui attire notre attention, parce que dans ces versets, on voit l'usage de la deuxième personne du pluriel (« vous ») glisser vers la deuxième personne du singulier (« tu »). Il considère que כֹּחַ (deuxième personne du pluriel), dans Lv 25,6aα, désigne l'ensemble des bénéficiaires de l'année sabbatique énumérés en Lv 25,6aβ-7²⁹³. Il semble penser que le « vous » du verset 6 englobe tous les bénéficiaires qui se présentent chacun sous la forme du

²⁸⁹ A. Fager, *Land Tenure*, 123-125, distingue cinq strates dans le texte du du jubilé.

²⁹⁰ M. Noth, *Leviticus*, 160-163.

²⁹¹ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 121-148.

²⁹² R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 164.

²⁹³ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 123.

singulier. Cette explication me paraît très convaincante.

Ce même critique estime que l'utilisation du terme sacerdotal אמה en Lv 25,6 au lieu de שפחה indique que le noyau de la loi sabbatique (Lv 25,2b-7) aurait été rédigé à une époque située entre le Deutéronome et l'exil²⁹⁴.

Par ailleurs, l'expression « quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne » de Lv 2aβ qui est en parallèle avec Lv 23,10aβ et Lv 19,23aα proviendrait du rédacteur du Code de Sainteté (Rh) qui a travaillé à l'époque exilique. Pour Kilian, l'« entrée dans le pays » que Dieu donne à Israël dans le Lévitique correspond à la deuxième entrée de l'exil babylonien²⁹⁵. Cet auteur estime que la mise en parallèle entre l'immigré et l'indigène ainsi que des traits linguistiques communs au Lévitique et au livre d'Ézéchiél sont des indices qui prouvent la date exilique de la rédaction du Code de Sainteté²⁹⁶.

Les versets 1 et 2aα qui introduisent la loi sabbatique relèveraient de la main de *P-Überarbeitung*. Dans la mesure où le terme שבתון n'apparaît pas dans la loi sur l'année sabbatique de l'Exode, les versets qui contiennent ce mot (vv. 4a, 5b) seraient un ajout secondaire par P²⁹⁷.

Kilian pense que l'auteur sacerdotal n'a fait que peu de changements éditoriaux sur les deux premières sources. Selon lui, il n'y avait à l'origine que la législation sur l'année sabbatique, qui pouvait être séparée de Lv 25, tandis que les prescriptions qui concernent le jubilé reflètent une utopie tardive²⁹⁸. En conclusion, il considère la loi de Lv 25 comme un corpus inséré à l'époque postexilique²⁹⁹.

3.1.3. K. Elliger (1966)

Pour cet auteur, le changement du nombre grammatical est le critère principal qui sert à diviser les diverses couches littéraires. Le glissement de la deuxième personne du singulier à celle du pluriel n'est pas dû au hasard ; c'est un signe qui permet de distinguer clairement

²⁹⁴ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 134, 169. Pour d'autres indices, situés dans d'autres passages, qui confirment cette datation, voir son ouvrage, 165-169.

²⁹⁵ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 173.

²⁹⁶ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 169-176. Mais pour certaines réserves sur la datation du Lévitique à partir de l'utilisation du terme « immigré » considéré comme appartenant à l'époque exilique, voir page 21. Et pour l'opinion selon laquelle le langage du Lévitique est plus ancien que celui du livre d'Ézéchiél, voir A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (Paris, 1982) ; R. L. Kohn, *A New Heart and a New Soul : Ezekiel, the Exile and the Torah*, JSOTS 358 (Sheffield, 2002) ; idem, "A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah", *ZAW* 114 (2002), 236-254. Voir aussi M. Haran, "Ezekiel, P, and the Priestly School", *VT* 58 (2008), 211-218.

²⁹⁷ À la page 147 de son commentaire, Kilian affirme que le verset 4 en entier appartient au rédacteur du Code de Sainteté, tandis qu'à la page 122, il dit que le verset 4a contenant שבתון est ajouté par le rédacteur de P.

²⁹⁸ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 130-132.

²⁹⁹ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, 141-148.

les différentes sources qui composent le texte.

Elliger discerne dans Lv 25 huit couches littéraires dont les origines vont de l'époque pré-monarchique à l'époque postexilique : « *Hauptquelle der Vorlage 1, Anderes älteres Gut in vorlage 1, Autor der Vorlage 1 (Jobeljahr), Vorlage 2 (Sabbatjahr), Ph¹ (die erste Hauptschicht des priesterlichen Heiligkeitsgesetzes), Ph² (die zweite Hauptschicht des priesterlichen Heiligkeitsgesetzes), Zusätze vermutlich der gleichen Hand, Zusatz (Levitenstädte)* ».

De ces huit strates, l'auteur en dégage quatre qui figuraient dans le texte sur la loi de l'année sabbatique : dans un premier temps, il existe d'abord les versets 3a et 4 qui datent de l'époque la plus ancienne, car ils sont marqués par le rythme poétique ancien (3+3; 2+2+2). Dans un second temps, les lois qui utilisent la deuxième personne du singulier (vv. 3b et 5) sont intégrées à ces versets anciens. Ces deux parties sont intégrées dans un même ensemble (vv. 3-5) par le rédacteur Ph¹. Dans une troisième étape, l'auteur des lois actuelles de Lv 25 (Ph¹) y ajoute le cadre narratif des versets 1-2 et le verset 6aα, qui utilisent la deuxième personne du pluriel. Vient s'ajouter, enfin, le reste des versets où l'on trouve la deuxième personne du pluriel (vv. 6aβ-7). Elliger pense que le deuxième rédacteur de H (Ph²) aurait déterminé la place actuelle de ce discours dans Lv 25³⁰⁰.

3.1.4. A. Cholewiński (1976)

Cholewiński propose 5 étapes de rédactions dans son ouvrage sur la loi de sainteté : (1) *Vorlage*, (2) *H 1-Redaktion, H 2-Redaktion, H 3-Redaktion, H 4-Redaktion, H 5-Redaktion*, (3) *HG (die Hauptredaktion des Heiligkeitsgesetzes)-Redaktion*, (4) *Ha, Hb, Hc, Hd, He*, (5) *P-Redaktion*. Les cinq couches de H 1 à 5 correspondent selon lui, à la deuxième étape de la rédaction après la *Vorlage*, parmi lesquelles la *H 5-Redaktion* représente la première forme de la loi sur l'année sabbatique et jubilaire³⁰¹. Ensuite, les cinq couches de Ha à He qui ont un caractère parénétiq ue appartiennent au processus qui suit la *HG-Redaktion*³⁰².

L'ensemble des étapes qui marquent l'élaboration de la loi sur l'année sabbatique se divise en deux parties : Lv 25,1-2aα.2aβγ.b.4aβγ.5b.6-7 (2. ou 3. pl) appartiennent à *HG*, alors que Lv 25,3.4aα.b.5a (2. sg) relèvent de *H 5*³⁰³. Cholewiński justifie son analyse en remarquant que l'usage fréquent de la deuxième personne du pluriel est une caractéristique de la *HG-Redaktion* et que la théologie de la terre qui transparaît aux versets 2b, 4a et 5b est

³⁰⁰ K.Elliger, *Leviticus*, 335-344.

³⁰¹ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 132-134.

³⁰² A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 140, classe Lv 25,20-22 à Hd, Lv 25,32-34 à He.

³⁰³ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 101-118 et 131-141.

typique de cette phase de la rédaction³⁰⁴. Pour lui, la rédaction du Code de Sainteté daterait de l'époque exilique, tandis que la deuxième personne du singulier est une caractéristique de la *H 5-Redaktion* qui appartient à une période antérieure³⁰⁵.

A. Cholewiński s'efforce de dépasser les limites des spécialistes de la *Redaktionsgeschichte* qui l'ont précédé (C. Steuernagel³⁰⁶ et K. Elliger) en critiquant leur choix du *Numeruswechsel* comme seul critère pour repérer les différentes couches rédactionnelles³⁰⁷. Mais on ne peut pas dire qu'il ait proposé une autre solution au phénomène du *Numeruswechsel*, car il emploie lui-même les mêmes termes et la même méthode : il met aussi l'accent sur la signification du nombre grammatical pour diviser les différentes sources.

3.1.5. Récapitulation

À travers une analyse fondamentale de ses différentes couches constitutives, les spécialistes de la critique littéraire interprètent la loi sur l'année sabbatique/jubilée comme venant de la main des prêtres³⁰⁸ et comme étant établie par eux pour réformer la société israélite et pour fonder une nouvelle communauté à l'époque postexilique. Bien que cette méthode critique soit utile pour reconstituer le texte original et pour distinguer les différentes couches qui ont été écrites à diverses époques, je ne pense pas qu'elle permette de réaliser le projet ambitieux de reconstituer des étapes antérieures du texte³⁰⁹. Il faut remarquer que le bien-fondé de chaque démonstration ne peut se vérifier qu'à l'intérieur du système d'hypothèses qui a été choisi, les modes d'explication des divers commentaires ne s'accordant pas les uns avec les autres. On pourrait aller jusqu'à dire que la distinction entre les couches littéraires et la répartition des époques qui leur correspondent sont aussi variables que le nombre de savants qui ont effectué ce travail à l'aide de cette méthode. Pour prendre un exemple clair, on peut remarquer que certains considèrent que l'origine de l'année sabbatique est préexilique, et d'autres postexilique. Luciani résume ces contradictions en disant que « Kilian pense que la loi sur l'année sabbatique est ancienne et

³⁰⁴ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 112, 137-138.

³⁰⁵ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 102-106 et 137-138 : « Für die absolute Entstehungszeit des Hg kommt demnach erst die Exilzeit in Frage ».

³⁰⁶ C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen* (Tübingen, 1912), 164-165.

³⁰⁷ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 117-118.

³⁰⁸ Selon Fager, *Land Tenure*, 52-63, il était possible pour les prêtres de la période exilique/postexilique de manier des documents puisqu'ils étaient « the intelligentsia, bearers of the tradition, explainers of the cosmos and projectors of the future ».

³⁰⁹ Cf. R. Rendtorff, *Das Alte Testament: ein Einführung* (Neukirchen-Vluyn, 2001⁶), 4.

celle sur l'année jubilaire postexilique, alors qu'Elliger soutient l'hypothèse inverse »³¹⁰. De plus, comme Grünwaldt l'a remarqué, leur démonstration et la façon dont ils divisent le texte en couches littéraires sont parfois incohérentes à l'intérieur même de leur argumentation. C'est ainsi que Grünwaldt montre que, dans la reconstruction du texte par Elliger, le rédacteur « Vorlage 1, Jubeljahr » présuppose parfois son rédacteur postérieur « Ph 1 »³¹¹.

À l'issue de ces considérations, Grünwaldt avance sa propre hypothèse sur la variation du nombre grammatical : il estime qu'il est préférable de penser que l'auteur de Lv 25 a utilisé plusieurs traditions en les remaniant à sa façon³¹². Milgrom, pour sa part, exprime sur ce sujet l'idée que le rédacteur final du Lévitique avait plusieurs documents à sa disposition, et a rédigé ce livre de façon artistique et cohérente³¹³. À tout prendre, je suis d'accord avec l'idée de Grünwaldt selon laquelle la distinction des couches littéraires en fonction des formes grammaticales ne peut pas être considérée comme le seul critère pour expliquer le phénomène du changement de nombre grammatical (*Numeruswechsel*) et pour dater l'époque de leur rédaction³¹⁴.

Comme je l'ai remarqué plus haut, il importe d'essayer de distinguer les diverses couches littéraires pour reconstruire le texte original. La connaissance du processus d'élaboration du texte biblique nous permettrait de mieux comprendre la diversité des messages proclamés à des époques différentes. Mais le problème ne se trouve pas seulement dans le fait qu'il est difficile de distinguer les sources et de les situer à une époque donnée ; nous devons répondre à la question de savoir pourquoi le rédacteur a laissé les discordances qui subsistent dans le texte final.

Si la critique littéraire essaie de comprendre le changement du nombre grammatical en mettant l'accent sur la dimension diachronique du texte, on trouve également une autre approche de ce phénomène linguistique qui consiste à prendre en considération le texte dans la forme finale que le lecteur a sous les yeux.

³¹⁰ D. Luciani, "Le jubilé dans Lévitique 25", 460, n. 10.

³¹¹ Pour les contradictions qui se trouvent dans les travaux d'Elliger et de Cholewiński en particulier, voir K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26 : Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271 (Berlin, 1999), 105-112. Pour cet exégète, « Lev 25,2aβ-55 bilden eine literarische Einheit; lediglich V.6f.44-46 sind aus sachlichen bzw. literarischen Gründen als Zusatz anzusehen » (p. 112).

³¹² K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26*, 106.

³¹³ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2150. Voir aussi C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 522.

³¹⁴ K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26*, 106. Voir aussi J. van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code", 325: « The change of number is a dubious principle of source division [...] ».

3.2. La possibilité de l'interprétation rhétorique

Comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, la critique rédactionnelle se base principalement sur la confrontation des différentes formulations de la loi, après avoir identifié les strates successives. Quand nous limitons notre regard au sujet du *Numeruswechsel*, ce phénomène peut être traité dans une autre perspective, à savoir dans l'optique de la rhétorique, du discours persuasif de l'auteur. En portant l'attention sur la forme actuelle du texte biblique, cette approche essaie de comprendre les divergences que l'on trouve dans un même texte comme provenant du projet littéraire de l'auteur. Lorsque le lecteur lit le texte en le considérant comme un corpus homogène, il devrait pouvoir expliquer pour quelle raison l'auteur a employé à la fois la deuxième personne du singulier et celle pluriel.

Si l'on résume les explications que propose ce type d'approche, la deuxième personne du pluriel est, contrairement à ce qui se passe dans le Deutéronome, employée dans le Lévitique, lorsque l'objet du discours concerne le peuple d'Israël pris collectivement, tandis que la deuxième personne du singulier est utilisée lorsque les ordres de Dieu sont imposés aux individus auxquels la pratique des décrets est demandée personnellement³¹⁵.

Lorsque l'on applique ce principe général à la loi sur l'année sabbatique/jubilatoire de Lv 25, on peut constater qu'il est pertinent pour ce cas particulier, à une exception près : il s'agit du mot « terre » (ארץ, 13 occurrences³¹⁶) qui apparaît régulièrement dans le Code de Sainteté avec un suffixe pluriel, excepté en Lv 25,7 où il est écrit « ta terre », tandis que le terme « champ » (שדך) est employé cinq fois au singulier (ton champ), sans aucune exception³¹⁷. Selon Joosten, c'est parce que la terre correspond à la propriété du peuple d'Israël en tant qu'entité collective « partageant une même histoire, un même destin et une même vocation », alors que le champ est la propriété d'un individu, d'une famille (Lv 25,3-4)³¹⁸. De même, comme on peut le voir en Lv 25,3.4.6.7, la vigne (כרם), le bétail (בהמה), l'esclave (עבד) et le prochain (רע et עמית) se trouvent dans des contextes qui, pour la même raison, appellent l'emploi la deuxième personne du singulier³¹⁹.

Ce mode d'explication est très utile pour montrer l'interaction entre l'individu et la

³¹⁵ E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 340: « Innerhalb einer Predigt oder Ansprache kann dann durchaus die plure Redeform, die jeden einzelnen in der Menge meint, mit der sing.en, welche die Einzelperson herausgreift, wechseln ». Voir aussi J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2160.

³¹⁶ ארצכם se trouve en Lv 19,9.33; 22,24; 23,22; 25,9.45; 26,1.5.6.19.20.33; ארצך en Lv 25,7.

³¹⁷ Lv 19,9.19; 23,22; 25,3.4.

³¹⁸ J. Joosten, « « Tu » et « vous » dans le Code de Sainteté (Lév. 17-26) », *RevSR* 71 (1997), 4-5; en ce qui concerne la relation entre la famille et l'assemblée, *ibid.* 7.

³¹⁹ J. Joosten, « « Tu » et « vous » », 5 ; Lv 25,3.4; 19,19; 25,7; 25,6.44; 19,3.15.16.18; 25,14.15.

collectivité³²⁰. Joosten relève, dans le Code de Sainteté, les effets de cette interaction dans la relation entre le peuple et la terre, la structure politique du peuple d'Israël, la question de la culpabilité et celle de la punition³²¹. L'individu et le groupe duquel relève cet individu ne peuvent être dissociés, ils se conditionnent l'un et l'autre. D'ailleurs, il est notoire que la notion hébraïque d'« individu » n'a pas le même sens que dans le monde moderne : elle renvoie à un être collectif³²².

Bien entendu, cette façon d'expliquer les discordances dans l'usage du nombre grammatical soulève des difficultés. Il rencontre des obstacles qui devront être surmontés. D'abord, l'interprétation du *Numeruswechsel* dans la perspective rhétorique n'est pas sans failles : une exception évidente se manifeste déjà en Lv 25,6-9³²³. Comme Joosten l'a relevé, dans ce texte, « le singulier est employé dans un passage qui s'adresse manifestement à la collectivité »³²⁴. Pour cet exégète, c'est une anomalie locale qui est difficile à expliquer. D'ailleurs, le changement du nombre grammatical n'est pas propre au Lévitique. On le trouve non seulement dans l'Exode, les Nombres, le Deutéronome, mais aussi également dans Josué, le livre des Juges et le livre de Samuel. Pour que l'interprétation du changement de nombre soit convaincante, elle doit expliquer la divergence entre le Lévitique et le Deutéronome. Il est bien connu que, dans le Deutéronome, le « tu » désigne le peuple d'Israël et non pas, comme dans le Lévitique, un Israélite. Même si ce point a été relevé par un certain nombre d'exégètes³²⁵, la raison de cette divergence n'est toujours pas expliquée. Pour qu'on puisse légitimement imputer une signification théologique à une forme grammaticale - donner un sens individuel à l'usage de « tu » et un sens collectif à l'usage de « vous » -, il faut pouvoir répondre à la question de savoir d'où vient la divergence entre l'auteur du Lévitique et celui du Deutéronome. Il n'est pas facile, sur le plan linguistique, de comprendre qu'un certain groupe attribue un sens individuel au suffixe du singulier (Lévitique), alors qu'un autre groupe emploie ce même suffixe pour exprimer un sens collectif (Deutéronome).

Cette analyse présente donc aussi quelques failles. Malgré cela, elle est très convaincante

³²⁰ Les conclusions de Joosten sont reprises dans D. Luciani, «Le jubilé biblique», 462, n. 12 et J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 36-37.

³²¹ J. Joosten, «The *Numeruswechsel* in the Holiness Code (Lev XVII-XXVI)», in K.-D. Schunk, M. Augustin, eds., «*Lasset uns Brücken bauen...*», BEATAJ 42 (Frankfurt a. M., 1998), 70.

³²² Cf. H. Wheeler Robinson, «The Hebrew Conception of Corporate Personality», dans P. Volz, F. Stummer et J. Hempel eds., *Werden und Wesen des Alten Testaments: Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, BZAW 66 (Berlin, 1936), 49-62; idem, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia, 1964).

³²³ En adoptant la méthodologie de Joosten, J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 88, pense qu'à partir du verset 9, le pluriel est employé pour suggérer que le jubilé concerne tous les propriétaires israélites, le propriétaire actuel et le propriétaire potentiel, c'est-à-dire le propriétaire déchu de sa terre.

³²⁴ J. Joosten, «« Tu » et « vous »», 5, n. 14.

³²⁵ Pour la bibliographie, voir J. Joosten, «« Tu » et « vous »», n. 1 et 15.

pour expliquer le changement du nombre grammatical dans le Code de Sainteté. Elle permet d'ailleurs de mieux comprendre des thèmes théologiques qui se trouvent dans ce code et de compléter certaines lacunes de la critique littéraire. En déplaçant le regard le long du processus de développement du texte jusqu'à sa forme finale, le lecteur peut considérer que les désaccords qui apparaissent dans un même passage ne sont pas simplement dus à la présence de différentes couches littéraires, mais qu'ils peuvent provenir de la façon dont l'auteur traite les données et de ses intentions.

Il est certain que l'auteur ou le rédacteur final qui avait le droit de fixer définitivement la forme du texte a perçu les divergences qui existaient dans les textes qu'il avait sous les yeux ; au lieu de faire disparaître ces différences apparentes, il décide de respecter leur propre raison d'être telle qu'elle existe à l'endroit du texte où elles se trouvent et d'essayer d'en faire apparaître le sens théologique à partir de la forme qu'elles ont conservés. L'auteur biblique ne force pas la rédaction dans le but de construire un texte homogène dépourvu de toute contradiction, mais il respecte les traditions antérieures et laisse subsister ces traces divergentes³²⁶.

³²⁶ Pour la posture modeste de l'auteur qui respecte des divergences qui existent dans les données qu'il a sous les yeux, voir mon article, "Les limites de l'omniscience du narrateur dans 1 Sm 15", 15-26.

4. La structure de la loi sur l'année sabbatique

En se basant sur le fait que le texte biblique contient des répétitions et des contradictions qui reflètent son évolution dans l'histoire, de nombreux exégètes considèrent qu'une de leurs tâches essentielles consiste à distinguer entre le « texte original » et le texte ajouté. Mais, dans ce domaine, il n'est pas facile de répondre à la question de savoir pourquoi le rédacteur final a laissé ces répétitions ou ces contradictions dans le texte sans les supprimer ou sans les harmoniser. Essayer de saisir le texte original implique que, dans un même texte, on accorde une valeur différente à différents mots ou à différentes phrases.

Dès l'étude de Muilenburg³²⁷, certains commentateurs portent leur attention sur la forme finale du texte, estimant que c'est cette forme que l'on reçoit, plutôt que sur la distinction entre ses différentes composantes comme le font les exégètes guidé par l'hypothèse documentaire. En mettant l'accent sur l'aspect synchronique d'un texte, ils ne récusent pas sa dimension diachronique. Ceci ne veut pas dire non plus pour eux que l'on doive désormais renoncer à la reconstruction des étapes du texte ; au contraire, l'analyse d'un texte à partir de sa forme finale respecte la succession des étapes antérieures. Le fait que le texte actuel garde certaines incohérences apparentes nous invite à supposer que ce texte n'a pas été transmis de façon insouciant d'une main à l'autre, mais qu'il a une grande autorité et qu'il ne doit pas être touché. Lorsque l'on reconnaît ce fait, on peut mettre le même poids sur tous les mots et toutes les phrases que contient un texte. En prenant en compte les développements textuels d'un passage biblique, on peut essayer d'analyser la raison d'être des ajouts au texte original.

Cette attitude exégétique présuppose que l'auteur biblique a placé le moindre mot à sa juste place à l'intérieur d'un texte, selon son projet littéraire. Ceci suppose que le message biblique trouve une partie de sa signification dans sa forme. Dès lors, il est tout à fait pertinent de dire que « l'analyse du sens dépend, au moins partiellement, de l'analyse formelle »³²⁸. En fait, le contenu et la forme ne peuvent pas être dissociés. On pourrait même dire que la structure implique déjà un message ; un texte peut être interprété différemment selon la façon dont sa structure est perçue.

Jusqu'à une période récente, le texte de l'année sabbatique de Lv 25 était généralement considéré comme une petite partie de Lv 25 ou du Lévitique dans son ensemble³²⁹. Cela tient à ce que l'on négligeait les sept premiers versets de Lv 25. Or ces quelques versets contiennent peut-être un message spécifique, distinct de celui de l'Exode (23,10-11) et de

³²⁷ J. Muilenburg, "From Criticism and Beyond", *JBL* 88 (1969), 1-18.

³²⁸ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 9.

³²⁹ Pour diverses perspectives, voir D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 209-241.

celui du Deutéronome (15,1-11), message que l'on peut percevoir en étudiant la structure de ces versets.

Récemment, Luciani a analysé cette structure dans une perspective nouvelle³³⁰. Il sera donc utile de prendre son analyse comme point de départ, afin, moyennant certaines corrections, de proposer notre propre interprétation.

- a1. ²... la terre sabbatisera un sabbat pour YHWH. ³... sa récolte
- a2. ⁴... sabbat sabbatique ce sera pour la terre...
 - a3. Ton champ tu n'ensemenceras pas et ta vigne tu ne tailleras pas ;
 - a3'. ⁵le regain de ta moisson tu ne moissonneras pas et les raisins de ta vigne...
tu ne vendangeras pas
- a2'. une année sabbatique sera pour la terre
- a1'. ⁶Et le sabbat de la terre... sa récolte...

Comme il le fait toujours dans ses travaux, Luciani dégage une structure concentrique dans le texte. Son analyse paraît originale et créative. Elle montre bien le but de cette loi en situant le règlement agricole au centre de la structure (a3, a3'). Toutefois, cette construction chiasique présente certaines faiblesses. En particulier, en mettant l'accent sur le centre du texte, elle néglige les autres aspects fondamentaux de la loi. Or, comme nous l'avons remarqué plus haut, la loi est construite autour de trois axes : Dieu, le pays et le peuple. L'analyse de Luciani n'explique pas, par exemple, la fonction de l'expression « sabbat pour YHWH » : fonction que je vais tenter d'élucider plus bas en soulignant que les formules « sabbat pour YHWH » et « sabbat pour le pays » sont juxtaposées (v. 2b et vv. 3-5). En outre, Luciani ne tient pas compte de l'insertion « sabbat de YHWH » entre la formule « repos du pays » exprimée deux fois (25,3-5), qui souligne le postulat de base de la loi sabbatique, lequel, tout en légiférant sur le « repos du pays », explicite l'identité du législateur et celle des bénéficiaires de la loi. Ceci nous invite à mettre sur le même plan les trois entités (Dieu, la terre et le peuple) qui se succèdent parallèlement dans la structure du texte. Il me semble que Luciani est trop préoccupé par la considération de la structure chiasique³³¹.

Je me propose de schématiser les préceptes sur l'année sabbatique en fonction des trois entités qui entrent en jeu à propos de ces préceptes : Dieu, la terre et le peuple.

³³⁰ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 180, n. 357.

³³¹ À côté du modèle chiasique, on trouve les modèles linéaires, parallèles et symétriques. Cf. M. D. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids, 1999), 13-44.

- Formule d'adresse (25,1-2aα)
- La protase de la loi sabbatique (25,2aβ)
 - I. Sabbat pour YHWH (25,2b)
 - II. Sabbat pour le pays (25,3-5)
 - III. Sabbat pour vous (25,6-7)

Formule d'adresse (25,1-2aα)

Le chapitre 25 du Lévitique est introduit par une formule d'adresse (25,1) : « YHWH parla à Moïse » (וידבר יהוה אל־משה לאמר)³³². Bien que cette formule apparaisse souvent dans ce livre (Lv 4,1 ; 5,14 ; 6,1.12.17 ; 7,22 ; 8,1, 12,1, 17,1 ; 18,1, 19,1 ; 20,1, 21,16 ; 22,1.17.26 ; 23,1.9.23.33 ; 24,1 ; 27,1), elle se présente, en Lv 25,1, sous une forme particulière, dans la mesure où le « mont Sinaï » (בהר סיני) est inséré entre אל־משה et לאמר. L'usage de l'expression « mont Sinaï » vise ici à ouvrir le discours sur la loi sabbatique, tandis que les autres mentions de cette montagne viennent en fin de diverses sections (Lv 7,38 ; 26,46 ; 27,34)³³³. L'introduction de ce terme géographique au début de Lv 25 et à la fin de Lv 26 a pour effet de rassembler ces deux chapitres en une péricope.

Traditionnellement, les exégètes pensent que le cadre narratif inséré entre les lois appartient à la rédaction finale³³⁴. Mais, du point de vue de l'analyse rhétorique, on peut interpréter la relation entre la formule introductive et les prescriptions légales en termes de circularité herméneutique. Comme l'écrit un commentateur : « la véracité du récit n'a d'autre effet que de confirmer l'autorité de la loi. Narration et législation renvoient l'une à l'autre dans un cercle infini »³³⁵.

Suite à la formule introductive, YHWH ordonne à Moïse, en Lv 25,2aα, de parler aux fils d'Israël (בני ישראל) de la loi sur l'année sabbatique³³⁶. Pour bien comprendre le principe de cette loi et son application, il convient de noter que les destinataires sont les fils d'Israël. Lorsque nous essayons de saisir les applications de la loi biblique à la vie réelle, nous devons examiner les relations qui existent entre les destinataires de la loi et les lecteurs postérieurs, c'est-à-dire entre ceux qui apparaissent, dans le cadre narratif du Lévitique, comme les destinataires de la loi, le peuple d'Israël dans le désert et les générations postérieures, qu'il s'agisse des Juifs qui tout au long de leur histoire étaient censés étudier

³³² Sur la diversité des formules d'adresse, voir P. Harlé et D. Pralon, *Le Lévitique*, 18-22. Sur la fonction rhétorique comme stratégie persuasive des formules introductives, J. Joosten, "L'imbrication", 128-131.

³³³ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 31.

³³⁴ Par exemple, selon A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 139, « die Einleitungsformeln können leicht vom HG-Redaktor selbst stammen ».

³³⁵ J. Joosten, "L'imbrication", 138.

³³⁶ Concernant la promulgation et l'exécution des lois du Code de Sainteté, voir J. Joosten, "Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté ?", 75-85.

cette loi et lui obéir, ou de tous ceux qui, jusqu'à ce jour, lisent et commentent la Bible³³⁷.

La protase de la loi sabbatique (25,2aβ)

Nous trouvons le contenu concret de la loi sur l'année sabbatique à partir de Lv 25,2aβ. Dans ce verset, la protase³³⁸ « quand vous entrerez dans le pays que je vous donne » (כי תבאו) (אלהארץ אשר אני נתן לכם) peut être comprise comme un repère qui situe le don de la loi entre la sortie d'Égypte et l'entrée du peuple d'Israël en Canaan.

Cette formule invite donc le lecteur à lire Lv 25,2aβ-7 dans une perspective prospective et non pas, comme l'affirment certains auteurs qui voient dans ce texte une référence à l'exil de Babylone, dans une perspective rétrospective sur des événements qui se seraient déjà passés. Le cadre narratif de cette loi situe les Israélites qui la reçoivent dans le désert.

I. Sabbat pour YHWH (25,2b)

En Lv 25,2b, YHWH ordonne à Moïse de proclamer le sabbat du pays au peuple d'Israël : « le pays chômera un sabbat pour YHWH » (Lv 25,2b). Cette phrase assez courte exprime la première signification théologique de l'année sabbatique. Cette année est avant tout « pour YHWH » (שבת ליהוה)³³⁹. Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, en cessant de travailler le jour du sabbat et en permettant à la terre de se reposer lors de l'année sabbatique, les membres du peuple de Dieu reconnaissent qu'ils ne sont pas les maîtres du pays³⁴⁰.

II. Sabbat pour le pays (25,3-5)

Les trois versets suivants (Lv 25,3-5) édictent des règlements concernant l'activité agricole. Pendant six ans, celle-ci est permise (v. 3). Mais pendant un an, l'homme doit laisser la terre au repos, elle ne doit pas être travaillée (vv. 4-5). C'est pourquoi le législateur explicite le sens de l'année sabbatique en disant qu'il s'agit d'un « sabbat pour le pays » (vv. 4 et 5).

D'autres traits stylistiques, ignorés par Luciani, méritent d'être relevés. C'est ainsi qu'en Lv 25,3-5, la permission et l'interdiction de l'activité agricole sont exprimées par des

³³⁷ En ce qui concerne les destinataires du Code de Sainteté, cf. J. Joosten, *People and Land*, 29-92.

³³⁸ Sur les formes de la loi biblique, A. Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", 302-332; H. Cazelles, *Étude sur le Code de l'alliance*, 109-114; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament I* (Paris, 1989³), 225-227 ; A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, 343; R. Sonsino, "Forms of Biblical Law", ABD IV, 252-254.

³³⁹ A. Meinhold, "Zur Beziehung Gott, Volk, Land im Jubel-Zusammenhang", *BZ* 29 (1985), 257-258; G. Robinson, "Das Jubel-Jahr: Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes", dans E. Blum, C. Macholz et E. W. Stegemann éd., *Die hebräische Bible und ihre zweifache Nachgeschichte. Fs R. Rendtorff* (Neukirchen, 1990), 483-484.

³⁴⁰ Cf. M. Tsevat, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath", *ZAW* 84 (1972), 453-454.

constructions parallèles :

A³ (Pendant) six ans, tu sèmeras ton champ ; et (pendant) six ans, tu tailleras ta vigne ;
et tu ramasseras sa récolte ;

B⁴ mais à la septième année ce sera *un sabbat sabbatique pour le pays*, un **sabbat pour YHWH** ;

A' ton champ tu ne sèmeras pas; et ta vigne tu ne tailleras pas ;

⁵ le regain de ta moisson tu ne moissonneras pas ;

les raisins de tes naziréens tu ne vendangeras pas ;

B' ce sera *une année sabbatique pour le pays*.

La confrontation de l'activité permise (A) et du travail interdit (A') se fait à travers un parallélisme qui nous permet de dire que « ramasser la récolte du pays » au v. 3 équivaut à « moissonner le regain » et « vendanger les raisins » au v. 5³⁴¹.

L'année sabbatique est, selon la lettre même du texte, destinée à assurer le repos de la terre, et non des hommes. Dans le passage (Lv 25,3-5) qui donne des indications sur la « septième année », l'accent principal porte sur la notion de « sabbat pour la terre » (B, B') : cette notion y est rendue par deux expressions « sabbat sabbatique pour le pays » et « année sabbatique pour le pays ». Mais il faut noter que dans ce passage, l'idée de « sabbat pour YHWH » (v. 4) qui a été déjà exprimée au verset 2 est associée à cette notion : « sabbat pour le pays » (v. 3) - « sabbat pour YHWH » (v. 4) - « sabbat pour le pays » (v. 5). L'auteur semble ainsi suggérer que si le repos de la terre n'est pas respecté, il ne peut y avoir de sabbat pour YHWH. Le « sabbat pour YHWH » et le « repos de la terre » sont étroitement solidaires.

Soulignant l'idée centrale « repos du pays » qui se répète trois fois (vv. 2b, 4a, 5b) dans le texte concernant l'année sabbatique, Cholewiński en dégage la structure parallèle « A - B » : A (v. 2b) - B (v. 3), A₁ (v. 4a) - B₁ (v. 4b-5a), A₂ (v. 5b) - B₂ (v. 6-7). Il estime que, alors que les trois passages A se rapportent tous les trois au repos du pays, les trois passages B associent la pratique de l'année de jachère (B₁, B₂) à la nourriture (B₃)³⁴². Même si cette analyse paraît originale, elle ne montre pas la solidarité étroite entre le sabbat « pour YHWH » et « pour la terre » remarquée à l'instant.

III. Sabbat pour vous (25,6-7)

Les deux derniers versets (Lv 25,6-7), enfin, montrent comment les autres créatures bénéficient des effets de la loi sur l'année sabbatique. Ils forment une construction

³⁴¹ Pour l'harmonie métrique et le chiasme, voir N. Leibowitz, *New Studies in Vayikra*, vol. 2, 512.

³⁴² A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 111-112.

chiastique³⁴³ qui donne à penser que les bénéficiaires partagent la même nourriture lors de l'année sabbatique.

A⁶ Et le sabbat du pays sera pour vous pour mangeaille ;
B pour toi, et pour ton serviteur, et pour ta servante,
et pour ton salarié et pour ton hôte qui immigreront chez toi.
B'⁷ Et pour ton bétail
et pour l'animal qui est dans ton pays,
A' toute sa récolte sera pour manger.

La mise en parallèle entre le « sabbat du pays » (A) et « toute la récolte du pays (tout ce qu'il produit) » (A') suggère une correspondance entre le « sabbat » (du pays) et la « récolte » (du pays) : le repos engendre le fruit. L'année de jachère ne cause pas la famine, mais elle invite toutes les créatures de Dieu à une même table. Ceci manifeste le lien entre le repos de la terre et le repas des autres créatures : si le premier n'est pas assuré, le deuxième n'est pas non plus garanti. En d'autres termes, si l'homme abuse de la terre pour obtenir plus de nourriture, elle sera épuisée et alors la vie de l'homme s'arrêtera. Comme on le verra plus loin, c'est parce que les Israélites ne respectent pas la loi sur l'année sabbatique que, selon Lv 26, ils seront exilés³⁴⁴.

La structure proposée par Luciani ne semble pas bien montrer le but et les effets de la loi sur l'année sabbatique, notamment en ce qu'elle permet à tous les êtres de « manger ensemble ». L'énumération des bénéficiaires des produits de la terre en Lv 25,6-7 (B - B') vise à exprimer à la fois l'effet parfait de la loi sur l'année sabbatique³⁴⁵ et la solidarité de toutes les créatures de Dieu.

Le but de cette loi est de permettre à la terre de se reposer ; ce qui amène le bétail comme les hommes à vivre de ce qui pousse naturellement. En partageant cette nourriture avec les autres créatures de Dieu, les Israélites prennent conscience d'une dimension fondamentale de la loi sur l'année sabbatique : en rendant grâce à Dieu, Créateur du monde, en respectant le droit du repos de la terre, il fait l'expérience de la cohabitation, aspect idéal du vivre ensemble sur la terre créée par Dieu³⁴⁶.

« Sabbat pour YHWH », « sabbat pour la terre », et « sabbat pour vous » ne peuvent pas

³⁴³ Pour la structure chiasique abb'a', voir A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 113; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2159.

³⁴⁴ Cf. I.4.1. et III.2.

³⁴⁵ Les bénéficiaires de l'année sabbatique (v. 6-7) sont au chiffre de sept, le nombre parfait. Cf. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2159.

³⁴⁶ Cf. A. Wénin, *Pas seulement de pain*, 102.

être observés isolément. Ils se conditionnent les uns les autres et sont dans une relation dynamique. Dès lors, les trois parties de la structure parallèle qui est proposée ci-dessous (v. 2b, vv. 3-5, vv. 6-7) ne doivent pas être comprises comme étant dissociées.

La loi sur l'année sabbatique (25,2aβ-7)

La protase de la loi sabbatique (25,2aβ)

I. Sabbat pour YHWH (25,2b) : proclamation du sabbat du pays

II. Sabbat pour le pays (25,3-5) : « repos » de la terre

a. La vie durant six années : activité agricole permise (25,3)

b. La vie durant la septième année : ordre de jachère (25,4-5)

III. Sabbat pour vous (25,6-7) : « repas » des hommes et du bétail

a. Règle générale (25,6α) : sabbat du pays comme nourriture

b. Bénéficiaires du repas : les hommes (25,6aβ-b)

b'. Bénéficiaires du repas : le bétail (25,7a)

a'. Répétition de la règle générale (25,7b) : récolte du pays pour manger

En se basant sur ce schéma, nous essaierons, dans les pages qui suivent, d'établir l'identité des trois protagonistes qui entrent en jeu dans la loi sabbatique tels qu'ils apparaissent dans le texte : Dieu, la terre et le peuple³⁴⁷.

³⁴⁷ Nous allons commencer par le « peuple » et terminer par Dieu, en passant par la « terre » ; nous irons ainsi du concept le plus concret au concept le plus abstrait.

5. Les protagonistes de l'année sabbatique

5.1. Le peuple

La loi sur l'année sabbatique du Lévitique a pour but d'accorder le repos pendant un an à la terre qui a déjà été travaillée pendant six ans (Lv 25,2-5). Or, cette année de repos n'est pas seulement accordée à la terre ; les hommes et les animaux en bénéficient également en mangeant les produits qui poussent naturellement durant cette année sabbatique. Il est remarquable que, dans la liste des bénéficiaires de cette année, coexistent des catégories hétérogènes : les Israélites et les étrangers, les hommes libres et les esclaves, le bétail domestique et l'animal sauvage.

Vous vous nourrirez de ce que la terre aura fait pousser pendant ce sabbat, toi, ton serviteur, ta servante, le salarié ou l'hôte que tu héberges, bref, ceux qui sont installés chez toi. Quant à ton bétail et aux animaux sauvages de ton pays, ils se nourriront de tout ce que la terre produira (Lv 25,6-7 ; TOB).

Mais, le fait que les hommes bénéficient du repos de la terre avec les animaux ne se trouve pas uniquement dans le Lévitique. En effet, le texte d'Ex 23,11a qui lui sert de modèle³⁴⁸ proclame déjà cette coutume :

Et la septième, tu la laisseras en jachère, et tu la laisseras inculte, et les indigents de ton peuple en mangeront, et ce qu'ils laisseront de reste, les bêtes des champs le mangeront (Ex 23,11a ; Darby).

Plusieurs questions se posent donc à présent à propos de la spécificité du Lévitique dans sa façon d'évoquer la loi sabbatique : le législateur a-t-il choisi quelques catégories sociales de façon arbitraire, ou les personnages de la liste représentent-ils des catégories spéciales ? Pourquoi les représentants des faibles dans la société israélite, à savoir l'orphelin, la veuve

³⁴⁸ La plupart des exégètes considèrent que la loi sur l'année de relâche de l'Exode est le texte modèle de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique. Voir K. Elliger, *Leviticus*, 344; M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 180; M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch*, 29-34; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2157; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 48. Contre J. van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code", 335-336, qui considère que la loi de relâche de l'Exode est le résumé de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique. Il apparaît clairement que cet auteur a tort sur ce point. Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer le mot תבואתה dans Lv 25,3 : le suffixe à la troisième personne du féminin singulier de ce mot ne peut pas désigner des noms masculins, comme שדה (champ) ou כרם (vigne), même s'ils sont les antécédents les plus proches. En fait, ce suffixe renvoie au nom féminin « pays » (ארץ) qui est situé dans le verset précédent (Lv 25,2 ; cf. Ex 23,10).

et l'immigré ne sont-ils pas mentionnés³⁴⁹ ?

Le texte ne répond pas à ce genre de questions. Notre objectif sera ici d'établir l'identité de la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique du Lévitique et de chercher les notions qui englobent la communauté cultuelle et la communauté humaine afin de reconstituer les réalités sociales qui sont impliquées par la loi. Pour cela, il sera d'abord utile de confronter la liste du Lévitique avec celle de l'Exode.

5.1.0. Comparaison synoptique (Ex 23,11a // Lv 25,6-7)

Ex 23,11a	Lv 25,6-7
וְהַשְּׁבִיעַת הַשְּׂמִטָּה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אַבְיָנֵי עַמְּךָ וְיִתְרָם תֹּאכְלוּ חַיַּת הַשָּׂדֶה	וְהָיְתָה שְׁבֹת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֹכְלָהּ לָךְ וְלַעֲבָדְךָ וְלַאֲמִתְךָ וְלַשְּׂכִירְךָ וְלַתּוֹשְׁבֵיךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ וְלַבְּהֵמָתְךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץךָ תִּהְיֶה כָּל־חַבּוּאֲתָהּ לְאֹכְלָהּ: ס

D'après la liste du Lévitique, « vous » (לכם) pouvez manger la nourriture produite pendant l'année sabbatique, tandis que, dans l'Exode, ce sont les « pauvres de ton peuple » (אבני עמך) et l'« animal sauvage » (חית השדה) qui en mangent. Les versets 6 et 7 de Lv 25 détaillent ce « vous » avec précision : toi (les fils d'Israël), le serviteur, la servante, le salarié, l'hôte, le bétail et l'animal sauvage (החיה אשר בארץך). Sur le plan ethnique, on remarque que des étrangers sont intégrés dans la liste et, sur le plan social, que diverses catégories de bénéficiaires sont associées au « tu », c'est-à-dire aux fils d'Israël. À ce propos, Schenker considère que l'auteur du Lévitique précise les limites de la catégorie des pauvres qui apparaît dans l'Exode³⁵⁰. Mais sa démonstration n'est pas convaincante, dans la mesure où les fils d'Israël dans le Lévitique ne correspondent pas aux « pauvres » évoqués dans l'Exode, et où l'esclave³⁵¹, le salarié et l'hôte ne font pas partie de « ton peuple ». L'auteur du Lévitique

³⁴⁹ J. E. Hartley, *Leviticus*, 434, estime que « the list of people in v. 6 means that no one living in Israel is excluded from gathering the produce of the sabbatical year for eating ». Mais, dans la mesure où la liste des bénéficiaires en Lv 25,6-7 ne présente pas tous les membres de la société, cette opinion me paraît douteuse. D'après R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 143, ce n'est pas par hasard que le législateur de la loi sabbatique du Lévitique n'a pas mentionné les indigents qui ont besoin d'une aide des riches. Mais il n'explique pas selon quel critère des bénéficiaires de l'année sabbatique ont été choisis.

³⁵⁰ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 35; idem, "Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr, das dominium terrae in Ex 23,10f und Lev 25,2-12", dans H.-P. Mathys éd., *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Neukirchen-Vluyn, 1998), 102, n. 16. Voir aussi M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 180; J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 58, n. 129; J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus*, 86; J. Stackert, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, FAT 52 (Tübingen, 2007), 123.

³⁵¹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2161, soutient, sur la base de Lv 25,40.44, que les esclaves de Lv 25,6 sont des esclaves que l'on possède, c'est-à-dire des non-Israélites. Cependant, il faut distinguer ce qui est écrit dans un

introduit les fils d'Israël, qui ne sont pas explicitement mentionnés dans le texte modèle, et il substitue les indigents « étrangers » aux pauvres de « ton peuple ». Il introduit également un ajout au niveau du règne animal : le bétail est à présent compris dans la liste. Il est en effet très naturel que le bétail mange du foin, quand l'animal sauvage mange de la nourriture qui a poussé pendant l'année sabbatique. Mais, même si c'est naturel, la mention du bétail n'est pas superflue ; comme on le verra par la suite, chaque mot a sa raison d'être.

La mention particulière des fils d'Israël n'a pas pour but de confirmer leur privilège en tant que propriétaires fonciers³⁵². En ajoutant les fils d'Israël, qui se situent au centre de la société israélite, l'auteur détruit la barrière mise entre le centre et les marges. Pour lui, la loi sur l'année sabbatique ne se concentre pas seulement sur les devoirs envers les indigents comme celle de l'Exode³⁵³, mais elle offre l'image d'une vie de relation avec tous les vivants. Si le « toi » se situe au centre dans la religion et dans la société, le « bétail » correspond au « toi » dans le règne animal et se trouve privilégié par rapport à l'animal sauvage. Pour Lefebvre, « la mention, à côté des animaux domestiques, des animaux sauvages en Lv 25,7 est significative », dans la mesure où « il ne s'agit pas seulement des animaux utiles, soit pour l'alimentation, soit pour les travaux des champs ». Mais, en fait, comme il le dit lui-même juste après les phrases citées à l'instant, « déjà en Ex 23,11, l'animal sauvage a droit à sa nourriture, au même titre que les pauvres³⁵⁴ ». L'innovation du Lévitique ne concerne pas les animaux sauvages, mais plutôt le bétail.

Dès lors, il faut souligner le fait que le mot « bétail » est ajouté et que seul le terme « animal sauvage » est conservé par l'auteur dans une nouvelle rédaction (en *italiques* dans le tableau ci-dessous), alors que toutes les autres catégories apparaissent sous des appellations différentes. L'effet est le même que pour les bénéficiaires humains : les frontières entre le centre et les marges sont effacées.

La liste du Lévitique, composée de sept catégories³⁵⁵, représente un groupe complet. Ces ajouts manifestent l'harmonie, au sens esthétique, du texte.

livre et la réalité historique. Cf. J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 206 : « It is true that Lev 25 wishes to abolish true slavery for Israelites, replacing it with a kind of indentured servanthood [...]. However, while legally distinct, such servanthood was economically and practically similar to slavery [...] ». Je pense que, en Lv 25,6, le mot « esclave » peut désigner tant l'esclave israélite que l'esclave étranger.

³⁵² E. Ginzberg, « Studies in the Economics of the Bible », 356, estime que l'auteur du Lévitique a modifié les prescriptions de l'Exode en donnant le bénéfice de la loi sabbatique au seul propriétaire et aux personnes à sa charge. Mais, selon M. Greenberg, « Biblical Attitudes toward Power », 101-112, la Loi empêche la concentration du pouvoir entre les mains d'un petit nombre de privilégiés.

³⁵³ Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 223, n. 1 : « According to Exod. 23:11, the owner of the field has no right at all to enjoy the fruits of his land in the Sabbatical year ».

³⁵⁴ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 163-164.

³⁵⁵ Sur l'usage du symbole du chiffre sept dans le Pentateuque, voir la note 7.

	Ex 23,11	Lv 25,6-7	
	marge	centre	marge
homme	les pauvres	toi (les fils d'Israël)	ton serviteur, ta servante, ton salarié, ton hôte
		« vous »	
animal	<i>animal sauvage</i>	bétail	<i>animal sauvage</i>

L'auteur énumère les catégories de pauvres, garde l'animal sauvage dans son texte, précise le « toi » par la mention des fils d'Israël et ajoute le bétail, en unissant toutes ces catégories dans le « vous ». Dans ce « vous » de Lv 25,6, Lefebvre trouve « une anticipation de ce que réalisera l'année jubilaire », invoquant le glissement de « tu » à « vous » en Lv 25,6 et en Lv 25,9³⁵⁶. Mais la loi sur le jubilé respire une autre mentalité. À la différence de ce qui est dit sur eux dans la loi sur l'année sabbatique, le salarié et l'hôte peuvent, dans la loi du jubilé, prendre des Israélites comme esclaves (Lv 25,47) ; il reste encore une tension entre les Israélites et les étrangers. La préoccupation du jubilé n'est pas le vivre ensemble du « vous » de Dieu comme dans l'année sabbatique, mais la solution du problème économique des pauvres dans le peuple d'Israël (cf. « ton » frère en Lv 25,25.35.36.39.47). En Lv 25,6-7, Dieu appelle chaque créature par le « tu » qui réside dans le « vous ». À l'intérieur du groupe, on trouve l'égalité et l'harmonie entre des catégories hétérogènes³⁵⁷ et, dans le « tu » caché dans le « vous », le regard attentif de Dieu sur toutes les catégories.

Revenons à la question qui a ouvert ce chapitre : que signifie la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique ? Avant de tenter de répondre, il sera utile d'analyser le statut social des bénéficiaires humains.

5.1.1. Les bénéficiaires humains de la loi sur l'année sabbatique

5.1.1.1. Les fils d'Israël (בני־ישראל)

Avec « Israël », l'expression « fils d'Israël » est une désignation usuelle du peuple d'Israël³⁵⁸. D'après l'analyse de Danell, la formule « fils d'Israël » est de loin la plus commune, tandis qu'« Israël » seul apparaît plus rarement dans l'Exode, dans le Lévitique et dans les Nombres. Néanmoins la proportion des occurrences s'inverse dans les livres traitant de l'époque postérieure à la conquête du pays cananéen, et cela n'est pas fortuit aux yeux de

³⁵⁶ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 83-88.

³⁵⁷ Cf. N. Leibowitz, *New Studies in Vayikra*, 518f.

³⁵⁸ Pour d'autres termes désignant le « peuple d'Israël », à savoir les « Israélites », la « maison d'Israël » et « l'indigène », dans H, voir J. Joosten, *People and Land*, 33-36.

Danell³⁵⁹. Même s'il est incapable de proposer une explication, Besters essaie de résoudre ce problème en utilisant les méthodes de la critique littéraire. Il en conclut que l'emploi d'« Israël » correspond à l'usage habituel dans la tradition ancienne, alors que « fils d'Israël » est la tournure typique des littératures tardives, à savoir P et D³⁶⁰. Son explication n'est pas entièrement satisfaisante, dans la mesure où l'usage de ce terme ne prouve pas la datation tardive du corpus où il apparaît³⁶¹. Mais nous n'avons pas l'intention de soulever tous les problèmes concernant l'origine de ce terme dans les sources littéraires. Il s'agira ici d'étudier sa place et sa fonction en liaison avec les autres bénéficiaires humains de la loi sur l'année sabbatique.

L'expression « fils d'Israël » renvoie littéralement aux douze fils de Jacob, l'éponyme du peuple d'Israël. Sur les 7 occurrences du terme « fils d'Israël » dans les récits patriarcaux de la Genèse, 5 d'entre elles renvoient aux 12 fils de Jacob (Gn 42,5; 45,21; 46,5.8 ; 50,25)³⁶² et 2 autres (Gn 32,33 ; 36,31) désignent tout le peuple d'Israël, c'est-à-dire les Israélites³⁶³. Ex 1,1-7 sert de lien entre la famille patriarcale et la nation d'Israël. En raison de l'augmentation de la population, les fils d'Israël sont devenus un peuple³⁶⁴. Cela nous permet de considérer, si nous prenons en compte le sens originel de « fils » (בן), que ce terme désigne des personnes unies par les liens du sang³⁶⁵, et spécialement les hommes³⁶⁶. Ainsi, les fils d'Israël peuvent être définis comme des frères (אחים) les uns par rapport aux autres (cf. Lv 19,17 ; 25,25.35.36.39.47). Il est vrai que le mot hébreu « fils » est employé aussi pour désigner les membres d'un groupe social quelconque, comme par exemple, une profession³⁶⁷. C'est dans ce sens que l'on peut parler des « Israélites ». Mais cet usage est dérivatif. Il tend à masquer l'idée originelle d'hommes unis par le même sang. L'expression « fils d'Israël » désigne, littéralement, une communauté ethnique plutôt qu'une communauté culturelle³⁶⁸. Le terme « fils d'Israël » ne contient pas en lui-même l'idée de communauté culturelle. Certains auteurs

³⁵⁹ G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Uppsala, 1946), 50.

³⁶⁰ A. Besters, « « Israël » et « Fils d'Israël » dans les livres historiques (Genèse-II Rois) », *RB* 74 (1967), 5-23 ; idem, « L'expression « Fils d'Israël » en Ex., I-XIV », *RB* 74 (1967), 321-326.

³⁶¹ Pour une critique convaincante de la méthodologie de Besters, voir J. Joosten, *People and Land*, 30.

³⁶² Cf. En Gn 35,5, בני יעקב est rendu aussi par υἱὸν Ἰσραήλ.

³⁶³ Dans H, en Lv 22,32 et en Lv 23,43 les fils d'Israël désignent tout le peuple d'Israël. Cf. E. S. Gerstenberger, « „Er sol dir heilig sein.“ Priester und Gemeinde nach Lev 21,1-22,9 », dans F. Crüsemann et al. édés., *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS H. W. Wolff (München, 1992), 204.

³⁶⁴ Pour le processus de transition du sens de fils d'Israël en Ex 1, voir G. W. Coats, « A Structural Transition in Exodus », *VT* 22 (1972), 129-142; D. I. Block, « 'Israel' - 'Sons of Israel': A Study in Hebrew Eponymic Usage », *SR* 13 (1984), 321.

³⁶⁵ J. Joosten, *People and Land*, 32-33.

³⁶⁶ D. I. Block, « 'Israel' - 'Sons of Israel': A Study in Hebrew Eponymic Usage », 302-305; F. Crüsemann, *Die Tora*, 359.

³⁶⁷ BDB, 121 ; H. Haag, «בן ben», *TWAT* I, 675.

³⁶⁸ Contre C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, JSOTS 107 (Sheffield, 1991), 134, qui met l'accent sur le Lévitique en tant que produit postexilique et donc sur Israël en tant que communauté culturelle. Pour les défenseurs de cette position depuis J. Wellhausen, voir J. Joosten, *People and Land*, 55, n. 137.

estiment que la traduction « Israélites » implique qu'à partir du nom collectif « Israël », qui désigne une tribu, on a, de façon fictive, inventé un ancêtre qui porte ce même nom, « Israël », pour expliquer son étymologie³⁶⁹. Mais il n'y a aucune raison de nier l'authenticité de la narration biblique qui présente Jacob comme étant l'ancêtre du peuple d'Israël.

Dans notre texte du Lévitique sur la loi sabbatique, il est évident que le terme « fils d'Israël » en Lv 25,2 désigne des hommes qui sont les destinataires directs de la loi divine³⁷⁰ :

Parle aux fils d'Israël et tu leur diras : Quand vous entrerez dans le pays que je vous donne, le pays chômera un sabbat pour YHWH (Lv 25,2).

Dans H, quand des lois ou des commandements se réfèrent directement à elles, les femmes ne sont jamais un auditoire direct, elles sont toujours citées à la troisième personne, par exemple en Lv 18,23b, tandis que les hommes apparaissent toujours à la deuxième personne du singulier ou du pluriel³⁷¹. À première vue, il paraît anormal que le législateur mentionne la servante en omettant la femme et les enfants en Lv 25,6 :

Et le sabbat du pays sera pour vous pour mangaille ; pour toi, et pour ton serviteur, et pour ta servante, et pour ton salarié et pour ton hôte qui immigreront chez toi (Lv 25,6).

Comme on l'a mentionné plus haut, l'auteur n'énumère pas tous les bénéficiaires. Il serait tout à fait naturel que la femme et l'enfant d'un Israélite soient compris dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique. Mais on peut se demander pourquoi l'auteur mentionne la servante³⁷² et omet la femme. On peut expliquer cette lacune en se référant à la prescription du sabbat d'Ex 20,10 et de Lv 19,3. En Ex 20,10, sont mentionnées sept sujets qui ne doivent pas travailler le jour du sabbat : toi, ton fils, ta fille, ton serviteur, ta servante, tes bêtes, ton étranger qui est dans tes portes. De même qu'elle n'est pas mentionnée dans la loi sur l'année sabbatique, la femme n'apparaît pas non plus dans la loi du sabbat. L'absence de ce personnage ne signifie pas que la femme doive travailler même le jour du sabbat³⁷³.

³⁶⁹ E. Sachsse, "Der Ursprung des Namens Israel", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete* 4 (1926), 66; J. Heller, "Ursprung des Namens Israel", *Communio Viatorum* (1964), 263-264; H. Haag, "בן ben", 673.

³⁷⁰ À ce propos, J. Joosten, *People and Land*, 29-33; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to The Decalogue* (Oxford, 1970), 90-97.

³⁷¹ Dans un système dominé par « paterfamilias », les femmes et les enfants étaient sous la protection et la responsabilité des paterfamilias. Cf. J. Joosten, *People and Land*, 31-32.

³⁷² À ce propos, voir la rubrique suivante « l'esclave ».

³⁷³ M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 308.

Autrement dit, ceci n'est pas une manifestation de « sexisme » de la part de l'auteur³⁷⁴. Au contraire, selon le commandement sur le respect parental, la mère doit être honorée au même titre que le père (Ex 20,20). Or il est significatif que, dans le même commandement du Lévitique, la mère précède le père (Lv 19,3a). De plus, la prescription du sabbat (Lv 19,3b) suit le commandement du respect parental. Le décalogue est inversé non seulement en ce qui concerne l'ordre du père et de la mère mais aussi pour ce qui est de l'ordre du sabbat et du commandement parental³⁷⁵. Dès lors, la deuxième personne du singulier (לך) en Lv 25,6 doit être comprise ici comme incluant aussi bien la femme et les enfants que le paterfamilias.

Pour élucider la place réelle des fils d'Israël dans leurs relations avec les autres bénéficiaires, il sera utile de confronter les bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique avec ceux de la prescription du sabbat. Dans les prescriptions sur le sabbat d'Ex 20,10 et de Dt 5,14, le « fils » (בןך) et la « fille » (בתך) apparaissent aussi avec leur « père » (אתה)³⁷⁶.

L'année sabbatique		Le sabbat		
Ex 23,11	Lv 25,6-7	Ex 23,12	Ex 20,10	Dt 5,14
	לך		אתה	אתה
			בןך	בןך
			בתך	בתך
אביני עמך	עבדך		עבדך	עבדך
	אמתך		אמתך	אמתך
	שכירך			
	תושבך			
חית השדה	בהמתך	שורך	בהמתך	שורך
	חיה	חמרך		חמרך
		בן-אמתך		בהמתך
		הגר	גרך	גרך

Selon l'analyse proposée plus haut, les hommes et les animaux sont des bénéficiaires secondaires, alors que le bénéficiaire direct est la terre. Lv 25,6 nous présente les bénéficiaires humains comme étant les fils d'Israël, leurs serviteurs, leurs servantes, leurs salariés et leurs hôtes. Parmi eux, les fils d'Israël sont les récipiendaires de la loi divine. Tous les Israélites doivent mettre en pratique la loi transmise par Moïse dans la vie

³⁷⁴ Cf. D. L. Christensen, *Deuteronomy 1-11*, WBC 6A (Dallas, 1991), 118.

³⁷⁵ Selon J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1609, ceci indique que l'auteur a le décalogue dans son cœur.

³⁷⁶ Cf. Dt 12,12.18 ; 16,11.14. Les destinataires de la loi du sabbat sont les « fils d'Israël » dans l'Exode et « tout Israël » dans le Deutéronome respectivement.

quotidienne. Ils sont responsables devant Dieu de la transmission et de l'application de cette loi au sein de leur famille.

Néanmoins, au vu de l'absence du terme « fils d'Israël » dans la liste des bénéficiaires des institutions sabbatiques les plus anciennes (Ex 23,11-12), il semble douteux que les fils d'Israël occupaient véritablement une place centrale dans la loi originale. Bien entendu, quoiqu'ils ne soient pas mentionnés dans la liste de l'Exode, leurs droits n'étaient probablement pas ignorés. Cela allait de soi : « tu te reposeras » (תִּשְׁבֹּתָ ; Ex 23,12a).

Ex 23,12a	Lv 25,3.4b	Ex 20,9
Six jours <u>tu</u> feras ton ouvrage, et le septième jour <u>tu</u> te reposeras. (Darby)	³ pendant six ans, <u>tu</u> sèmeras ton champ; pendant six ans, <u>tu</u> tailleras ta vigne et <u>tu</u> en ramasseras la récolte (TOB). ^{4b} <u>tu</u> ne sèmeras pas ton champ, <u>tu</u> ne tailleras pas ta vigne. (TOB)	⁹ <u>Tu</u> travailleras six jours, et <u>tu</u> feras tout ton ouvrage. (Louis Segond)

Mais il est d'autant plus significatif que le pronom personnel, « tu », ne soit pas mentionné explicitement dans le deuxième hémistiche qui énonce le but (לְמַעַן) de la loi du sabbat (Ex 23,12b) :

Ex 23,12b	Lv 25,6-7	Ex 20,10b
afin que <u>ton bœuf</u> (שׂוֹרֵךְ) et <u>ton âne</u> (חֲמֹרֵךְ) aient du repos, et que <u>le fils de ta servante</u> (בְּנֵי אַמְתְּךָ) et <u>l'étranger</u> (הַגֵּר) respirent. (Darby)	Vous vous nourrirez de ce que la terre aura fait pousser pendant ce sabbat, <u>toi</u> , <u>ton serviteur</u> , <u>ta servante</u> , <u>le salarié</u> ou <u>l'hôte</u> que tu héberges, bref, ceux qui sont installés chez toi. Quant à <u>ton bétail</u> et aux animaux sauvages de ton pays, ils se nourriront de tout ce que la terre produira. (TOB)	<u>tu</u> ne feras aucun ouvrage, ni <u>toi</u> , ni ton fils, ni ta fille, ni <u>ton serviteur</u> , ni <u>ta servante</u> , ni <u>ton bétail</u> , ni <u>l'étranger</u> qui est dans tes portes. (Louis Segond)

Il me semble que l'auteur d'Ex 23 souligne en particulier le droit au repos des plus pauvres en ne mentionnant pas leur maître. On peut facilement penser que les chefs de famille peuvent, à la différence des hommes qui travaillent pour eux, se reposer quand ils

veulent. Selon les deux prescriptions les plus anciennes de la loi sur l'année sabbatique (Ex 23,11) et sur le sabbat (Ex 23,12), il semble qu'à l'origine l'accent était mis sur les caractéristiques sociales³⁷⁷.

Or, en Ex 20,10b, le terme « toi » (אתה) semble superflu, car l'interdiction du travail des Israélites a été déjà notée dans la phrase qui précède l'énumération : « tu ne feras aucun ouvrage ». Même sans le mot « toi », l'idée de cette loi est bien transmise : « tu ne feras aucun ouvrage, (ni toi), ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes ». La mention de « toi » n'est pas simplement destinée à compléter la liste de tous ceux qui ne doivent pas travailler. Elle vise plutôt à souligner le fait que le chef de la famille n'est pas dispensé d'obéir à la loi divine.

Dans le même ordre d'idées, on peut se demander pourquoi le terme « fils d'Israël » a été mentionné explicitement en tête de la liste des bénéficiaires dans la loi sur l'année sabbatique de H, même s'il est naturel que les Israélites puissent manger la nourriture qui pousse cette année-là. Ceci n'a pas simplement pour but de spécifier que les fils d'Israël faisaient partie des bénéficiaires. Il nous semble que, tout comme la prescription sur le sabbat dans le Décalogue, cette mention des fils d'Israël renvoie à la signification générale du système sabbatique dans l'Ancien Testament³⁷⁸. La loi sur l'année sabbatique du Lévitique n'est pas qu'une mesure de protection pour les faibles de la société (cf. Ex 23,11), elle dépasse ce sens. Cette loi fonctionne comme loi totale et globale visant le peuple d'Israël et les étrangers ainsi considérés comme une communauté intégrale. On peut supposer que cette dimension, propre à la théologie du Code de Sainteté, s'appuie sur cette orientation théologique particulière de P qui vise à l'état parfait (שְׁלוֹם)³⁷⁹. En tant que chefs de famille, les fils d'Israël assument la responsabilité de leurs familles et des gens assemblés dans leur maison. La prise en compte des marginaux ne relève pas de la sphère des relations économiques ; elle ne dépend pas non plus de la générosité du peuple d'Israël. Elle est inscrite dans l'ordre global établi par le Dieu d'Israël.

Il faut d'ailleurs remarquer la différence qui existe dans la liste des membres étrangers entre la loi du Lévitique et celles de l'Exode et du Deutéronome. La loi du Lévitique présente différemment les bénéficiaires qui s'ajoutent aux « pauvres de ton peuple » mentionnés dans

³⁷⁷ B. S. Childs, *Exodus*, 417 ; N. M. Sarna, *Exodus*, 112.

³⁷⁸ Il est certain que P connaît déjà le décalogue de l'Exode. Par exemple, la prescription du sabbat (Ex 20,11) est motivée par la création du monde de Gn 2,2-3. Cf. J. P. Hyatt, *Exodus*, 212; A. Phillips, "The Decalogue - Ancient Israel's Criminal Law", *JJS* 34 (1983), 6; repris dans idem, *Essays on Biblical Law*, JSOTS 344 (London - New York, 2002), 8 (désormais, je cite ce dernier ouvrage). Voir aussi la note 375.

³⁷⁹ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 147; R. B. Coote et D. R. Ord, *In the Beginning: Creation and the Priestly History* (Minneapolis, 1991), 120-121; W. P. Brown, *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1-2:3*, SBLDS 132 (Atlanta, 1993), 229; W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Culture and History of the Ancient Near East 15 (Leiden - Boston, 2003), 186-191.

la loi sur l'année sabbatique de l'Exode. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, tandis que les bénéficiaires humains se limitent aux pauvres de « ton peuple » dans la loi de l'Exode, la loi sabbatique du Lévitique accorde le même bénéfice aux étrangers. Dans le texte de Lv 25,6 l'immigré (גֵר), qui apparaît comme un bénéficiaire de la loi du sabbat, est remplacé par le salarié et l'hôte ; ce qui suscite notre curiosité est ici la question de savoir si ce changement est fortuit ou s'il révèle, chez l'auteur du Lévitique, une sensibilité particulière aux étrangers³⁸⁰.

On pourrait dire, en guise d'hypothèse, que la loi sabbatique s'applique dans le cadre de la maison du père (בית אב) qui était l'unité de base de la société israélite³⁸¹. À cette époque, la famille comprenait aussi bien les fils d'Israël que les étrangers³⁸². C'est pourquoi il est indispensable de reconstituer la structure de la famille pour percevoir de façon concrète l'image de la société que reflète la loi sur l'année sabbatique. Il s'agit de la relation entre le peuple de Dieu en tant que communauté de foi et tous les humains.

5.1.1.2. L'esclave (עבד, אמה)³⁸³

L'esclavage est le résultat de l'asservissement volontaire ou involontaire d'une personne à une autre. Le mot « esclave » renvoie à une réalité qui, plus que toute autre, révèle l'écart entre l'idéal et la réalité sur la terre de Dieu. Dans la société israélite ce sont les « fils d'Israël » qui sont au centre en tant que peuple de Dieu. L'« esclave », quant à lui, représente les marginaux qui existent dans toutes les sociétés. L'inégalité parmi les hommes existe non seulement entre les Israélites et les non-Israélites, mais aussi à l'intérieur du peuple israélite, à savoir entre les hommes libres et leurs esclaves israélites, qui sont des « esclaves pour dette » (cf. Lv 25,39). Il est rapporté que des parents ont vendu leurs enfants afin de subsister (2 R 4,1-7 ; Ne 5,1-5 ; cf. Ex 21,7).

L'inégalité sous tous ses aspects est un phénomène reconnu dans l'Ancien Testament³⁸⁴, et nombre d'études sur la naissance de l'esclavage ont déjà été faites³⁸⁵. Notre but n'est pas de répéter ce qui a été déjà exposé ; nous essayerons de montrer comment la Bible décrit ce

³⁸⁰ Nous allons traiter ce problème complexe en détail plus bas.

³⁸¹ Nous allons traiter ce problème en détail plus bas, voir II.5.1.2.

³⁸² Les limites de la famille représentent un sujet difficile. Lv 22,10-13 inclut les esclaves dans la famille. C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 126, pense que l'étranger, l'esclave, le salarié et l'hôte sont des membres de la famille. Nous aborderons ce thème important dans la section suivante.

³⁸³ Nous allons traiter ici de l'esclave en général, sans faire de distinction entre les hommes et les femmes. Nous ne tiendrons pas compte de la différence de statut entre le servent et la servante et de la relation entre Ex 21,2-6 et Dt 15,12-18.

³⁸⁴ Suivant l'expression de J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament", *Congress Volume. Uppsala 1971*, SVT 22 (1972), 72-87, c'est un phénomène de « *ius gentium* » (loi des nations).

³⁸⁵ Cf., par exemple, I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 162-164; G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 30-185.

phénomène et comment les auteurs bibliques pensent que l'inégalité sociale peut être diminuée. Notre étude vise à trouver, au-delà des explications théoriques de l'esclavage, un principe permettant la cohabitation pacifique entre une communauté de même origine et des communautés étrangères. Ce thème est au centre de nos préoccupations théologiques. Nous aborderons la question en trois étapes ; le problème de traduction de « עֶבֶד », le statut socio-religieux des esclaves dans la société et l'identité des esclaves dans la loi sur l'année sabbatique.

La traduction la plus courante de עֶבֶד est « esclave ». Les esclaves représentaient une partie importante de la fortune et des possessions de leurs maîtres qui les avaient capturés, achetés ou acquis par héritage (Gn 12,16; Ex 20,17; 21,21; Lv 25,46; Dt 5,21). Ils s'occupaient de la production ou travaillaient dans la famille. Le mot a été aussi employé dans le sens figuré soit de « serviteur » de quelque personne / de Dieu soit de « serviteur » d'une nation³⁸⁶.

On peut classer les esclaves selon le processus qui les a réduits à l'esclavage et selon leur nationalité. D'abord, si un esclave était acheté, le terme « esclave » était complété par les mots « acheté à prix d'argent » (מִקְנַת־כֶּסֶף : Gn 17,12.13.23; Ex 12,44; Lv 22,11) ou bien il était appelé simplement « son argent » (כֶּסֶף : Ex 21,21). S'il était né dans une famille d'esclaves, il était nommé « membre de la maison » (בְּ-בֵית : Gn 15,3) ou « celui qui est né dans la maison » (יְלִיד בֵּית : Gn 14,14; 17,12.13.23.27; Lv 22,11; Jr 2,14) ou « fils de la servante » (בְּ-אִמָּה : Ex 23,12)³⁸⁷. Ensuite les esclaves étaient divisés, selon leur origine, en deux groupes, les esclaves israélites (esclaves pour dette) et les esclaves non-israélites (les esclaves que l'on possède).

Ex 12,43-49 et Lv 22,10-13 nous offrent un critère pour définir le statut des esclaves dans la vie cultuelle et quotidienne. D'après la prescription de l'Exode, tout esclave homme, acheté à prix d'argent, pouvait prendre part au sacrifice pascal après avoir été circoncis (Ex 12,44.45)³⁸⁸, tandis que l'étranger (בְּ-נֹכַח)³⁸⁹, l'hôte (תּוֹשֵׁב) et le salarié (שָׂכִיר) ne le pouvaient pas (Ex 12,43.45). Il est stipulé dans le Lévitique qu'un esclave acheté par le prêtre à prix d'argent (מִקְנַת־כֶּסֶף) et celui qui est né dans sa maison (יְלִיד בֵּית) pouvaient manger la prébende d'un prêtre (Lv 22,11) à la différence d'un laïc (זָר), de l'hôte d'un prêtre et d'un salarié (Lv

³⁸⁶ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I, 125-126; M. A. Dandamayev, "Slavery (ANE, OT)", ABD VI, 62; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament", 74-75, 85.

³⁸⁷ Voir M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", JQR N.S. 13 (1922/1923), 249.

³⁸⁸ Cf. Dt 12,12.18; 16,11.14. J. G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis, 1989), 24; C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 133 soutiennent que la prescription de la circoncision renvoie à l'époque postexilique. Pour une critique de cette opinion, voir J. Joosten, *People and Land*, 64, n. 180; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, traduit de l'hébreu par A. Barber, BEATAJ 9 (Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris, 1989), 294.

³⁸⁹ Pourtant d'après Lv 22,25 les étrangers (בְּ-נֹכַח) participaient au culte général. Cf. J. Joosten, *People and Land*, 68, n. 193 et 76. Critiquant cette opinion, J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1881, estime que l'étranger (nokri) ne peut pas offrir ses sacrifices au sanctuaire, mais qu'il ne peut que les envoyer. Mais cet auteur n'explique pas suffisamment le sens d'« envoyer ses sacrifices ».

22,10). Même si les esclaves ne pouvaient pas appartenir à la communauté cultuelle (קהל)³⁹⁰, il leur était permis de participer au culte en tant que membres de la famille³⁹¹.

La Loi demande aux Israélites de porter un intérêt spécial aux esclaves israélites. Elle ordonne que le statut d'un Israélite qui s'est vendu à un autre Israélite devait être celui du salarié et de l'hôte et que, lors de l'année jubilaire, il pouvait retourner dans sa famille (Lv 25,39-41)³⁹². Si un Israélite se vendait à un étranger, ce dernier était obligé de le mettre en liberté aussitôt que l'esclave ou ses parents avaient payé pour sa rédemption (Lv 25,47-55). Il faut remarquer que les non-Israélites, c'est-à-dire que les esclaves que l'on possède (*chattel-slave, echte Sklaven*) sont dans une position différente de celle des Israélites. En effet, le Code de Sainteté permet à ceux-ci d'acheter des esclaves des nations (הגויים) et des fils d'hôtes (בני התושבים) (Lv 25,44-45). Par conséquent, il est certain que les esclaves étrangers étaient moins respectés que les esclaves hébreux. Tandis que les esclaves israélites ne devaient pas être traités avec dureté (Lv 25,43), la même stipulation ne se retrouve pas pour les esclaves non-israélites. Les Israélites avaient un sentiment de supériorité par rapport aux esclaves étrangers étant donné que seuls les étrangers pouvaient être acquis comme esclaves pour toujours (Lv 25,45-55)³⁹³. Malgré tout ils pouvaient participer au culte³⁹⁴.

Dans la loi sur l'année sabbatique, qui sont les esclaves ? Sont-ils les Israélites ou les non-Israélites ? Quel est l'enjeu et la fonction de ce terme ? J. Milgrom soutient, sur la base de Lv 25,40.44, les esclaves de Lv 25,6 correspondent aux esclaves que l'on possède (c'est-à-dire, non-Israélites, comme aux versets 44-46), alors que dans les autres occurrences du mot « esclave » dans ce chapitre (vv. 39-43, 55) il est fait mention des esclaves pour dette (c'est-à-dire, les Israélites)³⁹⁵. Cependant le texte de Lv 25,6 ne nous donne aucun renseignement sur leur identité. De plus il n'est pas facile de distinguer l'esclave pour dette de l'esclave que l'on possède sauf dans les cas où le terme עברי est employé pour différencier ces deux classes d'esclaves³⁹⁶, car ce mot « esclave » renvoie aux deux types

³⁹⁰ Selon P, seuls les Israélites (אזרח) étaient membres de l'assemblée (עדה) (cf. Nb 15,15a,29a).

³⁹¹ M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 252.

³⁹² La terre vendue aussi retrouve son état original. Pour l'analogie entre la terre et les hommes, voir S. Japhet, "The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws", 86.

³⁹³ Voir J. Joosten, *People and Land*, 73; W. W. Hallo, "Slave Release in the Biblical World in Light of a New Text", dans Z. Zevit et al. éd., *Solving Riddles and Untying Knots*, Fs. J. C. Greenfield (Winona Lake, 1999), 88; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2217-2218.

³⁹⁴ Mais cela ne signifie pas la conversion à la communauté cultuelle (קהל). Cf. J. Milgrom, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel", *JBL* 101 (1982), 169-176. Dans son sens le plus élémentaire, la notion de conversion n'apparaît pas dans le Pentateuque. Voir S. Zeitlin, "Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period", 871; M. Ohana, "Prosélytisme et Targum palestinien", *Bib* 55 (1974), 319.

³⁹⁵ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2161.

³⁹⁶ « esclave hébreu » (עבד העברי, Gn 39,17), un « esclave hébreu » (עבד עברי, Ex 21,2), « ton frère hébreu » (אחיך העברי, Dt 15,12). Pour le sens d'« hébreu » dans la relation avec l'esclave, voir N. P. Lemche, "The Hebrew

d'esclaves dans le Lévitique³⁹⁷. Ainsi il serait plus prudent de supposer que ce terme désigne tant les esclaves israélites que les esclaves étrangers³⁹⁸. Tous les esclaves peuvent manger des produits de l'année sabbatique.

Il est vrai que le terme « esclave » (עבד, אמה) se trouve seulement dans le chapitre 25, si l'on excepte Lv 26,13 où l'on trouve עבדים³⁹⁹. Le fait que ces occurrences soient moins fréquentes que dans le Deutéronome démontre-t-il que H n'avait pas beaucoup d'intérêt pour les faibles en comparaison avec le Code Deutéronomique ? Les auteurs, élites religieuses et prêtres, n'étaient-ils inspirés que par l'ordre hiérarchique⁴⁰⁰ ? Cela ne me semble pas très probable. En revanche, il est permis de supposer que l'existence d'esclaves étrangers dans le Lévitique (Lv 25,44-45) reflète la cohabitation pacifique avec les voisins d'Israël.

À l'opposé, il est frappant d'observer que le terme עבד ne désigne jamais des esclaves non-Israélites dans le Deutéronome. D'après Japhet, il n'aurait pas été possible que des esclaves non-israélites apparaissent dans le Deutéronome, car ce livre exige l'anéantissement total (הרם) des peuples cananéens (Dt 7,1-2 ; 20,16-17)⁴⁰¹. Mais le Lévitique parle des « peuples qui sont autour de vous » (Lv 25,44 ; הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיכֶם). Selon la perspective du Lévitique, le pays d'Israël a vomi les Cananéens à cause de leurs mauvaises coutumes (Lv 18,28 ; 20,23) avant que les Israélites ne soient entrés dans leur pays. Ceci reflète une différence de point de vue sur l'esclave entre le Lévitique et le Deutéronome.

Slave”, VT 25 (1975), 136-142 ; E. Lipiński, “L’esclave hébreu”, VT 26 (1976), 120-123. H. L. Ellison, “The Hebrew Slave: A Study in Early Israelite Society”, *EvQ* 45 (1973), 33, soutient, en suivant A. Alt, que le terme « esclave hébreu » est un vestige de l’usage pré-ethnique et que son origine est pré-mosaïque. Plus récemment, J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 43-45, a estimé à nouveau que l’« esclave hébreu » en Ex 21 et en Dt 15 n’est pas un Israélite. Pour cet auteur, l’expression « ton frère hébreu » en Dt 15,12 ne désigne pas nécessairement un Israélite comme il est admis communément, dans la mesure où le mot « frère » désigne les Édomites en Dt 23,7. Mais, cet usage exceptionnel ne permet pas de dire que le mot « frère » peut englober les étrangers en général. Il est possible que l’« esclave hébreu » soit un Israélite, dans la mesure où l’auteur de l’Exode parle longuement des esclaves israélites (hébreux) en Egypte (Ex 1-10). Dans la perspective canonique, je pense que l’esclave hébreu en Ex 21 est un Israélite. Voir B. S. Childs, *Exodus*, 468 : « The contrast lies between being a Hebrew and a ‘foreigner’ (21.8) ». Or, en 1 S 14,21, les deux expressions « les Hébreux » (הַבְּרִיִּים) et « les Israélites » (יִשְׂרָאֵל) sont employées en même temps. Il me semble certain que la première renvoie au groupe des *apiru*, qui comprend la deuxième : « Les Hébreux qui avaient d’abord été au service des Philistins et qui étaient montés au camp avec eux tout autour se mirent eux aussi du côté d’Israël avec Saül et Jonathan » (TOB). Voir R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10 (Waco, 1983), 137.

³⁹⁷ En ce qui concerne cette ambiguïté, voir H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis, 1980), 170 ; I. Cardellini, *Die biblischen Sklaven*, 258-268 ; B. S. Jackson, “Biblical Laws of Slavery: a Comparative Approach”, dans L. Archer éd., *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (London, 1988), 96.

³⁹⁸ G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 183-184, suggère que l’« esclave » dans la loi du sabbat et de l’année sabbatique désignait à la fois l’esclave pour dette et l’esclave que l’on possède.

³⁹⁹ עבד : 25,6.39.42(x2).44(x2).55(x2) ; 26,13, אמה : 25,6.44(x2). Cf. Lv 22,11 (יקנה גפש קנין כספו).

⁴⁰⁰ M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York, 1971), 175.

⁴⁰¹ Voir S. Japhet, “Manumission Laws”, 87 : « But in the view of Deuteronomy there can be no such slaves (non-Israelites) as these, since Deuteronomy demands the total annihilation of them ».

5.1.1.3. Le salarié (שכיר)

Il y a 18 occurrences du terme « salarié » dans l'Ancien Testament dont un tiers, soit 6, pour le seul Lévitique⁴⁰². Les deux caractéristiques qui distinguent le personnage désigné par ce vocable sont la rémunération qu'il reçoit et la liberté dont il bénéficie⁴⁰³. Selon son contrat, il peut être soit journalier (ימי שכיר : Lv 19,13; 25,50 ; Job 7,1; 14,6) soit salarié à l'année (שני שכיר : Lv 25,40.50.53 ; Es 16,14; 21,16)⁴⁰⁴. Les salariés reçoivent de la nourriture ou de l'argent comme salaire⁴⁰⁵. Du fait de leur statut d'hommes libres, les salariés pouvaient, à la différence des esclaves, jouir d'une autonomie économique et d'une certaine indépendance vis-à-vis de leur employeur⁴⁰⁶. Malgré son autonomie et sa liberté, le salarié, qu'il soit étranger ou Israélite, n'avait pas de terre⁴⁰⁷.

Quant à l'identité du salarié, les textes sont contradictoires et les exégètes ne sont donc pas d'accord entre eux. D'abord, le salarié appartient-il à un groupe ethnique particulier ? Le terme renvoie-t-il à un groupe ethnique ou à un groupe social ? Le fait que le salarié ne pouvait partager ni le repas pascal (Ex 12,45), ni la nourriture sainte même quand il travaillait chez un prêtre (Lv 22,10), suggère qu'il n'était pas israélite. Pourtant une loi déclare explicitement que le salarié pouvait être israélite ou non-israélite (Dt 24,14)⁴⁰⁸. La deuxième question concerne son statut familial. En s'appuyant sur Lv 19,13, Milgrom affirme qu'un journalier rentre chez lui chaque soir⁴⁰⁹. Mais van Houten relève que, selon des stipulations cultuelles (Ex 12,43-49 ; Lv 22,10-13), le salarié appartient à la famille de son employeur, même s'il n'y est pas inclus de la même façon que les esclaves. Cet auteur pense que si le salarié vivait et mangeait en dehors de la résidence du prêtre, il n'y aurait pas eu besoin d'une législation sur le culte familial⁴¹⁰. Dans le Proche-Orient ancien, les ouvriers étaient souvent logés chez leur employeur, notamment les étrangers⁴¹¹. En Lv 25,6, les salariés sont parmi les bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique qui nourrira toute la maison du propriétaire. Ils font donc partie de ceux qui sont à la charge de leur employeur. On peut en déduire que le salarié pouvait soit avoir sa propre famille en dehors de celle de son employeur

⁴⁰² Lv 19,13 ; 22,10 ; 25,6.40.50.53. Une fois encore (Ex 12,45) dans les textes sacerdotaux.

⁴⁰³ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I, 118-119 ; É. Lipiński, "שָׂכָר *śākar*", TWAT VII, 798.

⁴⁰⁴ M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 276-277; É. Lipiński, "שָׂכָר *śākar*", 798.

⁴⁰⁵ É. Lipiński, "שָׂכָר *śākar*", 798.

⁴⁰⁶ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 55, 60.

⁴⁰⁷ Cf. F. Horst, *Hiob 1,1-19,29*, BK XVI/1 (Neukirchen-Vluyn, 1968), 114 ; HAL IV, 1237: « שכיר bezeichnen den (grund-)besitzlos gewordenen Lohnarbeiter [...] ».

⁴⁰⁸ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1637; M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 248, qui classe le salarié dans le groupe des « étrangers relatifs » avec l'immigré et l'hôte, tandis que le *zar* et le *nokri* appartiennent à la deuxième classe, celle des « étrangers absolus ».

⁴⁰⁹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2221-2222.

⁴¹⁰ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 126-127.

⁴¹¹ B. A. Levine, *Leviticus*, 171. Pour une discussion du terme « salarié » et de son contexte dans le Proche-Orient ancien, voir G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 333, n. 1.

soit être dépendant de la maison de ce dernier⁴¹². Finalement, il faut situer le statut du salarié dans le système social d'Israël. Si van Houten estime que le salarié a le même statut que celui de l'immigré et de l'hôte (תושב) en Lv 25⁴¹³, Rendtorff, pour sa part, reconstitue une hiérarchie sociale parmi les différents membres de la société, hiérarchie qui, de l'immigré à l'esclave en passant par le salarié et l'hôte (תושב), va du statut le plus élevé au plus défavorable⁴¹⁴. Quant à Milgrom, il pense que le terme « hôte » (תושב) est difficile à comprendre du fait qu'il est souvent associé à un autre mot (*ger*), l'ensemble des deux termes formant un hendiadys (Ex 12,45; Lv 25,6.40)⁴¹⁵.

En raison de la rareté des données bibliques concernant le terme « salarié », on ne peut cerner avec précision l'identité de ce personnage. D'ailleurs, dans le monde ancien, la distinction entre le statut du salarié et celui de l'esclave n'était pas toujours claire⁴¹⁶. Toutefois, il est possible de résumer les principales caractéristiques de son statut de la manière suivante : dans la mesure où il reçoit une rémunération (Lv 19,13), il bénéficie, contrairement à l'esclave, d'une certaine autonomie. Quand un esclave israélite se vendait à un compatriote, il devait être traité comme un salarié (Lv 25,40). La supériorité du statut du salarié sur celui de l'esclave se manifeste par une prescription qui garantissait la paye du salarié (Lv 19,13). Il semble qu'il pouvait habiter dans la maison de son maître (Lv 25,6.53). Pourtant, du fait qu'il ne pouvait pas participer au culte familial (Lv 22,10), la question de savoir si, de façon générale, il peut être considéré comme un membre de la famille reste ouverte⁴¹⁷.

À partir du cas du salarié, peut-on extrapoler et tirer des conclusions concernant les relations d'Israël avec les autres communautés ethniques ? La coexistence avec ces nations correspond-elle à un idéal eschatologique ? D'un côté, la loi relative au salarié qui est exprimée dans le Lévitique montre sans équivoque que le Dieu d'Israël doit être respecté par les Israélites sans compromission avec les religions voisines pratiquées par les salariés et les hôtes étrangers ; d'un autre côté, les Israélites doivent coexister avec les peuples voisins. Ceci renvoie à l'arrière-plan historique de cette prescription : il s'agit de l'occupation de la terre de Canaan par le peuple d'Israël, non pas de la situation qui prévaut à l'époque postexilique.

⁴¹² Cf. J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 57-58.

⁴¹³ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 57; G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery*, 331, n.2 ; C. van Houten, "Remember that you were Aliens: A Tradition-Historical Study", dans E. Ulrich et al. éd., *Priests, Prophets and Scribes*. Fs J. Blenkinsopp, JSOTS 149 (Sheffield, 1992)", 129-130; idem, *The Alien in Israelite Law*, 127.

⁴¹⁴ R. Rendtorff, "The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden - New York - Köln, 1996), 79.

⁴¹⁵ J. Milgrom, "The Antiquity of the Priestly Source: A Reply to Joseph Blenkinsopp", ZAW 111 (1999), 10-22.; idem, *Leviticus 23-27*, 2161. Nous traiterons ce problème dans la rubrique suivante concernant l'« hôte ».

⁴¹⁶ Cf. M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York, 1980), 68.

⁴¹⁷ Nous tâcherons de répondre à cette question dans la rubrique « L'identité de la liste des bénéficiaires humains : la famille (בית אב) » (II.5.1.2.)

5.1.1.4. L'hôte (תושב)

À côté du salarié, on rencontre, dans la loi sur l'année sabbatique, un personnage ambigu, l'hôte. Nous allons à présent essayer de cerner l'identité du dernier bénéficiaire humain de la loi sur l'année sabbatique.

Le mot תושב, dont on trouve 14 occurrences dans l'Ancien Testament, figure dans la liste des termes particulièrement difficiles à définir. Déterminer le sens de ce terme à la lumière de sa racine ישב nous amène à nous contenter de le définir comme désignant quelqu'un qui, cessant de se déplacer, s'installe en un endroit particulier⁴¹⁸. Mais cette définition ne nous donne pas de renseignements en ce qui concerne son statut social. Sur le plan sémantique, si le mot qui désigne l'habitant (יושב) est déterminé par un nom de lieu, celui qui désigne l'hôte est déterminé par un nom de personne, et non par un nom géographique⁴¹⁹. L'ambiguïté de ce terme a soulevé bon nombre de débats concernant sa spécificité par rapport aux termes désignant l'immigré (גר) et le salarié⁴²⁰; sur 14 occurrences au total, il est associé 8 fois au terme désignant l'« immigré »⁴²¹ et décrit par le verbe גור comme une personne résidant chez un Israélite (Lv 25,6.45). Dans les 3 autres versets qui se trouvent dans les textes sacerdotaux, il est mis en parallèle avec le mot « salarié » (Ex 12,45 ; Lv 22,10 ; 25,40)⁴²². En plus d'une occurrence contestée (1 R 17,1), le terme « hôte » n'est employé seul qu'en Lv 25,45⁴²³. De ce fait, l'hôte semble partager le même sort que celui du salarié et de l'immigré. En effet, la notion d'« hôte » est comparable à celles de « salarié » et d'« immigré » ; l'hôte est dépendant de son employeur comme le salarié, et comme l'immigré il réside en un lieu donné en tant qu'étranger⁴²⁴.

Cela fait longtemps que les spécialistes de l'Ancien Testament ont remarqué qu'il est difficile de distinguer entre l'immigré et l'hôte. Adoptant la thèse de Bertholet, Smith émet l'hypothèse qu'un nouveau terme, תושב, a été introduit pour désigner un « résident étranger » quand le terme גר a pris le sens de « prosélyte »⁴²⁵. Cette interprétation se base sur le postulat que la notion de *ger*, dans le sens de prosélyte, s'inscrit dans le contexte exilique, voire postexilique. Toutefois, il y a lieu de noter que l'hébreu biblique n'a ni

⁴¹⁸ Cf. M. Görg, “יָשַׁב *jāšab*”, TWAT III, 1016-1037.

⁴¹⁹ Pour des exemples, voir J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 68.

⁴²⁰ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1861-1862.

⁴²¹ Gn 23,4; Lv 25,23.35.47(2); Nb 35,15 ; Ps 39,13; 1 Ch 29,15.

⁴²² 1 R 17,1 présente un problème textuel. En Lv 25,6, l'hôte est présenté comme un des bénéficiaires de l'année sabbatique avec le salarié.

⁴²³ Mais avec le verbe גור.

⁴²⁴ Pour K. Elliger, *Leviticus*, 293, גר et תושב désigne le même personnage.

⁴²⁵ M. Smith, *Palestinian Parties and Politics*, 182; A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg - Leipzig, 1896), 159, 176. Pour une critique de cette théorie, cf. M. Cohen, “Le « ger » biblique et son statut socio-religieux”, *RHR* 207 (1990), 136. Voir également M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 230-231.

substantif pour exprimer l'idée de « prosélyte » ni verbe pour rendre celle de « se convertir ». Dans le sens de « prosélyte », le mot גר ne se trouve que dans l'hébreu qumrânien (*4QMidrEschat^a*) et dans l'hébreu mishnique⁴²⁶. Aussi, l'hypothèse de Bertholet n'explique pas l'apparition simultanée des deux mots (גר et תושב) dans les mêmes textes et ne prouve pas non plus que גר désigne le « prosélyte » dans les textes où ce vocable apparaît. Ce mode d'interprétation semble influencé par la signification tardive du mot גר. Aussi, traduire systématiquement גר par « prosélyte » dans la Bible hébraïque dans son ensemble aboutit à des formulations anachroniques. À la différence de ces auteurs, van Houten a récemment suggéré que le terme « hôte » aurait gardé le sens traditionnel de résident temporaire, tandis que le mot « immigré » aurait pris une nouvelle signification⁴²⁷. Selon cette hypothèse, le mot « hôte » n'aurait pas été utilisé pour remplacer « immigré », mais il aurait gardé son sens originel. Néanmoins, ceci semble être en contradiction avec l'affirmation selon laquelle ni dans le Code de l'Alliance ni dans le Deutéronome l'immigré n'était classé avec l'hôte⁴²⁸. Si l'on ne peut trouver le terme « hôte » dans aucun code hormis le Code de Sainteté, que signifie l'expression « garder son sens originel » ? S'appuyant sur l'absence de ce terme dans les autres codes, elle estime que l'utilisation d'« hôte » (תושב) correspond à un choix du code sacerdotal, qui préfère ce terme à « immigré » (גר). Au bout du compte, elle maintient que, sur le plan rédactionnel, les termes désignant l'immigré, le salarié et l'hôte ont plus ou moins le même sens⁴²⁹. Cette opinion serait comme l'autre face d'une pièce de monnaie, dans la mesure où elle se fonde sur la même hypothèse concernant l'arrière-plan historique de la notion d'« immigré » (גר) que celle de Bertholet et Smith. Pour tous ces auteurs, à l'époque postexilique, le terme גר signifie « prosélyte » non pas « immigré » au sens propre. Ils ne tiennent pas compte du fait que les passages postexiliques de l'Ancien Testament mentionnent très rarement גר en tant que tel⁴³⁰.

Pour Wright, les notions d'« hôte » et de « salarié » représentent des sous-catégories de celle d'« immigré ». L'hôte est un ouvrier résidant de manière plus ou moins permanente, tandis que le salarié est un ouvrier à titre temporaire⁴³¹. Wright est d'accord sur ce point

⁴²⁶ Voir K. Bertholet, « La notion de גר dans les textes de Qumrân », *RevQ* 74 (1999), 171-216; B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, 16; S. Zeitlin, « Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period », 874; M. Ohana, « Prosélytisme et Targum palestinien », 321-322.

⁴²⁷ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 131.

⁴²⁸ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 125.

⁴²⁹ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 130.

⁴³⁰ 1 Ch 22,2; 29,15; 2 Ch 2,16; 30,25 (tous au pluriel).

⁴³¹ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 101-102. Cette interprétation se trouve déjà chez certains rabbins. Voir J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1861. Plus récemment, pour Bultmann, שכיר et תושב renvoient en Lv 25 à la population pauvre désignée auparavant dans le Deutéronome par *ger*. Cf. Ch. Bultmann, *Der Fremde im*

avec Sulzberger. Celui-ci suppose que les autochtones cananéens se sont installés en tant qu'employés sur la terre dont ils étaient propriétaires. Et, selon lui, ces *gerim* qui se sont ainsi installés sur leurs anciennes terres étaient appelés « hôtes »⁴³². Cependant, aucun aspect du terme « hôte » ne permet de faire un rapprochement avec les Cananéens. De plus, il est communément admis que le mot « hôte » n'est pas un synonyme exact du mot « immigré »⁴³³. Dans les deux versets qui se trouvent en dehors de H, l'hôte est nettement distingué de l'immigré (Ex 12,43-49⁴³⁴ ; Nb 35,15). D'autre part, en se fondant sur les versets Ex 12,45 et Lv 22,10 concernant le culte familial, de Vaux fait remarquer que l'hôte est moins assimilé, socialement et religieusement, au peuple d'Israël que l'immigré et que, n'ayant pas de maison propre, il habite chez une autre personne (Lv 22,10 ; 25,6)⁴³⁵.

Méthodologiquement, il serait fructueux de passer en revue les trois types de contexte où ce terme apparaît, en vue de préciser sa signification : une occurrence où le terme apparaît seul (Lv 25,45), les passages où il apparaît dans ce qu'on appelle un hendiadys (Gn 23,4 ; Lv 25,23.35.47)⁴³⁶ et dans les versets qui présentent simultanément l'hôte et le salarié (Ex 12,45 ; Lv 22,10 ; 25,6.40 ; Nb 35,15).

Tout d'abord, en Lv 25,45, le mot « hôte » est mentionné seul. Concernant ce verset, Milgrom soutient, sans la moindre explication, que « *it has the hendiadys gēr wētōšāb in mind* »⁴³⁷. Pourtant, comme le fait remarquer à juste titre Lefebvre, « à supposer que ce soit vrai, on ne voit pas comment cette interprétation peut changer une donnée factuelle »⁴³⁸. Il serait possible de réfuter la position de Milgrom sur Lv 25,45 à la lumière de Lv 25,6. En Lv 25,6 le participe pluriel (הגרים) du verbe גור s'applique à des personnes énumérées auparavant : le salarié et l'hôte (ולשכירך ולתושבך הגר ים עמך)⁴³⁹. Or, l'immigré qui habite indépendamment d'une famille (cf. משפחת גר en Lv 25,47) ne figure pas sur la liste des

antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff « ger » und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153 (Göttingen, 1992), 186-188.

⁴³² M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 276.

⁴³³ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 131; J. Joosten, *People and Land*, 73; R. Rendtorff, "The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch", 79.

⁴³⁴ Contre J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1862, qui maintient que même si תושב ושכיר sont deux mots, ils prennent un verbe singulier. Donc, pour lui, תושב ושכיר est aussi un hendiadys. Voir aussi son article, "The Antiquity of the Priestly Source", 10-22.

⁴³⁵ R. de Vaux, *Les Institutions I*, 118. En revanche, L.-J. Bord, "Le droit de rachat des gages. Étude juridique de Lv 25 et de ses parallèles", *RHDroit* 75 (1997), 194, considère l'hôte comme mieux protégé socialement que l'immigré.

⁴³⁶ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1861, qui ajoute Lv 25,45 ; Ps 39,13 dans la liste des cas d'hendiadys. Il ne mentionne pas 1 Ch 29,15.

⁴³⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2229.

⁴³⁸ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 56. Mais il n'ajoute pas sa propre explication sur ce verset.

⁴³⁹ J. Stackert, *Rewriting the Torah*, 125, pense que הגרים s'applique aussi à « ton serviteur » et à « ta servante ». Mais l'esclave ne réside pas chez son maître temporairement et donc il n'a pas de même statut social que le גר.

bénéficiaires de l'année sabbatique⁴⁴⁰. En revanche, l'hôte résidant chez un employeur (תושב הגרים עמך)⁴⁴¹ peut profiter des possibilités qu'offre l'année sabbatique en tant que membre de la famille (Lv 25,6). En conséquence, « les hôtes résidant chez vous » (התושבים הגרים) (עמכם) en Lv 25,45, représentent un homme dépendant d'un maître, alors que l'immigré (גר) est un homme indépendant. Il apparaît, d'après Lv 25,45-46, que l'hôte est un étranger, puisqu'il est assimilé aux nations (הגוים) évoquées au verset 44 et qu'il peut devenir l'esclave d'un Israélite⁴⁴².

Il convient ensuite d'examiner les cas où l'on a un hendiadys comme par exemple גר ותושב (Gn 23,4 ; cf. également Lv 25,23.35.47[x2]). Comme on vient de le voir, la notion d'hôte ne recouvre pas celle d'immigré ; l'hôte habite chez son employeur, tandis que l'immigré habite indépendamment. Sur le plan lexical, l'hendiadys contient, dans les versets que l'on vient de citer, deux mots irréductibles l'un à l'autre ; « en plusieurs endroits, ישב s'oppose à גור dans le sens d'une installation de plus longue durée que la simple migration »⁴⁴³. Aussi, comme Ramírez Kidd l'a fait remarquer, la combinaison des deux termes est étrange⁴⁴⁴. En effet, on ne sait pas si l'expression « l'immigré et l'hôte » est employée en tant que hendiadys signifiant « immigré résidant ». Pourtant, l'usage de cette expression dans la littérature rabbinique⁴⁴⁵ nous oblige à la prendre au sérieux. D'après Lv 25,47, l'immigré résidant (גר ותושב)⁴⁴⁶ est décrit comme un personnage qui a acquis un statut social et économique. Il est rapporté qu'un immigré résidant pouvait embaucher un Israélite. Ce caractère de l'immigré résidant est encore confirmé par le récit concernant la situation sociale d'Abraham. Quand Abraham se présente aux fils de Heth à Hébron comme un immigré résidant (גר-תושב ; Gn 23,4)⁴⁴⁷, il apparaît comme une personne très riche (Gn 13,2) possédant des esclaves (Gn 17,27)⁴⁴⁸. Dès lors, l'immigré résidant ne saurait être simplement assimilé au תושב. Lefebvre tente de définir l'identité de l'immigré résidant en rattachant la signification du verbe ישב à l'immigré (גר). Il en déduit que l'immigré résidant

⁴⁴⁰ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2161. Au contraire, N. P. Lemche, "The manumission of slaves", 49, pense que la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique inclut les « immigrés ». Mais il n'indique aucune référence.

⁴⁴¹ Pour J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2161, ולשכירך ולתושבך est un hendiadys (salarié résidant). Cependant, pour la critique, voir ci-dessous.

⁴⁴² J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 70. Contre J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2222, qui soutient que « the resident hireling may be either Israelite or non-Israelite ».

⁴⁴³ Voir J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 241. Contre M. Cohen, "Le « ger » biblique et son statut socio-religieux", 137, qui affirme que les deux verbes sont synonymes.

⁴⁴⁴ J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in the Bible. The גר in the Old Testament*, BZAW 283 (Berlin - New York, 1999), 101, n. 9.

⁴⁴⁵ Le terme גר ותושב est utilisé de temps en temps pour indiquer un converti partiel. Cf. B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, 134-135.

⁴⁴⁶ Le suffixe singulier attaché à la préposition, עמו (avec lui), prouve que l'expression גר ותושב est un hendiadys. Voir J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2237.

⁴⁴⁷ Gn 23 est assigné à H par Knohl, *Sanctuary of Silence*, 104.

⁴⁴⁸ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 240.

est « un immigré demeurant de façon stable dans une communauté, soumis à la corvée et vivant de façon indépendante »⁴⁴⁹. Selon cette définition, l'« immigré résidant » n'est ni l'« hôte » ni l'« immigré ». À cet égard, il est significatif que la situation du frère appauvri soit comparable à celle de l'immigré résidant en Lv 25,35⁴⁵⁰. Suivant l'expression de Levine, un Israélite appauvri est alors locataire sur sa propre terre⁴⁵¹.

Or, selon la législation de Lv 25,23, les Israélites ne sont pas propriétaires de la terre ; ils ne sont considérés que comme des « immigrés résidants » (גרים ותושבים) devant Dieu. Le vrai propriétaire est Dieu. Que signifie cette expression ? La définition du peuple d'Israël comme immigré résidant évoque la dualité de son statut : celui d'un groupe qui, tout en exerçant une responsabilité à l'égard de la terre qu'il occupe, ne l'exerce qu'à titre temporaire. Dans ce verset, le droit d'usage des Israélites en tant qu'immigrés résidants contraste nettement avec l'éternité (לצמחת) du droit de propriété de Dieu. Cependant, le statut instable des Israélites ne les dispense pas de leur responsabilité à l'égard de la terre (Lv 18,27 ; 26,34). En revanche, justement en raison de l'humilité de leur statut, ils doivent préserver l'intégrité de la terre pour la terre elle-même et pour leurs descendants, les hôtes futurs⁴⁵².

Enfin, on trouve des textes qui décrivent l'hôte comme ayant sa propre personnalité, non comme l'un des termes d'un hendiadys (Ex 12,45 ; Lv 22,10 ; 25,6.40 ; Nb 35,15). Dans ces versets, l'hôte figure dans une énumération à côté de l'immigré ou du salarié. Milgrom considère que la juxtaposition de l'hôte et du salarié constitue un hendiadys qu'il rend par l'expression « salarié résidant ». Pour lui, le salarié résidant n'est pas un journalier qui rentre chez lui chaque soir (Lv 19,13), mais un employé à long terme qui habite avec sa famille chez son employeur (Lv 25,6)⁴⁵³. Pourtant il est difficile de reconnaître un hendiadys dans l'association de ces deux termes⁴⁵⁴ ; les deux substantifs sont séparés par la conjonction (ו) et/ou par la préposition (ל) en Lv 25,6.40. L'hôte se distingue clairement des fils d'Israël et de l'immigré en Nb 35,15⁴⁵⁵. Et, ainsi que Lefebvre l'a déjà remarqué, les deux mots n'apparaissent pas dans le même ordre en Lv 25,6.40 d'une part, et en Ex 12,45

⁴⁴⁹ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 244.

⁴⁵⁰ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 31.

⁴⁵¹ B. A. Levine, *Leviticus*, 178.

⁴⁵² Voir C. Chalier, "« Je suis un étranger sur la terre » (Ps. 119,19)", dans *La Bible et l'homme*, Pardès 39 (2005, Paris), 182-183. Dans le credo historique de Dt 26, les ancêtres israélites sont perçus comme des immigrés. Il est très intéressant de voir que les poètes identifient leur statut en tant qu'immigré et hôte à celui de leurs ancêtres ; ils sont hôtes comme leurs pères (Ps 39,13 ; 1 Ch 29,15). Pour J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1861, Ps 39,13 est aussi un exemple d'hendiadys (Mais il ne mentionne pas 1 Ch 29,15). Pourtant, ces deux termes sont synonymes dans les passages poétiques.

⁴⁵³ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2221-2222.

⁴⁵⁴ Pour les détails, voir J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 66-67.

⁴⁵⁵ Cf. Lv 25,44-45.

et Lv 22,10 d'autre part⁴⁵⁶.

Au terme de cette rubrique où nous nous sommes heurtés au mystère de l'identité de l'hôte, nous suggérerons que ce terme renvoie à une classe sociale proche du salarié et de l'immigré. L'utilisation du mot « fils » (בני) en Lv 25,45 nous invite à penser que les hôtes formaient un groupe particulier⁴⁵⁷. Les hôtes étaient des ouvriers résidant chez leurs employeurs. Même s'ils étaient situés tout à fait en bas de l'échelle sociale, ils pouvaient, avec le temps, gravir les échelons de la réussite sociale.

Jusqu'à présent, nous avons passé en revue les bénéficiaires de l'année sabbatique. Pourtant, il reste une question qui n'est pas encore résolue ; pourquoi seuls ces personnages ont-ils été énumérés comme bénéficiaires de l'année sabbatique ? Que signifie l'énumération de ces personnages ? De quels membres se compose la famille ? Quelle leçon nous donne la Bible sur le rapport entre la communauté religieuse et l'humanité ?

5.1.2. L'identité de la liste des bénéficiaires humains : la famille (בית אב)

Lorsque Dieu a promulgué la loi sur l'année sabbatique pour le repos de la terre, le peuple devait bénéficier de cette loi ainsi que les animaux. Toutefois, quand on énumère les bénéficiaires humains de cette loi dans le Lévitique, on constate que sont compris non seulement le peuple d'Israël mais aussi ces non-Israélites que sont l'esclave (עבד, אמה), le salarié (שכיר) et l'hôte (תושב). À cet égard, une question essentielle se pose : l'auteur a-t-il choisi quelques catégories sociales de façon arbitraire, ou la liste des bénéficiaires désigne-t-elle une institution sociale particulière ?

Je ne suis pas d'accord avec la première option, dans la mesure où, comme on l'a vu plus haut dans la comparaison synoptique entre Ex 23,11a et Lv 25,6-7, l'auteur de ce dernier livre mentionne sept personnages particuliers dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique de façon à former un groupe qui englobe les catégories centrales et marginales. Si ce n'est pas par hasard que cet auteur a choisi ces divers personnages, il convient d'essayer de trouver une institution susceptible d'expliquer leur présence dans la liste de ces bénéficiaires. Pour parvenir à ce but, il serait peut-être utile de passer en revue les éléments ayant trait à la famille (בית אב) et au groupe de parenté (משפחה). Ce travail semble pertinent dans la mesure où la famille est un système de base dans la société israélite et où la loi du jubilé est appliquée dans

⁴⁵⁶ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 66.

⁴⁵⁷ Dans ce verset, בני serait un mot désignant d'un même groupe, non pas les « fils » au sens propre du terme. בני התושבים ne signifie pas les fils des hôtes littéralement, mais les hôtes eux-mêmes. Les Israélites pouvaient acheter les hôtes comme esclaves.

le cadre du groupe de parenté (משפחה)⁴⁵⁸. En effet, certains commentateurs postulent que la loi sur l'année sabbatique s'applique dans le cadre de cette institution sociale qu'est la « famille »⁴⁵⁹. Mais, apparemment, ce postulat n'est fondé sur aucune base textuelle. Peut-être considèrent-ils que la chose va de soi. Mais le problème n'est pas si simple, car il est associé à un débat complexe concernant le statut du salarié et de l'hôte. Pour que l'on puisse dire que l'année sabbatique concerne la famille, il faut déjà montrer que ces personnages appartiennent à la famille. Or, à ma connaissance, ces commentateurs n'analysent pas de façon précise la composition de la famille.

Mon hypothèse selon laquelle la loi sur l'année sabbatique (Lv 25,1-7) vise la famille est fondée sur le fait que la loi jubilaire (Lv 25,8-55) s'inscrit avant tout dans le cadre du groupe de parenté (משפחה)⁴⁶⁰ : du fait que la loi jubilaire doit être appliquée dans le cadre de la famille étendue et qu'elle se fonde sur le principe de la loi sur l'année sabbatique⁴⁶¹, il est difficile de penser que cette dernière vise une autre institution sociale que la famille. Est-il possible de dévoiler la rationalité cachée de la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique ? Essayons de trouver une voie pour y arriver en examinant le sens, la structure et la fonction de la famille.

La famille, le groupe de parenté et la tribu (שבט, מטה) sont les unités qui constituent l'État d'Israël (Jos 7,16-18; Jg 6,15; 1 S 9,21; 10,20-21)⁴⁶². Remarquons d'abord que la maison du père (בית אב) était une unité fondamentale de la société israélite au niveau de l'économie et de la religion. Bien que cela varie en fonction du contexte social, la maison du père était une famille étendue qui se composait en général de trois ou quatre générations (cf. Jos 7,16-18)⁴⁶³. D'après la liste de Nb 26, il y avait environ 60 groupes de parenté (משפחה) en Israël. Les

⁴⁵⁸ Lv 25,10.41.45.47.49, cf. 20,5. Plusieurs mots ou expressions sont utilisés pour rendre משפחה. Ce terme hébreu est rendu par « clan » dans la Bible de Jérusalem et la TOB, par « famille » dans les versions Darby, Louis Segond, français courant, NIV et NRSV etc. Mais, ces deux mots modernes ne définissent pas précisément משפחה. Le mot בית אב correspond plutôt au terme « maison du père » et le terme « clan » n'est pas pertinent pour rendre משפחה, dans la mesure où il désigne un groupe exogame qui est étranger à la structure familiale d'Israël. Pour résoudre le problème de traduction, des expressions comme « kin group » ou « protective association of extended families » sont employées par C. H. G. Wright, *God's People in God's Land*, 53 ; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE* (Sheffield, 1999), 257. Pour les deux modèles de formation sociale en Israël (*Bottom-Up Model* et *Top-Down Model*) que représentent la famille, le groupe de familles, la tribu et la confédération de tout Israël, voir N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 330-331.

⁴⁵⁹ Voir, par exemple, J. Stackert, *Rewriting the Torah*, 128; J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 87: « Même si l'année sabbatique est observée de façon universelle, elle est organisée au niveau de l'exploitation familiale ».

⁴⁶⁰ Voir J. H. Tigay, *Deuteronomy*, 467 ; F. M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore - London, 1998), 5.

⁴⁶¹ Selon E. Otto, « Innerbiblische Exegese », 166, Lv 25,2-7 sert de « Hauptgesetz » pour le reste des lois dans ce chapitre.

⁴⁶² Mais pour une critique de cette description, voir N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 237. Les notions de « famille » et de « maison du père » étant à peu près équivalentes, j'utiliserai ici indifféremment l'un ou l'autre terme.

⁴⁶³ Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 66 et 195, déduit de la liste des partenaires sexuelles illicites en Lv 18,6-16 que la famille israélite se compose de quatre générations.

groupes de familles se rassemblaient pour faire la guerre aux ennemis (Jg 5,14-15). Ils exerçaient aussi une fonction religieuse (1 S 20,6). C'est à la famille qu'un individu s'identifiait, non pas à l'État comme, peut-être, aujourd'hui⁴⁶⁴. En principe, la famille était autonome. Dans certains cas le paterfamilias avait un droit de juridiction totalement indépendant de l'autorité civile externe. Pourtant, quand la famille perdait sa capacité d'autonomie économique, le groupe de parenté devait intervenir pour elle. La loi du jubilé précise dans quel ordre et jusqu'à quelle limite le groupe de parenté doit protéger un membre indigent. On a d'ailleurs un exemple concret de la procédure de rachat (גאל) dans le livre de Ruth. Le groupe de parenté était normalement endogame, en vue de préserver la propriété de sa terre (cf. Nb 36,1-12). La terre perdue devait être rachetée et réintégrée dans le groupe (Lv 25,23-28). Ceci se justifie par le fait qu'à l'origine la terre avait été divisée sur une base tribale⁴⁶⁵. Une terre qui avait changé de mains, parce qu'elle avait été achetée par un autre groupe de familles, devait retourner à la famille originelle. Ainsi, on peut dire que la maison du père était l'unité de base du système de propriété des terres⁴⁶⁶.

En ce qui concerne notre sujet, pour mettre en lumière l'identité des personnages dans la loi sur l'année sabbatique, il nous faut aborder la question de savoir quels sont les membres qui composent la famille (בית אב) et le groupe de familles (משפחה). Il est communément admis que la famille du propriétaire englobe les esclaves et leur propre famille. En revanche, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, la question de l'appartenance du salarié (שכיר) et de l'hôte (תושב) à la famille est encore en débat. D'après Wright, le salarié est inclus dans la maison du père ; la présence de l'hôte résidant contribue à la croissance de la famille⁴⁶⁷. Van Houten affirme, plus nettement, que le salarié et l'hôte résidant (תושבים הגרים) sont des membres de la famille. D'après elle, la législation sur le culte familial (Lv 22,10-13) prouve que le salarié et l'hôte sont inclus dans la famille : s'ils vivaient et mangeaient en dehors de la résidence du chef de famille (qui, dans cet exemple, est un prêtre), il n'y aurait pas eu besoin d'une législation sur le culte familial⁴⁶⁸. Joosten suggère qu'en tant qu'étranger (*ger*) auquel certains droits avaient été concédés, l'hôte pouvait participer au repas pascal⁴⁶⁹. Néanmoins, il est toujours difficile de déterminer ce qui se passait à une époque éloignée dans

⁴⁶⁴ G. E. Mendenhall, "The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel", dans J. M. Myers et al. éds., *Biblical Studies in memory of H. C. Alleman* (NY, 1960), 97; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 53.

⁴⁶⁵ Cf. G. von Rad, "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 92.

⁴⁶⁶ Pour le fondement biblique, voir C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 54.

⁴⁶⁷ C. J. H. Wright, "Family", ABD II, 762.

⁴⁶⁸ C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 126. Voir aussi E. Otto, "Innerbiblische Exegese", 165: « Die Hausangehörigen, der Sklave, die Sklavin, der Lohnarbeiter und Beisasse mit dem pater familias auf eine Stufe treten und damit die Intention von Ex 23,11 ins Gegenteil verkehrt wird ».

⁴⁶⁹ J. Joosten, *People and Land*, 73-74.

le passé. Il est également difficile de distinguer le fait historique et l'expression littéraire que l'on trouve dans les textes anciens.

La législation concernant le jubilé en Lv 25 ne bénéficie pas aux étrangers. L'attention se porte uniquement sur les Israélites (אִחִיךָ ; Lv 25,25[x2].35.36.39.47.48) qui ont perdu leurs possessions [אֲחֻזָּה] (Lv 25,10). L'une des fonctions des groupes de parenté est de protéger un individu tombé dans l'indigence. Dans cette législation, les indigents israélites ne doivent pas être traités comme les esclaves étrangers (Lv 25,39). Le législateur oppose le traitement des Israélites à celui des nations. Tandis que le salarié et l'hôte bénéficient de l'année sabbatique (Lv 25,6), ils ne sont pas présentés comme bénéficiaires de l'année jubilaire. En revanche, il est écrit que les Israélites pourront toujours acheter des esclaves auprès des nations et des hôtes (Lv 25,44-45). En tout cas, il est certain que, à côté d'un groupe de parenté israélite, des hôtes (Lv 25,45) et des étrangers (Lv 25,47) pouvaient vivre, organisés en groupes de parenté autonomes. Sur la base de ces versets, Milgrom présume qu'à l'époque de H il y avait encore des enclaves cananéennes⁴⁷⁰. Ceci dit, on peut penser que le salarié et l'hôte pouvaient vivre sous l'autorité du paterfamilias d'une famille israélite. Même s'il est difficile de généraliser cette hypothèse et de l'appliquer à toutes les familles, on pourra identifier les bénéficiaires de l'année sabbatique comme étant des membres de la famille. Même si, du point de vue religieux, il est difficile de savoir si les salariés et les hôtes avaient le droit de participer au culte, on peut supposer qu'ils étaient intégrés dans la famille (בית אב) du point de vue social.

Pour pouvoir vérifier si la liste des bénéficiaires de la loi sabbatique renvoie aux membres de la famille, il sera utile d'analyser cette liste en détail en la comparant avec celle du sabbat (Ex 20,10 ; 23,12 ; Dt 5,14) et du dixième commandement du décalogue (Ex 20,17 ; Dt 5,21).

L'année sabbatique		Le sabbat		
Ex 23,11	Lv 25,6-7	Ex 23,12	Ex 20,10	Dt 5,14
אביוני עמך	עבדך אמתך שכירך תושבך	בן־אמתך הגר	עבדך אמתך גרך	עבדך אמתך גרך

D'une part, il importe de noter en particulier que des personnages dont l'identité est incertaine sur le plan de l'origine, à savoir le salarié et l'hôte, sont compris dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique ; ils sont exclus de la liste du sabbat, tandis que l'étranger

⁴⁷⁰ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2230.

(גר) y est inclus. De ce fait, il est douteux que la loi de l'année sabbatique soit un simple élargissement de la loi du sabbat, un ajout apporté à cette loi.

Quelle relation y a-t-il entre l'« immigré » (גר) et ceux qui « habitent temporairement » (גרים) dans la loi sur l'année sabbatique ? Pourquoi, à la différence de la loi du sabbat (Ex 20,10 ; Dt 5,14), l'immigré n'est-il pas mentionné dans la liste de la loi sur l'année sabbatique ? À cette question, Bertrand répond que l'« immigré » (גר) est englobé dans la formule « qui habitent » en Lv 25,6⁴⁷¹. Il est vrai que le גר est un homme qui est défini par son mode de vie, גור. Et du fait que dans le Lévitique le verbe גור est, sauf en Lv 25,5.45, toujours associé à גר [גר הגר] (cf. Ex 12,49 ; Lv 17,10.12.13 ; 19,34 ; 20,2 ; Nb 15,15.16.26.29 ; 19,10), il est possible que l'expression « ton salarié et ton hôte qui habitent chez toi » en Lv 25,6 présuppose l'existence du « ger » dans la liste.

Mais il faut être plus prudent lorsque l'on compare l'identité du salarié et de l'hôte avec celle de l'immigré en général. La deuxième personne du singulier de la liste en Lv 25,6 exprime la subordination de la famille à l'autorité du *paterfamilias*, tandis que l'immigré jouit en général de l'autonomie : il pouvait former sa propre famille librement (Lv 25,47). La loi sur le sabbat parle soit simplement de l'« immigré » (Ex 23,12) soit de « ton immigré dans tes portes » (גֵרֶךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ) en Ex 20,10 ; Dt 5,14⁴⁷² : ce n'est pas un membre de la famille, mais un membre de la société.

Donc, même si « ton salarié et ton hôte qui habitent (הגרים) chez toi » en Lv 25,6 peuvent, par leur statut social, appartenir à la catégorie du גר, ils ne s'identifient pas tout à fait à l'immigré qui est mentionné dans la loi du sabbat. Je pense que le salarié et l'hôte de la loi sur l'année sabbatique sont des *gerim* embauchés par un Israélites.

⁴⁷¹ M. Bertrand, «L'étranger dans les lois bibliques», dans J. Riaud éd., *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, LD 213(Paris, 2007), 77.

⁴⁷² La forme de « ger » qui comporte un suffixe ne se trouve qu'en Dt 24,14 ; 29,10 ; 31,12 (ton immigré) et en Dt 1,16 (son immigré).

L'année sabbatique		Le dixième commandement			
Ex 23,11	Lv 25,6-7	Ex 20,17		Dt 5,21	
	לך	בית רעך	אשת רעך	בית רעך	אשת רעך
אביני עמך	עבדך		עבדו	שדהו ⁴⁷³	עבדו
	אמתך		אמתו		אמתו
	שכירך				
	תושבך				
חית השדה	בהמתך		שורו		שורו
			חמרו		חמרו
	חיה				

D'autre part, le dixième commandement (Ex 20,17 ; Dt 5,21)⁴⁷⁴, qui présente la liste des possessions d'une « famille » (בית)⁴⁷⁵, n'inclut pas explicitement l'étranger, dans la mesure où il est indépendant par rapport aux Israélites et donc où il n'appartient pas à un propriétaire. Or, dans cette liste, les esclaves et les animaux sont définis les uns après les autres comme biens d'un propriétaire. Cette énumération de possessions est très stéréotypée dans la littérature ougaritique⁴⁷⁶. On peut penser que la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique qui suit la formule du dixième commandement correspondait, tout comme celle de la littérature ougaritique, aux membres de la famille⁴⁷⁷.

Dans la liste ci-dessus, il faut remarquer que l'auteur du Lévitique évoque le salarié et l'hôte comme étant « ton » salarié et « ton » hôte. La deuxième personne du singulier exprime la proximité entre les deux parties, dans ce cas entre le maître israélite et son salarié, entre l'Israélite et son hôte. Il est significatif aussi que, parmi toutes les occurrences de « salarié » et d'« hôte » dans l'Ancien Testament, seul ce verset, Lv 25,6, ajoute la marque de la

⁴⁷³ Selon A. Phillips, "The Decalogue", 11, 23, le mot « son champ » a été ajouté plus tard par les rédacteurs deutéronomistes sous l'influence d'Ésaïe et de Mi 2,2. Mais il apparaît souvent dans la liste des possessions de la littérature ougaritique. Voir la note 476.

⁴⁷⁴ Même s'il y a des variations importantes entre ces deux textes, la relation entre Ex 20 et Dt 5 n'est pas notre préoccupation majeure. Pour cela, on peut consulter plusieurs commentaires.

⁴⁷⁵ Ici, le mot בית doit être compris comme propriété d'une famille plutôt que comme bâtiment. Cf. J. I. Durham, *Exodus*, WBC (Waco, 1987), 299.

⁴⁷⁶ Cf. J. Nougayrol, *Le Palais royal d'Ugarit III*, Mission de Ras Shamra VI (Paris, 1955), 115-116 ; W. L. Moran, "The conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 = Dt 5,21)", *CBQ* 29 (1967), 543-554.

⁴⁷⁷ J. Stackert, *Rewriting the Torah*, 123-125, estime que l'auteur du Lévitique emprunte la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique (25,6-7) à la fois à Ex 23,11 (les pauvres de ton peuple) et à Dt 15,17-18 (ton serviteur, ta servante, un salarié). Mais, comme je l'ai remarqué plus haut, les bénéficiaires du Lévitique ne correspondent pas aux pauvres de ton peuple. De plus, son interprétation n'explique pas l'existence du mot « hôte ». Stackert pense que l'hôte de Lv 25,6 préfigure la loi sur l'esclavage de Lv 25,40. Plus loin, cet auteur mentionne la famille, sans aucune base textuelle : « [...] Lev 25:6-7 does not abandon the poor and the animals. Instead, H here envisions the underclasses in Israelite society as attached to specific households and explicitly prescribes that these dependent household members may partake of the seventh year bounty » (page 128).

deuxième personne à ces termes. Comme on l'a déjà vu plus haut, tandis qu'ils sont décrits comme des gens dangereux à cause des risques de syncrétisme et parce qu'ils peuvent prendre les Israélites comme esclaves dans la loi du jubilé, ils apparaissent, dans la loi sur l'année sabbatique, comme des sujets qui peuvent jouir des mêmes privilèges que le peuple de Dieu. Cette divergence entre la loi du jubilé et celle de l'année sabbatique est si grande que cette dernière ne peut être simplement considérée comme une base de la première. Étant donné que la coexistence pacifique idéale ne se réalisait que rarement dans la vie réelle, Cazelles n'avait pas tort de définir la loi sabbatique comme ayant des traits du temps messianique⁴⁷⁸. Simplement, comme on le verra plus loin, il serait plus juste de dire que l'année sabbatique évoque l'état primitif de la création du monde plutôt que l'état de la fin du monde⁴⁷⁹.

Je ne pense pas que l'ajout du suffixe de la deuxième personne aux termes « salarié » et « hôte » est simplement destiné à aligner ces personnages sur les autres membres de la liste qui sont marqués par ce suffixe. Au contraire, cet ajout est un indice qui démontre que le salarié et l'hôte peuvent aussi appartenir à la famille israélite et même participer au culte. D'ailleurs, du fait que les Israélites peuvent acheter des esclaves chez les hôtes (Lv 25,45), on peut dire que les hôtes qui sont devenus esclaves peuvent appartenir à la famille israélite. Le statut de l'immigré, du salarié et de l'hôte n'est pas fixé nettement, mais il peut varier selon leur situation sociale. Le salarié et l'hôte sont des hommes libres. Ils peuvent avoir leur propre famille ou appartenir à la famille israélite. Le salarié (שכיר) et l'hôte (חושב) qui sont membres de la famille israélite ne sont pas identiques à l'immigré résidant (גר חושב) qui, dans la loi du jubilé, peut embaucher des esclaves israélites (Lv 25,47).

L'année jubilaire concerne la famille étendue (משפחה) et l'année sabbatique vise la famille (בית אב). Celle-ci est un lieu où la loi divine doit être appliquée. Cet arrière-plan reflète l'ancienneté de cette loi. Alors qu'à l'époque postexilique la réforme comprend l'exclusion des femmes étrangères de la famille israélite (Esd 9-10 ; cf. Ne 13), on ne trouve aucun exclusivisme en Lv 25,1-7. Selon la prescription de mariage des prêtres en Lv 21,7, ils ne doivent se marier ni avec une prostituée ni avec une femme divorcée (contre Ez 44,22). Mais cette prescription n'interdit pas de prendre une femme étrangère⁴⁸⁰. Cette structure ouverte de

⁴⁷⁸ E. Cazelles, *Le Lévitique*, 114, n. b.

⁴⁷⁹ Voir page 160.

⁴⁸⁰ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1361, 1584-1586. Pour le débat concernant l'exclusion des femmes étrangères à l'époque d'Esdras et de Néhémie, cf. D. L. Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis of Ezra 9-10 and Nehemiah 13 : A Study of the Sociology of Post-Exilic Judean Community", dans T. Eskenazi et K. Richards éd., *Second Temple Studies, Vol. 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOTS 175 (Sheffield, 1994), 243-265 ; idem, "Between Ezra and Isaiah : Exclusion, Transformation and Inclusion of the 'Foreigner' in Post-exilic Biblical Theology", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, 122-127 ; N. Glover, "Your People, My People: An Exploration of Ethnicity in Ruth", *JSOT* 33 (2009), 305-310 ; C. Hayes, "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources", *HTR* 92 (1999), 3-36 ; R. M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, 2007), 315-324. Pour la relation entre l'interdiction des

la famille diffère de celle que les textes prescrivent à l'époque postexilique⁴⁸¹. Cet aspect ouvert ou fermé de la famille n'est pas anodin, dans la mesure où il reflète la situation sociale d'une époque particulière⁴⁸². On a déjà remarqué que la famille est, avant l'apparition de l'État d'Israël, un centre culturel et social. L'idée que les bénéficiaires de la loi sabbatique constituent la famille comme institution ancienne suggère que le législateur de cette loi correspond au Dieu des pères qui reflète l'ancienne religion d'Israël⁴⁸³.

5.1.3. Autres instances collectives dans le Lévitique

Pour identifier les bénéficiaires de l'année sabbatique, j'ai supposé au départ que les personnages n'ont pas été évoqués arbitrairement par l'auteur, mais qu'ils représentaient une institution sociale particulière. En comparant ces personnages avec ceux qui apparaissent dans la liste du décalogue et en les analysant à l'intérieur du texte, j'ai conclu que ces bénéficiaires sont des membres de la famille. Pour vérifier la légitimité de mon hypothèse, il sera utile de considérer les deux autres réalités qui jouent un rôle fondamental dans l'histoire d'Israël: le « peuple de Dieu » (עם יהוה / עם אלהים) et le « peuple du pays » (עם הארץ).

Le rapprochement entre la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique et ces instances nous aidera, nous l'espérons, à mieux comprendre l'attitude de l'auteur à l'égard de l'humanité en général.

5.1.3.1. Le peuple de Dieu (עם אלהים / עם יהוה)

Le « peuple de YHWH »⁴⁸⁴ est l'une des expressions qui définissent le peuple d'Israël. Bien que cette expression paraisse simple, elle peut avoir diverses acceptions théologiques

mariages mixtes d'Esdras-Néhémie et celle de Dt 7, cf. T. Römer, "Du Temple au Livre. L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste", dans S. L. McKenzie et T. Römer édés., *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294 (Berlin – New York, 2000), 215.

⁴⁸¹ Pour A. Dilmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, KeH (Leipzig, 1886²), 668-670, l'absence de la prohibition du mariage mixte dans P joue un rôle important pour réfuter la datation postexilique de P selon Wellhausen.

⁴⁸² A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, The Biblical Seminar 2 (Sheffield, 1994), 116.

⁴⁸³ Pour l'importance de la famille en tant qu'institution dans la notion « Dieu des pères », voir H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 23 (Kevelaer et Neukirchen-Vluyn, 1975); C. Westermann, *Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte*, FRLANT 116 (Göttingen, 1976); R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, CThM (Stuttgart, 1978), 77-96.

⁴⁸⁴ עם יהוה (Nb 11,29; 17,6; Jg 5,11.13; 1 S 2,24; 2 S 1,12; 6,21; 2 R 9,6; Ez 36,20; So 2,10), עם האלהים (Jg 20,2), עם אלהים (2 S 14,13), עם קדש ליהוה אלהיך (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19), עם הקדש גאולי יהוה (Es 62,12), יהוה אלהיו הגוי אשר (Ps 33,12), העם שיהוה אלהיו (Ps 144,15).

très complexes. Dans la formule « peuple de YHWH », s'unissent déjà les deux mots difficiles que sont עַם⁴⁸⁵ (cercle de parenté) et « YHWH ».

Remarquons d'abord que, dans un passage très ancien de l'Ancien Testament, la formule « peuple de Dieu » renvoie à l'armée de Dieu. dans le monde ancien, un dieu était généralement perçu comme étant le dieu de son peuple⁴⁸⁶. Lorsqu'il y avait une guerre entre des nations, cette guerre était interprétée comme une guerre sainte entre leurs dieux, au-delà du conflit politique, économique et militaire. À cet égard, il est significatif que dans le cantique de Débora (Jg 5), qui est communément considéré comme la poésie la plus ancienne de l'Ancien Testament, le « peuple de YHWH » désigne l'armée de YHWH (Jg 5,13⁴⁸⁷ ; et aussi en 2 S 1,12 ; So 2,10⁴⁸⁸)⁴⁸⁹. Dans un autre poème très ancien, le cantique de Moïse, YHWH est décrit comme un homme de guerre (Ex 15,3) ; le peuple de YHWH est donc son armée⁴⁹⁰. Cette hypothèse nous amène à penser que le sens du « peuple de YHWH » en tant qu'armée de YHWH se serait élargi pour désigner tout le peuple d'Israël (Nb 11,29 ; 17,6 ; 1 S 2,24 ; 2 S 6,21 ; 2 R 9,6 ; Ez 36,20). À côté de son sens originel, il est certain que l'expression « peuple de YHWH » décrit Israël comme une tribu ou une nation. Même si l'expression « peuple de YHWH » avait le sens d'« armée de YHWH » à l'origine, elle n'exclut pas le peuple de YHWH en tant qu'Israël dans son ensemble. On pourrait dire que le terme « peuple de YHWH » en tant qu'« armée de YHWH » est une formule qui, par synecdoque, représente tout le peuple de YHWH.

Or le problème est ici de préciser le sens de « tout Israël », car l'expression « peuple de Dieu » (עַם יְהוָה / עַם אֱלֹהִים) peut aussi renvoyer à la communauté cultuelle (Jg 20,2), tout comme les formules « mon / ton / son peuple » et « peuple saint » (עַם קְדוֹשׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ) Dt 7,6 ;

⁴⁸⁵ Le terme עַם désigne à l'origine un groupe de parenté, non pas un peuple ou une communauté cultuelle. Voir HAL, 792; J. Joosten, *People and Land*, 79-81.

⁴⁸⁶ En revanche, d'après les recherches de Good, malgré l'expression « peuple de Kemosh » qui désigne Moab en Nb 21,29 et Jr 48,46, l'expression « peuple de Dieu » n'est pas répandue dans les pays voisins d'Israël. Voir R. M. Good, *The Sheep of His Pasture. A Study of the Hebrew Noun 'Am(m) and Its Semitic Cognates*, HSM 29 (Chico, 1983), 147. Suivant son expression, « This - an expression corresponding to the people of the god - may be a literary accident ».

⁴⁸⁷ Cf. R. G. Boling, *Judges*, AB (New York, 1975), 71.

⁴⁸⁸ « peuple de YHWH des armées » (עַם יְהוָה צְבָאוֹת).

⁴⁸⁹ E. Täubler, *Biblische Studien* (Tübingen, 1958), 126; R. Smend, *Die Bundesformel*, Theologische studien 68 (Zurich, 1963), 11-14 ; N. Lohfink, « Beobachtung zur Geschichte des Ausdrucks עַם יְהוָה », dans H. W. Wolff éd., *Probleme biblischer Theologie*, Fs G. von Rad (München, 1971), 282 ; J. A. Soggin, *Judges*, OTL, traduit de l'italien (London, 1982), 82; En revanche, l'expression « peuple du pays » ne dénote pas l'armée. Voir B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25 (Michigan, 1981), 195-196.

⁴⁹⁰ Cf. C. Rabin, « Judges V, 2 and the Ideology of Deborah's War », *JJS* 6 (1955), 128. Il y a cependant des auteurs qui ne sont pas d'accord avec cette interprétation, comme R. Smend pour qui Israël n'était pas le « peuple de YHWH » dans la tradition la plus ancienne de la Bible. Voir son ouvrage, *Jahwekrieg und Stämmebund: Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84 (Göttingen, 1963). De même, A. R. Hulst, « גוֹי/עַם 'am/gōj Volk », *THAT* 2, 306, nie la priorité du sens « armée de YHWH ». Pour lui, « peuple de YHWH » est une famille étendue.

14,2.21 ; 26,19 ; cf. עם קדוש 28,9 ; עם-קדש Dn 12,7 ; עם-הקדש Es 62,12)⁴⁹¹. Dans de nombreux textes (Ex 3,7 ; 5,1 ; 18,1 ; Dt 32,9 etc.), en dehors de P et H, la proximité d'Israël et de son Dieu se manifeste dans l'usage des suffixes. Ici les suffixes montrent l'affinité entre le peuple et son Dieu. Le peuple d'Israël est donc un « peuple saint » ; il appartient à YHWH, Dieu d'Israël. En effet, la Bible elle-même témoigne qu'Israël a inclus des étrangers (ערב רב) dès qu'il a existé en tant que communauté culturelle lors de la sortie d'Égypte (Ex 12,38). Selon plusieurs passages législatifs, non seulement les Israélites mais aussi les étrangers (גר) peuvent se présenter au culte (Lv 17,8 ; 22,18 ; Nb 9,14 ; 15,14 ; Dt 16,11.14 ; 26,11).

Dès l'origine d'Israël, le rapport entre Israël en tant que communauté de sang et communauté culturelle est toujours ambigu. Il nous semble un peu rapide de déduire, à partir de l'existence de ces deux façons de concevoir Israël, que ce peuple s'est transformé pour passer de l'état de tribu à celui de communauté culturelle⁴⁹². On peut dire que la notion de « peuple de YHWH » n'est pas seulement fondée sur la communauté de sang, mais qu'elle contient la possibilité de dépasser les limites qu'implique un groupe ethnique fermé sur lui-même, dans la mesure où cette expression renvoie aussi à la communauté culturelle. Le rapprochement entre les expressions « peuple de YHWH » et « YHWH, Dieu d'Israël » nous permet d'entrevoir la nature du lien entre le peuple et Dieu⁴⁹³. Les deux termes fonctionnent dans le système de l'alliance⁴⁹⁴.

Nous n'avons pas ici pour but d'ajouter une nouvelle étude sur le peuple de Dieu à celle de Lohfink⁴⁹⁵. En revanche, il serait utile de se demander pourquoi cette expression ne se trouve pas dans les codes de lois de l'Ancien Testament : cette absence est-elle accidentelle, ou est-elle due à une raison particulière ? De plus il serait intéressant d'examiner si cette notion de « peuple de Dieu » peut englober les bénéficiaires de l'année sabbatique, même si elle n'est jamais employée dans les codes de l'Ancien Testament. Si elle ne les inclut pas, quelle autre notion serait susceptible d'englober des groupes humains hétérogènes ? Elaborer une notion qui permette de trouver les points communs à des communautés hétérogènes est un des devoirs de la théologie⁴⁹⁶.

Comme nous le verrons plus loin dans la section sur Dieu, il est significatif que P et H soient les seuls codes de lois qui n'évoquent pas Israël à l'aide du mot peuple plus un suffixe :

⁴⁹¹ E. Lipiński, “עם ‘am’”, TWAT VI, 177. Cf. Nb 17,6 (עם-יהוה // כל-עדת בני-ישראל).

⁴⁹² A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse : le problème sociologique de la religion d'Israël*, Etudes d'histoire et de philosophie religieuses (Paris, 1937) ; R. M. Good, *The Sheep of His Pasture*, 147. Pour une critique de la thèse de Causse, voir N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 782, n. 535.

⁴⁹³ Pourtant, il faut prendre garde de ne pas tirer de conclusions de son étymologie. Cf. A. R. Hulst, “גוי/עם ‘am/gōj Volk’”, 304.

⁴⁹⁴ R. Smend, *Die Bundesformel*, 10-13. Dans le cantique de Débora, apparaissent les deux expressions, « YHWH, Dieu d'Israël » (Jg 5,3.5) et « Dieu de YHWH » (Jg 5,11.13).

⁴⁹⁵ N. Lohfink, “Beobachtung zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה”, 275-305.

⁴⁹⁶ Cf. H. Küng, *Projekt Weltethos* (München, 1990).

on ne trouve pas l'expression « mon / ton / son peuple »⁴⁹⁷. Ni « peuple de YHWH » ni « terre de Dieu » ne figurent dans ces documents. Cela vient de la tendance de P et de H à éviter de mentionner la relation directe entre le peuple et Dieu, et entre la terre et Dieu⁴⁹⁸. À cet égard, il est intéressant de remarquer que le Lévitique, qui évoque la proximité du peuple d'Israël et de son Dieu à travers le sacrifice⁴⁹⁹, met aussi en relief la transcendance de Dieu et l'impossibilité de l'approcher. En plus de cette explication de l'absence de l'expression « peuple de Dieu » dans les codes de lois, on peut penser à une autre raison. Celle-ci réside dans le contexte de la loi. La loi de l'Ancien Testament est propre au peuple d'Israël, mais en même temps elle ne s'adresse pas seulement à lui ; elle présente un aspect universel. L'universalité de la loi est liée à l'universalité de Dieu. La loi biblique est destinée tout d'abord au peuple d'Israël. Donc, il est naturel que l'on trouve des lois qui ne sont destinées qu'à Israël, par exemple, les prescriptions alimentaires (Lv 11). Mais la Loi n'a pas seulement une dimension particulière. Le terme « homme » (אדם) qui se trouve dans certaines prescriptions peut signifier l'humanité en général (cf. Lv 18,5)⁵⁰⁰. L'auteur des codes de lois n'utilise donc pas l'expression « peuple de Dieu » pour que, aux yeux de celui qui lit et observe la loi, sa visée ne soit pas limitée à Israël et pour souligner l'universalité de la Loi⁵⁰¹. L'absence de l'expression « peuple de YHWH » correspond à son absence dans la littérature sapientielle. Dans la littérature de la sagesse, l'expression « peuple de YHWH » n'est jamais attestée. Dans les passages qui appartiennent au genre littéraire « sapientiel » mais qui sont situés hors de la littérature sapientielle proprement dite, l'auteur choisit « peuple de Dieu » au lieu de « peuple de YHWH »⁵⁰². Comme on le sait, la littérature sapientielle ne souligne pas la particularité, mais elle essaie de démontrer l'universalité de la sagesse, qui peut être appliquée en tout temps et en tout lieu.

Bien qu'elle ne soit pas évoquée dans le Code de Sainteté, il est permis de se demander si la notion de « peuple de YHWH » ou « peuple de Dieu » serait susceptible d'englober les bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique dans un même ensemble. Cela nous semble

⁴⁹⁷ Pour la distribution de ces termes dans les différents livres, voir N. Lohfink, "Beobachtung zur Geschichte des Ausdrucks יהוה", 276, n. 5-7.

⁴⁹⁸ En revanche, l'auteur de H introduit une formule d'alliance pour exprimer la relation entre le peuple et Dieu. Cf. J. Joosten, *People and Land*, 106, n. 46 et 176, n. 26; N. Lohfink, "Beobachtung zur Geschichte des Ausdrucks יהוה", 279; A. R. Hulst, *THAT II*, 305.

⁴⁹⁹ Le sacrifice est un événement lors duquel Dieu et son peuple se rencontrent. Voir, A. Marx, dans C. Grappe et A. Marx, *Le sacrifice*, 41.

⁵⁰⁰ Cf. J. Joosten, *People and Land*, 76-78 ; idem, " « Fais cela et tu vivras » . Un motif vétérotestamentaire et ses échos néotestamentaires", *RevSR* 82 (2008), 333-334.

⁵⁰¹ Pour la dimension universelle de la Tora, voir F. Crüsemann, *Die Tora*, 10, n. 18.

⁵⁰² En 2 S 14,13, l'expression « peuple de Dieu » (עם אלהים) est prononcée par une « femme avisée » (אשה חכמה). On trouve une autre occurrence de « peuple de Dieu » (עם האלהים) en Jg 20,2, qui ne relève pas de la littérature sapientielle. Dans ce verset, l'expression « congrégation du peuple de Dieu » (קהל עם האלהים) reprend la phrase « l'assemblée se réunit ... devant YHWH » (תקהל העדה...אליהוה) que l'on trouve au verset précédent.

impossible. S'il est vrai que le « peuple de Dieu » ne désigne pas seulement le peuple d'Israël mais aussi la communauté cultuelle, cette notion ne s'applique ni au « salarié » ni à l'« hôte », qui ne peuvent pas partager le repas pascal (Ex 12,45)⁵⁰³. Même si, comme je l'ai remarqué plus haut, ils apparaissent en Lv 25,6 comme des membres de la famille, ce qui leur permet de participer au culte, ils ne sont pas complètement assimilés à la communauté israélite. Et, s'ils font partie de la catégorie de *gerim*, ils ne sont pas forcés d'honorer le Dieu d'Israël⁵⁰⁴.

La notion de « peuple de YHWH » est en opposition évidente avec les nations. L'expression « peuple de YHWH » n'inclut pas l'humanité en entier. Elle est limitée soit au peuple d'Israël soit à la communauté cultuelle. Elle désigne des hommes animés par l'amour de Dieu. Ainsi, il faut introduire une autre notion susceptible d'englober ces différents personnages. Si la notion « peuple de YHWH » n'inclut pas toute la communauté humaine, qu'en est-il du terme « peuple du pays » ? Dans quel rapport se trouve le peuple du pays avec les bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique ?

5.1.3.2. Le peuple du pays (עַם הָאָרֶץ)

Si l'expression « peuple de Dieu » souligne l'aspect vertical dans la relation du peuple avec Dieu, l'expression « peuple du pays » désigne un groupe régi par des relations de pouvoir entre les hommes.

Comme la notion de « peuple de YHWH », celle de « peuple du pays » pose, depuis un siècle, un problème persistant dans l'étude de l'Ancien Testament. Tandis que la formule « peuple de Dieu » n'est pas répandue dans le monde du Proche-Orient Ancien, « peuple du pays » se retrouve dans l'inscription de Yehawmilk, roi de Byblos au 5^e siècle avant notre ère⁵⁰⁵. De plus, tandis que l'expression « peuple de YHWH » n'apparaît pas dans les codes législatifs, « peuple du pays » figure à la fois dans la narration biblique et dans les lois. Sur 51 occurrences dans l'Ancien Testament, cette alliance de mots apparaît 36 fois (70,6 %), dans 2 Rois, Jérémie et Ézéchiel. On ne la trouve pas dans le Deutéronome⁵⁰⁶.

Cette expression couvre un vaste spectre de significations. Tout d'abord, elle renvoie mot-à-mot au peuple qui habite dans le pays (הָעַם הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ, cf. Nb 13,28). Dans ce sens, le

⁵⁰³ La pâque est distinguée de tous les cultes ordinaires, dans la mesure où elle fonde l'identité du peuple d'Israël.

⁵⁰⁴ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 231.

⁵⁰⁵ Cf. R. de Vaux, «Le sens de l'expression 'Peuple du Pays' dans l'Ancien Testament et le rôle politique du peuple en Israël», *RA* 58 (1964), 168.

⁵⁰⁶ Gn 23,7.12.13 ; 42,6 ; Ex 5,5 ; Lv 4,27 ; 20,2.4 ; Nb 14 ,9 ; 2 R 11,14.18.19.20 [= 2 Ch 23,13.20.21] ; 15,5 [= 2 Ch 26,21] ; 16,15 ; 21,24(x2) [= 2 Ch 33,25(x2)] ; 23,30.35 [=2 Ch 36,1] ; 24,14 ; 25,3.19(x2) [= Jr 52,6.25(x2)] ; Esd 4,4 ; Es 24,4 ; Jr 1,18 ; 34,19 ; 37,2 ; 44,21 ; Ez 7,27 ; 12,19 ; 22,29 ; 33,2 ; 39,13 ; 45,22 ; 46,3.9 ; Dn 9,6 ; Hg 2,4 ; Zec 7,5 ; Jb 12,24. Cf. אֲנֹשֵׁי הָאָרֶץ (Lv 18,27), עַם יִשְׂרָאֵל (2 S 18,7 ; 19,41), אֲנֹשֵׁי עַם יִשְׂרָאֵל (Esd 2,2 ; Ne 7,7). L'expression « tous les peuples de la terre » en Dt 28,10 n'a rien à voir avec l'expression « peuple du pays ».

« peuple du pays » peut désigner soit les Israélites soit des non-Israélites. En Gn 23,7 et 23,12-13, le peuple du pays représente les fils de Heth, citoyens d'Hébron. En Gn 42,6, ce terme désigne les Égyptiens⁵⁰⁷. En Nb 14,9, le peuple du pays se réfère aux Cananéens. Dans d'autres passages du Pentateuque, le « peuple du pays » désigne les Israélites en Égypte (Ex 5,5) et ceux qui sont en Israël (Lv 4,27 ; 20,2.4). À l'époque postexilique, ce mot a désigné ceux qui étaient restés en Israël et avaient emprunté aux peuples voisins certaines de leurs coutumes religieuses (Esd 4,4 ; 10,2.11 ; Ne 10,30-31). Plus tard, dans le judaïsme post-biblique, cette expression a été employée de façon péjorative pour désigner une classe sociale qui ne connaît pas la Loi divine ou qui ne l'observe pas⁵⁰⁸. Ailleurs, le « peuple du pays » renvoie à la communauté des habitants d'un pays, perçue dans son autonomie (2 R 15,5 ; 23,3)⁵⁰⁹. Dans ce contexte, l'expression « peuple du pays » représente la communauté sociale et politique installée dans un territoire par opposition à son roi ou à ses chefs⁵¹⁰.

À l'époque monarchique (2 R 11,14-20 ; 21,24 ; 23,30), en particulier, ce terme renvoie à une sorte de groupe politique⁵¹¹. Il acclame Joas et démolit le temple de Baal, lors de la révolution contre Athalie (2 R 11,14 ; 18,2) et par la suite établit Josias comme roi (2 R 21,24 ; 2 Ch 33,25). Après la mort de Josias, Joachaz est choisi comme roi par le peuple du pays (2 R 23,30). Pour de Vaux, le « peuple du pays », à cette époque, se distingue ou s'oppose au roi ou au prince (2 R 16,15 ; Ez 7,27 ; 45,22) ; au roi et à ses officiers (Jr 37,2) ; aux chefs et aux prêtres (Jr 1,18 ; 34,19 ; 44,21) ; aux chefs, aux prêtres et aux prophètes (Ez 22,24-29)⁵¹². Pourtant, comme Halpern l'a remarqué à juste titre, le peuple du pays n'est pas une entité nettement distincte d'autres groupes sociaux⁵¹³ ; il n'est donc pas facile de deviner la nature du peuple du pays. Ceci revient à dire que ce terme n'est pas un terme technique⁵¹⁴. Malgré toutes les difficultés que soulève sa définition, il convient de bien distinguer le sens originel de cette expression de son usage postexilique. Il est difficile d'imaginer qu'un auteur de l'époque postexilique ait pu employer « peuple du pays » avec une nuance péjorative pour désigner le peuple d'Israël⁵¹⁵. Pour citer R. de Vaux, « [...] après

⁵⁰⁷ Pour E. Lipiński, “אֶרֶץ ‘am’”, 177, l'utilisation de « peuple du pays » en Gn 42,6 pour désigner les Égyptiens correspond à un usage postexilique.

⁵⁰⁸ R. de Vaux, “Le sens de l'expression ‘Peuple du Pays’”, 167.

⁵⁰⁹ R. M. Good, *The Sheep of His Pasture*, 111.

⁵¹⁰ R. de Vaux, “Le sens de l'expression ‘Peuple du Pays’”, 168. Déjà M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1921) : vol. 3 *Das antike Judentum*, 30-32.

⁵¹¹ A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels*, 68-70 ; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period* (London, 1982), 145.

⁵¹² R. de Vaux, “Le sens de l'expression ‘Peuple du Pays’”, 168 ; idem, *Les Institutions de l'Ancien Testament I*, 111.

⁵¹³ Par exemple, en Lv 4,27, le peuple du pays inclut des lévites et des prêtres. Voir J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 251-252.

⁵¹⁴ B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, 190-195.

⁵¹⁵ Contre E. Lipiński, “אֶרֶץ ‘am’”, 177, qui estime que la notion de « peuple du pays », dans le sens de « peuple qui habite dans le pays », par exemple en Ex 5,5, correspond à un emploi postexilique.

le retour de l'Exil dans les livres d'Esdras et de Néhémie, l'expression (le peuple du pays) n'est pas employée pour désigner les Juifs [...] mais elle désigne les habitants non-juifs de la Palestine [...], ceux qui s'opposent aux tentatives de restauration [...] ⁵¹⁶. Remarquons enfin que, comme Weinberg l'a indiqué, l'expression « peuple du pays » tire son origine de l'époque préexilique ⁵¹⁷.

Laissons de côté ces généralités concernant l'identité du peuple du pays et revenons à notre propos : la notion du peuple du pays peut-elle englober les bénéficiaires humains de la loi sur l'année sabbatique ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord examiner la fonction du peuple du pays dans le Lévitique. Dans ce livre, cette expression apparaît 3 fois : nous trouvons une occurrence dans P (Lv 4,27) et deux dans H (Lv 20,2.4). Tout d'abord, en Lv 4,13, le peuple du pays semble être distinct de toute l'assemblée d'Israël (כל־עדת ישראל) ⁵¹⁸ ou de la congrégation (קהל) ⁵¹⁹, dans la mesure où l'auteur de Lv 4 distingue les sujets qui n'ont pas observé l'un des commandements de Dieu (« toute l'assemblée » en 4,14, « un chef » en 4,22 et « le peuple du pays » en 4,27) ⁵²⁰. En revanche, on peut trouver une analogie entre le peuple du pays et l'assemblée (עדה) dans le désert en Lv 20,2-5 à la lumière de Lv 24,10-23 ⁵²¹. Quoiqu'il soit nettement distinct de l'assemblée évoquée dans le chapitre 4 du Lévitique, il semble certain que le peuple du pays a la même fonction que l'assemblée dans le passage sur le culte de Molek.

Si l'analogie entre le « peuple du pays en Israël » et l'« assemblée dans le désert » est légitime, cela nous donnerait un aperçu très précieux du point de vue de notre sujet. La notion de « peuple du pays » peut-elle expliquer l'énumération des personnages dans la liste de l'année sabbatique ? La réponse est négative ⁵²². Parmi les quelques personnages de la liste, seuls les fils d'Israël correspondent au peuple du pays du Lévitique. Les membres restants ne

⁵¹⁶ R. de Vaux, «Le sens de l'expression 'Peuple du Pays' », 168.

⁵¹⁷ J. P. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*, traduit de l'allemand, JSOTS 151 (Sheffield, 1992), 62-74.

⁵¹⁸ Hormis Dt 31,14, le terme se limite à P dans le Pentateuque. Voir F. M. Cross, «The Priestly Tabernacle», *BAR* 1 (1961), 201-28; M. Noth, *Das Buch Josua* (Tübingen, 1953), 11; M. Haran, «The Nature of the 'Ohel Mo'edh' in the Pentateuchal Sources», *JSS* 5 (1960), 50-65; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, 189. D'après A. Hurvitz, «Linguistic Observations on the Priestly term 'edah and the Language of P», *Immanuel* 1 (1972), 21-23 [version originelle hébraïque, «לשמושו של המונח הכוהני עדה בספרות המקראית», *Tarbitz* 40 (1971), 261-267], le terme « assemblée » (עדה) date de l'époque préexilique.

⁵¹⁹ Pour l'apparition du terme « congrégation » (קהל), postérieure à celle du mot « assemblée », voir J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 242-243.

⁵²⁰ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1731, pense que l'expression « peuple du pays » n'a pas de valeur officielle, à la différence de l'assemblée. Toutefois, la fonction du peuple du pays au moins en Lv 20 correspond à celle de l'assemblée.

⁵²¹ K. Elliger, *Leviticus*, 73; R. de Vaux, «Le sens de l'expression 'Peuple du Pays' », 167-172, p. 171 ; J. Joosten, *People and Land*, 44-46. En revanche, pour Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1731, l'expression « peuple du pays » n'a pas de valeur officielle, à la différence de l'assemblée. Toutefois, la fonction du peuple du pays au moins en Lv 20 correspond à celle de l'assemblée.

⁵²² Contre van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 143, qui soutient que le peuple du pays inclut l'étranger (גר). D'après Lv 4,27, le peuple du pays se limite aux Israélites (cf. Lv 4,2).

peuvent pas appartenir à l'assemblée. Les esclaves dépendent de leurs maîtres. Les salariés étrangers et les hôtes sont exclus de l'assemblée.

Ni la notion de « peuple de YHWH », qui représente un groupe d'hommes animés par la même foi, ni celle de « peuple du pays », qui peut être identifié à l'assemblée, ne correspondent à l'ensemble des bénéficiaires de l'année sabbatique. L'existence des différentes catégories qui apparaissent dans la liste de ces bénéficiaires ne peut s'expliquer que dans le contexte de la famille.

5.1.4. Communauté ethnico-culturelle et communauté humaine :

Prescriptions légales et exigences éthiques

Si la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique comprend aussi bien des étrangers que des Israélites, dans quelle relation sont-ils ? Et, si l'on généralise cette interrogation, quel rapport la communauté ethnique ou culturelle entretient-elle avec la communauté de l'humanité⁵²³ ? Cette question est pertinente dans la mesure où une communauté ethnique ou religieuse comporte une dimension exclusiviste qui la sépare des autres communautés. À l'intérieur de cette problématique principale, on trouve plusieurs questions annexes : entre autres, le statut social des étrangers, le système familial et économique. De plus, cette question nous amène à une interrogation importante sur l'identité du Dieu de la Bible hébraïque : est-il un dieu national ou universel ?

La loi à laquelle appartiennent les prescriptions que l'on vient de considérer a été donnée par le Dieu d'Israël qui, au-delà de son peuple, est aussi le Dieu de toute l'humanité. Ajoutons qu'il s'agit d'un Dieu qui prescrit des règles, mais qui a également des exigences éthiques et spirituelles. Cette double particularité du Dieu d'Israël nous invite à opérer un double dépassement, du particulier vers l'universel et du légal vers le moral.

Il s'agira d'une part de considérer les prescriptions concernant les étrangers non pas seulement comme des règles pratiques relevant de l'organisation sociale mais aussi comme une expression des rapports d'Israël avec les nations, comme des exemples concrets de mise en œuvre dans les rapports sociaux de l'idée abstraite d'ouverture d'Israël à l'humanité.

Cette idée implique une ouverture à l'autre, notion qui, met en jeu les relations entre les hommes, indépendamment de leur appartenance ethnique. Il s'agira donc également de considérer les liens de solidarité qui, hors des structures sociales comme la famille, rapprochent les hommes en général - tant les Israélites entre eux que les Israélites et les

⁵²³ Cf. F. Crüsemann, "Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-definition in the Genealogical System of Genesis", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, 57.

étrangers - liens qui relèvent de la sphère morale et pas seulement légale.

Il s'agira, en somme, de porter sur les textes un regard théologique et non plus juridique. Cette lecture nous amènera à reconsidérer certaines notions d'un autre point de vue (l'esclave, l'étranger) et à envisager des notions nouvelles (le frère, le prochain).

La distinction opérée entre l'abstrait et le concret, ou plus précisément entre le plan moral et le plan juridique est claire dans l'absolu. Mais elle n'apparaît pas toujours clairement dans les textes. Il n'est généralement pas facile de distinguer entre l'usage littéral (et juridique) et l'usage métaphorique (ou moral) du vocabulaire. Il est difficile de percevoir l'intention de l'auteur et de savoir dans quel sens un texte doit être interprété⁵²⁴. Tout en ayant conscience de ces difficultés, on essaiera tout de même de discuter certaines notions fondamentales en centrant la discussion autour des questions suivantes : est-ce que la notion de « frère » et de « prochain » englobe les étrangers ? Est-ce que la notion d'« esclave » s'infléchit, du fait que les Israélites peuvent être considérés comme les « esclaves de Dieu » ? Quels sont les rapports de l'immigré avec les Israélites ?

Dans cette section, nous tenterons d'identifier les notions qui englobent la communauté religieuse et la communauté humaine afin de reconstituer les réalités sociales qui sont impliquées par la loi. Cette étude, qui porte sur des communautés humaines comme le peuple d'Israël et la famille, nous offrira des aperçus originaux sur les conflits actuels entre les nations et entre les différentes religions.

5.1.4.1. La notion de « frère » (אָח)

Le terme « frère » exprime dans son sens littéral la relation entre les fils d'un même père. Mais, il est aussi employé pour désigner les membres de la famille et, dans un sens plus large, du peuple d'Israël. Ils se considèrent comme des frères les uns par rapport aux autres. Ce n'est donc pas du domaine social que le concept est issu, mais de celui des notions tribales. Le terme familial « frère » est employé pour exprimer l'unité d'une nation par une idée familiale. La notion de « frère » reflète l'identité du peuple d'Israël⁵²⁵. Dans la Bible hébraïque et dans l'histoire des Églises, la notion de « frère » renvoie à la fois aux membres d'une communauté de sang et à ceux d'une communauté spirituelle (Ps 133,1)⁵²⁶. Du fait de

⁵²⁴ Cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 240.

⁵²⁵ O. Bächli, *Israël und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, ATANT 41 (Zürich - Stuttgart, 1962), 121-123, 119-128; S. Japhet, "Manumission Laws", 77.

⁵²⁶ A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, 258-276; O. Keel, "Kultische Brüderlichkeit - Ps 133", *FZPhTh* 23 (1976), 68-80. Dans une communauté gnostique, le terme « sœur » (ἀδελφή) est aussi employé pour désigner les femmes qui appartiennent à cette communauté. Voir Ptolémée, *Lettre à Flora. Texte, traduction et introduction de Gilles Quispel*, Sources Chrétiennes 24 (Paris, 1949), 8.

cette ambiguïté, il n'est pas toujours facile de juger si le mot « frère » est utilisé de façon littérale ou métaphorique.

Dans le Deutéronome, le terme « frère » exprime la solidarité⁵²⁷. Le mot « frère » est plus fréquent dans ce code que dans le Code de Sainteté. Pour Houston, l'emploi de « frère » est un trait original du Deutéronome ; d'après lui, il est évident que ce mot, employé par l'auteur du Deutéronome, a été repris par le rédacteur du Code de Sainteté⁵²⁸. En revanche, Weinfeld distingue le concept de « frère » dans le Deutéronome et dans le Code de Sainteté ; la polarité sociale dans le Deutéronome est גר-אה, tandis que dans le code sacerdotal c'est גר-אזרה⁵²⁹. Cette polarité de chaque livre souligne d'un côté la consanguinité (Deutéronome), et de l'autre, l'importance de l'espace (Lévitique) ; mais dans le Lévitique, « frère » peut aussi renvoyer à la notion de consanguinité. De toute façon, il est frappant que le terme « frère », qui apparaît 7 fois (Dt 15,2.3.7[x2].9.11.12) dans la loi sur l'année sabbatique du Deutéronome, soit absent de cette loi dans le Lévitique. Notons au passage que l'auteur du Lévitique n'a pas choisi ce mot. Nous reviendrons plus longuement sur ce point plus tard. Ici, notre but est de mettre en lumière la fonction spécifique du terme « frère » dans le Code de Sainteté.

Dans le Lévitique, le mot « frère » est employé 23 fois. Il désigne en premier lieu, comme on vient de le noter, le « frère » dans le cadre de la famille (Lv 10,4 ; 16,2 ; 18,14.16[x2] ; 20,21[x2] ; 21,2.10) : ou encore dans le cadre de la famille élargie, c'est-à-dire du groupe de parenté (dans la loi du jubilé de Lv 25 : Lv 25,25[x2].35.36.39.46[x2]47.48). De plus, il est employé pour renvoyer aux relations entre tous les Israélites (Lv 10,6)⁵³⁰. Dans ce sens, il peut être mis en parallèle avec le terme « prochain » (Lv 19,17).

Son emploi est parfois ambigu et peut recouvrir plusieurs de ces catégories. En Lv 25,25, par exemple, Gerstenberger et Milgrom considèrent que H brise les barrières de la solidarité de clan et de la relation de sang et que l'usage du terme « frère » élargit la parenté à l'ensemble du peuple d'Israël⁵³¹. D'autres, cependant, limitent le terme « frère » dans ce

⁵²⁷ Ce mot est utilisé vingt-cinq fois avec cette signification large dans le Code Deutéronomique. Voir P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Source Biblique (Paris, 1973), 102. En même temps, les Édomites sont définis comme « frères » des Israélites en Dt 23,8.

⁵²⁸ W. Houston, "You Shall Open your Hand to your Needy Brother", dans J. W. Rogerson éd., *The Bible in Ethics*. The second Sheffield Colloquium, JSOTS 207 (Sheffield, 1995), 312. Son idée s'appuie sur celle de L. Peritt, " 'Ein einzig Volk von Brüdern'. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung 'Bruder' ", dans D. Lüthmann et G. Strecker éd., *Kirche*, Fs. für G. Bornkam (Tübingen, 1980), 50. Voir aussi J. van Seters, "The Law of Hebrew Slave", 537.

⁵²⁹ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 229 n. 5.

⁵³⁰ En plus de ces usages, on trouve également un usage réciproque de ce terme (l'un l'autre) : איש-כאהוי (Lv 7,10), איש את-אהוי (Lv 25,14), איש באהוי (Lv 25,46; 26,37). Pour d'autres exemples dans d'autres livres bibliques, voir E. Jenni, "אָה 'āh Bruder", THAT I, 102.

⁵³¹ E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 360; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2193.

verset au groupe de parenté auquel le frère appartient, ce qui me semble préférable⁵³². À propos de la relation entre « frère » et « immigré résidant » en Lv 25,35, on trouve plusieurs interprétations⁵³³. Cardellini prétend qu'en Lv 25,48, le mot « frère » est un terme technique qui désigne un citoyen israélite⁵³⁴. Mais il faut remarquer que, si un Israélite est vendu à un étranger il ne pourra être racheté que par un de ses « frères », au sens strict (Lv 25,49), c'est-à-dire par un membre de sa proche famille (frère, oncle, cousin etc.), et non par n'importe quel autre citoyen israélite⁵³⁵. Enfin, en Lv 25,37, Cross limite l'usage de « frère » (אחיו au v. 36, לו au v. 37) au cadre du groupe de parenté ; mais comme Milgrom l'a déjà remarqué, ce mot pourrait, dans ce verset, inclure tous les Israélites⁵³⁶.

Comme nous pouvons le voir, il n'est pas facile de délimiter le sens de « frère » et nous nous contenterons de remarquer que ce terme peut avoir plusieurs significations selon le contexte. Mais nous devons tout de même examiner si le terme « frère » peut englober des catégories hétérogènes. Revenons donc à présent à ce sujet. Le terme « frère » peut-il exprimer un état d'harmonie entre des communautés différentes ? Il est certain que le vocable « frère » peut désigner les liens qui unissent tous les membres du peuple d'Israël, car tous les Israélites sont des fils de Jacob (Lv 10,6)⁵³⁷. Le peuple d'Israël est constitué par des hommes qui se considèrent comme des frères les uns par rapport aux autres. La notion de « frère » reflète l'identité du peuple d'Israël⁵³⁸. Mais, dans le texte de la loi jubilaire, il renvoie plus particulièrement aux membres de la famille. Ce terme est utilisé pour donner de la force à la solidarité entre les parentés dans un groupe de familles (משפחה) ; ils sont, tant le maître que l'esclave, tous « frères » (Lv 25,25.35.36.39)⁵³⁹.

Bien que le terme « frère » soit parfois utilisé pour évoquer la solidarité entre les hommes⁵⁴⁰, on ne peut pas nier que la notion de « frère » ne soit surtout valable qu'à l'intérieur de la communauté de sang⁵⁴¹. En Lv 25,46, l'expression « fils d'Israël » figure en apposition à אחיכם, de même qu'en Dt 24,7, dans le Code Deutéronomique, « frère » est associé aux « fils d'Israël »⁵⁴². Il s'ensuit que la notion de « frère » ne peut englober que le

⁵³² F. M. Cross, *From Epic to Canon*, 4-6.

⁵³³ On ne reproduira pas ce débat ici. Pour ces différentes positions, voir J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2206-2208.

⁵³⁴ I. Cardellini, *Die biblischen Sklaven*, 286-305.

⁵³⁵ Voir J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2237.

⁵³⁶ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1647.

⁵³⁷ En Dt 14,1, les Israélites sont définis comme des fils de YHWH (בנים אתם ליהוה אלהיכם).

⁵³⁸ O. Bächli, *Israël und die Völker*, 119-128; S. Japhet, "Manumission Laws", 77.

⁵³⁹ Cf. Dt 15,12 (ton frère hébreu, אחיך העברי). Sur la similitude de cette expression entre H et le Deutéronome, voir A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 243-245.

⁵⁴⁰ L. Peritt, "Ein einzig Volk von Brüdern", 52; H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchung zum alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe* (Lv 19,18), OBO 71 (Freiburg - Göttingen, 1986), 37.

⁵⁴¹ W. Houston, "You Shall Open your Hand to your Needy Brother", 306; C. van Houten, "Remember that you were Aliens", 236-239.

⁵⁴² Voir J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 182.

peuple d'Israël. Les nations en sont exclues.

Il n'y a qu'un endroit où l'on pourrait interpréter « frère » comme désignant des étrangers : c'est en Lv 25,35.

Et si ton frère devient pauvre, et que sa main devienne tremblante à côté de toi, tu le soutiendras, immigré résident, afin qu'il vive à côté de toi.

וְכִי־יִמְוָד אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחַזְקָתָ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב נָחַי עִמָּךְ:

Dans ce verset, Lefebvre n'accepte pas la traduction de la TOB⁵⁴³ qui identifie le « frère » évoqué au v. 35 à l'« immigré résident »⁵⁴⁴. En face de cette difficulté, la LXX compare la situation d'un Israélite qui est devenu pauvre avec celle d'un « immigré et d'un résident », en ajoutant la préposition « comme » - comme un immigré ou un résident de passage (ὡς προσηλύτου καὶ παροίκου). Mais, dans la mesure où « ger » n'a pas une signification ethnique, mais sociale, on ne peut pas dire que l'expression « immigré résident » renvoie ici à l'étranger. Ce verset demande à un Israélite de soutenir son compatriote qui est tombé en état d'immigré résident. Malgré les diverses connotations de « frère », il est certain qu'il ne renvoie qu'à des membres du peuple d'Israël.

L'écart entre l'absence du terme « frère » dans la loi sur l'année sabbatique de H et l'apparition fréquente de ce mot dans la loi sur l'année de la remise du Deutéronome (Dt 15,1-11) mérite une attention particulière (Dt 15,2.3.7[x2].9.11). En Dt 15,2, le « frère » est identifié au « prochain » (רַע) ; il est mis en opposition avec l'« étranger » (נַכְרִי) en Dt 15,3 et avec les « nations » (גוֹיִם) en Dt 15,6. C'est un « pauvre » en 15,7 (אֲבִיּוֹן) et en 15,11 (עֲנִי) ; plus explicitement, il s'agit de « ton frère pauvre » (אָחִיךָ הָאֲבִיּוֹן) en 15,9. Et, en Dt 15,12, le mot « frère » est spécifié par l'adjonction de l'épithète « hébreu » : « ton frère hébreu » (אָחִיךָ הָעֵבְרִי). Comme Japhet l'a démontré, le terme « frère » n'a, dans ce verset, qu'une valeur affective⁵⁴⁵. Vu que le « frère » est mis en opposition avec l'étranger et avec les nations, il est certain que ce terme renvoie aux citoyens israélites en général⁵⁴⁶. Dans la loi de la remise des dettes du Deutéronome, la notion de « frère » n'englobe ni le salarié ni l'hôte du Lévitique. Tandis que, dans le Lévitique, le mot « frère » est uniquement employé dans la loi du jubilé pour désigner des membres de la famille tombés dans l'indigence, ce terme désigne des

⁵⁴³ « Si ton frère a des dettes et s'avère défaillant à ton égard, tu le soutiendras, qu'il soit un émigré ou un hôte, afin qu'il puisse survivre à tes côtés ».

⁵⁴⁴ Voir J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 236.

⁵⁴⁵ S. Japhet, "Manumission Laws", 80-81. Voir aussi S. Chavel, "Let My People Go!", 79, n. 21. À la différence de l'usage rhétorique du mot « frère » dans le Deutéronome, l'emploi du terme « frère » comme terme juridique dans la loi jubilaire du Lévitique souligne l'équilibre social à l'intérieur de la nation. Voir S. Japhet, "Manumission Laws", 74-78; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 136-137.

⁵⁴⁶ Cf. W. Houston, "You Shall Open your Hand to your Needy Brother", 306.

bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique du Deutéronome, ce qui met en relief la dimension de pauvreté des indigents. Comment peut-on expliquer cette différence ? Cela indique-t-il, comme le pense Milgrom, que H a une vision plus élevée que celle de D et que ce code n'a pas été rédigé à une époque tardive, mais qu'il est plus ancien que D⁵⁴⁷ ? Ou bien peut-on dire que la loi du Code de Sainteté est plus universelle que celle du Code Deutéronomique⁵⁴⁸ ? Même si l'on ne doit pas tirer de conclusion générale sur le caractère des deux livres à partir de l'emploi du seul mot « frère », il est certain que lorsque l'on considère l'usage de cette notion, on constate qu'il existe une différence entre la loi de la remise des dettes du Deutéronome et la loi sur l'année sabbatique du Lévitique : dans le premier, la loi sur la remise des dettes met l'accent sur la protection des Israélites, perçus comme des frères, alors que, dans le second, la loi sur l'année sabbatique privilégie l'harmonie et la cohabitation entre les Israélites et les étrangers.

Malgré cette différence entre les deux codes, ils ont un point commun : la fraternité est réalisée au prix de la liberté. Pour que les frères indigents puissent retourner à la situation antérieure à leur état d'esclavage et de pauvreté, les autres doivent restreindre leur liberté en faveur de la fraternité⁵⁴⁹ ; dans la loi jubilaire du Lévitique, les Israélites rachètent la terre vendue pour leurs frères avant l'arrivée du jubilé. Si l'Israélite vendu n'est pas libéré par un de ses parents, il retournera dans sa famille lors du jubilé. Et, dans la loi de la remise des dettes du Deutéronome, les Israélites remettent leurs dettes tous les sept ans. Cette action est généreuse, mais elle ne concerne pas toute l'humanité ; elle est valable seulement pour le compatriote. Le terme « frère » ne comprend pas les non-Israélites⁵⁵⁰. C'est la limite de la fraternité⁵⁵¹. Les non-Israélites sont exclus de la notion de fraternité. Le vivre ensemble des différentes catégories mentionné dans la loi sur l'année sabbatique en Lv 25 ne peut pas être régi par la notion de « fraternité ». S'il en est ainsi, existe-t-il une autre notion susceptible de rapprocher les catégories ethniques ?

5.1.4.2. La notion de « prochain » (רע)

Le mot hébreu רע peut évoquer des relations humaines très variées, allant du rapport avec

⁵⁴⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2207.

⁵⁴⁸ Pour le caractère nationaliste du Deutéronome, voir G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (Stuttgart, 1929), passim; P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome*, 119.

⁵⁴⁹ Cf. W. Houston, "You Shall Open your Hand to your Needy Brother", 306.

⁵⁵⁰ Contre C. van Houten, "Remember that you were Aliens", 238, qui estime que « aliens have become insiders, and there are no privileges to which they are not entitled ».

⁵⁵¹ Et pour la dénaturation de la fraternité dans l'histoire d'Israël, voir A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament* (Paris, 2004²), 184-186.

une simple connaissance (Ex 21,14 ; Lv 20,10) au lien avec un ami proche (Job 2,11)⁵⁵². De ce fait, il est difficile de trouver dans nos langues modernes un équivalent qui corresponde exactement au terme hébreu. Les termes « ami, camarade, compagnon etc. »⁵⁵³ ne peuvent guère transmettre la valeur du mot רע. Mais, quelles que soient les difficultés que soulève la traduction de ce terme, il est certain que, tandis que la notion de « frère » renvoie à une relation de sang, le « prochain » peut se situer hors de la communauté d'origine. En effet, le terme « prochain » désigne dans certains textes un non-Israélite (Gn 38,12.20 ; Ex 11,2 ; 1 Ch 27,33).

Apparaissant 4 fois dans le Lévitique, le mot « prochain » figure 3 fois dans le chapitre 19 concernant la loi morale (Lv 19,13.16.18) et une fois en Lv 20,10. Avant même d'analyser chacun de ces versets, il sera utile, pour cerner le sens de ce terme ambigu, de le situer dans une péricope plus large. Les trois premiers versets s'inscrivent dans un passage de Lv 19,11-18 qui se divise en 4 groupes de 2 versets. Bien que la loi morale de Lv 19 soit annoncée à toute l'assemblée des fils d'Israël (כל־עדת בני ישראל) en Lv 19,2, l'identité des personnes visées par la loi sont précisées : elle concerne le compatriote (עמית), le prochain (רע), le peuple (עם) et le frère (אח). Certes, dans ce passage, tous ces termes désignent des Israélites. Pour Noth, la façon de désigner autrui est incohérente : ces termes sont souvent utilisés indifféremment dans les mêmes contextes⁵⁵⁴. Mais il ne prête pas attention à l'efficacité rhétorique qui est en œuvre dans ce texte juridique (Lv 19,11-18). En énumérant tous les termes synonymiques dans les deux derniers versets (Lv 19,17-18), le législateur essaie de mettre en relief l'importance de la loi sur l'amour⁵⁵⁵.

vv 11-12	compatriote (עמית)		
vv 13-14			prochain (רע)
vv 15-16	compatriote (עמית)	peuple (עם)	prochain (רע)
vv 17-18	frère (אח)	compatriote (עמית)	fils du peuple (בני עם) prochain (רע)

En premier lieu, un spectre plus large est évoqué en Lv 19,13, dans la mesure où le terme « prochain » en Lv 19,13a apparaît avec le mot « salarié » en 19,13b⁵⁵⁶. Et comme il est certain que l'adultère n'est pas permis avec la femme d'un étranger, l'interdiction de l'adultère avec la femme de « son prochain / ton compatriote » nous invite à penser que ces

⁵⁵² Cf. J. Hogg, "Love Your Neighbor", *AJSL* 41 (1924/25), 197-198.

⁵⁵³ BDB.

⁵⁵⁴ M. Noth, *Leviticus*, 122.

⁵⁵⁵ G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 267. H. J. Zobel, "עמית 'āmîṭ", *TWAT* VI (1987), 210-213, rappelle que les quatre termes עמית, רע, אח et בן עם sont employés comme synonymes pour « compatriote ».

⁵⁵⁶ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1673.

deux mots עמית⁵⁵⁷ et רע⁵⁵⁸ peuvent inclure les étrangers⁵⁵⁸ :

« Quand un homme commet l'adultère avec la femme de son *prochain* ... » (Lv 20,10a ; TOB).

« Tu n'auras pas de relations sexuelles avec la femme de ton *compatriote* » (Lv 18,20a ; TOB).

Dans son ouvrage, Mathys a montré que, dans plusieurs passages de l'Exode et du Deutéronome, le mot « prochain » peut renvoyer à tous les hommes⁵⁵⁹. Comme dans les cas d'adultère et de meurtre visant, dans ces deux livres, les hommes en général, les quatre occurrences du Lévitique peuvent-elles aussi englober des non-Israélites ?

La réponse est négative. Dans les autres versets, le « prochain » ne peut pas désigner des étrangers. Comme on le voit dans le tableau ci-dessus, la notion de « prochain » se restreint au peuple d'Israël, puisque le mot est mis en parallèle avec « ton peuple » et « fils de ton peuple » dans les versets 16 et 18 de Lv 19⁵⁶⁰. De ce fait, il est incontestable que le terme « prochain », qui apparaît antérieurement à la loi sur l'année sabbatique en Lv 25, n'englobe pas tous les personnages de cette loi. Cependant, il convient de prêter attention à deux données frappantes.

Tout d'abord, il s'agit de la présence du terme « prochain » dans le texte de la loi sur l'année sabbatique dans le Deutéronome, terme qui est absent du texte de cette loi dans le Lévitique. Ce terme est employé pour définir les bénéficiaires de la loi sabbatique dans le Deutéronome (Dt 15,2[x2]). Le terme « prochain » qui, dans d'autres lois deutéronomiques, peut désigner les hommes en général restreint ici la liste des bénéficiaires de la loi de remise des dettes aux compatriotes du fait qu'il est mis en parallèle avec le mot « frère ». Cette loi ne joue pas pour les non-Israélites ; à leur égard, le Code Deutéronomique autorise le prêt à intérêt (Dt 23,21). Le terme « prochain » est plus fréquent dans le Deutéronome que dans l'Exode et dans le Lévitique. Cet aspect fait apparaître deux traits caractéristiques de ce livre : l'humanisme et le nationalisme⁵⁶¹.

Ensuite, notre attention est attirée par le problème de la traduction de « comme toi-même »

⁵⁵⁷ Ce qui rend difficile à définir le terme עמית est la rareté de ses occurrences et son étymologie incertaine. Sur 10 occurrences dans l'Ancien Testament, il se trouve 9 fois dans le Lévitique (Lv 5,21 ; 18,20 ; 19,11.15.17 ; 24,19 ; 25,14.15.17) et une fois en Za 13,7. Il n'est pas impossible que ce mot ait une relation avec le mot עם et signifie « un membre du même peuple ».

⁵⁵⁸ Selon J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1632, le législateur ne mentionne pas l'« étranger » (בן נכר), parce que « the only persons of concern were Israelites ». Cet auteur pense que H n'avait probablement aucun contact avec les étrangers.

⁵⁵⁹ H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, 31-34.

⁵⁶⁰ Voir H. M. Orlinsky, "Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel", dans H. T. Frank et W. L. Reed éd., *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Hebert Gordon May* (Nashville, 1970), 210. Pour les références aux auteurs talmudiques qui estiment qu'en Lv 19,18 le « prochain » peut signifier les non-Israélites, c'est-à-dire tous les hommes, voir E. Simon, "The Neighbor (*Re'a*) Whom We Shall Love", dans M. Fox éd., *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus, 1975), 29-56.

⁵⁶¹ Cf. la note 548.

en Lv 19,18, récemment soulevé à nouveau par Vincent⁵⁶². En général, Lv 19,18 est traduit par « tu ne te vengeras pas, et tu ne garderas pas rancune aux fils de ton peuple; mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. Moi, je suis le Seigneur ». Dans la plupart des traductions modernes, כְּמוֹךָ est rendu par « comme toi-même » comme dans la traduction citée à l’instant. Ce sont les citations du Nouveau Testament qui ont exercé leur influence sur la traduction moderne de cette phrase de l’Ancien Testament. Tous ces textes du NT⁵⁶³ traduisent כְּמוֹךָ par ὡς σεαυτὸν selon le modèle de la LXX de Lv 19,18. En dépit de ce choix unanime, une autre possibilité de traduction, basée sur une interprétation différente des formes grammaticales, a été proposée par les anciens rabbins : « tu aimeras ton prochain qui est comme toi-même ». Cette option se retrouve chez Muraoka⁵⁶⁴. Il suggère que כְּמוֹךָ est adjectival et qu’il signifie « celui qui est une personne comme toi » (cf. Dt 5,14; 18,15). En revanche, Milgrom propose de lire כְּמוֹךָ comme adverbe⁵⁶⁵.

Les deux façons de traduire le verset 18 ne soulèvent aucun problème théologique ; les Israélites doivent aimer leurs prochains soit comme eux-mêmes soit comme ceux qui sont comme eux-mêmes. En revanche, dans le verset 34, le sens théologique peut varier selon que l’on considère ce mot comme un adjectif ou un adverbe ; le verset 18 du chapitre 19 doit donc être interprété à la lumière du verset 34 :

L’immigré qui séjourne avec vous sera pour vous comme un indigène qui est parmi vous, et tu l’aimeras comme toi-même (וְאֶהְבֵּת לוֹ כְּמוֹךָ) ; car vous avez été immigrés dans le pays d’Égypte. Moi, je suis le Seigneur, votre Dieu.

Si כְּמוֹךָ est rendu par « (qui est) comme toi-même » dans ce verset, l’immigré est assimilé à l’indigène : tu aimeras l’immigré qui est comme toi-même. Pour certains exégètes, c’est faux sur le plan herméneutique. L’interprétation de « comme toi-même » dans les versets 18 et 34 a suscité une polémique entre le judaïsme et le christianisme. Selon l’identité du « prochain » et l’interprétation de l’expression « comme toi-même », la religion peut être évaluée dans un sens altruiste ou égoïste⁵⁶⁶. Pour Ehrlich, les Israélites ne peuvent pas être comme les non-Israélites en Lv 19,34 ; pour Wessely, le prochain en Lv 19,18 est comme un Israélite qui est

⁵⁶² J. M. Vincent, “ « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ? LV 19,18b dans son contexte”, *ETR* 81 (2006), 95-113.

⁵⁶³ Cette phrase du Lv 19,18 est citée 7 fois dans le NT (Mt 19,19 ; 22,39 ; Mc 12,31 ; Lc 10,27 ; Rm 13,9 ; Ga 5,14 ; Jc 2,8).

⁵⁶⁴ T. Muraoka, “A Syntactic Problem in Lev. XIX 18b”, *JSS* 23 (1978), 291-297. Cet auteur développe l’idée de A. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bible* (Leipzig, 1909), II, 65. Voir aussi H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig, 1919), 131-167.

⁵⁶⁵ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1655.

⁵⁶⁶ Voir H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, 30-31.

créé à l'image de Dieu⁵⁶⁷. Plus récemment, dans la même perspective, Mathys fait remarquer que la traduction « car il est comme toi-même » en Lv 19,18 n'est pas valable, dans la mesure où l'immigré ne doit pas s'identifier aux Israélites en Lv 19,34⁵⁶⁸. Comme ce débat le montre, lire כִּמוֹךָ comme adjectif ou comme adverbe concerne directement, au-delà du problème grammatical, la relation du peuple d'Israël avec les peuples avoisinants.

Il me semble qu'en lui-même, le verset admet la possibilité de comprendre cette formule comme signifiant « l'immigré qui est comme toi-même ». Le sens de « l'immigré comme toi-même » dépend de la signification de la phrase qui suit immédiatement כִּמוֹךָ : « car vous avez été immigrés dans le pays d'Égypte ». Que signifie cette phrase ? Ne pourrait-elle pas fonctionner comme une note exégétique pour une expression ambiguë, « l'immigré comme toi-même » ? Si cette hypothèse est pertinente, le verset peut être compris ainsi : tu dois aimer l'immigré qui est comme toi-même ; car vous avez été (aussi) immigrés dans le pays d'Égypte⁵⁶⁹. La phrase qui suit כִּמוֹךָ assimile la situation sociale de l'immigré à celle de l'indigène. Le facteur qui distingue l'indigène de l'immigré n'est pas le sang, mais la terre. Les Israélites sont indigènes dans leur pays ; mais ils sont immigrés sur la terre étrangère. L'immigré sur la terre israélite est comme les Israélites dans le pays d'Égypte. D'ailleurs, à vrai dire, même les Israélites ne sont pas des indigènes dans leurs pays, ils ne sont que des immigrés et des hôtes sur leur terre [כִּי־גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אִתְּם עַמְדִּי] (Lv 25,23), car le vrai maître de la terre est Dieu. Si l'on interprète le verset 34 en traduisant כִּמוֹךָ par « qui est comme toi-même », cela ne signifie pas que l'indigène et l'immigré ont, au sens propre, les mêmes racines ; c'est de façon métaphorique que ce verset définit le statut instable de l'immigré en le comparant à la situation des Israélites en Égypte. L'immigré est semblable aux bénéficiaires de la loi soit parce qu'il est, lui aussi, créé à l'image de Dieu, soit parce qu'il est dans l'état d'indigence où tout le monde peut se trouver (cf. Lv 25,35). Ainsi, וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כִּמוֹךָ en Lv 19,18 peut être rendu par « tu aimeras ton prochain qui est comme toi-même ».

L'expression « comme toi-même » souligne l'égalité et la solidarité entre les différentes catégories. D'ailleurs, cette identification est authentifiée par la sanction de Dieu, à savoir par la formule d'autorévélation : « moi, je suis le Seigneur » (Lv 19,18). Les Israélites doivent mettre en pratique l'amour du prochain en évoquant la présence de Dieu. Pourtant, dans le Lévitique, le terme « prochain » n'inclut pas naturellement les non-Israélites. La fragilité du vivre ensemble ne peut être surmontée que lorsque l'ordre de l'amour d'autrui est étendu

⁵⁶⁷ Références chez J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1655.

⁵⁶⁸ H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, 8-10; J. M. Vincent, « LV 19,18b dans son contexte », 110.

⁵⁶⁹ Cf. la traduction de la Bible en français courant : « Rappelez-vous que vous avez aussi été des étrangers en Égypte ».

jusqu'à l'« immigré » qui est comme toi-même (Lv 19,34).

5.1.4.3. La notion d'« esclave » (עבד)

On a déjà abordé le statut social de l'esclave dans la société israélite au niveau historique (Lv 25,6.39.42b.44[x2]), mais il est temps à présent de traiter l'usage théologique de cette notion (Lv 25,42a.55[x2]). Il faut se demander si, malgré ses implications négatives, le mot « esclave » renvoyait déjà dans le Pentateuque à une notion constitutive de l'identité du peuple de Dieu.

Dans le Lévitique, il apparaît une fois dans le texte de l'année sabbatique en Lv 25,6, mais toutes les autres occurrences se trouvent dans le texte de Lv 25,39-55. Ce passage correspond aux deux dernières étapes d'appauvrissement des Israélites pauvres : lorsque l'on devient pauvre, on vend sa terre (Lv 25,25-34), on s'endette (Lv 25,35-38), on vend sa main-d'œuvre à son compatriote (Lv 25,39-46) et, en dernier ressort, on se vend soi-même ou les membres de sa famille à des familles étrangères (Lv 25,47-55). En ce sens, le mot « esclave » désigne le statut le plus bas pour les Israélites. Pourtant, un Israélite qui s'est vendu à son compatriote ne doit pas être traité comme un esclave, mais comme un salarié et comme un hôte (Lv 25,39-40). Étant donné qu'il y a des cas où un Israélite qui a été vendu à une famille étrangère peut se racheter lui-même (Lv 25,49) et qu'il doit être traité comme un salarié, le législateur de H semble soutenir qu'à la différence des esclaves en général, le travail d'un esclave israélite contribue à son rachat lors du jubilé. Les esclaves israélites ne doivent pas être traités comme des esclaves en tant que tels. Ils doivent être respectés. Pour assimiler les esclaves israélites aux fils d'Israël, l'auteur employait le terme « frère » (Lv 25,25.35.36.39)⁵⁷⁰. Ce terme atténue la tension entre les Israélites : tous les Israélites sont frères, aussi bien l'esclave que le maître. Ils ont tous la même origine et le même ancêtre : ils sont tous les fils de Jacob, les « fils d'Israël » au sens national du terme. Les maîtres doivent admettre qu'ils sont dans une relation fraternelle avec leurs esclaves. Or, la seule idée de la fraternité n'est pas suffisante pour susciter un amour fraternel à l'égard des esclaves.

D'après l'auteur de H, au-delà de leur esclavage humain, les esclaves israélites sont les esclaves de Dieu qu'il a fait sortir du pays d'Égypte (Lv 25,42). Or, cette identité de l'esclave israélite comme esclave de Dieu s'étend à tout le peuple d'Israël. Non seulement l'esclave

⁵⁷⁰ Cf. Dt 15,12 (ton frère hébreu, אהיך העברי). Sur la similitude de cette expression entre H et le Deutéronome, voir A. Cholewiński, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium*, 243-245.

israélite, mais aussi les fils d'Israël sont les esclaves de Dieu (Lv 25,55)⁵⁷¹. Daube décrit cet événement en termes légaux comme un changement de maître ; les esclaves de Pharaon en Égypte (Lv 26,13)⁵⁷² sont devenus ceux de Dieu en Israël⁵⁷³. En ce sens, on peut dire que les Israélites étaient, en tant que serviteurs, dans une position qui permet d'approcher Dieu⁵⁷⁴. Pour faire entrer les Israélites dans l'esclavage de Dieu, YHWH mène son peuple du pays de servitude à la terre promise. Nous trouvons là une analogie importante entre l'action divine en pays égyptien et celle du peuple d'Israël sur la terre cananéenne. Pour que YHWH devienne Dieu d'Israël, il fait sortir son peuple de l'esclavage. C'est une action de rachat. La libération, la sortie d'Égypte suit l'action de rachat. En Dt 7,8 ; 9,26 ; 13,6 ; 15,15, en particulier, la sortie d'Égypte (אצ"ו) est décrite comme une action de rachat (פדה). Or, la structure théologique « rachat de Dieu - libération du peuple » dans le Deutéronome s'exprime au niveau social dans la loi jubilaire « rachat de parenté (גאל) - libération de son frère (אצ"ו) » (Lv 25,30.33.54)⁵⁷⁵. L'action humaine par laquelle on libère son frère se fonde sur l'action de Dieu qui libère son peuple (Lv 25,55). Mais tandis qu'un homme qui est racheté par sa parenté obtient une libération véritable, le peuple qui est ici libéré de l'esclavage retombe dans un autre esclavage, celui de Dieu. Devenir l'esclave de Dieu équivaut, pour le peuple de Dieu, à être libéré (cf. 1 Co 7,22). En devenant l'esclave de Dieu, le peuple de Dieu est libre.

En tant qu'« esclave » de Dieu, le peuple de Dieu se place dans une position où il peut vraiment « servir » le Seigneur avec un amour complet⁵⁷⁶. C'est pourquoi le terme עבד appartient aussi au vocabulaire cultuel. Néanmoins, avant de saisir le sens métaphorique de עבד, il convient de chercher l'intention de l'auteur lorsqu'il emploie, dans le même chapitre du Lévitique, ce mot dans son sens propre d'esclave. Quand l'accent n'est mis que sur le sens figuré de l'esclave comme « serviteur » de Dieu, on ne peut saisir la signification de ce terme concernant l'identité des maîtres israélites dans leur relation avec leurs esclaves.

La traduction littérale de עבד nous fait réfléchir sur le statut du peuple d'Israël devant Dieu et devant les hommes. Ici le terme « esclave » souligne le rapport vertical entre Dieu et

⁵⁷¹ J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament", 73; I. Riesener, *Der Stamm עבד im AT: Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149 (Berlin, 1979), 127. Pour le rapport entre les deux façons de décrire les Israélites comme immigrés et comme esclaves, voir E. W. Heaton, "Sojourners in Egypt", *ExpTim* 58 (1946), 80-82. H. Cazelles, "Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23,19", dans R. Liwak et S. Wagner édés., *Prophétie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel*, Fs. S. Hermann (Stuttgart, 1991), 58-59.

⁵⁷² Ex 13,3.14 ; Dt 5,15 ; 6,21 ; 15,15 ; 16,2 ; 24,18.22 etc.

⁵⁷³ D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 43.

⁵⁷⁴ Cf. G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Lire la Bible 3 (Paris, 1961), 79-82.

⁵⁷⁵ Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I : Die Theologie der geschichtliche Überlieferungen Israels* (München, 1958), 179: «Während פדה jeglichen Loskauf eines Unfreien bezeichnet, handelt es sich bei גאל um die Auslösung eines Eigentums, also um die Wiederherstellung eines alten Besitzverhältnisses ».

⁵⁷⁶ Cf. G. Auzou, *De la servitude au service*, 79-82. Pour l'accent sur la traduction littérale de עבד voir H. L. Ellison, "The Hebrew Slave: A Study in Early Israelite Society", 34.

son peuple : Dieu est le Seigneur et son peuple est son esclave. En plus de la dimension verticale qu'il instaure entre Dieu et son peuple, ce terme suggère, sur le plan horizontal, l'existence d'une solidarité entre tous les Israélites, collectivement définis comme esclaves de Dieu (Lv 25,55). En tant que « maîtres », les Israélites peuvent posséder des compatriotes comme esclaves. Les fils d'Israël peuvent être maîtres d'esclaves israélites. Pourtant, au sens strict, le vrai et le seul maître est Dieu. Tous les Israélites, tant les maîtres que les esclaves, sont esclaves de Dieu. Définir les fils d'Israël comme « esclaves de Dieu » relativise leur statut dans la société humaine. Les fils d'Israël s'identifient à des esclaves. Socialement impliqué dans une relation maître-esclave, le maître de l'esclave israélite doit trouver son identité en tant qu'esclave de Dieu et admettre que, devant Dieu, il a le même statut que son esclave. Les esclaves israélites, c'est-à-dire les esclaves pour dette sont dans une situation provisoire. Un jour ils retourneront dans leur famille (ושב אל-משפחתו ואל-אחוזתו) (אבותיו ישוב). Ils bénéficieront de leur statut d'origine en tant que fils d'Israël (Lv 25,41)⁵⁷⁷. La pauvreté des esclaves israélites n'est pas permanente mais seulement occasionnelle.

Dans le Deutéronome, l'esclavage des Israélites est un événement historique qui s'est jadis passé en Égypte et dont on doit se souvenir (Dt 5,15 ; 15,15 ; 16,12 ; 24,18.22) : tandis que la clause de motivation « Égypte - גר » est introduite dans chaque cas par la particule כי, toutes les clauses de motivation « Égypte - עבד » sont introduites par le verbe זכר⁵⁷⁸. Mais dans le Lévitique l'esclavage des Israélites définit l'identité actuelle du peuple d'Israël. Même si, sortis d'Égypte, ils ne sont plus esclaves, ils sont actuellement esclaves de Dieu. Les fils d'Israël s'identifient à des esclaves. En employant la même phrase en Lv 25,42 et en Lv 25,55 (עבדי הם אשר-הוצאתי אותם מארץ מצרים) et en utilisant le même pronom « ils » (הם), le législateur considère des sujets différents aux yeux des hommes, à savoir les esclaves israélites et les fils d'Israël, comme identiques aux yeux de Dieu. Ainsi, au cas où des esclaves israélites ne seraient pas libérés par un moyen ou par un autre (Lv 25,54), leur vrai maître intervient en leur faveur : il proclame l'année du jubilé (Lv 25,55).

Mais il faut remarquer que la notion d'« esclave de Dieu » n'inclut pas les esclaves étrangers⁵⁷⁹. Les esclaves non-israélites, c'est-à-dire les esclaves que l'on possède (*chattel slave*) ne sont ni frères des fils d'Israël, ni esclaves du Dieu d'Israël. Ils sont dans une

⁵⁷⁷ On peut trouver une structure analogue dans le récit sur l'amour de Dieu en Lc 15,17-18. Un fils perdu revient à lui-même (εις εαυτον δε ελθων) et à (la maison de) son père (προς τον πατερα). Le fils cadet considère que son sort est pire que celui des ouvriers (μισθοι, équivalent de שכיר) de son père.

⁵⁷⁸ Voir W. Schottroff, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel wakâr im semitischen Sprachkreis*, WMANT 15 (Neukirchen-Vluyn, 1964), 117-126. Pour la différence entre ces deux formules, voir L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, 346-353. Nous traiterons la relation entre ces deux traditions dans la rubrique suivante « l'immigré / l'immigré résidant ».

⁵⁷⁹ Cf. H. M. Orlinsky, *Studies on the second part of the Book of Isaiah. - The So-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah*, SVT 14 (Leiden, 1967), 7-11.

position différente de celle des esclaves israélites. Le Code de Sainteté permet aux fils d'Israël d'acheter des esclaves parmi les nations (הגוים) et des fils d'hôtes [בני התשבים] (Lv 25,44-45). Par conséquent, il est certain que les esclaves étrangers étaient moins respectés que les esclaves israélites. Si les esclaves israélites ne devaient pas être traités avec dureté (Lv 25,43), ce n'est pas le cas pour les esclaves non-israélites. Dans le Deutéronome, on peut faire à des étrangers des prêts à intérêt (Dt 15,3 ; 23,20). On peut voir dans ces différences, ainsi que dans le fait que seuls les étrangers pouvaient être acquis comme esclaves pour toujours (Lv 25,45-55), la manifestation d'une sorte de fierté nationale chez les Israélites⁵⁸⁰. Même si, du point de vue religieux, la notion d'« esclave de Dieu » concerne, malgré certaines différences, l'ensemble de la société israélite, du point de vue social, cette notion ne vaut que pour les fils d'Israël ; elle ne concerne pas les non-Israélites.

Pourtant, en dépit de la portée limitée de cette notion sur le plan théologique, les esclaves étrangers pouvaient aussi participer au culte en tant que membres de la famille (Ex 12,43-49 ; Lv 22,10-13)⁵⁸¹. Ainsi, il est naturel que, tout comme les esclaves israélites, les esclaves étrangers puissent manger des produits de l'année sabbatique. Il est vrai que l'existence de l'esclavage montre le déséquilibre entre les hommes ; mais partager la nourriture avec autrui renvoie à la possibilité de la cohabitation pacifique avec les voisins d'Israël.

5.1.4.4. La notion d'« immigré » (גר) et d'« immigré résidant » (גר ותושב)

Si des termes tels que « frère », « prochain », et « esclave » ne peuvent pas réunir des catégories hétérogènes en un ensemble cohérent, le mot « immigré »⁵⁸², qui désigne une personne occupant une position intermédiaire entre le peuple d'Israël et les nations⁵⁸³, est un terme qui englobe de la façon la plus extensive Israël et le reste de l'humanité. En ce qui concerne l'immigré en général, Ramírez Kidd a déjà traité ce sujet de manière minutieuse⁵⁸⁴ ; donc nous nous concentrerons sur deux formules qui renvoient à deux thèmes particuliers : « l'indigène et l'immigré » et « vous avez été immigrés / vous êtes immigrés résidants avec moi » (Lv 19,34 ; 25,23).

Il est frappant de voir que, dans le Lévitique, le terme « immigré » (גר) est mis en

⁵⁸⁰ Voir J. Joosten, *People and Land*, 73; W. W. Hallo, "Slave Release in the Biblical World", 88; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2217-2218.

⁵⁸¹ M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 252.

⁵⁸² Lv 16,29 ; 17,8.10.12.13.15 ; 18,26 ; 19,10.33.34(x2) ; 20,2 ; 22,18 ; 23,22 ; 24,16.22 ; 25,23.35.47(x3).

⁵⁸³ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 724-725.

⁵⁸⁴ J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in the Bible. The גר in the Old Testament*, BZAW 283 (Berlin - New York, 1999).

parallèle avec « indigène » ou avec « les Israélites » douze fois sur vingt-et-une occurrences de ce mot⁵⁸⁵. Ceci nous invite à porter notre attention sur les deux points suivants : la relation de l'immigré avec l'indigène et le sens précis du terme « immigré » dans le Code de Sainteté. Il est naturel de déduire de la formule « l'indigène et l'immigré » l'idée que l'immigré aurait le même statut que l'indigène. Driver, par exemple, a parlé de l'égalisation complète entre l'immigré et l'indigène⁵⁸⁶. Mais il faut noter que le « ger » n'apparaît pas dans les lois avec le même statut que l'indigène : tandis que les ordres s'adressant aux Israélites sont formulés à la deuxième personne, les ordres concernant le « ger » sont toujours à la troisième personne. Seuls les Israélites sont les interlocuteurs directs de Dieu⁵⁸⁷. D'ailleurs, il faut remarquer que, non seulement au niveau de la personne du verbe, mais aussi au niveau du contenu, les lois visant l'immigré concernent des prohibitions apodictiques. L'immigré ne doit pas transgresser la loi divine de peur de souiller la terre, même s'il n'appartient pas au peuple de Dieu : la terre est la résidence de Dieu et lui appartient⁵⁸⁸. Aussi, la loi doit être respectée par tous les habitants du pays, non seulement par les Israélites mais aussi par les étrangers.

Du point de vue théologique, on peut dire que le terme « ger » a une signification unificatrice. Bien qu'il renvoie en général aux étrangers, il est aussi employé pour désigner la situation du peuple d'Israël en Égypte (Lv 19,34) et les Israélites peuvent tomber dans la situation de l'immigré (Lv 25,35). Mais du point de vue social, qui prédomine dans le Lévitique, il est évident que le terme « ger » désigne les non-Israélites. Or, contrairement au Deutéronome, qui met l'accent sur l'origine ethnique, c'est ici la relation à la terre qui distingue l'autochtone du *ger* (cf. Ez 47,22). Au lieu de la formule « le frère et l'immigré » (Dt 1,16 ; 24,14), on trouve la formule « l'indigène et l'immigré » dans le Lévitique⁵⁸⁹. C'est plutôt le sang qui distingue l'indigène et l'immigré dans le Deutéronome⁵⁹⁰.

Si tous les habitants d'Israël n'ont pas au départ les mêmes privilèges par rapport à la terre, le fait que celle-ci soit sainte va contribuer à les rapprocher. La sainteté de la terre joue un rôle essentiel pour unir l'indigène et l'immigré dans le Lévitique. Pour maintenir la sainteté de la terre, l'auteur du Code de Sainteté inclut l'immigré parmi les personnages que vise la loi sacrée. Si, dans les livres historiques de la Bible, le mot « ger » signifiant les gens qui ont

⁵⁸⁵ Lv 16,29 ; 18,26 (הַאֲזִירָה וְהַגֵּר) Lv 17,8.10; 22,18 (מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר). 17,12 (וְהַגֵּר) 17,13 ; 20,2 (מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר) 17,15 (בְּאֲזִירָהּ וּבַגֵּר) 19,34 (בְּאֲזִירָהּ מִכֶּם יְהִי לָכֶם הַגֵּר) 24,16.22 (בְּגֵר קְאִזְרָה). Il n'y a que deux versets (Lv 19,10 ; 23,22) où l'immigré est en parallèle avec le pauvre (לְעָנִי וְלָגֵר). En Lv 19,33, l'immigré ne doit pas être opprimé par les Israélites.

⁵⁸⁶ S. R. Driver, *The Book of Leviticus. A new English translation* (Leipzig, 1904), 87.

⁵⁸⁷ J. Joosten, *People and Land*, 63-70.

⁵⁸⁸ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 230-231; J. Milgrom, "Religious Conversion", 169-176.

⁵⁸⁹ Voir la note 585.

⁵⁹⁰ Voir M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 229.

quitté leur pays, qui ne possèdent donc pas leur terre, n'est pas différent du sens du même mot dans le Pentateuque⁵⁹¹, la formule « l'indigène et l'immigré » peut fonctionner dans ces cinq livres comme une notion globale, susceptible de réunir des catégories hétérogènes en un ensemble harmonieux. Cela tient au dessein originel de l'auteur sacerdotal.

Le statut des Israélites, des étrangers et de la terre est interprété par l'auteur selon la théologie du Code de Sainteté, et surtout selon la théologie de la terre. Les Israélites ne sont que des immigrants résidents devant Dieu (Lv 25,23), dans la mesure où la terre qu'ils habitent ne leur appartient pas ; la terre qui est à Dieu correspond à la résidence de Dieu. Les étrangers ne représentent pas simplement les indigents, comme dans le Deutéronome. Comme les indigènes, ils peuvent jouir de certains droits. Ils cohabitent temporairement dans le pays d'Israël avec les Israélites. Ceux-ci, qui ne sont en somme que des immigrants résidents, doivent aimer les immigrants (Lv 19,34) qui sont en séjour parmi eux. Il est significatif que, dans le Lévitique, le statut des Israélites, qui sont le « peuple saint » en soi dans le Deutéronome, est rabaisé à celui d'immigrants résidents et que le statut des immigrants est élevé à celui de sujets qui doivent être aimés et protégés. Ce mouvement dialectique est rendu possible par le rôle de la terre qui est en fait la résidence de Dieu. C'est la terre qui unit l'indigène et l'immigré⁵⁹².

les Israélites comme immigrants résidents ↓

la terre comme résidence de Dieu

↑ les étrangers comme toi-même

Depuis les travaux de Wellhausen, on considère que, dans P, le terme « ger » signifiait « prosélyte », et non pas « immigré », et ceci est encore en débat⁵⁹³. Selon ce point de vue, l'apparition simultanée des mots « ger » (גר) et « indigène » (אזרח) correspond à la situation de l'époque postexilique où le peuple d'Israël a perdu son pays et recréé son identité comme communauté culturelle. Le mot « ger » serait donc un terme culturel. Mais cette hypothèse est fragilisée par certaines données : la datation tardive de P ne fait plus l'unanimité et l'emploi du mot « ger » dans le sens de « prosélyte » n'est pas attesté dans la littérature du second temple : cette absence n'est pas expliquée par l'école wellhausienne⁵⁹⁴. Ce n'est qu'en hébreu

⁵⁹¹ Comme le dit J. Joosten, *People and Land*, 57 ; pour la littérature voir la note 152 de la même page.

⁵⁹² Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 228 ; idem, *The Place of the Law*, 91: « As opposed to the deuteronomistic concept of the "holiness of the people," P promulgates the concept of the "holiness of the land." »

⁵⁹³ Pour cette discussion, voir J. Joosten, *People and Land*, 55-58 ; J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 64-71.

⁵⁹⁴ La forme verbale de גור est employée pour décrire le séjour du peuple d'Israël à Babylone seulement en Esd

qumrânien⁵⁹⁵ et mishnique que le mot « ger » est utilisé, sans ambiguïté, dans le sens de « prosélyte ». Dans la littérature mishnique, la notion de conversion correspond à une réalité sociale, ce qui n'apparaît nullement dans le Pentateuque⁵⁹⁶. De ce fait, on n'est guère convaincu par la démarche qui consiste à distinguer plusieurs étapes dans l'évolution du sens de « ger » de l'époque pré-monarchique où il signifie « immigré » à l'époque postexilique où il signifie « prosélyte ». Au contraire, il est plus raisonnable de considérer que l'usage du terme « ger » dans le Lévitique relève de la même tradition que dans l'Exode : le « *Sitz im Leben* » qui en justifie l'emploi est la possession et l'occupation de la terre cananéenne par les Israélites⁵⁹⁷. D'ailleurs, comme on le verra plus tard, si l'on interprète « ger » dans le sens « prosélyte », il est étrange que le peuple d'Israël se définisse lui-même comme prosélyte, c'est-à-dire comme un groupe païen converti au judaïsme de l'époque exilique. Pour régler ce problème, Bultmann distingue différentes significations de « ger » dans différentes couches rédactionnelles⁵⁹⁸. Mais, cette option exige des hypothèses supplémentaires.

L'expression « l'immigré et l'indigène » n'est pas destinée à neutraliser le déséquilibre entre les Israélites et les prosélytes à l'époque postexilique, mais à englober les Israélites et les immigrés dans un même ensemble. De ce fait, l'expression « l'indigène et le *ger* » ne veut pas dire « l'indigène et le prosélyte », mais « l'indigène et l'immigré ». Cette formule joue un rôle important pour unir des catégories différentes.

Si l'expression « l'indigène et l'immigré » englobe les différentes catégories de personnes qui vivent dans le même pays, il est très significatif que le peuple d'Israël se considère lui-même comme immigré. Dans deux versets du Lévitique (Lv 19,33-34 ; Lv 25,23), on peut trouver deux sens pour le mot « immigré » : historiquement, les Israélites *étaient* immigrés en pays égyptien (Ex 22,20 ; 23,9 ; Lv 19,34 ; Dt 10,19 ; cf. Dt 23,8) ; métaphoriquement, les Israélites *sont* immigrés avec / devant Dieu (Lv 25,23 ; Ps 39,13 ; 119,19 ; cf. 1 Ch 29,15)⁵⁹⁹.

1,4 et en Ez 20,38. Cf. F. A. Spina, “*Israelites as gērîm, ‘Sojourners’, in Social and Historical Context*”, dans C. L. Meyers et M. O’Conner éd., *The Word of the Lord shall go forth*, Fs. D. N. Freedman (Winona Lake, 1983), 329. Cet auteur ne mentionne pas Ez 20,38.

⁵⁹⁵ Cf. K. Berthelot, “La notion de גר dans les textes de Qumrân”, 216 : « S’il était possible de démontrer avec certitude que le terme *ger* dans *4QMidrEschat*^a désigne les “convertis” dus à la politique hasmonéenne, nous aurions là en outre une des toutes premières attestations de l’évolution de la signification du mot *ger*, d’“étranger intégré à Israël” à “converti / prosélyte” ».

⁵⁹⁶ Voir S. Zeitlin, “Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period”, 871 ; M. Ohana, “Prosélytisme et Targum palestinien”, 319.

⁵⁹⁷ J. Joosten, *People and Land*, 59. Cf. J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 83, situe l’arrière-plan du terme « ger » à l’époque postexilique où Israël n’était pas non plus un groupe ethnique habitant en Palestine, mais une communauté religieuse multicentree. Pourtant, l’arrière-plan d’une telle communauté peut très bien être l’existence d’Israël comme peuple vivant en pays cananéen, entouré de plusieurs nations. F. A. Spina, “*Israelites as gērîm*”, 329, soutient qu’il s’agit de l’époque qui précède l’installation en pays cananéen.

⁵⁹⁸ Ch. Bultmann, *Der Fremde*, 177-178.

⁵⁹⁹ J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 101, distingue la tradition « Égypte - גר » de celle de « גר avec Dieu ». Pour lui, la première formule est deutéronomique, tandis que la deuxième est typique du Lévitique. Il reconnaît l’originalité de la déclaration du Lévitique et son apparition tardive, suivant la thèse de von Rad,

Pour nombre d'exégètes, les versets qui définissent les Israélites comme *gerim* reflètent l'arrière-plan de l'époque postexilique : les Israélites étaient *gerim* en pays babylonien. Pour Cazelles, la phrase « vous-même avez été étrangers (*gerim*) » dans Ex 22,20b et 23,9b paraît venir de Lv 19,34 et être une addition P à la série impérative, ainsi que le doublet de 22,20b, lorsque l'on a voulu ajouter au verset sur le *ger* (Ex 22,20a et 23,9a) la protection de la veuve et de l'orphelin (Ex 22,21)⁶⁰⁰. Pour Childs, cette clause de motivation est l'une des gloses deutéronomiques trouvées dans le Code de l'Alliance⁶⁰¹. Pourtant, on ne trouve aucune preuve du caractère tardif du terme « *gerim* ». La traduction de « *ger* » par « prosélyte » mène à la conclusion absurde que les Israélites dans leur ensemble s'identifiaient par cette notion. Le terme « *ger* » n'exprime pas un statut culturel mais, en tant que terme juridique, il décrit la situation vulnérable du peuple d'Israël en Égypte. De plus, dans l'Exode, « *ger* » n'est pas un simple ajout, mais il fonctionne comme un terme essentiel qui structure le Code de l'Alliance⁶⁰². Adaptant la tradition de l'Exode, l'auteur teint sa *Vorlage* de sa propre théologie.

Ex 22,20a	Ex 23,9a	Lv 19,33b
וְגֵר לֹא-תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ	וְגֵר לֹא תִלְחָץ	לֹא תוֹנֶה אִתּוֹ:
Ex 22,20b	Ex 23,9b	Lv 19,34a
	וְאַתֶּם יָדַעְתֶּם אֶת-נַפְשׁ הַגֵּר	כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם וְאַהַבְתָּ לוֹ כְּמוֹד כִּי-גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
כִּי-גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:	כִּי-גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:	כִּי-גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
		Lv 19,34b
		אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

Comme on peut le voir ci-dessus, les lois de l'Exode sont écrites à la forme négative ; les Israélites ne doivent pas opprimer l'immigré. L'auteur du Code de Sainteté ne se contente pas de cette prescription négative ; il va jusqu'à ordonner aux Israélites d'aimer l'immigré⁶⁰³. Les Israélites doivent non seulement aimer leurs compatriotes comme eux-mêmes (Lv 19,18) mais également l'immigré, car il est comme eux-mêmes ; il est comme

“Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch”, dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*, TB 8 (München, 1956), 137. Cette expression est tardive, d'après J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 100, car on ne trouve pas de parallèle préexilique. Mais l'absence de parallèle postexilique ne démontre pas l'apparition tardive de cette expression.

⁶⁰⁰ H. Cazelles, “Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23,19”, 58-59.

⁶⁰¹ B. S. Childs, *Exodus*, 454. Cette position est critiquée par C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 53-54.

⁶⁰² F. Crüsemann, *Die Tora*, 213.

⁶⁰³ Parmi toutes les formules « l'immigré et l'indigène », on trouve en Lv 19,34 une tonalité favorable à l'immigré.

les Israélites, car ils ont été immigrés dans un pays étranger. La prescription d'aimer l'immigré se trouve pour la première fois dans le Code de Sainteté (cf. Dt 10,19). Il faut noter que le Code de Sainteté reconnaît une relation verticale seulement dans le rapport avec Dieu (Lv 19,14.32 ; 25,17.36.43) et avec les parents (Lv 19,3) en utilisant le verbe « craindre » (אָרֵר). Tous les autres rapports entre les hommes s'expriment sur le plan horizontal, qui est celui de l'« amour » (Lv 19,18.34). Or, il est frappant que l'amour du prochain et celui de l'étranger soient les seuls cas où le terme « amour » est utilisé de façon régulière en dehors de l'amour de Dieu (Dt 6,5)⁶⁰⁴.

L'indigène et l'immigré partagent la même expérience : l'un et l'autre ont été soumis, à une époque différente, au même destin. Rappeler le fait que les Israélites étaient immigrés revient à connaître le cœur de l'immigré d'aujourd'hui (Ex 23,9b). Évoquant l'expérience collective du peuple d'Israël en Égypte, l'auteur essaie de mitiger l'exclusivisme commun à toutes les communautés sociales, politiques et religieuses⁶⁰⁵. Dans ce verset, il faut remarquer que l'amour de l'immigré est imposé par une prescription divine. Même si, en Lv 19,33-34, la loi sacerdotale, comme celle de l'Exode, traite encore du problème de l'immigré sur le plan social, la prescription sociale est réinterprétée et orientée dans une perspective divine. Cette loi est issue de la volonté de Dieu (Lv 19,34b) : l'idée que les Israélites étaient *gerim* en Égypte (Lv 19,34a) est renforcée par la formule d'autorévélation divine⁶⁰⁶. Elle rappelle le Dieu de la sortie d'Égypte. Pour l'auteur du Code de Sainteté, cette tentative d'atténuer la tension n'est pas seulement réalisée par le projet social, mais elle doit être sanctionnée par la volonté de Dieu ; pour se conformer à la sainteté de Dieu, les Israélites doivent être saints (Lv 19,2). Dès lors, le fait historique que les Israélites étaient *gerim* en Égypte se développe dans la situation actuelle en pays cananéen. Autrement dit, l'obligation d'aimer l'immigré se fonde sur la conscience que les Israélites restent à jamais immigrés avec Dieu⁶⁰⁷. L'évocation historique de l'expérience du passé n'est pas négligée en tant que telle (Lv 19,34), mais ce qui compte c'est que cette expérience constitue l'identité du peuple d'aujourd'hui en Lv 25,23⁶⁰⁸ : les Israélites étaient

⁶⁰⁴ Cf. H. Fisch, "A Response to Ernst Simon", dans M. Fox éd., *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus, 1975), 59. Jésus élargit la limite de l'amour jusqu'à l'ennemi (Mt 5,44).

⁶⁰⁵ J. Blenkinsopp, "Yahweh and other Deities: Conflict and Accommodation in the Religion of Israel", *Int* 40 (1986), 366.

⁶⁰⁶ Parmi toutes les occurrences du terme « immigré », seules les lois concernant la protection de l'immigré sont suivies par la formule d'autorévélation divine (Lv 19,10.34 ; 23,22).

⁶⁰⁷ Le fait que la terre est à Dieu à jamais (Lv 25,23) souligne la permanence de l'étrangeté du peuple de Dieu sur la terre avec Dieu.

⁶⁰⁸ Pour J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 102, la notion « immigrés résidants avec Dieu » en Lv 25,23 est en rupture avec l'idée « immigré en Égypte » en Lv 19,34, dans la mesure où la première est dans la relation avec Dieu seul, non pas avec la terre, tandis que la deuxième est employée avec la dimension sociale et territoriale. Mais plus tard (p. 104), il dit que « the statement about the land as Yahweh's property, leads logically to the analogy of the Israelites as גרים ». L'idée « immigré avec Dieu » n'est pas abstraite, mais doit être

des immigrés aux yeux des Égyptiens et sont toujours des immigrés résidant avec Dieu. Bien qu'ils possèdent leurs propres terres, le vrai propriétaire est Dieu. Ils ont une double identité : ils sont les indigènes sur leur terre par rapport aux immigrés, mais ils sont des immigrés résidants par rapport à Dieu.

Pour certains exégètes (Bultmann, Martin-Achard, Mathys), Lv 19,34 est une reformulation de Dt 10,19⁶⁰⁹. De manière plus précise, Otto soutient que le Code de Sainteté a synthétisé les textes de l'Exode et du Deutéronome⁶¹⁰. Néanmoins, tandis que les deux textes de l'Exode et du Lévitique sont similaires, la prescription sur l'amour de l'immigré et la clause de motivation dans le Deutéronome ne s'harmonisent ni avec les versets précédents⁶¹¹ ni avec les deux autres livres. On a l'impression que l'auteur du Deutéronome a ajouté cette prescription de l'amour de l'immigré et la clause de motivation pour exprimer une réaction humaine à l'action divine. Même si Ex 22,21 mentionne l'orphelin et la veuve, le sujet de l'action est différent dans l'un et l'autre cas. C'est Dieu lui-même qui protège les faibles dans le Deutéronome, tandis que l'Exode demande aux Israélites de les protéger.

(Le Seigneur) qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, et qui aime l'immigré pour lui donner le pain et le vêtement. Et vous aimerez l'immigré; car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte (Dt 10,18-19 ; Darby).

D'un autre côté, confrontant ce verset avec Ex 22,10, Weinfeld y voit une expression de l'orientation humaniste du Deutéronome⁶¹². Toutefois, l'amour de l'immigré est une imitation de l'action divine : Dieu aime l'immigré (Dt 10,18)⁶¹³. Il faut donc nuancer l'opinion de Weinfeld sur les options humanistes du Deutéronome. Pour McCarthy, l'amour de Dieu reflète la relation parentale entre Dieu et Israël. Les Israélites doivent aimer Dieu et la paternité divine implique qu'ils doivent obéir à Dieu⁶¹⁴. Cependant, ce modèle « fils - père » n'explique pas l'amour de Dieu pour l'immigré.

En somme, il est significatif que les Israélites perçoivent leur identité par analogie avec la

comprise dans la relation avec la terre et Dieu. Et comme on l'a déjà noté, l'amour de l'immigré est sanctionné par la formule d'autorévélation divine. De ce fait, l'expression « immigré avec Dieu » est dans la continuité de Lv 19,34 et elle est une déclaration théologique sur le statut du peuple d'Israël.

⁶⁰⁹ Pour les références, voir J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 49, n. 18. Pourtant le contexte de Dt 10,19 est différent de Lv 19,34. En Dt 10,19 l'immigré se situe dans l'ensemble « l'immigré, l'orphelin et la veuve ».

⁶¹⁰ E. Otto, "Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion", dans P. Mommer et W. Thiel édés., *Altes Testament - Forschung und Wirkung*, Fs H. G. Reventlow (Frankfurt a. M., 1994), 68-73.

⁶¹¹ Dt 10,19 est une addition et une unité indépendante. Pour les références, voir J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 79-80.

⁶¹² M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 289.

⁶¹³ S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC 3 (Edinburgh, 1895), 126; A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz*, 275.

⁶¹⁴ D. J. McCarthy, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel", *CBQ* 27 (1965), 144-147.

situation de l'immigré qui a toujours pu demeurer chez eux en tant qu'esclave (Lv 25,45-55). L'utilisation de la notion d'« immigré » pour définir le peuple d'Israël est une conception originale de l'auteur du Code de Sainteté (cf. Ps 39,13 ; 119,19⁶¹⁵). La définition des Israélites comme esclaves et immigrés⁶¹⁶ reflète des options caractéristiques de cet auteur. Dans la mesure où les Israélites se considèrent eux-mêmes comme esclaves ou immigrés, ils peuvent confesser que Dieu est le seul maître de la terre et ils peuvent considérer que les étrangers qui sont à leur service sont leurs partenaires sur la terre. Dans ce sens, en Lv 25,6, le verbe « gur » peut s'appliquer métaphoriquement à tous les bénéficiaires de l'année sabbatique : non seulement le « salarié » et l'« hôte », mais l'Israélite est aussi un homme qui réside temporairement sur la terre de Dieu (Lv 25,23). L'existence des hôtes qui résident (החושבים) dans la famille empêche les Israélites, qui sont immigrés résidents (גררים וחושבים) devant Dieu, d'oublier qu'ils étaient *gerim* en Égypte et qu'ils doivent donc aimer l'immigré (Lv 19,34).

L'amour de Dieu dépasse la fraternité entre les hommes. Dans le Code de Sainteté, la nécessité de protéger les faibles est posée par un ordre de Dieu. C'est pourquoi les prescriptions culturelles sont juxtaposées à l'ordre d'aimer le prochain (Lv 19,18) et l'étranger (Lv 19,34)⁶¹⁷. Le respect de cet ordre social est un moyen par lequel on arrive à la sainteté de Dieu (Lv 19,2). Dans le Code de Sainteté, la protection des faibles n'est pas seulement motivée par des raisons humaines ; aimer les marginaux, c'est pratiquer la sainteté.

Bien que l'idée qui exprime la solidarité n'apparaisse pas nettement dans le texte de la loi sur l'année sabbatique, il se dégage de l'énumération des différentes catégories du Code de Sainteté. À la différence de la loi de l'Exode et du Deutéronome, cette énumération dévoile implicitement le point de vue de l'auteur sur la coexistence pacifique entre les Israélites et les étrangers.

⁶¹⁵ Dans ces versets des Psaumes, le mot « ger » décrit la situation d'un individu, et non pas l'identité du peuple d'Israël.

⁶¹⁶ D'après Ch. Bultmann, *Der Fremde*, 116 et J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity*, 93, les clauses de motivation « Égypte - עבד » et « Égypte - גר » ne représentent pas deux interprétations différentes du même événement, mais désignent deux stades différents dans le passé d'Israël : la formule « Égypte - גר » renvoie au séjour où, à l'époque de Joseph, les Israélites étaient heureux, tandis que la formule « Égypte - עבד » reflète l'oppression sous Pharaon. Toutefois, cette opinion est spéculative et il est difficile d'accepter l'idée d'une vie heureuse des Israélites en Égypte. Si le terme « ger » renvoie à une vie heureuse, pourquoi la Bible demande de protéger l'immigré qui est dépourvu de toute protection juridique ? En Gn 15,13, la notion d'immigré se confond avec celle d'esclave à travers l'utilisation de la forme verbale עבד.

⁶¹⁷ Cf. J. Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", dans M. V. Fox et al. eds., *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, 1996), 22.

5.1.5. Conclusion : l'identité des bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique

Nous avons commencé cette étude sur les bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique en suggérant que l'auteur n'aurait pas énuméré les personnages de façon arbitraire. Comme on le dit souvent, la liste de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique n'a pas pour but d'élucider celle de l'Exode. Les bénéficiaires humains de la loi sabbatique du Lévitique correspondent aux membres de la famille. De même que le groupe de parenté (משפחה) fonctionne comme unité qui met en pratique la loi jubilaire, la loi sur l'année sabbatique doit être appliquée dans une unité familiale (בית אב), l'unité de base en Israël.

Il est notable que le salarié et l'hôte apparaissent dans la liste des bénéficiaires en tant que membres de la famille. En principe, ils ne peuvent pas participer au culte familial. Pourtant, lorsque les Israélites achètent des esclaves auprès des nations et des hôtes, leur statut change et ils deviennent membres de la famille. Les Israélites doivent vivre de façon harmonieuse avec les étrangers qui habitent le pays d'Israël, car Israël est comme un temple de Dieu élargi à l'échelle de tout un pays. Dans un certain sens, la famille qui comprend des étrangers est une image en miniature du pays qui comprend « l'étranger et l'indigène » (Lv 24,16.22) ou « vous et l'étranger » [ככם כגר] (Nb 15,15). La famille israélite décrite dans la loi sabbatique n'est pas fermée ; elle est ouverte. La famille est un espace qui actualise l'ordre de la création du monde en absorbant les différentes catégories sociales.

L'auteur de la loi sur l'année sabbatique ne présente pas simplement un idéal de coexistence pacifique qui est difficile à mettre en pratique dans la vie réelle, mais il tient compte de la réalité. Tout en étant réinterprétée par les conceptions théologiques de l'auteur, la loi sur l'année sabbatique n'est pas eschatologique, mais très réelle et concrète. C'est ainsi qu'au cours de l'histoire de la loi d'Israël, la loi sabbatique n'a pas été abandonnée malgré la difficulté à la mettre en pratique, mais qu'elle a été modifiée et adaptée à la vie réelle, du Code de l'Alliance (Ex 23,10-11) au Code de Sainteté (Lv 25,1-7) et au Code Deutéronomique (Dt 15,1-11).

En conclusion, nous pouvons trouver dans les textes un guide qui nous renseigne sur le conflit entre la communauté ethnico-culturelle et d'autres communautés ; le Dieu d'Israël demande à son peuple de vivre de façon pacifique avec les étrangers, même si ce fait n'amène pas le peuple de Dieu à se mêler aux adeptes de la religion cananéenne (cf. Lv 17,8-10)⁶¹⁸. La famille est une institution qui observe et transmet la loi divine.

⁶¹⁸ Cf. A. Causse, "La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'ancien Israël", *RHPR* 10 (1930), 42 : « Avec les lesquelles (cités) il s'est allié par un pacte de fraternité ; mais il ne se mêle pas à leur vie et il ne relève pas leurs ruines ».

5.2. La terre

5.2.0. Considérations préalables de méthode

Selon le récit de Gn 12, le point de départ de l'histoire d'Israël est la promesse du peuple et de la terre que Dieu a faite à Abram. Cette promesse et son accomplissement représentent un élément décisif pour construire la théologie du Pentateuque (ou de l'Hexateuque) et elles restent importantes pour comprendre tous les livres de la Bible⁶¹⁹.

La tension provoquée par la relation conflictuelle qui oppose les nations à propos d'un territoire est aggravée par l'intervention des dieux, car le territoire d'un peuple est généralement perçu comme étant un don de son dieu. Les relations entre ces trois entités - Dieu, la terre et le peuple - sont complexes et révèlent des aspects du monde de l'Ancien Testament et des cultures voisines.

Il convient d'abord d'affirmer le principe de méthode selon lequel la loi sur l'année sabbatique doit être interprétée à l'intérieur d'une relation triangulaire entre Dieu, la terre et le peuple qui forment le cadre conceptuel du Code de Sainteté : « The dominant feature of the image of God is that of a God-in-relation, and this relationship operates on two levels. The first is that of God in relation to the world [...]. On the second level, God is in relation to the people of Israel [...] »⁶²⁰. Dans la mesure où ces trois entités sont dans une relation dynamique, cette option méthodologique contribuera à définir la nature des protagonistes qui entrent en jeu dans la loi sur l'année sabbatique et le message théologique de cette loi. En effet, pour interpréter la loi sabbatique, il est indispensable de mettre en lumière les liens qui rattachent ces entités que sont Dieu, le peuple et la terre, puisqu'elles correspondent respectivement au législateur et aux deux bénéficiaires de cette loi dans l'Exode et dans le Lévitique.

Nous allons essayer de le faire en étudiant les groupes de notions élaborés à partir de ces trois entités : la terre de Dieu (אדמת יהוה et נחלת יהוה), la terre du peuple (ארץ ישראל et אדמת ישראל), le Dieu du peuple, c'est-à-dire le Dieu d'Israël (אלהי ישראל) (et le Dieu des patriarches), le Dieu (ou les dieux) de la terre (אלהי הארץ)⁶²¹, le peuple de Dieu (עם אלהים et עם יהוה) et le peuple de la terre (עם הארץ)⁶²².

⁶¹⁹ R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford, 1965), 112; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart, 1989⁶), 53-68.

⁶²⁰ S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles*, 11: Voir aussi J. Joosten, "Le cadre conceptuel du Code de Sainteté", *RHPR* 75 (1995), 385-398 ; A. Meinhold, "Zur Beziehung Gott, Volk, Land im Jobel-Zusammenhang", 245-261.

⁶²¹ Gn 24,3; 2 R 17,26 (x2).27 ; So 2,11.

⁶²² Nous avons déjà analysé ces deux dernières notions.

Ces notions invitent le lecteur à entrer dans une pensée théologique qui appartient au monde du passé mais qui nourrit des idées théologiques jusqu'à nos jours.

5.2.1. La « terre » ou le « pays » dans le Lévitique

Nous en arrivons maintenant à des réflexions sur le concept exprimé en hébreu par le mot ארץ. Ce terme peut se rendre en français par les mots « terre » ou « pays » selon les contextes⁶²³. Dans les pages suivants, j'utiliserai l'un ou l'autre de ces mots en fonction du thème en discussion ou du contenu des citations bibliques.

La question de la « terre », ou du « pays », tient encore une place essentielle dans la vie de nos sociétés contemporaines. C'est de la terre qu'il s'agit dans les problèmes soulevés par les débats sur l'écologie ou dans les tensions politiques entre les nations. Certains auteurs soutiennent que ce genre de problèmes s'enracine dans la Bible : en rapport avec les problèmes écologiques, on peut remarquer que le texte biblique invite les hommes à assurer leur maîtrise sur la terre et sur les autres créatures⁶²⁴ ; en ce qui concerne les conflits territoriaux, on peut relever la promesse d'un territoire faite au peuple d'Israël⁶²⁵.

Dans l'étude de la Bible, le thème de la terre a servi de fil conducteur à la théologie vétérotestamentaire, que ce soit dans le cadre de l'Hexateuque chez G. von Rad⁶²⁶ ou, sous la forme « de la promesse et de l'accomplissement » dans celui de l'histoire deutéronomiste chez M. Noth⁶²⁷. En dépit de leurs perspectives différentes sur la question de la terre et de leurs hypothèses différentes sur la composition de la Bible, ils ont, l'un et l'autre, fondé leur cadre conceptuel sur le livre du Deutéronome. L'importance du Deutéronome dans le domaine de la théologie de la terre a été soulignée par de nombreux auteurs⁶²⁸.

⁶²³ Il faut remarquer ici d'une part que ארץ peut signifier l'idée de « terre » dans le sens de « monde » ; cet aspect est étranger à mon propos. Et, d'autre part, que d'autres mots, comme אדמה, peuvent signifier « terre » ou « pays ». Mais, sans exclure la possibilité de citer des versets qui contiennent ce terme, on se basera essentiellement sur une analyse de l'usage du mot ארץ.

⁶²⁴ Pour le débat classique, voir L. White, "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science* 155 (1967), 1203-1207; J. Barr, "Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament", *BJRL* 55 (1972), 9-32; N. Lohfink, "„Macht euch die Erde untertan“?", *Orientierung* 38 (1974), 137-142; repris dans idem, *Studien zum Pentateuch*, SBAAT 4 (Stuttgart, 1988), 11-28; B. Janowski, "Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von רדה", dans G. Braulik, W. Groß et S. McEvenue édés., *Biblische Theologie und gesellschaftliche Wandel*, Fs N. Lohfink (Freiburg – Basel – Wien, 1993), 183-198.

⁶²⁵ Pour le sionisme, cf. Cl. Duvernoy, *Le sionisme de Dieu* (Paris, 1970) ; H.-R. Weber, "La Promesse de la Terre", *Cahier d'Études Juives* 15, *Foi et Vie* 71 (1972), 19-46.

⁶²⁶ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 4,26 (Stuttgart, 1938).

⁶²⁷ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen, 1957²). C'est dans ce livre que Noth a inscrit le Deutéronome dans un nouveau contexte, désigné généralement sous le nom d'historiographie deutéronomiste. Voir T. Römer, "Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth", *RHPR* 75 (1995), 154.

⁶²⁸ Cf. J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26 (Bonn, 1967), 60-100; P. D. Miller, "The Gift of God. The Deuteronomical Theology of the Land", *Int* 23

Si la « terre » constitue le cadre de l'histoire religieuse d'Israël dans le Deutéronome, en va-t-il de même dans le Lévitique ? Pour repérer la place de la « terre » et dégager sa spécificité dans ce livre, on abordera ce sujet de deux façons : d'abord, une enquête sur la répartition du mot « terre » nous révélera les grands traits de l'usage de ce terme, et l'intérêt qu'offre le Lévitique à cet égard. Ensuite, le classement des occurrences de ce mot selon divers thèmes nous aidera à comprendre la théologie de la terre telle qu'on peut la dégager de ce texte.

5.2.1.1. Répartition des occurrences du terme ארץ dans le Lévitique

chapitre	verset	fréquence
4	27	1
11	2.21.29.41.42.44.45.46	8
14	34(x2)	2
16	22	1
18	3(x2).25(x2).27(x2).28	7
19	9.23.29(x2).33.34.36	7
20	2.4.22.24(cf. 24.25, אדמה)	4(x2, אדמה)
22	24.33	2
23	10.22.39.43	4
25	2(x2).4.5.6.7.9.10.18.19.23(x2).24(x2).31.38(x2).42.45.55	20
26	1.4.5.6(x2).13.19.20(x2).32.33.34(x2).36.38.39.41.42.43.44.45	23
27	24.30(x2)	3

Deux données significatives se dégagent de ce tableau :

En premier lieu, plus de la moitié des occurrences du mot « terre » apparaissent dans les chapitres 25 et 26 (43 occurrences) sur 82 occurrences au total. Ceci n'est pas étonnant, dans la mesure où ces deux chapitres concernent les lois sabbatiques et le repos de la terre.

Deuxièmement, si l'on considère la division traditionnelle du Lévitique, on remarque que ce terme ne se trouve que 12 fois dans la première partie (Lv 1-16). Et si, comme Firmage et Milgrom le suggèrent, le chapitre 11 relève du Code de Sainteté⁶²⁹, on constate que le terme ארץ n'est attesté que 4 fois dans P. Ces quatre versets ne concernent même pas le thème de la terre en tant que tel dans la mesure où ce terme se trouve en composition avec

(1969), 451-465; W. D. Diepold, *Israels Land*, BWANT 95 (Stuttgart, 1972), 76-104; L. Peritt, "Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium", dans G. Strecker éd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA 25 (Göttingen, 1983), 46-58.

⁶²⁹ E. Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda", *JSOT* 82 (1999), 113-114; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 39-42.

d'autres mots (le peuple du « pays » en Lv 4,27 ; le « pays » de Canaan et une maison du « pays » de votre possession en Lv 14,34⁶³⁰ ; un « pays » inhabité pour le bouc émissaire en Lv 16,22). Dans ces versets, l'idée de « pays » est subordonnée à d'autres thèmes. On peut remarquer à ce propos que, tant sur le plan de l'emploi du terme que sur celui du contenu, le Code de Sainteté s'intéresse plus au thème de la terre que le code sacerdotal⁶³¹. La répartition de l'usage de ce terme laisse déjà apparaître une certaine spécificité du Lévitique. Mais il ne suffit pas que l'on examine la fréquence d'un mot pour dégager la particularité d'un livre. En revanche, la répartition de son emploi selon différents thèmes pourra nous fournir un critère pour évaluer le sens de ce terme dans la théologie du Code de Sainteté.

5.2.1.2. Thématiques particulières du terme ארץ

Comme on l'a déjà dit, la seule analyse de la répartition de l'usage d'un terme dans certains chapitres ne suffit pas à en dévoiler les implications théologiques, car un mot se situe toujours dans un contexte particulier. À côté de leur simple fréquence, le classement thématique des occurrences d'un terme nous fournit un aperçu des enjeux théologiques qui lui sont associés. À cet égard, il faut noter qu'un même mot peut s'inscrire dans des thèmes divers selon le contexte où il se trouve. Ce classement nous fournira un cadre pour la théologie de la terre dans le Lévitique.

i) La « terre » employée de façon littérale :

- l'« animal sur la terre » ; 11,2.21.29.41.44.46 ; 20,25 (אדמה)

- les produits de la terre : 23,39 (תְּבוּאֹת הָאָרֶץ) ; 25,19 (פְּרִי) ; 26,4 (יְבוּל).20 (simul.)⁶³² (יְבוּל, עֵץ הָאָרֶץ)

ii) Le « pays » dans l'expression « peuple du pays » :

- 4,27 ; 20,2.4 ; cf. 18,27 (les hommes du pays, אֲנָשֵׁי-הָאָרֶץ)

iii) Le « pays » dans le sens de la « terre de Dieu » :

- « quand vous serez entrés dans le pays » : 14,34 (simul.) (+ de Canaan que je vous donne) ; 19,23 ; 23,10 (+ que je vous donne) ; 25,2 (+ que je vous donne)

- 25,23(x2) (le pays ne se vendra pas à perpétuité, le pays est à moi)

⁶³⁰ Selon I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 95 et J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 866, ce verset appartient à H.

⁶³¹ Cf. A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 112.

⁶³² Certains versets correspondent simultanément à deux thèmes : Lv 14,34 à iii et iv. Lv 26,5 à iv et vi. Lv 26,20 à i et iv.

- 27,30 (dîme de la terre, semence de la terre)

iv) Le « pays » désignant le territoire ou la propriété humaine :

- le « pays d'Égypte » : 11,45 ; 18,3 ; 19,34.36 ; 22,33 ; 23,43 ; 25,38.42.55 ; 26,13.45

- le « pays de Canaan » : 14,34 (simul.) ; 18,3 ; 20,24 (pays ruisselant de lait et de miel) ; 25,38

- « votre pays » : 19,9.33 ; 22,24 ; 23,22 ; 25,9.45 ; 26,1.5 (simul.).6.19.20 (simul.).33

- dans « ton pays » : 25,7

- le pays de votre possession : 14,34 ; 25,24(x2) (droit de rachat pour la terre) ; cf. 25,31 (champs du pays) ; 27,24 (possession de la terre) ; cf. 20,24 (אדמה)

- le « pays des ennemis » : 26,34.36.38.39.41.44

v) Le pays pur et impur :

- le « pays rendu impur » : 18,25.27 ; cf. 19,29(x2) (pays qui ne doit pas se prostituer, pays qui ne doit pas se remplir d'infamie) ; cf. 16,22 (terre inhabitée)

- le « pays rendu impur » vomit ses habitants : 18,25.28 ; 20,22

vi) Le thème du « repos de la terre » :

- avec les mots « sabbat » et « repos » : 25,2.4.5.6 ; cf. 26,32 (je désolerai le pays).34(x2).43

- avec le mot « paix » : 25,18 ; 26,5 (simul.).6(x2) ; 25,10 (דָּרוֹר) ; cf. 26,42 (je me souviendrai de la terre)

5.2.2. La terre de Dieu

Dans le Lévitique, la loi sur l'année sabbatique concerne le repos de la terre, tandis que la loi sur le sabbat vise le repos des hommes et des animaux. Nous étudierons les éléments qui concernent la terre en les comparant avec ceux que l'on trouve dans d'autres livres et dans la littérature du Proche-Orient ancien.

C'est G. von Rad qui introduit la terre dans le discours théologique en tant que sujet central⁶³³. Il distingue deux aspects distincts de la terre dans l'Ancien Testament : un aspect historique et un aspect cultuel. Nous avons d'une part la terre promise aux patriarches par Dieu et d'autre part la terre de Dieu. Pour lui, l'origine de ces deux thèmes est très ancienne,

⁶³³ G. von Rad, "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", *ZDPV* 66 (1943), 191-204; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 87-100.

mais ils ne proviennent pas de la même source. Cette distinction est utile pour comprendre la notion de la terre dans l'Ancien Testament. Cependant, ces deux thèmes ne sont pas distincts, ils se complètent⁶³⁴. De notre point de vue, plutôt que d'en discuter l'origine, il convient de percevoir la tension qui s'exerce entre ces deux dimensions et de dégager la manière dont l'auteur biblique présente leur relation dialectique.

On peut remarquer que H s'abstient d'employer des expressions comme *ereš/admat/nahalat* YHWH⁶³⁵, même si l'idée que le pays d'Israël appartient à YHWH est très ancienne⁶³⁶ et apparaît en plusieurs endroits de l'Ancien Testament (p. ex., Ex 15,17 ; Es 14,2.25 ; Jr 2,7 ; Ez 36,5 ; 38,16 ; Os 9,3 ; Ps 10,16 ; 85,2). Des auteurs ont expliqué l'absence de l'expression « terre de Dieu » dans H en disant qu'on s'est abstenu de l'utiliser par crainte qu'elle puisse suggérer qu'il y a une relation naturelle entre YHWH et la terre, ou que la puissance de Dieu est limitée à un territoire spécifique⁶³⁷. Mais cette crainte paraît vaine car, comme Joosten l'a remarqué, « une limitation de la puissance ou de l'influence de YHWH à un territoire spécifique n'apparaît nulle part dans H⁶³⁸ ». Il est difficile de dégager l'intention de l'auteur du Code de Sainteté et de comprendre pourquoi, à la différence d'autres sources, il n'a pas employé cette expression. Mais, il est évident qu'en l'évitant l'auteur a réussi à mettre en relief un trait original par rapport aux autres cultures de son époque : dans la littérature du Proche-Orient ancien, la dénomination des pays est associée à des noms de dieux⁶³⁹. Il est curieux que l'auteur souligne la propriété de Dieu sur le pays en évitant l'expression « ארץ de YHWH ». Est-ce parce que, ceci étant une évidence à ses yeux, il ne se sentait pas obligé de préciser qui était le propriétaire de la terre ? YHWH n'est pas l'un des dieux du Proche-Orient ancien, mais il est le seul Dieu et le vrai maître de la terre. En s'abstenant d'employer, comme dans le monde culturel environnant, l'expression « ארץ de Dieu », l'auteur exclut toute possibilité de comparer YHWH à d'autres divinités et de le situer sur le même plan que celles-ci. Cependant G. von Rad, qui a été un pionnier dans l'exploration du thème de la « terre de Dieu », voit dans la loi sur l'année sabbatique l'un des textes qui reflètent la propriété de Dieu sur la terre⁶⁴⁰. En l'absence de l'expression « terre de Dieu », on trouve en fait d'autres expressions qui, dans Lv 25, reflètent la

⁶³⁴ Voir R. E. Clements, *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, SBT 2/5 (London, 1967), 27-28.

⁶³⁵ J. Joosten, *People and Land*, 176, 169, n. 1.

⁶³⁶ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 10-11, 58-65; J. Joosten, *People and Land*, 58-59. Pour l'expression « terre d'un dieu » dans la littérature ougaritique, voir R. E. Clements, *God and Temple*, 51-53.

⁶³⁷ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 61; M. Köckert, "Gottesvolk und Land. Jahve, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea", dans A. Meinhold et R. Lux eds., *Gottesvolk*, Fs S. Wagner (Evangelische Verlagsanstalt, 1991), 49-50.

⁶³⁸ J. Joosten, *People and Land*, 176.

⁶³⁹ Voir F. Dreyfus, "Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament", *RSPT* 42 (1958), 17-18.

⁶⁴⁰ G. von Rad, "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", *ZDPV* 66 (1943), 196; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 92.

propriété de Dieu sur la terre. Nous allons étudier ici certaines d'entre elles.

5.2.2.1. « Le pays que je vous donne » (Lv 25,2)

La loi sur l'année sabbatique commence par l'expression « quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne » (Lv 25,2)⁶⁴¹. Celle-ci affirme clairement l'idée que la terre où entrent les Israélites est un don de Dieu et qu'elle est la propriété de Dieu. Cette expression appelle une remarque. Quand on dit que Dieu « donne » la terre au peuple, il ne faut pas oublier que le verbe hébreu נתן n'a pas le même sens que le verbe français moderne « donner » : selon les diverses connotations du verbe « donner » en hébreu, on peut construire plusieurs modèles sur la relation entre Dieu et Israël⁶⁴². La considération des liens qui, à travers la terre, s'établissent entre Dieu et le peuple nous offre des aperçus originaux sur leur identité et leurs rapports.

La relation entre Dieu et Israël à travers le don de la terre correspond à trois modèles possibles : Dieu comme père qui laisse la terre en héritage⁶⁴³, Dieu comme roi⁶⁴⁴ et Dieu comme Seigneur⁶⁴⁵. Sur ces trois modèles, celui qui s'impose comme étant le plus important est, selon Joosten, le modèle de Dieu comme Seigneur qui installe son peuple au pays cananéen autour du sanctuaire pour être célébré par ses fidèles et servi par ses clients⁶⁴⁶. Cette suggestion est très convaincante, dans la mesure où l'image de Dieu comme Seigneur est fréquente dans la littérature du Proche-Orient ancien et où les deux autres modèles ne sont pas valables pour le Lévitique. En ce qui concerne le modèle fondé sur l'« héritage », on peut remarquer que le Code de Sainteté ne décrit pas la relation entre Dieu et le peuple comme une relation parentale. En ce qui concerne la relation qui est fondée sur la « royauté », on note que ni le roi ni le système royal ne sont évoqués dans ce livre⁶⁴⁷.

YHWH fait sortir le peuple d'Israël du pays de Pharaon. En l'installant dans son pays, il devient son Dieu (Lv 26,45). Cette démarche fait de YHWH le Dieu de la sortie d'Égypte et le nouveau maître de son peuple. Milgrom, pour sa part, n'est pas d'accord avec cette conception. Il souligne, en faisant référence à Ex 25,8 et Ex 29,42-46, que, ni dans P ni dans H, Dieu ne veut de sanctuaire : c'est le peuple qui a voulu en construire un. Pour lui, dans le

⁶⁴¹ Cf. Lv 14,34 ; 23,10 ; Nb 13,2 ; 15,2 ; Dt 32,49.52.

⁶⁴² Pour ces deux problèmes et la littérature, voir J. Joosten, *People and Land*, 184-189.

⁶⁴³ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 15-22.

⁶⁴⁴ N. Lohfink, “גרש *jāraš*”, TWAT III, 972-973.

⁶⁴⁵ M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *JAOS* 90 (1970), 184-203; idem, *Social Justice*, 97-131, 231-247.

⁶⁴⁶ Pour l'image du peuple d'Israël en tant que client de Dieu, Lv 25,23 joue un rôle essentiel. Les Israélites sont les immigrants résidents qui cherchent un asile pour être protégés.

⁶⁴⁷ J. Joosten, *People and Land*, 184-189.

récit de P, l'apogée de la création est le sabbat, le temple divin que Dieu construit dans le temps⁶⁴⁸, tandis que dans la mythologie babylonienne, les dieux construisent un temple pour Marduk (*ANET* 68b). Dans ces conditions, Milgrom estime qu'il n'est pas logique que Dieu installe le peuple autour du sanctuaire pour qu'il soit servi par lui. Le Code de Sainteté présuppose des sanctuaires multiples et Jérusalem n'est pas une ville sacrée dans la tradition sacerdotale. Cette ville n'est donc pas conforme au modèle des villes centrées autour d'un temple dans le Proche-Orient ancien pour servir d'asile⁶⁴⁹.

Mais l'interprétation proposée par Milgrom pour Ex 25,8 et pour Ex 29,42-46 n'est pas convaincante. On ne comprend pas pourquoi il voit en Ex 25,8 un verset qui démontre que Dieu ne veut pas de sanctuaire (« et ils feront pour moi un sanctuaire, et j'habiterai au milieu d'eux »). Contrairement à son interprétation, Dieu veut manifestement un sanctuaire⁶⁵⁰. Même si l'on accepte l'argument selon lequel ce sont les hommes qui voulaient un temple pour offrir des sacrifices et consulter, cela n'implique pas que Dieu refuse qu'on lui construise un temple. Au contraire, Dieu dit qu'il rencontre les fils d'Israël dans la tente, qu'il habite parmi eux (Ex 29,42-46). On ne peut pas évoquer la construction de la tente en sous-estimant l'intention de Dieu au profit de l'initiative humaine. Par ailleurs, la perception du sabbat comme un « temple temporel » paraît très abstraite et spéculative. L'aspect spatial et l'aspect temporel représentent les deux axes essentiels de la religion d'Israël⁶⁵¹ : en principe, le temple et le sabbat ne s'excluent pas mutuellement. L'un et l'autre servent à adorer Dieu.

Il est vrai que dans la Bible Dieu n'a pas construit le temple ; c'est son peuple qui l'a fait. Mais lorsque Milgrom propose un rapprochement entre les dieux qui ont construit un temple pour Marduk et le Dieu de l'Ancien Testament, il fait une comparaison inappropriée. Il serait plus pertinent d'établir une correspondance entre les dieux subordonnés à Marduk et les êtres humains qui, dans l'échelle hiérarchique de la création vétérotestamentaire, se situent juste au dessous de Dieu (Ps 8,6)⁶⁵² : dans le monothéisme de la tradition sacerdotale,

⁶⁴⁸ Mais, selon L. Fisher, "Creation at Ugarit and in the Old Testament", *VT* 15 (1965), 319 ; idem, "An Ugaritic Ritual and Genesis I, 1-5", *Ugaritica VI. Mission de Ras Shamra XVII* (Paris, 1969), 204, le motif de « sept jours » dans Gn 1 et KTU 1.4 VII indique déjà que la construction du temple constitue un type de création. Pour la relation entre la création du monde selon P et la construction du tabernacle (du sanctuaire) d'Ex 39-40, voir M. Buber et F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin, 1936), 39-44, référence chez M. Weinfeld, *The Place of the Law*, 101.

⁶⁴⁹ Voir J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2299-2300.

⁶⁵⁰ Cf. B. J. Schwartz, "The Priestly Account", 129, n. 57: « [...] the tabernacle and the cult were the a priori plan of the deity, not a reaction to human failings ».

⁶⁵¹ Cf. M. Spindler, *Pour une théologie de l'espace*, Cahiers Théologiques 59 (Paris - Neuchâtel, 1968).

⁶⁵² Pour la place de l'homme dans l'univers et pour l'analogie entre l'homme de l'Ancien Testament et les dieux dans les cultures du Proche-Orient ancien, voir D. J. A. Clines, "The Image of God in Man", *TynB* 19 (1968), 53-103; repr. "Humanity as the Image of God", dans idem, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 2*, JSOTS 293 (Sheffield, 1998), 447; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Mythos (Princeton, 1994), 139, 175, n. 26; S. D. McBride Jr., "Divine Protocol: Genesis

les dieux qui entourent le dieu suprême dans les structures théologiques des religions du Proche-Orient ancien sont remplacés par l'humanité créée par YHWH⁶⁵³. Tout cela nous invite à penser qu'il n'y a aucune raison pour rejeter l'idée que, dans H, Dieu a voulu que son peuple suive, autour de chaque sanctuaire, un mode de vie imprégné de sacralité.

Dans le cadre de ce modèle, on pourrait ajouter une autre image de Dieu, celle du Créateur du monde. En effet le Dieu Créateur du monde n'est pas différent de celui de la sortie d'Égypte. La théologie de la création dans l'Ancien Testament n'a pas pour seule raison d'être de rendre possible la sortie d'Égypte, comme von Rad l'a dit avec insistance⁶⁵⁴. Le Créateur du monde est identique au Dieu de la sortie d'Égypte. L'action salutaire de Dieu poursuit son action créatrice. Si, dans la loi sur l'année sabbatique, on définit Dieu comme Créateur, on pourrait en déduire automatiquement que la terre est à Dieu.

Cette identification de Dieu comme Créateur du monde est confirmée de façon indirecte lorsque l'on confronte la loi sabbatique de Lv 25 avec le récit de la création de P (Gn 1,1-2,4a) : même si YHWH n'est pas explicitement présenté dans la loi sur l'année sabbatique comme Créateur du monde, il suffit que les deux autres entités qui entrent en jeu dans cette loi - la terre et le peuple - présentent les mêmes caractéristiques que dans le récit de la création de P, et que la théologie de la loi sur l'année sabbatique se situe dans la continuité de la théologie de la création de P, pour que YHWH soit aussi perçu comme Créateur dans la loi sur l'année sabbatique de Lv 25. Et si le Dieu de Lv 25 se présente comme Créateur, cela veut dire qu'il est le propriétaire de la terre.

5.2.2.2. La terre créée par YHWH

Comme la terre a été créée par Dieu, elle est à lui et, en ce sens, elle est sainte. Lors de la création du monde, la terre a été faite pour la résidence des créatures (Gn 1)⁶⁵⁵. La terre primordiale, qui est représentée par le jardin d'Éden, est le cadre d'une coexistence harmonieuse entre Dieu et toutes ses créatures. Pourtant, déjà, après le péché d'Adam (אדם), Dieu maudit le sol (אדמה) à cause de lui (Gn 3,17 ; cf. Gn 8,21). Ce schéma de J se trouve

1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch", dans W. P. Brown et S. D. McBride Jr. eds., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids - Cambridge, 2000), 16.

⁶⁵³ W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness*, 212-231, présente la congrégation (Nb 16,3; 20,4), l'assemblée (Nb 27,17 ; 31,16 ; 17,6), l'armée (Ex 12,41) et les chérubins (Ex 25,22 ; 26,1 ; 36,8 ; Nb 7,89) comme des indices qui manifestent que l'homme remplace les dieux des religions du monde voisin.

⁶⁵⁴ G. von Rad, "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", dans P. Volz, F. Stummer et J. Hempel eds., *Werden und Wesen des Alten Testaments: Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, BZAW 66 (Berlin, 1936), 132; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 143.

⁶⁵⁵ V. Nötter, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, SBS 68 (Stuttgart, 1974), 70-90; O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, FRLANT 115, (Göttingen, 1981²), 199-223.

aussi dans la tradition sacerdotale : le pays, souillé par les hommes, vomit ceux qui l'habitent (Lv 18,24.25.28, Nb 13,32) et enfin Dieu quitte le sanctuaire (Ez 8,6). Ce sont les hommes qui altèrent eux-mêmes leur relation avec la terre et Dieu.

Certes, dans le passage qui concerne l'année sabbatique, il n'est pas dit explicitement que la terre a été créée par YHWH. Mais, s'il est prouvé que, dans ce texte, la terre est dans la continuité de la terre primitive, cela attesterait que YHWH en est propriétaire. D'un côté, en reconnaissant l'origine ancienne de Lv 25,23, G. von Rad estime que le contenu de ce verset, qui affirme nettement la propriété de Dieu sur la terre, ne repose pas sur la doctrine de la création, mais sur la croyance en un acte de grâce de Dieu inscrit dans l'histoire ; ce verset ne débouche donc pas sur une doctrine de la création et il semble qu'il lui soit totalement étranger⁶⁵⁶. D'un autre côté, W. Brueggemann reconnaît que, dans les versets de la Genèse (2,1-4a) concernant le Sabbat, on trouve déjà l'idée du repos de la terre, idée propre à la théologie de l'année sabbatique du Lévitique : il remarque que, dans le récit de la création de P, le Sabbat n'est pas seulement destiné à l'homme, mais qu'il concerne déjà le repos de la terre. Il met aussi en parallèle Gn 2,1-4a et Lv 25,6, en soulignant les analogies entre les deux textes. Cependant il ne pense pas que l'on puisse établir clairement que l'un des textes ait influencé l'autre⁶⁵⁷. Face à ces deux opinions, on est à nouveau invité à réfléchir sur la qualité de la terre en Lv 25 et sur la théologie de la création de H à la lumière du premier récit de la création dans la Genèse.

D'après la loi sur l'année sabbatique du Lévitique, la terre, travaillée par les hommes, produit de la nourriture pendant six ans : on enseme les champs, on taille la vigne et on récolte ses fruits (Lv 25,3). En revanche, la septième année, toutes les activités agricoles sont interdites, pour que la terre puisse se reposer : la septième année est l'année sabbatique pour la terre (Lv 25,5). Grâce à cet arrêt, les hommes peuvent également se reposer pendant cette année-là. Chose surprenante, la nourriture est, malgré l'interruption du travail humain, produite en quantité suffisante pour que les hommes et les animaux puissent en manger (Lv 25,6-7). Le côté irréel et apparemment impraticable de cette loi pourrait nous pousser à interpréter l'année sabbatique en la rapprochant de l'année de jachère pratiquée dans le monde voisin de celui de l'Ancien Testament⁶⁵⁸. Mais il semble que l'auteur de la loi sabbatique refuse toute interprétation du texte de l'année sabbatique à la lumière de l'année

⁶⁵⁶ G. von Rad, "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", 137.

⁶⁵⁷ W. Brueggemann, "The Kerygma of the Priestly Writers", ZAW 84 (1972), 411; repr. W. Brueggemann et H. W. Wolff éd., *The Vitality of Old Testament Traditions* (Atlanta, 1982²), 111.

⁶⁵⁸ J. B. Alexander, "A Babylonian Year of Jubilee?", 75-79; L. Lewy, "The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar", HUCA 17 (1942-1943), 96-97; C. H. Gordon, "Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?", 81; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 64-67; E. Neufeld, "Socio-Economic Background of Yōbel and Š^emittā", 70; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 143; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel* (Jerusalem, 1995), 152-178; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2248-2251.

de jachère en supprimant, dans sa nouvelle rédaction, l'expression « laisser en jachère » (שמט) d'Ex 23,11⁶⁵⁹.

On trouve, dans la Bible elle-même, un texte qui explique la possibilité d'une croissance naturelle des plantes nourricières, indépendante de toute activité agricole. Cette capacité de la terre à produire d'elle-même la nourriture est décrite explicitement en Gn 1⁶⁶⁰ :

Puis Dieu dit: Que la terre produise (אשר) de la verdure (אדמה), de l'herbe portant de la semence, des arbres fruitiers donnant du fruit selon leur espèce et ayant en eux leur semence sur la terre. Et cela fut ainsi. La terre produisit de la verdure, de l'herbe portant de la semence selon son espèce, et des arbres donnant du fruit et ayant en eux leur semence selon leur espèce. Dieu vit que cela était bon (Gn 1,11-12; Louis Segond).

D'après le récit de la création du code sacerdotal (Gn 1,1-2,4a), la terre créée antérieurement à l'homme produit des plantes d'elle-même (Gn 1,11-12). Comme l'indique le sens du jussif (au *Hip'il* de אשר) en Gn 1,11, YHWH demande à la terre de produire des végétaux. Les plantes que la terre fait pousser au troisième jour de la création sont offertes le sixième jour aux hommes et aux animaux pour leur nourriture. Dieu donne à toutes les créatures la nourriture que produit la terre (Gn 1,29-30).

Et Dieu dit: Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence: ce sera votre nourriture (לכם יהיה לאכלה)⁶⁶¹. Et à tout animal de la terre (כל־חַיֵּית הָאָרֶץ), à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie, je donne toute herbe verte pour nourriture. Et cela fut ainsi (Gn 1,29-30; Louis Segond).

On ne sera donc pas d'accord avec l'essai de C. Carmichael, qui interprète la loi sabbatique dans l'optique du récit de Joseph en Gn 47⁶⁶². Pour cet auteur, les lois sabbatiques ont pour but de rappeler au peuple d'Israël son expérience dans le pays étranger, l'Égypte, afin de graver dans le cœur de ses membres leur identité en tant que peuple de

⁶⁵⁹ Selon J. Stackert, *Rewriting the Torah*, 129-135, le complément d'objet direct du verbe שמט n'est pas la terre, mais le produit agricole destiné aux pauvres et aux animaux. Il estime donc que les Israélites pouvaient cultiver la terre même pendant la septième année. La comparaison de ce mot hébreu avec le mot akkadien (*šamātu*) ne justifie pas cette interprétation. Ce qui est le plus important est le fait que l'auteur du Lévitique a compris ce mot comme signifiant « laisser en jachère ».

⁶⁶⁰ Cf. F. Bianchi, "Das Jubeljahr in der hebraischen Bibel und in der nachkanonischen jüdischen Texten", 61; E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 343; K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*, 395.

⁶⁶¹ Cf. יהיה לכם לאכלה (Lv 25,6).

⁶⁶² Voir I.3.

YHWH⁶⁶³. Or, dans la loi sur l'année sabbatique, il ne s'agit jamais de la sagesse des hommes, qui ramasseraient de la nourriture pour parer à une année creuse, comme Joseph l'a fait. Il n'est jamais question d'une période de disette à propos de l'année sabbatique ; l'année sabbatique n'est pas une année de famine, mais une année de bénédiction. C'est Dieu et la terre qui donnent de la nourriture. La famine qui a sévi à l'époque de Joseph a suscité des déséquilibres et des conflits dans la société (Gn 47,20-26). Mais l'année sabbatique trouve sa signification dans un tout autre contexte : elle restaure une relation harmonieuse et bienfaisante entre Dieu, la terre et le peuple après six années où cette relation s'est progressivement dégradée.

Cette qualité de la terre, commune à Lv 25 et au premier récit de la création, nous invite à supposer qu'il existe une relation étroite entre ces deux textes. L'auteur de H s'inspire-t-il de la théologie de P⁶⁶⁴ ? Les deux chapitres remontent-ils à une même source⁶⁶⁵ ? Bien entendu, la loi sur l'année sabbatique d'Ex 23,10-11 est aussi une prescription agricole : pendant six années on travaille la terre et la septième année la terre offre de la nourriture aux hommes et aux animaux. Mais la loi sabbatique du Lévitique est plus complète dans sa forme que celle de l'Exode. L'auteur de H imprime sa griffe au texte modèle. La langue cultuelle de P est plus proche de la loi du Code de Sainteté (cf. « un sabbat sabbatique pour la terre, un sabbat pour YHWH » en Lv 25,4) que celle de l'Exode. La loi sabbatique de l'Exode n'est pas marquée par un vocabulaire cultuel. On peut donc dire que la loi sabbatique du Lévitique n'est pas simplement la copie d'une ancienne loi, mais une rédaction entièrement nouvelle.

Le rapprochement entre Lv 25 et Gn 1 paraît encore plus pertinent quand on lit le deuxième récit sur la création du monde (J) qui est régi par un point de vue différent sur la relation entre la terre et l'homme (Gn 2,4b-25). Dans ce récit, il n'y a au début aucune herbe des champs, car il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol (Gn 2,5). Puis, à partir du moment où l'homme est introduit, on mange de la nourriture en travaillant la terre (Gn 2,15). Selon Ellis, le récit de la création de J a pour but de montrer que YHWH, et non Baal, est le

⁶⁶³ C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 224-239. E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 343, accepte cette interprétation.

⁶⁶⁴ Comme I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 60, 104, qui attribue Gn 1,1-2,4a à P en se basant sur le fait que le texte ne présente pas de traits linguistiques propres à H.

⁶⁶⁵ E. Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda", 111-112; J. Milgrom, "H_R in Leviticus and Elsewhere in the Torah", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éd., *The Book of Leviticus*, 33: « the entire priestly story of creation (Gn 1,1-2,4a) is the work of H_R ». Voir aussi son commentaire, 1344. Selon Firmage et Milgrom, l'auteur de la narration sacerdotale de la création (Gn 1,1-2,4a) appartiendrait à H. Il est difficile d'établir l'identité de la source de Gn 1 par la seule comparaison de l'aspect de la terre dans les deux chapitres du Lévitique et de la Genèse. On espère y parvenir en poursuivant notre travail sur la terre de Dieu et sur la terre du peuple.

Dieu qui garantit la fertilité du sol⁶⁶⁶. B. D. Naidoff, quant à lui, estime que le premier récit de J en Gn 2-3 explique l'origine du péché et les tensions qui se sont manifestées dans l'existence humaine⁶⁶⁷.

À la différence de J, P ne rapporte aucune tension entre les créatures de Dieu dans son récit de la création. Dans J, le récit de la création du monde reflète la réalité qui existe déjà sur terre. Mais, la façon dont le récit de P présente l'année sabbatique et ses effets sur la terre et sur tous ses bénéficiaires⁶⁶⁸ reflète l'état originel de la création, et non pas l'état actuel du monde⁶⁶⁹. D'ailleurs, la loi sur l'année sabbatique correspond au récit de la nouvelle création de Gn 9. Car cette nouvelle création présuppose la destruction causée par le péché de l'humanité, de même que la loi sabbatique est instaurée dans un pays déjà ruiné par le péché des anciens habitants avant que les Israélites ne soient entrés en pays cananéen (Lv 18,24-30 ; 20,22-23)⁶⁷⁰. Le Dieu qui a châtié tous les habitants du monde par le déluge conclut à nouveau une alliance non seulement avec les hommes mais aussi avec tous les animaux (Gn 9,10 ; cf. Os 2,20). On ne va pas énumérer une fois de plus tous les éléments communs aux deux textes. Mais il ne sera pas inutile de souligner que tout comme il se souvient de Noé et de tous les animaux (כל־החיה ואת־כָּל־הבהמה) en Gn 8,1, ce qui a mené à la conclusion de la nouvelle alliance⁶⁷¹, Dieu se souviendra du pays dans le Lévitique (26,42)⁶⁷². Le pays d'Israël ne peut pas se reposer parce que les hommes en abusent. Mais Dieu se souviendra de la souffrance du pays (Lv 26,34) et rétablira le repos de la septième année. L'action de Dieu, qui concerne tout l'univers dans le récit de la nouvelle création, s'applique, dans le Code de Sainteté, à Israël en particulier.

Ce rapprochement entre la loi sabbatique du Lévitique et le récit de la création de P impliquerait que la terre visée par cette loi ne désigne pas simplement la résidence préparée

⁶⁶⁶ P. F. Ellis, *The Yahwist, The Bible's First Theologian: With the Jerusalem Bible Text of the Yahwist Saga* (Chicago, 1968), 165-172.

⁶⁶⁷ B. D. Naidoff, "A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3", *JSOT* 5 (1978), 2-14.

⁶⁶⁸ Dans le récit de la création, il n'y a que l'homme universel en tant qu'image de Dieu. C'est la fonction des générations de la Genèse d'unir tous les êtres humains en les faisant remonter à une même racine. Cf. D. M. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, MSSNTS 8 (Cambridge, 1988²), 14-36.

⁶⁶⁹ Pour l'histoire de la recherche sur l'identité de J dans la composition du Pentateuque, voir J.-L. Ska, "The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces: A Chapter in the History of Modern Exegesis", dans J. C. Gertz et al. Eds., *Abschied vom Jahwisten : Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315 (Berlin, 2002), 1-23 ; Th. Römer, "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", dans Th. B. Dozema et K. Schmid eds., *A Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBLSS 34 (Atlanta, 2006), 9-27.

⁶⁷⁰ B. F. Batto, "The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif", *CBQ* 49 (1987), 187-201, voit dans Lv 26 et Ez 34 un echo de l'alliance de paix en Gn 9.

⁶⁷¹ Pour l'importance du souvenir de Dieu dans la structure de l'alliance de Noé, voir W. Brueggemann, *Genesis, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta, 1982), 86.

⁶⁷² Même si la terre citée en Lv 26 désigne la terre promise aux patriarches au sens historique comme le dit G. von Rad, "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", 191-204; repris dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 87-100, elle n'est pas différente de la terre créée par Dieu.

pour Israël, qui est sorti du pays d'Égypte, mais aussi la terre décrite dans le récit de la création. À cet égard, la position de von Rad, qui soutient qu'en Lv 25 la terre n'a aucun rapport avec la doctrine de la création, ne me paraît pas justifiée. Du reste, on ne peut pas non plus suivre Brueggemann lorsqu'il estime que la connexion entre la terre de P et celle de Lv 25 n'est pas évidente. Car on peut dire que, pendant l'année sabbatique, en mangeant la nourriture que produit la terre sans activité humaine, le peuple célèbre la grâce de Dieu, le Dieu de la sortie d'Égypte et le Dieu Créateur du monde. Pendant l'année sabbatique, le peuple fait l'expérience de la création de Dieu qui se déroule à nouveau sous ses yeux. YHWH montre à Israël l'aspect originel de la création du monde. L'année sabbatique est un moment qui rappelle la création de Dieu. On ne peut pas lui reprocher de ne pas être une loi praticable : cela reviendrait à mettre en doute la création de Dieu elle-même. L'auteur de la loi sur l'année sabbatique n'essaie pas de prouver qu'elle est praticable et réaliste. Car, malgré la critique qu'on lui fait à cet égard, elle permet à tous les hommes et à tous les animaux de se nourrir. Ce caractère de la terre manifeste le fait qu'elle est créée par YHWH et donc qu'elle est à lui.

5.2.2.3. La question des animaux sauvages

Si la loi sur l'année sabbatique du Lévitique fait apparaître la propriété de Dieu sur la terre à travers le rapprochement avec la terre qu'il a créée dans le récit de la création de P, peut-on dire également que l'évocation des animaux sauvages en Lv 25,7 est un écho de l'état originel du monde lors de sa création ?

Le terme « animal » (חיה), qui apparaît 9 fois dans le Lévitique⁶⁷³, se trouve 3 fois dans le Code de Sainteté. Ces trois versets relèvent tous de la péricope du mont Sinaï (Lv 25-26). D'ailleurs, l'usage de ce terme se répartit dans les trois textes qui composent cette péricope, à savoir le texte sur le cycle de sept années (Lv 25,7), le texte sur les bénédictions (Lv 26,6) et le texte sur les malédictions (Lv 26,22). Dans les paragraphes qui suivent, on tentera de dégager la place et la fonction de l'animal sauvage dans la loi sur l'année sabbatique comme animal qui habite la terre de Dieu.

Comme on vient de le remarquer, le fait que les animaux domestiques et sauvages puissent manger de la nourriture avec les hommes lors de l'année sabbatique (Lv 25,6-7)

⁶⁷³ Lv 5,2 (animal impur); 11,2 (l'animal que vous mangerez).27 (les animaux qui marchent sur quatre pattes).47(x2) (l'animal que l'on mange / l'animal que l'on ne mange pas) ; 17,13 (animal qui se mange) ; 25,7 (les animaux qui sont dans ton pays) ; 26,6 (animal mauvais).22 (animal sauvage). Cf. bétail (בהמה) : 1,2 ; 5,2 ; 7,21.25.26 ; 11,2.3.26.39.46 ; 18,23(x2) ; 19,19 ; 20,15(x2).16(x2).25(x2) ; 24,18.21 ; 25,7 ; 26,22 ; 27,9.10(x2).11(x2).26.27.28.

rappelle l'état originel de la création du monde par Dieu (Gn 1) et sa nouvelle alliance avec toutes les créatures (Gn 9). On a déjà vu aussi que, pour détruire la barrière mise entre le centre et les marges, l'auteur du Lévitique a rassemblé les animaux domestiques et sauvages dans la liste des bénéficiaires. Or, il convient également d'être attentif aux expressions qui sont supprimées dans la révision de l'ancienne loi (Ex 23,10-11). Il les aurait enlevées dans sa nouvelle rédaction, soit parce qu'elles ne sont plus conformes à la conception de la loi, soit parce qu'elles l'empêchent de déployer sa pensée vers des horizons plus lointains.

L'obstacle lié à l'animal sauvage, c'est le « reste » (יתר) de la nourriture : tandis que, dans le Lévitique, les animaux ont le droit de manger au même titre que les hommes⁶⁷⁴, dans l'Exode, la priorité est donnée aux hommes par rapport aux animaux.

Et la septième, tu la laisseras en jachère, et tu la laisseras inculte, et les indigents de ton peuple en mangeront, et ce qu'ils laisseront de reste, les bêtes des champs le mangeront (Ex 23,11a ; Darby).

De ce point de vue, la loi du Lévitique paraît plus irréaliste que celle de l'Exode. Est-ce que cela signifie que les modifications du législateur n'ont fait que rendre la loi moins efficace qu'auparavant ? Sa loi correspond-elle à un idéal qui ne peut être mis en pratique ? Face à ces questions, on peut penser que ses options sont marquées par son identité et par la tradition théologique particulière dont il est issu, la tradition, déjà évoquée dans la dernière section, de « la terre créée par Dieu ».

Le côté idéal de cette loi apparaît plus clairement quand on la lit à la lumière des deux versets qui mentionnent l'« animal » en Lv 26. Si, dans la loi sur l'année sabbatique, le terme « animal » (חיה) est employé au sens neutre (Lv 25,7), le terme « animal mauvais » (חיה רעה) apparaît dans la liste des bénédictions (Lv 26,6). La bénédiction de Dieu consiste à éliminer l'animal mauvais du pays quand Israël obéit à Dieu. Au contraire, Dieu renvoie cet animal pour juger le péché du peuple (cf. Ez 5,17 ; 14,15.21 ; 34,25).

Je mettrai la paix dans le pays ; vous vous coucherez sans que rien vienne vous troubler ; je ferai disparaître du pays les « animaux malfaisants » ; l'épée ne passera plus dans votre pays (Lv 26,6 ; TOB).

Si Dieu permet aux animaux sauvages de participer à la fête de l'année sabbatique, il

⁶⁷⁴ K. Elliger, *Leviticus*, 349-351.

renvoie de nouveau l'animal sauvage contre Israël pour punir le peuple désobéissant⁶⁷⁵ ; l'ancienne paix de l'animal mauvais et la paix avec tous les animaux sont détruites par l'animal sauvage. Tandis que, dans une étape précédente, l'animal mauvais a disparu, l'animal sauvage entre en scène à nouveau en tant qu'agent du jugement de Dieu dans la phase de malédiction :

J'enverrai contre vous les « animaux sauvages » (חית השדה), qui vous raviront « vos enfants », qui anéantiront « votre bétail » et qui vous décimeront au point de rendre vos chemins déserts (Lv 26,22 ; TOB).

Le jugement par l'animal sauvage est d'autant plus sévère qu'une coexistence pacifique s'était établie avec les hommes et avec le bétail pendant l'année sabbatique. Tandis qu'en Ez 5,17 et Ez 14,15.21, l'« animal mauvais » (חיה רעה) est envoyé par Dieu pour exécuter son châtement, dans le Lévitique, ce sont les animaux au sens neutre, non seulement l'animal mauvais, qui sont hostiles aux hommes et au bétail. L'ancien partenaire de l'alliance avec Dieu apparaît ici comme agent du jugement de Dieu.

En Lv 26,22, les victimes de l'animal sauvage sont les enfants et le bétail. La comparaison de ce verset avec Ez 14,21-22 met en relief la tragédie de la malédiction dans le Lévitique :

Car ainsi parle le Seigneur Dieu : Même si j'ai envoyé mes quatre terribles châtements contre Jérusalem: l'épée, la famine, les bêtes féroces (חיה רעה) et la peste, pour en retrancher hommes (אדם) et bêtes (המה), pourtant un reste y subsiste. On a fait sortir de la ville des fils et des filles; les voici qui viennent vers vous. Vous allez constater leur conduite et leurs actes, alors vous vous consolerez du malheur que j'ai fait venir sur Jérusalem, de tout ce que j'ai fait venir sur elle (TOB).

Le prophète Ézéchiel laisse place à l'espoir au milieu du malheur. Suivant l'expression d'Eichrodt, c'est une « consolation sévère »⁶⁷⁶. L'homme et le bétail sont les victimes des animaux mauvais. Mais, malgré les désastres, des enfants survivent, contrairement à ce qui se passe en Lv 26,22. On y voit un espoir pour l'avenir.

À présent, comparons le texte de la malédiction avec celui qui concerne les bénédictions de l'année sabbatique :

⁶⁷⁵ Cf. N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, traduit par L. M. Maloney (Edinburgh, 1994), 205.

⁶⁷⁶ W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22/1 (Göttingen, 1959), 111.

	Victimes de malédiction divine (Lv 26) / bénédiction de l'année sabbatique (Lv 25)						
	hommes					animaux	
Lv 26,22	enfant					bétail	x
Lv 25,6-7	Fils d'Israël	serviteur	servante	salarié	hôte	bétail	animal sauvage

Dans la loi sur l'année sabbatique, on trouve sept catégories de bénédiction ; toi (les fils d'Israël), le serviteur, la servante, le salarié, l'hôte, le bétail et l'animal sauvage. Toutes ces catégories bénéficient de l'année sabbatique ; leurs membres mangent ensemble sans travailler. Cela reflète la relation idéale entre les hommes, entre les animaux et entre les hommes et les animaux. À l'opposé de cet état de choses, l'animal sauvage est hostile aux enfants et au bétail en Lv 26,22 ; ceux-ci deviennent ses proies.

Bien que, à la différence de la loi du Sabbat (Ex 20,10 ; Dt 5,14), les enfants n'apparaissent pas dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique, il est naturel pour eux de participer à la fête septennale, du fait que même le salarié et l'hôte mangent le produit de la terre. Or, en présentant les enfants, qui sont absents de la liste de l'année sabbatique, comme les premières victimes de l'animal sauvage en Lv 26,22, et en ne disant rien, au contraire d'Ez 14, sur la survie des enfants, l'auteur du Lévitique dramatise la tragédie du peuple. Bien entendu, cela correspond à la réalité, car les animaux sauvages attaquent plus facilement les enfants que les adultes. Aussi est-on surprise de voir des enfants survivre en Ez 14,21-22. Mais il faut essayer de comprendre l'intention de l'auteur biblique qui a omis une mention à un endroit et ajouté une expression à un autre. S'il omet intentionnellement les enfants dans la liste des bénéficiaires (Lv 25,6-7), il les mentionne expressément dans la liste des victimes (Ez 14,21-22). La mort des enfants est plus cruelle que celle des autres personnes. Elle signifie la cessation des générations, ce qui revient à supprimer tout avenir. Le massacre des enfants est un mode d'exécution du jugement de Dieu. Cela a été l'ultime moyen utilisé par Moïse pour obliger le Pharaon à libérer les Hébreux (Ex 10). Dieu lui-même fait périr son peuple en le privant de ses enfants (Jr 15,7). Si la survie des enfants manifeste l'espérance qui vient de Dieu (cf. Ex 2,1-10), l'apparition explicite des enfants dans la liste des victimes manifeste le jugement de Dieu.

La lecture de ces trois versets sur l'animal nous permet de voir la terre de Dieu dans une situation où toutes les créatures l'habitent de manière pacifique et harmonieuse. Le législateur de la loi sabbatique du Lévitique modifie l'ancienne loi en conservant l'animal sauvage parmi les bénéficiaires de cette loi et en supprimant l'idée qu'il ne peut manger que ce qui reste après le passage des pauvres (Ex 23,11). Aussi, le statut de l'animal sauvage est plus élevé que dans l'ancienne loi. Ce changement de statut ne procède pas de l'idéal de

l'auteur, mais plutôt, de la tradition théologique particulière dont il est issu.

La loi sur l'année sabbatique a pour but de faire apparaître l'état primitif de la création du monde : de même que les animaux ne constituent pas une menace dans le récit de la création du monde de P, l'image du monde en Lv 25,1-7 est harmonieuse. Tout en partageant de la nourriture avec les animaux, l'homme les domine de façon naturelle pendant l'année sabbatique. Cette année n'est pas une année de jachère destinée à augmenter la productivité du sol et qui concernerait uniquement les hommes. Au contraire, l'année sabbatique nous fait voir les créatures de Dieu dans leur relation originelle et rétablit l'état originel du monde⁶⁷⁷. Aussi peut-on dire que l'année sabbatique est conçue pour la terre et pour Dieu (Lv 25,5). Cette lecture est confirmée par la fonction de l'animal en Lv 26. Le péché du peuple entraîne la destruction de la paix de l'année sabbatique par l'animal sauvage (Lv 26,22), lequel est partenaire de l'alliance avec Dieu⁶⁷⁸ et partage la nourriture avec les hommes. Dans la loi sur l'année sabbatique, la fonction de l'animal ne dépend pas du choix arbitraire de l'auteur ; il occupe sa place selon l'ordre de la création. Le statut de l'animal sauvage revêt ici une signification théologique ; il témoigne de la propriété de Dieu sur la terre.

5.2.3. Le pays du peuple

Les notions de « terre » et de « pays » s'inscrivent, dans l'Ancien Testament, dans deux perspectives différentes : la perspective théologique de la création et de l'histoire du salut ; la perspective humaine de l'histoire politique et économique d'Israël. Selon le point de vue théologique, Dieu est le créateur du monde et donc son seul maître véritable. Le point de vue humain nous donne à voir des nations et des peuples qui s'opposent entre eux. Chaque peuple pense avoir reçu son pays de son propre dieu. C'est ainsi que l'Ancien Testament est marqué par la tension entre la vision d'Israël, pour qui YHWH est le seul maître du monde, et celle des nations qui adorent d'autres dieux que le Dieu d'Israël.

Dieu a créé le monde et il en a donné une partie à son peuple ; celui-ci est devenu par conséquent le maître d'une partie de la terre, le pays d'Israël. Dans la mesure où ce pays représente une partie du monde que Dieu a créé et qu'il le donne à son peuple, ses habitants, hommes et animaux, doivent vivre selon l'ordre de la création de Dieu. C'est pourquoi, si l'on

⁶⁷⁷ Pour A. Marx, «Les recherches sur le Lévitique et leur impact théologique», *RHPR* 87 (2007), 415-433, « le Lévitique est, en réalité, le témoin de l'utopie originelle telle qu'on la trouve en Genèse 1 ».

⁶⁷⁸ B. Janowski, «Auch die Tiere gehören zum Gottesbund», dans B. Janowski, U. Neumann-Gordsolke et U. Glessmer éd., *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1993), 1-14; A. de Pury, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament*, *Essais bibliques* 25 (Genève, 1993), 73-77.

se place dans la perspective théologique, le vrai propriétaire de la terre dans la loi sur l'année sabbatique n'est pas l'homme, mais YHWH.

Le peuple d'Israël sort du pays d'Égypte et se dirige vers le pays de Canaan. Il est dans le désert et fait route vers la terre sainte. En un sens, le pays de Canaan est un microcosme : les Israélites sont tenus de mettre en pratique la loi divine sur la terre des hommes. La loi universelle doit être appliquée dans un endroit concret et dans le temps réel. Une loi qui n'est pas applicable dans un lieu et dans un temps bien délimités ne peut pas être considérée comme une véritable loi. Le peuple de Dieu doit donc toujours essayer de diminuer l'écart entre l'idéal et la réalité, entre la loi divine et le donné humain. Pour Dieu, ces deux ordres ne sont jamais antinomiques. Si le peuple ne vit pas conformément aux règles divines, il ne mérite pas d'habiter la terre promise : il sera exilé au pays de ses ennemis. Dans le pays promis qui a une signification spéciale du point de vue spirituel, le peuple de Dieu doit sans cesse tendre vers l'intention originelle de Dieu.

Après avoir considéré la « terre de Dieu », nous étudierons à présent le « pays du peuple ». Si l'expression « terre de Dieu » relève du langage de la confession de la foi, le « pays du peuple » concerne la réalité. Pays d'Égypte, pays de Canaan, pays d'Israël (ton/votre pays), le pays « ennemi » : autant d'entités politiques qui, dans le Lévitique, se situent sur la terre de Dieu. Même si la « terre de Dieu » et le « pays » de tous ces peuples ne renvoient pas au même aspect, ils ne s'excluent pas non plus ; YHWH est le maître de tous les pays quelque soit le peuple qui l'habite. Dans cette section, nous examinerons certaines évocations de ces pays afin d'essayer de mettre au jour la théologie de la terre du Lévitique. Ce travail est indispensable pour percevoir et dépasser la tension inévitable entre les notions de « terre de Dieu » et de « pays associé à des peuples ».

5.2.3.1. Le pays d'Égypte (ארץ מצרים)

Le premier territoire qui nous concerne est celui qui est désigné par le nom de « pays d'Égypte ». Ce nom apparaît 11 fois dans le Lévitique. Dans ces occurrences, on peut déjà trouver des traits qui singularisent l'usage de ce nom dans ce livre particulier par opposition aux autres livres du Pentateuque :

D'abord, le nom propre « Égypte » apparaît beaucoup moins souvent (88 occurrences dans la Genèse ; 175 occurrences dans l'Exode ; 11 occurrences dans le Lévitique ; 33 occurrences dans les Nombres ; 50 occurrences dans le Deutéronome)⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Cf. F. V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map. Constructing Biblical Israel's Identity*, JSOTS 361 (London - New York, 2002), 272-276.

En deuxième lieu, il est frappant que, dans le Lévitique, le mot « Égypte » soit toujours associé au terme « pays ». Ailleurs, le terme « Égypte », employé sans l'adjonction de mot qualificatif (עַם ou אֶרֶץ), peut renvoyer soit au peuple (Gn 45,2) soit au pays. Quand l'auteur biblique parle de l'exode, il dit souvent soit que « Dieu fait sortir Israël d'Égypte » (Ex 13,9 et *passim*) soit qu'« Israël est sorti d'Égypte » (Ex 13,13 et *passim*) sans utiliser le mot « pays ». Aussi, lorsque l'auteur du Lévitique emploie expressément le mot « pays » devant le nom propre « Égypte », le lecteur peut percevoir une signification voilée que cet auteur veut suggérer. Or, à la différence du mot « Égypte », le nom propre « Canaan » est toujours utilisé avec le mot « pays » quand il désigne le pays de Canaan. On ne trouve aucun passage où le mot « Canaan » renvoie au pays sans qu'il soit accompagné du mot « pays ». Quand ce mot apparaît seul, il désigne plutôt le peuple que le pays (p. ex., Ex 15,15⁶⁸⁰). De ce fait, on peut penser que l'auteur demande au lecteur de diriger son attention vers le « pays » d'Égypte, c'est-à-dire qu'il propose au lecteur de situer son texte dans le cadre du pays où se trouvent les Israélites et de se demander en particulier si les exigences de sainteté auxquelles ils doivent répondre sont les mêmes dans le pays d'Égypte, dans le pays des ennemis et dans le pays en Canaan, devenu le pays que Dieu a donné à Israël.

Outre les quelques traits particuliers que l'on a trouvés dans l'usage de l'expression « pays d'Égypte », une constatation s'impose à notre attention : cette expression figure dans des phrases très stéréotypées :

Verset	thème	Autorévélation divine	alliance	Contexte
11,45	exode	Je suis YHWH	alliance	sainteté
18,3	coutumes égyptiennes	Je suis YHWH, votre Dieu (v. 4)		
19,34	statut comme étrangers	Je suis YHWH, votre Dieu		
19,36	exode	Je suis YHWH, votre Dieu		
22,33	exode	Je suis YHWH	alliance	sainteté (v. 32)
23,43	exode	Je suis YHWH, votre Dieu		fête
25,38	exode	Je suis YHWH, votre Dieu	alliance	libération des esclaves
25,42	exode	crainte de Dieu (v. 43)		libération des esclaves servir Dieu
25,55	exode	Je suis YHWH, votre Dieu		libération des esclaves servir Dieu
26,13	exode	Je suis YHWH, votre Dieu		changement de Dieu
26,45	exode	Je suis YHWH	alliance	

Tous les versets où figure l'expression « pays d'Égypte » contiennent la formule d'autorévélation divine, sauf Lv 25,42. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, le

⁶⁸⁰ Pour les autres occurrences, voir HAL, 462.

thème de la « crainte de Dieu » est suggéré par la formule d'autorévélation divine. La phrase « Je suis YHWH, votre Dieu » rappelle les Israélites à l'autorité divine donc à la crainte de Dieu. Comme ce n'est pas l'homme, mais YHWH qui impose les lois, les Israélites doivent les respecter dans la crainte de Dieu. Dès lors, on pourrait dire que tous les versets concernant le pays d'Égypte témoignent de la révélation de Dieu.

Il faut remarquer ensuite que le thème de l'exode se trouve dans tous les versets sauf Lv 18,3 et 19,34. En effet, puisque la formule d'autorévélation divine évoque le Dieu de la sortie d'Égypte, il est naturel qu'elle introduise le thème de l'exode⁶⁸¹. Quant aux deux versets qui ne contiennent pas de verbe désignant l'exode (יצא ou עלה), ils expliquent la raison de la sortie d'Égypte. Pour les Israélites, le pays d'Égypte est un pays qu'ils doivent quitter. Ils ne doivent plus suivre les coutumes égyptiennes (Lv 18,3) ; ils doivent aller dans leur pays, car ils ne sont que des étrangers dans le pays d'Égypte (Lv 19,34). Dans le désert, le peuple d'Israël a déjà quitté le pays d'Égypte ; mais il n'est pas encore arrivé dans le pays de Canaan. En ce sens, il vit dans le temps intermédiaire entre le passé et le futur. En Lv 18,3, le pays d'Égypte est défini comme un pays du passé, où l'on a mis en pratique des mauvaises coutumes. Dans le contexte de Lv 18,3-5, qui introduit l'interdiction de l'inceste et de la bestialité (Lv 18,6-23), l'expression « ce qui se fait dans le pays d'Égypte » en Lv 18,3 signifierait la perversion sexuelle⁶⁸². Mais, le pays de Canaan est un pays où le peuple peut vivre selon la volonté de Dieu. Ce pays est réservé aux Israélites. C'est leur futur pays. Mais, bien que ce pays représente un espoir pour l'avenir, ils doivent rejeter les usages pratiqués par ses habitants. C'est à cause de leurs mauvaises coutumes que les Cananéens se font expulser (Lv 18,24-28 ; 20,22-23).

Israël doit être un peuple saint, et rejeter toutes les mauvaises coutumes du passé et du présent. Vivre comme un peuple saint, tel est le sujet du Lévitique. À cet égard, Crüsemann a soutenu, sur la base de Lv 22, que l'exode avait pour but de sanctifier le peuple⁶⁸³. Cependant,

⁶⁸¹ Sur 9 occurrences, le thème de l'exode s'exprime 8 fois par le verbe יצא, tandis qu'on trouve en Lv 11,45 le verbe עלה. Pour l'emploi différent de ces deux verbes, voir P. Humbert, "Dieu fait sortir", *TZ* 18 (1962), 357-361 ; *idem*, "Dieu fait sortir. Note complémentaire", *TZ* 18 (1962), 433-436. Dans 6 occurrences d'Exode (Ex 32,1.4.7.8.23 ; 33,1), le sujet de עלה est soit Moïse soit le veau d'or (cf. 1 R 12,28). Alors que le sujet de יצא peut être soit YHWH soit Moïse (cf. Ex 3,12), le veau d'or ne prend jamais le verbe יצא. Pour la raison d'être du verbe עלה en Lv 11,45, voir G. A. Rendsburg, "The inclusion in Leviticus xi", *VT* 43 (1993), 418-421. Selon son analyse, l'apparition de מעלה en Lv 11,45 manifeste la rhétorique de l'auteur du Lévitique qui emploie le même mot מעלה (ruminer) 6 fois en Lv 11 (Lv 11,3.4[x2].5.6.26). Les versets 43-45 du chapitre 11 du Lévitique ne sont donc pas des ajouts postérieurs. Pour M. Douglas, *Leviticus as Literature*, 49, « it is more than a verbal felicity, since only the clean animals and only the people of Israel are to be consecrated ». Voir aussi W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOTS 140 (Sheffield, 1993), 55.

⁶⁸² Pour la coutume du mariage consanguin en Égypte, voir J. Černý, "Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt", *Journal of Egyptian Archeology* 40 (1954), 23-29.

⁶⁸³ F. Crüsemann, "Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitgesetzes", dans E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann éd., *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs für R. Rendtorff zum 65. Geburtstag (Neukirchen, 1990), 117-129.

même si l'exode est une condition préalable pour que le peuple devienne saint, elle n'est pas suffisante. Tandis que, selon le Deutéronome, le peuple est déjà saint par le choix de Dieu, le Lévitique met l'accent sur les efforts ininterrompus que doit faire le peuple, s'il aspire à la sainteté⁶⁸⁴. À la différence du Deutéronome (Dt 7,6 etc.), le Lévitique ne mentionne jamais le « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ). Aussi, le thème de la sanctification ne suffit pas à expliquer la raison d'être de l'exode. En menant le peuple dans son nouveau pays, Dieu ne veut pas simplement sanctifier Israël. Il veut aussi affirmer qu'il est son Dieu (Lv 11,45 ; 22,33 ; 25,38 ; 26,45).

Ces quatre derniers versets nous invitent à penser à la raison et au but de l'exode. On trouve des cas où, dans les religions de l'Antiquité, des cités ou des régions libérées de la main des rois étaient dédiées aux dieux pour qu'ils soient servis dans un sanctuaire⁶⁸⁵. De ce point de vue, la sortie d'Égypte est un préalable pour que YHWH devienne le Dieu d'Israël. L'interprétation de Daube⁶⁸⁶ fait ressortir la dimension juridique de la situation, et éclaire les textes qui contiennent l'expression « pays d'Égypte ». À vrai dire, l'explication de l'exode en termes de sainteté dont on a parlé à l'instant peut se passer de l'installation en Canaan : le peuple aurait pu mener une vie sainte dans le désert. S'il en est ainsi, pourquoi Dieu donne-t-il le pays de Canaan à son peuple ? C'est parce qu'il veut être le vrai maître de son peuple. En donnant le pays de Canaan, il démontre qu'il est le véritable propriétaire de toute la terre et qu'il est devenu le nouveau maître de son peuple. Dans son nouveau pays, Israël peut devenir le serviteur de Dieu, alors qu'en Égypte c'est le Pharaon qui est le maître des Israélites (Ex 8,27). Sur le plan juridique, afin de devenir un nouveau maître, YHWH devait racheter l'esclave et lui offrir un territoire. Dans ce cas, l'esclave n'appartient plus à l'ancien maître ; il est sous la protection du nouveau maître. Le schéma « changement de maître » rend compte des textes bibliques concernant l'exode. En devenant le Dieu du peuple d'Israël, il le libère, le prend comme serviteur et lui donne un pays. Dans le pays de Canaan, le peuple sert son Dieu. Cela convient aussi au motif de la sortie d'Égypte. D'après le récit de l'Exode, le premier motif de l'exode est d'offrir un sacrifice à YHWH dans un endroit que l'on atteint au bout de trois jours (Ex 3,18 ; 5,3.7 ; 8,27 ; cf. Nb 10,33[x2] ; 33,8). Il est naturel que Pharaon ait refusé cette demande, puisque les Israélites étaient ses esclaves. Il ne connaît pas YHWH (Ex 5,2). En fait, en se considérant lui-même comme un dieu, il domine son royaume selon son ordre, dont le principe va à l'inverse de l'ordre de la création de YHWH⁶⁸⁷. Après avoir subi

⁶⁸⁴ Cf. J. Joosten, "Le cadre conceptuel du Code de Sainteté", 387, n. 12.

⁶⁸⁵ Cf. M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 55-57.

⁶⁸⁶ D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, All Souls Studies II (London, 1963).

⁶⁸⁷ Cet aspect est bien souligné par T. Fretheim, *Exodus*, 12-14 ; J. G. McConville, *God and Earthly Power. An Old Testament Political Theology: Genesis-Kings*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 454 (London, 2006), 52-54.

plusieurs désastres, il permet aux Israélites d'offrir un sacrifice dans son pays (Ex 8,21). Pourtant, Moïse ne l'accepte pas, en disant qu'« il ne convient pas de faire ainsi, car ce que nous sacrifions au Seigneur notre Dieu est abominable pour les Égyptiens. Pourrions-nous faire sous leurs yeux un sacrifice qui leur est abominable sans qu'ils nous lapident ? » (Ex 8,22 ; TOB) En fait, le pays d'Égypte ne pouvait être considéré comme un pays qui convenait pour offrir un sacrifice à Dieu. C'est sur l'ordre de Dieu qu'il fallait partir et cheminer pendant trois jours. Lui-même veut recevoir le sacrifice dans un autre pays. Donc, l'exode ne peut pas être compris si on ne tient pas compte du don de la terre de Canaan. Les deux événements - sortie d'Égypte et entrée dans le pays de Canaan - ne peuvent être disjoints. À cet égard, Lv 25,38 mérite de retenir notre attention ; c'est le seul verset de l'Ancien Testament qui comprend ces trois éléments essentiels : l'exode, le don de la terre et la formule de l'alliance⁶⁸⁸. Il montre bien le but de l'exode :

C'est moi, le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour vous donner le pays de Canaan, afin que, pour vous, je sois Dieu (Lv 25,38 ; TOB).

Pour Wijngaards, ce passage, qui mentionne en même temps l'exode et le don de la terre, relève d'une étape ultérieure de la rédaction biblique⁶⁸⁹. Pour l'auteur du Lévitique, l'exode et le don de la terre sont solidaires ; l'exode est un préalable pour entrer dans le pays promis. En donnant le pays de Canaan, YHWH achève l'exode. Mais, au-delà de ces événements, le but final de l'exode et du don de la terre est de manifester que YHWH devient le Dieu d'Israël⁶⁹⁰.

Le serviteur sert son Dieu dans son pays. C'est là que s'établit la règle selon laquelle le peuple doit observer les commandements de son Dieu (Lv 19,36 ; 26,13). L'ancien esclave du Pharaon est devenu le serviteur du Dieu. En étant libéré du Pharaon, Israël devient le serviteur de Dieu au sens politique et religieux. Comme YHWH est le maître du peuple d'Israël (Lv 25,42.55), il est donc naturel qu'Israël observe les lois de son Dieu. Pour être servi par son peuple, Dieu choisit un pays (Lv 25,38) où ces lois sont mises en pratique⁶⁹¹ ; c'est le pays de Canaan.

⁶⁸⁸ W. Warning, "Terminologische Verknüpfungen und Leviticus 11", *BZ* 46 (2002), 101. Dans son livre, *Literary Artistry in Leviticus*, 141, il a déjà montré que la formule de l'alliance était structurée selon le schéma « A BBB ABA BBB A ». Lv 25,38 se situe en septième position dans la liste des occurrences du « pays d'Égypte » (voir le tableau ci-dessus).

⁶⁸⁹ J. Wijngaards, "הרצ"א and העלה, a twofold approach to the Exodus", *VT* 15 (1965), 96.

⁶⁹⁰ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2212 ; W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, BIS 35 (Leiden, 1999), 141.

⁶⁹¹ W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 53-58.

5.2.3.2. Le pays de Canaan (ארץ כנען)

Le pays de Canaan est un pays qui sera donné au peuple d'Israël dans le futur, alors que le pays d'Égypte est un pays du passé que les Israélites ont déjà quitté. À vrai dire, le pays promis ne concerne pas simplement le futur, mais son aspect actuel est également important pour le peuple qui est dans le désert. Car ce pays n'est pas vidé de ses habitants pour faire place au peuple d'Israël : ils y résident toujours. L'auteur du Code de Sainteté se fait du souci à propos de l'influence que les Israélites peuvent subir dans le pays de Canaan. Même si ce pays est un don de Dieu, les coutumes cananéennes peuvent faire dévier le peuple de son chemin vers la sainteté. En ce sens, on peut dire que ni le pays d'Égypte ni celui de Canaan ne sont un pays idéal pour le peuple de Dieu en tant que tel. Les Israélites doivent créer de nouvelles coutumes qui se conforment à l'intention divine. Mais, à la différence du pays d'Égypte, le pays de Canaan garde aussi bien une image positive en tant que pays promis qu'une image négative en tant que pays peuplé par les nations.

Dans le Lévitique, le terme géographique « Canaan » apparaît 3 fois (Lv 14,34 ; 18,3 ; 25,38). Nous avons déjà vu que, parmi ces trois occurrences, lorsque le vocable « Canaan » est employé dans le même verset que le mot « Égypte » (Lv 18,3 ; 25,38), l'auteur explicite le but de l'exode du peuple qui se situe dans une étape intermédiaire entre le passé (Égypte) et le futur (Canaan) : il est destiné à donner le pays de Canaan et, finalement, à faire savoir que YHWH devient le Dieu d'Israël. Dans cette partie, nous allons considérer la place et la signification théologique de Lv 14,34 et de Lv 20,24, qui concernent le pays de Canaan. Même si ce nom géographique n'est pas mentionné explicitement dans ce dernier verset, on y trouve une expression qui décrit le pays de Canaan comme une terre ruisselant de lait et de miel (Lv 20,24 ; cf. Ex 3,8.17 ; 13,5 ; 33,3 ; Dt 6,3 ; 11,9 ; 26,9.15 ; 27,3 ; 31,20 ; Ez 20,6 ; etc.)⁶⁹². Dans ces deux versets, on trouve quelques points communs qui suggèrent à la fois la dimension « pays du peuple » et la dimension « pays de Dieu » :

Quand vous serez entrés dans le pays de Canaan, que je vous donne en possession, si je mets une plaie de lèpre dans une maison du pays de votre possession ...

(Lv 14,34 ; traduction de Darby)

⁶⁹² On n'a pas la place d'aborder ici l'expression « terre qui découle de lait et de miel » en détail. Pour l'analogie entre la terre et la femme, voir E. Jacob, "Les trois Racines d'une théologie de la 'Terre' dans l'A.T.", *RHPR* 55 (1975), 478 ; cf. A. Lacoque, "Une terre qui découle de lait et de miel", dans *Le devenir de Dieu* (Paris, 1967), 84-86. S. Hermann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85 (Stuttgart, 1965), 65-67, avance l'argument que cette expression est indépendante de la tradition et qu'elle n'a pas le même *Sitz im Leben* que celui des patriarches. Voir aussi E. R. Davies, "Land: its rights and privileges", dans R. E. Clements éd., *The World of Ancient Israel : Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge, 1991), 365, n. 5.

Qu'il soit désigné simplement par le mot « pays » (4 occurrences : Lv 14,34 ; 19,23 ; 23,10 ; 25,2) ou par l'expression « pays que je vous donne » (3 occurrences : Lv 14,34 ; 23,10 ; 25,2), ou qu'il soit expressément nommé et désigné comme « pays de Canaan » (1 occurrence : Lv 14,34), ce pays est défini comme étant une propriété héréditaire du peuple (אֶרֶץ) ⁶⁹³. Et, quand le pays de Canaan est présenté comme « leur pays » (אֶרֶץ מְתָם), c'est-à-dire, en Lv 20,24, comme pays des Cananéens, il est possédé (יָרַשׁ) ⁶⁹⁴ par Israël. Ce contraste entre le « pays de Canaan » et le « pays de votre possession » (Lv 14,34) et entre « leur pays » et « vous posséderez » (Lv 20,24) met l'accent sur la qualité de propriétaire du peuple de Dieu.

Et c'est moi qui vous le donne en possession, pays ruisselant de lait et de miel ! C'est moi, le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai distingués du milieu des peuples (Lv 20,24 ; TOB).

En employant des expressions qui expriment l'idée de propriété, l'auteur souligne l'identité des nouveaux propriétaires du pays de Canaan. Les Cananéens ne sont plus les propriétaires du pays, ce sont les Israélites. Désormais, le pays de Canaan sera l'héritage du peuple d'Israël (אֶרֶץ אֶחָזְקָם) de génération en génération. L'action de YHWH, qui, en Lv 14,34, donne le pays à son peuple pour qu'il en ait la possession (נָתַן לָכֶם לְאֶחָזְקָה), laisse prévoir le sort des habitants actuels de ce pays : ils seront « chassés devant les Israélites » (Lv 18,24 ; 20,23). Le fait que les Israélites sont propriétaires du pays de Canaan est souligné par l'emploi de la deuxième personne du pluriel en Lv 20,24 : c'est « vous » qui posséderez le pays (לְכֶם לְרִשְׁתָּ אֹתָהּ) et c'est « pour vous afin que vous le possédiez » (וְאִמַּר לְכֶם). Cette déclaration est faite aux Israélites par l'intermédiaire de Moïse (וְאִמַּר לְכֶם). De plus, elle est confirmée par la formule d'autorévélation divine. Le titre de propriété est transféré des Cananéens aux Israélites.

Néanmoins, les Israélites ne sont que les propriétaires temporaires de ce pays ; le vrai propriétaire est YHWH. Le pays de Canaan est donné par Dieu (אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי נָתַן). Comme nous l'avons déjà remarqué, le fait de donner la terre montre clairement qui est le Créateur du monde ⁶⁹⁵ et le vrai propriétaire de la terre. Il « donne » le pays. D'ailleurs, en même temps, il peut « donner » ⁶⁹⁶ une tache de lèpre dans une maison du pays possédé par les

⁶⁹³ En dehors de ce verset, ce terme ne se trouve qu'en Lv 25 (Lv 25,10.13.24.25.27.28.32.33[x2].34.41.46) et en Lv 27 (Lv 27,16.21.22.24.28).

⁶⁹⁴ Le verbe יָרַשׁ, qui se trouve 3 fois dans le Lévitique, apparaît encore une fois en Lv 25,46 en dehors des 2 occurrences de Lv 20,24.

⁶⁹⁵ Dans cette ligne de pensée, la possession du pays de Canaan peut être interprétée comme étant l'accomplissement de la création de Dieu. N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch*, 132, met en relief le même emploi des mots כָּבַשׁ et אֶרֶץ en Gn 1,28 et Jos 18,1. Voir aussi J. Blenkinsopp, "The Structure of P", 290.

⁶⁹⁶ Le mot « donner » est un terme technique qui exprime « malédiction et bénédiction » en Lv 26.

Israélites (Lv 14,34). Ils ne doivent pas oublier que la vraie propriété de la terre revient à Dieu. Le fait que Dieu est le vrai maître du pays est bien souligné en Lv 20,24. La première personne du singulier est mise en parallèle avec la deuxième personne du pluriel : ce n'est pas un seul individu qui reçoit le pays ; c'est un être unique qui le donne.

Dans la section précédente, nous avons constaté que le mot « terre » n'est pratiquement employé, sauf dans les chapitres 4, 11, 14 et 16, que par l'auteur du Code de Sainteté. Mais, on a vu aussi que, dans les chapitres 4 (« peuple du pays » en Lv 4,27) et 16 (« terre habitée pour un bouc » en Lv 16,22), ce mot ne donne pas d'information particulière sur la terre en tant que telle et qu'il y a un débat concernant la question de savoir si le chapitre 11 appartient à P ou à H. Le style de Lv 14,34, dont nous avons traité à l'instant, confirme le fait que le thème de la terre relève de l'idéologie spécifique du Code de Sainteté : Dieu parle à la première personne, trait typique du style du Code de Sainteté⁶⁹⁷ ; et le terme concernant la possession de la terre (אדמה) doit être interprété à la lumière de Lv 25, le chapitre sur la loi concernant la terre.

On a dit plus haut que le but de l'exode est que Dieu devienne le Dieu d'Israël. Ceci peut s'exprimer autrement : c'est qu'Israël devienne le peuple de Dieu. En distinguant Israël des nations (Lv 20,24), Dieu exige qu'Israël soit saint (Lv 20,26). Être saint, c'est être distingué des nations impures et appartenir à Dieu (Lv 20,25). Distinguer un peuple au milieu des nations, c'est distinguer un pays pur au milieu des pays impurs. Le pays d'Israël apparaît en quelque sorte comme un sanctuaire élargi à l'échelle d'un pays. À ce titre, le pays d'Israël doit garder sa pureté.

5.2.3.3. Le pays d'Israël (אדמת ישראל, ארץ ישראל)

Le titre de propriété du pays de Canaan appartient à Israël. À ce sujet, on peut mentionner deux indices qui attestent que les Israélites sont les propriétaires du pays de Canaan : le peuple possède le pays de Canaan que Dieu lui donne (Lv 20,24) et Dieu appelle ce pays « ton/votre » pays⁶⁹⁸. Il importe ici de percevoir en quel sens Israël prend possession de ce pays et de bien comprendre l'usage des adjectifs possessifs « ton » et « votre ».

Le peuple d'Israël est le propriétaire du pays de Canaan dans la mesure où il possède ce pays. Mais, il convient de noter que le verbe « posséder » (ירש) doit être interprété à la lumière de la signification du verbe « donner » (נתן). L'idée de « posséder » n'a pas la même valeur en hébreu biblique que dans les langages modernes, de même que le mot « donner » est

⁶⁹⁷ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 95; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 866.

⁶⁹⁸ Lv 19,9.33 ; 22,24 ; 23,22 ; 25,9.45 ; 26,1.5.6.19.20.33 (cf. ton pays: Lv 25,7).

polysémique et que sa signification varie selon le contexte où il se trouve. Du fait que le maître du monde entier est YHWH, on peut déjà déduire que la possession qu'exerce Israël sur le pays de Canaan dépend de Dieu. Quoique le peuple de Dieu ait reçu son pays, la propriété n'est que temporaire. Lorsque la vie du peuple dans le pays qu'il va posséder ne répondra pas à certaines exigences de sainteté, Dieu le dévastera et amènera les ennemis d'Israël à y habiter (Lv 26,32). Après avoir donné un pays, Dieu peut le reprendre (cf. Jb 1,21). Le peuple d'Israël qui va bientôt posséder le pays de Canaan ne doit jamais oublier que son futur pays ne lui appartient pas, mais qu'il appartient à son Dieu (Lv 25,23).

Bien qu'il en soit le véritable propriétaire, Dieu appelle le pays de Canaan « ton/votre pays », c'est-à-dire « pays d'Israël ». Il serait utile de discuter ici la formule « pays d'Israël » avant d'en arriver à l'expression « ton/votre pays ». On a intitulé cette partie « pays d'Israël » ; mais cette expression n'apparaît pas dans le Pentateuque. Si l'expression « pays de Canaan » peut représenter un indice de la datation préexilique des textes sacerdotaux qui contiennent ce nom géographique⁶⁹⁹, l'expression « pays d'Israël » se trouve en général dans des textes plus tardifs ; on peut la trouver sous la forme אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל en 1 S 13,19 ; 2 R 5,2.4 ; 6,23 ; Ez 27,17 ; 40,2 ; 47,18 ; 1 Ch 13,2 ; 22,2 ; 2Ch 2,16 ; 30,25 ; 34,7 et sous la forme אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל en Ez 7,2 ; 11,17 ; 12,19.22 ; 13,9 ; 18,2 ; 20,38.42 ; 21,7.8 ; 25,3.6 ; 33,24 ; 36,6 ; 37,12 ; 38,18.19. La plupart de ces occurrences appartiennent à l'époque exilique ou postexilique, où le peuple d'Israël est en danger de perdre son identité et de disparaître. Le fait que le prophète Ézéchiel ait une prédilection particulière pour l'expression « pays d'Israël » reflète ces circonstances⁷⁰⁰. Le prophète Ézéchiel, qui appartient à la tradition sacerdotale, identifie la terre désignée par « ton/votre pays » en utilisant « pays d'Israël »⁷⁰¹. Cette dernière expression a une dimension politique. Il est significatif que, si les auteurs du Pentateuque ont écrit leurs textes à l'époque babylonienne, ils n'emploient jamais « pays d'Israël ».

Si toute la terre appartient à Dieu, « ton/votre pays » doit être compris dans un sens restreint. C'est Dieu qui appelle le pays de Canaan « pays d'Israël » ; ce n'est pas Israël qui revendique la propriété du pays. De même que le pays de Canaan présente deux dimensions différentes, une dimension religieuse (le « pays promis ») et une dimension politique, « ton/votre » pays peut se présenter sous ces deux dimensions.

Il convient d'abord de remarquer que c'est Dieu qui prononce les mots « ton/votre pays ».

⁶⁹⁹ Voir J. Joosten, *People and Land*, 151.

⁷⁰⁰ B. Keller, « La Terre dans le livre d'Ezéchiel », *RHPR* 55 (1975), 481-490.

⁷⁰¹ Cf. W. Zimmerli, « The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets », dans T. Butler, E. W. Conrad et B. C. Ollenburger éd., *Understanding the Word: Essays in Honor of B. W. Anderson*, JSOTS 37 (Sheffield, 1985), 255.

En disant que le pays de Canaan est le pays du peuple d'Israël, Dieu confirme le fait que les Israélites possèdent désormais leur propre pays. Dans ce pays, les Israélites ne sont plus esclaves, mais ils possèdent des esclaves étrangers (Lv 25,45), car ils sont propriétaires. Dans la mesure où il appartient avant tout à Dieu (Lv 25,23), il est naturel que les règles rituelles y soient strictement observées (Lv 22,24 ; 26,1). Mais ce n'est pas seulement dans le domaine rituel que la sainteté doit être mise en pratique ; c'est dans toutes les secteurs de la vie sociale, c'est-à-dire au niveau politique, économique et écologique, dans les rapports entre les hommes, et même entre les hommes et les animaux. Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, YHWH donne un pays à son serviteur pour être servi. En ce sens, « ton/votre pays » n'est pas simplement un espace destiné à la survie ; c'est un espace où l'ordre divin est mis en pratique dans tous les domaines de la vie quotidienne. La dimension politique doit donc être conforme à la destination religieuse d'une terre qui appartient à Dieu. Dans ce pays, une partie des produits de la terre est réservée aux pauvres et aux étrangers (Lv 19,9-10 ; 23,22). En fait, derrière cette prescription sur la protection des faibles, il y a Dieu qui assure leur subsistance en tant que signe de bénédiction (Lv 26,5-6). Le pays d'Israël est un pays de bénédiction où coulent le lait et le miel. Dans ce pays, les étrangers ne sont pas seulement protégés, mais les maîtres du pays doivent les « aimer comme eux-mêmes » (Lv 19,33-34). Ce sentiment d'ouverture à l'égard des étrangers peut être réellement éprouvé par les Israélites, s'ils se souviennent qu'ils ont été étrangers dans le pays d'Égypte.

Le texte concernant l'année sabbatique montre bien comment chaque individu doit mener une existence de sainteté dans son propre pays (Lv 25,6-7). Ces versets montrent comment chaque famille (בית אב) installée dans ce pays doit, dans sa pratique quotidienne, vivre en harmonie avec les hommes et les animaux et chercher ainsi à mener une vie sainte digne de la vocation du peuple de Dieu. Dans « tout votre pays » (בְּכָל-אֶרֶץְכֶם), on doit écouter le son de la trompette, qui annonce le pardon et la libération du peuple (Lv 25,9-10). Tous ces éléments montrent les modalités selon lesquelles la propriété du peuple sur le pays de Canaan doit s'exercer.

Aussi, lorsque le peuple d'Israël ne vit pas conformément aux critères de sainteté, son pays ne manifeste plus sa bienveillance coutumière. « Votre pays » deviendra comme de l'airain (Lv 26,19) et alors il ne donnera plus de nourriture (Lv 26,20) contrairement à l'époque de la bénédiction (Lv 26,4). Finalement, ce pays sera dévasté (Lv 26,33) à cause des péchés de son propriétaire. Dans ces textes, tout en continuant à utiliser « ton/votre » devant « pays », Dieu donne un sens plus négatif à ces adjectifs possessifs. Devant le péché que son peuple commet, Dieu rappelle que le pays qu'il a reçu n'est pas son pays. À travers l'histoire de ce pays, Dieu montre encore qu'il est le Seigneur du monde entier. Il est bien connu que le pronom de la

deuxième personne peut avoir une fonction dans une rhétorique de reproche (cf. « *vo*tre roi » en Dt 28,36, « *ton* peuple » en Ex 32,7, « *vos* sanctuaires » en Lv 26,31)⁷⁰². Dans un contexte de malédiction, les Israélites ne peuvent plus habiter ce qui n'est plus « leur pays ». Leur destin est alors d'en être expulsés et envoyés dans un pays appartenant à des ennemis. Pour que le pays jouisse de l'année sabbatique, Dieu déplace son peuple dans un pays impur. Alors, le pays de Canaan n'appartient pas à Israël. Il est autonome. L'ancien pays du peuple s'éloigne de son ancien propriétaire. Il revendique son droit au repos sabbatique face aux abus d'Israël (Lv 26,34-35) en l'expulsant.

Si Israël, qui est sorti du pays d'Égypte pour servir Dieu ne lui obéit pas, il est alors sous le coup d'une menace : il quittera le pays qui lui a été promis et entrera dans le pays des ennemis. Il retournera à la vie d'esclave. Ses ennemis occuperont le pays d'Israël. Qui est son ennemi est qu'est ce que le pays de ses ennemis ?

5.2.3.4. Le pays des ennemis (ארצת איביהם, ארץ איביהם, ארצת איבכם, ארץ איביכם)

L'ennemi du peuple d'Israël est aussi l'ennemi de YHWH. Le terme « ennemi » se trouve dans presque tous les livres de l'Ancien Testament sauf les livres sapientiels. C'est un agent qui, dans toutes les cultures du Proche-Orient ancien, est au service des dieux, dont il exécute les jugements. Le contexte est très stéréotypé : lorsqu'un peuple obéit à son dieu, celui-ci détruit l'ennemi de son peuple ; pour exécuter un jugement prononcé contre son peuple à cause de ses péchés, un dieu emploie l'ennemi de son peuple comme instrument du châtime⁷⁰³.

Jusqu'à présent, la plupart des exégètes ont étudié l'ennemi mentionné en Lv 26 dans le cadre des rapports entre Lv 26 et Dt 28, et de celui des rapports entre Lv 26 et des documents du Proche-Orient ancien⁷⁰⁴. Comme pour tous les autres problèmes de la critique historique concernant le Pentateuque, on trouve trois opinions sur la relation entre les deux chapitres (Lv 26 et Dt 28) de la Bible : d'abord, l'idée de « bénédiction et malédiction » provient d'une même source, que les deux chapitres l'utilisent indépendamment l'un de l'autre⁷⁰⁵. Deuxième

⁷⁰² Cf. J. Joosten, "Le cadre conceptuel du Code de Sainteté", 391, n. 32.

⁷⁰³ E. Jenni, "אֵיבֹת 'ōjēb Feind", THAT I, 119.

⁷⁰⁴ J. Fitzmyer, *The Aramaic Inscription of Sefire* (Rome, 1967); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 123-126; A. Lemaire et J.-M. Durand, *Les Inscriptions Araméennes de Sfiré et L'Assyrie Shamshi-Ilu* (Genève – Paris, 1984). Pour une étude comparative plus récente entre Dt 28 et VTE, voir H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelungen Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145 (Fribourg, 1995); E. Otto, "Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts", *ZABR* 2 (1996), 1-52.

⁷⁰⁵ D. R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets* (Rome, 1964), 42.

option, le rédacteur final du Lévitique à l'époque postexilique connaît Dt 28⁷⁰⁶. Enfin, troisième possibilité, c'est l'auteur du Deutéronome qui développe l'idée qui se trouve dans le Lévitique, vu que les versets concernant l'ennemi sont plus longs dans ce livre que dans le Lévitique⁷⁰⁷. Même si l'approche historico-critique apporte des éclairages sur le texte biblique, celle-ci dépend toujours de certaines hypothèses.

Ici, ce qui attire notre attention, ce n'est pas l'origine du terme « ennemi », ni sa relation avec l'usage de ce mot dans divers autres textes, mais l'apparition inhabituelle de l'expression « pays des ennemis ». Tandis que le terme « ennemi » est très utilisé dans l'ensemble de l'Ancien Testament, l'expression « pays des ennemi » n'y apparaît que 9 fois⁷⁰⁸. Cela est d'autant plus frappant que, sur ces 9 occurrences, on en trouve 6 dans le seul chapitre 26 du Lévitique. Sur les 13 occurrences du terme « ennemi » que l'on trouve dans le Lévitique⁷⁰⁹, ce terme est associé 6 fois au mot אֲרֶץ. On peut d'ailleurs remarquer que les deux mots les plus fréquents en Lv 26 sont le « pays » (23 occurrences) et l'« ennemi » (13 occurrences) : ils constituent le thème central de Lv 26.

Cette répartition dans l'usage de « pays des ennemis » soulève un certain nombre de problèmes : pourquoi ne figure-t-il pas dans le Deutéronome, alors que le vocable « ennemi » est un mot couramment utilisé dans la péricope « bénédiction et malédiction » que l'on trouve dans ce livre ? Si l'auteur du Deutéronome avait développé le texte de Lv 26, comme le dit Milgrom, cet auteur aurait-il rejeté cette expression, et pourquoi l'aurait-il fait ? Le fait que la plupart des emplois de cette expression relèvent de la tradition sacerdotale et qu'on ne trouve pas de parallèles dans les documents du Proche-Orient ancien permet-il de dire que l'expression « pays des ennemis » a été inventée par l'auteur du Code de Sainteté ?

Il est intéressant de voir que, comme nous l'avons remarqué à l'instant, l'expression « pays des ennemis », qui est souvent répétée dans la péricope « bénédiction et malédiction » du Lévitique, est absente dans le texte parallèle du Deutéronome. Concernant l'identité de l'ennemi de Lv 26, il est en général interprété comme étant soit l'Assyrie⁷¹⁰ soit la Babylonie⁷¹¹. L'identification des ennemis du peuple d'Israël dépend de la datation du chapitre 26 du Lévitique. Selon l'opinion évoquée ci-dessus, le pays des ennemis désigne le

⁷⁰⁶ W. Thiel, "Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes", ZAW 81 (1969), 65-67. Pourtant, dans la réalité historique, la vie des Israélites à Babylone n'était pas aussi misérable que le suggèrent les descriptions de Lv 26. Ceux qui avaient une place privilégiée dans la société ne voulaient pas retourner au pays d'Israël. Cf. J. E. Hartley, *Leviticus*, 461.

⁷⁰⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2347.

⁷⁰⁸ Lv 26,34.38 (אֲרֶץ אֵיבִיכֶם); Lv 26,39 (אֲרֶצֶת אֵיבֶכֶם); Lv 26,41.44 (אֲרֶץ אֵיבִיהֶם); Lv 26,36; Ez 39,27 (אֲרֶצֶת אֵיבִיהֶם); 1 R 8,46 (אֲרֶץ הָאֵיבִי); Jr 31,16 (אֲרֶץ אֵיבִי).

⁷⁰⁹ Il ne se trouve qu'en Lv 26 (Lv 26,7.8.16.17.25.32.34.36.37.38.39.41.44).

⁷¹⁰ B. D. Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, Alttestamentliche Studien IV (Giessen, 1912), 135-136; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2363-2365.

⁷¹¹ H. L. Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*, 79-80, 100-101, n. 136.

pays d'Assyrie ou celui de Babylone. Mais, le texte ne fait aucune allusion à l'identité de cet ennemi. D'ailleurs, la formule « pays des ennemis » est exprimée de façon variée : le pays de vos ennemis (Lv 26,34.38), le pays de leurs ennemis (Lv 26,41.44), les pays de vos ennemis (Lv 26,39) et les pays de leurs ennemis (Lv 26,36; cf. Ez 39,27). L'alternance du singulier et du pluriel dans l'usage du mot « pays » nous empêche de percevoir l'identité du pays des ennemis des Israélites. Le, ou les, pays des ennemis pourraient désigner le pays d'une nation ou des pays appartenant à plusieurs nations. Même W. D. Barrick, qui lit Lv 26 dans une optique eschatologique, interprète le « pays des ennemis » comme étant un pays réel, Babylone⁷¹².

À la différence du Lévitique, le Deutéronome décrit les ennemis des Israélites de manière plus détaillée. L'ennemi est présenté comme « un peuple que tu ne connais pas » en Dt 28,33.36, comme « une nation que tu n'as pas connue, ni toi ni tes pères » en Dt 28,36 et comme « une nation venue de loin, du bout de la terre » en Dt 28,49. Mais, il est étonnant que, dans le dernier verset de Dt 28 (v. 68), l'ennemi soit désigné de façon précise comme étant l'« Égypte ».

L'expression « pays des ennemis » ne se trouve pas dans le Deutéronome, mais elle figure dans la littérature deutéronomiste (1 R 8,46 ; Jr 31,16)⁷¹³. La première mention se trouve dans la prière de Salomon lors de la construction du temple de Jérusalem. Après avoir dédié le temple à Dieu, Salomon prie et demande à Dieu d'écouter la prière du peuple d'Israël qui est exilé dans le « pays de l'ennemi » (ארץ האויב). Ce pays peut se situer soit loin (cf. Dt 28,49), soit près d'Israël⁷¹⁴. Ensuite, dans le texte où il répond à la lamentation de Rachel, Dieu promet à son peuple de le faire revenir du « pays de l'ennemi » (ארץ אויב). Dans ces deux textes, il paraît certain que le pays de l'ennemi désigne un pays particulier où les Israélites sont exilés, peut-être Babylone. Tandis que, dans ces deux passages, le « pays de l'ennemi », exprimé au singulier, désigne un pays ennemi particulier, les autres occurrences de cette expression ne donnent aucune indication sur le contexte spécifique auquel elle pourrait se référer.

Il faut noter que, en Lv 26, le pays des ennemis joue un rôle essentiel non seulement pour expliciter le châtement des Israélites, mais aussi pour évoquer le repos du pays d'Israël. L'expression « pays de l'ennemi » en 1 R 8,46 et en Jr 31,16 n'est utilisée que pour décrire la situation du peuple d'Israël dans ce pays ; elle ne comporte aucune référence au pays d'Israël.

⁷¹² W. D. Barrick, "The Eschatological Significance of Leviticus 26", *TMSJ* 16 (2005), 95-126.

⁷¹³ Dans le livre de Jérémie, le pays des ennemis est décrit comme un pays que ni les Israélites eux-mêmes ni leurs pères n'ont connue (Jr 9,15 ; 16,13 ; 22,28), comme il est dit en Dt 28,36.

⁷¹⁴ Se basant sur cette expression, J. Gray, *I & II Kings I*, OTL (London, 1977³), 227, considère que le « pays lointain » est la Mésopotamie, et le « pays proche » l'Égypte.

En Lv 26, au contraire, le pays des ennemis doit toujours être interprété par opposition au pays d'Israël, c'est-à-dire dans un contexte international où les pays s'affrontent entre eux. Cette interprétation est confirmée par le fait qu'en Lv 26, six occurrences de l'expression « votre pays » (vv. 1,5,6,19,20,33) - c'est-à-dire le « pays d'Israël » - se trouvent en opposition avec l'expression « pays des ennemis » (vv. 34,36,38,39,41,44)⁷¹⁵.

D'après Lv 26,34, lorsque le peuple est exilé dans le pays des ennemis, le pays d'Israël jouit de son année sabbatique. Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, le vocable ארץ est chez l'auteur du Code de Sainteté un terme technique qui exprime ses options théologiques particulières et il demande au lecteur de lire des textes contenant des noms géographiques (pays d'Égypte, pays de Canaan, ton/votre pays et pays des ennemis) à la lumière de la théologie de la terre propre à ce code. Cet auteur ne parle pas des « ennemis » des Israélites, mais du « pays » des Israélites et des « pays » des ennemis. Il essaie de répondre aux questions suivantes : dans quelle situation se trouve le peuple d'Israël dans le « pays » de son ennemi ? Peut-il y mener une vie sainte ?

Pour mettre en lumière la fonction et la raison d'être du « pays des ennemis » à l'intérieur de Lv 26, il est utile de se référer à l'étude de Steymans. De l'analyse sémantique de Lv 26 selon la méthode de Greimas⁷¹⁶, Steymans déduit que le pays d'Israël renvoie à l'alliance qu'Israël a conclue avec Dieu et que l'ennemi renvoie à ce qui est récalcitrant. Selon cet auteur, l'alliance entre Dieu et Israël ne peut être maintenue que dans le pays d'Israël, car le pays des ennemis, qui est associé à l'échec (לריק), au désert (שממה) et au culte détruit (מות) suppose la présence de l'ennemi qui est symbolisé par la guerre (חרב), la maladie (דבר) et l'oppression (נשארים)⁷¹⁷.

À côté de cette analyse sémantique, on trouve un autre indice qui manifeste l'éloignement d'Israël par rapport à Dieu dans le pays des ennemis. En Lv 26, on trouve six occurrences de l'expression plus précise « pays de leurs ennemis » (Lv 26,41.44). C'est la première fois que Dieu évoque les Israélites à la troisième personne du pluriel. Dans le Code de Sainteté, Dieu s'adresse en général directement à eux et les autres personnages sont mentionnés à la troisième personne⁷¹⁸. Le fait que ce soit les Israélites qui, en Lv 26,40-45, sont désignés à la troisième personne suggère leur éloignement de Dieu et le rabaissement de leur statut dans le pays de leurs ennemis. Du fait de son impureté, Dieu ne s'adresse pas directement à son peuple. Le passage de « vous » à « ils » manifeste la dégradation de son statut. On a le

⁷¹⁵ Hormis ces expressions, on trouve le terme « pays » utilisé seul aux versets 4,6[x2],20,32,34[x2],42,43 et l'expression « pays d'Égypte » aux versets 13 et 45 en Lv 26.

⁷¹⁶ A. J. Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode* (Paris, 1966).

⁷¹⁷ Voir H.-U. Steymans, "Verheißung und Drohung: Lev 26", dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éd., *Levitikus als Buch*, 284-288.

⁷¹⁸ J. Joosten, *People and Land*, 54-79.

sentiment que Dieu évoque, non plus son peuple, mais quelque autre nation. On trouve même, dans deux versets, une véritable opposition entre Dieu et son peuple (Lv 26,40-41). Les Israélites retrouvent le statut d'étrangers, comme dans le pays d'Égypte. Ils perdent leur statut de propriétaires en Israël. Néanmoins, en dépit de leur péché, Dieu décide de les sauver dans le pays des ennemis (Lv 26,44).

Il est temps, à présent, de dire un mot sur l'origine de cette expression inhabituelle dans l'Ancien Testament. Il est important de remarquer qu'elle ne se trouve pas ailleurs. À ma connaissance, cette expression se trouve une fois dans un document égyptien. Dans le système de pensée égyptien, le pays des ennemis signifie le pays de la mort ; le dernier ennemi des Égyptiens est la mort⁷¹⁹. Dans les cultures voisines de celle de l'Ancien Testament, la mort est une des causes principales de l'impureté⁷²⁰. Le pays des ennemis en tant que pays de la mort représente un pays impur (cf. Am 7,17). Tant dans la religion populaire d'Israël que dans le mode de pensée sacerdotal, le pays étranger était considéré comme impur. De ce fait, la source de cette expression originale, « pays des ennemis », devrait être recherchée dans la théologie de la terre du Code de Sainteté et dans sa vision du monde, non pas simplement dans des expériences historiques vécues par les hommes⁷²¹. Si, dans le Deutéronome, l'ennemi s'oppose à Israël, dans le Lévitique, c'est le pays des ennemis qui est en opposition avec le pays d'Israël. C'est l'auteur du Code de Sainteté qui a le premier élaboré le thème du « pays des ennemi ». Contrairement à ce qu'on dit généralement, ce n'est donc pas cet auteur qui a repris l'idée de 1 R 8 et Jr 31, mais, à l'inverse, ce sont les auteurs de ces textes qui connaissaient peut-être la promesse que Dieu a faite dans le Code de Sainteté⁷²².

⁷¹⁹ Cf. J. Zandee, *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions*, Supplements to Numen 5 (Leiden, 1960).

⁷²⁰ G. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15,18)", *ZAW* 95 (1983), 432-434; W. Kornfeld, "Reine und unreine Tier im Alten Testament", *Kairos* 7 (1965), 134-147; W. Paschen, *Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, SANT 24 (München, 1970), 54-64; E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology* (New York, 1977), 35-41; A. S. Meigs, "A Papuan Perspective on Pollution", *Man* 13 (1978), 304-318; J. Milgrom, "The Rationale for Biblical Impurity", *JANES* 22 (1993), 107-111; A. Marx, "L'impureté selon P. Une lecture théologique", *Bib* 82 (2001), 377-380.

⁷²¹ Contre E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 420, qui affirme que la liste des malédictions n'est pas simplement un catalogue de jugements, mais qu'elle reflète des expériences historiques vécues par les Israélites. Il serait plus juste de dire que l'expérience historique est ici réinterprétée par la théologie de l'auteur du Code de Sainteté.

⁷²² D'une part, comme il est communément admis, le livre de Jérémie a été influencé par le deutéronomiste. De l'autre, on voit s'exprimer en 1 R 8 des conceptions sacerdotales, surtout en 1 R 8,62-66. Ce texte doit venir d'un milieu sacerdotal proche des Chroniques. Voir E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16*, ATD 11,1 (Göttingen, 1977), 101-102 ; P. Buis, *Le livre des Rois*, Sources Bibliques (Paris, 1997), 88. Selon J. Gray, *I & II Kings I*, 203-204, le chapitre 8 de 1 R est le résultat d'un long processus de rédaction dans le sillage de la tradition de P. H. Cazelles, "Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23,19", 63, n. 56, pense que l'expression « Saint des Saints » en 1 R 8,6 est une addition de style sacerdotal. Pour le caractère tardif de 1 R 8,46, voir J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, ICC (Edinburgh, 1951), 194 ; S. J. DeVries, *I Kings*, WBC 12 (Waco, 1985), 126.

5.2.3.5. Conclusion : le pays du peuple sur la terre de Dieu

La Bible dit explicitement que la terre appartient à Dieu, qui l'a créée. De ce point de vue, il est permis d'affirmer qu'en fin de compte, Dieu est le véritable propriétaire. Pourtant, on voit bien qu'en réalité il existe des maîtres qui règnent sur leurs propres pays : pays d'Égypte, pays de Canaan, pays d'Israël et pays des ennemis. Tout en évoquant celui qui, du point de vue théologique, est le vrai propriétaire du monde, l'auteur biblique ne masque pas le fait que les puissances politiques résistent aux ordres de Dieu : Pharaon n'obéit pas à l'ordre de YHWH, les Cananéens poursuivent leurs propres coutumes qui sont mauvaises aux yeux de Dieu et les ennemis peuvent dominer les Israélites. Même le peuple de Dieu est expulsé du pays promis à cause de son péché.

Ces pouvoirs qui s'exercent au niveau des rapports entre les hommes sur la terre que Dieu a créée ne révèlent pas simplement le décalage entre les principes théologiques et la réalité politique ; celle-ci est interprétée dans une perspective théologique. Les quatre noms de pays servent à expliquer la naissance, l'existence et l'affaiblissement du peuple d'Israël : c'est lors de la sortie d'Égypte, qu'Israël est né au sens strict du terme. Le pays cananéen est prêt à accueillir son nouveau propriétaire. Néanmoins, comme on l'a déjà mentionné plus haut, les Israélites ne sont que les propriétaires temporaires de ce pays ; le vrai propriétaire est YHWH (Lv 25,23). Ce fait est confirmé par la fonction du pays des ennemis. Lorsque le peuple d'Israël ne vit pas conformément à la loi divine, il ne peut échapper au châtement de l'exil.

Les quatre pays évoqués dans le récit symbolisent le destin historique qui est fixé par Dieu, du passé au futur. Alors que le pays d'Égypte n'existe que dans un passé tragique, le pays de Canaan va bientôt être donné à Israël qui erre dans le désert. Enfin, le pays des ennemis symbolise l'endroit vers lequel Israël devra se diriger dans les temps à venir lorsqu'il désobéira à Dieu. Sur la terre de Dieu existent divers pays et divers peuples. Pourtant, la Bible dit que YHWH restera toujours le vrai maître du monde qui domine à la fois le temps et l'espace en face des ennemis de son peuple et de lui-même.

5.2.4. Le décalage entre la terre de Dieu et le pays du peuple

5.2.4.1. Le degré de sainteté de la terre

Pour l'auteur de la loi sacerdotale, distinguer le sacré du profane, et le pur de l'impur est une façon d'interpréter le monde (Lv 10,10). Voyons ici comment cette vision du monde s'applique à la terre. La terre donnée par Dieu est l'endroit où l'ordre céleste est réalisé et où

les Israélites et les étrangers s'unissent à travers la pratique de la sainteté. Et surtout, le pays pur est l'endroit où Dieu veut cohabiter avec son peuple.

Le premier verset de l'Ancien Testament déclare que Dieu a créé le monde. S'il en est ainsi, le monde créé par Dieu appartient au Dieu unique. En ce sens, on pourrait dire que la terre qu'il a créée est sainte. Dans la Bible, la « sainteté » n'est pas une notion absolue, mais une conception relationnelle et dynamique⁷²³. Ce qui appartient à Dieu est saint ; ce qui ne lui appartient pas est profane⁷²⁴. Donc, si l'on dit que la terre est créée par Dieu et lui appartient, cela signifie qu'elle est sainte.

Mais, les auteurs bibliques n'affirment pas que la terre est sainte⁷²⁵. La Bible s'abstient de le dire expressément. Il semble que les auteurs ne voulaient pas laisser entendre au lecteur que la terre est intrinsèquement sainte et qu'ils soulignaient le fait que cette sainteté est une qualité attribuée par le Dieu unique⁷²⁶. De plus, en évitant cette expression, ils semblent vouloir dépouiller la terre de tout élément de divinité : la sainteté émanant de Dieu, ils veulent démythifier la terre. À la différence de ce qui se passe dans les cultures avoisinantes, l'Ancien Testament prive la nature de toute dimension divine⁷²⁷.

En revanche, l'endroit où Dieu se manifeste est saint. Le mont Sinäï, où Dieu s'est révélé et où il a proclamé ses lois, est une « terre sainte » (אֲדַמַת־קֹדֶשׁ : Ex 3,5 ; cf. Ps 15,1)⁷²⁸. En Ex 19,10-24, Dieu demande à Moïse de fixer des limites autour du mont Sinäï afin d'empêcher le peuple de les franchir. Le Dieu qui l'habite n'est pas accessible pour les hommes. Mais, en dépit de sa transcendance, il veut rester toujours près de ses adorateurs. Autrement dit, il veut que son peuple reste toujours à côté de lui. Dans ce but, Dieu ordonne à Israël de lui construire une maison visible sur la terre (Ex 15,17). Quoique toute la terre soit à Dieu, il désigne un lieu particulièrement réservé à lui-même et à la rencontre avec son peuple. Le sanctuaire est appelé « mon » sanctuaire (Lv 19,30 ; 20,3 ; 26,2) ou « mes »

⁷²³ H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (Uppsala - Leipzig, 1948), 13.

⁷²⁴ Pour ces qualités de la pureté, voir M. Douglas, "Impurity of Land Animals", dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz édés., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives Series II (Leiden - Boston - Köln, 2000), 33-45.

⁷²⁵ L'expression « terre sainte » qui se trouve en Ex 3,5 [אֲדַמַת־קֹדֶשׁ] (cf. Jos 5,15) et en Zec 2,16 (אֲדַמַת־קֹדֶשׁ) renvoie à un lieu spécifique. Pour l'expression « pays saint » et sa signification dans les écrits intertestamentaires, voir D. J. Harrington, "The 'Holy Land' in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch", dans S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman et W. W. Fields édés., *Emmanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, SVT 94 (Leiden - Boston, 2003), 661-672.

⁷²⁶ E. Jacob, "Les trois Racines d'une théologie de la 'Terre' dans l'A.T.", 475 ; W. Houston, *Purity and Monotheism*, 218-258.

⁷²⁷ Cf. F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis* (Leipzig, 1887), 122; B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT I/27 (London, 1962²), 42; R. Luyster, "Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament", *ZAW* 93 (1981), 1-2; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, UCOP 35 (Cambridge, 1985), 49-50; idem, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTS 265 (Sheffield, 2000); J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 122; W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness*, 191-200.

⁷²⁸ Le commentaire de P (Ex 6,2-8) sur la vocation de Moïse (Ex 3) ne garde pas l'expression « terre sainte ». Cf. J.-L. Ska, "La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode", *ZAW* 94 (1982), 530-548.

sanctuaires (Lv 21,23)⁷²⁹. Le sanctuaire de Dieu n'appartient à aucun Israélite ; personne ne peut dire « mon » ou « mes » sanctuaire(s), tandis que le pays d'Israël peut être nommé par Dieu « ton/votre » pays et que le pays étranger où des patriarches habitaient peut être appelé « mon » pays (Gn 20,15 ; 24,4 ; cf. Nb 10,30). C'est dans les contextes où les Israélites (ou leurs rois) font l'objet de reproches que leur lien avec le sanctuaire est exprimé : Dieu dévastera « vos sanctuaires⁷³⁰ » (Lv 26,31) ; Amassia, le prêtre de Béthel, défend à Amos de prophétiser à Béthel, car c'est un « sanctuaire du roi » (Am 7,13). Le sanctuaire qui appartient à Dieu est saint et il ne doit pas être rendu impur ; il doit être régulièrement sanctifié le jour du grand pardon (Lv 16). La sainteté du sanctuaire correspond à celle du mont Sinai⁷³¹.

Quant à l'expression « terre sainte » en Za 2,16, elle semble être inspirée par l'idée que la terre peut être souillée (Jr 16,18)⁷³². Il est probable que l'expression sacerdotale « terre sainte » aurait été bien connue du prophète, qui était prêtre à l'origine⁷³³.

Du fait que l'auteur biblique ne mentionne pas explicitement la qualité de la terre, il n'est pas facile de délimiter clairement les zones de la terre par des termes techniques sacerdotaux tels que « sainteté », « profane », « pureté » et « impureté ». De plus, le système qui est à l'arrière-plan de ces termes n'est pas régi, dans l'Ancien Testament, par une seule logique : il y en a plusieurs, qui existent de façon complémentaire⁷³⁴. D'ailleurs, on trouve seulement deux expressions où la terre est associée à des termes indiquant un coefficient, positif ou négatif, de sainteté ou de pureté : « terre sainte » (Ex 3,5 ; Za 2,16) et « terre impure » (Am 7,17). En général non mentionnées, ces expressions n'apparaissent que trois fois dans l'Ancien Testament. Dès lors, il n'est pas étonnant que les exégètes présentent, chacun à sa façon, divers modèles sur la vision biblique du monde :

D'un côté, B. J. Schwartz soutient de façon un peu naïve que la conception sacerdotale « saint / profane » s'adapte bien à la vision du monde : le domicile divin est saint et tous les autres lieux sont profanes⁷³⁵. Cette description devrait être nuancée par l'introduction de la

⁷²⁹ L'expression « mon sanctuaire » se trouve dans le Lévitique (Lv 19,30 ; 20,3 ; 21,23 [mes sanctuaires] ; 26,2) et dans le livre d'Ézéchiel (Ez 5,11 : 8,6 ; 9,6 ; 23,38.39 ; 24,21 ; 25,3 ; 37,26.28 ; 44,7.8.9.11.15.16). On trouve une occurrence en Es 60,13. Pour d'autres usages de la première personne en relation avec Dieu dans le livre d'Ézéchiel, voir M. Haran, "The Law-Code of Ezekiel XL-XLVIII and its Relation to the Priestly School", *HUCA* 50 (1979), 49.

⁷³⁰ L'expression « vos sanctuaires » correspond à « vos hauts lieux » (במתיכס) dans le verset précédent (Lv 26,30).

⁷³¹ M. Douglas, *Leviticus as Literature*, 79; M. Fishbane, "The sacred center: The Symbolic Structure of the Bible", dans M. A. Fishbane et P. R. Flohr édés., *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of his Seventieth Birthday by his Students* (Leiden, 1975), 18.

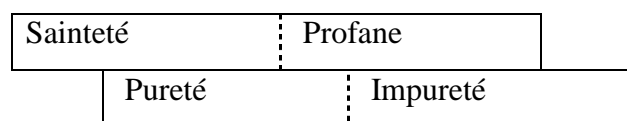
⁷³² J. Joosten, *People and Land*, 179, n. 37.

⁷³³ L'identité de Zacharie comme prêtre est en débat. Même si le livre de Zacharie ne le présente pas comme prêtre, Za 1,1 mentionne Iddo qui apparaît dans la liste des prêtres en Ne 12,4.16. Pour son identité, voir J. P. Newsome, *The Hebrew Prophets* (Atlanta, 1984), 164.

⁷³⁴ D. P. Wright, "The Spectrum of Priestly Impurity", dans G. A. Anderson et S. Olyan édés., *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTS 12 (Sheffield, 1991), 151, n. 1.

⁷³⁵ B. J. Schwartz, "Israel's Holiness: The Torah Traditions", dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz édés.,

catégorie de « pureté ». L'opposition « saint/profane » ne coïncide pas exactement l'opposition « pur/impur ». Un objet désanctifié est profane mais il peut rester pur⁷³⁶ :



Même si la terre ne peut pas être, dans sa totalité, considérée comme « sainte » en raison de la démythification que nous avons évoquée plus haut, on peut dire qu'elle est au moins pure. La terre, qui appartient à Dieu, n'est pas simplement profane, mais elle est pure. Et dans la mesure où l'on trouve l'expression « terre impure » dans la Bible, la terre qui n'est pas impure peut être considérée comme pure. La notion de la pureté du pays est déjà très ancienne dans les cultures du Proche-Orient⁷³⁷.

C'est ainsi que, pour J. Joosten, la sainteté de Dieu, limitée au sanctuaire dans P, s'élargit, dans H, à tout le pays d'Israël⁷³⁸. Le pays d'Israël qui entoure la résidence de Dieu est donc pur ; le sanctuaire ne doit jamais être mis directement en contact avec l'impur. La sainteté ne supporte pas l'intrusion de l'impureté⁷³⁹. Le sanctuaire doit être protégé par un espace pur, espace protecteur repoussant la contamination de l'impur. Or, le pays d'Israël, en principe pur, peut être rendu impur par les péchés de ses habitants (Lv 18,25.27.28 ; Jr 2,7 ; Ez 36,18). Et dans ce cas-là le sanctuaire aussi peut devenir impur (Lv 20,3 ; Nb 19,20 ; Ez 5,11 ; 23,38). De ce fait, on prend conscience de ce que la qualité de la terre n'est pas fixe ; le sanctuaire peut perdre son statut de sainteté et la terre son statut de pureté en raison des mauvaises actions commises par les hommes. Afin de préserver la pureté de la terre, les Israélites doivent mettre les lois divines en pratique dans la vie quotidienne. Ceci permet à la terre et à la communauté de l'alliance de maintenir leur intégrité.

L'expression « terre impure » (אֶרֶץ טְמֵאָה) se trouve en Am 7,17. Si, comme chez Amos, la notion de « terre impure » se rapporte aux pays étrangers, le pays d'Israël est perçu comme étant pur. Les Israélites pensaient qu'ils pouvaient servir YHWH seulement dans un pays pur, à savoir dans leur pays (1 S 26,19 ; 2 R 5,17), car ils considéraient les pays étrangers comme impurs. On peut dire, somme toute, que les auteurs bibliques ont considéré le pays d'Israël

Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, 53-54: « The priestly conception is that all reality divides into two categories: the holy and the common. [...] It is true of space: the world is divided into the divine abode (the tabernacle) and everywhere else».

⁷³⁶ J. Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System", dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz éd., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, 30.

⁷³⁷ Par exemple, TUAT II, 800: "Nur das Land Hatti (ist) euch, den Götten, ein wahrlich reines Land.", cité par J. Joosten, *People and Land*, 179, n. 38.

⁷³⁸ J. Joosten, *People and Land*, 180-186.

⁷³⁹ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 616.

comme pur. Dans le Lévitique, le pays d'Israël est une sorte de sanctuaire élargi où habitent Dieu et ses serviteurs.

Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, les descriptions bibliques de la terre ne sont pas toujours cohérentes. Une lecture plus attentive permet de percevoir une confusion entre deux notions contradictoires : dans le pays d'Israël considéré comme pur, se trouve un « lieu impur ». Si le monde entier a été créé par Dieu et s'il est donc saint en principe, comment se fait-il qu'existent les zones impures au sein même de la terre sainte ? Un lieu impur est-il exclu de la création de Dieu ? En d'autres termes appartient-il soit aux dieux des autres nations soit au domaine diabolique⁷⁴⁰ ? Comment peut-on expliquer, sur la terre de Dieu, l'existence de pays étrangers qui sont considérés comme étant impurs par les Israélites ? Ce genre de question a amené quelques auteurs intertestamentaires à penser que le monde créé par Dieu est pur au-delà des frontières du pays d'Israël⁷⁴¹ et à réinterpréter la signification du « lieu impur ». Dans les pages suivantes, nous analyserons les trois degrés des lieux qui sont situés autour du sanctuaire.

5.2.4.2. La distinction entre les lieux saint, pur et impur autour du sanctuaire

Alors que la façon de distinguer les zones du pays en fonction de la notion de sainteté est fluctuante, les divisions entre les lieux qui entourent le sanctuaire sont définies de façon plus nette : on fait une distinction entre lieu saint, lieu pur et lieu impur. Une telle distinction est en effet indispensable d'un point de vue rituel pour délimiter exactement le lieu réservé exclusivement à Dieu, le lieu consacré aux affaires humaines et le lieu qui ne convient pas ni à Dieu ni à l'homme.

Établies en fonction de la relation des « lieux » au sanctuaire, ces différences sont pertinentes pour évaluer le statut de la terre dans tout contexte rituel. Car la conception de la sainteté et de la pureté structure tout le champ cultuel, et intervient aussi bien dans la vision du monde, que dans la perception du corps humain et dans le statut de la terre⁷⁴². En ce qui

⁷⁴⁰ J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlin, 1938), 53; S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen, 1953), 80. Pour ce point de vue dans les cultures voisines de l'Ancien Testament, voir D. P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBLDS 101 (Atlanta, 1987), 232.

⁷⁴¹ P. ex., selon le chapitre 7 du livre des Jubilés, le but du Déluge était de purifier toute la terre rendue impure par les péchés des hommes. Cf. C. Werman, "The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaic Literature", dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz éd., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, 169-173. Mais voir J. Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", 24-32. À côté de son interprétation du livre des Jubilés, une promulgation rabbinique (b. Shabbat 14b) déclare que les pays étrangers sont impurs. Comme G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and the Talmud* (Jerusalem, 1977), 184-186, l'a remarqué à juste titre, l'idée de cette promulgation ne représente pas l'idée généralement exprimée dans la Bible hébraïque.

⁷⁴² M. Douglas, *Purity and Danger* (London, 1966), 72; R. A. Kugler, "Holiness, Purity, the Body and Society:

concerne ce dernier point, il faut remarquer que le terme « lieu » (מקום), qui est chargé de connotations culturelles, est parfois mis en parallèle avec le mot « pays » (ארץ) (Gn 30,25; Ez 21,35), qui a des connotations profanes⁷⁴³. Ceci permet, à partir du statut des lieux - défini rituellement - d'apprécier celui de la terre.

Il convient donc de considérer d'abord les trois expressions topologiques définies en fonction de leur relation au sanctuaire. Puis nous envisagerons les analogies entre « lieu » au sens rituel et « pays » au sens profane, ce qui nous amènera à remettre en cause la structure concentrique de la vision du monde.

5.2.4.2.1. Le « lieu saint » (מקום הקדש⁷⁴⁴, מקום קדש⁷⁴⁵)

À l'intérieur du sanctuaire, il y a un lieu saint où les activités culturelles les plus importantes sont exercées par les prêtres. Là, ils égorgent des animaux pour les sacrifices, en recueillent leur part, qu'ils consomment, se lavent et lavent leurs vêtements.

Trois points méritent d'être relevés ici. D'abord, c'est dans un lieu saint que les prêtres doivent manger leur portion, après avoir consacré les parts appartenant à Dieu, qu'il s'agisse de l'offrande végétale (Lv 6,9 ; 10,13), du sacrifice pour les péchés (Lv 6,19), du sacrifice de réparation (Lv 7,6) et des gâteaux (Lv 24,9). S'ils les mangent ailleurs, cela leur est reproché (Lv 10,17).

Deuxièmement, si, lors du sacrifice, du sang gicle sur le vêtement, le prêtre doit le nettoyer dans un lieu saint (Lv 6,20). Et au jour du grand pardon, avant d'offrir le sacrifice, il doit y laver son corps (Lv 16,24)⁷⁴⁶.

Finalement, le prêtre ne peut pas égorgé l'animal du sacrifice n'importe où ; il doit être égorgé dans un lieu saint (Lv 14,13). Lorsque le sacrificateur est un laïc, il égorge l'animal du côté nord de l'autel (Lv 1,11), la direction la moins sainte⁷⁴⁷.

Comment peut-on définir ce lieu saint ? D'après Lv 6,9 et 6,19, il correspond au parvis de la tente de la rencontre. Parfois on peut dire également qu'il correspond au sanctuaire, comme le suggère Lv 10,17-18⁷⁴⁸. En Lv 10,13, l'expression « à côté de l'autel » est l'équivalent de

The Evidence for Theological Conflict in Leviticus", *JSOT* 76 (1997), 3-27.

⁷⁴³ Voir J. Gamberoni, "מקום *māqôm*", *TWAT* IV, 1116, 1118.

⁷⁴⁴ Lv 6,9.19.20 ; 7,6 ; 10,13 ; 16,24 ; 24,9; cf. Ex 29,31 ; Jos 5,15 ; Ez 42,13 ; Ps 24,3 ; Esd 9,8. Parmi ces occurrences, Jos 5,15 attire notre attention. Il atteste que le lieu saint n'est pas restreint au sanctuaire, mais qu'il désigne le lieu où Dieu se révèle. Cf. G. von Rad, "Zelt und Lade", dans *idem Gesammelte Studien*, TBü 8 (München, 1965³), 111

⁷⁴⁵ Lv 10,17; 14,13.

⁷⁴⁶ Pour l'ablution à l'époque du deuxième temple et à Qumrân, voir J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1049.

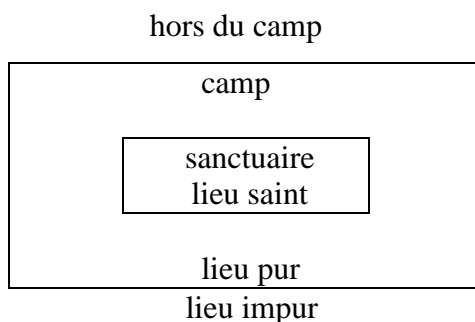
⁷⁴⁷ L'est est la direction la plus privilégiée. Voir P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, *JSOTS* 106 (Sheffield, 1992), 91, 135.

⁷⁴⁸ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 392, propose une liste de passages où figure l'expression « lieu saint » : il y ajoute

« dans un lieu saint ». Et selon Lv 4,4, le lieu où l'animal du sacrifice est égorgé est l'entrée de la tente de la rencontre⁷⁴⁹. Toutes ces variations amènent Jenson à déclarer que la localisation du « lieu saint » n'est pas essentielle. Il met, quant à lui, l'accent sur le deuxième terme de cette expression, portant toute son attention sur la « qualité » de sainteté, qui, selon lui, peut s'appliquer à un endroit ou à un autre⁷⁵⁰. De son côté, D. P. Wright distingue, sur la base des formes hébraïques, entre un lieu saint (מקום קדש) et le lieu du sanctuaire (מקום הקדש) ; mais cette distinction ne paraît pas très convaincante⁷⁵¹. Il est difficile de préciser quel endroit est un lieu saint dans le sanctuaire. On devrait se contenter de dire que l'expression « lieu saint » désigne l'espace situé entre le saint des saints et l'intérieur de la tente de la rencontre.

5.2.4.2.2. Le lieu pur (מקום טהור)

Bien que l'on ignore quel endroit précis du sanctuaire est un « lieu saint », il est de toute façon certain qu'il se situe à l'intérieur de la tente de la rencontre. Selon l'opinion traditionnelle, le sanctuaire est entouré par un espace pur (Lv 4,12; 6,4; 10,14 ; Nb 19,9), dont la qualité est inférieure à celle du lieu saint. Ces deux espaces semblent former une structure concentrique :



À vrai dire, ce schéma est trop simplificateur. Certains textes laissent apparaître une configuration plus complexe. C'est ainsi que selon Lv 4,12 ; Lv 6,4 et Nb 19,9, l'expression « lieu pur » peut désigner un endroit situé hors du camp.

L'espace situé hors du camp est habituellement compris comme étant impur. Mais les versets cités à l'instant montrent qu'il y a des endroits purs dans cet espace. Ces endroits

Lv 10,18, verset où nous avons « sanctuaire » (שקד). D'ailleurs, dans la LXX, le « sanctuaire » de Lv 10,18 est aussi traduit par « lieu saint » (ἐν τόπῳ ἁγίῳ). Il faut quant même signaler ici l'opinion divergente de P. P. Jenson, *Graded Holiness*, 90, pour qui chaque expression renvoie à un endroit différent.

⁷⁴⁹ La LXX de Lv 8,31 a l'ajout « dans un lieu saint » (ἐν τόπῳ ἁγίῳ) derrière l'expression « l'entrée de la tente de la rencontre » du TM.

⁷⁵⁰ P. P. Jenson, *Graded Holiness*, 90-91.

⁷⁵¹ Cette distinction, faite par D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, 232-235, est réfutée par son maître, J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 392.

servent à deux usages : tout d'abord, une fois qu'on a brûlé l'animal du sacrifice pour les péchés (Lv 4,8-10), les parties qui restent (Lv 4,11-12) doivent être brûlées dans un lieu pur, situé hors du camp (מִחוּץ לַמִּחֲנֶה)⁷⁵². Cet endroit est un lieu où l'on met ses cendres. Deuxièmement, dans le cas de l'holocauste, on verse toutes les cendres dans un lieu pur, hors du camp, après avoir brûlé tout l'animal (Lv 6,4 ; cf. Nb 19,9). Dans la mesure où les sacrificateurs ne peuvent pas verser les cendres du sacrifice n'importe où, on peut penser que l'endroit de rebut est connu et déterminé. Nous devons remarquer que, dans la Bible hébraïque, tous les endroits situés hors des lieux habités par les hommes ne sont pas impurs, alors qu'ils sont perçus comme un espace diabolique dans les cultures voisines. Le camp est entouré par un espace impur, mais à l'intérieur de cet espace, il existe des lieux purs.

Signalons ici qu'un auteur comme Y. Kaufmann a une interprétation différente. Distinguant deux sacrifices différents pour les péchés, il soutient en effet que l'espace situé « hors du camp » est entièrement impur. Un sacrifice est mangé dans le parvis du sanctuaire par le prêtre (Lv 6,19) et l'autre est brûlé hors du camp (Lv 4,12). Pour lui, le premier endroit est saint et le deuxième est impur⁷⁵³. Mais Kaufmann ne tient pas compte de la division décrite par l'auteur biblique : le législateur indique précisément la localisation du lieu pur (Lv 4,12; 6,4; Nb 19,9) et aussi celle du lieu impur, situé « hors de la ville »⁷⁵⁴ (Lv 14,40.41.45). Milgrom, de son côté, estime que l'expression « hors du camp » désigne un espace neutre, c'est-à-dire un espace « profane » (הל)⁷⁵⁵. L'expression « espace profane » pourrait être habituellement employée pour désigner les deux lieux, pur et impur. Mais on peut douter qu'il soit légitime d'introduire une expression qui est absente de la Bible. On ne trouve pas l'expression « lieu profane » (מקום הל) dans les textes bibliques. Sur sept occurrences de « profane » (Lv 10,10 ; 1 S 21,5.6 ; Ez 22,26 ; 42,20 ; 44,23 ; 48,15), celle d'Ez 48,15 peut désigner une « zone profane » qui est située dans la ville⁷⁵⁶ et qui se distingue de la « partie sainte » consacrée soit à Dieu soit au prêtre (הַרְוּמַת הַקֹּדֶשׁ ; Ez 45,6.7[x2] ; 48,10.18[x2].20.21[x2]). Nous trouvons dans ce verset le seul usage du mot « profane » où, sans l'appui d'un substantif exprimant la notion de localité, il désigne à lui seul un espace. Du

⁷⁵² L'expression « hors du camp » se trouve dans les versets suivants : Ex 29,24; 33,7(x2); Lv 4,12.21; 6,4; 8,17; 9,11; 10,4.5; 13,46; 14,3; 16,27; 17,3; 24,14.23; Nb 5,3.4; 12,14.15; 15,35.36; 19,3.9; 31,13.19; Dt 23,11.13; Jos 6,23.

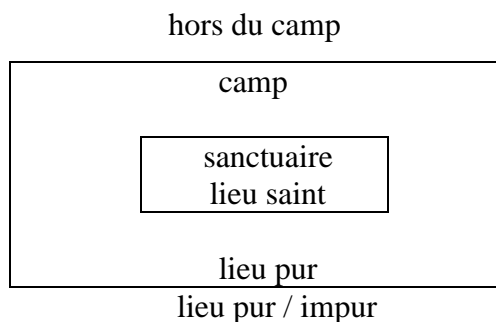
⁷⁵³ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, traduit et abrégé par M. Greenberg (Chicago, 1960), 103-115. Pour cette structure bipartite, voir aussi D. Davies, "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus", *ZAW* 89 (1976), 394 ; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 225, 243 : « Holiness prevails only within the camp, at the centre of which stands the tabernacle, whereas impurity lies 'outside the camp', where satyrs and demons abound ».

⁷⁵⁴ Si l'expression « hors du camp » reflète l'arrière-plan nomade, l'expression « hors de la ville » montre la situation sédentaire. Voir M. Weinfeld, *The Place of the Law*, 25.

⁷⁵⁵ J. Milgrom, "Two Kinds of *Hattā'î*", *VT* 26 (1976), 334-335; idem, *Leviticus 1-16*, 262. D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, 243 n. 35, accepte l'idée de Milgrom.

⁷⁵⁶ וְחִמְשַׁת אֱלֹפִים הַנּוֹתֵר בְּרֶחֶב עַל-פְּנֵי חִמְשָׁה וְעֶשְׂרִים אֵלֶּף חֶלְ-הוּא לְעִיר לְמוֹשֵׁב וּלְמִגְרָשׁ וְהִיְתָה הָעִיר בְּחוּכָה :

reste, l'auteur du livre d'Ézéchiel distingue entre la « portion sainte » et la « portion du pays », תְּרוֹמַת הָאָרֶץ (Ez 48,12), non pas entre la « portion sainte » et la « portion profane ». Il serait donc plus juste de dire que, dans l'espace situé hors du camp, on trouve à la fois une zone pure et une zone impure. On peut dessiner à nouveau la structure topologique à la lumière des versets que l'on vient d'évoquer :



Si les deux versets que nous avons analysés à l'instant (Lv 4,12; 6,4) montrent que l'espace situé hors du camp n'est pas tout à fait impur⁷⁵⁷, le verset 14 de Lévitique 10 nous donne une information précieuse concernant la localisation du lieu pur : ce lieu est présenté comme un endroit où la famille du prêtre mange sa part du sacrifice de communion. Dans un récit non-sacerdotal, il est normal que la famille du prêtre mange sa part du sacrifice dans le sanctuaire. Le récit de 1 Samuel rapporte qu'Anne, la femme d'Elqana, a mangé avec son mari dans la maison de Dieu (1 S 1,7-9). Mais, dans le texte sacerdotal, le lieu où la famille mange sa portion n'est pas clairement précisé. Alors que dans trois versets (Lv 4,12; 6,4; Nb 19,9) le lieu pur est décrit comme étant situé hors du camp, l'auteur de Lv 10,14 ne mentionne pas clairement si ce lieu où la famille du prêtre mange sa part se situe hors du camp ou dans le camp. Les textes distinguent bien le lieu pur destiné à la famille et le lieu saint réservé au prêtre pour consommer sa part du sacrifice. S'il y a des parties qui doivent être consommées seulement par le prêtre dans un lieu saint du sanctuaire, la portion destinée à sa famille paraît moins sainte, car elle peut être mangée dans un lieu simplement pur. D'ailleurs, cette portion n'est pas exclusivement réservée au prêtre et à sa famille ; elle est partagée avec ses esclaves (Lv 22,11). Du fait que tous les membres de la famille peuvent manger cette portion, le lieu pur où elle est consommée serait le domicile du prêtre⁷⁵⁸. Il est intéressant de voir ici que la LXX garde l'expression « lieu saint » (ἐν τόπῳ ἁγίῳ) au lieu de « lieu pur » en Lv 10,14. Ce

⁷⁵⁷ Il convient de remarquer ici que, alors que P atteste que la tente de la rencontre se situe au centre du camp (cf. Nb 2,17), la tradition ancienne (E) dit que cette tente existe hors du camp (Ex 33,7 ; Nb 12,14.15). Pour ces deux traditions différentes sur la place de cette tente, voir J. Milgrom, *Numbers*, JPSTC (Philadelphia – New York, 1990), 387-388. Nous ne nous sommes pas intéressés à l'identification de la source littéraire d'Ex 33,7-11 et de Nb 12,1-16. À ce sujet, voir P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5 (Waco, 1984), 133-136.

⁷⁵⁸ D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, 236; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 619.

choix de traduction aurait pour but d'identifier le lieu pur au lieu saint qui apparaît dans le verset précédent (Lv 10,13) et également de gommer le décalage entre la prescription sacerdotale et celle de la tradition non-sacerdotale (cf. 1 S 1)⁷⁵⁹. Il semble que le texte massorétique reflète le texte original.

En somme, le fait que certaines portions du sacrifice (celles qui sont destinées à la famille) sont consommées dans le domicile du prêtre montre qu'il y a un lieu pur à l'intérieur du camp. De la même façon, le transfert, hors du camp, de la carcasse du sacrifice pour les péchés et des cendres de l'autel signale qu'il y a également un lieu pur hors du camp.

Finalement, même si Nb 5,2-3 ne précise pas si le lieu situé hors du camp où les lépreux sont mis à part est pur ou impur, on peut penser que cet endroit réservé à des hommes impurs désigne l'espace pur qui est situé hors du camp. Malgré l'absence de l'expression « lieu pur » dans ce passage, il est probable que les gens qui se révèlent être impurs pour une raison ou pour une autre sont renvoyés dans un lieu pur situé hors du camp jusqu'à ce qu'ils retrouvent leur état précédent ; comme on pourra le voir ci-dessous, le lieu impur situé hors du camp sert à entreposer les matériaux de la maison lépreuse qui seront finalement détruits. En éliminant les éléments d'impureté à l'intérieur du camp, on permet à celui-ci de maintenir sa pureté. À la différence des matériaux impurs, les gens impurs qui sont affligés par une maladie sont mis à part dans un endroit pur hors du camp. S'ils étaient placés dans un endroit impur hors du camp, ils ne pourraient jamais sortir de leur état d'impureté et mettre fin à leur contamination.

L'intention d'élever une barrière contre l'impur est bien attestée en Nb 5,2-3. Les camps doivent rester purs, car Dieu demeure au milieu de ceux-ci (cf. Nb 35,34⁷⁶⁰). Dieu ne peut plus résider dans un camp devenu impur :

Ordonne aux fils d'Israël de renvoyer du camp tout lépreux ainsi que toute personne affectée d'un écoulement ou souillée par un mort. Vous les renverrez, tant hommes que femmes, vous les renverrez hors du camp. Qu'ils ne souillent pas le camp des fils d'Israël au milieu desquels je demeure (Nb 5,2-3 ; TOB).

⁷⁵⁹ Que l'on pense que les livres de Samuel contiennent des textes qui sont des sources du Pentateuque, ou que l'on estime que ces livres font partie du corpus deutéronomiste comme M. Note estime dans son ouvrage (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*), il est certain que le récit de 1 S 1 n'appartient pas à P. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin, 1899³), 236-237, trouve en 1 S 1-6 des récits jahvistes et élohistes. Pour la théorie documentaire appliquée aux livres de Samuel, voir A. Caquot et Ph. de Robert, *Les Livres de Samuel*, CAT 6 (Genève, 1994), 15-19.

⁷⁶⁰ Ces deux passages du livre des Nombres (Nb 5 ; 35) construisent la structure du cercle chez M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford, 2001), 146-148. Tandis que Nb 5,3 dit que Dieu habite le camp d'Israël, Nb 35,34 dit qu'il habite le pays d'Israël.

5.2.4.2.3. Le lieu impur (מקום טמא)

Trois occurrences de l'expression « lieu impur » se trouvent dans la législation sur l'impureté de la maison lépreuse de Lv 14 (vv. 40, 41 et 45). Si une tache de lèpre, sur les pierres d'une maison, ne disparaît pas après les démarches rituelles requises, il faut jeter ces pierres dans un lieu impur hors de la ville (מְחֹרֵץ לְעִיר)⁷⁶¹. En faisant cela, on peut éviter que le domicile humain soit contaminé par cette impureté. Les déchets du sacrifice et les objets impurs sont rejetés hors de la ville : les uns sont déversés dans un lieu pur, les autres dans un lieu impur.

Il est naturel, à cette fin, qu'il y ait un espace impur hors du camp. Or, il faut noter que l'on trouve des impuretés à l'intérieur du camp aussi, ce qui signifie que celui-ci n'est pas pur en tant que tel. Comme on peut le voir dans les lois sur la pureté et l'impureté et dans la loi du sacrifice, dans le cas où l'impureté est mineure et où elle résulte de phénomènes inévitables, elle est tolérée jusqu'à ce que l'état pur soit rétabli par le sacrifice pour les péchés ou même, au bout d'un certain temps, sans ce sacrifice.

Il importe de noter ici que ce qui est impur n'a pas le même sens que ce qui est abominable⁷⁶². Car l'impureté ne résulte pas toujours d'un péché ; elle peut provenir de circonstances naturelles. Dans ce cas, le sacrifice consécutif à l'impureté n'a jamais pour effet le pardon (סליח), mais la purification (טהרה)⁷⁶³.

Une femme considérée comme impure suite à un accouchement n'est pas expulsée du camp. Elle reste dans sa maison pendant quarante jours si elle met au monde un garçon (Lv 12,2-4), pendant quatre-vingt jours s'il s'agit d'une fille (Lv 12,5). Mais, même pendant cette période, elle peut résider, malgré son impureté, dans une maison où se trouvent des choses saintes (כלי־קדש) ; simplement, elle ne doit pas les toucher (Lv 12,4). Au cas où une personne subit une maladie grave, elle doit être expulsée hors de l'habitation (Lv 13,46). Mais, au cas où sa maladie est légère, le patient peut rester dans son domicile. L'impureté relative à la lèpre (lèpre humaine en Lv 13,2-46, lèpre des vêtements en Lv 13,47-59 et lèpre de la maison en Lv 14,33-53) n'a aucun rapport avec le péché. L'homme devenu impur en raison d'événements inévitables reste dans le camp ou dans certains cas est mis à part dans un lieu pur situé hors du camp ; il peut être réintégré dans la société et accéder à sa demeure et même au sanctuaire après avoir été purifié. Mais l'homme impur qui a commis un péché impardonnable doit être expulsé hors de la communauté humaine (Lv 20,1-5) ; qu'il soit Israélite ou étranger, un

⁷⁶¹ מְחֹרֵץ לְעִיר : Gn 19,16; 24,11; Lv 14,40.41.45.53; Nb 35,5; 1 R 21,13; 2 Ch 32,3.

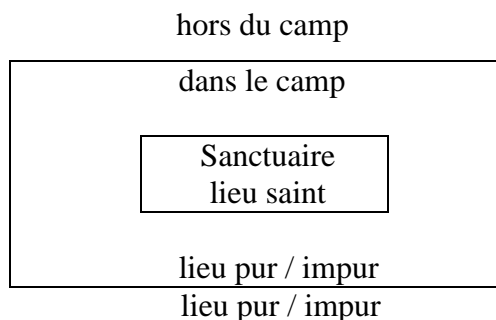
⁷⁶² J. Milgrom, "Two biblical Hebrew priestly terms: *šeqeš* and *ṭāmē*", *MAARAV* 8 (1992), 107-116; M. Douglas, "Impurity of Land Animals", 33-45.

⁷⁶³ A. Marx, "L'impureté selon P", 373.

homme qui a souillé le sanctuaire par le culte de Molek est retranché du sein de la communauté (Lv 20,3)⁷⁶⁴. Même l'espace impur situé hors du camp ne peut accueillir un homme qui a intentionnellement commis un péché contre Dieu.

Les notions de pureté et d'impureté ne sont pas des données absolues. Ce n'est pas l'impureté en tant que telle qui rend un lieu impur. Un lieu pur, et même un lieu saint, peuvent aussi devenir impurs à cause de certaines activités humaines, ou du contact avec certaines choses. À cet égard, on peut dire que la « qualité » d'un lieu dépend du degré d'impureté qui l'affecte.

Quant à l'espace situé à l'intérieur du camp, on a l'habitude de le considérer comme pur. Mais il n'est pas pur en tant que tel. En principe, l'espace situé dans le camp devrait être pur, parce qu'il entoure le sanctuaire. Mais, à l'intérieur de cet espace pur, un certain niveau d'impureté peut être « toléré »⁷⁶⁵ comme nous l'avons remarqué à l'instant. Le lieu pur et le lieu impur coexistent à l'intérieur du camp de la même façon qu'ils coexistent à l'extérieur. On peut donc nuancer le schéma précédent en introduisant une nuance supplémentaire :



On ne peut donc pas se contenter de représenter la structure concentrique qui entoure le lieu saint à l'aide de notations trop simples : il faut les corriger et leur apporter certains compléments.

Pour cela, il faut essayer d'expliquer l'existence même de l'impureté. Si celle-ci ne procède pas d'autres dieux que le Dieu d'Israël⁷⁶⁶ et si, donc, le lieu impur n'est pas un espace diabolique, quelle est sa raison d'être ? Pourquoi Dieu l'a-t-il créé ? À quoi le lieu impur sert-il ? L'existence de l'espace impur contredit-elle le fait que toute la terre créée par Dieu est sainte ?

À ce propos, Wright a remarqué avec justesse que l'impureté et les lieux impurs n'existent pas en raison de leur caractère positif, mais qu'ils sont tolérés parce que leur existence est

⁷⁶⁴ En Lv 20,2-3, l'expression « couper de » est associée à la demande de l'exécution capitale.

⁷⁶⁵ C'est une expression de D. P. Wright, "The Spectrum of Priestly Impurity", 153. Il distingue l'impureté tolérée (*tolerated impurity*) de l'impureté interdite (*prohibited impurity*).

⁷⁶⁶ A. Marx, "L'impureté selon P", 364.

nécessaire. Malgré son caractère négatif, certaine impureté doit être permise⁷⁶⁷.

Créé à l'image de Dieu, le corps humain est saint. Mais, en même temps, l'impureté se produit dans ce corps saint. Le cadavre, l'écoulement du sang et du sperme causent l'impureté. Pour préserver l'état de sainteté du sanctuaire et l'état de pureté de l'habitation humaine, l'espace impur situé hors du camp est indispensable. Dans un certain sens, le lieu impur n'est pas impur en tant que tel, mais c'est un trou noir qui absorbe tout ce qui est impur. Comme le corps humain, le monde est une entité qui comprend deux aspects différents. Toute la terre est sainte dans la mesure où elle est créée par Dieu, mais elle a besoin d'espaces impurs afin de maintenir son état de sainteté. Le lieu impur est un instrument qui rend possible la pureté de la terre.

5.2.4.3. La remise en cause du degré de sainteté de la terre selon H

La même configuration du pur et de l'impur s'applique au pays d'Israël dans son ensemble. Aussi nous devons à présent essayer d'expliquer le décalage entre le pays d'Israël perçu comme terre pure et l'espace impur qu'il contient. Ce questionnement est directement lié à la thèse selon laquelle le pays d'Israël est un temple élargi. Dans l'optique de la microstructure de P, la distinction opérée par les termes rituels convient au domaine cultuel : les gens (l'homme pur et l'homme impur), les animaux (animaux purs et impurs) et les lieux (lieu saint, pur et impur) sont distingués dans le système du culte. Mais, quand ce principe distinctif est appliqué à la terre, il fait apparaître la contradiction que je viens d'évoquer : il existe, ne serait-ce que pour les besoins culturels, de l'impureté dans un pays pur.

Dans la mesure où l'existence de lieux impurs est admise pour les besoins du culte, il me semble que le modèle du sanctuaire de P correspond bien à la vision du monde sous-jacente à H. Il existe des degrés de sainteté dans le monde semblable à ceux qui existent autour du sanctuaire. Royaume de prêtres lié par une alliance avec Dieu (Ex 19,5-6), le pays d'Israël est saint, alors que les nations qui l'entourent sont impures. Dans la macrostructure, Israël représente le sanctuaire du monde entier. De ce point de vue, on pourrait mettre en parallèle la distinction formulée par P en Lv 10,10 à propos du culte et la conception du monde selon H. P parle du principe distinctif dans le rituel et H présente sa vision du monde à l'aide de termes culturels. Si le pays d'Israël peut être considéré comme le sanctuaire du monde, le Dieu d'Israël habite au milieu de ce pays, sanctuaire élargi et tous les Israélites sont comme des prêtres vis-à-vis des nations.

⁷⁶⁷ D. P. Wright, "The Spectrum of Priestly Impurity", 157. Par exemple, pour accomplir la promesse de Dieu sur la prospérité humaine (Gn 12,2), l'engendrement et l'impureté sont, selon cet auteur, inévitables.

Le statut du pays d'Israël en tant que pays de prêtres est affirmé en Lv 20,24-25 où Dieu distingue Israël des autres nations. L'idée de « garder l'alliance » formulée en Ex 19 implique, dans la pratique, la nécessité de distinguer entre le pur et l'impur, comme on peut le lire en Lv 20,25 : leur devoir est de participer à l'action créatrice de Dieu qui en Gn 1 « distingue » (בדל) entre les objets et les êtres qu'il crée. Si YHWH règne sur le monde en utilisant le principe de distinction⁷⁶⁸, l'homme gère la société humaine selon le même principe⁷⁶⁹.

Si la création du monde par Dieu témoigne de la vérité interchangeable, les lieux impurs reflètent la réalité du monde. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'impureté se divise entre l'impureté tolérée qui est inévitable et l'impureté interdite qui est associée au péché. Mais l'auteur biblique ne dit pas que l'espace impur est associé à des dieux malins ou une puissance diabolique. Cet espace impur ne résulte pas du péché des hommes. C'est un espace qui recueille des choses impures. En ce sens, le lieu impur n'existe pas en lui-même. Si le sanctuaire est saint et le pays d'Israël pur, ils peuvent être rendus impurs par le comportement des hommes. Mais, dans ce cas-là, leur impureté n'est pas permanente ; elle est temporaire. Le sanctuaire et le pays d'Israël peuvent retrouver leur sainteté et leur pureté. On trouve un passage dans Ézéchiel où Dieu devient lui-même le prêtre qui purifie le pays en versant de l'eau pure (Ez 36,25). Il restaure la sainteté du sanctuaire et la pureté du pays d'Israël. De ce point de vue, on peut dire que l'existence de lieux impurs dans un pays pur n'implique aucune contradiction car l'expression « lieu impur » ne signifie pas « lieu abominable » ni « lieu sale ». À l'époque eschatologique, le monde n'aura pas besoin de cet espace impur : il n'est qu'un signe de la réalité humaine.

On peut donc dire que la vision vétérotestamentaire du monde comme structure concentrique s'applique aussi bien au niveau de la microstructure de P qu'à celui de la macrostructure de H.

⁷⁶⁸ Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, LD (Paris, 2005), 149-271.

⁷⁶⁹ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1764.

Excursus 1 : les étrangers sur la terre de Dieu

Le Dieu d'Israël installe son peuple dans le pays de Canaan après l'avoir fait sortir du pays d'Égypte, la maison de servitude. En faisant cela, YHWH devient le nouveau maître des Israélites et Israël devient le serviteur de Dieu. Désormais, le pays de Canaan est un pays où la loi de YHWH est mise en pratique par le nouveau peuple à la place de l'ancienne coutume. Ce pays est réservé au peuple d'Israël. Par ailleurs, c'est aussi un espace au milieu duquel Dieu réside. Parce que Dieu y est installé, ce pays ne doit pas être rendu impur ; les Israélites sont distingués des autres nations (Lv 20,26). Avant d'entrer dans le pays promis, le peuple reçoit la loi, qui représente un enseignement concret nécessaire à sa nouvelle vie en tant que peuple de Dieu. En ce sens, le pays d'Israël peut être considéré comme un microcosme de l'univers créé par Dieu et donc placé sous le signe de la perfection. C'est cette perfection que le peuple d'Israël, tout en étant enraciné dans la réalité du monde des hommes, doit s'efforcer d'atteindre.

Or il faut noter que, même si Dieu donne une partie de la terre qu'il a créée aux Israélites, ce pays n'est pas un espace vide préparé seulement pour eux. Il y existe des gens, qui sont les « étrangers » (cf. Lv 25,6). Mais, si en tant que temple élargi, le pays d'Israël est pur, il faut justifier la présence des étrangers du point de vue rituel. À la simple lecture du texte biblique, il semble que le Dieu qui donne un pays à son peuple n'a pas l'intention de susciter une communauté culturelle homogène. Car, comme nous l'avons déjà vu plus haut, ni le salarié ni l'hôte, qui sont bénéficiaires de l'année sabbatique, ne peuvent participer à la Pâque, culte qui fonde l'identité du peuple d'Israël (Ex 12,45). De plus, ils ne peuvent manger rien de ce qui est saint (Lv 22,20). Pourtant la présence des non-Israélites sur la terre divine n'est pas gratuite. Elle correspond à l'existence des étrangers dans le camp : déjà au milieu du désert, des étrangers sont présents dans le camp, qui a été construit pour le séjour de Dieu et des Israélites⁷⁷⁰. Leur présence dans le camp et dans le pays promis reflète-t-elle simplement la réalité politique et sociale de la vie d'Israël ? Ou revêt-elle un sens théologique ? Si le texte biblique ne précise pas clairement la raison d'être de ces étrangers, comment les lecteurs peuvent-ils la comprendre⁷⁷¹ ?

Pour bien interpréter ce problème délicat, il convient de passer en revue l'histoire des origines dans P et de réfléchir sur la signification des généalogies (תולדות)⁷⁷². Tout d'abord,

⁷⁷⁰ Pour J. Joosten, *People and Land*, 146, n. 44, la présence du גר dans le camp est étrange.

⁷⁷¹ Une question semblable est posée par J. Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", 28: « [...] if (in the Priestly view) the land belongs to God and is inhabited by Israel only on condition that God's laws of holiness are properly observed, how can this stipulation be reconciled with the presence of non-Israelites in the midst of this sacred space? ».

⁷⁷² Le modèle originel du système généalogique provient sans aucun doute de P. Voir B. Renaud, "Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse", *RB* 97 (1990), 5-30.

selon le récit de la création du monde de P (Gn 1,1-2,4a), la terre a été créée comme résidence pour toutes les créatures, donc pour tous les hommes et pas seulement pour les Israélites. Quand il a créé le monde, Dieu a formé l'« homme » à son image (Gn 1,26) : il n'y avait pas de distinction entre les hommes, et donc pas de distinction entre Israël et les étrangers. « Israël n'est pas primordial. Il apparaît dans l'histoire, vingt générations après la création de l'humanité à l'image de Dieu »⁷⁷³. Dans la théologie de la création de l'Ancien Testament, il n'y a rien qui ait été créé par d'autres dieux. Bien que la Genèse ne parle pas de *creatio ex nihilo* (2 M 7,28), c'est YHWH qui a créé ce monde. À l'origine, il n'y avait ni étrangers ni Israélites. Dieu a créé l'humanité, Adam.

Le fait que toute l'humanité a été créée par un seul Dieu est apparent dans l'usage du mot « générations » (תולדות) et dans les récits de la Genèse. Dans le sens de « généalogie », on trouve ce mot dix fois dans ce livre⁷⁷⁴. Ces dix générations expliquent selon P l'origine de la terre, des cieux et de toute l'humanité. L'histoire patriarcale essaie, par les généalogies, d'englober les nations et les Israélites dans un même ensemble⁷⁷⁵. Les généalogies ont pour but de montrer l'origine d'Israël : les Israélites se situent dans la lignée d'Adam, le premier homme créé par Dieu et sont les descendants d'Abraham, l'ancêtre de l'histoire patriarcale. Israël tient une place centrale dans l'histoire patriarcale, mais dans les autres généalogies c'est un membre de l'humanité comme les autres nations⁷⁷⁶. En effet, les généalogies montrent que toutes les nations ont aussi été créées par Dieu, et descendent d'Adam.

Dans le premier livre de la Bible, le conflit entre Israël et les nations est comme une querelle entre frères dans une grande famille. Le narrateur de Gn 16 présente l'histoire d'Agar, une Égyptienne. Elle est méprisée (Gn 16,4) et s'enfuit loin de Saraï, femme israélite (Gn 16,6). Bien qu'étrangère, elle est protégée par le Dieu d'Israël (Gn 16,7-9). De plus, il promet une nombreuse descendance à son fils Ismaël. Ce récit montre bien l'universalité de l'amour de Dieu, Créateur du monde entier.

Dans l'interprétation classique de la Genèse, il est un épisode qui semble contredire cette conception de l'universalité de l'amour de Dieu. C'est le récit de la tour de Babel qui aboutit à

⁷⁷³ J. D. Levenson, "The Universal Horizon of Biblical Particularism", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, 147.

⁷⁷⁴ « générations des cieux et de la terre » (Gn 2,4), « générations d'Adam » (Gn 5,1), « générations de Noé » (Gn 6,9), « générations des fils de Noé » (Gn 10,1), « générations de Sem » (Gn 11,10), « générations de Téraï » (Gn 11,27), « générations d'Ismaël » (Gn 25,12), « générations d'Isaac » (Gn 25,19), « générations d'Ésaü » (Gn 36,1) et « générations de Jacob » (Gn 37,2).

⁷⁷⁵ E. A. Speiser, *Genesis*, AB 1 (New York, 1964), xxiv; C. Westermann, *Genesis 1-11*, BK I/1 (Neukirchen-Vluyn, 1974), 8-23 ; D. M. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 14-36; B. A. Levine, *Leviticus*, xxvii.

⁷⁷⁶ F. Crüsemann, "Human Solidarity and Ethnic Identity", 66; J. E. Dyck, "The Ideology of Identity in Chronicles", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, 110. Voir aussi D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, 1996), 71; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, YNER 7 (New Haven – London, 1977), 164; R. B. Robinson, "Literary Functions of the Genealogies of Genesis", *CBQ* 48 (1986), 599-601.

la pluralité des langues comprise comme le châtement de l'orgueil humain. Mais on peut interpréter ce passage différemment. C'est ce que fait Uehlinger, dans un essai original et novateur. Pour lui, la tentative de rassembler tous les hommes et d'uniformiser leurs langues pour construire une tour reliée aux cieux correspond à la puissance assyrienne, à l'ambition d'un empire qui veut régner sur le monde entier. L'auteur apporte une attention particulière à la place de ce texte qui se situe entre la généalogie de Noé en Gn 10 et le début du récit d'Abraham en Gn 12. Pour lui, la généalogie de Noé évoque la pluralité de l'humanité et le récit d'Abraham montre que l'élection d'Israël est associée à la bénédiction de toutes les nations. De ce point de vue, la dispersion des hommes n'est pas un châtement de Dieu⁷⁷⁷.

Pourtant, Israël se situe encore au milieu du monde, dans la mesure où il a été choisi par Dieu (Gn 12) et où la formation de la nation d'Israël en Canaan procède de l'événement de la sortie d'Égypte par Dieu. Même si l'élection signifie originellement que l'on se met au service des nations en tant que serviteur de Dieu⁷⁷⁸, le sens du mot « élire » peut être déformé pour en venir à suggérer l'idée de « ne pas choisir d'autres nations », c'est-à-dire « exclure ». En accentuant un seul aspect de l'élection divine, Israël court le risque d'être mis à part parmi les peuples⁷⁷⁹. Dans certains écrits post-bibliques (par exemple, le livre des Jubilés), on trouve une opposition entre la vision d'un monde créé par Dieu et donc saint et la conception politique qui, attribuant la sainteté exclusivement au pays d'Israël, la dénie aux autres nations⁷⁸⁰. Mais il faut se demander si cette position est fidèle au message essentiel de l'Ancien Testament. De même que l'« espace impur » n'est pas un espace « impur » en soi, mais un espace destiné à déposer des choses impures, aucun passage biblique ne désigne l'étranger comme étant responsable de l'impureté du pays : c'est le péché qui rend le pays impur, qu'il soit commis par un Israélite ou un étranger⁷⁸¹.

De leur expérience d'esclaves en Égypte, les Israélites retirent une leçon précieuse : « le peuple d'Israël a conscience d'être lui-même un étranger »⁷⁸². Aussi, on trouve de nombreuses prescriptions destinées à protéger les étrangers. « Aimer l'étranger » (Dt 10,19) : selon les

⁷⁷⁷ C. Uehlinger, *Weltreich und "eine Rede": Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen. 11, 1-9)*, OBO 101 (Fribourg, 1990). Voir aussi A. van der Kooij, "The City of Babel and Assyrian Imperialism: Genesis 11,1-9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sorcery", dans A. Lemaire éd., *Congress Volume Leiden 2004*, SVT 109 (Leiden – Boston, 2006), 1-17.

⁷⁷⁸ H. H. Rowley, *The Biblical Idea of Election* (London, 1950), 94.

⁷⁷⁹ Pour ce problème, voir A. Wénin, "Israël, étranger et migrant : Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible", *Mélanges de Science Religieuse* 52 (1995), 281-299. Comme C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand (Genève, 2002), 47, « Celui-ci (le terme *bhr*) a plutôt une fonction explicative *a posteriori*. Il constitue une *interprétation* tardive des événements, dans une longue rétrospective. Ce n'est pas l'élection qui fait d'Israël le peuple de Dieu, c'est l'action salvatrice initiale de Yahvé. Et c'est dans une réflexion ultérieure que cette action a été interprétée comme une élection ».

⁷⁸⁰ J. Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", 24-32 ; C. Werman, "The Concept of Holiness and the Requirements of Purity", 173.

⁷⁸¹ Voir M. Douglas, *In the Wilderness*, 159.

⁷⁸² A. Wénin, "Vivre sa différence. A propos d'étranger dans le premier Testament", *Cahier de l'atelier* 469 (1996), 88.

termes d'A. Marx, « c'est la seule fois dans tout le Deutéronome où Israël est exhorté à aimer quelqu'un d'autre que Dieu ou quelque chose d'autre que ses commandements »⁷⁸³. L'idée de l'amour de l'étranger ne provient pas de la générosité du peuple élu. Israël n'a pas de sentiment de supériorité vis-à-vis des peuples voisins⁷⁸⁴. Protéger les étrangers est tout à fait cohérent avec l'origine du peuple d'Israël : il a été choisi par Dieu, mais il a été esclave en Égypte. L'élection et l'esclavage sont les deux pôles sur lesquels repose l'identité des Israélites. L'idée de l'élection, si on la rapporte aux origines historiques d'Israël, n'implique pas l'exclusion des autres : le peuple élu n'oublie jamais ce statut d'étranger qui fait partie de son histoire. Dans un certain sens, le peuple de Dieu présente deux côtés antithétiques : il a été choisi par Dieu, mais le peuple choisi par Dieu a été l'esclave d'une autre nation. La notion d'« élection » doit être nuancée par le rapprochement avec le statut d'« esclavage ». Dès lors, protéger l'étranger ne consiste pas simplement à lui offrir une certaine aide, mais à l'aimer comme soi-même. De ce point de vue, l'affirmation de Briend selon laquelle « d'une certaine manière, une société donnée dispose là (dans l'attitude à l'égard de l'étranger) d'un critère de santé sociale »⁷⁸⁵ est tout à fait juste. De la même façon, un homme qui ne connaît pas ses origines d'esclave méprise les pauvres en les aidant. Une aide arrogante peut être, au rebours de son intention, une violence envers les faibles⁷⁸⁶. Mais, l'homme, qui a conscience d'avoir été esclave, trouve l'image de Dieu dans les indigents.

Ainsi, l'existence des étrangers dans le camp et dans le pays promis n'est pas incongrue. Elle est en harmonie avec la théologie universelle de P. La présence des étrangers dans la liste de l'année sabbatique nous rappelle l'histoire primordiale et l'histoire patriarcale, l'état originel du monde. L'homme de Dieu ne voit pas l'« étranger », il voit l'« homme ». La présence de groupes ethniquement hétérogènes qui habitent sur la terre que Dieu donne aux Israélites invite les lecteurs à voir l'histoire originelle de la création du monde comme une histoire idéale. Mais l'idéal n'est pas opposé à la réalité. En prenant en compte le réel, les textes bibliques pointent vers un idéal⁷⁸⁷. En un sens, l'absence d'étrangers dans la liste de la loi sur l'année sabbatique serait bizarre. L'homogénéité ethnique serait en contradiction avec le principe de la création du monde. En offrant de la nourriture aux étrangers pendant l'année sabbatique, les Israélites se rappellent qu'ils sont étrangers sur la terre de Dieu (Lv 25,23) et que les étrangers sont des créatures de Dieu.

⁷⁸³ A. Marx, « Israël et l'accueil de l'étranger selon l'Ancien Testament », *Le Supplément* 156 (1986), 9.

⁷⁸⁴ Voir R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 45.

⁷⁸⁵ J. Briend, « L'étranger dans la loi d'Israël », dans G. Médevielle et Mgr J. Doré eds., *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot* (Paris, 1998), 165.

⁷⁸⁶ Dans cette optique, on peut comprendre pourquoi Jésus a demandé de prendre garde de ne pas faire l'aumône aux yeux des hommes en Mt. 6,1-2.

⁷⁸⁷ G. Vanhoomissen, *Dieu, son peuple et l'étranger*, *Connaître la Bible* 20 (Bruxelles, 2000), 3-4.

5.2.4.4. Conclusion : l'identité de la terre dans la loi sur l'année sabbatique

Dans la loi sur l'année sabbatique, la terre qui a été créée par Dieu lui appartient. Mais en même temps, cette terre appartient aux peuples qui l'habitent. Le thème de la terre voit se juxtaposer des aspects divins et naturels : comme la terre a été créée par Dieu, celui-ci en est le maître. Mais étant donné que les peuples en ont reçu une part, ils se considèrent comme les propriétaires réels de cette part. Si bien qu'une tension territoriale oppose les nations entre elles, plusieurs peuples ont résidé dans le pays d'Israël : les Cananéens et les Israélites. Et ce pays a été dominé par plusieurs nations. Or le rapport entre le peuple et la terre ne concerne pas simplement l'ancienne réalité telle qu'elle est décrite dans la Bible, mais il domine toujours la vie politique actuelle : tout comme il y avait des conflits territoriaux entre les nations à l'époque ancienne, des hommes sont encore de nos jours victimes de combats menés pour conquérir de nouvelles portions de territoire. La terre est souillée. Mais Dieu restaurera finalement cette terre dans son état primitif, parce qu'il en est le véritable propriétaire.

De la loi sabbatique se dégage l'image d'un Dieu qui proclame le repos pour le pays. S'il est vénéré, dans la loi du sabbat, donnant du repos à l'homme et à l'animal, dans la loi sur l'année sabbatique, c'est la terre qui rend témoignage à ce Dieu qui a créé le monde. Suivant l'ordre de la création primitive, la terre procure de la nourriture à toutes les créatures même lors de l'année de jachère. Dans cette loi, on ne trouve aucune tension, ni entre l'homme et l'animal, ni entre les Israélites et les étrangers ; toutes les créatures cohabitent de façon harmonieuse dans le pays d'Israël.

Ainsi, on pourrait dire que, dans la loi sabbatique, le pays d'Israël fonctionne comme un paradigme du monde entier. En mettant en œuvre la Loi divine dans le pays cananéen, les Israélites réalisent sur la terre l'ordre céleste idéal. Lorsque cet ordre parfait sera mis en œuvre sur toute la terre, il n'existera plus d'écart entre la terre de Dieu et la terre du peuple. Le livre des Jubilés contient la promesse d'un état idéal où les Israélites fêteront l'année sabbatique en dehors du pays d'Israël, dans n'importe quel pays du monde. En se basant sur ce texte, Werman estime que l'auteur du livre des Jubilés invite le lecteur à penser que toute la terre créée par Dieu est sainte⁷⁸⁸. L'existence de lieux impurs ne signifie pas que la terre créée par Dieu n'est pas pure en tant que telle. Ces lieux ont leur propre raison d'être : ils servent à maintenir le système sacrificiel⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ Cf. C. Werman, "The Concept of Holiness and the Requirements of Purity", 169-173. Mais il faut signaler une autre interprétation de la vision du monde décrite dans le livre des Jubilés. Voir J. Kugel, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", 29 : « Israel's radical holiness has radical territorial implications ».

⁷⁸⁹ Cf. H. Maccoby, "Holiness and Purity: The Holy People in Leviticus and Ezra-Nehemiah", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus*, 158.

La loi sur l'année sabbatique n'est pas simplement une prescription en faveur des pauvres. Elle propose toute une vision du monde. Lorsque le peuple d'Israël vit conformément à la loi divine, le pays assure la paix de ses habitants, homme et animal. Et le droit du repos de la terre est garanti. En tant que résidence de Dieu, la terre doit maintenir la pureté. Sinon, Dieu chassera l'homme en l'installant dans le pays des ennemis. Dans la loi sur l'année sabbatique, la terre est un lieu où la loi divine est mise en pratique et où l'histoire sainte de Dieu se déploie. La relation triangulaire entre Dieu, la terre et le peuple y est harmonieuse et parfaite.

5.3. Dieu

Peut-on parler de l'essence de Dieu en sachant que le Dieu dont témoigne la Bible est celui qui appartient à l'univers conceptuel de l'auteur ou du rédacteur biblique⁷⁹⁰ ? La compréhension de Dieu par les humains n'est pas constante et même quelquefois contradictoire. Ceci provient des différences culturelles entre les époques successives ou bien du mystère de Dieu lui-même⁷⁹¹. On sait bien que les auteurs bibliques donnent diverses images de Dieu suivant la manière dont ils l'ont compris⁷⁹². Le Dieu de la Bible est marqué par la théologie de ses auteurs. Percevoir la façon singulière dont les auteurs bibliques comprennent Dieu est l'une des tâches traditionnelles de l'exégèse biblique.

Dieu ne peut être saisi à travers un exposé abstrait. C'est que la Bible ne se préoccupe pas d'intégrer l'essence de Dieu à un ensemble cohérent, organisé dans une perspective philosophique. Au contraire, le Dieu biblique est toujours dans la relation avec ses créatures telle qu'elle est révélée dans l'histoire humaine. Ce qui permet de dire que, en un certain sens, même la notion de Dieu n'est pas un concept absolu et philosophique, mais une notion concrète qui se définit dans la relation avec ses créatures : le Dieu du peuple, c'est-à-dire le Dieu d'Israël (אלהי ישראל) (et le Dieu des patriarches), le Dieu (ou les dieux) de la terre (אלהי הארץ)⁷⁹³ et le Dieu des cieux (אלהי השמים)⁷⁹⁴.

La description d'un dieu (ou de dieux) associé à son peuple et à sa terre dévoile l'identité même de ce dieu. D'une part, sur le plan de l'histoire comparée des religions, un dieu est souvent considéré comme un ancêtre d'où est issu son peuple. Suivant cette hypothèse, cet ancêtre devient un dieu après sa mort⁷⁹⁵. Dans la mesure où ce dieu était effectivement un homme, on peut dire que la qualité d'un peuple reflète le caractère de son dieu⁷⁹⁶. Nous savons bien que même dans la Bible hébraïque, les hommes sont définis comme des êtres qui ont été créés à l'image de Dieu (Gn 1,26).

D'autre part, dans le monde du Proche-Orient ancien, un dieu est considéré comme le

⁷⁹⁰ Cf. R. C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel* (New York, 1968), 3: « [...] we know and see the God of the Bible only through the mind and eyes of Israel ».

⁷⁹¹ Cf. A. Marx, "Le Dieu de l'Ancien Testament. Esquisse d'une approche canonique", *RevSR* 80 (2006), 268-269.

⁷⁹² Cf. P. Gibert et D. Marguerat éd., *Dieu, vingt-six portraits bibliques* (Paris, 2002).

⁷⁹³ Gn 24,3; 2 R 17,26 (2).27 ; So 2,11.

⁷⁹⁴ Gn 24,3.7; 2 Ch 36,23; Esd 1,2; 5,11.12; 7,12.23(2); Ne 1,4.5; 2,4.20; Jon 1,9; Dn 2,18.37.44.

⁷⁹⁵ K. van der Toorn, "Gods and Ancestors in Emar and Nuzi", *ZA* 84 (1994), 38-59. J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven, 1997²), 332-333, pense qu'à l'origine YHWH était probablement l'ancêtre divin de l'une des tribus proto-israélites. Pour la faiblesse de cette hypothèse, voir K. van der Toorn, "YAHWEH יהוה", *DDD*, 914.

⁷⁹⁶ Cf. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel - Paris, 1950). Dans son commentaire sur Ez 1,26, J. Blenkinsopp, *Ezekiel, Interpretation* (Louisville, 1990), 22, dit que « Humanity is in God's image, God is in humanity's image - a mysterious connaturality ».

maître de la terre⁷⁹⁷. Il protège les habitants de sa ville. En plus de cette protection, il garantit la fécondité de la terre à son peuple⁷⁹⁸. C'est parce qu'à l'époque ancienne, la plupart des dieux sont des éléments de la nature. Ces divinités sont intégrées à l'ordre naturel : les périodes de fécondité et de stérilité dépendent de l'issue de la guerre entre les dieux saisonniers, Baal et Mot⁷⁹⁹.

Qui est Dieu dans la loi sur l'année sabbatique ? Comment Dieu est-il dépeint dans cette loi ? S'il est le Dieu du peuple ou de la terre, ou Celui de ces deux entités, que signifient cette relation ? YHWH partage-t-il les traits des dieux gravitant autour du monde de la Bible hébraïque ou se distingue-t-il par des aspects spécifiques ? En vue de répondre à ces questions et d'aborder l'essence divine qui se dégage du Code de Sainteté, il sera utile d'analyser les noms de Dieu qui se trouvent dans ce code. L'étude des noms divins nous dévoilera le concept divin propre aux auteurs de H, c'est-à-dire à la « théo-logie » du Code de Sainteté tel qu'il apparaît à travers le style particulier de ces auteurs. Puis, en situant ce concept de divinité dans la perspective de l'histoire de la notion du « Dieu d'Israël » et du « Dieu des pères », nous pourrions aborder l'essence divine dans une optique diachronique.

5.3.1. Les noms de Dieu dans le Code de Sainteté

Le Dieu biblique se révèle à travers ses noms⁸⁰⁰. Ceux-ci ne sont pas simplement un moyen de présenter Dieu de façon variable sur un mode rhétorique, mais ils expriment leur propre sens théologique. C'est une désignation de lui-même tel qu'il se révèle à l'homme (cf. Ps 76,2). Blasphémer le « nom de YHWH » (שם-יהוה) revient à blasphémer Dieu lui-même (Lv 24,16)⁸⁰¹.

Notre tâche actuelle est de saisir le caractère de Dieu tel qu'il est décrit dans le Code de Sainteté et l'image de Dieu qu'ont les auteurs de ce code. Mais, en même temps, cette démarche nous révélera de manière indirecte l'arrière-plan du Code de Sainteté, car en règle générale une notion est le fruit du système auquel appartient cette notion ; le cercle sacerdotal génère des notions spécifiques et des concepts propres aux prêtres, notions qui reflètent le cadre de pensée de ce groupe. Les noms de Dieu dans le Code de Sainteté sont présentés dans les textes suivants :

⁷⁹⁷ Par exemple, « Zeboul, Maître de la terre », H. G. May, "The Patriarchal Idea of God", *JBL* 60 (1941), 119.

⁷⁹⁸ A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (Copenhagen, 1952), 93-98.

⁷⁹⁹ Cf. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTS 265 (Sheffield, 2000).

⁸⁰⁰ F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, 49 ; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, 1968²), 33 ; B. Renaud, « *Proche est ton Nom* » : *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, Lire la Bible 149 (Paris, 2007), 13-19.

⁸⁰¹ J. Weingreen, "The case of the blasphemer (Leviticus xxiv 10ff.)", *VT* 22 (1972), 122.

5.3.1.1. YHWH

5.3.1.1.1. YHWH (יהוה)

YHWH est employé dans la formule d'introduction des discours de YHWH (וידבר יהוה) 17 fois dans le Code de Sainteté (Lv 17,1; 18,1; 19,1; 20,1; 21,1.16⁸⁰²; 22,1.17.26; 23,1.9.23.26.33; 24,1.13; 25,1)⁸⁰³. Utilisée dans tous les chapitres de ce code sauf en Lv 26, cette formule structure les textes⁸⁰⁴. Par l'intermédiaire de Moïse, la parole de Dieu est transmise à divers auditoires : à Aaron et à ses fils, et à tous les fils d'Israël (Lv 17,2; 22,18), aux fils d'Israël (Lv 18,2; 20,2; 23,2.10.24.34; 25,2), à toute l'assemblée des fils d'Israël (Lv 19,2), aux prêtres, fils d'Aaron (Lv 21,1), à Aaron (Lv 21,17), à Aaron et à ses fils (Lv 22,2).

Ensuite on trouve YHWH dans la formule d'autorévélation divine (אני יהוה) 28 fois dans le Code de Sainteté (Lv 18,5.6.21; 19,12.14.16.18.28.30.32.37; 20,8[+ מקדשכם].26; 21,8[+ מקדשכם].12.15[+ מקדשו].23[+ מקדשם]; 22,2.3.8.9[+ מקדשם].16[+ מקדשם].30.31.32[+ מקדשכם].33; 26,2.45). En revanche, dans Lv 1-16 יהוה אני ne se rencontre qu'en Lv 11,44 et en Lv 11,45, qui sont considérés comme faisant partie du corpus du Code de Sainteté⁸⁰⁵. La phrase « Je suis YHWH » fonctionne comme « élément de division » (*Gliederungselement*) dans tout le Code de Sainteté⁸⁰⁶. D'après Cholewiński et Knohl, l'usage de la parole divine où YHWH parle à la première personne (*Ich-Rede*) est typique de l'usage de H, mais contraire à celui de P⁸⁰⁷.

Begrich, qui applique l'étude de Gunkel consacrée aux Psaumes⁸⁰⁸, estime que la formule « Je suis YHWH » correspond à l'« oracle sacerdotal de salut » dans les livres prophétiques. De même que la phrase « car je suis avec toi » (Es 41,10, etc.), l'oracle du salut est une réponse à la plainte du peuple⁸⁰⁹. Milgrom, pour sa part, pense que la formule

⁸⁰² ויאמר יהוה אל־משה לאמר :

⁸⁰³ En dehors du Code de Sainteté, Lv 4,1 ; 5,14.20 ; 6,1.12.17 ; 7,22.28 ; 8,1 ; 12,1 ; 14,1. Voir aussi Lv 1,1 ; 10,8 ; 11,1 ; 13,1 ; 14,33 ; 15,1 ; 16,1. Pour la fonction de cette formule d'introduction dans le Pentateuque, voir C. J. Labuschagne, "The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch", VT 32 (1982), 268-296 ; F. Langlamet, "Le Seigneur dit à Moïse... Une clé de lecture des divisions massorétique", dans A. Caquot, S. Legasse et M. Tardieu édés., *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, AOAT 215 (Kevelaer - Neukirchen-Vluyn, 1985), 255-274.

⁸⁰⁴ Comme le mont Sinaï crée une structure d'inclusion en Lv 25,1 et Lv 26,46, les deux chapitres s'unissent dans une péripécie spécifique.

⁸⁰⁵ E. Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda", 113-114; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 39-42.

⁸⁰⁶ E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 238.

⁸⁰⁷ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 137; . I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 1, n 3 et 106-110.

⁸⁰⁸ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen, 1933).

⁸⁰⁹ J. Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel", ZAW 52 (1934), 81-92; par ailleurs, J. E. Hartley, *Leviticus*, 291, nomme ces phrases « formule de motivation » plutôt que d'autorévélation, et estime qu'elles marquent la fin

d'autorévélation du Lévitique correspond à la « déclaration de YHWH » (נאם יהוה) des livres des prophètes du fait que cette formule vise à mettre en relief le châtement qui attend les Israélites lorsqu'ils violent la Loi⁸¹⁰. Cependant il semble que son option ne soit pas tout à fait juste. La formule d'autorévélation divine (אני יהוה) n'est pas simplement une variante de la formule d'introduction des discours de YHWH « Et YHWH parla à Moïse, disant » (וידבר יהוה) ; le fait que אני יהוה ne se retrouve qu'en Ez 26,14 et 37,14 parallèlement avec נאם יהוה affaiblit en effet cette idée. Au-delà de la fonction de structuration des textes, cette phrase souligne la puissance divine et exprime la révélation divine à travers l'événement de l'exode.

Parmi les textes cités ci-dessus, Lv 20,8; 21,8.15.23; 22,9.16.32 illustrent, à travers l'utilisation « Je suis YHWH sanctifiant », la théologie particulière du Code de Sainteté dans ce qui la distingue de P. Distinguer le sacré du profane, ce qui est impur de ce qui est pur, était une fonction essentielle des prêtres (Lv 10,10). Pourtant, il faut porter notre attention sur le fait que selon P, les concepts de pureté/impureté sont encore neutres⁸¹¹ ; c'est-à-dire que lorsque les hommes ou les animaux sont jugés impurs dans le document sacerdotal, ce jugement est sans relation avec le péché. Le vocable « impureté » est alors employé pour désigner les objets inadéquats pour le culte, objets ainsi radicalement séparés de la sainteté⁸¹². Alors que, dans le Code de Sainteté, la sainteté comporte une dimension éthique qui est absente de P⁸¹³. Tandis que P limite les porteurs de sainteté aux prêtres, au Nasir et au sanctuaire, le Code de Sainteté ouvre la possibilité d'être saint à tout le peuple d'Israël (cf. Lv 19,1-2⁸¹⁴). D'ailleurs, à la différence du Deutéronome, la notion de sainteté dans ce Code est dynamique (forme verbale du קדש au *Piel*)⁸¹⁵. Aussi, convient-il de corriger l'idée selon laquelle dans le corpus sacerdotal la sainteté est un concept abstrait⁸¹⁶.

Les versets qui contiennent la formule « Je suis YHWH sanctifiant » ne sont pas énumérés de façon arbitraire ; leur ordre est disposé en chiasme⁸¹⁷ :

d'une loi ou d'un groupe de lois.

⁸¹⁰ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1518 et 1565.

⁸¹¹ A. Marx, "L'impureté selon P", 369 ; M. Himmelfarb, "Impurity and Sin in 4QD, IQS, and 4Q 512", *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 11.

⁸¹² J. Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'", *RB* 83 (1976), 390-399. Ps 79 reflète le choc subi par le peuple d'Israël après la destruction du Temple par les païens ; « Dieu, les nations ont envahi ton patrimoine, souillé (טמאו) ton temple saint (קדשך), et mis en ruine Jérusalem » (79,1).

⁸¹³ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 180-186.

⁸¹⁴ « Le Seigneur adressa la parole à Moïse: parle à toute la communauté des fils d'Israël; tu leur diras: soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu ». (TOB)

⁸¹⁵ Voir J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1740.

⁸¹⁶ J. Wellhausen, *Prolegomena*, 441; W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOTS 140 (1993), 249.

⁸¹⁷ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1888.

- A Israël (Lv 20,8)
- B,C prêtres (Lv 21,8.15)
- X sanctuaires (Lv 21,23)
- B',C' prêtres (Lv 22,9.16)
- A' Israël (Lv 22,32)

Cette structure montre bien le degré de sainteté des hommes selon leur proximité des sanctuaires. D'abord, ce sont les prêtres qui sont particulièrement chargés de maintenir l'état de sainteté à l'intérieur du sanctuaire. Mais ce ne sont pas seulement eux qui protègent les sanctuaires de l'impureté : tous les Israélites doivent les respecter dans leur vie quotidienne en obéissant aux lois divines. En ce sens, on peut dire que non seulement les prêtres, mais aussi tous les Israélites doivent être saints (cf. Lv 19,2), car ils vivent autour de la maison de YHWH, qui est saint. En même temps, cette construction chiasique suggère que la sainteté du peuple est fondée sur la sainteté du sanctuaire et sur celle de YHWH (Lv 20,26).

Lv 22,33 et 26,45, en particulier, mentionnent la sortie d'Égypte. YHWH est devenu Dieu d'Israël en conduisant son peuple dans le pays cananéen. Pour l'auteur du Code de Sainteté YHWH est compris comme le Dieu de la sortie d'Égypte. Il amène son peuple dans la terre promise. Pourtant, si le peuple rompt l'alliance conclue avec YHWH, il peut retourner à l'état antérieur à la sortie d'Égypte (Lv 26,33), c'est-à-dire qu'il peut perdre la terre promise et partir en exil.

Ailleurs, on trouve le nom « YHWH » dans des expressions liées à un contexte particulier :

i) nom de YHWH en tant que Dieu lui-même⁸¹⁸

שם־יהוה (Lv 24,16)

ii) YHWH dans le contexte des sacrifices

לפני יהוה (Lv 19,22 ; 23,11.20 ; 24,3.4.6.8, cf. לפני משכן יהוה ; Lv 17,4), שלמים ליהוה (Lv 17,5 ; 19,5 ; 22,21), מזבח יהוה (Lv 17,6, 22,22), ניחח ליהוה (Lv 17,6 ; 23,18), אשי יהוה (Lv 21,6.21 ; 24,9), קרב ליהוה (Lv 17,4 ; 22,18.22.24), אשה ליהוה (Lv 22,27 ; 23,8.13.25.27.36[x2].37 ; 24,7), עלה ליהוה (Lv 23,12.18), ליהוה אל־פתח אהל מועד (Lv 17,5.9 ; 19,21), קדש יהוה (Lv 19,8 ; cf. קדש הולים ליהוה ; [Lv 19,24] ; קדש יהיו ליהוה [Lv 23,20]), ירימו ליהוה (Lv 22,15), זבח־תודה ליהוה (Lv 22,29), מנחה חדשה ליהוה (Lv 23,16), בכורים ליהוה (Lv 23,17), כלי־נדבותיכם אשר תתנו ליהוה (Lv 23,38)

⁸¹⁸ Cf. W. L. Holladay, *Jeremiah* 2, 242.

iii) YHWH en tant que législateur

החקים והמשפטים והתורת אשר נתן יהוה (Lv 26,46) פי יהוה (Lv 24,12), צוה יהוה (Lv 17,2 ; 24,23)

iv) YHWH dans le contexte des fêtes

פסח ליהוה (Lv 23,5), חג המצות ליהוה (Lv 23,6), חג-יהוה (Lv 23,38), שבתת יהוה (Lv 23,3 ; 25,2.4, cf. שבת ליהוה (Lv 23,37.44), מועדי יהוה (Lv 23,34.39.41)

Résumé : Lorsque le nom « YHWH » apparaît seul, c'est pour introduire le discours ou indiquer que Dieu se révèle à son peuple et apparaît comme sauveur. Ce nom est employé dans des contextes sacrificiels, juridiques et festifs.

5.3.1.1.2. YHWH votre Dieu (יהוה אלהיכם)

À l'exception de Lv 23,28 et Lv 23,40 (לפני יהוה אלהיכם), l'expression « YHWH votre Dieu » figure dans la formule d'autorévélation divine « Je suis YHWH votre Dieu » (אני יהוה אלהיכם) (Lv 18,2.4.30; 19,2.3.4.10.25.31.34.36; 20,7.24; 23,22.43; 24,22; 25,17[avec אלהיך].38[avec אלהים].55; 26,1.13). La différence entre la forme courte (אני יהוה) et longue (אני יהוה אלהיכם) est probablement due à une intention délibérée de l'auteur plutôt qu'au résultat d'un « long processus de développement » au cours de l'histoire rédactionnelle du Lévitique qui intégrerait des formules appartenant à des couches rédactionnelles différentes⁸¹⁹.

Selon l'analyse de Knohl, Dieu (אלהים) juxtaposé à YHWH est une expression commune dans le Code de Sainteté, alors que le nom אלהים n'est jamais juxtaposé à YHWH dans P⁸²⁰. En règle générale, en s'appelant lui-même « votre Dieu », Dieu exprime sa proximité avec son peuple, comme il l'a fait avec les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob (Ex 3,6.16)⁸²¹.

La formule de révélation divine apparaît *grosso modo* dans trois thèmes du Code de Sainteté : lorsqu'il s'agit d'évoquer la sortie d'Égypte, la sainteté du peuple, ou l'observance d'une loi particulière⁸²².

En premier lieu, cette formule manifeste la rédemption du peuple d'Israël et sa libération (Lv 11,45; 18,2 ; 19,34.36; 23,43; 25,38,55; 26,13). En faisant sortir le peuple de la terre d'Égypte, YHWH devient le Dieu du peuple. Dieu entre dans la relation de l'alliance avec son peuple. Il n'existe pas seul de façon absolue ; l'alliance conclue avec son peuple fait partie de

⁸¹⁹ Pour cette discussion, voir W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, 107-109.

⁸²⁰ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 168-169 et 124.

⁸²¹ J. E. Hartley, *Leviticus*, 291.

⁸²² Cf. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids, 1979), 251 ; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1517.

son essence.

Deuxièmement, dans le livre du Lévitique, cette expérience de l'exode reçoit une nouvelle interprétation : le thème de la sortie d'Égypte aboutit successivement à l'idée de la sainteté du peuple élu par Dieu et à celle de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple (Lv 11,44 ; 18,3-4 ; 19,2 ; 20,7.24)⁸²³.

Vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays d'Égypte où vous avez habité, et vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays de Canaan où je vous fais entrer, et vous ne marcherez pas selon leurs coutumes (Lv 18,3).

En Lv 18,3 se manifeste la motivation divine de la rédemption ; elle vise à distinguer le peuple de Dieu du peuple égyptien ; mais, de plus, Israël devra aussi s'abstenir des coutumes cananéennes. Déjà mis à part en Égypte, les Israélites doivent se préparer à être séparés lors de leur installation future en terre cananéenne. Ils se situent entre le « déjà » et le « pas encore ». La rédemption - c'est-à-dire ici la sortie d'Égypte - amène naturellement le peuple sur le chemin de la « sainteté » (Lv 11,44; 19,2; 20,7.24) ; le terme hébreu « sainteté » (שְׁטֵטָה) peut signifier, en un sens second, la « mise à part »⁸²⁴, l'occurrence la séparation d'avec les Égyptiens⁸²⁵. Il est très intéressant d'observer que le thème de la rédemption est exprimé par le terme de « sainteté » dans le Code de Sainteté et dans le livre d'Ézéchiel. Chez Ézéchiel, l'exil, qui résulte du péché des Israélites, correspond à l'impureté, tandis que la rédemption correspond à la pureté (Ez 14,11 ; 37,23 ; 39,24). À la différence de P, dans le Code de Sainteté, et surtout en Lv 18 et 20, la notion d'impureté est associée à l'immoralité⁸²⁶. À ce sujet, de nombreux exégètes ont déjà remarqué des affinités entre le langage du Code de Sainteté et la théologie d'Ézéchiel⁸²⁷.

Troisièmement, la formule de révélation divine est souvent associée à la nécessité d'observer des lois particulières (Lv 18,30; 19,3-4.10.25.31; 23,22; 24,22⁸²⁸; 25,17 ; 26,1).

⁸²³ À ce propos, W. Zimmerli, "Heiligkeit nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz", VT 30 (1980), 493-512; F. Crüsemann, "Der Exodus als Heiligung", 117-129. Mais la datation postexilique de H par Crüsemann est critiquable, voir J. Joosten, *People and Land*, 95, et surtout n. 10.

⁸²⁴ Pour J. Joosten, *People and Land*, 96, l'exode et la sanctification en Lv 22,32b-33 ne se passent pas en même temps et donc il n'y a aucune liaison entre l'exode et la sainteté dans H.

⁸²⁵ Évidemment, dans son sens premier, שְׁטֵטָה signifie « appartenir à Dieu ». Voir W. Kornfeld, "שְׁטֵטָה *qds*", TWAT VI, 1179-1188.

⁸²⁶ J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York, 2000), 21-42. Pour le débat concernant ce qu'on appelle impureté morale, voir J. Klawans, "Ritual Purity, Moral Purity and Sacrifices in Jacob Milgrom's *Leviticus*", *Religious Studies Review* 29 (2003), 19-28; J. Milgrom, "Systemic Differences in the Priestly Corpus: a Response to Jonathan Klawans", *RB* 112 (2005), 324-329.

⁸²⁷ H.G., Reventlow, *Wächter über Israel: Ezechiel und seine Tradition*, BZAW 82 (1962), 4-43; D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets*, 40 ; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (Paris, 1982).

⁸²⁸ Le suffixe pluriel est employé afin d'embrasser à la fois l'indigène et l'étranger. Cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-*

Cette formule souligne que Dieu est à l'initiative de la Loi. Dès lors, cette phrase « Je suis YHWH votre Dieu » déconseille au peuple de transgresser la Loi divine⁸²⁹.

Par ailleurs, « Je suis YHWH ton Dieu » (אנכי יהוה אלהיך) apparaît au début du Décalogue (Ex 20,2.5 ; Dt 5,6.9). Associée à la sortie d'Égypte, cette phrase exprime, dans la théologie deutéronomique, l'acte de la prise en charge du peuple par la souveraineté de YHWH⁸³⁰. Dès lors, bien qu'elle n'apparaisse pas seulement dans ce livre, on peut dire que la formule d'autorévélation divine du Lévitique reflète une dimension théologique particulière en situant cette autorévélation dans le contexte de la sainteté de YHWH et dans celui de sa souveraineté ; l'auteur ou le rédacteur de H aurait voulu exprimer la sainteté de YHWH dans la cohérence de sa tradition sacerdotale.

5.3.1.1.3. YHWH leur Dieu (יהוה אלהיהם), *hapax* dans le Lévitique)

Même alors, quand ils seront dans le pays de leurs ennemis, je ne les rejetterai pas et je ne les aurai pas en horreur pour les exterminer, pour rompre mon alliance avec eux; car moi, je suis YHWH leur Dieu (Lv 26,44).

Cette fois encore, la formule de révélation divine affirme l'alliance conclue avec le peuple. La péricope « des bénédictions et des malédictions » en Lv 26 se termine par la promesse divine de garder l'alliance, toujours, malgré les péchés du peuple. Avec le verset 45 qui se termine par la formule simple « Je suis YHWH », le verset 44 accentue l'importance de la parole de Dieu. En fait, « YHWH leur Dieu » implique déjà la notion d'alliance. Cependant le changement brusque du nombre grammatical (vv. 40-45) ne semble pas naturel. Il traduit l'identité des ancêtres (v. 45) et de Dieu dans la théologie de l'alliance. Ce changement manifeste l'écart entre les auditoires composés par les hommes de la génération de l'Exode, qui écoutaient ces récits, et les lecteurs d'une époque postérieure qui lisaient cette histoire dans un texte écrit⁸³¹. Mais on peut dire également que, comme je l'ai remarqué plus haut⁸³², le passage de « vous » à « ils » reflète l'éloignement d'Israël par rapport à Dieu.

P. Buis groupe les verbes qui sont employés avec le mot « alliance » en trois classes, à

22, 2127.

⁸²⁹ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1612.

⁸³⁰ E. Zenger, «Le thème de la « sortie d'Égypte » et la naissance du Pentateuque», dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 303.

⁸³¹ Cf. J. Joosten, «Covenant Theology in the Holiness Code», 157; H. Liss, «Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte», *BN NF* 121 (2004), 7-38.

⁸³² Voir pages 174-175.

savoir les verbes exprimant la mise en place, le maintien et l'abolition de l'alliance⁸³³. C'est ainsi que, dans le chapitre Lv 26, le v. 9 contient un verbe exprimant la mise en place de l'alliance (והקימתי את־בריתי אתכם) / j'établirai mon alliance avec vous), le v. 45 un verbe décrivant le maintien de l'alliance (וזכרתי להם ברית ראשנים) / je me souviendrai de l'alliance conclue avec leurs ancêtres)⁸³⁴, et les vv. 15, 25 et 44 des verbes exprimant la rupture de l'alliance (להפר את־בריתי) / rompant mon alliance, והבאתי עליכם חרב נקמת נקם־ברית, / je ferai venir sur vous l'épée chargée de venger l'alliance, להפר בריתי אתם / rompre mon alliance avec eux). Ainsi que nous pouvons le voir, l'alliance peut être rompue par Dieu (v. 44) ou par le peuple (v. 15)⁸³⁵.

En plus de ces considérations concernant le caractère des verbes, il importe de déterminer les partenaires de l'alliance, en s'appuyant sur les suffixes accolés au mot « alliance » qui permettent de diviser ce concept en alliance unilatérale (עדות) ou en alliance mutuelle. En principe, l'« alliance » présuppose au minimum deux parties. En ce sens, l'alliance comporte toujours une dimension bilatérale. Pourtant, lorsqu'il s'agit de l'alliance entre Dieu et son peuple, ces deux parties n'ont pas le même statut. C'est pourquoi Kutsch estime que l'on doit traduire ברית par « obligation » (*Verpflichtung*) au lieu d'« alliance »⁸³⁶.

Même si Israël apparaît explicitement comme l'une des deux parties de l'alliance, l'auteur biblique souligne le poids particulier de l'autre partie. Lv 26, en particulier, souligne le suffixe pronominal de la première personne : בריתי « mon » alliance (vv. 9,15,42,44). Cet usage permet de dire que la relation entre Dieu et son peuple n'est pas celle de deux parties égales dans un pacte. En même temps, l'usage du pronom possessif « mon » met l'accent sur le fait qu'Israël se détourne délibérément de l'alliance qui définit sa relation avec YHWH⁸³⁷. Par contre, les six emplois du suffixe de la troisième personne du pluriel en Lv 26,44⁸³⁸ mettent en relief l'écart temporel entre les ancêtres et les hommes qui, quelques siècles plus tard, ont lu le texte écrit.

⁸³³ P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 16-21.

⁸³⁴ Le mot זכר apparaît aussi au v. 42.

⁸³⁵ Cf. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 123-126.

⁸³⁶ Voir E. Kutsch, THAT I, 339-352 ; idem, "Gesetz und Gnade : Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs", ZAW 79 (1967), 32 et n. 54 ; idem, *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131 (Berlin, 1972), 25. Pour la critique de cette interprétation, J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant", dans H. Donner et al., éd., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli (Göttingen, 1977), 23-38 ; A. Schenker, "L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament", RB 95 (1988), 185-187 ; repris dans idem, *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172 (Freiburg, 2000), 67-69.

⁸³⁷ J. E. Hartley, *Leviticus*, 464: « Yahweh's use of the pronoun "my" with decrees, laws, and covenant underscores Israel's intentional turning away from those essential elements that define their relationship with Yahweh ».

⁸³⁸ אתם, לכלתם, געלתים, מאסתים, איביהם, בהיותם.

5.3.1.2. Dieu

5.3.1.2.1. Dieu (אלהים)

Dans le Code de Sainteté, quand le terme « Dieu » (אלהים) apparaît, il n'est pas employé dans un sens neutre. Dans tous les contextes où il se trouve, Dieu correspond à « Dieu de quelqu'un » (Lv 22:33; 25,38; 26,12.45 ; cf. Lv 11,45) : « pour être Dieu pour vous / eux » (להיות לכם לאלהים en Lv 22,33 ; 25,38 ; cf. Nb 15,41, להיה להם לאלהים en Lv 26,45) ou « je serai Dieu pour vous » (והייתי לכם לאלהים en Lv 26,12)⁸³⁹.

Un trait typique de ces quatre versets (Lv 22:33; 25,38; 26,12.45) réside dans le fait qu'ils évoquent les événements qui ont abouti à la conclusion de l'alliance. Selon ces versets, Dieu a fait sortir le peuple israélite d'Égypte afin de devenir son Dieu. Il est très intéressant d'observer que le mot « Dieu » ne se rencontre qu'une fois sans suffixe dans Lv 1-16 en Lv 11,45. Ce verset exprime aussi le désir de Dieu de devenir le Dieu d'Israël (להיה לכם לאלהים)⁸⁴⁰. Comme cela a été mentionné plus haut, ce verset est considéré comme appartenant à H.

Car je suis YHWH qui vous ai fait monter du pays d'Égypte, pour être votre Dieu, et vous serez saints, car je suis saint (Lv 11,45).

Par ailleurs, en Lv 1-16 le mot « Dieu » n'apparaît que 3 fois avec un suffixe: Lv 2,13 (ברית אלהיך), Lv 4,22 (מצות יהוה אלהיו) et Lv 11,44 (אני יהוה אלהיכם). Sur ces trois occurrences, le dernier verset est, tout comme le verset suivant (Lv 11,45), marqué par le style caractéristique du Code de Sainteté. Selon l'analyse stylistique de Knohl, les constructions possessives précédées par les particules des prépositions ou par les prépositions sont des usages typiques du Code de Sainteté. D'après lui, l'« alliance de ton Dieu » en Lv 2,13 n'est pas d'usage général chez P. À ce propos, il émet l'hypothèse que P aurait introduit le terme « alliance » et l'épithète « Dieu » pour évoquer la période de Moïse⁸⁴¹. Mais il ne tient pas compte du texte de la LXX : dans ce verset (Lv 2,13), la LXX dit « alliance du Seigneur » (διαθήκης κυρίου) au lieu de « alliance de ton Dieu » (TM). Finalement sur 52 occurrences du mot « Dieu » dans le Lévitique, un seul verset de P (Lv 4,22) emploie Dieu avec YHWH, tandis que le nom « Dieu » n'est jamais juxtaposé à YHWH dans le reste du texte. À propos de ce phénomène, Knohl considère le mot אלהיו comme un ajout par un auteur ultérieur, tous

⁸³⁹ Pour l'analyse de la formule de l'alliance *hyh l- x l- y*, voir J. Joosten, *People and Land*, 101-107. R. E. Clements, *God and Temple*, 112, associe cette formule à la demeure de YHWH dans le sanctuaire.

⁸⁴⁰ Avec un suffixe, Lv 2,13 (ברית אלהיך), Lv 4,22 (מצות יהוה אלהיו) et Lv 11,44 (אני יהוה אלהיכם).

⁸⁴¹ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 145 et 162, n. 153.

les autres versets (Lv 4,2.13.27 ; 5,17) comportant l'expression « commandements de YHWH » (מצוות יהוה) sans qu'il soit ajouté « son Dieu »⁸⁴². Selon Y. Kaufmann, ceci provient d'une correction faite dans l'esprit de Dt 17,19⁸⁴³.

De ce fait, il apparaît que l'auteur du Code de Sainteté a une prédilection pour le mot « Dieu » (אלהים) pour désigner le Dieu d'Israël, tandis que P préfère YHWH.

5.3.1.2.2. ton Dieu (אלהיך) / votre Dieu (אלהיכם)

Dans son commentaire sur le Deutéronome, Tigay remarque que l'expression « ton Dieu » et ses variantes sont employées lorsque les suffixes désignent les « prêtres, les prophètes et les rois », car leurs fonctions ont été établies par Dieu et ils étaient considérés comme étant spécialement proches de lui⁸⁴⁴. Mais au contraire de ce qui est dit dans le Deutéronome, le Code de Sainteté attache des suffixes au nom divin « Dieu » (אלהים) pour renvoyer non seulement aux prêtres (Lv 21,7), mais également aux fils d'Israël (Lv 18,2 et *passim*) et à toute l'assemblée des fils d'Israël (Lv 19,2). On peut donc dire que, dans H, non seulement les élites religieuses et politiques mais aussi tout le reste du peuple d'Israël a accès à la sainteté de Dieu.

Le nom « Dieu » suivi du suffixe de la deuxième personne du singulier apparaît dans le contexte du blasphème du nom de Dieu (שם אלהיך) (Lv 18,21; 19,12)⁸⁴⁵ ou de la crainte de « ton » Dieu (ויראת מאלהיך) (Lv 19,14.32 ; 25,17.36.43)⁸⁴⁶.

C'est dans le Code de Sainteté que le terme « Dieu », doté d'un suffixe, est employé en état construit : le nom de ton/leur Dieu (Lv 18,21 ; 19,12 ; 21,6), la nourriture de ton/votre/son/leur Dieu (Lv 21,6.8.21.22 ; 22,25), l'offrande de votre Dieu (Lv 23,14), le sanctuaire de son Dieu (Lv 21,12a) et l'onction de son Dieu (Lv 21,12b)⁸⁴⁷.

En ce qui concerne le nom de Dieu, tandis que l'expression « nom de YHWH » (שם יהוה) est la plus fréquente (Gn 16,13 ; Lv 24,16 ; Dt 28,10 ; 32,3 etc.), l'expression « nom de YHWH ton Dieu » (שם יהוה אלהיך) apparaît en particulier dans le Décalogue (Ex 20,7 ; Dt 5,11 ; cf. Jos 9,9 ; Es 60,9). L'expression « nom de ton Dieu » se trouve seulement dans deux versets du Code de Sainteté (Lv 18,21 ; 19,12)⁸⁴⁸. Par ailleurs, le terme de P pour

⁸⁴² I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 124, n. 1.

⁸⁴³ Y. Kaufmann, *A History of the Religion of Israel 1* (Jerusalem - Tel Aviv, 1960), 139-140, cité par I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 124, n. 1.

⁸⁴⁴ J. H. Tigay, *Deuteronomy*, 239.

⁸⁴⁵ Cf. « profaner mon saint nom » (Lv 20,3 ; 22,2.32 ; cf. Ez 20,39 ; 36,20 ; 39,7 ; 43,7.8 ; Am 2,7), le « nom de leur Dieu » (Lv 21,6).

⁸⁴⁶ Une exception, la « nourriture de ton Dieu » (Lv 21,8).

⁸⁴⁷ Voir I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 169, n. 4.

⁸⁴⁸ Cf. le « nom de leur Dieu » (Lv 21,6). Le « nom de YHWH » (שם יהוה) se trouve aussi en Lv 24,16.

« profanation », מעל, est exprimée dans H à travers la formule הלל את־שם יהוה⁸⁴⁹. « Profaner le nom de YHWH » renvoie, dans la théologie du Code de Sainteté, à la transgression des commandements de YHWH.

L'expression « craindre ton Dieu » n'est employée, dans tout l'Ancien Testament, qu'en Lv 19 et en Lv 25. La « crainte de Dieu » s'applique expressément dans certains versets aux Israélites et aux non-Israélites (cf. Gn 20,11 ; 42,18 ; Dt 25,18 ; Jb 1,1.8)⁸⁵⁰. Mais cette expression comporte une dimension éthique générale, indépendante de toute affiliation ethnique particulière. L'emploi du suffixe de la deuxième personne du singulier souligne bien qu'il s'agit d'une exigence de Dieu qui s'adresse à chaque individu. À ce sujet, dans son commentaire concernant l'expression « crainte de ton Dieu », Eerdmans estime que, dans ce contexte, « ton Dieu » (אלהיך) n'est pas identique à YHWH, mais qu'il correspond à un dieu protecteur d'un individu (*persönliche Schutzgott eines Menschen*). S'appuyant sur Lv 24,15-16 et sur d'autres passages de l'Ancien Testament (cf. Gn 48,16), cet auteur interprète « ton Dieu » dans une acception individualisante : on ne doit pas négliger les faibles, parce que dans ce cas leurs dieux personnels les vengeront. Eerdmans pense que l'idée de la divinité individualisante remonte à une époque très ancienne⁸⁵¹.

Si l'expression « ton Dieu » peut être comprise comme renvoyant à l'idée d'un dieu personnel, il est certain que « votre Dieu » (אלהיכם)⁸⁵² ne peut pas désigner le dieu d'un individu mais YHWH, le Dieu national. Il n'est pas inutile de remarquer ici que la « nourriture de votre Dieu » (להם אלהיכם ; Lv 22,25) et l'« offrande de votre Dieu » (קרבתן ; אלהיכם ; Lv 23,14) équivalent à l'« offrande de YHWH » (קרבתן ליהוה) dans d'autres passages du Lévitique (1,2 ; 17,4).

Ceci dit, je pense que l'on ne doit pas surestimer la différence entre « ton Dieu » et « votre Dieu ». Même si l'on peut dégager dans la première expression une dimension populaire qui était répandue dans le Proche-Orient ancien, ces deux expressions ne renvoyaient probablement pas, pour l'auteur biblique, à un autre dieu que le Dieu d'Israël. Mais il est intéressant de voir que cette expression n'apparaît que dans le contexte de la crainte de Dieu et dans celui du respect de son nom. Il me semble qu'en présentant Dieu dans la relation suffixale de la deuxième personne du singulier l'auteur a accentué l'aspect intime du Dieu biblique. YHWH est le Dieu qui intervient non seulement dans les affaires nationales mais également dans la vie de chaque individu. À travers les différentes expressions concernant le

⁸⁴⁹ Pour la discussion à ce propos, voir J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1326 ; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 109, n. 165.

⁸⁵⁰ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1803.

⁸⁵¹ B. D. Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, 97-98.

⁸⁵² La « nourriture de votre Dieu » (Lv 22,25) ; l'« offrande de votre Dieu » (Lv 23,14).

nom de Dieu, on peut déceler l'application avec laquelle l'auteur du Code de Sainteté essaie de montrer la relation entre, d'une part, Dieu et chaque personne et, d'autre part, entre Dieu et le peuple dans son ensemble.

5.3.1.2.3. son Dieu (אלהיו) / leur Dieu (אלהיהם)

L'expression « son Dieu » se trouve 7 fois dans le Code de Sainteté (Lv 21,7.12[x2].17.21.22; 24,15)⁸⁵³. Un examen de deux versets (Lv 21,12b ; 24,15) nous aidera à dégager le style particulier de H.

Lv 21,12b car la consécration de l'huile de l'onction de son Dieu est sur lui.

(traduction de Darby)

כי נזר שמן משחת אלהיו עליו

Lv 10,7aβ כִּי־ שמן משחת יהוה עליכם

car l'huile de l'onction de l'Éternel est sur vous. (traduction de Darby)

Comme Milgrom l'a déjà observé, l'état construit consécutif en Lv 21,12b n'est pas naturel. Il pense que le verset 12b de Lv 21 est un développement de Lv 10,7aβ⁸⁵⁴. À la différence de Lv 21,12b⁸⁵⁵, le terme signifiant « consécration » (נזר) ne figure pas dans Lv 10,7aβ ; en Lv 10, les fils d'Aaron ne sont pas oints, tandis qu'en Lv 21 le grand-prêtre est consacré. En ce qui concerne la modification de YHWH en « son Dieu », il est possible d'imaginer, sans difficulté, que l'auteur a employé le nom commun quand il a voulu ajouter un suffixe au nom propre « YHWH ».

En ce qui concerne « son Dieu » en Lv 24,15b plusieurs explications peuvent être données. En particulier notre attention est attirée par les expressions « son Dieu » et « porter son péché ».

Ex 22,27a		אלהים לא תקלל	
Lv 24,11aα		ויקב בן־האשה הישראלית את־השם ויקלל	
Lv 24,15b	ונשא חטאו	כִּי־יקלל	איש איש אלהיו
Lv 24,16aα	מות יומת	ונקב	שם־יהוה
Lv 24,16b	יומת	בנקבו - שם	כגר כאזרח

⁸⁵³ Lv 21,7 (קדש הוא לאלהיו), Lv 21,17.21.22 (לָהֶם אֱלֹהֵי). En dehors du Code de Sainteté, Lv 4,22 (מצות יהוה אלהיו).

⁸⁵⁴ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1818.

⁸⁵⁵ Bizarrement, on ne trouve pas le mot « consécration » (נזר) dans la TOB en Lv 21,12.

Quand on compare Lv 24,15b avec Ex 22,27a, il semble que le premier est une révision du deuxième. D'une part, Ex 22,27a, en tant que loi apodictique, ordonne aux fils d'Israël de ne pas blasphémer Dieu. Dans Ex 20,22, il est certain que cette loi s'adresse aux Israélites. D'autre part, une loi casuistique du Lévitique ajoute une punition à la malédiction de Dieu : porter le péché. Dans ce cas-ci, le suffixe pronominal de la troisième personne du singulier en Lv 24,15b exprime simplement le rapport de possession avec le sujet « quiconque » (איש איש). Pour Milgrom, ce suffixe ajouté à Dieu en Lv 24,15b a pour but de séparer YHWH de l'objet de la malédiction. Autrement dit, l'expression « son Dieu » est utilisée comme un moyen destiné à éviter que YHWH devienne l'objet direct d'une malédiction⁸⁵⁶. En aucun cas, YHWH ne doit être complément d'objet direct d'un verbe signifiant « maudire ». Dès lors, l'auteur de ce texte a remplacé YHWH par le « nom de YHWH » (Lv 24,16aα) et, en guise d'euphémisme, par le « Nom » (Lv 24,11 ; 24,16b). Cette interprétation contredit l'idée selon laquelle « prononcer le Nom divin » est un tabou dans le judaïsme postexilique et donc que le verset du Lévitique provient d'un rédacteur postérieur⁸⁵⁷.

Je pense que l'opinion de Milgrom peut être renforcée par la comparaison de ce verset avec Lv 20,9 :

Lv 20,9a (cf. Ex 21,17)	מות ימות	את־אביו ואת־אמו	יקלל	כִּי־איש איש אשר
Lv 24,15b	ונשא חטאו	אלהיו	כִּי־יקלל	איש איש

En effet, « son dieu » en Lv 24,15b désigne YHWH lorsque c'est un Israélite qui correspond à « quiconque ». Dans ce cas, « porter son péché » signifie la « mise à mort ». Cette interprétation est possible dans la mesure où « quiconque » en Lv 24,15b signifie tant l'étranger que l'indigène (Lv 24,16b). Quand « son Dieu » renvoie à YHWH, non pas à un autre dieu, le sens de l'expression « porter son péché » est évident au vu du verset suivant (Lv 24,16aα) et de l'emploi de la même formule qu'en Lv 20,9a. Lv 20,9 présente un cas où un homme maudit son père ou sa mère. Dans ce verset, le suffixe de la troisième personne renvoie clairement à son propre père ou à sa propre mère. Quand on maudit ses parents, on encourt la peine de mort (Lv 20,9). De même, lorsqu'il s'agit d'un Israélite qui maudit son Dieu, il est certain que l'expression « porter son péché » (נשא עונו) signifie la « mise à mort ».

Cependant la péricope englobant Lv 24,15b suggère une autre façon d'interpréter l'expression « son Dieu ». Cette péricope est un récit qui concerne le fils d'une Israélite et d'un Égyptien qui a blasphémé « son Dieu » (Lv 24,10-23). La loi et le récit du Lévitique

⁸⁵⁶ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2115.

⁸⁵⁷ Voir J. B. Gabel et C. B. Wheeler, "The Redactor's Hand in the Blasphemy Pericope of Leviticus XXIV", *VT* 30 (1980), 227-229.

comblent une lacune de la loi de l'Exode. D'après Noth, ce récit offre une réponse à la question de savoir si la loi de l'Exode qui concerne seulement les fils d'Israël (Ex 22,27) s'applique au cas où un étranger maudit YHWH ; et, également, à la question de savoir quelle punition doit être infligée⁸⁵⁸. Quand on lit Lv 24,15b à la lumière de l'arrière-plan du récit, il est évident qu'en Lv 24,15b c'est en tant qu'Égyptien, c'est-à-dire d'un étranger, qu'il a blasphémé Dieu. Dans ce cas, אלהיו peut être son propre dieu (cf. Jg 6,31), non pas le « Dieu d'Israël »⁸⁵⁹. Dans ce cas, « porter son péché » signifierait la punition infligée par le dieu du pécheur⁸⁶⁰. YHWH ne s'implique pas dans les affaires d'un dieu étranger. Cette interprétation pourrait être soutenue par la comparaison de ce verset avec 1 S 3,13 (מקללים להם, κακολογουντες θεου), qui a été corrigé par les massorètes (*Tikkûnê Sōp^e rîm*) pour éviter que Dieu soit l'objet d'une expression impie. Le fait que « blasphémer son Dieu » garde sa forme en Lv 24,15 pourrait faire penser que « son dieu » est un autre dieu que le Dieu d'Israël. Si « son Dieu » représente YHWH, il faut expliquer la raison pour laquelle l'auteur répète quasiment la même expression dans la même péricope (יקלל אלהיו ונשא חטאו en Lv 24,15b // נקב שם־יהוה מות יומת en Lv 24,16a). On ne sait pas si la punition est la peine de mort. Il faut signaler ici que « porter sa faute » ne renvoie pas à l'exécution capitale (Lv 5,1.17 ; 17,16). Alors que la punition infligée par un dieu étranger reste vague, celui qui blasphème le nom de YHWH doit être mis à mort, qu'il s'agisse d'un étranger ou d'un Israélite (Lv 24,16a).

En ce qui concerne l'expression « leur Dieu » (אלהיהם) qui se trouve 3 fois en Lv 21,6, on peut chaque fois trouver une forme correspondante au singulier. Il me semble que le suffixe du pluriel a pour but de s'accorder avec un sujet au pluriel :

« consacrés à leur Dieu » (קדשים יהיו לאלהיהם) : « consacré à son Dieu » en Lv 21,7

« nom de leur Dieu » (שם אלהיהם) : « nom de ton Dieu » en Lv 18,21 ; 19,12

« nourriture de leur Dieu » (לחם אלהיהם) : « nourriture de son Dieu » en Lv 21,17.21.22

5.3.1.2.4. Dieu en état construit (אלהי מסכה)

Le « dieu de fonte » en Lv 19,4 évoque celui d'Ex 34,17. Ce dieu désigne le veau d'or d'Aaron en Ex 32. Comme Milgrom l'a remarqué, le dieu de fonte ne représente pas simplement « d'autre dieux » (Dt 13,3.7.14 ; 17,3), mais il renvoie à l'image du Dieu

⁸⁵⁸ M. Noth, *Leviticus*, 156-157.

⁸⁵⁹ Pour une discussion sur ce sujet, voir B. D. Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, 97-98, 119-120; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* ; J. Joosten, *People and Land*, 68-69 ; 244; K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus* 17-26, 110.

⁸⁶⁰ M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 101.

d'Israël⁸⁶¹. Dans ce verset, en mettant « dieu fonte » en parallèle avec « idoles », Dieu met son image au même rang que celle des idoles. En racontant l'histoire du veau d'or et de ses conséquences tragiques, l'auteur définit la notion de « sainteté » de façon concrète ; en mettant en pratique le Décalogue, les Israélites peuvent percevoir la sainteté de leur Dieu.

Résumé : À travers l'analyse des noms divins, nous avons essayé de saisir le caractère de Dieu dans le Code de Sainteté ; c'est YHWH, qui parle et se révèle à son peuple (וידבר יהוה) אל-משה לאמר / אגני יהוה ; cf. Lv 25,1), le Dieu de la sortie de l'Égypte et du don du pays (cf. Lv 25,2), le Dieu sanctifiant tout le peuple israélite et le Dieu qui est dans la relation de l'alliance avec son peuple et avec le pays d'Israël (cf. Lv 25,2.4). Par l'emploi des suffixes, l'auteur exprime toutes sortes de nuances dans les relations que l'on entretient avec Dieu et souligne que Dieu se révèle dans l'histoire concrète, non pas, de façon abstraite, dans un espace vide.

5.3.2. Les fonctions de Dieu : Dieu du peuple

En analysant les noms de Dieu qui apparaissent dans le Code de Sainteté, nous avons essayé de dégager le style caractéristique de l'auteur de ce code. Mais il me semble que cette seule étude sur le style n'est pas suffisante pour mettre en lumière l'identité de Dieu dans la loi sur l'année sabbatique. Comme on l'a dit plus haut dans l'introduction concernant la méthodologie, on peut trouver une définition solide pour Dieu à partir de la relation avec le peuple et la terre. Dans cette perspective, il n'est pas inutile de considérer les expressions qui manifestent l'idée de « Dieu du peuple ». Même si, dans l'Ancien Testament, on ne trouve pas l'expression hébraïque qui correspondrait à ce terme (par exemple, אלהי העם), il est certain que « YHWH, Dieu d'Israël » renvoie au « Dieu du peuple d'Israël »⁸⁶². On peut donc aborder le thème de Dieu associé à son peuple à partir de trois types d'expressions : « YHWH, Dieu d'Israël », « Dieu des pères » et toutes les formules où le mot « Dieu » (אלהים) est doté d'un suffixe⁸⁶³. Dans cet examen, les considérations sur Dieu seront un peu éloignées du texte de la loi sur l'année sabbatique. Cependant, il me paraît utile, pour bien comprendre la relation de Dieu avec le peuple et la terre, de compléter les quelques données concernant Dieu dans ce texte par des examens tirés d'autres textes.

Dans les pages qui suivent, tout en étudiant les occurrences concernant le Dieu du peuple, nous essaierons d'évoquer également la figure de Dieu qui a proclamé la loi sur l'année

⁸⁶¹ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1615. Contre B. Renaud, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34*, LD 169 (Paris, 1998), 210, qui considère le dieu de fonte d'Ex 34,17 comme un dieu étranger.

⁸⁶² J. Van Seters, "The Religion of the Patriarchs in Genesis", *Bib* 61 (1980), 222.

⁸⁶³ Nous avons analysé cet usage dans la section précédente. Voir aussi H. Ringgren, "אלהים", *TWAT* I, 296-297.

sabbatique.

5.3.2.1. YHWH, Dieu d'Israël (י"י)

Bien que l'expression « Dieu d'Israël » soit la désignation divine de base, les exégètes ne l'ont pas étudiée de façon approfondie et systématique⁸⁶⁴.

La recherche sur le « Dieu d'Israël » ne concerne pas seulement la formulation ; elle concerne aussi l'histoire d'Israël, le mythe cananéen et la rédaction biblique. Dans la perspective historique, un débat très vif existe depuis longtemps sur l'identité d'Israël et sur celle du Dieu d'Israël dans leur rapport avec Canaan : la religion d'Israël est-elle spécifique, ou représente-elle une branche de la religion de Canaan ? Le Dieu d'Israël est-il distinct des dieux des nations, ou est-il un membre du panthéon cananéen⁸⁶⁵ ? Concernant la rédaction biblique, on peut citer la thèse de Niehr selon laquelle l'accent qui est mis sur la différence entre le Dieu d'Israël et les dieux cananéens est dû aux rédacteurs bibliques, qui font de la propagande pour le monothéisme⁸⁶⁶. Les réponses à ces questions et l'évaluation de la thèse de Niehr doivent être faites sur la base d'un examen des textes bibliques et des littératures des cultures voisines.

5.3.2.1.1. La répartition et les emplois

« Dieu d'Israël » (אלהי ישראל) apparaît 199 fois sous diverses variantes : אלהי ישראל (35 occurrences, dorénavant abrégé par א"י), אל אלהי ישראל (1 occurrence ; Gn 33,20), יהוה אלהי ישראל (121 occurrences)⁸⁶⁷, יהוה אלהים (יצא"י, 37 occurrences), יהוה אלהי ישראל (1 occurrence ; Ps 72,18), יהוה אלהים צבאות אלהי ישראל (1 occurrence ; Ps 59,6), יהוה אלהי צבאות אלהי ישראל (3 occurrences ; Jr 35,17 ; 38,17 ; 44,7, יאצא"י).

⁸⁶⁴ Il y a presque un siècle, C. Steuernagel a consacré une étude à ce sujet. Voir "Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie", dans K. Marti éd., *Studien zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum Siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914* (Giessen, 1914), 331-349.

⁸⁶⁵ Sur l'opinion selon laquelle YHWH est l'un des soixante-dix fils d'El dans la période la plus ancienne, voir M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford - New York, 2001), 47-53. Il fonde son argumentation sur Dt 32,8-9. Mais voir J. Joosten, "A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8", *VT* 57 (2007), 548-555.

⁸⁶⁶ Voir H. Niehr, "The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects", dans D. V. Edelman éd., *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13 (Kampen, 1995), 48. Nous évaluerons cette idée au fur et à mesure que nous traiterons ce sujet en détail.

⁸⁶⁷ Dans le tableau, tous les versets sans parenthèse comprennent יהוה אלהי ישראל.

livre	Texte	Occurrence
Gn	33,20 (אל א"י)	1
Ex	5,1; 24,10 (א"י); 32,27; 34,23	4
Nb	16,9 (א"י)	1
Jos	7,13.19.20; 8,30; 9,18.19; 10,40.42; 13,14.33; 14,14; 22,16 (א"י).24; 24,2.23	15
Jg	4,6; 5,3.5; 6,8; 11,21.23; 21,3	7
1 S	1,17 (א"י); 2,30; 5,7 (א"י).8(x 3, א"י).10 (א"י).11 (א"י); 6,3 (א"י).5 (א"י); 10,18; 14,41; 20,12; 23,10.11; 25,32.34	17 ⁸⁶⁸
2 S	7,27 (יצא"י); 12,7; 23,3 (א"י)	3 ⁸⁶⁹
1 R	1,30.48; 8,15.17.20.23.25.26 (א"י); 11,9.31; 14,7.13; 15,30; 16,13.26.33; 17,1.14; 22,54	19
2 R	9,6; 10,31; 14,25; 18,5; 19,15.20; 21,12; 22,15.18	9
Es	17,6; 21,10 (יצא"י).17; 24,15; 29,23 (א"י); 37,16 (יצא"י).21; 41,17 (א"י parallèle יהוה); 45,3 (א"י).15 (א"י); 48,1 (א"י parallèle יהוה).2 (א"י); 52,12 (א"י)	13
Jr	7,3 (יצא"י).21 (יצא"י); 9,14 (יצא"י); 11,3; 13,12; 16,9 (יצא"י); 19,3 (יצא"י).15 (יצא"י); 21,4; 23,2; 24,5; 25,15.27 (יצא"י); 27,4 (יצא"י).21 (יצא"י); 28,2 (יצא"י).14 (יצא"י); 29,4 (יצא"י).8 (יצא"י).21 (יצא"י).25 (יצא"י); 30,2; 31,23 (יצא"י) ⁸⁷⁰ ; 32,14 (יצא"י).15 (יצא"י).36; 33,4; 34,2.13; 35,13 (יצא"י).17 (יאצא"י).18 (יצא"י).19 (יצא"י); 37,7; 38,17 (יאצא"י); 39,16 (יצא"י); 42,9.15 (יצא"י).18 (יצא"י); 43,10 (יצא"י); 44,2 (יצא"י).7 (יאצא"י).11 (יצא"י).25 (יצא"י); 45,2; 46,25 (יצא"י); 48,1 (יצא"י); 50,18 (יצא"י); 51,33 (יצא"י)	49
Ez	8,4 (כבוד א"י); 9,3 (כבוד א"י); 10,19 (כבוד א"י).20 (א"י); 11,22 (כבוד א"י); 43,2 (כבוד א"י); 44,2	7
So	2,9 (יצא"י)	1
MI	2,16	1
Ps	41,14; 59,6 (י' אלהים צ' א"י); 68,9 (אלהים א"י).36 (אל ישראל); 69,7 (א"י); 72,18 (י' אלהים א"י); 106,48	7
Rt	2,12	1

⁸⁶⁸ On exclut 17,45 (יהוה צבאות אלהי מערכות ישראל).

⁸⁶⁹ Cf. יהוה צבאות אלהים על-ישראל (2 S 7,26).

⁸⁷⁰ Steuernagel indique 31,22, mais 31,23 est correct.

Esd ⁸⁷¹	1,3; 3,2 (א"י); 4,1.3; 6,21.22; 7,6; 8,35 (א"י); 9,4 (א"י).15	10
1 Ch	4,10 (א"י); 5,26 (א"י); 15,12.14 (א"י); 16,4.36; 17,24 (יצא"י); 22,6; 23,25; 24,19; 28,4; 29,10	12
2 Ch	2,11; 6,4.7.10.14.16.17; 11,16; 13,5; 15,4.13; 20,19; 29,7 (א"י).10; 30,1.5; 32,17; 33,16.18; 34,23.26; 36,13	22

À travers ces occurrences, quelques traits saillants se dégagent: sur 199 occurrences, א"י est employé 66 fois dans la formule du messenger. Ce trait est spécifique au prophète Jérémie qui, dans le cadre de la transmission de la parole de Dieu, emploie toujours כה אמר יהוה (צבאות) : toutes les occurrences de א"י ou de la formule élargie (יצא"י ou יא"י) figurent dans cette formule du messenger⁸⁷². Dans d'autres livres prophétiques, la formule du messenger n'apparaît qu'en Es 17,6 (נאם-יא"י) ; 21,17 (יא"י דבר) ; 37,21 (כה אמר יא"י) ; So 2,9 (נאם יהוה צבאות אלהי ישראל) et en Mal 2,16 (אמר יא"י). De ce fait, il apparaît que Jérémie a une prédilection pour la formule longue. On peut penser que Jérémie a voulu mettre en relief YHWH en tant que Dieu du « peuple d'Israël », le vrai maître de son peuple à l'époque où les Israélites avaient perdu leur propre pays en ajoutant « YHWH (des armées) Dieu d'Israël » à la formule de base du messenger (כה אמר יהוה). Pour Jérémie, c'est YHWH qui est le Dieu du peuple d'Israël.

Une orientation théologique qui souligne la souveraineté du Dieu d'Israël apparaît aussi dans le livre d'Ézéchiel. Chez Ézéchiel, le terme « gloire » (כבוד) se combine presque toujours avec l'expression « Dieu d'Israël » (כבוד א"י)⁸⁷³. Cette tournure ézéchiélienne « gloire du Dieu d'Israël » est unique dans l'Ancien Testament : c'est l'expression « gloire de YHWH » (כבוד יהוה) qui est généralement utilisée dans les autres livres de la Bible hébraïque (cf. Ex 16,7 ; 16,10 ; 24,16 etc.). Même dans Ez 10,20 et Ez 44,2 qui ne comprennent pas le mot « gloire », א"י présuppose l'idée de « sa gloire » : le premier figure dans le contexte de la gloire divine (Ez 10)⁸⁷⁴ et le deuxième décrit Dieu lui-même dans le nouveau Temple de Jérusalem. Alors que la « gloire de YHWH » (כבוד יהוה) est un terme technique pour le cercle sacerdotal⁸⁷⁵, Ézéchiel préfère y ajouter א"י. Bien qu'Israël n'ait pas pu échapper à la colère de

⁸⁷¹ Cf. אלהי ישראל (Esd 5,1; 6,14; 7,15).

⁸⁷² Cf. Jr 46,25 (אמר יהוה צבאות אלהי ישראל). Tandis qu'une étude a été totalement consacrée à la formule du messenger נאם יהוה dans le livre de Jérémie par R. Rendtorff, "Zum Gebrauch der Formel *n'e'um jahwe* im Jeremiabuch", ZAW 66 (1954), 27-37, la forme typique utilisée dans ce livre א"י (צבאות) כה אמר יהוה n'a pas été traitée en tant que telle.

⁸⁷³ 5 occurrences sur 7 occurrences dans le livre d'Ézéchiel (8,4 ; 9,3 ; 10,19 ; 11,22 ; 43,2).

⁸⁷⁴ On trouve d'ailleurs l'expression « gloire du Dieu d'Israël » dans le verset précédent (10,19).

⁸⁷⁵ B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung fur die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten, 1939), 299; C. Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift", dans H. J. Stoebe éd., *Wort, Gebot, Glaube*, Fs. W. Eichrodt, ATANT 59 (Zurich, 1970), 227-249 = *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, TBü 55 (München, 1974), 115-137; U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der*

Dieu, le prophète aurait souhaité que YHWH fût toujours le Dieu d'Israël. La théologie de la « gloire du Dieu d'Israël » dans le livre d'Ézéchiel correspond à la théologie du « nom de YHWH » dans le Deutéronome (שם יהוה)⁸⁷⁶. La théologie deutéronomique se reflète dans la prière de Salomon (1 R 8,17.20). Ézéchiel et le Deutéronomiste ne parlent pas de Dieu lui-même résidant dans le Temple, mais de la gloire de Dieu et ou du Nom de Dieu (השם).

La formule du messenger se trouve 19 fois en dehors des livres prophétiques : Ex 5,1 ; 32,27 ; Jos 7,13 ; 24,2 ; Jg 6,8 ; 1 S 2,30 ; 10,18 ; 2 S 12,7 ; 1 Rois 11,31 ; 14,7 ; 17,14 ; 2 Rois 9,6 ; 19,20 (=Es 37,21) ; 21,12 ; 22,15.18 (=2 Ch 34,23.26). Parmi ces occurrences, presque la moitié des versets appartiennent au corpus de l'histoire deutéronomiste. C. Steuernagel pense que le noyau constitué par les 5 versets (Ex 5,1 ; 32,27 ; Jos 24,2 ; 1 S 10,18 ; 2 S 12,7) date de l'époque prédeutéronomique. Mais il estime que même dans ces cas on ne peut exclure la possibilité qu'un copiste postérieur ait ajouté א"י à יהוה. Il identifie ce copiste au rédacteur deutéronomique⁸⁷⁷. S'il est juste de dire que la formule élargie du messenger procède du cercle du prophète Jérémie et du cercle deutéronomiste, ceci coïncide avec l'hypothèse du rapport étroit qui existe entre Jérémie et la tradition deutéronomique⁸⁷⁸. Mais il est très curieux que א"י ne figure jamais dans le Deutéronome. C'est « YHWH notre Dieu » (יהוה אלהינו) ou « YHWH votre Dieu » (יהוה אלהיכם) que l'auteur du Deutéronome emploie. On pourrait supposer que cela provient du style homilétique du Deutéronome⁸⁷⁹ ou bien que l'auteur de ce livre utilise le suffixe à cause de la forme du discours. Le prédicateur cherche à persuader l'auditoire israélite en essayant de l'émouvoir. Pour l'auteur du Deutéronome, « YHWH, le Dieu d'Israël » est à la fois « notre Dieu » et « votre Dieu », non pas le dieu d'un autre peuple. Ce trait stylistique est également conforme au caractère général du Deutéronome, formé sur l'actualisation d'un événement du

Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k^bôd JHWH, ÖBS 9 (Klosterneuburg, 1988) ; J. Blenkinsopp, *Une histoire de la prophétie en Israël : depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, LD 152, traduit de l'anglais (Paris, 1993), 236.

⁸⁷⁶ Pour la théologie du nom de Dieu, cf. S. L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn š^emô šām in the Bible and the Ancient Near East*, BZAW 318 (Berlin - New York, 2002) ; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB OTS 18 (Lund, 1982), 38-115 ; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 200-201.

⁸⁷⁷ C. Steuernagel, "Jahwe, der Gott Israels", 336-337.

⁸⁷⁸ Pour la discussion classique sur ce rapport, voir B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, xvi-xx ; J. P. Hyatt, "Jeremiah and Deuteronomy", *JNES* 1 (1942), 156-173 ; H. H. Rowley, "The Prophet Jeremiah and the Book of Jeremiah", dans H. H. Rowley éd., *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh, 1950), 157-174 ; H. Cazelles, "Jérémie et le Deutéronome", *RSR* 38 (1951), 5-36 ; P. Diepold, *Israels Land*, 188-209 ; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41 (Neukirchen-Vluyn, 1973) ; idem, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, WMANT 52 (Neukirchen-Vluyn, 1981).

⁸⁷⁹ Pour le style homilétique du Deutéronome, cf. G. von Rad, *Deuteronomium*, 19-21. Selon G. von Rad, "Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik", dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1961²), 248, c'est L. Köhler qui a relevé pour la première fois dans le Deutéronome la présence d'un genre littéraire parénétiq. L. Köhler, "Die hebräische Rechtsgemeinde", *Jahresbericht der Universität Zürich* (1930-31), 17-19 ; repris dans idem, *Der hebräische Mensch* (1953), 163-165.

passé. Le Dieu du Deutéronome est le Dieu de « l'aujourd'hui et de l'ici »⁸⁸⁰.

En ce qui concerne la datation des cinq versets mentionnés plus haut, il est très difficile de juger s'ils remontent à l'époque prédeutéronomique. Mais il est certain que ces versets ont été utilisés pour souligner la spécificité du Dieu du « peuple d'Israël » en face des dieux des nations ; la formule du messenger d'Ex 5,1 s'adresse au Pharaon d'Égypte⁸⁸¹. Moïse ordonne à sa troupe de tuer les idolâtres (Ex 32,27). À Sichem, les Israélites sont sur le point de choisir un seul Dieu soit un dieu étranger (אלהים הנכר) soit YHWH, Dieu d'Israël [י"א] (Jos 24,23). Samuel transmet la Parole de YHWH Dieu d'Israël qui a délivré le peuple de l'Égypte (1 S 10,18). Il me semble que la raison d'être de cette tournure dans ces versets, qui gardent la formule du messenger, peut être trouvée dans la tradition prophétique⁸⁸².

Il convient de noter que beaucoup d'attestations de l'expression « Dieu d'Israël » se retrouvent dans les livres représentant la tradition associée à la théologie du Temple de Jérusalem⁸⁸³. De même que la gloire du Dieu d'Israël est utilisée à l'arrière-plan du Temple jérusalémite chez Ézéchiel, il est naturel que י"א soit en liaison avec le Temple de Salomon (1 Rois 8,15.17.20.23.25.26=2 Ch 6,4.7.10.14.16.17 ; 1 Ch 22,6) et avec le deuxième Temple (Esd 1,3; 3,2; 4,2.3; 5,2; 6,14.21.22). Cela est associé au fait que la demeure du Dieu d'Israël est à Jérusalem (Esd 7,15 ; 1 Ch 23,25). Parallèlement l'arche de YHWH devient l'arche de YHWH Dieu d'Israël (1 Ch 15,12.14). Il n'est pas étonnant que la formule « Dieu d'Israël » soit associée au culte du Temple de Jérusalem (Esd 8,35; 2 Ch 11,16; 29,7; 30,1.5; 33,16) à l'époque des Chronistes, car ils sont en faveur d'un culte centré à Jérusalem. En particulier, il convient de porter notre attention sur 2 Ch 11,16, car ce verset témoigne de ce que les lévites du Royaume du Nord se sont enfuis à Jérusalem pour louer le Dieu d'Israël, le Dieu de leurs pères. Ce verset nous donne des renseignements sur la continuité entre le Dieu d'Israël et le Dieu des patriarches. Dans le même contexte cultuel, י"א figure dans la prière (1 S 14,41 ; 23,10.11), dans le serment (1 S 25,34 ; 1 R 1,30) et dans la péricope de la doxologie (1 S 15,32 ; Ps 106,48⁸⁸⁴ // 1 Ch 16,36). י"א se trouve également dans le contexte du péché du

⁸⁸⁰ Pour la rhétorique du Deutéronome, voir G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 4,26 (Stuttgart, 1938), 25-26 = repris dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 9-86; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 173-176; S. J. De Vries, "The Development of the Deuteronomistic Promulgation Formula", *Bib* 55 (1974), 301-316; J. G. McConville et J. M. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTS 179 (Sheffield, 1994), 41-48; J. M. Millar, *Now Choose Life. Theology and Ethics in Deuteronomy*, NSBT 6 (Downers Grove, Leicester, 1998), 77-78; B. A. Strawn, "Keep/Observe/Do – Carefully – Today! The Rhetoric of Repetition in Deuteronomy", dans B. A. Strawn et N. R. Brown eds., *A God So Near* (Wiona Lake, 2003), 215-240.

⁸⁸¹ Cf. Ex 9,1.13 ; 10,3 (כה אמר יהוה אלהי העברים) (Ainsi parle le Seigneur, le Dieu des Hébreux). Voir aussi Ex 3,18; 5,3; 7,16.

⁸⁸² Pour la tradition prophétique de l'Élohiste, voir A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte*, WMANT 97 (Neukirchen-Vluyn, 2002), 394-396; A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (Ann Arbor, 1977), 83-111.

⁸⁸³ T. N. D. Mettinger, "YAHWEH ZEBAOth יהוה צבאות", DDD, 921.

⁸⁸⁴ En ce qui concerne la doxologie en Ps 106,48, voir U. Dahmen, "„Gepriesen sei der Herr, der Gott Isrels,

peuple, et surtout de son idolâtrie (1 R 11,9; 14,13; 15,30; 16,13.26.33; 22,54; 2 R 10,31; 18,5; Esd 9,4; 1 Ch 5,26; 2 Ch 15,4.13; 29,10; 36,13). En ce qui concerne l'idolâtrie, il importe d'examiner les dieux critiqués par les adorateurs de יְהוָה. Selon les récits bibliques, les Israélites adoraient les dieux cananéens en même temps que YHWH : en particulier, 1 Rois 11 reproche à Salomon son idolâtrie en énumérant Ashtoreth, Milcom (v. 5), Kemosh et Moloc (v. 7). Baal est mentionné en 1 R 16,31, en 22,54 et en 2 R 10,18-28. Astarté se trouve en 1 Rois 16,33 ; en 2 R 18,4 et en 2 Ch 15,16⁸⁸⁵.

5.3.2.1.2. L'origine de l'expression « YHWH, Dieu d'Israël »

Nous venons d'analyser le sens et l'usage de יְהוָה dans son contexte : l'expression « YHWH, Dieu d'Israël » apparaît surtout dans la formule du messager et dans le contexte du temple et du culte. Il est temps maintenant d'essayer d'élucider l'origine de cette expression.

On peut trouver des versets qui contiennent une ébauche de cette expression : Gn 33,20 ; Ex 24,10 ; Jos 7,19.20 ; 8,30 ; 22,16.24 ; 24,23 ; Jg 5,3.5 ; 11,21.23 ; 1 S 1,17 ; 5,7.8.10.11 ; 6,3.5. Parmi ceux-ci, les six derniers n'ont pas une grande importance, car le nom du Dieu d'Israël y est prononcé par les Philistins. En Jos 24, lors de la conclusion de l'alliance à Sichem, יְהוָה est en opposition avec les dieux des nations. L'apparition de cette expression dans le cantique de Débora (Jg 5,3) indique que la vénération de יְהוָה commençait déjà à être propagée à l'époque prémonarchique⁸⁸⁶. Par ailleurs, on voit que la tradition ancienne (Élohiste) occupe une place essentielle dans l'origine de cette épithète divine (Ex 24,10 ; Jos 7,19.20 ; Jg 11,21.23 ; 1 S 1,17).

En particulier, il faut porter notre attention sur Gn 33,20 (E) où יְהוָה apparaît pour la première fois dans l'Ancien Testament, l'unique fois dans l'histoire patriarcale. Ce verset a un poids important dans la mesure où il est au point de rencontre entre le Dieu des pères et le Dieu d'Israël.

vom Anfang bis ans Ende der Zeiten“ (Ps 106,48). Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte des Psalters im vierten und fünften Psalmenbuch”, *BZ* 49 (2005), 10-14.

⁸⁸⁵ Pour le rapport entre YHWH et Astarté, voir J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 128-132.

⁸⁸⁶ Selon W. F. Albright, “The Song of Deborah in the Light of Archaeology”, *BASOR* 62 (1936), 29, le cantique de Débora date d'environ 1125 avant notre ère. Mais pour certains auteurs ce texte n'est pas prémonarchique. Voir G. W. Ahlström, “Judges 5:20f. and History”, *JNES* 36 (1977), 287-288 ; idem, *Who Were the Israelites?* (Wiona Lake, 1986), 80; J. A. Soggin, “Bemerkungen zum Debora lied, Richter Kap. 5. Versuch einer neuen Übersetzung und eines Vorstosses in die älteste Geschichte Israels”, *TLZ* 106 (1981), 625-639 ; L. E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah*, CB OTS 25 (Stockholm, 1987), 52; U. Bechmann, *Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5* (Sankt Ottilien, 1989).

ויצב־שם מזבחה ויקרא־לו אל אלהי ישראל :

Et il dressa là un autel et l'appela El, Dieu d'Israël (Gn 33,20).

Après s'être réconcilié avec son frère Esau, Jacob dresse un autel à Sichem et le nomme אל א״א. Jacob est un ancêtre nommé Israël par Dieu en Gn 32,29 et Gn 35,10 ; il est donc l'ancêtre éponyme du peuple d'Israël.

Or Gn 33,20 soulève une question : dans ce verset « Israël » signifie-t-il le peuple d'Israël ou l'individu Jacob ? C. Westermann voit dans ce verset le lien entre la fin de l'histoire patriarcale et le début de l'histoire du peuple d'Israël⁸⁸⁷. Gn 33,18-20 est considéré comme une annexe⁸⁸⁸. On peut penser que cette interprétation est possible du fait que l'auteur de la Genèse a employé א״א même si l'expression « Dieu de Jacob⁸⁸⁹ » existe et si, dans toutes les autres occurrences, א״א signifie Dieu du peuple d'Israël⁸⁹⁰. En ce sens, cette expression montre l'intention d'un rédacteur postérieur. Mais dans « El, Dieu d'Israël », Israël peut désigner un individu (Jacob) ou un peuple. Pour l'auteur, c'est le même Dieu qui est associé à la fois Israël et à un individu qui se nomme Jacob. Il est donc naturel que certains exégètes considèrent que, en Gn 33,20, « Israël » désigne Jacob, un individu⁸⁹¹. Cela semble plausible, car on peut penser que ce verset présuppose Gn 32,29 (J)⁸⁹².

Le terme א״א, unique dans l'Ancien Testament, se réfère à une réalité proche de la religion cananéenne à l'époque prémonarchique⁸⁹³. Et à l'époque de la monarchie, il renvoie à l'union des douze tribus. Bon nombre de commentateurs soulignent le caractère fictif de l'histoire de Jacob et pensent que cette expression a été ajoutée par un rédacteur postérieur. Mais la question n'est pas ici de savoir si le récit est fictif, mais de savoir s'il reflète une tradition ancienne. D'ailleurs, si ce récit était une fiction, il est incompréhensible que le rédacteur postérieur n'ait pas corrigé א״א et qu'il ait gardé le nom divin El. À cet égard, il est significatif de voir que le mot « El » manque dans la LXX : « et il dressa là un autel et il invoqua le Dieu d'Israël » (καὶ ἔστησεν ἐκεῖ θυσιαστήριον καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν θεὸν Ἰσραηλ). Cette traduction grecque reflète l'hésitation du traducteur grec à identifier El avec le Dieu d'Israël⁸⁹⁴. Cette idée est renforcée par Jos 8,30 : après la conquête d'Aï, Josué bâtit un autel à

⁸⁸⁷ C. Westermann, *Genesis: Am Anfang, 1. Mose (Genesis). Teil 2. Jacob und Esau. Die Josepherzählung*, Kleine Biblische Bibliothek (Neukirchen-Vluyn, 1986), 340.

⁸⁸⁸ C. Westermann, *Genesis 12-36*, BK I/2 (Neukirchen-Vluyn, 1981), 643.

⁸⁸⁹ Ex 3,6.15; 4,5; 2 Sa 23,1; Ps 20,2; 46,8.12; 76,7; 84,9; 94,7; Es 2,3; Mi 4,2.

⁸⁹⁰ C. Westermann, *Genesis 12-36*, 529. Pour la critique de cette interprétation, voir H. Seebass, *Genesis II/2. Vätergeschichte II* (22,25-37,1) (Neukirchen-Vluyn, 1999), 412-413.

⁸⁹¹ M. Harl, *La Bible d'Alexandrie I. La Genèse* (Paris, 1986), 247.

⁸⁹² Le rapport étroit entre ces deux versets (Gn 32,29 ; 33,20) amène Seebass à conclure que Gn 32,25-32 appartient à E. Voir son commentaire, *Genesis II/2*, 415-416.

⁸⁹³ La religion El sera traitée dans la section suivante « Dieu des patriarches ».

⁸⁹⁴ M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen : eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*,

YHWH, Dieu d'Israël (יְהוָה) sur la montagne d'Ébal. Étant donné que le rédacteur final a gardé יְהוָה dans le récit de Jacob bien qu'il aurait pu employer יהוה, il n'est pas facile de nier l'authenticité de ce verset.

Deux traits caractéristiques du Dieu du peuple peuvent, entre autres, être dégagés des analyses actuelles sur יהוה :

En premier lieu, le Dieu du peuple n'est pas comme un autre dieu, mais il est YHWH Dieu d'Israël. YHWH n'est pas un dieu quelconque, mais le Dieu d'Israël, qui est en relation particulière avec Israël dans l'histoire. Le Dieu du peuple est donc très nettement distinct des dieux cananéens.

On dit souvent que, incluant certains caractères et en excluant d'autres, le Yahwisme est teinté par l'influence exercée par la dévotion aux dieux cananéens⁸⁹⁵. Selon une opinion répandue, au début de la monarchie, la religion de YHWH attirait tout au plus une minorité⁸⁹⁶; l'établissement d'un monothéisme voué à YHWH apparaît alors indispensable pour intégrer la nation sur le plan politique. La ferveur religieuse qui entourait le vrai Dieu, YHWH, contribua à l'élaboration de ce processus. L'évolution des structures familiales et sociales le favorisait également. En outre, au fur et à mesure que l'État d'Israël entra sur la scène internationale, les hommes politiques eurent besoin d'un dieu national pour garantir la protection du pays en face des nations agressives⁸⁹⁷. Le Dieu d'Israël apparaît, surtout à partir de la période monarchique, comme le Dieu de la religion nationale⁸⁹⁸. C'était en quelque sorte un mécanisme théologique destiné à protéger le peuple et à mettre en valeur le lieu central, c'est-à-dire Jérusalem, d'où les élites politiques de cette époque régnaient sur la population (cf. la prière de Salomon en 1 R 8). Cette idéologie royale pouvait être mise en œuvre dans la réalité sociale, car elle était fondée sur la religiosité populaire et pouvait satisfaire les besoins de la population.

En dépit de cette tendance dominante pour l'explication de la naissance du monothéisme en Israël, je doute qu'une religion puisse être créée par quelques hommes qui ont exercé leur génie dans le domaine religieux. On peut dire qu'une certaine tendance monothéiste a été accentuée à l'époque de la monarchie. Mais il me paraît peu probable que le monothéisme ait été élaboré à cette époque, et plus douteux encore que le mouvement deutéronomiste ait été à

FRLANT 142 (Göttingen, 1988), 83, 86-87, pense que El n'est pas un nom propre en Gn 33,20 et en 46,3. Pour la critique de cette opinion, voir K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 258.

⁸⁹⁵ T. N. D. Mettinger, "The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith", dans E. Blum, Ch. Macholz et W. Stegemann éd., *Die Hebräische Bible und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1990), 396-398.

⁸⁹⁶ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 238, base sa conclusion sur l'étude onomastique de J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, BETL 91 (Leuven, 1990).

⁸⁹⁷ M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, 157-166.

⁸⁹⁸ K. van der Toorn, "Saul and the Rise of Israelite State Religion", *VT* 43 (1993), 527-536.

l'origine de cette création⁸⁹⁹. Ce mode d'explication semble artificiel.

On peut citer ici l'analyse de Kaufmann qui perçoit l'époque monarchique comme étant une période idolâtre, et non comme une époque où le monothéisme a été créé. Selon cet auteur, en adoptant les dieux des nations dans le culte israélite à des fins de politique internationale, le roi Salomon ouvre le chemin à l'idolâtrie dans l'histoire monarchique⁹⁰⁰. L'approche exégétique de Kaufmann, qui voit dans les récits présentés dans la Bible le reflet fidèle de la réalité historique, est critiquée par bon nombre de commentateurs⁹⁰¹. Mais il convient de prendre en considération son idée selon laquelle le monothéisme n'aurait pas été créé dans un but socio-politique, mais que son origine est très ancienne et précède l'époque monarchique. On peut penser, en tout cas, que le monothéisme n'est pas simplement issu d'une volonté socio-politique, mais aussi d'un processus strictement religieux.

Deuxièmement, le Dieu du peuple est le Dieu qui accompagne son peuple. Dès la rencontre de Dieu avec Jacob, le Dieu d'Israël est toujours avec son peuple, au cours de la sortie d'Égypte et dans le désert, jusqu'à l'installation des Israélites en Canaan. Il a engagé l'histoire du salut en tenant sa promesse de donner une terre à son peuple. Ceci met en relief la dimension historique de l'activité divine⁹⁰².

Pourtant en dépit de l'aspect « nomade » du Dieu du peuple, le Dieu d'Israël est défini comme étant YHWH, Dieu d'Israël, qui réside dans le pays d'Israël. En tant que « chef de l'armée israélite » (cf. יהוה צבאות), il est en conflit avec les dieux des nations et mène contre eux une guerre sainte (cf. Es 19,12 ; 37,16-20)⁹⁰³. De ce fait, il n'est pas étonnant que l'expression « Dieu d'Israël » n'apparaisse qu'une fois dans l'histoire patriarcale (Gn 33,20), qui raconte la vie nomade des Israélites. Par ailleurs, comme il a déjà été dit, sur les 199 occurrences de cette expression dans l'Ancien Testament, יי א peut être compris comme

⁸⁹⁹ Cf. A. Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien* (Paris, 2003).

⁹⁰⁰ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 212-270. Pour les données archéologiques, voir P. W. Lapp, "The 1963 Excavations at Ta'annek", *BASOR* 173 (1964), 26-32, 35-39; idem, "Taanach By the Waters of Megiddo", *BA* 30 (1967), 17-27; idem, "The 1968 Excavations at Ta'annek", *BASOR* 195 (1969), 42-44. Selon J. G. Taylor, "The Two Earliest Representations of Yahweh", dans L. Eslinger et G. Taylor éd., *Ascribe to the Lord. Biblical & other studies in memory of Peter C. Craigie*, JSOTS 67 (Sheffield, 1988), 566, le culte découvert par Lapp témoigne du culte de YHWH et d'Ashéra durant le règne de Salomon.

⁹⁰¹ Par exemple, pour D. R. Hillers, "Analyzing the Abominable: Our Understanding of Canaanite Religion", *JQR* 75 (1985), 262, le travail de Kaufmann est plus philosophique ou théologique qu'historique.

⁹⁰² Cf. F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55 (1962), 228. Encore faut-il remarquer que la littérature sapientielle ne mentionne jamais le « Dieu d'Israël ». En 2 Ch 2,11 יי א est mentionné en tant que Créateur par la bouche de Huraam, roi de Tyr. En Es 48,1-2 יי א est dans le passage de la création de Dieu, mais « It is as redeemer that Yahweh creates. » Voir C. Stuhlmüller, " 'First and Last' and 'Yahweh-Creator' in Deutero-Isaiah", *CBQ* 29 (1967), 511. C. Westermann n'est donc pas bien avisé de caractériser le Dieu d'Israël comme Créateur du monde, comme il le fait dans *Dieu dans l'Ancien Testament*, traduit de l'anglais par M. Epstein (Paris, 1982), 51.

⁹⁰³ Pour le rapport entre le Dieu d'Israël et la tradition de la guerre sainte de YHWH, voir H. Ringgren, "אלהים", 298.

désignant le « Dieu de Jacob » dans ce verset⁹⁰⁴.

La croyance en des dieux attachés à un territoire est propre à la foi populaire dans l'ensemble des cultures parmi lesquelles est apparue la Bible hébraïque⁹⁰⁵. Cette idée s'exprime dans les formules « Dieu de Sion » (Ps 99,2 ; 132,13) et « Dieu de Jérusalem » (2 Ch 32,19 ; Esd 1,3).

En résumé, YHWH est un Dieu à la fois universel en tant que Dieu, le Créateur, et particulier en tant que Dieu du peuple d'Israël. En ce sens, le Dieu du peuple ne s'oppose pas au Dieu du territoire d'Israël.

5.3.2.2. Dieu de mon père - Dieu des patriarches

Avant de porter notre attention vers l'idée de « Dieu de la terre », nous devons réfléchir sur l'expression « Dieu des patriarches » et nous interroger sur ses rapports avec l'idée de « Dieu du peuple ». Puisque ce dernier concept constitue l'objet principal de notre recherche, nous devons soulever les questions suivantes : YHWH, Dieu d'Israël (י"א) est-il le successeur du Dieu des patriarches ? Est-il dans la continuité du Dieu des pères ? Le Dieu de la loi sur l'année sabbatique est-il le Dieu d'Israël ou le Dieu des patriarches ?

L'histoire patriarcale (Gn 12-50) rapporte l'origine du peuple israélite. En un sens, cette histoire correspond aussi bien à la biographie des patriarches qu'à l'histoire de leurs familles⁹⁰⁶. Pour bien comprendre l'histoire patriarcale, il est utile de diviser le premier livre de l'Ancien Testament selon les « générations » (תולדות) qui fournissent la structure la plus fondamentale de la Genèse⁹⁰⁷. Ce livre se compose de dix « générations » : les générations des cieux et de la terre (Gn 2,4)⁹⁰⁸ et celles des familles (Gn 5,1 ; 6,9 ; 10,1 ; 11,10 ; 11,27 ; 25,12.19 ; 36,1.9 ; 37,2). Selon ces textes, la construction du monde et celle de l'humanité

⁹⁰⁴ Dans d'autres passages, « Dieu de Jacob » est synonyme du « Dieu d'Israël » (2 S 23,1; Es 2,3; Mi 4,2; Ps 20,2; 75,10; 76,7; 81,2.5; 84,9; 94,7). Voir H. Ringgren, «אלהים», 299.

⁹⁰⁵ Cf. 1 S 26,19. Pour la religiosité populaire du peuple d'Israël à l'époque postexilique, où J a été produit, voir C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157 (Göttingen, 1993), 430-432.

⁹⁰⁶ Cf. N. Wyatt, «The Problem of the 'God of the Fathers' », ZAW 90 (1978), 104: « national prehistory is presented in terms of individual biographies ».

⁹⁰⁷ J. Scharbert, «Dir Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift», dans H. J. Stoebe, J. J. Stamm et E. Jenni eds., *Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag*, ATANT 59 (Zurich, 1970), 46; P. Weimar, «Die Toledot-Formel in der priesterlichen Geschichtsdarstellung», BZ 18 (1974), 65-93; S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarischen Strukturen der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, CB OTS 17 (Uppsala, 1982); T. E. Fretheim, *The Pentateuch*, IBT (Nashville, 1996), 68; K. Koch, «Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis», dans S. Beyerle, G. Mayer et H. Strauß eds., *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Blun, 1999), 183-191. Voir aussi P. J. Wiseman, *Creation Revealed in Six Days* (London, 1958), 45-53 ; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Eerdmans, 1975), 543-547 ; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Waco, 1987), xxii; A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bible: Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, ATANT 86 (Zurich, 2006), 41-58.

⁹⁰⁸ L'expression « générations des cieux et de la terre » signifie ici, selon la formulation de BDB, 410, « *begettings of heaven and earth, i.e. account of heaven and earth and that which proceeded from them* ».

sont analogues⁹⁰⁹.

De même que les pères correspondent à l'origine du peuple israélite, le Dieu des patriarches correspond au prototype du Dieu d'Israël. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, YHWH, Dieu d'Israël, accompagne son peuple dans l'histoire en tant que Dieu du peuple d'Israël. Le mode de perception de la présence divine change selon la situation du peuple d'Israël. Nous devons ici essayer de saisir le caractère du Dieu des patriarches et le rapport du Dieu des pères avec YHWH, Dieu d'Israël. Il nous faut également définir l'identité de Dieu qui a établi la loi sur l'année sabbatique. Pour cela, il convient d'étudier d'abord la fonction et la nature du Dieu des patriarches dans le Pentateuque et ensuite dans les textes historiques témoignant de ce Dieu.

C'est A. Alt qui a ouvert un nouveau domaine dans l'histoire patriarcale de l'Ancien Testament⁹¹⁰. Il a essayé de prouver l'ancienneté de la religion patriarcale d'Israël à travers une recherche comparative avec la littérature nabatéenne. Pour lui, la notion de « Dieu des patriarches » est essentielle dans la conception de la divinité chez le peuple d'Israël. Sa thèse n'est pas compliquée : elle consiste à distinguer le Dieu des patriarches des dieux de Canaan. Le Dieu des patriarches se présente aux ancêtres sans relation avec un sanctuaire spécifique⁹¹¹, tandis que les dieux de Canaan résident dans un lieu fixe : c'est en particulier le trait essentiel du dieu El⁹¹². Le Dieu des pères est le « Dieu du peuple », alors que les dieux cananéens sont les « dieux du pays ». Le Dieu des pères accompagne les patriarches dans leurs pérégrinations et il leur promet une descendance nombreuse qui constituera un peuple et qui résidera dans une terre. Selon Alt, le Dieu des patriarches n'a rien à voir avec une religion nationale⁹¹³. Autrement dit, la religion patriarcale est foncièrement différente de celle qui apparaît après l'installation du pays cananéen. Tout en mettant l'accent sur la spécificité de l'histoire et de la religion israélites, l'interprétation de Alt tend à redéfinir l'histoire patriarcale. Cependant son analyse n'est pas sans failles : d'un côté, sa méthode comparative n'est pas convaincante dans la mesure où la date des matériaux nabatéens ne correspond pas à l'histoire patriarcale. D'un autre côté, comme on le verra plus bas, on peut lui reprocher d'ignorer le rapport du Dieu des patriarches avec les sanctuaires⁹¹⁴. Par exemple, Béthel et Sichem sont des lieux centraux

⁹⁰⁹ B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin, 1934), 73.

⁹¹⁰ Pour une brève histoire de la recherche avant Alt, voir C. Westermann, *Genesis 12-50*, *Erträge der Forschung* 48 (Darmstadt, 1975), 98-102.

⁹¹¹ Pour les exceptions, voir la section ci-dessous « les dieux de la terre ». G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 170, est d'accord avec l'opinion de Alt.

⁹¹² A. Alt, "Der Gott der Väter", in id., *Kleine Schriften I* (München, 1959²), 21-22. Pour l'évaluation de la théorie de Alt dans l'histoire de la recherche, voir M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 13-53.

⁹¹³ A. Alt, "Der Gott der Väter", 35. Suivant l'expression de J. Hempel, "Altes Testament und Religionsgeschichte", *TLZ* 81 (1956), 268, la « Religion des Weges » associée au Dieu des pères se distingue de la « Religion des Ortes ».

⁹¹⁴ M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 115-134.

dans l'histoire de Jacob, et ce sont les endroits où la tradition E est née⁹¹⁵. De plus, le concept de « Dieu des patriarches » ne se trouve pas uniquement dans l'Ancien Testament. L'expression « Dieu des pères » est répandue dans beaucoup de documents du Proche-Orient ancien⁹¹⁶.

Avant de discuter le lien entre le Dieu des pères et le Dieu d'Israël d'une part, et les dieux du monde voisin d'autre part, il convient d'examiner les différentes formes et les différents usages de ce nom divin dans l'Ancien Testament. Le Dieu des patriarches y est présenté comme « Dieu de mon père (et les variantes) », « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob (et les variantes) » et les « épithètes d'El ». En premier lieu, la forme « Dieu de mon père » apparaît dans les textes suivants :

Dieu des pères	Textes
אלהי אבי	Gn 31,5.42 ; 32,10 (x 2); Ex 15,2 ; 18,4
אלהי אבתינו	1 Ch 12,18
אלהי אביך	Gn 46,3 ⁹¹⁷ ; 49,25 ⁹¹⁸ ; 50,17 ; Ex 3,6 ; 1 Ch 28,9 ⁹¹⁹
אלהי אביכם	Gn 31,29 ; 43,23
אלהי אבותיכם	1 Ch 5,25 ⁹²⁰ ; 2 Ch 20,33 ; 34,32
אלהי אביו	Gn 46,1 ; 2 Ch 17,4 ⁹²¹
אלהי אבתיו	Ex 3,13
אלהי אביהם	Gn 31,53
אלהי אבותיהם	2 Ch 33,12; Dn 11,37
יהוה אלהי אבתינו	Dt 26,7 ; Esd 7,27 ; 2 Ch 20,6
יהוה אלהי אבתך	Dt 1,21 ; 6,3 ; 12,1 ; 27,3
יהוה אלהי אבותיכם	Ex 3,15.16 ; Dt 1,11 ; 4,1 ; Jos 18,3 ; Esd 8,28 ; 10,11 ; 2 Ch 13,12 ; 28,9 ; 29,5

⁹¹⁵ Cf. J. F. Gomes, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, BZAW 368 (Berlin, 2006).

⁹¹⁶ Cf. J. P. Hyatt, "Yahweh as 'the God of my Father'", VT 5 (1955), 130-136; H. Hirsch, "Gott der Väter", AfO 21 (1966), 56-58; K. Koch, "Šaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwestsemitischem Polytheismus", VT 26 (1976), 329-332; H.-P. Müller, "Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus", dans O. Keel éd., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge 14 (Fribourg, 1980), 99-142; M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 110-114.

⁹¹⁷ « le dieu, Dieu de ton père » (האל אלהי אביך).

⁹¹⁸ אל אביך

⁹¹⁹ Dans ce verset, « Dieu de ton père » désigne « Dieu de David ».

⁹²⁰ En contraste avec l'expression « les dieux des peuples du pays » (אלהי עמיהארץ).

⁹²¹ Dans ce verset aussi, « Dieu de son père » désigne « Dieu de David ». Cf. Es 38,5 ; 2 R 20,5 ; 2 Ch 21,12 ; 34,3. Dans le corpus historique, David est en général considéré comme le père des rois israélites.

יהוה אלהי אבותי 2 R 21,22 ; 2 Ch 21,10 ; 28,25 ; 30,19
 יהוה אלהי אבתם Ex 4,5 ; Dt 29,24 ; Jg 2,12 ; 2 Ch 28,6
 יהוה אלהי אבותיהם 1 Ch 29,20 ; 2 Ch 7,22 ; 11,16 ; 13,18 ; 14,3 ; 15,12 ; 19,4 ;
 24,18.24 ; 30,7.22 ; 34,33 ; 36,15

Au vu des exemples de ce tableau, le « Dieu des patriarches » s'exprime sous diverses formes : « Dieu de mon père (et les variantes) » au singulier, « Dieu de tes pères (et les variantes) » au pluriel. Le « Dieu des pères », au singulier, est un nom commun (אלהי אבי etc.), tandis que YHWH est généralement mentionné lorsque le mot « père » est au pluriel (par exemple, יהוה אלהי אבותיכם) sauf sept exceptions (Ex 3,13 ; 1 Ch 5,25 ; 12,18 ; 2 Ch 20,33 ; 33,12 ; 34,32 ; Dn 11,37).

J. Lewy suggère que dans les expressions où il est désigné par un nom commun Dieu peut être identifié avec אל שדי, sur la base de Gn 49,25 où אלהי אביך et שדי sont parallèles⁹²². Mais son interprétation nécessite la modification de את en אל.

Pour H. G. May, le nombre grammatical du mot « père » fonctionne comme un critère servant à distinguer la date de ces expressions. En fondant son opinion sur les occurrences de la forme au pluriel, cet auteur considère que la forme « YHWH, Dieu des pères » date de l'époque exilique ou postexilique ; toutes les formes au pluriel sont dans le deutéronomiste (11 occurrences), dans les Chroniques (29 occurrences) et Daniel (1 occurrence). Dans l'exode (Ex 3,13.15.16 ; 4,5), le pluriel proviendrait d'après lui d'une rédaction datant de la même époque que les textes deutéronomistes⁹²³. Mais dans les passages élohistes, l'emploi du pluriel dans la forme « le Dieu des patriarches » est un usage délibéré destiné à montrer la continuité entre le passé et le présent et doit être donc compris dans son contexte narratif⁹²⁴. De plus, la formule « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3,6.15 ; 4,6)⁹²⁵ montre que les pères de cette péripécie sont ces trois personnages⁹²⁶. En dehors d'Ex 3

⁹²² J. Lewy, "Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament", *RHR* 110 (1934), 55.

⁹²³ H. G. May, "The God of My Father – A Study of Patriarchal Religion", *JBR* 9 (1941), 155. J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism*, 318, n. 51, estime que cette distinction est artificielle dans la mesure où « Dieu du père » et « Dieu des pères » sont attestés dans les sources extrabibliques. Pour une étude consacrée à l'usage du « Dieu des pères » dans le Deutéronome et dans les livres deutéronomiste, voir Th. Römer, *Israels Väter : Untersuchung zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Fribourg, 1990); idem, "Le Deutéronome à la quête des origines", dans F. Haudebert éd., *Le Pentateuque. Débats et Recherches*, LD 151 (Paris, 1992), 65-98. Pour cet auteur, les pères auxquels il est fait référence dans l'histoire deutéronomiste ne désignent pas les patriarches de la Genèse, mais la génération de l'Égypte ou celle de l'Exode. Voir aussi N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111 (Fribourg – Göttingen, 1991).

⁹²⁴ A. Graupner, *Der Elohist*, 18-39. Dans le même ouvrage, 396-400, cet auteur estime que le texte élohiste, qui contient l'expression plurielle, est antérieur au deutéronomiste.

⁹²⁵ אלהי אברהם : Gn 26,24 ; 28,13 ; 31,42.53 ; Ex 3,6.15.16 ; 4,5 ; 1 R 18,36 ; 1 Ch 29,18 ; 2 Ch 30,6 ; Ps 47,10. יצחק : Ex 3,6.15 ; 4,5. פחד יצחק : Gn 31,53. אלהי יעקב : Ex 3,6.15 ; 4,5 ; 2 Sa 23,1 ; Ps 20,2 ; 46,8.12 ; 76,7 ; 84,9 ; 94,7 ; Is 2,3 ; Mi 4,2. אלוה יעקב : Ps 114,7. אביר יעקב : Gn 49,24.

et 4, l'expression « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » peut être perçue comme une variante de la formule « YHWH, Dieu d'Abraham, d'Isaac, et d'Israël » (1 R 18,36 ; 1 Ch 29,18 ; 2 Ch 30,6)⁹²⁷. Dans les cas où le Deutéronome utilise le pluriel, il serait plus raisonnable de comprendre ce phénomène comme un trait stylistique de ce livre. Le Deutéronome a une prédilection pour « YHWH notre Dieu » (יהוה אלהינו), « YHWH votre Dieu » (יהוה אלהיכם) et « YHWH ton Dieu » (יהוה אלהיך), mais il n'utilise jamais « YHWH Dieu d'Israël ». On a déjà suggéré plus haut que ce phénomène relevait du discours persuasif du Deutéronome dans le *Sitz im Leben* de la proclamation de la Loi. L'auteur du Deutéronome aurait essayé de persuader son auditoire en employant la confession existentielle « YHWH ton Dieu etc. » plutôt que l'expression plus objective « YHWH Dieu d'Israël ». En effet, dans le Deutéronome le « Dieu des patriarches » est presque toujours mis en parallèle avec « YHWH ton Dieu » et ses variantes. Ce livre proclame que le Dieu des patriarches n'est pas seulement le Dieu des ancêtres du passé mais aussi YHWH Dieu du peuple israélite *hic et nunc*. Les expressions du nom divin reflètent de façon cohérente la pensée deutéronomique, « actualisation de la foi ». On peut dire en l'occurrence que le Dieu des patriarches désigne le Dieu d'un certain groupe, et non pas le Dieu d'un certain individu. Dans l'usage tardif, le Dieu des patriarches ne renvoie pas seulement au Dieu de l'histoire patriarcale, mais également au Dieu des ancêtres du peuple d'Israël en général⁹²⁸. Il est intéressant de voir que dans la formule au pluriel, le Dieu des patriarches apparaît dans des contextes comme celui de l'infidélité de toute la nation à YHWH, celui de la promesse de la terre et de la prospérité collective et dans un contexte cultuel, notamment celui du culte collectif⁹²⁹.

La formule qui utilise le singulier se situe toujours dans la tradition ancienne de la Genèse et de l'Exode⁹³⁰. En général, YHWH n'est pas mentionné dans cette formule. Exceptionnellement, en Gn 32,10, il est évoqué après le Dieu des patriarches⁹³¹. Ceci serait dû à l'interprétation d'un rédacteur tardif destinée à identifier le Dieu des patriarches à YHWH. May estime que, lorsqu'il apparaît au singulier, le Dieu des patriarches est anonyme et désigne une divinité personnelle et intime, à la différence de l'usage tardif⁹³². Néanmoins il

⁹²⁶ N. Wyatt, "The Problem of the 'God of the Fathers'", 102, estime que les patriarches en Ex 3 ne sont pas les trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob, mais simplement les ancêtres, en général, des esclaves hébreux. Et il suit l'opinion de May, selon qui les trois noms patriarcaux sont les additions artificielles et secondaires. Mais Abraham, Isaac et Jacob sont représentants des ancêtres israélites dans l'Ancien Testament en entier.

⁹²⁷ M. Rist, "The God of Abraham, Isaac, and Jacob", *JBL* 57 (1938), 289-291.

⁹²⁸ S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles*, 16-19.

⁹²⁹ Pour des exemples, voir H. G. May, "The God of My Father", 200, n. 30 et 31.

⁹³⁰ Dans les Chroniques, « Dieu de mon père » désigne « Dieu de David ». H.-Chr. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154 (Berlin – New York, 1980), 57-62, situe Gn 46,1-5 à l'époque postexilique.

⁹³¹ « Jacob dit: Dieu de mon père Abraham, Dieu de mon père Isaac, Éternel, qui m'as dit: retourne dans ton pays et dans ton lieu de naissance, et je te ferai du bien ! » (traduction de Louis Segond)

⁹³² H. G. May, "The God of My Father", 156-157; cf. J. Lewy, "Les textes paléo-assyriens et l'Ancien

est naturel que l'auteur de la Genèse emploie la forme au singulier pour les trois générations familiales d'Abraham, d'Isaac et de Jacob parce que cette évocation se situe dans un cadre narratif : dans le cadre narratif de la Genèse, le Dieu des pères est le dieu d'une famille, et non pas un dieu national. En effet, le mot « père » ne désigne pas seulement le père en tant qu'individu, mais le père comme chef au sens large dans le contexte de la maison du père (בית אב). On peut penser que c'est sous cet angle que Jacob appelle Abraham « mon père » en Gn 28,13. En tant que Dieu d'une grande famille, le Dieu des patriarches est un dieu tutélaire et il accompagne toujours la famille. Dès lors, le dieu d'une famille n'est pas identique au dieu d'une autre famille et de plus, il doit protéger ses adorateurs contre le dieu d'une autre famille⁹³³. Malgré tout, la formule au singulier, qui renvoie à un Dieu anonyme, reflète un usage ancien⁹³⁴. D'après la tradition élohiste (Ex 3,13-15), les ancêtres prémosaïques connaissent un Dieu appelé « Dieu de vos pères ». Après l'apparition de Dieu à Moïse, les Israélites ont pris connaissance du fait que le Dieu de leurs pères était YHWH. Le contenu de ce récit coïncide avec la tradition sacerdotale (Ex 6,3, ici אל שדי). Même si le caractère stylistique d'un texte ne suffit pas à manifester une réalité historique, on peut imaginer que le Dieu des patriarches avait des aspects primitifs. Cette hypothèse peut s'appuyer sur les textes bibliques suivants : dans le document sacerdotal, lors de la rencontre avec Moïse, le « Dieu des patriarches » se présente sous le nom de YHWH à Moïse, puis YHWH est décrit comme se situant dans la continuité du Dieu des patriarches (Ex 6,2-3). Le Dieu, qui a conduit Abraham, Isaac et Jacob, était YHWH, et les désignations primitives qui proviennent de l'ancien culte disparu (« Dieu des pères », « Terreur d'Isaac » en Gn 31,53 ; « Puissant de Jacob » en Gn 49,24) sont devenues des désignations et des prédicats de YHWH⁹³⁵.

Revenons ici à la thèse de Alt pour discuter l'identité du Dieu des pères en face des dieux cananéens. Comme nous l'avons déjà remarqué, cet auteur pense que le Dieu des patriarches se distingue nettement des dieux des cultures voisines. Pourtant on trouve plusieurs occurrences qui rapprochent le Dieu des pères et El. Par exemple, la Genèse présente le Dieu du peuple comme dieu El : אל עליון (14,18-20), אל ראוי (16,13), אל עולם (21,33), אל אלהי ישראל (33,20), אל בית-אל (35,7; cf. 31,13), אל שדי (17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25)⁹³⁶. En outre, d'après Ex 6,3, le Dieu des pères était, avant l'apparition de YHWH, אל שדי. Plus on remonte dans l'histoire patriarcale, l'histoire ancienne, plus le rapport d'El avec le Dieu des patriarches

Testament», 51-53.

⁹³³ Cf. Gn 31,53. Dieu d'Abraham et Dieu de Nahor « sont » des entités différentes (TM).

⁹³⁴ H. G. May, «The Patriarchal Idea of God», 123.

⁹³⁵ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 170-171.

⁹³⁶ Nous ne discuterons pas ici de la nature de ces appellations. Sur ce sujet, voir F. M. Cross, «Yahweh and the God of the Patriarchs», 236-250; J. Van Seters, «The Religion of the Patriarchs in Genesis», 221-230; M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 74-81.

se complique, tandis qu'il est plus ou moins clair que le Yahwisme a assimilé ou a rejeté les caractères des dieux cananéens au cours de l'établissement du monothéisme. Pour Alt, le Dieu des patriarches est différent du dieu El. D'autres exégètes, en revanche, l'identifient à ce dieu (par exemple, J. Wellhausen, F. M. Cross, J. C. de Moor⁹³⁷).

El est à deux reprises assimilé au Dieu des patriarches dans la Genèse : האל אלהי אביך (Gn 46,3) et אל אביך (Gn 49,25). Quelques commentateurs considèrent, en se basant sur l'expression de Gn 33,20 (אל אלהי ישראל), qu'en Gn 46,3 l'article défini a été ajouté à El par un rédacteur tardif pour éviter d'utiliser le nom propre El⁹³⁸. D'autres soutiennent l'hypothèse qu'El doit être compris comme un nom propre chaque fois qu'il apparaît dans l'histoire patriarcale⁹³⁹. Cependant il n'est pas certain que les Israélites aient toujours compris El comme un nom propre en Gn 12-50. Même dans la littérature ougaritique, El est employé comme nom commun dans presque la moitié de ses occurrences⁹⁴⁰. Si un rédacteur tardif avait ajouté l'article défini à El parce que cela l'aurait gêné d'évoquer un dieu cananéen, cela démontrerait que l'auteur ou le rédacteur avait connu le dieu El et qu'il avait voulu faire passer אל pour un nom commun. Il me semble que le problème de savoir s'il s'agit d'un nom propre ou d'un nom commun est secondaire. Il est probable que, si l'on en croit Gn 33,20, les ancêtres ont aussi vénéré El comme dieu dans la mesure où l'auteur a délibérément choisi אל אלהי ישראל, alors qu'il y avait d'autres appellations divines comme יהוה אלהי ישראל ou אלהים (Ps 72,18). Ce choix n'est probablement pas arbitraire. Dans l'expression "יא", il est possible de trouver l'intention du rédacteur final ; אל אלהי ישראל est à la fois un carrefour où le Dieu des patriarches rencontre YHWH Dieu d'Israël et un croisement reliant l'histoire patriarcale à l'histoire d'Israël. El prend une place essentielle dans l'étude du Dieu des patriarches. En Dt 32,6-7 YHWH remplace le El de Gn 49,25. Bien que les méthodes de la littérature comparative (Alt etc.) et de l'archéologie (Cross etc.) présentent des faiblesses⁹⁴¹, les auteurs qui suivent ces méthodes ont ancré l'histoire patriarcale et la religion patriarcale dans la réalité historique.

Le thème du « Dieu des patriarches » est étroitement lié à la tradition qui nous a transmis ce concept de divinité. Par conséquent, la date des textes conservant l'expression « Dieu des patriarches » est généralement fixée selon un critère littéraire. Dans les études récentes, les textes du Pentateuque évoquant le Dieu des patriarches sont souvent situés à une date

⁹³⁷ J. Wellhausen, *Prolegomena* ; F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", 225-259; J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism*, 310-369.

⁹³⁸ M. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden, 1955), 15; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 258.

⁹³⁹ R. Rendtorff, "'El als israelitische Gottesbeziehung", *ZAW* 106 (1994), 4-21; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 258.

⁹⁴⁰ W. Hermann, "El אלהי", 275.

⁹⁴¹ R. Rendtorff, *Das Alte Testament: ein Einführung*, 10.

tardive de l'époque postexilique. Selon les orientations les plus radicales de la critique littéraire, les récits concernant le Dieu des pères ont été créés afin d'enraciner l'histoire d'Israël à une époque très ancienne⁹⁴². Confrontant les expressions désignant le Dieu des patriarches dans la Genèse et dans le livre d'Ésaïe, Van Seters estime que le Dieu des patriarches est un produit de l'époque postexilique et non pas de l'époque antérieure à l'installation en Canaan⁹⁴³. Mais la méthode qui consiste à s'appuyer sur certains passages qu'il sélectionne pour déterminer la date des textes dont ils sont tirés n'est pas convaincante⁹⁴⁴. On ne peut donc pas exclure la présence d'un noyau véhiculant les anciennes traditions patriarcales⁹⁴⁵. S'il est difficile de démontrer l'authenticité de ces traditions, il est tout aussi difficile de prouver qu'elles sont fictives.

K. van der Toorn, en analysant le caractère de la religion de la Mésopotamie et de la Syrie, définit la religion patriarcale de l'Ancien Testament comme une religion familiale. Selon lui, la religion patriarcale d'Israël comporte des aspects que l'on retrouve ailleurs. Les deux caractéristiques les plus évidentes de la religion familiale sont le culte des ancêtres et l'adoration des dieux locaux⁹⁴⁶. L'apport le plus intéressant de cet auteur est d'avoir démontré que la religion patriarcale d'Israël avait des affinités avec les religions voisines. Il affirme que le Dieu des patriarches n'existait pas dans un vide culturel, mais qu'il s'insérait dans le monde du Proche-Orient ancien, alors que Alt était obsédé par l'image d'un Dieu des pères itinérant qui permettait de souligner la particularité de ce Dieu par rapport aux dieux des nations. En effet, les patriarches vénéraient leurs dieux dans les lieux où ils résidaient et souhaitaient qu'ils soient avec eux (Gn 28,18; 31,13; 35,14). En particulier, la tradition élohiste - pour K. van der Toorn, cette tradition est antérieure à la tradition J⁹⁴⁷ - considère Béthel (Gn 28 ; 35) et Beersheba (Gn 21,33 ; 46,1-3) comme les sites culturels les

⁹⁴² Cf. Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW133 (Berlin - New York, 1974). I. Provan, "Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel", *JBL* 114 (1995), 585-606, caractérise le point de vue historique de Thompson comme « positivist » et « materialist ». Pour la réponse de ce dernier à cet article, voir Thomas L. Thompson, "A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship?", *JBL* 114 (1995), 683-698.

⁹⁴³ Voir J. Van Seters, "The Religion of the Patriarchs in Genesis", 223; idem, *Abraham in History and Tradition* (New Haven - London, 1975); idem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian* (Louisville, 1992).

⁹⁴⁴ Thomas L. Thompson, "The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine", dans D. V. Edelman éd., *The Triumph of Elohism. From Yahwisms to Judaisms*, 107, estime à juste titre que l'argumentation de Van Seters n'échappe pas à la circularité.

⁹⁴⁵ Pour la position qui soutient la fiabilité de l'histoire de l'ancien Israël en face du minimalisme, voir K. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, 2003).

⁹⁴⁶ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 236. La tradition locale concernant le Dieu des pères a été déjà remarquée par A. Jepsen, "Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten", *FS A. Alt*, *WZ Leipzig* 3 (1953/54), 255-281 = idem, *Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament* (Berlin, 1978), 46-75. D'après les résultats des recherches qu'il a menées sur l'histoire patriarcale, le Dieu d'Isaac est devenu sédentaire dans la région de Béer-Shéva, le Dieu d'Abraham à Mamré et le Dieu de Jacob dans la Cisjordanie.

⁹⁴⁷ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 258, n. 100. Pour une opinion semblable, voir J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven - London, 1975); H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich, 1976).

plus importants et ces lieux sont les centres de la tradition du Nord⁹⁴⁸. Il pense que les Israélites ont adoré le Dieu de leurs ancêtres ou s'en sont souvenus dans leur cœur⁹⁴⁹. La tradition élohiste joue un rôle clef dans les études sur le Dieu des patriarches comme dans les études sur YHWH, Dieu d'Israël. Comme il a déjà été dit plus haut, les livres des Chroniques témoignent de ce que les lévites d'Israël sont descendus en Juda pour adorer le Dieu de leurs pères (2 Ch 11,16). Ce verset, ainsi que Gn 33,20, montre que les expressions « Dieu d'Israël » et « Dieu des pères » ont pu trouver leur origine dans la tradition élohiste.

Si, en résumé, on suit l'analyse de l'histoire de la tradition, le Dieu des patriarches n'aurait pas été associé à YHWH à l'origine. En revanche on peut supposer que, au vu d'un certain nombre de textes de l'histoire patriarcale, il avait des rapports étroits avec le dieu El. Il faut également rappeler que la religion d'Israël était géographiquement située en Canaan. Il est donc naturel de penser que des influences ont pu s'exercer dans les deux sens⁹⁵⁰. Mais au moment de l'établissement du monothéisme, le dieu El est s'est effacé derrière le Dieu d'Israël.

Le Dieu des patriarches correspond à l'archétype du Dieu d'Israël⁹⁵¹, tout comme l'histoire d'Israël s'enracine dans celle des patriarches. Dans la mesure où la religion familiale était un phénomène universel dans les cultures du Proche-Orient ancien, le Dieu des patriarches présente certains traits propres aux dieux des nations. De toute façon, les ancêtres du peuple d'Israël adoraient le Dieu de leurs pères, et ceci continue jusqu'à nos jours.

Le peuple d'Israël est attaché à son Dieu par l'élection et l'alliance⁹⁵², et non par un lien garanti par le don du territoire. C'est pour cela qu'Israël a pu garder l'espoir du retour même à l'époque exilique où il a été déporté du pays qui lui avait été promis.

5.3.3. Les fonctions de Dieu : le Dieu de la terre (אלהי הארץ)

Si le caractère du Dieu d'Israël qui consiste à accompagner son peuple dans l'histoire constitue un élément essentiel de l'essence divine, on trouve également un autre trait, qui associe Dieu à Israël par l'intermédiaire de la terre. C'est le deuxième axe qui définit l'identité de Dieu dans la relation triangulaire : Dieu, le peuple et la terre.

⁹⁴⁸ Cf. A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (Ann Arbor, 1977).

⁹⁴⁹ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 264.

⁹⁵⁰ Pour certains auteurs, la religion d'Israël est une variante locale des religions sémitiques du nord-ouest en Palestine durant le premier millénaire avant notre ère. Voir N. P. Lemche, "The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies on the Early History of Israel", dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume Leuven 1989*, VTS 43 (Leiden, 1991), 107-115; H. Niehr, "The Rise of YHWH", 50.

⁹⁵¹ F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", 228.

⁹⁵² E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 163-176; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 35-48; F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", 228.

La promesse de la terre faite à Abraham a-t-elle été accomplie ? Oui et non. Cette promesse a été réalisée à l'époque de Josué, mais le problème territorial en Palestine était loin d'être définitivement réglé. Les véritables questions qui se posent ici sont les suivantes : quelle est la nature de la terre promise ? Quel rapport Dieu a-t-il avec cette terre ?

Le rapport de Dieu avec la terre est à la fois très abstrait et très réel. Comme la Bible l'évoque de façon variable, il n'est pas facile d'en parler en quelques mots : Dieu s'est révélé aux pères dans un lieu spécifique et a erré dans le désert avec son peuple. Le peuple israélite souhaitait que Dieu réside dans le Temple de Jérusalem. Mais Dieu est décrit comme le « Dieu des cieux » (אלהי השמים)⁹⁵³.

Ce rapport met en jeu le mode d'existence de Dieu et la théologie de l'espace⁹⁵⁴. Le débat qui oppose le monothéisme et le polythéisme concerne moins la question de l'unicité ou de la pluralité des dieux que la modalité de l'existence divine.

Nous chercherons ici à mettre en lumière les aspects de Dieu en liaison avec la terre dans la Bible et dans des documents extrabibliques. Ce travail nous aidera à éclaircir la notion de Dieu dans la loi sur l'année sabbatique et à éclairer la question de la terre, telle qu'elle se pose de nos jours.

5.3.3.1. Les dieux de la terre

Il est communément admis aujourd'hui que, dans le monde d'où vient l'Ancien Testament, chaque ville était sous la tutelle d'un dieu et que la puissance des dieux était limitée à un espace géographique⁹⁵⁵. D'après ce que nous apprend l'histoire des religions, un dieu a commencé à exister en tant que dieu d'une tribu et il résidait dans un lieu avec ses adorateurs. En vue de maintenir la paix, les tribus devaient reconnaître le dieu de leurs voisins et faire le serment de ne pas rompre les promesses faites au nom de leur dieu⁹⁵⁶. La guerre entre les tribus était comprise comme une guerre sainte, c'est-à-dire une guerre entre les dieux (cf. מלחמות יהוה en 1 S 18,17 ; 25,28). Quand une tribu envahissait le pays d'une autre tribu et annexait son territoire, non seulement les habitants de la tribu vaincue étaient agrégés à la tribu plus puissante, mais aussi le dieu réputé plus faible était subordonné au dieu plus fort de la tribu triomphante⁹⁵⁷. Puis, avec le temps, le dieu soumis disparaissait de la mémoire des

⁹⁵³ Gn 24,3.7; 2 Ch 36,23; Esd 1,2; 5,11.12; 7,12.23(x2); Ne 1,4.5; 2,4.20; Jon 1,9; Dn 2,18.37.44. Cf. « Dieu des cieux et de la terre » (Gn 1,1 ; 14,19.22). Jésus prie Dieu qui est dans le ciel (Mt 6,9).

⁹⁵⁴ Cf. M. Spindler, *Pour une théologie de l'espace*, Cahiers Théologiques 59 (Paris - Neuchâtel, 1968).

⁹⁵⁵ E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt, 1973²), 160-164 ; K. van der Toorn, "God (I) אלהים", DDD, 354.

⁹⁵⁶ Même dans la Bible hébraïque, voir Gn 31,53.

⁹⁵⁷ Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177 (Berlin - New

hommes⁹⁵⁸. Les dieux du monde voisin de la Bible hébraïque étaient garants de la prospérité de leur peuple. Ils étaient les maîtres des pays où ils résidaient avec leurs adorateurs : la terre de Moab appartenait au dieu Kemosh (כמוש)⁹⁵⁹. Le dieu Baal résidait sur le mont Zaphon⁹⁶⁰, et il était appelé *zubūlu ba'lu 'arši*, « Prince, Maître de la terre »⁹⁶¹. Dans la littérature ougaritique et sumérienne, les noms des villes étaient liés au nom des dieux : la ville de Nippur était En-lil-ki, c'est-à-dire « terre du dieu Enlil », Eridu était Nunki, « terre de Nun »⁹⁶². Pour les dieux égyptiens, chaque ville était la résidence d'un dieu⁹⁶³. E. Hornung a adapté le thème philosophique « de l'un et du multiple » au domaine de la théologie égyptienne⁹⁶⁴. Il montre de manière convaincante que le polythéisme de la religion égyptienne peut être expliqué à la lumière de cette notion. Pour les anciens, le polythéisme allait de soi, car la nature tout entière était à leurs yeux constituée par des divinités⁹⁶⁵, étant bien entendu que ces divinités ne correspondent pas exactement aux conceptions de la divinité courantes dans le monde moderne. Mais les dieux anciens sont unis par un trait commun : ils sont tous d'origine divine et non pas humaine. Le monde des dieux est souvent constitué par des agglomérats syncrétistes et un dieu particulier finissait parfois par être considéré comme l'un des aspects, ou l'une des manifestations d'un dieu unique englobant un panthéon de dieux secondaires. Pour expliquer ce phénomène religieux, Toorn emploie l'expression intéressante « tension entre l'unité politique et l'autonomie locale »⁹⁶⁶.

5.3.3.2. YHWH, Dieu de la terre

Si les dieux des nations sont au départ les dieux des pays, il est légitime de poser la question de savoir si le Dieu de la Bible hébraïque est un Dieu dont la tutelle s'exerce sur un espace limité, comme les dieux des cultures voisines. Il est indispensable de poser cette question pour savoir si la loi sur l'année sabbatique ne peut s'appliquer qu'au pays d'Israël ou

York, 1989), 71.

⁹⁵⁸ Cf. K. van der Toorn, "God (I) אלהים", 357.

⁹⁵⁹ Nb 21,29 ; Jg 11,24 ; 1 R 11,33 ; Jr 48,46. cf. H. -M. Dion, "Yahweh, Dieu de Canaan, et la terre des hommes", *Canadian Journal of Theology* 13 (1969), 234.

⁹⁶⁰ CTA 3. III 26-28 ; KTU² 1.5.I.11 ; 1.6.I.57-59, etc. Pour la bibliographie sur Zaphon, voir J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 107.

⁹⁶¹ CTA 5. VI. 10; 6. III. 9, 21; IV. 29, 40 etc. Cf. M. Dietrich et O. Loretz, "Die Ba'al-Titel *b'l arš* und *aliy qrdm*", *UF* 12 (1980), 391-393; L. E. Toombs, "Baal, Lord of the Earth: The Ugaritic Baal Epic", dans C. L. Meyers et M. O'Conner eds., *The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (Winona Lake, 1983), 617-619.

⁹⁶² F. Dreyfus, "Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament", 17-18.

⁹⁶³ K. van der Toorn, "God (I) אלהים", 335.

⁹⁶⁴ Pour la relation entre la vision du monde et la vie réelle en Égypte, cf. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt, 1973²).

⁹⁶⁵ Cf. G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment* (London, 1950), 18.

⁹⁶⁶ K. van der Toorn, "God (I) אלהים", 335.

si elle doit s'appliquer sur toute la terre comme il est écrit dans le livre des Jubilés. Il sera également utile de vérifier par la même occasion si la théorie de Hornung sur le polythéisme et le monothéisme peut convenir à la théologie de l'Ancien Testament.

Pour répondre à la première question, il convient d'examiner les versets dans lesquels s'expriment des étrangers. YHWH, Dieu d'Israël, est décrit comme le dieu qui domine son propre pays (2 R 17,26-27). Il est tout naturel, pour des étrangers, de considérer le Dieu d'Israël réside à l'intérieur du pays d'Israël. Mais, il est significatif que les auteurs bibliques utilisent aussi des expressions qui laissent entendre que YHWH est un dieu dont la souveraineté se limite à un territoire particulier.

Pour illustrer cette idée, nous pouvons d'abord évoquer les textes où Dieu se trouve associé à un nom de ville : Dieu de Jérusalem (2 Ch 32,19 ; Esd 1,3), YHWH à Sion (Ps 65,2 ; 99,2), YHWH à Mitspa (Jg 20,1; 21,5.8; 1 S 10,17), YHWH des armées à Silo (1 S 1,3), YHWH à Hébron (2 S 15,7) et El Béthel (Gn 35,7 ; cf. 31,13 ; Os 3,14 ; 5,5). Il faut aussi, dans cette rubrique, considérer le témoignage extrabiblique de Kuntillet 'Ajrud qui mentionne un « YHWH de Samarie » et un « YHWH de Téman » (cf. Ha 3,3).

5.3.3.2.1. Dieu de Jérusalem (2 Ch 32,19 ; Esd 1,3) / YHWH à Sion (Ps 65,2 ; 99,2)

Il est naturel de penser que le Dieu d'Israël est le Dieu de Jérusalem, capitale de ce pays. L'expression « Dieu de Jérusalem » en 2 Ch 32,19 figure dans un contexte où le roi d'Assyrie Sennakérib a attaqué Jérusalem et s'est moqué de « YHWH Dieu d'Israël » (2 Ch 32,17) :

Puis Sennakérib écrivit des lettres pour défier le « Seigneur, le Dieu d'Israël »

(2 Ch 32,17a ; TOB).

Ils parlèrent du « Dieu de Jérusalem » comme des « dieux des peuples de la terre »,
ouvrages de mains d'homme

(2 Ch 32,19 ; Louis Segond).

Dans cette péricope, il est intéressant de voir que le Chroniste présente, à travers les paroles d'un roi étranger, « YHWH Dieu d'Israël » comme « Dieu de Jérusalem ». Dans ce verset, Dieu est associé de façon explicite à un endroit précis. Mais il est plus étonnant que le « Dieu de Jérusalem » soit mis en parallèle avec les « dieux des peuples de la terre », lorsque l'auteur veut faire contraster la puissance de Dieu avec celle des dieux des nations. Pour atténuer l'effet de cette formulation étrange, qui suggère que la résidence de Dieu est limitée à un certain endroit, le Targum corrige « Dieu de Jérusalem » par « sa Présence habite à

Jérusalem » (דשכנתיה שריא בירושם)⁹⁶⁷.

On trouve également l'expression « YHWH à Sion » en Ps 65,2 et 99,2. En effet, en Ps 99,2a, « à Sion » peut être compris comme adverbe : « YHWH est grand à Sion » (יהוה בציון) (גדול). Mais cette phrase peut aussi être traduite par « YHWH qui est à Sion est grand ». Cette interprétation est renforcée par Ps 65,2a :

Dieu qui est en Sion, la louange te convient (לך דמיה תהלה אלהים בציון ; TOB).

Même si la plupart des traductions modernes comprennent בציון comme étant un adverbe, la formulation du Targum, qui rend « Dieu » par « sa Présence » (cf. אלהא די שכניתיה בציון), reflète le souci du traducteur qui craignait que la présence de Dieu puisse être comprise comme étant limitée à Sion.

Quelle que soit la traduction - adverbe ou phrase qualifiante -, la présence de l'expression « à Sion » dans Ps 65,2a manifeste la théologie de Sion. YHWH régnant à Sion (Ps 99,1-2) a également choisi Sion pour son habitation (Ps 132,13)⁹⁶⁸ : Jérusalem est considérée comme l'habitation terrestre du Dieu d'Israël. Pour les Chronistes en particulier, cette ville est le centre de la religion nationale d'Israël. Jérusalem n'est pas simplement le centre politique ou économique, mais aussi le centre culturel. En ce sens, on peut dire que « Dieu de Jérusalem » et « YHWH à Sion » sont en continuité avec « YHWH Dieu d'Israël ».

5.3.3.2.2. YHWH des armées à Silo / YHWH à Hébron / El Béthel

Pourtant, les Israélites ont cru que Dieu résidait aussi dans les sanctuaires d'Israël au-delà de la capitale d'Israël : YHWH des armées à Silo, YHWH à Hébron et El Béthel. Les hommes israélites sont montés à Silo⁹⁶⁹, vers YHWH des armées (1 S 1,3) pour y adorer YHWH car ils pensaient que Dieu était dans un sanctuaire de Silo. Cette expression « monter à un lieu » est le terme technique utilisé pour désigner un pèlerinage⁹⁷⁰. Dans ce verset, K. Budde retrouve les circonstances de l'époque où les Israélites vénéraient diverses manifestations de Dieu et distinguaient, par exemple, « Dieu à Silo » et « YHWH à Hébron » (2 S 15,7)⁹⁷¹.

⁹⁶⁷ Voir S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles*, 48, n 121. Cet auteur pense que la tournure « Dieu de Jérusalem » a été influencée par la proclamation de Cyrus en Esd 1,3.

⁹⁶⁸ Concernant la théologie de la cour, voir M. Noth, "Jerusalem und die israelitische Tradition", *OTS* 13 (1950), 28-46.

⁹⁶⁹ Pour l'importance de Silo dans la tradition de l'Ancien Testament, voir M. Haran, "Shilo and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition", *JBL* 81(1962), 14-24.

⁹⁷⁰ H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10 (Göttinger, 1960²), 25. Cf. « YHWH à Mitspa » : Jg 20,1; 21,5,8; 1 S 10,17.

⁹⁷¹ K. Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen - Leipzig, 1902), 4.

Par ailleurs, Absalom va à Hébron, son pays natal (2 S 3,2-3), afin d'y devenir roi (2 S 15,10). Il demande à David de lui permettre d'aller à Hébron pour accomplir le vœu qu'il a fait à YHWH (2 S 15,7). Hébron où figure un ancien autel (Gn 13,18) devient le centre de la révolte à venir. Dans l'esprit d'Absalom, Hébron aurait été le lieu de résidence de YHWH, où il lui aurait accordé ce qu'il souhaitait le plus : devenir roi d'Israël. Avant que le Temple ait été construit à Jérusalem, les hommes politiques rendent visite aux centres religieux du passé pour obtenir le soutien de la population. Par exemple, c'est à Gabaon que YHWH est apparu à Salomon et lui a promis la sagesse (cf. 1 R 3,1-15).

Enfin, le « Dieu (de) Béthel » (האל בית־אל) ou « El Béthel » (אל בית־אל) apparaît dans la narration de Jacob :

Je suis le Dieu de Béthel (האל בית־אל), où tu as oint un monument, où tu m'as fait un vœu. Maintenant, lève-toi, sors de ce pays, et retourne au pays de ta naissance.

(Gn 31,13, traduction de Louis Segond)

Il bâtit là un autel, et il appela ce lieu El-Béthel (אל בית־אל) ; car c'est là que Dieu s'était révélé à lui lorsqu'il fuyait son frère.

(Gn 35,7, traduction de Louis Segond)

Il existe deux possibilités pour traduire l'expression אל(ה) בית־אל en fonction de la façon dont on comprend le mot « Béthel » : lorsqu'il désigne un lieu, il peut être rendu par « le Dieu de Béthel » et par « El/Dieu de Béthel ». Mais lorsqu'il renvoie à une divinité⁹⁷², on doit le traduire par « le Dieu, Béthel » et « El, Béthel ».

On peut constater que les traducteurs des textes anciens étaient déjà embarrassés pour définir le Dieu localisé à Béthel⁹⁷³ : dans la LXX, les Targums d'Onkelos et de Jonathan de Gn 31,13 « El Béthel » est complété par « Je suis le Dieu qui s'est fait voir de toi dans le lieu de Dieu (à Béthel) ». Puis les traducteurs de la LXX, de la Syriacque et de la Vulgate disent simplement « Béthel » sans El en Gn 35,7. En se basant sur ces traductions anciennes et en mettant en avant le problème grammatical, Van Seters pense que l'on ne trouve aucune référence à un dieu « Béthel » dans la Genèse⁹⁷⁴. Si l'on accepte son interprétation, l'expression אל(ה) בית־אל renvoie à Dieu localisé.

⁹⁷² Pour la discussion sur le caractère de Béthel en tant que nom propre divin, voir R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris, 1921), 231-243 ; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 37 ; O. Eissfeldt, "Der Gott Bethel", *ARW* 38 (1930), 1-30 = Reproduit dans *Kleine Schriften*, I (Tübingen, 1962), 206-233 ; J. P. Hyatt, "The Deity Bethel in the Old Testament", *JAOS* 59 (1939), 81-98 ; H. Donner, "Zu Gen 28₂₂", *ZAW* 74(1962), 68-70 ; H. Gese, "Die Religionen Altsyriens", dans C. M. Schröder éd., *Die Religionen der Menschheit*, 10/2 (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1970), 112-113.

⁹⁷³ G. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas, 1994), 263 ; M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 74, 78-79.

⁹⁷⁴ J. Van Seters, "The Religion of the Patriarchs in Genesis", 225, n. 13.

Comme il a été dit plus haut, YHWH n'est considéré par les nations que comme le dieu d'une région, « le dieu du pays » (אלהי הארץ). Pour qu'ils puissent résider en paix dans un pays étranger, les peuples anciens pensaient qu'il fallait suivre la coutume des dieux locaux (cf. 2 R 17,26[x2].27). La croyance en un dieu local est universelle dans les religions humaines.

5.3.3.2.3. YHWH de Samarie / YHWH de Téman

L'une des inscriptions de Kuntillet 'Ajrud, à environ 50 kms au sud de Kadesh-Barnea, mentionne « YHWH de Samarie » et « YHWH de Téman » (cf. Ha 3,3)⁹⁷⁵. Étant donné la forte influence du Nord dans les vestiges de Kuntillet 'Ajrud, on peut penser que le site était destiné aux caravanes du Royaume d'Israël. Les gens se saluaient les uns les autres en utilisant le nom du Dieu officiel d'Israël, « YHWH de Samarie ». Dans ce contexte, « Samarie » semble devoir être considérée comme une désignation du Royaume du Nord dans son ensemble - pas juste comme la ville principale de la région de Samarie⁹⁷⁶. On appelle YHWH « YHWH de Samarie » pour le distinguer de « YHWH de Juda ». À peu près 800 ans avant notre ère, date que l'on peut provisoirement assigner à l'inscription, YHWH était, selon la conception la plus répandue, le dieu national d'Israël. Le « veau de Samarie », ainsi que l'image de Béthel dans le livre d'Osée 8,5-6, représentent « YHWH de Samarie » (cf. 1 R 12,28⁹⁷⁷). L'expression « YHWH de Samarie » reflète la foi populaire des Israélites de cette époque.

Selon Rose, la centralisation du culte du Deutéronome ne vise pas à supprimer le culte des Cananéens, mais celui de la religion populaire judéenne sous ses différentes formes (YHWH

⁹⁷⁵ Sur cette traduction, voir A. F. Rainey, "Everything You Always Wanted to Know about Deities and Demons", dans S. Izre'el, I. Singer et R. Zadok édés., *Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, IOS 18 (Winona Lake, 1998), 457. Voir aussi J. A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud", *ZAW* 94 (1982), 2-20 ; A. Lemaire, "Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud", *SEL* 1 (1984), 131-143 ; M. Weinfeld, "Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance", *SEL* 1 (1984), 121-130 ; P. K. McCarter, "Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data", dans P. D. Miller et al. édés., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of F. M. Cross* (Philadelphia, 1987), 137-155 ; K. van der Toorn, "YAHWEH יהוה", 918-919. Pour la région Téman, voir R. de Vaux, "Téman, ville ou région d'Édom?", *RB* 76 (1969), 379-385. Concernant la mention d'Ashéra et son rapport avec YHWH, cf. H. Lutzky, "Shadday as a Goddess Epithet", *VT* 48 (1998), 22 ; J. Day, "The Religion of Israel", dans A. D. H. Mayes éd., *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford - New York, 2000), 431 ; W. G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, 2005) ; S. Ackerman, "Asherah, the West Semitic Goddess of Spinning and Weaving?", *JNES* 67 (2008), 11. Je ne traite pas ici des problèmes grammaticaux liés à l'état construit du nom propre.

⁹⁷⁶ Cf. Z. Meshel, "Kuntillet 'Ajrud", *ABD* IV (1992), 103-109.

⁹⁷⁷ H. Donner, "Hier sind deine Götter, Israel!", dans H. Gese et H. P. Rüger édés., *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70 Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1973), 49, signale que dans ce verset, le verbe pluriel est utilisé avec les veaux d'or à Béthel et Dan.

de Samarie, YHWH de Téman)⁹⁷⁸.

5.3.3.3. L'harmonie et la tension entre le « Dieu d'Israël » et le « Dieu localisé »

Dans l'Ancien Testament, Dieu présente les caractères d'un dieu local ou régional. Bien que l'unité de YHWH ne fût pas niée, son culte prenait plusieurs formes locales⁹⁷⁹. Ceci manifestait tant les croyances primitives de la population que la théologie des élites qui s'appuyait sur ces croyances. En même temps, il est probable que les auteurs bibliques parlaient d'un dieu localisé ou localisaient Dieu en un endroit précis pour démontrer sa souveraineté sur une ville ou une région, non pas pour limiter sa puissance à un lieu ou à un espace donnés. Il est significatif ici que l'expression « Dieu de Jérusalem » (Esd 1,3) apparaisse à côté de « Dieu des cieux » (Esd 1,2). Dès lors on ne peut pas affirmer que cette tournure qui se réfère à un dieu localisé corresponde à la religion des nations⁹⁸⁰.

Le Dieu d'Israël est étroitement lié aux villes d'Israël. Il se révèle dans une localité déterminée. Il respecte la terre et la croyance de ses adorateurs. Mais il ne se limite pas à cette dimension locale. C'est un Dieu national⁹⁸¹. De plus, c'est le Dieu universel, le Dieu qui a créé les cieux et la terre (cf. Gn 1,1 ; 14,19.22). YHWH règne sur toute la terre et sur tout le ciel. Donc, si le peuple rompt l'alliance conclue avec Dieu, il est obligé de quitter la terre qui lui a été donnée. YHWH est un Dieu à la fois immanent et transcendant.

On peut définir le rapport entre le Dieu universel et le Dieu localisé par une analogie avec la relation entre Israël et chaque tribu. Kaufmann estime qu'en Israël il est difficile de distinguer nettement entre un événement national et un événement régional. Lorsqu'une tribu est menacée, tout Israël intervient et lorsqu'elle est sauvée du danger, c'est la nation elle-même qui est délivrée. C'est surtout dans le livre des Juges se manifeste cette vision idéalisée⁹⁸². Le Dieu localisé n'est pas un autre dieu que le Dieu national. C'est la manifestation de ce Dieu national dans une certaine région.

À côté de l'harmonie entre ces deux aspects de la divinité, on peut également trouver une

⁹⁷⁸ M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, BWANT 106 (Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1975), 59-94.

⁹⁷⁹ J. A. Emerton, "New Light on Israelite Religion", 19; H. Donner, "Hier sind deine Götter, Israel!", 49, emploie le terme « Polyjehwismus ».

⁹⁸⁰ Cf. R. E. Clements, *God and Temple*, 129, n. 2.

⁹⁸¹ E. A. Speiser, " 'People' and 'Nation' of Israel", *JBL* 79 (1960), 158, estime que toute référence à YHWH comme dieu national est inexacte, dans la mesure où *goy* n'est jamais suivi d'une construction possessive comme « *goy*-YHWH ».

⁹⁸² Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 256-258: « At that earlier time (of the book of Judges), there was no definite boundary between local and national events [...] A local distress might become a general one; a local deliverance could be felt as a national one ».

certaine tension entre les différentes images de Dieu⁹⁸³. Si l'on se situe dans une perspective sociologique, on peut dire que cette tension trouve sa source dans le système politique d'Israël. Selon l'expression de van der Toorn citée plus haut, elle procède de la « tension entre l'unité politique et l'autonomie locale ». On sait qu'il existait un certain antagonisme entre les tribus cisjordanienne et les autres tribus. C'est que les Israélites pensaient que Dieu ne demeurait pas en terre cisjordanienne (Jos 22,10-34).

De même que ce qui unit toutes les tribus en un ensemble est la croyance en un seul Dieu, Celui qui inspire à Israël la croyance en un Dieu localisé peut résoudre la tension entre un Dieu unique et ses apparitions locales⁹⁸⁴. À vrai dire, il n'existe pas de tension entre le Dieu d'Israël et le Dieu local ; l'antagonisme oppose les hommes qui, dans chaque ville, adorent leur Dieu local.

5.3.4. Conclusion : l'identité de Dieu dans la loi sur l'année sabbatique

Nous avons considéré jusqu'à présent les noms de Dieu dans le Code de Sainteté et la notion de Dieu dans la relation avec le peuple et la terre. Cette analyse nous amène à percevoir le trait caractéristique du Dieu qui a proclamé la loi sur l'année sabbatique.

Tout d'abord, au niveau de la relation de Dieu avec le peuple, nous remarquons le fait que les expressions « Dieu d'Israël » et « Dieu des pères » ne se trouvent pas dans le Lévitique. Nous avons vu que le Deutéronome préfère utiliser le mot « Dieu » suivi d'un suffixe plutôt que l'expression « Dieu d'Israël » et que ceci provient de son *Sitz im Leben*. Si l'expression « Dieu des pères » est fréquente dans le Deutéronome, on ne trouve pas l'expression « Dieu d'Israël » dans le Lévitique.

Les expressions « Dieu d'Israël » et « Dieu des pères » n'apparaissent pas dans H - et dans le Lévitique en général -, mais l'auteur de ce livre exprime la relation particulière de Dieu avec son peuple en utilisant diverses tournures : YHWH, YHWH votre Dieu, YHWH leur Dieu, Dieu, ton/votre Dieu, son/leur Dieu. Comme on l'a déjà remarqué, ces expressions comportent tant la notion du Dieu national (p. ex., votre Dieu) que celle du Dieu individualisant (p. ex., ton Dieu). De même, bien que l'on ne trouve pas l'expression « Dieu des pères » dans le Lévitique, on a vu que Dieu se souvient de l'alliance qu'il a conclue avec les ancêtres d'Israël (Lv 26,40-45). Comme on l'a vu plus haut dans la section « la

⁹⁸³ Voir C. Westermann, *Genesis 12-50*, 121; M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen*, 41; K. van der Toorn, "God (I) אלהים", 335.

⁹⁸⁴ Cf. H. Niehr, "The Rise of YHWH", 71: « In these two capitals (Jérusalem et Samarie) YHWH was venerated as the god of the dynasty and the kingdom but not as the local god of the different towns. YHWH's identification with those local deities was the result of a longer historical development that was not completed before the exile ».

signification de la liste des bénéficiaires humains », la dimension familiale du Dieu des pères éclaire l'identité des bénéficiaires de l'année sabbatique. On devrait donc dire que les noms de Dieu dans H impliquent l'idée de « Dieu d'Israël » et celle de « Dieu des pères ».

Les différentes locutions qui expriment le nom de Dieu dans H traduisent la relation étroite entre Dieu et le peuple. Pourtant les lois que Dieu a proclamées dans ce code ne concernent pas seulement son peuple, Israël, mais elles tiennent compte de toute l'humanité : YHWH s'adresse à l'homme en général (cf. Lv 18,5) et dit que les Israélites et les étrangers doivent respecter ces lois. Ceci manifeste que le Dieu du Code de Sainteté, le Dieu de la loi sur l'année sabbatique présente proclame des lois de portée universelle au-delà du rapport particulier avec son peuple.

Dans la loi sabbatique, Dieu proclame explicitement que le pays d'Israël doit se reposer. Il faut noter ici que ce repos doit être garanti non seulement par les Israélites mais aussi par les étrangers. Le fait que les Cananéens ont été expulsés de leur pays cananéen à cause de la négligence de la loi divine (Lv 18,24-30 ; 20,22-23) indique que Dieu n'est pas simplement le Dieu d'Israël mais qu'il gouverne l'histoire de toute l'humanité.

Le repos de la terre ordonné par Dieu montre qu'il est étroitement lié à la terre. Nous avons vu le rapport entre le Dieu d'Israël et le Dieu localisé. Il me semble que cette corrélation peut être appliquée au lien entre le Dieu universel qui a créé la terre et le Dieu d'Israël. Certes, le Dieu qui a proclamé le repos du pays d'Israël concentre son attention sur un pays particulier, le pays d'Israël. Mais, avant tout, il est Dieu, le maître du monde, qui a créé la terre.

Dans l'image de Dieu coexistent l'universalité et le particularisme (cf. Jr 23,23). Ce double caractère expliquerait la relation du Dieu biblique avec les dieux des cultures voisines : Dieu a des points communs avec les autres dieux, mais il a des particularités qui le distinguent de ces dieux. La comparaison entre YHWH et les dieux des nations est utile pour dégager les caractéristiques de Dieu dans la loi sabbatique.

La religion d'Israël comme religion monothéiste s'est définitivement formée au cours de ses contacts avec la religion de Canaan⁹⁸⁵. Les Israélites n'excluent pas tous les traits des dieux cananéens, et ils en absorbent certains. Soit on met l'accent sur la particularité de la religion d'Israël (Eissfeldt, Oldenburg)⁹⁸⁶ soit on présente le Yahwisme comme une religion cananéenne (Wellhausen, Cross, de Moor)⁹⁸⁷ : mais, il est certain que, dans la Bible, YHWH

⁹⁸⁵ Cf. M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990), 7.

⁹⁸⁶ O. Eissfeldt, "El and Yahweh", *JSS* 1 (1956), 25-37; U. Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'1 in Canaanite Religion*, *Supplementa ad Numen, altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes edendas curavit C. J. Blecker*, Vol. III (Leiden, 1969), xi.

⁹⁸⁷ J. Wellhausen, *Prolegomena* ; F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", 225-259; J. C. de Moor,

est le Dieu suprême correspondant à El, dieu suprême de Canaan par rapport aux autres dieux, à savoir Baal, Astarté et Molek etc. Comme nous l'avons déjà vu, le Dieu d'Israël est parfois rendu par le nom El. Par ailleurs, il est naturel que YHWH et El partagent plusieurs caractéristiques communes⁹⁸⁸.

Si la religion d'Israël a adopté certaines caractéristiques du dieu El, le Yahwisme prend garde de ne pas être corrompu par le Baalisme. Les Israélites doivent, par exemple, surmonter la tentation du culte de la fécondité. Il est certain que le cycle de la mort et de la naissance de Baal a été rejeté dans le Yahwisme, mais en même temps des éléments de la religion de Baal ont laissé des traces dans la religion d'Israël. Au fur et à mesure de son élaboration, le Yahwisme a vaincu le Baalisme, tout en conservant certains de ses aspects. En tant que dieu du vent et du temps, le dieu Baal fait tomber la rosée, la pluie et la neige (KTU 1.3 ii:39-41; 1.4 v:6-7; 1.5 v:8; 1.16 iii:5-7; 1.101:7) et garantit la fertilité de la terre (KTU 1.3 ii:39; 1.6. iii:6-7, 12-13)⁹⁸⁹. De même, YHWH promet d'être bienveillant à l'égard de son peuple. La bénédiction divine était indispensable pour que le peuple survive dans un pays aride : YHWH est le Dieu de la pluie et de la tempête⁹⁹⁰. Le mot « Baal » est employé comme épithète de YHWH : l'union des noms de YHWH et de Baal (1 Ch 12,6 ; בעליה // Βααλια) reflète la puissance que le Baalisme exerce sur la population à cette époque⁹⁹¹.

Même s'il est vrai que la religion cananéenne nous permet d'aborder le noyau de la religion d'Israël sous l'angle de l'histoire concrète et dans la perspective de l'histoire des religions, il convient de savoir que la religion cananéenne ne peut pas, en tant que telle, être le critère de l'évaluation de la religion d'Israël. Autrement dit, il faut faire attention à ne pas tomber dans une sorte de « pan-cananéisme »⁹⁹². À cet égard, on doit souligner l'incompatibilité entre le caractère essentiel de la religion cananéenne et celui de la religion israélite.

D'une part, le dieu suprême de Canaan, El, a engendré les dieux. Le père, El, et ses enfants composent l'assemblée divine⁹⁹³. Bien entendu, on trouve des expressions qui font allusion au fait que YHWH a engendré des enfants ; mais cet emploi est utilisé au sens figuré (cf. Ps 2,7 ; 89,27-28)⁹⁹⁴. Il exprime le lien intime avec son peuple. YHWH a créé des êtres humains, dont

The Rise of Yahwism, 310-369.

⁹⁸⁸ Pour les points communs, voir J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 17-34.

⁹⁸⁹ W. Hermann, "BAAL בעל", DDD, 134.

⁹⁹⁰ J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 88 ; E. A. Knauf, "Yahwe", VT 34 (1984), 469.

⁹⁹¹ Cf. H.-M. Dion, "Yahweh, Dieu de Canaan, et la terre des hommes", 237.

⁹⁹² Cf. P. C. Craigie, "Three Ugaritic Notes on the Song of Deborah", JOST 2 (1977), 33. Voir aussi J. C. de Moor et P. van der Lugt, "The Spectre of Pan-Ugaritism", BiOr 31 (1974), 3-26.

⁹⁹³ Pour la structure de l'assemblée divine autour d'El, voir M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, 54-66.

⁹⁹⁴ M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), 109; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 266; H. Haag, "בֵּן", TWAT I, 677-680; A. R. Hulst "אֱמֹנֵי 'am/gōj Volk", THAT II, 306-307. Voir aussi W.

certaines constituent Israël, et non pas des dieux constituant un panthéon hiérarchisé. On ne trouve aucun récit mythologique sur la création de dieux. YHWH n'apparaît pas dans le panthéon ougaritique. On ne trouve pas la théogonie dans la tradition israélite.

D'autre part, comme J. Day l'a indiqué, le dieu El n'a pas le même caractère que YHWH : il se révèle toujours bienveillant, alors que chez YHWH, la bienveillance alterne avec une violence agressive⁹⁹⁵. Le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas seulement le Dieu de l'amour mais également le Dieu du jugement. Il inflige des châtiments à son propre peuple. Ces jugements et ces châtiments sont une autre façon d'aimer son peuple. Dans l'Ancien Testament, la représentation du taureau d'El⁹⁹⁶ est rejetée (1 R 12,26-30)⁹⁹⁷. Il faut enfin mentionner une question problématique, celle qui concerne la désignation, אֱלֹהִים « le dieu jaloux » pour YHWH (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; Jos 24,19; Na 1,2), puisque dans la littérature ougaritique la jalousie et le comportement violent ne sont pas un trait d'El, mais de la déesse Anat (KTU 1.3 v:22-25; 1.17 vi:41-45; 1.18 i:9-12)⁹⁹⁸.

Dans la loi sur l'année sabbatique, Dieu parle d'abord aux Israélites. Mais il n'ignore pas les non-Israélites. Car le Dieu d'Israël a créé le monde. On trouve chez Lui certains aspects propres aux dieux cananéens. Mais ceci ne signifie pas qu'il appartienne au panthéon cananéen. YHWH est le Dieu vivant (Dt 5,26) et le Dieu qui fait vivre les hommes (Lv 18,4-5; Ez 18,9.17.19.21). Il n'est pas engendré et il ne meurt pas, comme les autres dieux.

Hermann, "Die Göttersöhne", *ZRGG* 12 (1960), 242-251; G. Cooke, "The Sons of (the) God(s)", *ZAW* 76 (1964), 22-47.

⁹⁹⁵ Cf. Jr 21,10 (Oui, je tourne ma face contre cette ville pour lui faire du mal et non du bien - oracle du Seigneur - ; elle sera livrée au pouvoir du roi de Babylone qui l'incendiera ; TOB). P. D. Miller, "El the Warrior", *HTR* 60 (1967), 411-431, mentionne la possibilité que Philo Byblos ait connu El en tant que divinité belliqueuse. Pourtant ceci est sans fondement.

⁹⁹⁶ *KTU* 1.2 i:33. 36; 1.3. v:35; 1.14 i:41.

⁹⁹⁷ J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 34-39, estime que les deux veaux d'or de Jéroboam ne tirent pas leur origine de l'Égypte ni de la Mésopotamie, mais qu'ils reflètent le dieu cananéen El. Pour plusieurs interprétations sur les veaux d'or de Jéroboam, voir page 35, n. 59 et n. 61. Plus récemment, J.-M. Van Cangh, "Béthel : archéologie et histoire", dans C. Focant éd., *Quelle maison pour Dieu ?*, LD, hors série (Paris, 2003), 43, considère les deux veaux d'or comme des symboles de Hadad et Baal.

⁹⁹⁸ W. Hermann, "EL אֱלֹהִים", *DDD*, 279. Voir aussi W. H. Schmidt, "אֱלֹהִים 'ēl'", *THAT* I, 142-149.

Excursus 2 : la « nourriture de Dieu » (לחם אלהים) dans le Lévitique

L'expression « nourriture de Dieu » (לחם אלהים) manifeste le mode d'existence de Dieu. Cette expression ne signifie pas simplement les sacrifices offerts à Dieu, mais elle affirme l'importance de la nourriture dans la vie réelle. L'acte de manger consolide la solidarité entre Dieu et ses créatures et entre les hommes eux-mêmes.

Que signifie l'expression « nourriture de Dieu » ? Cette interrogation peut être remplacée par une autre question exprimée de la façon suivante : « qu'est-ce que Dieu mange ? » Un tel énoncé concernant l'alimentation de Dieu peut sembler naïf et enfantin aux lecteurs modernes. Mais on peut y voir une autre manière d'aborder le mode d'existence de Dieu. Un tel questionnement sur ce mode d'existence s'est manifesté depuis une époque ancienne, et il se heurte à un mystère qui n'est pas encore éclairci de nos jours. Il est bien connu que, dans le monde du Proche-Orient ancien, l'une des fonctions du sacrifice était d'apaiser la colère d'un dieu⁹⁹⁹. L'analyse de l'expression « pain de Dieu » (לחם אלהים), c'est-à-dire « nourriture de Dieu » dans la Bible hébraïque, nous amène à réfléchir sur le « mode d'existence du Dieu biblique », sur ce qui le rapproche et le distingue de celui des dieux des nations.

Ils (les prêtres) seront saints pour leur Dieu, et ils ne profaneront pas le nom de leur Dieu ; car ils présentent les « sacrifices du Seigneur » (אשי יהוה), la « nourriture de leur Dieu » (לחם אלהים) ; et ils seront saints (Lv 21,6).

Du point de vue religieux, l'expression « nourriture de Dieu » soulève des problèmes liés au culte en général, plus précisément au sens et à la visée du culte. Par ailleurs, l'acte de manger et les ingrédients de la nourriture de Dieu comportent un aspect éthique. Pour ne citer qu'un exemple, le dieu Molek aimait manger le sang des hommes (Lv 18,21; 20,2-5)¹⁰⁰⁰.

La formule « nourriture de Dieu » apparaît 6 fois dans le Code de Sainteté (Lv 21,6.8.17.21.22 ; 22,25). On peut penser tout d'abord que cette expression désigne les

⁹⁹⁹ Pour d'autres explications dans la perspective anthropologique, voir G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)", ABD V (1992), 871-872.

¹⁰⁰⁰ Sur un type d'anthropophagie de subsistance pendant un siège, 2 R 6,28-29 ; Ez 5,10 ; Lm 2,20 ; 4,10. Au sujet de Molek, R. de Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Les Cahiers de la revue biblique 1 (Paris, 1964), 67-81 ; G. C. Heider, *The cult of Molek: a reassessment*, JSOTS 43 (Sheffield, 1985) ; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, UCOP 41 (Cambridge, 1989) ; idem, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTS 265 (Sheffield, 2000), 209-216 ; sur la définition de la racine de Molek comme type de sacrifice, cf. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3 (Halle, 1935) ; K. A. D. Smelik, "Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew term Molekh", *SJOT* 9 (1995), 133-142.

« sacrifices » présentés à Dieu. En effet, elle se trouve en parallèle avec d'autres termes désignant les sacrifices de façon directe ou indirecte et elle figure dans un contexte cultuel. Cependant, si nous considérons l'expression « nourriture de Dieu » comme un simple synonyme du sacrifice offert à Dieu, cela ne nous offrira aucune base particulière de réflexion. Il s'agit d'une expression poétique dont on essaiera de retracer les implications. L'approche traditionnelle du sujet consiste à considérer ce terme dans l'optique de l'anthropomorphisme.

Une expression anthropomorphique ?

Pour bien comprendre sa fonction et son enjeu dans le Lévitique, il convient de se demander pourquoi l'auteur du Code de Sainteté a employé l'expression « nourriture de Dieu » qui a une allure familière et même triviale, alors qu'il aurait pu utiliser le terme « sacrifice ». À ce propos, Knohl cherche à saisir la particularité du style du Code de Sainteté par opposition à celui du code sacerdotal. Pour lui, l'auteur du Code de Sainteté utilise des détails anthropomorphiques dans ses descriptions, tandis que celui du code sacerdotal fait attention, en évoquant Dieu, à ne pas abuser de traits humains¹⁰⁰¹. Il met en relation cet aspect du Code de Sainteté avec le caractère populaire qu'il présente en général¹⁰⁰². Toutefois, cette analyse est trop simple, car non seulement H mais aussi P parlent de la nourriture de Dieu (לחם אשה ליהוה), même si P n'utilise pas l'expression « nourriture de Dieu » (לחם אלהים) de la même façon que H. En effet, le terme « pain » (לחם) est employé 3 fois par P dans le contexte du sacrifice de communion (Lv 3,11.16 ; 7,13). Ce terme renvoie déjà à la « nourriture pour le Seigneur », c'est-à-dire la « nourriture de Dieu » dans le document sacerdotal :

Et le prêtre brûlera cela à l'autel, une « nourriture, un sacrifice pour le Seigneur »
(לחם אשה ליהוה) (Lv 3,11).

À ce propos, Knohl estime que, en insérant le mot « sacrifice » (אשה)¹⁰⁰³ entre les mots « nourriture » et « Dieu », P fait attention à ne pas associer directement Dieu à l'expression « nourriture »¹⁰⁰⁴. Mais son explication ne me semble pas convaincante, dans la mesure où le

¹⁰⁰¹ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 30, 106-110 et 168-172. C'est une idée importante de Wellhausen, selon qui la littérature sacerdotale (P) se distingue par sa langue raffinée et ne contient donc pas de descriptions anthropomorphiques de Dieu. Voir H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch* (Freiburg, 1893), 376-377. Mais pour la présence d'images anthropomorphiques de Dieu dans P, cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 198-206.

¹⁰⁰² I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 222-224. Pour J. Milgrom, "Systemic Differences in the Priestly Corpus: a Response to Jonathan Klawans", *RB* 112 (2005), 323, l'utilisation du mot לחם pour signifier le sacrifice reflète une croyance populaire, et non pas celle de l'élite sacerdotale.

¹⁰⁰³ Le mot hébreu אשה ne signifie pas simplement « offrande par le feu », mais « sacrifice » en général. Voir J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 161-162 ; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT 3/1 (Neukirchen-Vluyn, 1985), 63-65.

¹⁰⁰⁴ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 30 : « [...] thus it (PT) will never speak of "the Lord's food", but rather

seul emploi du mot « nourriture » exprime déjà une idée anthropomorphique. D'ailleurs, il a tort de penser que le mot « sacrifice » a été inséré entre « nourriture » et « Dieu », parce que « un sacrifice pour YHWH » (אִשָּׁה לַיהוָה) est une expression que l'on trouve plusieurs fois dans le Lévitique (Lv 2,11.16 ; 3,3.9.11.14 ; 7,5.25 ; 22,27 ; 23,8.13.25.27.36[x2].37 ; 24,7). Dans certains cas, cette expression explicite le sens du terme qui la précède : « son offrande, un sacrifice pour YHWH » (קָרְבָּנוֹ אִשָּׁה לַיהוָה) en 3,14 et 22,27, « un pain de mémorial, un sacrifice pour YHWH » (לֶחֶם לְאִזְכָּרָה אִשָּׁה לַיהוָה) en 24,7.

En Lv 3,11, לחם est rendu par ὀσμὴ εὐωδίας (une odeur agréable) dans la LXX. Et לחם est traduit de façon systématique par δῶρα en Lv 21,6.8.17.21.22 ; 22,25¹⁰⁰⁵. Quand לחם et ריח ניחח (ὀσμὴ εὐωδίας) apparaissent en même temps (Lv 3,16), la LXX ne traduit même pas לחם alors que son équivalent grec habituel est ἄριστος (Gn 49,20 ; Ex 16,15 ; Lv 8,31.32 ; 22,7.11.13 ; 23,14.17¹⁰⁰⁶ ; 1 S 21,7, etc.). Cette tendance de traduction propre à la LXX indique que le traducteur s'est efforcé d'éviter une description anthropomorphique de Dieu.

On ne peut donc pas dire que P ait dépassé toute forme d'anthropomorphisme dans ce domaine¹⁰⁰⁷. En effet P présente les matières sacrificielles en Lv 1-7 comme une nourriture, tout en évitant l'expression « nourriture de Dieu ». Par contre, le Code de Sainteté n'évoque pas les matières des sacrifices, mais il désigne ceux-ci comme étant la « nourriture de Dieu ». Il ne serait pas juste de tirer argument de l'emploi de cette expression pour dénoncer le caractère anthropomorphique du Code de Sainteté. Si P, qui évite en général les anthropomorphismes, parle tout de même du « pain » de Dieu, cela signifie qu'on ne pouvait pas facilement se dispenser de ce mode d'expression.

« Manger » (אכל) dans le Lévitique

Prenons donc un peu de recul et essayons de mener une réflexion plus générale au sujet de l'action de « manger » dans le Lévitique. Wellhausen estime que le document sacerdotal a été rédigé à l'époque postexilique et qu'il reflète une langue raffinée et les conceptions les plus spiritualisées de l'histoire de la pensée israélite¹⁰⁰⁸. S'il en était bien ainsi, il serait surprenant

of “the food of the Lord’s fire” or “a fire of pleasing odor to the Lord”. This avoidance apparently stems from the desire to refine the idea that sacrifices are God’s food ».

¹⁰⁰⁵ Sur ces versets, cf. P. Harlé et D. Pralon, *Le Lévitique*, 93, n. 3,11 et 177, n. 21,6. Et il est intéressant de voir qu'en Lv 25,11 לחם renvoie aux matières animales.

¹⁰⁰⁶ Dans ces versets du Lévitique, לחם est la nourriture que les prêtres et les membres de leur famille peuvent manger. Quand לחם est utilisé pour désigner le pain apporté au sacrifice (7,13 ; 8,26), il est rendu mot à mot par ἄριστος.

¹⁰⁰⁷ Comme M. Weinfeld, *The Place of the Law*, 117, le remarque, « [...] our modern distinction between “real” (littéral) and “symbolic” (anthropomorphique) is not representative of the primitive mind ». Pour la notion d'« anthropomorphisme » en tant que telle, cf. E. LAB. Cherbonnier, “The Logic of Biblical Anthropomorphism”, *HTR* 55 (1962), 187-209.

¹⁰⁰⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, 1886) ; A. de Pury et Th. Römer, “Le

que l'auteur du Lévitique évoque régulièrement ce thème de la « nourriture », qui se rapporte à une réalité quotidienne et familière¹⁰⁰⁹ ; Lv 1-7 s'étend sur les sacrifices, c'est-à-dire la nourriture de Dieu. Lv 10 relate une infraction à l'ordonnance du sacrifice : le scandale provoqué par les fils d'Aaron tient à l'utilisation d'un feu étranger pour préparer la nourriture de Dieu¹⁰¹⁰. Lv 11-15 énonce les lois de pureté qui régissent la nourriture des hommes dans le contexte cultuel, en distinguant les aliments purs et impurs (Lv 11¹⁰¹¹) : la nourriture du peuple israélite doit obéir aux critères de la loi de pureté. Car la nourriture de l'homme doit être identique à celle de Dieu¹⁰¹². Ensuite, le Code de Sainteté (Lv 17-26) présente les prescriptions pour les pauvres, prescriptions qui concernent les moyens de résoudre les problèmes liés à la nourriture (Lv 19 ; 23 ; 25). Le fait que le verbe « manger » (אכל) apparaisse dans 16 chapitres sur 27 (Lv 3 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10 ; 11 ; 14 ; 17 ; 19 ; 21 ; 22 ; 23 ; 24 ; 25 ; 26) reflète l'importance de ce thème¹⁰¹³.

Les comportements liés à l'alimentation ont une importance essentielle à la fois sur le plan religieux et sur le plan social. Même aujourd'hui, les nations puissantes emploient la nourriture comme arme, comme moyen de pression sur les pays démunis ; la nourriture peut donc devenir un moyen de défendre la vie ou de détruire le monde. C'est pourquoi il importe de considérer la façon dont la « nourriture de Dieu » est traitée dans le Lévitique.

Dans son ouvrage « Approches matérialistes de la Bible », Clévenot veut montrer que l'activité des prêtres vise essentiellement à distinguer et à classer les réalités sociales de façon, en particulier, à maintenir une hiérarchie entre les prêtres et les laïcs. Pour lui, les documents sacerdotaux reflètent l'idéologie du groupe sacerdotal qui est arrivé au rang le plus élevé de l'État à l'époque postexilique, où il n'y avait plus de roi en Israël. Cet auteur estime que cette idéologie dévoile la vision du monde propre à ce groupe. Son étude signale le risque que ces documents puissent être employés comme moyen d'oppression des faibles¹⁰¹⁴. De ce point de vue, la conception de la « nourriture de Dieu » fonctionnerait comme un fondement

Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche”, dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 24-29.

¹⁰⁰⁹ Dans le Deutéronome, ne se trouve ni l'expression « odeur agréable » (ריח נִיחָח) ni celle de « nourriture de Dieu ». Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 210.

¹⁰¹⁰ Pour une explication qui interprète l'incident dans le sens d'une tragédie, voir W. Houston, “Tragedy in the Court of the Lord: A Socio-Literary Reading of the Death of Nadab and Abihu”, *JSOT* 90 (2000), 31-39.

¹⁰¹¹ D'après E. Firmage, “Genesis 1 and the Priestly Agenda”, 107-112, le thème de la « nourriture » est crucial dans le Lévitique, en particulier dans la loi alimentaire de Lv 11. Il soutient que Lv 11 ouvre le Code de Sainteté. D'autres auteurs attribuent également les prescriptions alimentaires à H, comme B. A. Levine, *Leviticus*, xvi-xvii. En ce qui concerne le thème de la nourriture dans la Bible en général, voir A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, LD 171 (Paris, 1998).

¹⁰¹² Sur l'analogie entre la nourriture des hommes et celle de Dieu, E. Firmage, “Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness”, dans J. A. Emerton éd., *Studies in the Pentateuch*, SVT 41 (Leiden, 1990), 186 et 194.

¹⁰¹³ Pour les occurrences du terme « manger » et de ses dérivés, cf. W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, 183. À la page 183, il compte 105 occurrences dans le Lévitique sur 807 dans tout l'A.T. En fait, cette forme apparaît 107 fois dans le Lévitique.

¹⁰¹⁴ M. Clévenot, *Approches matérialistes de la Bible* (Paris, 1976), 51-57.

de l'idéologie des prêtres pour la conservation de leur position : l'une des fonctions des prêtres est de s'occuper de la « nourriture de Dieu », ce qui est la tâche la plus sacrée. Dès lors, ils ont le pouvoir de distinguer ce qui est pur et ce qui est impur (Lv 10,10 ; Ez 44,23). Bien que son approche présente certaines faiblesses¹⁰¹⁵, Clévenot a bien mis l'accent sur la portée de l'infrastructure au sens marxiste dans la Bible.

Quoi qu'il en soit, l'importance du thème de l'alimentation dans tout le Lévitique explique le fait que la « nourriture de Dieu » soit traitée d'une façon spécifique dans ce livre.

La fonction de la « nourriture de Dieu » dans le Lévitique

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, s'il est important de saisir la dimension sociologique de l'expression « nourriture de Dieu » dans le Code de Sainteté, il est également essentiel de dégager le sens théologique et la fonction de cette expression. À cette fin, il faut remarquer que le premier terme de l'expression « nourriture de Dieu » renvoie implicitement à d'autres nourritures ; la nourriture du « peuple israélite » en partie partagée avec Dieu, celle qui est permise aux Israélites (Lv 11), celle des « nations », et, plus généralement, celle de l'ensemble des créatures englobant les hommes et les animaux.

Mentionnons d'abord la nourriture exclusivement réservée à « Dieu ». Cette nourriture se compose de la partie la plus essentielle des matières sacrificielles, dédiée à Dieu seul (Lv 1,9.13 ; 3,9-11¹⁰¹⁶.14-16 ; cf. Ez 44,7¹⁰¹⁷). Après avoir consacré et offert le sacrifice à Dieu, les Israélites doivent tout brûler sur l'autel.

En deuxième lieu, il y a la nourriture du peuple israélite qui est partagée avec son Dieu. Ce qui est consommable est mangé par les prêtres d'Aaron (Lv 2,3.10 ; 7,31-34) et par certaines personnes - le sacrifiant, sa famille et ses amis - comme dans le cas du sacrifice de communion (Lv 7,15-16). Il faut signaler ici que la nourriture que les Israélites partagent avec Dieu n'est pas limitée au peuple d'Israël. D'après une prescription de l'Exode (Ex 12,43-49), tout esclave homme, acheté à prix d'argent, pouvait prendre part au sacrifice pascal après avoir été circoncis (Ex 12,44.45¹⁰¹⁸), tandis que l'étranger (בְּיָנֹכֵר), l'hôte (תּוֹשֵׁב) et le salarié (שָׂכִיר) ne le pouvaient pas (Ex 12,43.45). Il est stipulé dans le Lévitique qu'un esclave acheté

¹⁰¹⁵ D'après l'analyse de N. K. Gottwald, "Biblical Theology or Biblical Sociology?: on Affirming and Defining the 'Uniqueness' of Israel", *Radical Religion* 2 (1975), 54, à la différence de ce qui se passait dans les autres sociétés du Proche-Orient ancien, le sacerdoce lévitique d'Israël n'avait pas pu imposer son autorité sur l'ordre intertribal dans la mesure où les prêtres n'avaient pas leurs propres terres.

¹⁰¹⁶ לחם אשה ליהוה (Lv 3,11).

¹⁰¹⁷ D'après ce verset, la graisse et le sang sont la nourriture de Dieu (לחמי). C'est pour cela que P interdit à l'homme de les manger (Lv 7,22-27).

¹⁰¹⁸ Cf. Dt 12,12.18 ; 16,11.14. J. G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis, 1989), 24 et C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 133 soutiennent que la prescription de la circoncision correspond à l'époque postexilique. Pour une critique de cette opinion, voir J. Joosten, *People and Land*, 64, n. 180 ; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles*, 294.

par le prêtre à prix d'argent (מקנת־כסף) et celui qui est né dans sa maison (יליד בית) pouvaient manger la nourriture d'un prêtre (Lv 22,11) à la différence d'un laïc (זר), de l'hôte d'un prêtre et d'un salarié (Lv 22,10). Même si les esclaves étrangers ne pouvaient pas appartenir à la communauté culturelle (עדה¹⁰¹⁹), il leur était permis de participer au culte en tant que membres de la famille¹⁰²⁰.

Il y a ensuite, la nourriture des Israélites qui est décrite dans la loi de pureté en Lv 11. La nourriture du peuple doit être différente de la nourriture des nations, interdite au peuple de Dieu (Lv 11,4-9.10-43).

Enfin, la nourriture de l'ensemble des créatures est à la disposition de tous les vivants, à savoir le peuple israélite, les non-Israélites et les animaux. La loi sur l'année sabbatique permet à toutes les créatures de manger ensemble au-delà des différences de race, de classe sociale et de sexe (Lv 25,6-7) : « vous vous nourrirez de ce que la terre aura fait pousser pendant ce sabbat, toi, ton serviteur, ta servante, le salarié ou l'hôte que tu héberges, bref, ceux qui sont installés chez toi. Quant à ton bétail et aux animaux sauvages de ton pays, ils se nourriront de tout ce que la terre produira » (TOB).

Comme nous pouvons le voir ici, le thème de la nourriture s'élargit, tout au long des chapitres du Lévitique partant du niveau de Dieu seul jusqu'au niveau de toutes les créatures de Dieu, la strate la plus basse et la plus vaste de la pyramide. Le Lévitique commence par la nourriture de Dieu et finit par la nourriture des créatures de Dieu¹⁰²¹.

Il est intéressant d'observer que les deux chapitres du Lévitique (19 et 23) présentant des prescriptions alimentaires pour les pauvres encadrent Lv 21 et 22 qui reviennent au terme « nourriture de Dieu » (Lv 21,6.8.17.21.22 ; 22,25). Cette figure nous montre que Lv 21 et 22 récapitulent le thème de l'alimentation et qu'ils recommencent à développer et à élargir ce thème à nouveau. La « nourriture de Dieu » n'est pas uniquement la nourriture destinée à Dieu seul. Elle garantit également la nourriture des faibles et des créatures de Dieu. Il convient de remarquer que, en situant les deux prescriptions pour les faibles en Lv 19,9-10 et Lv 23,22 derrière celles du sacrifice de communion (Lv 19,5-8) et plusieurs sortes de sacrifice pour YHWH (Lv 23,15-21), l'auteur du Code de Sainteté suggère l'importance de la nourriture des pauvres¹⁰²². D'ailleurs, le fait que le mot « nourriture » (לחם) n'ait jamais été

¹⁰¹⁹ Selon P, seuls les Israélites (אזרח) étaient membres de l'assemblée (עדה).

¹⁰²⁰ M. Sulzberger, "The Status of Labor in Ancient Israel", 252.

¹⁰²¹ Pour le développement du sujet en général tout au long du Lévitique, cf. Douglas, M. "The Forbidden Animals in Leviticus", *JSOT* 59 (1993), 11 : « [...] the book is about the Holy Things which have been consecrated or which belong to the Lord. It started with the meat of sacrifice and went on to blood, the priests, dedicated animals, and the land and the people in ch. 25. The Lord's holy things and his holy people cannot be alienated ».

¹⁰²² En Lv 23,9-22 déjà, la nourriture de Dieu et celle des pauvres sont savamment imbriquées dans une structure concentrique. Les prémices sont offertes à Dieu (v. 10) et la glanure est offerte aux pauvres (v. 22). Voir D.

utilisé dans les lois sacrificielles sauf pour le sacrifice de communion dans le document sacerdotal¹⁰²³ justifie aussi la fonction de la « nourriture de Dieu » reliant Dieu verticalement à ses créatures. La stratégie qui consiste, comme je l'ai déjà dit plus haut, à employer des termes usuels pour la nourriture ne doit pas nous faire oublier l'intérêt que Dieu porte à la nourriture humaine, qui répond aux besoins de l'humanité.

En dernière analyse, on peut dire que l'auteur du Code de Sainteté adapte la tradition populaire à ses conceptions sacerdotales de manière créative pour mettre sa pensée en œuvre dans la vie quotidienne. Ceci nous amène à la question suivante : pourquoi l'auteur du Code de Sainteté a-t-il employé l'expression « nourriture de Dieu » ?

En utilisant cette expression, il souligne la solidarité entre Dieu et tous les vivants. Il n'est pas insensible aux problèmes quotidiens comme celui de la nourriture¹⁰²⁴. Alors que P se concentre exclusivement sur la nourriture de Dieu et du peuple de Dieu, H s'efforce d'observer la vie des êtres humains et des animaux avec attention¹⁰²⁵. C'est pour cela que le « repas » des hommes et du bétail (Lv 25,6-7) constitue un thème essentiel dans la loi sur l'année sabbatique à côté du « repos » de la terre.

Conclusion : de la nourriture de Dieu à la nourriture des créatures

Au terme de cette analyse de la « nourriture de Dieu », on peut dire que, dans le Lévitique, la nourriture des êtres humains n'apparaît pas seulement comme un simple moyen de conserver et de prolonger la vie. À côté de cet aspect profane, elle présente également une dimension spirituelle : elle devient une commensalité, une participation à la « table de Dieu¹⁰²⁶ ». Le comportement alimentaire symbolise la solidarité à la fois entre Dieu et les humains et entre les hommes eux-mêmes. C'est peut-être pour cela que l'acte de manger fait partie du processus de la conclusion de l'alliance¹⁰²⁷.

Comme d'autres dieux, le Dieu de l'Ancien Testament mange de la nourriture¹⁰²⁸. Mais à

Luciani, "Amour de Dieu et service des pauvres en Lv 23,9-22", *ScEs* 55 (2003), 42 ; idem, *Sainteté et pardon*, vol. I, 151-155.

¹⁰²³ Cf. John E. Hartley, *Leviticus*, 41.

¹⁰²⁴ La première intervention de Dieu auprès d'Élie a été de lui donner de la nourriture quand il voulait se suicider (1 R 19,4-8). Remarquons que Jésus a agi de même auprès d'une jeune fille ressuscitée (Mc 5,43 // Lc 8,55).

¹⁰²⁵ R. Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London, 1992), 119: « On the sabbatical year we find the only consideration for wild animals in the Torah ».

¹⁰²⁶ Mal 1,7 (שלחן יהוה) ; Mal 1,12 (שלחן אדני). Cf. M. Haran, "The Complex of Ritual Acts Inside the Tabernacle", *ScrHie* 8 (Jerusalem, 1961), 272-302 ; D. Luciani, "Le jubilé dans Lévitique 25", 479.

¹⁰²⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 253 ; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 102-104 ; A. Wénin, *Pas seulement de pain*, 227 et 231-232.

¹⁰²⁸ Certes, il est écrit que Dieu ne mange pas de viande de taureau et ne boit pas de sang de bouc (Ps 50,13 ; cf. Es 1,11). Mais ces idées doivent être comprises dans la perspective de la critique du sacrifice corrompu et semblent prouver que, dans l'esprit du peuple, Dieu mange de la nourriture et même boit du sang. Cette idée est éliminée dans le Code de Sainteté. Ce qu'on pourrait appeler le besoin de boire de Dieu, pour ainsi dire, est

la différence des sacrifices offerts aux dieux des nations, l'offrande des nourritures sacrificielles ne sert pas simplement à la satisfaction des besoins de Dieu. Le fait qu'il mange confère de la valeur à l'acte de manger. L'homme mange à l'image de Dieu. Jésus n'a pas négligé l'importance de la prière pour « le pain (ἄρτος) d'aujourd'hui » (Mt 6,11).

Dans le Code de Sainteté tout entier, le thème de la « nourriture » est essentiel. Cette attention portée au problème alimentaire montre que ce code de loi reflète la religiosité populaire à une époque ancienne¹⁰²⁹.

symbolisé par les « gobelets pour les libations » (הקשות אשר יסך בהן , Ex 25,29 ; 37,16 ; Nb 4,7). Cf. M. Haran, "The Complex of Ritual Acts Performed Inside the Tabernacle", 286-287.

¹⁰²⁹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 253, n. 152 : « Hier kann es sich jedoch nur um eine uralte Terminologie handeln, die sich in der konservativen Kultsprache noch erhalten hat ».

6. La théologie de l'alliance dans le Code de Sainteté

La loi du Lévitique sur l'année sabbatique illustre la relation harmonieuse entre les trois protagonistes de cette loi, c'est-à-dire Dieu, la terre et le peuple : Dieu donne le repos à la terre et celle-ci donne la nourriture au peuple et aux animaux. Pendant l'année sabbatique, le peuple vénère Dieu qui a créé le monde et qui garantit le repos de la terre en ordonnant qu'on ne la travaille pas.

À la différence de l'auteur de Lv 25, celui de Lv 26 évoque une image moins pacifique de l'année sabbatique. Lorsque le peuple observe la loi sabbatique, il peut résider dans son pays. Au contraire, lorsqu'il néglige le repos de la terre, Dieu intervient lui-même : en débarrassant le pays d'Israël de l'homme qui ne respecte pas la loi sabbatique, il permet au pays d'Israël de jouir de son repos (Lv 26,34). De ce fait, la terre joue son propre rôle parmi ces trois protagonistes. Elle est un intermédiaire qui rapproche le peuple de Dieu¹⁰³⁰. S'il ne respecte pas le repos du pays, le peuple ne peut pas y vivre. La vie des hommes n'est pas indépendante de la terre.

Or, la relation pacifique entre ces trois protagonistes de la loi sabbatique n'est pas fortuite ; elle est maintenue par l'alliance. L'alliance peut être rompue par Dieu ou par le peuple. Ces deux étapes, établissement et rupture de l'alliance, sont décrites en Lv 26. Malgré son importance, au-delà de la péricope de Lv 25-26, dans le Code de Sainteté en entier, la théologie de l'alliance dans ce code n'a pas beaucoup attiré l'attention des chercheurs par rapport aux autres textes où le thème apparaît. D. J. McCarthy, par exemple, prétend, en suivant l'hypothèse de l'école wellhausenienne, que la notion d'alliance a été introduite par l'école deutéronomique¹⁰³¹. Même l'article de P. Beauchamp n'inclut pas le texte du Code de Sainteté comme exprimant la théologie de l'alliance¹⁰³². Pourtant le thème de l'alliance est présent non seulement en Lv 26, à travers l'emploi du terme (8 des 10 occurrences du Lévitique), mais aussi à travers l'évocation du Mont Sinaï au début du chapitre 25 (25,1) et à la fin du chapitre 26 (26,46). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle R. Ishmaël (*Mekhilta Bahodesh* 3), et Ibn Ezra à sa suite, considèrent que Lv 25-26 devait

¹⁰³⁰ Cf. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 89.

¹⁰³¹ D. J. McCarthy, "b'rit in Old Testament History and Theology", *Bib* 52 (1972), 111. Voir aussi L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen, 1969). Mais, comme J. Joosten, *People and Land*, 102, l'a remarqué à juste titre, la théologie de l'alliance est une des traditions anciennes d'Israël.

¹⁰³² P. Beauchamp, "Proposition sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale", *RSR* 58 (1970), 161-193. On ne traite pas ici le problème de la relation entre l'alliance de Lv 26 et celle du document sacerdotal (Gn 17 ; Ex 6 ; 29). À ce sujet, voir N. Lohfink, "Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13", dans H. Gese et H. P. Rüger éd., *Wort und Geschichte, Fs K. Elliger*, AOAT 18 (Neukirchen-Vluyn, 1973), 129-136; repr. dans N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4 (Stuttgart, 1988), 157-168. Pour la critique de cette position, et surtout de son analyse sur la relation entre Lv 26,9 et Gn 17,4-8, voir J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 145-147 ; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2298.

originellement constituer l'épilogue du « Code de l'Alliance » (Ex 20-23)¹⁰³³. De plus, le Code de Sainteté pourrait, de par son caractère littéraire, être envisagé comme un traité, un code d'alliance. On peut donc dégager des éléments constitutifs de la théologie de l'alliance dans ce code. Ce travail nous aidera à mieux comprendre la relation triangulaire entre Dieu, la terre et le peuple, et aussi la théologie du Code de Sainteté.

6.1. Le terme « alliance » dans le Code de Sainteté

Dans le Code de Sainteté, le terme « alliance » apparaît 9 fois (Lv 24,8 ; 26,9.15.25.42[x3].44.45). Toutefois, tous ces versets ne reflètent pas la théologie de l'alliance, puisque le mot « alliance » n'implique pas nécessairement la présence de cette théologie. À l'inverse, même lorsque ce mot n'apparaît pas dans un texte, on peut y trouver des éléments qui constituent une manifestation d'une théologie de l'alliance¹⁰³⁴. D'après Joosten, le sens du vocable « alliance » n'est pas clair en Lv 24,8 et Lv 26,42 n'apporte rien concernant la nature de l'alliance entre Dieu et Israël¹⁰³⁵. Selon ce principe, Lv 24,8 et 26,42 peuvent être exclus de notre champ de recherche ; nous centrerons donc notre étude sur les cinq versets de Lv 26 (vv. 9.15.25.44.45).

D'après les principes de distinction énoncés par Buis¹⁰³⁶, on peut analyser les versets qui comprennent le vocable « alliance » de la façon suivante :

	26,9	26,15	26,25	26,44	26,45
alliance	בריתי	בריתי	ברית	בריתי	ברית
	mon alliance	mon alliance	alliance	mon alliance	alliance
verbe	והקימתי	להפרכם	נקם	להפר	וזכרתי
	j'établirai	rompant	venger	rompre	je me souviendrai
destinataire	אתכם			אתם	רשאים
	avec vous			avec eux	les aïeux ¹⁰³⁷

¹⁰³³ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-23*, 2151.

¹⁰³⁴ M. Silva, *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids, 1983), 26-28. G. P. Hugenberger, *Marriage as Covenant*, SVT 52 (Leiden, 1994), 6; N. Lohfink, "Bund als Vertrag im Deuteronomium", *ZAW* 107 (1995), 223-224;

¹⁰³⁵ J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 150: « The word b'rit occurs also in Lv 24,8 where, however, its meaning is not entirely clear. [...] A rather unexpected mention of the covenant between YHWH and the patriarchs occurs in Lv 26,42; although this verse certainly affects the rhetorical flow of the oration it has no repercussions on the nature of the covenant between YHWH and Israel as it is defined in Lv 17-26, wherefore it will not be included in the present discussion ».

¹⁰³⁶ P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 89.

¹⁰³⁷ Pour l'argumentation selon laquelle, les aïeux désignent la génération de l'Exode, voir J. Joosten, *People and*

Buis groupe les verbes qui sont employés avec « alliance » en trois classes, à savoir les verbes exprimant la mise en place, le maintien et la rupture de l'alliance¹⁰³⁸. Comme on l'a dit plus haut, le verset 9 contient un verbe exprimant la mise en place de l'alliance, le verset 45 un verbe décrivant le maintien de l'alliance, et les versets 15, 25 et 44 des verbes exprimant la rupture de l'alliance.

Remarquons d'abord que, pour exprimer la mise en place de l'alliance, le verbe כרת est employé plus fréquemment que הקים. Cependant, l'expression, *hēqīm b'ērīt* utilisée en Lv 26,9¹⁰³⁹ est typique des écrits sacerdotaux (Gn 6,18 ; 9,9.11 ; 17,7.19.21 ; Ex 6,4 ; Ez 16,60.62 ; cf. Dt 8,18). P préfère l'expression *hēqīm b'ērīt* à *kārat b'ērīt*, car la première expression permet de mettre l'accent sur l'initiative de YHWH¹⁰⁴⁰. Ce terme technique sacerdotal peut être interprété comme signifiant « établir » (cf. Gn 9,9), « maintenir » (cf. Ez 16,60.62) ou « accomplir » (cf. Dt 8,18) une alliance¹⁰⁴¹. Milgrom traduit ce terme par « maintenir », et non par « établir », en pensant que l'alliance mentionnée au verset 9 désigne celle qui a déjà été conclue¹⁰⁴². D'après cet auteur, si les Israélites obéissent à l'alliance qu'ils ont conclue avec Dieu, ils recevront des bénédictions. Pourtant, selon Buis et Joosten, ce vocable relève du premier groupe, c'est-à-dire celui de la « mise en place de l'alliance »¹⁰⁴³ : les bénédictions apparaissent comme liées à l'établissement de l'alliance. Comme nous allons le voir plus bas, trois verbes expriment les différentes phases de la conclusion de l'alliance à l'intérieur de Lv 26 : l'établissement (הקים), la maintenance (זכר) et la rupture (הפר).

Ensuite, parmi les verbes exprimant le maintien de l'alliance, celui qui apparaît plus fréquemment est זכר, avec YHWH pour sujet, comme on peut le voir en Lv 26,45.

Enfin, celui qui exprime le plus souvent la rupture de l'alliance est *hēpēr* (הפר). *hēpēr b'ērīt* est l'antonyme de *hēqīm b'ērīt*. Bien que Buis ait classé נקם en dehors des trois groupes précités, on peut dire qu'il a pour but d'exprimer l'abolition de l'alliance¹⁰⁴⁴.

Land, 113 ; idem, "Covenant Theology in the Holiness Code", 156-159.

¹⁰³⁸ P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 16-21.

¹⁰³⁹ Pour J. E. Hartley, *Leviticus*, 463, « הקים is used for making a covenant, maintaining it, and fulfilling it. Here it carries the middle meaning, and it stands in contrast to הפר, "break, nullify," in the following curses (v. 15) ». Voir aussi J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2343-2346.

¹⁰⁴⁰ Voir S. Amsler, "קום *qūm* aufstehen", *THAT II*, 640 ; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 124-126.

¹⁰⁴¹ J. Joosten, *People and Land*, 115, n. 81.

¹⁰⁴² J. Milgrom, *Leviticus 23-26*, 2245.

¹⁰⁴³ J. Joosten, *People and Land*, 115-116.

¹⁰⁴⁴ En ce qui concerne le sujet de la « vengeance » de Lv 26,25, H. G. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*, OTS 31, (Leiden, 1995), 103-109.

6.2. La structure de Lv 26 et le rôle du concept d'« alliance »

Le chapitre 26 du Lévitique se divise en trois parties qui présentent les thèmes suivants : d'abord, si les Israélites obéissent aux commandements de YHWH, il les comblera de bienfaits matériels et spirituels : ce sont les bénédictions (vv. 3-13). Puis nous avons une liste de malédictions (vv. 14-41.43) : s'ils désobéissent, il les punira en leur envoyant toutes sortes de calamités. Enfin, tout en les avertissant, il annonce qu'il n'exterminera pas son peuple complètement et il leur offre des perspectives de conversion (vv. 42.44-45)¹⁰⁴⁵. Si l'on fait intervenir le concept d'« alliance », on peut résumer ainsi la structure tripartite¹⁰⁴⁶ de ce chapitre¹⁰⁴⁷ : si les Israélites obéissent aux commandements, YHWH conclura une « alliance » avec eux (v. 9). S'ils n'y obéissent pas, cela aboutira à la rupture de l'« alliance » (v. 15). Néanmoins, la désobéissance continuelle du peuple ne conduira pas à l'abolition de l'« alliance » par Dieu, qui se souviendra de cette alliance (vv. 44-45). Ainsi la vengeance comme réaction contre l'alliance rompue à cause du péché du peuple n'est pas une fin en soi, mais elle représente une sorte de discipline (רַס'¹⁰⁴⁸) qui vise le rétablissement du peuple. Comme on peut le voir, le terme « alliance » n'est pas seulement mot clef de Lv 26, mais il constitue aussi la conclusion de la première série des lois données sur le Mont Sinäï (Lv 1-25).

Au bout du compte, Lv 26 place tous les documents sur la pureté cultuelle et l'intégrité éthique sous le signe de l'alliance. Autrement dit, le Lévitique trouve son autorité et sa signification dans le contexte de l'alliance¹⁰⁴⁹.

6.3. Éléments constitutifs de la structure de l'alliance dans le Code de Sainteté

Comme nous l'avons vu plus haut, bien que le terme « alliance » n'apparaisse pas dans certains textes, on peut y trouver certains éléments constitutifs de la théologie de l'alliance : le préambule, le prologue historique, les stipulations, la déclaration concernant le document, les témoins divins et les malédictions/bénédictions¹⁰⁵⁰. Parmi ces six éléments identifiés de la structure de l'alliance, il n'y en a que quatre dans le Code de Sainteté : préambule,

¹⁰⁴⁵ Voir J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 150-151.

¹⁰⁴⁶ D'un autre côté, P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, 88, divise Lv 26 en quatre étapes : obéissance aux exigences (vv. 3-13); refus des exigences (vv. 14-33/35); refus de se reconnaître pécheurs (vv. 34-42); confession du péché (vv. 42-45).

¹⁰⁴⁷ J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 151.

¹⁰⁴⁸ רַס' n'apparaît qu'en Lv 26 dans le Lévitique (26,18.23.28). Comme J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2315, l'a remarqué à juste titre, la « discipline » de Dieu comme jugement montre que Dieu n'abandonne pas son peuple malgré son péché.

¹⁰⁴⁹ J. E. Hartley, *Leviticus*, 250.

¹⁰⁵⁰ D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Rome, 1978), 35.

prologue historique (bienfaits), stipulations particulières (exigences) et malédictions/bénédictions¹⁰⁵¹. Pris en eux-mêmes, ces éléments ne porteraient nécessairement cette signification. Mais, si le Code de Sainteté est compris comme un code d'alliance entre Dieu et son peuple, on peut les interpréter comme des éléments constitutifs de l'alliance dans ce code.

Avant d'analyser les éléments constitutifs de l'alliance dans le Code de Sainteté, il faut remarquer la différence entre le Deutéronome et le Lévitique tant au niveau du contenu et qu'à celui de la structure. Alors que le Deutéronome est composé selon le modèle du traité de vassalité d'Assarhaddon (rédigé vers 672 avant notre ère)¹⁰⁵², contrat politique entre un suzerain et un vassal, le Lévitique suit le modèle de l'alliance akkadien (*riksu*), contrat religieux entre des dieux et leurs adorateurs / leurs cités¹⁰⁵³. En d'autres termes, tandis que dans le Deutéronome la relation d'Israël à YHWH est exprimée dans un langage politique, celui de la relation entre le vassal et son roi¹⁰⁵⁴, dans le Lévitique, Dieu apparaît comme Seigneur et Israël comme son serviteur. Il faut noter aussi que, si le Deutéronome suit plus ou moins méthodiquement la structure du traité de vassalité d'Assarhaddon¹⁰⁵⁵, dans le Code de Sainteté, les divers éléments de l'alliance sont réunis pêle-mêle.

6.3.1. Préambule

On peut dire que la formule d'autorévélation divine correspond au préambule de la conclusion de l'alliance. D'après Cholewiński et Knohl, l'usage de la première personne de YHWH dans la parole divine est typique de H, mais contraire à l'usage de P¹⁰⁵⁶. Les formules qui révèlent Dieu apparaissent dans tous les chapitres du Code de Sainteté sous les formes suivantes : « Je suis YHWH votre Dieu¹⁰⁵⁷ » et « Je suis YHWH¹⁰⁵⁸ ». Avant de conclure une alliance avec le peuple, Dieu définit son identité : il est le Dieu d'Israël. On peut dire que, d'une certaine façon, il est surprenant que Dieu conclue une alliance avec son

¹⁰⁵¹ J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids, 1989), 105.

¹⁰⁵² Pour la découverte des alliances politiques conclues entre Assarhaddon et ses vassaux, cf. M. A. Mallowan, "Excavations of Nimrud (Kalḫu) 1955", *Iraq* 18 (1956), 12-14; D. J. Wiseman, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", *Iraq* 20 (1958), 1-100. Pour l'influence du traité de vassalité d'Assarhaddon sur la structure du Deutéronome, voir M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 59-81. Dans ces pages, cet auteur compare l'alliance du Deutéronome avec celle d'Ex 24-19 et de Jos 24, mais il ne traite pas celle de P.

¹⁰⁵³ W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), 112-115 ; V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien* 60 (Leipzig, 1931), 26-28 ; J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 155-156.

¹⁰⁵⁴ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 81-85.

¹⁰⁵⁵ Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 2-6.

¹⁰⁵⁶ A. Cholewiński, *Heiligtumsgesetz und Deuteronomium* 137; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 106-110.

¹⁰⁵⁷ 18,2.4.30 ; 19,2.3.4.10.24.31.34.36 ; 20,7.24 ; 22,33 ; 23,22.43 ; 24,22 ; 25,17.38.55 ; 26,1.12.44.

¹⁰⁵⁸ 18,5.6.21 ; 19,12.14.16.18.28.30.32.37 ; 20,8.24 ; 21,12.15.23 ; 22,2.3.8.9.30.31.32.33 ; 25,38 ; 26,2.13.45.

peuple, car, au sens strict, Dieu n'a pas besoin d'alliance avec son peuple. La conclusion de l'alliance entre Dieu et Israël manifeste le comportement d'un Dieu qui respecte son peuple. À vrai dire, cette alliance est comme telle un acte de grâce de Dieu. En ce sens, il n'est pas très juste de distinguer l'alliance du Sinaï et celle qui a été conclue avec les patriarches, comme Zimmerli l'a affirmé¹⁰⁵⁹.

Or, la formule « Je suis YHWH, ton Dieu » n'apparaît pas seulement dans le Code de Sainteté, mais aussi au début du Décalogue (Ex 20,2.5 ; Dt 5,6.9). Cette phrase, prononcée à l'occasion de la sortie d'Égypte, marque, dans la théologie deutéronomique, la prise en charge du destin des Israélites, par la souveraineté de YHWH¹⁰⁶⁰. Mais la formule d'autorévélation divine de H a ses propres traits caractéristiques qui la distinguent de celle de l'Exode et du Deutéronome : elle exprime la sainteté de Dieu et exige la sainteté du peuple. Dès lors, bien que cette phrase n'apparaisse pas seulement dans H, on peut dire que ce préambule exprime une orientation théologique spécifique qui, au sujet de la sainteté et de la souveraineté de YHWH, distingue H d'autres textes bibliques. Il est permis de supposer que l'auteur de H a voulu exprimer l'idée de sainteté de YHWH en l'intégrant de façon cohérente dans la tradition sacerdotale dont il est issu.

6.3.2. Prologue historique

Dans les documents du Proche-Orient ancien, cette partie résume l'histoire des relations entre les deux parties avant leur entrée dans le présent accord. En général, cette section historique est homilétique plutôt qu'objective¹⁰⁶¹. Dans le cas de l'Ancien Testament, les bienfaits de YHWH sont exprimés par la Création et par la sortie de l'Égypte. Puisque YHWH a sauvé le peuple en le faisant sortir d'Égypte, il peut lui demander de respecter et d'observer ses paroles et ses lois. L'action salutaire de Dieu permet de mettre en œuvre la Loi ; la distinction dichotomique entre loi et grâce n'est donc pas valable dans l'Ancien Testament.

C'est moi, le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte.

Gardez toutes mes lois et toutes mes coutumes et mettez-les en pratique.

C'est moi, le Seigneur (Lv 26,36-37).

¹⁰⁵⁹ W. Zimmerli, "Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verhältnis der Priesterschrift", dans idem, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, TBü, AT 19 (München, 1963), 205-216.

¹⁰⁶⁰ E. Zenger, "Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque", 303.

¹⁰⁶¹ D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 53.

En Lv 17-26, le thème de l'exode apparaît 9 fois, dans les textes suivants : 19,36-37 ; 22,32b.33 ; 23,42-43 ; 25,38.42.55 ; 26,13.45. Les éléments suivants peuvent être signalés brièvement au sujet de la sortie de l'Égypte dans le Code de Sainteté¹⁰⁶² :

1) l'Exode est présenté sous l'image du concept légal de « changement de maître » : en menant ce peuple hors d'Égypte, YHWH a fait acquisition des Israélites comme esclaves (25,42.55).

2) le but de l'exode était pour YHWH de devenir le Dieu des Israélites (22,33 ; 25,38) ; cela permet de préciser la notion d'« esclave » : en effet les Israélites ne sont pas littéralement des esclaves, mais des « serviteurs » de leur Dieu.

3) le corollaire du motif de l'esclave ou du serviteur est que le peuple doit obéir à tous les commandements de YHWH (19,36-37; cf. 22,31-33); dans ces versets, nous voyons que les bienfaits de Dieu et les stipulations imposées au peuple sont très étroitement liés.

4) l'arrangement par lequel les Israélites sont devenus serviteurs de YHWH implique qu'ils reçoivent un pays : le pays de Canaan, où chaque famille peut avoir sa propre terre (25,38).

Dieu ne se contente pas de sauver son peuple ; après avoir libéré son peuple, il lui enseigne la façon de vivre dans le pays qu'il a promis de lui donner. Cet enseignement, ce qu'on appelle la « loi », correspond à la partie « stipulation » dans la structure de l'alliance.

6.3.3. Stipulations particulières

Les stipulations constituent le noyau de l'alliance non seulement dans l'Ancien Testament mais aussi dans les cultures voisines¹⁰⁶³. Cette partie est centrale, parce que l'observance des stipulations par le vassal est la condition du maintien de son alliance avec le suzerain.

L'auteur de H présente les termes techniques qui peuvent désigner les stipulations de diverses façons ; décret (הק¹⁰⁶⁴), coutume (משפט¹⁰⁶⁵) et loi (תורה¹⁰⁶⁶). Même si la « loi » peut signifier « enseignement », on ne doit pas négliger l'aspect juridique que contient ce terme. De ce point de vue, on peut dire que tous les commandements exprimés dans H correspondent aux « stipulations » dans le cadre de l'alliance (cf. « tous mes commandements » en Lv 26,15)¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶² J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 153-154.

¹⁰⁶³ Pour les stipulations dans le Proche-Orient ancien, voir G. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BAR* 3 (1970), 34.

¹⁰⁶⁴ Lv 17,7 ; 18,3.4.5.26 ; 19,19.37 ; 20,8.22 ; 23,14.21.31.41 ; 24,3.9 ; 25,18 ; 26,3.15.43.46.

¹⁰⁶⁵ Lv 18,4.5.26 ; 19,37 ; 20,22 ; 25,18 ; 26,15.43.46.

¹⁰⁶⁶ Lv 6,2.7.18 ; 7,1.7.11.37 ; 11,46 ; 12,7 ; 13,59 ; 14,2.32.54.57 ; 15,32.

¹⁰⁶⁷ Pour J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*, 103, les trois codes de lois dans

Or, lorsqu'on limite le regard à Lv 26, qui mentionne explicitement le mot « alliance », on constate que la loi sur l'année sabbatique est une stipulation particulière (vv. 10,34,35,43) qui conditionne l'étape suivante dans le processus de la conclusion de l'alliance : les malédictions et les bénédictions. Comme on l'a remarqué plus haut, Israël doit être exilé de son pays, car il n'a pas appliqué la loi sur l'année sabbatique (Lv 26,34-35). À côté de la mention du sabbat du pays en Lv 26, il faut signaler le fait que le thème du « pays » (et sa sécurité) entre dans la matière des malédictions dans ce chapitre (vv. 3-13)¹⁰⁶⁸.

6.3.4. Malédictions et Bénédictions

Dans sa forme globale, Lv 26 relève de la partie « malédictions/bénédictions » de la structure de l'alliance. Traditionnellement, les exégètes de la Bible hébraïque ont mis l'accent sur la fonction cultuelle¹⁰⁶⁹ et sociale¹⁰⁷⁰ des « malédictions et des bénédictions ». Le style inhabituel du chapitre 26, différent des chapitres précédents, peut être interprété en termes de relation de causalité, c'est-à-dire *Tun/Ergehen*¹⁰⁷¹. Ce point de vue nous amène à supposer l'existence d'une relation étroite entre ce chapitre et la littérature prophétique. En fait, R. Reventlow et B. Childs ont bien remarqué des affinités entre le langage de Lv 26 et la théologie des prophètes, surtout celle d'Ezéchiel¹⁰⁷². Récemment, les praticiens de la méthode stylistique ont souligné la nature rhétorique de la composition des textes d'alliance du Deutéronome et du Lévitique. Ils considèrent les péripécies de l'alliance comme un corpus cohérent, destiné à la lecture du texte à des auditeurs, et ils pensent que les auteurs/rédacteurs ont réorganisé des éléments de la structure de l'alliance selon une rhétorique de persuasion¹⁰⁷³.

À côté de la description générale concernant les « malédictions/bénédictions » en Lv 26, il convient de signaler que le repos du pays d'Israël est paradoxalement rendu possible par l'exil du peuple d'Israël en pays étranger (Lv 26,34-35.43). Le pays peut jouir du repos lors d'une époque néfaste pour Israël. Parce que le pays ne s'est pas reposé pendant que le peuple l'habitait, Dieu a offert le repos au pays en dispersant le peuple qui ne respectait pas le droit de ce pays. C'est uniquement dans le Code de Sainteté que le repos du pays d'Israël

l'Ancien Testament ainsi que le Décalogue correspondent aux stipulations de l'alliance.

¹⁰⁶⁸ J. Milgrom, *Leviticus 23-26*, 2298.

¹⁰⁶⁹ K. Elliger, *Leviticus*, 371.

¹⁰⁷⁰ J. S. Anderson, "The Social function of Curses in the Hebrew Bible", *ZAW* 110 (1998), 223-237.

¹⁰⁷¹ Cf. K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZThK* 52 (1955), 1-42.

¹⁰⁷² Voir la note 296. Pour la relation entre les prophètes du nord et la théologie de l'alliance du Deutéronome, voir P. Buis, "Les formulaires d'alliance", *VT* 16 (1966), 410. À la différence de Dt 28, le contexte des malédictions et des bénédictions de Lv 26 est clairement provincial et il n'est pas politique. Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 124-129.

¹⁰⁷³ J. W. Watts, "Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch", 5.

correspond aux malédictions pour le peuple.

6.4. L'enjeu de la théologie de l'alliance dans la loi sur l'année sabbatique

Le Code de Sainteté peut être compris dans le cadre de plusieurs genres : code de loi, traité, enseignement de la loi, programme de réforme et littérature¹⁰⁷⁴. Comme nous venons de le voir, le concept d'alliance joue un rôle décisif comme cadre herméneutique servant à interpréter le Code de Sainteté ; il permet d'analyser la structure de ce code.

À travers cette étude, nous avons pu constater que la théologie de l'alliance du Code de Sainteté exprime la même pensée théologique que les autres écrits, notamment le Code Deutéronomique ; mais le Code de Sainteté a un contenu spécifique qui ne coïncide pas avec celui des autres codes de lois. Cette recherche nous amène donc à confirmer que nous devons comprendre la théologie de l'alliance dans le Code de Sainteté dans la cohérence interne du texte, dans le contexte du Lévitique, et aussi dans le contexte plus large des cultures voisines. Pourtant, il ne faut pas oublier que le Code de Sainteté n'est pas simplement un code politique du Proche-Orient ancien parmi d'autres, mais un code de loi religieuse inspiré par l'intention sainte de YHWH, destiné aux auditoires de cette époque-là, aux lecteurs postérieurs, et à nous-mêmes¹⁰⁷⁵ :

Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu (Lv 19,2b).

קְדוֹשִׁים תְּהִיּוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם :

Dans la loi sur l'année sabbatique, on ne trouve aucun élément négatif qui menace la relation pacifique entre Dieu, la terre et le peuple. Cette relation idéale est maintenue par l'alliance conclue entre Dieu et ses créatures. Ignorant son statut de suprématie (cf. Ps 113,4-6), Dieu conclut une alliance avec son peuple et avec d'autres créatures. C'est une image de Dieu qui s'abaisse lui-même. Quant au peuple, il peut rompre cette alliance qu'il a conclue avec Dieu. Mais dans ce cas, un autre partenaire de l'alliance, c'est-à-dire la terre, en souffre. Finalement, la souffrance de la terre cause la souffrance du peuple. Les hommes ne sont pas supérieurs à la nature ; ils sont, comme elle, créés par Dieu. Veiller au repos de la terre, constitue un premier pas pour garder l'alliance cosmique¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷⁴ Cf. J. Joosten, *People and Land*, 17-27.

¹⁰⁷⁵ D'ailleurs, la notion d'alliance entre une divinité et un peuple est propre à l'Ancien Testament. Voir J. Joosten, *People and Land*, 109.

¹⁰⁷⁶ Cf. R. Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London, 1992).

III. Le contexte littéraire de Lv 25,1-7

La notion de « contexte littéraire » ou de « *Sitz im Buch* », comme le disent les théologiens allemands, souligne l'importance de la place d'un texte biblique dans un ensemble qui le contient¹⁰⁷⁷. La prise en considération du *Sitz im Buch* vise à élucider le sens et la fonction d'un texte en examinant sa situation dans son contexte.

Les exégètes qui sont sensibles à l'importance du *Sitz im Buch* partent de l'hypothèse que l'auteur biblique avait des matériaux divers sous la main et les a intégrés en fonction de son projet littéraire¹⁰⁷⁸. Ils pensent que, pour atteindre ce but, les auteurs ont employé diverses techniques rhétoriques/stylistiques et composé des péripopes avec une structure logique. À cette supposition sous-jacente s'ajoute parfois l'idée qu'avant sa rédaction le texte biblique était proclamé à haute voix devant une assemblée publique¹⁰⁷⁹, par exemple lors de la fête du renouvellement de l'alliance. Ce qui invite à penser que, en deçà de sa mise en forme littéraire, la loi israélite avait, à son stade le plus ancien, une dimension rhétorique. On peut dire alors que la recherche du *Sitz im Buch* implique à la fois une étude diachronique, qui relève de la *Formgeschichte*¹⁰⁸⁰ et une recherche synchronique ou intertextuelle. À travers l'étude du *Sitz im Buch*, la fonction du texte en tant que discours persuasif sera éclairée par le contexte auquel il appartient. Comme les textes bibliques subissent toujours l'influence de leur interaction réciproque, l'examen de la place du texte nous amènera à mieux comprendre sa signification dans une péripope plus large.

Dans les pages qui suivent, on essaiera, en examinant la place du texte de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique, de mettre en lumière l'intention de l'auteur qui situe ce texte à sa place actuelle.

¹⁰⁷⁷ En ce qui concerne la nécessité d'une étude du *Sitz im Buch* en plus du *Sitz im Leben*, R. Kasher, "The *Sitz im Buch* of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1-11; Isa 38,1-22)", *ZAW* 113 (2001), 41-55.

¹⁰⁷⁸ Pour les études dans le domaine du Lévitique, cf. G. Auld, "Leviticus at the Heart of the Pentateuch", 40-51; idem, "Leviticus: After Exodus and Before Numbers", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éd., *The Book of Leviticus*, 41-54; E. Otto, "Innerbiblische Exegese", 125-196; R. Rendtorff, "Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book?", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, 22-35; C. R. Smith, "The Literary Structure of Leviticus", *JSOT* 70 (1996), 17-32; J. W. Watts, "Rhetorical Strategy", 3-22; idem, "The Rhetoric of Ritual Instruction in Leviticus 1-7", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éd., *The Book of Leviticus*, 79-100; E. Zenger, "Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive", dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éd., *Levitikus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 47-83.

¹⁰⁷⁹ J. W. Watts, "Rhetorical Strategy", 16-18; idem, *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, The Biblical Seminar 59 (Sheffield, 1999), 15-60. A. Klostermann, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Leipzig, 1907), 344, estime que Dt 12-26 est une collection préparée pour être proclamée devant des auditoires.

¹⁰⁸⁰ J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *JBL* 88 (1969), 1-18.

1. L'année sabbatique dans Lv 25

Le chapitre 25 du Lévitique traite de la vie économique du peuple d'Israël. Il juxtapose la loi sur l'année sabbatique (Lv 25,1-7) et la loi sur le jubilé (Lv 25,8-55). Il est notable que, parmi les mots clefs de ce chapitre, les termes économiques - vendre, acheter, racheter et les mots dérivés - apparaissent très fréquemment (51 occurrences)¹⁰⁸¹.

Dans la mesure où la péricope de la loi sur l'année sabbatique ouvre le chapitre 25 du Lévitique et où cette loi est étroitement associée à celle du jubilé qui présuppose sept années sabbatiques, on pourrait dire que la loi sabbatique constitue l'introduction de Lv 25. Cela signifie que cette péricope pourrait être considérée comme une loi préliminaire à celle du jubilé et qu'elle déterminerait le caractère du chapitre 25 en entier.

Or, de nombreux exégètes portent leur regard sur le jubilé plutôt que sur l'année sabbatique parce qu'il suscite la curiosité des lecteurs en raison de son impraticabilité et parce qu'il ne se trouve pas dans d'autres codes de lois du Pentateuque. Y. Amit, par exemple, estime que la loi jubilaire ne se trouve pas dans d'autres codes de lois, parce que le législateur du jubilé a inventé une loi impraticable qui est contraire à la nature humaine¹⁰⁸². Le fait qu'aucun ouvrage n'est consacré à l'année sabbatique en tant que telle montre que les exégètes n'ont pas prêté beaucoup d'attention à l'année sabbatique par rapport au jubilé. Le législateur lui-même consacre la plupart de ses prescriptions à la loi jubilaire (48 versets sur 55). Ainsi la place restreinte de la loi sur l'année sabbatique pourrait laisser croire que celle-ci avait moins d'importance pour l'auteur du Lévitique et ses contemporains que la loi jubilaire. Aussi, on peut comprendre que le lecteur considère la loi sur l'année sabbatique comme une loi préliminaire, subordonnée à l'élaboration de la loi sur le jubilé ; le principe de l'année sabbatique constitue le fondement de l'année jubilaire.

D'autres commentateurs soulignent les liens étroits qui existent entre le texte de la loi sur l'année sabbatique (Lv 25,1-7) et celui de l'année jubilaire (25,8-55).

En premier lieu, ils font valoir que, dans le système de comptage de la loi du jubilé au verset 8, l'année jubilaire est la septième année sabbatique¹⁰⁸³. Selon eux, l'année jubilaire est donc une année sabbatique particulière, où les principes sociaux et religieux de la loi se

¹⁰⁸¹ מכר (vendre, 19 fois ; vv. 14[x2],15,25[x3],27[x2],28,29[x2],33,34,39,42[x2],48,50[x2]), קנה (acheter, 9 fois ; vv. 14[x2],16,28,30,44,45,50,51),

גאל (racheter, 23 fois ; vv. 24,25[x2],26[x2],28,29[x2],30[x2],31[x2],32,33[x2],41,48[x2],49[x2],51,52,54).

¹⁰⁸² Y. Amit, "The Jubilee Law", 57.

¹⁰⁸³ Cf. M. Noth, *Leviticus*, 163; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 109; K. Elliger, *Leviticus*, 351-353; John E. Hartley, *Leviticus*, 424; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 217; A. Schenker, "The Biblical Legislation", 25; E. Otto, "Innerbiblische Exegese", 170; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 154-166; R. S. Kawashima, "The Jubilee, Every 49 or 50 Years?", *VT* 53 (2003), 117-120; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 520, n.492. Le livre des jubilés aussi soutient 49 ans comme jubilé. cf. A. Jaubert, "Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques", *VT* 3 (1953), 254-255.

manifestent avec plus d'ampleur et d'intensité. Selon cette position, la loi sur le jubilé semble englober toutes les idées de la loi sur l'année sabbatique et, du même coup, cela atténue sa spécificité¹⁰⁸⁴. Ce point de vue, notons-le tout de suite, repose sur des bases fragiles. En effet, le v. 8 n'établit pas de rapport entre le « jubilé » et la « durée de quarante-neuf ans ». De plus, aux versets 10-11, le jubilé désigne explicitement la « cinquantième année ».

Deuxièmement, le principe selon lequel on peut manger même sans cultiver la terre grâce à la bonté de Dieu (Lv 25,1-7) s'applique également à l'année jubilaire (Lv 25,11-12. 18-22). Lefebvre interprète les versets 18-22 du chapitre 25 comme appartenant au texte de la loi sur l'année sabbatique¹⁰⁸⁵. Ce qui permet de dire que ces versets ont une double fonction et s'intègrent aussi bien à la loi sabbatique qu'à la loi jubilaire.

Enfin, *gērîm* et *tôšābîm*, mentionnés en Lv 25,6 apparaissent de nouveau aux versets 35-38. Selon Schenker, les *gērîm* et les *tôšābîm* de Lv 25,35-38 sont des Israélites marginaux ; la loi jubilaire chercherait donc à résoudre la situation des Israélites pauvres qui doivent travailler chez un autre Israélite ou chez un étranger¹⁰⁸⁶.

En revanche, lorsque l'on considère le contexte de la péricope sur l'année sabbatique, on peut constater que cette loi n'est pas seulement une loi préliminaire pour le jubilé ; elle existe en elle-même, indépendamment de la loi jubilaire.

En ce qui concerne le comptage du jubilé, le législateur affirme que l'année jubilaire est la cinquantième année (Lv 25,11), non pas la septième année sabbatique, c'est-à-dire la quarante-neuvième année. Le texte du jubilé mentionne explicitement deux années de jachère (Lv 25,21-22)¹⁰⁸⁷. Concernant le contenu de la loi, l'année sabbatique recommande le repos de la terre, tandis que le jubilé prescrit le retour des terres au propriétaire originel. Enfin, l'opinion de Schenker sur les *gērîm* et les *tôšābîm* n'est pas pertinente dans ce contexte. Comme on l'a vu plus haut en détail¹⁰⁸⁸, dans la loi sur l'année sabbatique, ils font partie des bénéficiaires au même titre que les Israélites (Lv 25,6). Mais dans le jubilé, ils sont présentés comme des hommes qui peuvent prendre des Israélites comme esclaves (Lv 25,47) ; l'image des *gērîm* et des *tôšābîm* de l'année sabbatique est complètement différente de celle des *gērîm* et des *tôšābîm* du jubilé.

¹⁰⁸⁴ Cf. D. Luciani, "Le jubilé dans Lévitique 25", 459-460, n. 7; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2250; L. L. Grabbe, "The Priests in Leviticus - Is the Medium the Message?", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus*, 218 n. 24; et la majorité de sages talmudiques considèrent le jubilé comme la cinquantième année. Voir B. Z. Wacholder, "The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and Early Rabbinic Period", *HUCA* 44 (1973), 154.

¹⁰⁸⁵ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 119.

¹⁰⁸⁶ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 29-31.

¹⁰⁸⁷ Cf. J. S. Bergsma, "Once Again, the Jubilee, Every 49 or 50 Years?", *VT* 55 (2005), 121-125.

¹⁰⁸⁸ Voir page 90.

De ce fait, on peut donc dire que la législation de l'année sabbatique est différente de celle de l'année jubilaire. D'une part, pour citer J. Milgrom, « in support of the rendering 'of YHWH', one might point to the crucial differences between the sabbatical and the jubilee. The jubilee has to be sanctified by Israel *wəqiddaštem* 'and you shall sanctify' (v. 10), a prescription absent in regard to the sabbatical. [...] Moreover, the jubilee is not called a sabbath, and its restrictions apply to only the Israelite, but not to the resident alien, in contrast to the sabbatical »¹⁰⁸⁹. D'autre part, je suis d'accord avec Cholewiński, lorsqu'il écrit que « das Kultische fällt dem Sabbatjahr, das Soziale dem Jubeljahr zu. [...] Das Sabbatjahr gilt Jahwe (ליהוה), das Jubeljahr dem Menschen (לכם) »¹⁰⁹⁰.

Malgré ces différences entre l'année sabbatique et le jubilé, l'auteur du Lévitique les réunit dans un même chapitre à travers une structure très resserrée. Il me semble qu'il considère ces deux lois comme se complétant l'une l'autre. Il sera utile de passer en revue les analyses de la structure du chapitre 25 qui ont été faites par Ruwe, Luciani et Cholewiński.

En premier lieu, Ruwe considère Lv 25 comme une unité de loi et il analyse la structure de ce chapitre en centrant son intérêt sur les prescriptions qu'il contient¹⁰⁹¹ :

v. 2aβ-12	Grundbestimmungen (material) (13) v. 14-17 (allg.) Solidaritätsbestimmungen Ia אני יהוה אלהיכם
v. 18-22	Grundbestimmungen (paränetisch)
v. 23f	(allg.) Solidaritätsbestimmungen Ib
v. 25-34	(-מוך אה) Solidaritätsbestimmungen II
v. 35-38	(-מוך אה) Solidaritätsbestimmungen III אני יהוה אלהיכם
v. 39-46	(-מוך אה) Solidaritätsbestimmungen IV
v. 47-55	(-מוך אה) Solidaritätsbestimmungen V אני יהוה אלהיכם

Cholewiński, quant à lui, trouve trois inclusions en Lv 25 (v. 2aβγ // vv. 17b-19, vv. 23-

¹⁰⁸⁹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2153

¹⁰⁹⁰ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 228 et 232. E. Otto, "Innerbiblische Exegese", 170, rapproche l'année sabbatique de l'année jubilaire, mais, en même temps, il relève que l'expression « pour vous » (Lv 25,10-12) dans la loi jubilaire se distingue du « sabbat pour le pays » et du « sabbat pour YHWH » qui définissent l'année sabbatique.

¹⁰⁹¹ A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, 349.

24 // v. 38, v. 42 // v. 55)¹⁰⁹². D'après lui, le rédacteur du Code de Sainteté (*HG-Redaktor*) a une prédilection pour ce procédé stylistique¹⁰⁹³. Il propose un cadre théologique à travers cette structure littéraire. La première inclusion (v. 2aβγ // vv. 17b-19) élucide la relation entre YHWH et Israël, entre Israël et la terre : YHWH donne le pays cananéen au peuple d'Israël (v. 2aβγ) et ce pays donne ses fruits aux Israélites (v. 19). Dans la deuxième inclusion (vv. 23-24 // v. 38), YHWH a donné le pays cananéen au peuple d'Israël et donc Israël doit donner un « droit de rédemption » pour la terre. Et pour finir, dans la troisième (v. 42 // v. 55), YHWH a fait sortir Israël d'Égypte. Les membres du peuple d'Israël sont donc devenus ses serviteurs. Le défaut de cette structure est qu'elle ne montre pas clairement les thèmes centraux qui apparaissent en Lv 25 : Dieu donne à la terre le droit au repos ; les esclaves israélites sont libérés lors du jubilé.

L'analyse littéraire de Cholewiński a été récemment développée par Luciani. Celui-ci décèle en Lv 25 une structure chiasique « ABCDEXE'D'C'B'A' »¹⁰⁹⁴ :

- A. L'année sabbatique (2aβ-7)
- B. L'année jubilaire (8-13)
 - C. Règles pour les transactions entre deux années jubilaires (14-17)
 - D. L'obéissance, condition d'un séjour tranquille... (18)
 - E. et d'une terre féconde (19)
 - X. La bénédiction de Dieu, garantie de l'applicabilité du jubilé (20-22)
 - E'. La propriété de Dieu sur la terre, norme servant à définir le statut des Israélites... (23)
 - D'. et critère de son utilisation (24)
 - C'. Droit de rachat d'un bien immobilier + exception pour le lévite : défense du patrimoine familial (25-34)
 - B'. Mesures pour enrayer le processus de vente et d'appauvrissement : solidarité sociale (35-43)
- A'. Exception pour l'esclave étranger + droit de rachat de la personne vendue à un immigré : rapport à l'étranger et défense de l'identité nationale (44-55)

Selon cette construction, la partie¹⁰⁹⁵ culminante de Lv 25 est « X ». La situation de X au centre de Lv 25 veut dire que ce chapitre a pour but de persuader le peuple de la praticabilité de l'année sabbatique/jubilaire, de répondre à ses doutes et de donner une

¹⁰⁹² A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 84, emprunte l'expression « short-circuit-inclusion » à S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AnBib 50 (Rome, 1971), 43: « It is an inclusion in that a unit begins and ends on the same element. It is short, in that the unit is a single sentence. It is short-circuit in that there is a break-down in the system ».

¹⁰⁹³ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 106-108, 138.

¹⁰⁹⁴ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. II, 418.

¹⁰⁹⁵ Sur les termes « la partie, le passage et la séquence », voir R. Meynet, *L'analyse rhétorique* (Paris, 1989).

réponse à ses craintes : « comment pouvons-nous vivre sans cultiver la terre ? ».

Bien que cette structure chiasmatique montre bien que les deux lois sont étroitement liées, cette analyse du texte appelle des critiques : tout d'abord, elle risque de masquer l'autonomie de la loi sur l'année sabbatique, qui doit être distinguée de la loi jubilaire. Il ne me paraît pas très heureux de faire correspondre une loi, dans son intégralité (A), à une petite partie d'une autre loi (A'), comme le fait Luciani dans son schéma. Je ne pense pas non plus que le message de Lv 25 se concentre seulement sur la bénédiction divine destinée à satisfaire les besoins des hommes. Dans ce cas, d'autres éléments essentiels de la vie économique seraient omis. Comme on l'a déjà remarqué plus haut, l'année sabbatique n'est pas fondamentalement conçue pour l'homme, mais pour Dieu et pour la terre (Lv 25,4-5). L'analyse de Luciani me semble trop orientée par la considération des hommes. Même si sa démonstration contribue à révéler un élément parénétiq ue destiné à répondre au souci du peuple concernant sa nourriture¹⁰⁹⁶, la dimension de la loi comme document juridique ne doit pas disparaître derrière la dimension parénétiq ue. Elle est faite avant tout pour être pratiquée, non pas simplement pour montrer un idéal éloigné de la réalité¹⁰⁹⁷. Aussi, il me semble que la structure parallèle proposée par Ruwe est plus fidèle au dessein législatif qui s'exprime en Lv 25 que l'interprétation de Luciani.

En Lv 25, deux lois hétérogènes sont intégrées par l'auteur. L'une et l'autre ne peuvent jamais être correctement comprises quand on les interprète isolément. Comme on l'a vu plus haut, la loi jubilaire éclaire l'identité des bénéficiaires de la loi sur l'année sabbatique, qui n'est pas explicitement mentionnée par l'auteur¹⁰⁹⁸. Ces trois auteurs (Ruwe, Cholewiński, Luciani) ont analysé de façon originale la structure de Lv 25, même si leur démonstration comporte des faiblesses : il n'est pas facile d'analyser un texte pour en faire apparaître à la fois la dimension légale et la signification théologique. On est alors obligé de l'interpréter dans plusieurs perspectives différentes. Dès lors, si l'on propose une structure pour un texte biblique, il ne peut s'agir, comme le reconnaît Luciani, que d'une structure possible parmi d'autres¹⁰⁹⁹.

Ainsi notre analyse de ces trois auteurs n'a pu aboutir à une conclusion simple et définitive. L'exégèse doit tenir compte de la complexité et de la richesse d'un texte que l'on ne peut juger selon les critères de clarté et de rigueur de discours spéculatif moderne. Le message est transmis à travers d'autres moyens littéraires.

J'aimerais ajouter qu'il est difficile de rester insensible à l'art de ces auteurs bibliques,

¹⁰⁹⁶ D. Luciani, "Le jubilé dans Lévitique 25", 473.

¹⁰⁹⁷ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1348.

¹⁰⁹⁸ Voir II.5.1.2.

¹⁰⁹⁹ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 11 : « [...] une œuvre littéraire peut avoir plusieurs structures ».

dont la puissance d'expression peut donner à penser qu'ils étaient inspirés par Dieu.

2. L'année sabbatique dans Lv 25-26

Nous venons de passer en revue la place de la loi sur l'année sabbatique dans Lv 25 : cette loi assure le repos de la terre, sa première raison d'être (vv. 1-7) et constitue le fondement du système du jubilé (vv. 8-55). À cet égard, nous pouvons dire que la loi sur l'année sabbatique apparaît aussi bien comme une introduction de Lv 25 que comme une loi essentielle qui détermine le caractère général de ce chapitre dans son ensemble.

Or, lorsque l'on situe cette loi dans une péricope plus vaste, on constate qu'elle fonctionne aussi comme un fil conducteur qui confère une certaine unité à l'ensemble que forment, dépassant le seul chapitre 25, Lv 25 et Lv 26.

Avant d'envisager la place et la fonction de la loi sur l'année sabbatique dans cet ensemble, il faudrait mentionner la raison pour laquelle on doit lire Lv 25 à l'intérieur de la péricope qui constitue Lv 25-26. En effet, ces deux chapitres sont solidaires tant au niveau de la forme qu'à celui du contenu ; ils sont en général considérés comme un ensemble cohérent par les commentateurs. D'abord, du point de vue de la forme, le fait que la formule introductive qui ouvre le discours dans le Lévitique (וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לְאֹמֶר) ne se trouve qu'en Lv 27,1, à la suite de Lv 25,1, invite le lecteur à considérer Lv 25 et Lv 26 comme des chapitres formant une péricope. On peut même supposer que ces deux chapitres ont été délibérément réunis au moyen de l'usage de l'expression « mont Sinaï » qui est à l'arrière-plan du discours, et qui les inclut à l'intérieur de limites marquées par une double référence à ce terme géographique en Lv 25,1 et 26,46¹¹⁰⁰ : Ginsberg appelle la péricope de Lv 25-26 « *The Mount Sinai Covenant* »¹¹⁰¹. Le prestige de ce mont incite le lecteur à prêter attention à ces deux chapitres.

Certains exégètes ont commenté cette péricope en la situant non seulement dans le contexte du Code de Sainteté et du Lévitique, mais aussi dans celui du Code de l'Alliance¹¹⁰². Reventlow et Otto estiment qu'il y a une relation étroite entre la formation du Code de Sainteté et la tradition du mont Sinaï¹¹⁰³. Enfin, du point de vue du contenu, les chapitres 25 et 26 du Lévitique se complètent : si Lv 25 présente le principe de la vie d'Israël en tant que peuple de Dieu dans le pays promis à travers la loi sur l'année

¹¹⁰⁰ Cf. K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*, 97.

¹¹⁰¹ H. L. Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*, 100.

¹¹⁰² J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2151; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 149-150; J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", *ZABR* 4 (1998), 147-164.

¹¹⁰³ H. G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz : Formgeschichtlich Untersucht* (Neukirchen, 1961), 25 ; E. Otto, "Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion", 79-80.

sabbatique et jubilaire, Lv 26 décrit les conséquences (bénédictions et malédictions) suscitées par la mise en œuvre de ce principe ou par son ignorance.

Pour déceler la place de la loi sur l'année sabbatique dans la péricope du mont Sinaï, il serait utile d'examiner l'analyse proposée par Luciani¹¹⁰⁴ :

25,1-55 : I. Sabbat de la terre proposé (v. 2-17)

II. Dieu ordonne sa bénédiction (v. 18-24)

III. Processus de déchéance individuelle (v. 25-55)

26,1-2 : Charnière : terre et sabbat

26,3-45 : II'. (=I) Bénédiction (v. 3-13)

III'. (=II) Processus de déchéance collective (malédiction ; v. 14-33)

I'. (=III) Sabbat de la terre imposé (v. 34-45)

Il me semble que ce schéma montre bien l'enchaînement interne de cette péricope (Lv 25-26). Selon cette analyse, elle est encadrée par le thème du « sabbat de la terre » : comme la partie I le suggère, pendant qu'ils observent volontairement l'année sabbatique et jubilaire, les Israélites mangeront le produit de la terre (Lv 25,7.12). Lorsqu'ils observent la loi divine, les Israélites mènent pendant l'année sabbatique une vie heureuse sans cultiver les champs grâce à la générosité de la terre. En revanche en I', dans le cas où le peuple désobéit à la parole de Dieu, autrement dit, lorsque la terre ne peut pas se reposer parce que les Israélites ont continué de la cultiver sans observer la règle du sabbat, c'est l'ennemi qui mange la nourriture du pays d'Israël (Lv 26,16). S'ils s'obstinent dans la désobéissance¹¹⁰⁵, ils seront déportés en dehors d'Israël pour que le pays se repose (26,34-35.41.43). Pendant que, grâce à la déportation du peuple, la terre connaîtra, tout naturellement, une période sabbatique, le pays des ennemis « dévorera les Israélites » (Lv 26,38)¹¹⁰⁶. La violation des commandements (particulièrement les commandements sabbatiques) conduit le peuple d'Israël à l'asservissement individuel (Lv 25 : dépendre d'un maître étranger) ou national (Lv 26 : être exilé en terre étrangère)¹¹⁰⁷. Il est intéressant de voir que, même lorsque le peuple d'Israël néglige cette loi, le pays peut se reposer, puisque Dieu déportera son peuple en pays ennemi. C'est quand le pays est vide d'habitants (שָׁמָם) que la terre se repose véritablement (Lv 26,34).

¹¹⁰⁴ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 199.

¹¹⁰⁵ En Lv 26,18 (cf. vv. 14, 21 et 27), Dieu répète et intensifie son avertissement : « et si malgré cela vous ne m'écoutez point » (וְאִם-עַד-אֵלֶּה לֹא תִשְׁמְעוּ לִי).

¹¹⁰⁶ D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 199.

¹¹⁰⁷ C. R. Smith, "The Literary Structure of Leviticus", 29; J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2274-2275.

Selon Lv 25-26, même s'il est difficile de dire que l'annonce des « bénédictions et des malédictions » de Lv 26,3-45 ne fait référence qu'à la législation de Lv 25¹¹⁰⁸, l'obéissance ou la désobéissance du peuple d'Israël à la loi sur l'année sabbatique prescrite en Lv 25 est le seul élément qui, de façon explicite, détermine ces bénédictions ou ces malédictions (Lv 26,34-35.43). Ainsi cette loi constitue, avec la terre, le sujet central de la bénédiction/malédiction en Lv 26. De plus, s'il est légitime de considérer le Code de Sainteté comme un traité entre Dieu et son peuple¹¹⁰⁹, l'observation de la loi sur l'année sabbatique représente également l'une des exigences imposées au peuple parmi l'ensemble des stipulations qui constitue ce traité d'alliance¹¹¹⁰.

La péricope de Lv 25-26 s'organise donc autour de la loi sur l'année sabbatique. Et la notion de « pays » (ארץ) y tient une place centrale. À ce sujet, Wright estime que « the focus of attention is not the land per se, but the land as the 'middle term' between Yahweh and Israel, the land as the tangible symbol and ground of his blessing and claim on them and their relationship to him »¹¹¹¹. Mais je ne crois pas que, comme le voudrait Wright, le mot « pays » n'a qu'un sens symbolique dans le Code de Sainteté. Il me semble au contraire que le pays a son propre statut et a droit à son repos au même titre que d'autres créatures divines. Comme on l'a souligné à plusieurs reprises¹¹¹², l'année sabbatique du Lévitique est conçue avant tout pour la terre.

Contenant les mots « terre » et « sabbat », Lv 26,1-2 est, aux yeux de Luciani, la charnière autour de laquelle s'articulent les chapitres 25 et 26. Termes centraux dans Lv 25, ces deux mots sont repris dans Lv 26,1-2. De plus, la répétition de la formule d'autorévélation « car moi, je suis le Seigneur, votre Dieu » sert également de lien entre ces deux passages¹¹¹³. Mais il convient de relever ici une différence entre la loi sabbatique de Lv 25 et la loi du jour du sabbat de Lv 26,1-2, différence que Luciani n'a pas mentionnée et qui renvoie à des traits distinctifs qui caractérisent chacun de ces deux chapitres inclus dans une même péricope. Le contexte du jour du sabbat est, en effet, différent de celui de l'année sabbatique : tandis que Lv 26,1-2 se situe dans un contexte cultuel, Lv 25 s'inscrit dans le contexte économique de l'année sabbatique et de l'année jubilaire. Comme on l'a déjà mentionné plus haut, la loi sur l'année sabbatique est indispensable au fondement

¹¹⁰⁸ K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*, 97.

¹¹⁰⁹ À ce sujet, cf. J. Joosten, *People and Land*, 20-22; idem, "Covenant Theology in the Holiness Code", 145-164.

¹¹¹⁰ Voir II.5.4. Pour la théologie de l'alliance dans le Code de Sainteté et la structure du Lv 26 en fonction de l'« alliance », cf. J. Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", 147-164.

¹¹¹¹ C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 150.

¹¹¹² Voir, par exemple, pages 68-70, 84-86.

¹¹¹³ « moi, je suis le Seigneur, votre Dieu » en Lv 25,55 ; « car moi, je suis le Seigneur, votre Dieu » en Lv 26,1 ; « je suis le Seigneur » en Lv 26,2. Voir K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*, 98.

systématique et théologique du jubilé : le pays appartient à Dieu et personne ne peut le posséder définitivement (Lv 25,23) ; il doit donc retourner au propriétaire originel au bout de sept années sabbatiques (Lv 25,10). Dans ces conditions, il est naturel de dire que, comme Lv 26,2, Lv 25 repose sur la foi en YHWH. Toutefois, la différence réside dans le fait que l'observation de la loi sur l'année sabbatique et jubilaire apparaît ici dans un contexte économique, non pas seulement dans un contexte cultuel comme dans le cas du jour du sabbat de Lv 26,2. Une fois ceci reconnu, on est en droit de dire que, en résumant les obligations du peuple et en ouvrant la voie vers le discours religieux¹¹¹⁴, Lv 26,1-2 fonctionne comme charnière liant le thème de l'année sabbatique/jubilaire de Lv 25 et celui de la bénédiction/malédiction de Lv 26. Pour l'auteur du Code de Sainteté, la vie pratique et la vie spirituelle ne sont pas séparées, mais la deuxième doit transfigurer la première ; la vie sainte n'est pas limitée aux pratiques qui se déroulent à l'intérieur du sanctuaire, mais elle doit imprégner la vie quotidienne dans son ensemble, afin que celle-ci soit conforme à la loi divine. C'est pour cela que les bénédictions/malédiction concernent non seulement la relation entre Dieu et le peuple, mais aussi celle qui existe entre les hommes eux-mêmes, et entre les hommes et la terre.

Aussi peut-on remarquer que la péricope de Lv 25-26 est occupée par tout ce qui est impliqué dans la formulation de la loi sabbatique (Lv 25,1-7). Les thèmes du jubilé (Lv 25,8-55), du jour du sabbat (Lv 26,1-2), des bénédictions et des malédiction consécutives à l'observance ou à la non-observance de la loi sabbatique (Lv 26,3-45) trouvent leur place à l'intérieur de ces deux chapitres. Quant au mot « pays », évoqué en association avec la terre qui produit la nourriture des hommes et des bêtes, il trouve une formulation différenciée en Lv 26 à travers les expressions « pays d'Israël » et « pays des ennemis » (Lv 26,34.36.38.39.41.44)¹¹¹⁵. Les produits qui poussent dans le pays au temps de la bénédiction divine (Lv 26,4-5) rappellent ceux qui poussent lors de l'année sabbatique.

Si des relations pacifiques existent entre les bénéficiaires de l'année sabbatique du Lévitique (relation pacifique entre les hommes, et entre les hommes et les animaux), ces relations sont rompues lorsque Dieu maudit son peuple à cause de sa désobéissance. D'une part, le salarié et l'hôte (תושב) qui sont décrits comme des hommes qui mangent au même titre que les fils d'Israël (Lv 25,6) peuvent menacer les Israélites dans la loi jubilaire en les prenant comme esclaves (Lv 25,47). Mais en Lv 26, outre les menaces exercées par le salarié et l'hôte contre les Israélites au niveau de la vie quotidienne, on voit apparaître le danger que représente, au niveau politique, l'invasion d'ennemis extérieurs qui attaquent

¹¹¹⁴ Cf. J. E. Hartley, *Leviticus*, 450: « These laws ... prepare the audience for hearing the blessings and curses that follow ».

¹¹¹⁵ II.5.2.3.

Israël. L'animal sauvage qui est bénéficiaire de la loi sabbatique en Lv 25 exerce le jugement de Dieu sur le peuple pécheur (Lv 26,22), et, s'ils persistent dans le péché, les Israélites finiront par être chassés parmi les nations et seront « dévorés par le pays de leurs ennemis » (Lv 26,38).

Telle qu'elle apparaît dans Lv 25-26, la loi sur l'année sabbatique conditionne les bénédictions et les malédictions de Dieu. Cette loi est un critère de la mise en œuvre de l'alliance conclue avec Dieu. Et, par sa présence dans la conclusion du Code de Sainteté, elle fonctionne comme clé interprétative de l'histoire d'Israël. Si le peuple néglige la loi sabbatique, Dieu le chassera hors du pays promis (Lv 26). En s'installant dans le pays des ennemis, les Israélites seront soumis au statut d'« étranger » (גַּר) : ils ne posséderont pas de terre. Le don du pays veut dire que les Israélites sont devenus propriétaires du pays d'Israël. Pourtant, c'est le pays qui détermine le destin du peuple : si la terre ne se repose pas, elle chasse son maître. C'est un fait paradoxal. En ce sens, le vrai maître du pays n'est pas Israël, mais YHWH. La loi sur l'année sabbatique résume et symbolise, à l'intérieur de la péricope de Lv 25-26, l'ensemble des lois divines : la bonne relation triangulaire entre Dieu, la terre et le peuple implique que toute la loi de Dieu est respectée par le peuple.

Du point de vue du contexte narratif, Lv 26 forme la conclusion d'une première série de lois données dans le désert et au mont Sinäi (Lv 1-25)¹¹¹⁶. D'ailleurs, comme le dernier verset du chapitre 26 mentionne explicitement « les décrets, les coutumes et les lois » (Lv 26,46), il conclut non seulement ce chapitre, mais également le Code de Sainteté (Lv 17-26) et le Lévitique en entier¹¹¹⁷. Ce fait nous amène donc à lire cette péricope (Lv 25-26) à l'intérieur d'un contexte plus vaste, c'est-à-dire d'abord dans le Code de Sainteté et puis dans le Lévitique.

3. L'année sabbatique dans le Code de Sainteté

Comme je l'ai remarqué plus haut, le sens théologique d'une péricope dans une petite unité est influencé par les autres unités à l'intérieur d'une péricope plus vaste. Ainsi, on ne peut jamais lire un texte hors de son contexte. L'auteur/rédacteur de la Bible ne place pas les textes de façon arbitraire à la manière d'une simple énumération, mais il les réunit de façon fonctionnelle ; poussé par une motivation bien précise, il subordonne l'organisation des textes au but qu'il s'est fixé.

Depuis que Lv 17-26 a été nommé *Heiligkeitsgesetz* par A. Klostermann dans son article

¹¹¹⁶ B. J. Schwartz, "The Priestly Account", 103-134.

¹¹¹⁷ John E. Hartley, *Leviticus*, 471; J. Joosten, "Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté ?", 81.

“Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch” (1877)¹¹¹⁸ jusqu’à présent, bon nombre d’exégètes reconnaissent l’indépendance de ce code et du rédacteur H, bien qu’il y ait quelques critiques concernant l’utilisation de ce terme, la composition de ce Code et même l’indépendance de ce document¹¹¹⁹.

Quelle place la loi sur l’année sabbatique occupe-t-elle dans le Code de Sainteté ? Pour saisir l’intention de l’auteur/rédacteur qui l’a mise en Lv 25, il faut la confronter avec d’autres lois qui composent ce code. Une telle démarche amène à rapprocher la loi sur l’année sabbatique de la loi sur les fêtes de Lv 23 dans la mesure où elles traitent l’une et l’autre de périodes saintes¹¹²⁰. Ce point a conduit Wagner à considérer Lv 23-25 comme appartenant à la même péricope. D’après lui, le rédacteur énumère le sabbat hebdomadaire, les fêtes annuelles, l’année sabbatique septennale et le septième cycle des années sabbatiques, c’est-à-dire l’année jubilaire en Lv 23-25 de manière cohérente. Rejetant l’opinion traditionnelle sur l’unité du Code de Sainteté, il considère Lv 11-25 comme constituant les dernières parties de la péricope Lv 1-26 : *Rituale* (Lv 1-7), *Kultische Unreinheit* (Lv 11-22) et *Kalendarisches* (Lv 23-25)¹¹²¹.

De plus, les lois sur les fêtes de Lv 23 correspondent à la loi sabbatique/jubilaire tant au niveau de la forme qu’à celui du contenu :

En premier lieu, les deux chapitres ont la même protase « quand vous entrerez dans la terre » (Lv 23,10 ; 25,2). Cette phrase apparaît en Lv 14,34 (+ « de Canaan ») ; 19,23; 23,10 et 25,2. Elle invite le lecteur à lire ces deux chapitres dans le contexte du désert, avant l’entrée dans le pays cananéen. La phrase additionnelle « que je vous donne » apparaît trois fois en Lv 14 ; 23 et 25.

Deuxièmement, la loi jubilaire de Lv 25 s’appuie sur la loi des fêtes de Lv 23. Selon les recherches de Levine et de Weinfeld, l’application de l’idée sabbatique/jubilaire à la mesure

¹¹¹⁸ A. Klostermann, “Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch”, *ZLThK* 38 (1877), 401-445.

¹¹¹⁹ R. Rendtorff, *Das Alte Testament: ein Einführung*, 154-155; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 325-328; E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 16; C. R. Smith, “The Literary Structure of Leviticus”, 17-32. Smith divise le Lévitique en sept parties en fonction du récit, c’est-à-dire loi (Lv 1-7) – récit (Lv 8-10) – loi (Lv 11-15) – récit (Lv 16) – loi (Lv 17,1-24,9) – récit (Lv 24,10-23) – loi (Lv 25-27). Comme le remarque J. L. Ska (“La structure du Pentateuque dans sa forme canonique”, *ZAW* 113 (2001), 347, n. 46), « à la suite de Smith, Jüngling plaide en faveur d’une structure en quatre sections législatives (1-7; 11-15; 17-24; 25-27) séparées les unes des autres par trois sections narratives (8-10; 16; 24,10-23) ». Cf. H.-W. Jüngling, “Das Buch Levitikus in der Forchung seit Karls Elligers Kommentar aus dem Jahre 1966”, dans H. -J. Fabry et H. -W. Jüngling édés., *Leviticus als Buch*, BBB 119 (1999), 1-45. Pour la critique de la distinction rigide entre loi et récit, voir B. J. Schwartz, “The Priestly Account”, 114-117; U. Dahm, *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag*, BZAW 327 (Berlin, 2003), 192-194; A. Ruwe, “The Structure of the Book of Leviticus”, 57-58; A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, SVT 105 (Leiden, 2005), 156 ; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 77-78.

¹¹²⁰ John E. Hartley, *Leviticus*, 250.

¹¹²¹ V. Wagner, “Zur Existenz des sogenannten ‘Heiligkeitsetzes’ ”, *ZAW* 86 (1974), 312-316; et voir aussi la structure du Code de Sainteté dans A. Ruwe, *Heiligkeitsetz und Priesterschrift*, 89.

du temps est fondée sur la fête des Semaines en Lv 23,15-16 (7 semaines + 1 jour)¹¹²². Le rapprochement avec ce chapitre pour les indications concernant la fixation du jubilé a été récemment mis en valeur par Bergsma. Ceci remet en cause l'opinion de Wallis sur la datation postexilique de Lv 25¹¹²³. Cet auteur pense que les 49 ans du cycle du jubilé correspondent à la durée qui s'étend entre la première déportation et le second Ésaïe (597-587 avant notre ère) ou entre la seconde déportation et l'édit de Cyrus (587-538 avant notre ère)¹¹²⁴. Or, comme Bergsma l'a remarqué à juste titre, le cycle du jubilé n'est pas lié à l'événement concret de l'exil : la loi jubilaire a été promulguée dans la perspective d'une pratique future dans le pays promis, ce qui exclut toute allusion à l'exil.

L'année jubilaire commence par le jour des expiations (Lv 25,9 ; cf. Lv 23,27), où les fidèles sont pleins de remords et contrits devant Dieu¹¹²⁵. C'est là l'impulsion de la triple répétition de l'ordre de « craindre YHWH » dans ce chapitre (Lv 25,17.36.43). D'ailleurs, l'interdiction de cultiver la terre n'est pas sans rapport avec le jour des expiations (Lv 16 ; 23,26-32), car les prescriptions concernant ce jour exigent aussi des hommes qu'ils s'arrêtent de travailler (Lv 23,26-32). Pour mener une vie sainte en tant que peuple de YHWH, les Israélites devaient observer les lois sacrificielles (Lv 1-7), les règles de pureté (Lv 11-15), et expier leurs péchés (Lv 16 ; 23). De même que le jour des expiations présuppose les péchés qui ont été commis, l'année sabbatique présuppose une prise de conscience de l'exploitation indue de la terre et des hommes les plus pauvres et les plus marginaux. Cette prise de conscience débouche d'une part sur le repos accordé à la terre (Lv 25,4-5) et d'autre part sur le partage de la nourriture avec toutes les catégories sociales (Lv 25,6-7).

Amit pense que, tenant compte de la violation habituelle des lois précédentes, l'auteur de la loi jubilaire a souligné l'idée que le jubilé devait commencer par le jour des expiations¹¹²⁶. S'appuyant sur la même idée, Schenker estime que le Code de Sainteté (Lv 17-25) présente

¹¹²² M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 58; idem, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 220. Cette idée se trouve déjà dans J. Wellhausen, *Prolegomena*, 118-119. Voir aussi J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2163, 2166; B. A. Levine, *Leviticus*, 169-170.

¹¹²³ J. S. Bergsma, "The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?", 236-238; idem, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 76.

¹¹²⁴ G. Wallis, "Das Jubeljahr-Gesetz", 344-345.

¹¹²⁵ En ce qui concerne le jour des expiations, A. Marx, "Le rituel biblique du *Yom hakkippourim* (Lévitique 16)", dans *La Bible et l'Autre. Les dialogues bibliques du Collège des Études Juives de l'Alliance Israélite Universelle tenus de 1998 à 2002 en collaboration avec l'université de Paris IV-Sorbonne* (Paris, 2002), 107-115. J. Wellhausen, *Prolegomena*, 108-110, estime que le jour des expiations date de l'époque postexilique, où le sentiment du péché a commencé à envahir la conscience nationale. Il me semble que cette opinion ne vient pas d'une lecture attentive du texte, mais de l'expérience psychologique. Pour une critique de cette interprétation, cf. M. Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, 28-31, 47-57. Voir aussi S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh, 1891), 137.

¹¹²⁶ Y. Amit, "The Jubilee Law", 56. Voir aussi J. D. Safren, "Jubilee and the Day of Atonement", dans *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, vol. 1 (Jerusalem, 1999), 107-113.

un certain parallélisme avec la section Lv 1-16 qu'il appelle « Code des expiations (*Atonement Code*) », parce qu'il pense que le thème de l'expiation s'étend de Lv 1,4 jusqu'à Lv 16, et que Lv 16 récapitule ce thème. Pour ce commentateur, le chapitre 25, qui conclue le Code de Sainteté correspond au chapitre 16 dans la mesure où ces deux chapitres tendent à garantir la justice et la protection des individus à travers les expiations¹¹²⁷. Il estime que Lv 25 résume l'effort qui doit être mené pour l'établissement de la justice et la protection des individus tous les sept ans, lors de l'année sabbatique, tandis que Lv 16 résume l'effort réalisé une fois par an¹¹²⁸. Plus récemment, Kawashima a publié un article où il résume l'orientation des prescriptions de Lv 25 par l'expression « *atonement of socioeconomic pollution* » et où il compare ces dernières avec les récits du Déluge de Gn 7, d' « Azazel » de Lv 16 et de la répartition des tribus dans le désert en Nb 2. Il considère que lorsqu'un Israélite est réduit en esclavage ou voit sa propriété vendue, cela correspond à une forme de pollution, dans la mesure où il a été séparé de sa terre ancestrale, c'est-à-dire de l'ordre originel de la création de Dieu. Selon lui, la loi sabbatique/jubilaire a pour objectif de purifier l'ordre social en fonction de la pensée de P et H¹¹²⁹.

De telles explications paraissent originales, mais elles présentent certaines faiblesses : lorsque Schenker et Kawashima interprètent Lv 25 à la lumière du jour des expiations et que le premier nomme Lv 1-16 *Atonement Code*, ils demandent aux lecteurs de situer l'année sabbatique/jubilaire dans un contexte postexilique. Ils interprètent Lv 25 de façon rétrospective et partent de l'hypothèse que, après l'exil, Israël était dans une situation anarchique. Or l'auteur du Lévitique veut que le lecteur lise le chapitre 25 à la lumière de l'expérience du désert : « quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne » (Lv 25,2). Puisque l'auteur propose l'arrière-plan du désert pour la loi sabbatique, le lecteur devrait essayer d'abord d'interpréter cette loi dans ce contexte avant d'introduire une autre hypothèse liée à l'arrière-plan postexilique. C'est l'approche la plus utile si l'on veut comprendre l'intention de l'auteur lorsqu'il situe sa loi et son récit dans un contexte particulier. L'arrière-plan de Lv 25 est étranger à ce qui doit se passer dans l'avenir, c'est-à-dire après l'exil. L'hypothèse d'une situation de désordre suscitée par l'exil est inutile. Certes, il paraît évident qu'à travers la loi sabbatique et jubilaire, l'auteur vise la reconstruction du pays d'Israël. Mais le besoin de cette réparation ne provient pas de la désolation de l'exil, mais de l'impureté causée par les prédécesseurs d'Israël, les Cananéens

¹¹²⁷ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 25-26; d'autre part, Hartley, *Leviticus*, 249, considère que Lv 18-20 est le noyau essentiel du Code de Sainteté.

¹¹²⁸ A. Schenker, "The Biblical Legislation", 25-26; il identifie le jubilé et la septième année sabbatique.

¹¹²⁹ R. S. Kawashima, "The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity", *CBQ* 65 (2003), 370-383; cf. J. Blenkinsopp, "The Structure of P", *CBQ* 38 (1976), 280-283.

(Lv 18,27-28).

Troisièmement, les dispositions prises en faveur des pauvres en Lv 25 sont exprimées dans d'autres lois du Code de Sainteté. Il s'agit des prescriptions de Lv 19,9-10¹¹³⁰ et Lv 23,22¹¹³¹ édictées à propos de la moisson¹¹³². Celles-ci reflètent aussi l'idée de protéger les faibles de la société israélite. Je pense que l'on doit interpréter la liste des bénéficiaires humains de l'année sabbatique (Lv 25,6) en la rapprochant de ces deux versets des chapitres 19 et 23¹¹³³. Concernant la question de savoir pourquoi les « pauvres » et les « immigrés » sont exclus de la liste des bénéficiaires de la loi sabbatique de Lv 25, on pourrait mentionner les prescriptions en faveur des « pauvres et des immigrés » en Lv 19 et 23. Il est significatif que le terme « immigré » (גר) apparaisse en parallèle avec le mot « pauvre » (עני) uniquement dans ces deux chapitres du code sacerdotal¹¹³⁴. Comme les immigrés et les pauvres peuvent, chaque année, être protégés lors de la moisson par les prescriptions concernant le glanage, le législateur ne les aurait pas inclus dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique qui a lieu tous les sept ans¹¹³⁵. Nous donnant une image vivante de la société agraire, cette péripécie fait apparaître que l'arrière-plan social du Code de Sainteté est différent de celui du Deutéronome¹¹³⁶.

Grünwaldt pense qu'à cause de la théologisation de l'année de jachère d'Ex 23 qui devient l'« année sabbatique pour la terre et pour YHWH » (Lv 25,2.4.5), le message social qui existait dans l'Exode est devenu plus faible par rapport au message religieux que l'on trouve dans le Lévitique. Pensant que les versets 6-7 de Lv 25, qui présentent les bénéficiaires de l'année sabbatique, sont secondaires, cet auteur estime que le message social de la loi sabbatique du Lévitique se trouve condensé dans Lv 19,9-10 et Lv 23,22¹¹³⁷. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut dans la partie intitulée « structure de la loi sur l'année sabbatique », en englobant toutes les catégories sociales, l'auteur montre bien son intérêt pour les marginaux de la société israélite¹¹³⁸. Cet intérêt porté aux étrangers

¹¹³⁰ « Quand vous moissonnez vos terres, tu ne moissonneras pas ton champ jusqu'au bord et tu ne ramasseras pas la glanure de ta moisson; tu ne grappilleras pas non plus ta vigne et tu n'y ramasseras pas les fruits tombés; tu les abandonneras au pauvre et à l'émigré. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu » (TOB).

¹¹³¹ « Quand vous moissonnez vos terres, tu ne moissonneras pas ton champ jusqu'au bord, et tu ne ramasseras pas la glanure de ta moisson, tu les abandonneras au pauvre et à l'émigré. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu » (TOB).

¹¹³² Il convient de noter que le mot « moisson » (קציר) ne se trouve que dans les chapitres 19,23 et 25 du Lévitique (19,9[x2] ; 23,10[x2].22[x2] ; 25,5). Pour l'inclusion des versets 10 et 22 de Lv 23, voir D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 153.

¹¹³³ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2011.

¹¹³⁴ J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1628.

¹¹³⁵ Pour la signification de la liste des bénéficiaires humains, voir pages 107-114.

¹¹³⁶ J. Joosten, *People and Land*, 157-158.

¹¹³⁷ K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*, 334-335.

¹¹³⁸ Cf. I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 218, n. 64 : « Although the language of the Priestly legislator is molded by sacral expressions, the practical implications of the jubilee and sabbatical laws are of great social

et même aux animaux manifeste l'esprit d'universalité de l'auteur de ce code.

En définissant la relation entre Dieu et le peuple, entre la terre et le peuple, et entre Dieu et la terre, l'auteur de la loi sur l'année sabbatique résume la pensée du Code de Sainteté. Le juste équilibre des relations entre ces trois entités de la loi sabbatique présuppose la mise en œuvre de toute la loi divine. La mention des décrets, des coutumes et des lois dans le dernier verset du chapitre 26 concerne tout le Code de Sainteté au-delà de Lv 25-26.

Ces considérations sur le *Sitz im Buch* de la loi sur l'année sabbatique dans ce que l'on appelle le « Code de Sainteté » nous conduisent à reconsidérer de manière radicale la structure, la composition et le mode de lecture du Lévitique en entier, au-delà de ce code lui-même.

4. L'année sabbatique dans le Lévitique

La question du *Sitz im Buch* sur la loi de l'année sabbatique est liée à celle de la composition et de la structure du Lévitique. Même si les exégètes ne sont pas d'accord sur tous les points¹¹³⁹, on peut, en gros, diviser le Lévitique en six parties, à savoir : Lv 1-7 ; 8-10 ; 11-15 ; 16 ; 17-26 ; 27.

Pour saisir les corrélations entre la loi sur l'année sabbatique et les autres lois du Lévitique, il convient d'examiner les éléments communs de ces lois. Comme on l'a dit plus haut en évoquant la structure de la loi sur l'année sabbatique¹¹⁴⁰, cette loi a un double but : le « repos » de la terre¹¹⁴¹ et le « repas » des bénéficiaires de l'année sabbatique.

Le thème du « repas » des bénéficiaires de l'année sabbatique évoque le sacrifice de communion (Lv 7,14-18) et l'offrande végétale (Lv 2). Lors du repas qui accompagne un sacrifice de communion, l'offrant et ses invités se partagent une partie de ce qui a été offert au sacrifice avec les prêtres. Même les immigrés ont le droit de prendre part aux sacrifices (Lv 17,8). Il est vrai que le texte de Lv 25,1-7 n'exprime pas clairement l'idée du repas « communautaire ». Mais il est tout à fait légitime d'envisager l'énumération des bénéficiaires comme une figure de rhétorique qui vise à exprimer la solidarité¹¹⁴² et la coexistence pacifique entre catégories sociales en ce qui concerne la question de la

import, and the text shows great concern with the financial results of the law ».

¹¹³⁹ Sur les modes de division du Lévitique, W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, 11; D. Luciani, *Sainteté et pardon*, vol. I, 209-241.

¹¹⁴⁰ Voir II. 4.

¹¹⁴¹ Nous allons traiter ce thème dans la section suivante, car il concerne des textes situés hors du Lévitique.

¹¹⁴² Cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes* (München, 1962), 91; J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 82.

nourriture (cf. Gn 1,29-30)¹¹⁴³. De plus, la juxtaposition des mots « immigré » (גר) et « indigène » (אזרח) en Lv 24,16.22¹¹⁴⁴ invite les lecteurs à lire Lv 25 à la lumière de Lv 24. Autrement dit, l'application de la loi sur l'année sabbatique ne concerne pas seulement les Israélites¹¹⁴⁵. Aussi, il ne me paraît pas juste de dire, comme le fait Bergsma, que la relation entre Lv 24 et Lv 25 est obscure¹¹⁴⁶.

La péricope de la loi sur l'année sabbatique rappelle l'offrande végétale des documents sacerdotaux, car pendant l'année sabbatique les hommes mangent la nourriture qui est produite par la terre (v. 6,7,12) en la partageant avec les animaux¹¹⁴⁷. D'ailleurs, ce n'est pas par hasard que cette péricope fait allusion au moment de la création où Dieu évoque pour la première fois l'alimentation de ses créatures (Gn 1,29-30) : selon Firmage et Milgrom, l'auteur du récit sacerdotal de la création (Gn 1,1-2,4) serait un membre de l'école de sainteté (*Holiness School*)¹¹⁴⁸. Ici, même avant que l'agriculture ait été inventée et l'alimentation carnée ait été ordonnée (Gn 9,2-3), la générosité naturelle de la terre avait fourni de la nourriture à toutes les créatures, non seulement aux hommes (Gn 1,29), mais également aux animaux (Gn 1,30). Pour Cazelles, cette abondance des produits de la terre qui se manifeste en Lv 25,5-6 est une note caractéristique des temps messianiques (cf. Is 7,22)¹¹⁴⁹ même avant l'instauration du jubilé¹¹⁵⁰. Il serait plus juste de dire que l'aspect idéal de l'année sabbatique ne renvoie pas simplement au temps eschatologique, mais à celui de l'état de la création de Dieu, dans la mesure où le principe de l'année sabbatique suit l'ordre de la création du monde comme on l'a remarqué plus haut à propos de la relation entre l'année sabbatique et le récit de la création de P (Gn 1,1-2,4a).

Certains commentateurs divisent le Lévitique en deux parties : la première (Lv 1-16), qui s'adresse aux prêtres, et la deuxième (Lv 17-27), qui se concentre sur les instructions

¹¹⁴³ A. Ruwe, *Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift*, 354; mais, d'après A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 225, « Einen Sozialen Zug des Sabbatjahres von Hg in der Erwähnung von Sklave, Sklavin, Lohnarbeiter und Beisasse (v. 6aßb) zu sehen, scheint mir unzutreffend. Sie sind hier nur als Angehörige der Familie des angeredeten Paterfamilias aufgefasst, die, so wie er (und dazu noch das Rind und die Tiere des Feldes - v. 7a), das Recht haben, sich von dem „Sabbat des Landes“ zu nähren ».

¹¹⁴⁴ Pour la discussion sur le rapport entre גר et אזרח, voir Joosten, *People and Land*, 56-58 et spécialement pour Lv 24,16.22, *ibid.*, 63 et 68-69.

¹¹⁴⁵ C. R. Smith, "The Literary Structure of Leviticus", 23-24.

¹¹⁴⁶ J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 82: « While the relationship between Lev 24 and Lev 25 is obscure, Lev 25 follows naturally from Lev 23 ». Pour la place de Lv 24 dans Lv 23-25, voir L. M. Trevaskis, "The Purpose of Leviticus 24 within its Literary Context", *VT* 59 (2009), 295-312.

¹¹⁴⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2176, exprime cet aspect en écrivant : « that is, graze like an animal ». Selon A. Marx, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament : Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, SVT 57 (Leiden, 1994), 139-149, l'offrande végétale est le « vecteur d'une utopie ». Ce sacrifice végétal exprime le respect de toute forme de vie et garantit la solidarité des êtres vivants du fait qu'ils se partagent la même nourriture végétale. Voir aussi A. Wénin, "Humanité et animalité. Réflexion à partir de traditions bibliques", *Lumen Vitae* 54 (1999), 247-249 ; A. Phillips, "Animal and the Torah", *ExpTim* 106 (1995), 260-265 ; repris dans *idem*, *Essays on Biblical Law*, 127-138.

¹¹⁴⁸ Voir la note 665.

¹¹⁴⁹ H. Cazelles, *Le Lévitique*, 114, n. b.

¹¹⁵⁰ J. -F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 83.

sacerdotales pour le peuple¹¹⁵¹. Mais, comme Soss l'a remarqué, le Lévitique est un livre d'inspiration théocratique, et, par conséquent, les domaines du sacré et du séculier sont solidairement gouvernés par la même juridiction¹¹⁵². Dès lors, on ne peut avoir du Lévitique une conception dualiste et le diviser en deux parties, la loi réservée aux prêtres et celle qui est destinée au peuple. On sait que, même si le sacrifice de réparation est un sacrifice religieux, il a pour but d'expier à la fois les péchés de la vie quotidienne et les péchés religieux ; il ne convient pas d'exagérer la distinction entre le péché individuel et moral et entre le péché collectif et social. Ces deux formes de péché sont liées de façon indissociable¹¹⁵³.

Dans ces conditions, il serait faux de penser que les plantes et les fruits qui ont été produits pendant l'année sabbatique n'ont pas la même sainteté que ceux du sacrifice¹¹⁵⁴. L'auteur du Code de Sainteté invite le lecteur à donner un sens théologique à la façon de consommer des produits de la terre. Ce sens consiste à sanctifier la vie quotidienne de façon à perpétuer le sacrifice au-delà du sanctuaire.

5. L'année sabbatique dans la Bible hébraïque

Le repos de la terre, thème essentiel de la loi sur l'année sabbatique, interdit aux hommes de la cultiver durant l'année sabbatique (Lv 25,4-5). Cet ordre ne concerne pas le repos des hommes comme dans la loi du sabbat (Ex 20,8-11 ; Dt 5,12-15), mais celui de la terre. Il en va bien ainsi dans le Lévitique. Certes, dans la mesure où l'on ne doit pas travailler le jour du sabbat, ce jour permet naturellement à la terre se reposer. Mais ce n'est pas l'objet central de la prescription du jour du sabbat.

La production de nourriture sans intervention humaine évoque le récit de la création de P. Selon Gn 1,11-12, la terre est considérée comme un corps vivant¹¹⁵⁵ ; elle peut produire d'elle-même de la verdure, de l'herbe et des arbres avant même la création des hommes¹¹⁵⁶.

Le fait que la terre donne de la nourriture aux hommes en dépit de l'absence de travail

¹¹⁵¹ W. C. Kaiser Jr., "Leviticus", dans B. G. Arthur éd., *The New Interpreter's Bible* I (Abingdon, 1996), 987; B. A. Levine, *Leviticus*, JPSTC (Philadelphia, 1989); idem, "Book of Leviticus", ABD IV (1992), 311-321; Th. Staubli, *Die Bücher Levitikus, Numeri*, NSKAT 3 (Stuttgart, 1996), 39.

¹¹⁵² N. M. Soss, "Old Testament Law and Economic Society", *Journal of the History of Ideas* 34 (1973), 327.

¹¹⁵³ Cf. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 21-24.

¹¹⁵⁴ Cf. C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 127: « There is no one who is prohibited from harvesting the crop, leading us to conclude that this food was not considered holy ».

¹¹⁵⁵ Cf. A. Dietrich, *Mutter Erde: Ein Versuch über Volksreligion* (Berlin, 1925), 32. En ce qui concerne le symbole de la terre en tant que mère concevant la vie, M. Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, 1959), 135-137; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 302-304.

¹¹⁵⁶ Pour une discussion plus détaillée sur la relation entre la loi sabbatique de Lv 25 et le récit de la création de P (Gn 1,1-2,4a), voir II. 5.2.2.2.

humain¹¹⁵⁷ pendant l'année sabbatique (Lv 25,6-7) permet d'imaginer que la grâce de YHWH est à l'œuvre. Selon la traduction littérale de Lv 25,6 (le sabbat de la terre vous sera pour « mangeaille »), ce n'est pas le travail agricole qui produit la nourriture, mais, c'est au contraire le repos de la terre, c'est-à-dire l'année sabbatique elle-même qui devient la source de la nourriture, la source de la vie. Normalement, on considère l'année sabbatique comme « absence ou cessation de travail » ; on craint donc de subir une catastrophe, une famine. Mais Lv 25,6 laisse percevoir en filigrane l'image d'un Dieu « travailleur » : même durant l'année de repos de la terre, il travaille pour ses créatures. C'est ainsi que Wolff, par exemple, estime que le repos de l'homme présuppose le travail de Dieu ; c'est cette image de Dieu que cet auteur dégage de la loi du sabbat¹¹⁵⁸.

Il est significatif que Lv 26,4 et Ps 85,13 évoquent le travail simultanément de YHWH et de la terre. Selon ces versets, lorsque YHWH donne les pluies (גשמה) et le bonheur (טוב), la terre donne ses produits (יבולה)¹¹⁵⁹. À mon sens, ce travail de YHWH pourrait diminuer la contradiction apparente entre les versets 4-5 et 6-7, les uns interdisant de faire la moisson et la vendange et les autres déclarant qu'il y aura un produit à manger. Quant à Lefebvre, il essaie de résoudre cette contradiction en insistant sur la pratique du glanage¹¹⁶⁰. Ce qui indique que Dieu travaille avant de manifester sa grâce - il y a ici une différence avec ce qui se passe dans la culture mésopotamienne, où le culte est censé garantir aux dieux une vie facile et insouciant¹¹⁶¹. Le message du texte est que, à l'opposé de ce que les hommes pensent généralement, le « repos de la terre » peut résoudre les problèmes qui se posent dans le cadre de la société humaine.

L'étude de la place de la loi sur l'année sabbatique dans son contexte nous amène à conclure que cette loi constitue une partie essentielle de la pensée de l'Ancien Testament. À la différence de la loi sur l'année sabbatique de l'Exode et du Deutéronome, celle du Lévitique, qui s'appuie sur la théologie de la création de P (Gn 1,1-2,4a), appelle le lecteur à méditer l'action créative de Dieu. Non seulement elle confirme l'importance de la théologie

¹¹⁵⁷ D'après G. Robinson, "The Idea of Rest in the Old Testament", 37-41, la racine de *šbt* ne signifiait pas, à l'époque préexilique, le repos dans le sens d'« abstention de travail », ce sens provenant d'un développement postexilique.

¹¹⁵⁸ Voir H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München, 1973), 199.

¹¹⁵⁹ La relation entre יבול (produit) et יובל (jubilé) est intéressante. Voir à ce sujet R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 102-105; N. P. Lemche, "The Manumission of Slaves", 50, n. 36; C. Carmichael, "The Sabbatical/Jubilee Cycle", 232, n. 24. Concernant la conception ancienne sur la relation entre l'activité divine et la fertilité de la terre, voir H.-M. Dion, "Yahweh, Dieu de Canaan, et la terre des hommes", 235-240 ; T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses : Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York, 1992), 97.

¹¹⁶⁰ J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique*, 81. Pour une autre explication, voir J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 68-69.

¹¹⁶¹ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago - London, 1964), 183-198.

de la création de l'Ancien Testament, mais elle fournit *a posteriori* une explication à l'exil que le peuple a dû subir (2 Ch 36,21) : il est dû au fait qu'on n'avait pas accordé de repos au pays¹¹⁶². L'année sabbatique répète l'introduction de la Genèse sur le plan théologique et clôt la Bible hébraïque du point de vue historique.

¹¹⁶² Voir I.4.1.

Conclusion

Les trois codes de lois du Pentateuque présentent les prescriptions concernant le cycle de sept ans de façon différente (Ex 23,10-11 ; Lv 25,1-7 ; Dt 15,1-11). Ces différences tiennent en partie au contexte dans lequel elles ont vu le jour. Ex 23,10-11, par exemple, essaie de répondre aux problèmes sociaux qui se posent dans un milieu rural. Dt 15 est plutôt concentré sur la question de la remise des dettes dans une société plus urbanisée. L'ensemble des règles concernant la septième année est présenté de façon sélective et adaptée aux problèmes de société auxquels les auteurs des lois sont confrontés. Mais, à côté des préoccupations dictées par les circonstances, les lois sont également inspirées par des idées générales, et orientées par certaines options idéologiques. Il est bien connu, en particulier, que les idées en cours dans les cercles sacerdotaux se démarquent de celles des deutéronomistes, issus de milieux laïcs. Je voudrais, pour clore cette étude, faire quelques remarques sur les options particulières qui ont guidé les auteurs de la loi sur l'année sabbatique du Lévitique, et essayer de définir ce qui fait la spécificité de cette loi.

Le point commun aux trois textes évoqués plus haut tient à ce qu'ils confèrent un caractère spécial à la septième année. Mais ils présentent de façon très différente les obligations qui lui sont attachées. La brève évocation de l'Exode (deux versets : 23,10-11) ébauche des thèmes que l'on trouvera plus pleinement développés dans le Lévitique et le Deutéronome. Quant à ces deux derniers livres, les passages qu'ils consacrent à cette septième année diffèrent totalement par le contenu et le ton. Une simple lecture donne une impression immédiate de ce qui fait le caractère propre de Lv 25,1-7. Celui-ci réside dans sa tonalité religieuse marquée pour la forme et, pour le fond, dans son ouverture à l'étranger. Religiosité, universalité : tels sont les deux thèmes que nous allons, dans un premier temps, aborder successivement.

On est frappé d'emblée, en lisant ces versets, par l'usage insistant du mot שבת (Lv 25,2.4[x2].6) pour désigner l'arrêt de tout travail agricole. C'est le seul des trois textes qui l'utilise : c'est d'ailleurs cet emploi idiosyncrasique qui justifie l'usage en français de l'expression « année sabbatique », expression qui ne trouverait aucune justification dans les autres textes. Cette référence au septième jour du récit de la Création est naturelle pour justifier l'institution du sabbat ; et il n'est pas absurde d'opérer un rapprochement entre le septième jour et la septième année. Mais cela ne va pas de soi. Ni l'Exode, ni le Deutéronome ne le fait. Si l'auteur du Lévitique invoque le sabbat, et de façon si insistante, c'est que, contrairement aux deux autres textes, il veut affirmer la sainteté de cette année. Puisque, dans les prescriptions sur le cycle des sept jours, le septième jour est expressément déclaré « saint »

(cf. Gn 2,3 ; Ex 16,23 ; 20,8 ; 31,14 ; 35,2 ; Dt 5,12), l'utilisation du mot שבת revient ici à transférer la sainteté du septième jour à la septième année. Par ailleurs, l'invitation à se nourrir de ce que la terre produira spontanément, n'est pas une notation réaliste ni une option économique pratique ; c'est un rappel de Genèse 1,30, autre écho des temps de la Création qui contribue, lui aussi, à la sanctification de la septième année. La jachère, simple technique agricole utilisée dans tout le Proche-Orient antique est ici chargée de résonances sacrées qui lui confèrent une signification nouvelle.

Ce n'est pas seulement l'année sabbatique qui est sanctifiée, mais aussi la terre elle-même. L'utilisation du mot שבת vise en effet à affirmer qu'il désigne un repos à la fois « pour Dieu et pour la terre ». L'idée est explicitement formulée en Lv 25,4, implicitement en 25,2 et 5. Ces associations verbales ne peuvent manquer de suggérer que la terre est sainte, qu'elle a, en tout cas, droit au même repos que celui de Dieu lors du septième jour de la Création. En conséquence, le fait de ne pas respecter l'année sabbatique ne constituerait pas simplement une exploitation abusive de la terre, mais aussi une révolte contre l'ordre de la Création. Ce serait une façon pour l'homme de suivre sa propre volonté et d'agir comme s'il était le propriétaire de la terre, usurpant un titre qui n'appartient qu'à Dieu (Lv 25,23).

Relevons encore, contribution supplémentaire au thème de la sanctification de la terre, l'emploi singulier, pour décrire la vigne laissée en friche, du mot « nazir » (Lv 25,5), désignation de l'homme qui, consacré à Dieu, ne se coupait pas les cheveux (Nb 6,5) : comme si la terre, avec ses cheveux en broussaille que représenterait la vigne non taillée, était spécialement consacrée à Dieu.

Le deuxième trait qui caractérise Lv 25,1-7 est le thème de l'universalité. Ou plus précisément, si l'on s'en tient à la lettre du texte, celui de l'ouverture à l'étranger. Ceci ressort de la présence de l'esclave, du salarié et de l'hôte dans la liste des personnes qui composent la maisonnée en Lv 25,6, ce qui suggère que l'étranger, bénéficiant des mêmes privilèges que les autres membres de la famille, est intégré au peuple. Il s'agit là d'une mention fugitive, qui pourrait passer inaperçue si l'on s'en tenait à la seule lecture de ce verset. Mais elle reçoit tout son poids de signification lorsqu'on la rapproche d'autres passages du Lévitique. On peut évoquer ici la déclaration beaucoup plus appuyée et explicite de Lv 19,33-34, où, de façon plus générale, on demande de traiter l'immigré comme le compatriote et de l'« aimer comme toi-même ». « Aimer » l'immigré, le considérer comme « toi-même » : il est difficile d'exprimer avec plus de force l'idée que la différence entre l'Israélite et l'étranger est plus ou moins supprimée, et que ce dernier est, d'une certaine façon, intégré à la communauté¹¹⁶³.

¹¹⁶³ On peut alléguer, comme allant dans le même sens, le fait que les étrangers sont également soumis à certaines prescriptions rituelles destinées à préserver la pureté de la terre. Cf., à cet égard, les différences entre

La mansuétude exercée à l'égard de l'étranger qui peut jouir du bénéfice de l'année sabbatique en Lv 25,6 prend encore plus de relief quand on la compare à la sévérité du Deutéronome à l'occasion des règles fixées pour le remboursement des dettes dans le cadre de la septième année. Dt 15,2 appelle à la générosité du créancier à l'égard de « son prochain ou de son frère », mais le verset suivant excepte l'étranger qui, lui, peut être contraint à payer. L'étranger est expressément exclu du cercle des « frères ». L'esprit d'ouverture du Lévitique contraste ici avec le particularisme nationaliste du Deutéronome¹¹⁶⁴.

Ainsi l'inclusion de l'étranger dans la liste des bénéficiaires de l'année sabbatique n'est pas un simple détail pratique ou juridique : elle révèle toute une orientation théologique. Cette orientation ne se résume pas à l'idée limitée que suggère la formule « ouverture à l'étranger ». Si l'on rapproche Lv 25,6 de la « table des nations » de Gn 10, également issue du milieu sacerdotal, on peut y voir, dans deux contextes différents, une communauté d'inspiration : affirmation de la communauté d'origine de toutes les nations ici, accueil et intégration des représentants d'autres nations-là. Il est donc légitime de donner une vaste portée à la signification de Lv 25,6 et d'y voir une autre expression de cet esprit d'universalisme qui, au-delà du Code de Sainteté, caractérise les écrits sacerdotaux dans leur ensemble.

Mais on ne peut saisir la valeur particulière qu'a ici le thème de l'universalité si on ne l'associe pas à celui de la sainteté. En principe, chacun de ces thèmes a son contenu et sa logique propres. Mais, dans la conception qui a commandé la rédaction de Lv 25,1-7, ils sont étroitement solidaires. La référence à la Genèse, invoquée plus haut pour caractériser la sainteté de la terre, est tout aussi pertinente pour comprendre le sens qu'a ici l'universalité. Pris en lui-même, le verset 6 n'exprime que la tolérance à l'autre. Situé dans son contexte, il se charge des connotations suggérées par le rappel de la Création. Si l'étranger est intégré, ce n'est pas en vertu de quelque loi humaine - dictée par l'hospitalité, la convenance, etc. - mais parce qu'il fait partie de l'ensemble des créatures. Dans ce contexte, les différences ethniques s'estompent derrière la commune appartenance à l'univers créé par Dieu. De même que s'estompent les différences entre l'animal domestique et l'animal sauvage et même - pourrait-on dire en extrapolant par rapport à la lettre du texte mais sans trahir son esprit - les différences entre l'homme et l'animal. Ce n'est donc pas seulement l'idée de la sainteté de la terre qui se rattache au thème de la Création, mais aussi celle d'universalité. Cette idée n'apparaît pas ici dans sa généralité abstraite, mais comme universelle harmonie du monde

Lv 17 et Dt 12.

¹¹⁶⁴ Certes, on trouve un fond commun entre les deux livres qu'ils aient puisé aux mêmes traditions ou que l'un ait influencé l'autre. Par exemple, Dt 10,19 appelle à « aimer l'immigré ». Il n'empêche qu'ils diffèrent par un grand nombre de traits, dont l'accumulation imprime à chacun une orientation caractéristique qui le distingue de l'autre. Avec les prescriptions sur la septième année, nous avons un de ces passages représentatifs des options particulières de chaque livre.

créé par Dieu.

Par opposition au Lévitique, le Deutéronome est commandé par une perspective théologique où, la sainteté du peuple primant sur la sainteté du monde créé par Dieu, Israël se détache des autres nations. D'où une histoire « deutéronomique » faite de conflits, de guerres et de conquêtes. Dans la vision sacerdotale de l'histoire, Israël est beaucoup plus intégré au monde des nations.

Mais lorsque l'on considère l'exposé des règles concernant la septième année, le contraste entre le Lévitique et le Deutéronome ne se réduit pas à une opposition entre une attitude « internationaliste » et une attitude « nationaliste » qui, tout en s'opposant, relèveraient d'un même univers conceptuel, d'une même façon de concevoir le problème « Israël et les nations ». Ce n'est pas simplement une différence de contenu qui sépare les deux textes, c'est une différence de tonalité. Dominé par un souci de justice sociale, marqué par une certaine réticence à l'égard des étrangers, le texte du Deutéronome se situe sur un plan social et politique qui nous est familier. Si l'on faisait abstraction de l'arrière-plan théologique, il pourrait parfaitement s'aligner sur le discours « politique » moderne.

Le texte du Lévitique est écrit dans un tout autre registre. Ces réalités sociales que sont les champs et la maisonnée avec ses serviteurs, israélites ou étrangers, baignent dans une lumière religieuse ; elles sont transfigurées par des résonances sacrées. L'invitation faite aux hommes, tout comme aux animaux domestiques et sauvages, de se nourrir du produit naturel de la terre nous plonge dans un monde directement issu de la Création, comme si l'année sabbatique devait être une répétition de cet événement des origines. Ce n'est donc pas seulement qu'Israël est intégré dans le monde des nations ; c'est que celui-ci, vidé de toute substance politique, s'efface derrière le monde de la Création : nous sommes dans un univers où le dessein de Dieu pour l'humanité supplante l'histoire politique.

Cette imprégnation de l'histoire humaine par le divin fait apparaître une autre facette du thème de l'universalité. Les règles de Lv 25,1-7 sont destinées à Israël. Mais dans la mesure où Israël doit, pendant l'année sabbatique, obéir à l'ordre de la Création, il actualise une image de ce que devrait être l'humanité entière au regard de Dieu. Universalité qu'on pourrait appeler « théologique », par opposition à l'universalité « géographique », des empires qui étendent leur emprise politique sur le monde. Ici un pays particulier, politiquement insignifiant, se voit investi d'une dimension universelle en vertu de son adhésion à une volonté divine à visée universelle.

Cette idée de l'universalité « virtuelle » d'un pays particulier peut être rapprochée, sans se confondre avec elle, de celle des « cercles de sainteté » qui se succèdent de façon concentrique à partir du Temple de Jérusalem. Condensée dans le sanctuaire du Temple, la

sainteté de Dieu se propage aux domaines qui l'entourent, puis à la terre d'Israël, puis, de proche en proche, au monde entier (cf. Nb 14,21)¹¹⁶⁵. La première conception est commandée par le thème de la Création, la seconde par celui de la résidence de Dieu dans le Temple. Mais elles sont toutes les deux orientées par une perspective théologique qui diffère de la perspective politique de la domination universelle des empires. Et elles sont issues d'une et l'autre de la pensée des milieux sacerdotaux.

Résumons-nous : telle qu'elle est présentée dans le Lévitique, la septième année est une année sainte, une année « sabbatique », avec toutes les connotations que confère à ce terme la référence au repos de Dieu dans le récit de la Genèse. L'usage appuyé du mot שבת montre cela à l'évidence. Plus discrète, la mention de l'esclave, du salarié et de l'hôte parmi les bénéficiaires de l'année sabbatique révèle une ouverture à l'étranger en sa qualité de créature. C'est sans doute, au-delà d'une tonalité religieuse immédiatement perceptible, cette conjonction des thèmes de la sainteté et de l'universalité sous le signe de la Création qui constitue la spécificité de Lv 25,1-7.

Il n'est pas peu surprenant de constater que, plus de vingt siècles après leur rédaction, les maux auxquels voulaient remédier les auteurs des lois bibliques existent encore de nos jours. Les principes théologiques que l'on vient d'évoquer n'ont donc pas perdu leur pertinence et l'on pourrait s'en inspirer pour affronter les problèmes qui se posent au monde moderne. Les lois bibliques contiennent en germe les normes qui devraient guider l'action humaine dans les domaines socio-économique, politique et écologique. Sur le plan social, il faut d'abord s'efforcer de défendre les faibles, dont l'oppression peut être perçue comme une déviation par rapport à l'ordre voulu par Dieu. Cette exigence s'applique au plan de la politique internationale : les pays riches doivent garantir aux pays pauvres le droit à une existence décente¹¹⁶⁶. Sur le plan de l'écologie, il faut contrôler l'exploitation sans frein des ressources de la terre, ce qui peut apparaître comme une sorte de réplique moderne de la loi sur l'année sabbatique. Souvent accusée d'apporter un fondement à la maîtrise de l'homme sur la nature, la Bible contient, on le voit, des antidotes à ce que cette domination humaine pourrait avoir de destructeur : le Lévitique affirme que l'homme doit respecter le droit au repos de la terre.

Justice sociale et internationale, préservation de la nature : ce sont là des exigences universelles. D'abord destinés à une communauté humaine particulière, les principes bibliques sont valables pour tous les hommes, car la souveraineté de Dieu s'étend au monde entier. Prescriptions juridiques bien localisées dans l'espace et le temps, ces lois contiennent

¹¹⁶⁵ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 271-278.

¹¹⁶⁶ Cf. F. R. Kinsler, "Leviticus 25", 395.

une invitation pour tous les hommes, de toutes les époques, à dénoncer l'oppression des faibles et l'exploitation irraisonnée de la nature comme autant de déviations par rapport à l'ordre divin, qu'il faut sans cesse essayer de restaurer.

Bibliographie

- Ackerman, S. "Asherah, the West Semitic Goddess of Spinning and Weaving?", *JNES* 67 (2008), 1-29.
- Ackroyd, P. R. "Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period", *JNES* 17 (1958), 13-27.
- Albertz, R. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, CThM (Stuttgart, 1978).
- . "Die Intentionen der Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks", dans R. Albertz et al., éds., *Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann* (Stuttgart, 1989), 37-53.
- . *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume II: From the Exile to the Maccabees*, OTL (Louisville, 1994).
- Albright, W. F. "The Song of Deborah in the Light of Archaeology", *BASOR* 62 (1936), 26-31.
- . *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore, 1957).
- Alexander, J. B. "A Babylonian Year of Jubilee?", *JBL* 57 (1938), 75-79.
- Alon, G. *Jews, Judaism and the Classical World: Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and the Talmud* (Jerusalem, 1977).
- Ahlstöm, G. W. "Judges 5:20f. and History", *JNES* 36 (1977), 287-288.
- . *Who Were the Israelites?* (Wiona Lake, 1986).
- Alt, A. "Der Gott der Väter", in id., *Kleine Schriften I* (München, 1953), 1-78.
- . "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", in id., *Kleine Schriften I* (München, 1953), 278-332.
- Amit, Y. "The Jubilee Law - An Attempt at Instituting Social Justice", dans H. Graf Reventlow et Y. Hoffman éds., *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, JSOTS 137 (Sheffield, 1992), 47-59.
- Amsler, S. "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 235-257.
- . "קום *qūm* aufstehen", *THAT II*, 635-641.
- Anbar, M. "La libération des esclaves en temps de guerre Jer 34 et ARM XXVI.363", *ZAW* 111 (1999), 253-255.
- Anderson, G. A. "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)", *ABD V* (1992), 870-886.
- Anderson, J. S. "The Social function of Curses in the Hebrew Bible", *ZAW* 110 (1998), 223-

- Applegate, J. "Jeremiah and the Seventy Years in the Hebrew Bible: Inner-Biblical Reflections on the Prophet and his Prophecy", dans A. H. W. Curtius et T. Römer édés., *The Book of Jeremiah and its Reception*, BETL 128 (Leuven, 1997), 91-110.
- Auld, G. "Leviticus at the Heart of the Pentateuch", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (Sheffield, 1996), 40-51.
- . "Leviticus: After Exodus and Before Numbers", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 41-54.
- Auzou, G. *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Lire la Bible 3 (Paris, 1961).
- Axelsson, L. E. *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah*, CB OTS 25 (Stockholm, 1987).
- Bächli, O. *Israël und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, ATANT 41 (Zürich - Stuttgart, 1962).
- Baentsch, B. *Exodus-Leviticus-Numeri*, HKAT 1,2 (Göttingen, 1903).
- Baltzer, K. *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings* (Oxford, 1971).
- Bamberger, B. J. *Proselytism in the Talmudic Period* (New York, 1939).
- Barr, J. "Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament", *BJRL* 55 (1972), 9-32.
- . "Some Semantic Notes on the Covenant", dans H. Donner et al., éd., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli (Göttingen, 1977), 23-38.
- Barrick, W. D. "The Eschatological Significance of Leviticus 26", *TMSJ* 16 (2005), 95-126.
- Beauchamp, P. "Proposition sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale", *RSR* 58 (1970), 161-193.
- . *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, LD (Paris, 2005).
- Bechmann, U. *Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5* (Sankt Ottilien, 1989).
- Beer, G. et Gallings K. *Exodus*, HAT I/3 (Tübingen, 1939).
- Begg, C. T. "The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Pre-History' of the Question", *ETL* 55 (1979), 116-124.
- Begrich, J. "Das priesterliche Heilsorakel", *ZAW* 52 (1934), 81-92.
- Benjamin, D. C. *Deuteronomy and City Life* (Lanham, 1983).

- Bentzen, A. *Introduction to the Old Testament*, vol. 1 (Copenhaguen, 1948).
- Bergsma, J. S. "The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?", *Bib* 84 (2003), 225-246.
- . "Once Again, the Jubilee, Every 49 or 50 Years?", *VT* 55 (2005), 121-125.
- . *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation*, SVT 115 (Leiden - Boston, 2007).
- Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Bible and Literature Series 9 (Sheffield, 1983).
- Berry, G. R. "The Code Found in the Temple", *JBL* 39 (1920), 44-51.
- Berthelot, K. "La notion de גל dans les textes de Qumrân", *RevQ* 74 (1999), 171-216.
- Bertholet, A. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg - Leipzig, 1896).
- . *Leviticus*, KHC 3 (Tübingen - Leipzig, 1901).
- Bertrand, M. "L'étranger dans les lois bibliques", dans J. Riaud éd., *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, LD 213 (Paris, 2007), 55-84.
- Besters, A. "« Israël » et « Fils d'Israël » dans les livres historiques (Genèse-II Rois)", *RB* 74 (1967), 5-23.
- . "L'expression « Fils d'Israël » en Ex., I-XIV", *RB* 74 (1967), 321-355.
- Bianchi, F. "Das Jubeljahr in der hebräischen Bibel und in der nachkanonischen jüdischen Texten", dans G. Scheuermann éd., *Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlaßjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden*, Forschung zur Bibel 94 (Würzburg, 2000), 55-104.
- Blenkinsopp, J. "The structure of P", *CBQ* 38 (1976), 275-292.
- . "Yahweh and other Deities: Conflict and Accommodation in the Religion of Israel", *Int* 40 (1986), 354-366.
- . *Ezra-Nehemiah*, OTL (London, 1988).
- . *Ezekiel*, Interpretation (Louisville, 1990).
- . *Une histoire de la prophétie en Israël : depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, LD 152, traduit de l'anglais (Paris, 1993).
- Block, D. I. " 'Israel' - 'Sons of Israel': A Study in Hebrew Eponymic Usage", *SR* 13 (1984), 301-326.
- Blosser, D. "The Sabbath Year Cycle in Josephus", *HUCA* 52 (1981), 129-139.
- Blum, E. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin, 1990).
- Boecker, H. J. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis, 1980).

- Bokser, B. "Approaching Sacred Space," *HTR* 78 (1985), 279-299.
- Boling, R. G. *Judges*, AB (New York, 1975).
- Bord, L.-J. "Le droit de rachat des gages. Étude juridique de Lv 25 et de ses parallèles", *RHDroit* 75 (1997), 193-213.
- Borger, R. *Die Inschriften Asarhaddons*, *AfO Beiheft* 9 (1956).
- Bottéro, J. "Désordre économique et annulations des dettes en Mésopotamie à l'époque paléobabylonienne", *JESHO* 4 (1961), 152-153.
- . "Le 'Code' de Hammurabi", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 12 (1982), 409-444.
- Braulik, G. "Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden", dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume. Salamanca 1983*, VTS 36 (Leiden, 1985), 29-39.
- Brenner, A. *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, *The Biblical Seminar* 2 (Sheffield, 1994).
- Briend, J. "L'étranger dans la loi d'Israël", dans G. Médevielle et Mgr J. Doré édés., *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot* (Paris, 1998), 155-166.
- . "Sabbat", *DBS* 10, 1132-1170.
- Bright, J. *Jeremiah*, AB 21 (New York, 1965).
- Brown, W. P. *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1-2:3*, *SBLDS* 132 (Atlanta, 1993).
- Brueggemann, W. "The Kerygma of the Priestly Writers", *ZAW* 84 (1972), 397-414; repr. W. Brueggemann et H. W. Wolff édés., *The Vitality of Old Testament Traditions* (Atlanta, 1982²), 101-113.
- . *Genesis*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Atlanta, 1982).
- . *To Build, to Plant: A Commentary on Jeremiah 26-52*, ITC (Grand Rapids, 1991).
- Buber, M. et Rosenzweig, F. *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin, 1936).
- Budd, P. J. *Numbers*, WBC 5 (Waco, 1984).
- Budde, K. *Die Bücher Samuel* (Tübingen - Leipzig, 1902).
- Buis, P. "Les formulaires d'alliance", *VT* 16 (1966), 396-411.
- . *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. *Lectio Divina* 88 (Paris, 1976).
- . *Le livre des Rois*, Sources Bibliques (Paris, 1977).
- Buis, P. et Leclercq, J. *Le Deutéronome*, Sources Bibliques (Paris, 1973).
- Bultmann, Ch. *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff « ger » und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, *FRLANT* 153 (Göttingen, 1992).

- Caquot, A. et de Robert, Ph. *Les Livres de Samuel*, CAT 6 (Genève, 1994).
- Cardellini, I. *Die biblischen "Sklaven" – Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Eedaktion der alttestamentlichen Rechtstexte*, BBB 55 (Bonn, 1981).
- Carmichael, C. *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant* (Ithaca, 1992).
- . "Laws of Leviticus 19", *HAR* 9 (1995), 239-256.
- . "Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19", *VT* 45 (1995), 433-448.
- . "The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt", *Bib* 80 (1999), 224-239.
- . *Illuminating Leviticus: A Study of its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives* (Baltimore, 2006).
- Carr, D. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, 1996).
- Carroll, R. P. *Jeremiah 26-52*, OTL (London, 1986).
- Causse, A. "La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'ancien Israël", *RHPR* 10 (1930), 24-60.
- . *Du groupe ethnique à la communauté religieuse : le problème sociologique de la religion d'Israël*, Etudes d'histoire et de philosophie religieuses (Paris, 1937).
- Cazelles, H. *Étude sur le Code de l'alliance* (Paris, 1946).
- . "Jérémie et le Deutéronome", *RSR* 38 (1951), 5-36.
- . *Le Lévitique*. La Sainte Bible 3 (Paris, 1958).
- . "Passages au singulier dans un discours au pluriel", *CBQ* 29 (1967), 207-219.
- . "Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23,19", dans R. Liwak et S. Wagner édés., *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel*, Fs. S. Hermann (Stuttgart, 1991), 52-64.
- Černý, J. "Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt", *Journal of Egyptian Archeology* 40 (1954), 23-29.
- Chalier, C. "« Je suis un étranger sur la terre » (Ps. 119,19)", dans *La Bible et l'homme*, Pardès 39 (2005, Paris), 175-185.
- Charpin, D. "Les édits de 'restauration' des rois babyloniens et leur application", dans *Du pouvoir dans l'antiquité : mots et réalités* (Paris-Genève, 1989), 13-24.
- Chavel, S. "'Let My People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8-14", *JSOT* 76 (1997), 71-95.

- Cherbonnier, E. LAB. "The Logic of Biblical Anthropomorphism", *HTR* 55 (1962), 187-209.
- Childs, B. S. *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT I/27 (London, 1962²).
- . *Exodus*. OTL (London, 1974).
- . *Theology in the Old Testament in a Canonical Context* (Philadelphia, 1985).
- Chirichigno, G. C. *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOTS 141 (Sheffield, 1993).
- Cholewiński, A. *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium : Eine vergleichende Studie*, AnBib 66 (Rome, 1976).
- Christensen, D. L. *Deuteronomy 1-11*, WBC 6A (Dallas, 1991).
- Clements, R. E. *God and Temple* (Oxford, 1965).
- . *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, SBT 2/5 (London, 1967).
- . *Deuteronomy*, Old Testament Guides (Sheffield, 1989).
- Clévenot, M. *Approches matérialistes de la Bible* (Paris, 1976).
- Clines, D. J. A. "The Image of God in Man", *TynB* 19 (1968), 53-103; repr. "Humanity as the Image of God, dans idem, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 2*, JSOTS 293 (Sheffield, 1998), 447-479.
- . "Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis", *JSOT* 21 (1981), 111-117.
- . "The Nehemiah Memoir: The Perils of Autobiography", dans idem, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, JSOTS 94 (Sheffield, 1990), 124-164.
- Coats, G. W. "A Structural Transition in Exodus", *VT* 22 (1972), 129-142.
- Cohen, H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig, 1919).
- Cohen, M. "Le « ger » biblique et son statut socio-religieux", *RHR* 207 (1990), 131-158.
- Cooke, G. "The Sons of (the) God(s)", *ZAW* 76 (1964), 22-47.
- Coote, R. B. et Ord, D. R. *In the Beginning: Creation and the Priestly History* (Minneapolis, 1991).
- Cornill, C. H. *Das Buch Jeremia* (Leipzig, 1905).
- Couroyer, B. "ÉDÛT : Stipulation de traité ou enseignement ? ", *RB* 95 (1988), 321-331.
- Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, 1976).
- . "Three Ugaritic Notes on the Song of Deborah", *JOST* 2 (1977), 33-49.
- Cross, F. M. "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55 (1962), 225-259.
- . "The Priestly Tabernacle", *BAR* 1 (1961), 201-28.

- . *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore - London, 1998).
- Cross, F. M. et Freedman, D. N. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, SBLDS 21 (Missoula, Montana, 1975).
- Crüsemann, F. “Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes”, dans E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann éd.s., *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs für R. Rendtorff zum 65. Geburtstag (Neukirchen, 1990), 117-129.
- . *Die Tora : Theologie und Sowiialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München, 1997²).
- . “Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel’s Self-definition in the Genealogical System of Genesis”, dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden – New York – Köln, 1996), 57-76.
- Curtis, E. L. et Madsen, A. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC (New York, 1910).
- Dahm, U. *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag*, BZAW 327 (Berlin, 2003).
- Dahmen, U. “„Gepriesen sei der Herr, der Gott Isrels, vom Anfang bis ans Ende der Zeiten“ (Ps 106,48). Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte des Psalters im vierten und fünften Psalmenbuch”, *BZ* 49 (2005), 1-25.
- Dandamayev, M. A. “Slavery (ANE, OT)”, *ABD* VI, 58-65.
- Danell, G. A. *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Uppsala, 1946).
- Daube, D. *Studies in Biblical Law* (Cambridge, 1947).
- . “Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs”, dans J. Hempel et L. Rost éd.s., *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77 (Berlin, 1958), 38-41.
- . *The Exodus Pattern in the Bible*, All Souls Studies II (London, 1963).
- David, M. “The Manumission of Slaves under Zedekiah (A Contribution to the Laws about Hebrew Slaves)”, *OTS* 5 (1948), 63-79.
- Davidson, R. M. *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, 2007).
- Davies, D. “An Interpretation of Sacrifice in Leviticus”, *ZAW* 89 (1976), 387-399.
- Davies, E. R. “Land: its rights and privileges”, dans R. E. Clements éd., *The World of Ancient Israel : Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge, 1991), 349-369.
- Day, J. *God’s Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, UCOP 35 (Cambridge, 1985).

- . *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, UCOP 41 (Cambridge, 1989).
- . “The Religion of Israel”, dans A. D. H. Mayes éd., *Text in Context : Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford - New York, 2000), 428-453.
- . *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTS 265 (Sheffield, 2000).
- Delitzsch, F. *Neuer Commentar über die Genesis* (Leipzig, 1887).
- Dentan, R. C. *The Knowledge of God in Ancient Israel* (New York, 1968).
- Dever, W. G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, 2005).
- De Vries, S. J. “The Development of the Deuteronomic Promulgation Formular”, *Bib* 55 (1974), 301-316.
- . *1 Kings*, WBC 12 (Waco, 1985).
- . “The Land’s Sabbath in 2 Chr 36:21”, *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 6 (1986), 96-103.
- . *1 and 2 Chronicles*, FOTL 11 (Grand Rapids, 1989).
- De Wette, W. M. L. *Dissertatio critico-exegetica qua Deteronomium a prioribus pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* (Jena, 1805).
- Diepold, P. *Israels Land*, BWANT 95 (Stuttgarg, 1972).
- Dietrich, A. *Mutter Erde: Ein Versuch über Volksreligion* (Berlin, 1925).
- Dietrich, M. et Loretz, O. “Die Ba‘al-Titel *b’l arš* und *aliy qrdm*”, *UF* 12 (1980), 391-393.
- Dillmann, A. *Die Bücher Exodus und Leviticus*, KeH 12 (Leipzig, 1880²).
- . *Die Bücher Numeri, Deuteronomium un Josua*, KeH (Leipzig, 1886²).
- Dion, H. -M. “Yahweh, Dieu de Canaan, et la terre des hommes”, *Canadian Journal of Theology* 13 (1967), 233-240.
- Dogniez, C. et Harl, M. *Le Deutéronome*, La Bible d’Alexandrie 5 (Paris, 1992).
- Donner, H. “Zu Gen 28₂₂”, *ZAW* 74(1962), 68-70.
- . “Hier sind deine Götter, Israel!”, dans H. Gese et H. P. Rüger éd., *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70 Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1973), 45-50.
- Dorsey, M. D. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids, 1999).
- Douglas, M. *Purity and Danger* (London, 1966).
- . “The Forbidden Animals in Leviticus”, *JSOT* 59 (1993), 3-23.

- . *Leviticus as Literature* (Oxford, 1999).
- . “Impurity of Land Animals”, dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz éd., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives Series II (Leiden – Boston – Köln, 2000), 33-45.
- . *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford, 2001).
- Dreyfus, F. “Le thème de l’héritage dans l’Ancien Testament”, *RSPT* 42 (1958), 3-49.
- Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh, 1891).
- . *Deuteronomy*, ICC 3 (Edinburgh, 1896).
- . *The Book of Leviticus. A new English translation* (Leipzig, 1904).
- Duhm, B. *Das Buch Jeremia*, KHC 11 (Tübingen – Leipzig, 1901).
- Duhm, B. *Das Buch Jeremia*, Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments, Übersetzungen in den Versmassen der Urschrift III (Tübingen – Leipzig, 1903).
- Durham, J. I. *Exodus*, WBC (Waco, 1987).
- Dussaud, R. *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris, 1921).
- Duvernoy, Cl. *Le sionisme de Dieu* (Paris, 1970).
- Dyck, J. E. “The Ideology of Identity in Chronicles”, dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden – New York – Köln, 1996), 89-116.
- Eerdmans, B. D. *Das Buch Leviticus*, Alttestamentliche Studien 4 (Giessen, 1912).
- Ehrlich, A. *Randglossen zur hebräischen Bible* (Leipzig, 1909).
- Eichrodt, W. *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22/1 (Göttingen, 1959).
- Eisenstein, J. D. “Sabbatical Year and Jubilee”, *JE* X, 605-608.
- Eissfeldt, O. “Der Gott Bethel”, *ARW* 28 (1930), 1-30 = *KS* I, 206-233.
- . *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertum 3 (Halle, 1935).
- . “El and Yahweh”, *JSS* 1 (1956), 25-37.
- Eliade, M. *The Sacred and the Profane* (New York, 1959).
- Elliger, K. *Leviticus*, HAT 4 (Tübingen, 1966).
- Elliott-Binns, L. “Some Problems of the Holiness Code”, *ZAW* 67 (1955), 26-40.
- Ellis, P. F. *The Yahwist, The Bible’s First Theologian: With the Jerusalem Bible Text of the Yahwist Saga* (Chicago, 1968).
- Ellison, H. L. “The Hebrew Slave: A Study in Early Israelite Society”, *EvQ* 45 (1973), 30-35.
- Emerton, J. A. “New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud”, *ZAW* 94 (1982), 2-20.

- Epszstein, L. *La Justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* (Paris, 1983).
- Eskenazi, T. C. *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, SBLMS 36 (Atlanta, 1988).
- Even-Shoshan Abraham. éd., *A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem, 1990).
- Fager, J. A. *Land Tenure and the Biblical Jubilee. Uncovering Hebrew Ethics Through the Sociology of Knowledge*, JSOTS 155 (Sheffield, 1993).
- Falk, Z. W. *Hebrew law in biblical times: an introduction* (Jerusalem, 1964).
- Feldman, E. *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology* (New York, 1977).
- Fensham, F. C. "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21 (1962), 129-139.
- Finkelstein, J. J. "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes' ", *JCS* 15 (1961), 91-104.
- . "Some New Misharum Material and its Implications", *Assyriological Studies* 16 (1965), 233-246.
- . "The edict of Ammisaduqa: a new text", *RA* 63 (1969), 45-64.
- Finley, M. I. *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York, 1980).
- Firmage, E. "Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness", dans J. A. Emerton éd., *Studies in the Pentateuch*, VTS 41 (Leiden, 1990), 177-208.
- . "Genesis 1 and the Priestly Agenda", *JSOT* 82 (1999), 97-114.
- Fisch, H. "A Response to Ernst Simon", dans M. Fox éd., *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus, 1975), 57-61.
- Fischer, G. *Jeremia 26-52*, HThKAT (Freiburg – Basel – Wien, 2005).
- Fishbane, M. "The sacred center: The Symbolic Structure of the Bible", dans M. A. Fishbane et P. R. Flohr éds., *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of his Seventieth Birthday by his Students* (Leiden, 1975), 6-27.
- . *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985).
- Fisher, L. "Creation at Ugarit and in the Old Testament", *VT* 15 (1965), 313-324.
- . "An Ugaritic Ritual and Genesis I, 1-5", *Ugaritica VI. Mission de Ras Shamra XVII* (Paris, 1969), 197-205,
- Fitzmyer, J. *The Aramaic Inscription of Sefire* (Rome, 1967).
- Freiberg, J. "Numbers and Counting", *ABD* IV, 1139-1146.
- Fretheim, T. *Exodus, Interpretation* (Louisville, 1991).

- . *The Pentateuch*, IBT (Nashville, 1996).
- Fried L. S. et Freedman, D. N. “Was the Jubilee Year Observed in Preexilic Judah?”, dans J. Milgrom, *Leviticus 23-27, 2257-2270*.
- Frymer-Kensky, T. *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York, 1992).
- Gabel J. B. et Wheeler, C. B. “The Redactor’s Hand in the Blasphemy Pericope of Leviticus XXIV”, *VT* 30 (1980), 227-229.
- Gamberoni, J. “מִקְוֵה *māqôm*”, *TWAT* IV, 1113-1124.
- Gammie, J. G. *Holiness in Israel* (Minneapolis, 1989).
- Gamoran, H. “The Biblical Law Against Loans on Interest”, *JNES* 30 (1971/72), 127-134.
- Garr, W. R. *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Culture and History of the Ancient Near East 15 (Leiden - Boston, 2003).
- Gaster, T. H. *Thespis : Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1977).
- Gerstenberger, E. S. “„Er sol dir heilig sein.“ Priester und Gemeinde nach Lev 21,1-22,9”, dans F. Crüsemann et al. éd., *Was ist der Mensch....? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS H. W. Wolff (München, 1992), 194-210.
- . *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, ATD 6 (Göttingen, 1993).
- Gese, H. “Die Religionen des Altsyriens”, dans C. M. Schröder éd., *Die Religionen der Menschheit*, 10/2 (Stuttgart – Berlin - Köln – Mainz, 1970), 3-232.
- Gibert P. et Marguerat D. *Dieu, vingt-six portraits bibliques* (Paris, 2002).
- Giesebrecht, F. *Das Buch Jeremia*, HKAT III 2:1 (Göttingen, 1907²).
- Ginsberg, H. L. *The Israelian Heritage of Judaism*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24 (New York, 1982).
- Ginzberg, E. “Studies in the Economics of the Bible”, *JQR* 22 (1932), 343-408.
- Glass, Z. G. “Land, Slave and Law: Engaging Ancient Israel’s Economy”, *JSOT* 91 (2000), 27-39.
- Glover, N. “Your People, My People: An Exploration of Ethnicity in Ruth”, *JSOT* 33 (2009), 293-313.
- Gnuse, R. “Jubilee Legislation in Leviticus: Israel’s Vision of Social Reform”, *BTB* 15 (1985), 43-48.
- Gomes, J. F. *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, BZAW 368 (Berlin, 2006).
- Good, R. M. *The Sheep of His Pasture. A Study of the Hebrew Noun ‘Am(m) and Its Semitic Cognates*, HSM 29 (Chico, 1983).
- Goodman, M. “The first Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt”, *JJS* 33

- (1982), 417-427.
- Gordon, C. H. “Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l’Ancien Testament”, *RB* 44 (1935), 34-41.
- . *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 98 (Rome, 1949).
- . “Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?”, *Or* 22 (1953), 79-81.
- Görg, M. “יָשַׁב *jāšab*”, *TWAT* III, 1012-1032.
- Gorman, F. H. *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, *JSOTS* 91 (Sheffield, 1990).
- Gottwald, N. K. “Biblical Theology or Biblical Sociology?: On Affirming and Defining the ‘Uniqueness’ of Israel”, *Radical Religion* 2 (1975), 42-57.
- . *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE* (Sheffield, 1999).
- Grabbe, L. L. “Triumph of the Pious or Failure of the Xenophobes? The Ezra/Nehemiah Reforms and their *Nachgeschichte*”, dans Siân Jones et Sarah Pearce édés., *Studies in Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Greco-Roman Period*, *JSPS* 25 (Sheffield, 1998), 48-63.
- . *Ezra-Nehemiah* (London – New York, 1998).
- . “The Priests in Leviticus - Is the Medium the Message?”, dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, *SVT* 93 (Leiden, 2003), 207-224.
- Gramberg, C. W. P. *Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments*, vol. I (Berlin, 1829).
- Grappe, C. et Marx, A. *Le sacrifice : Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Genève, 1998).
- Graupner, A. *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte*, *WMANT* 97 (Neukirchen-Vluyn, 2002).
- Gray, J. *I & II Kings I*, *OTL* (London, 1977³).
- Greenberg M. “Biblical Attitudes toward Power: Ideal and Reality in Law and Prophets”, dans E. B. Firmage, B. G. Weiss et J. W. Welch édés., *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake, 1990), 101-112.
- Greenstein, E. L. “Biblical Law”, dans R. W. Holtz éd., *Back to the Sources* (New York, 1984), 83-103.
- Greifenhagen, F. V. *Egypt on the Pentateuch’s Ideological Map. Constructing Biblical Israel’s Identity*, *JSOTS* 361 (London – New York, 2002), 272-276.

- Greimas, A. J. *Sémantique structurale : recherche de méthode* (Paris, 1966).
- Grünwaldt, K. *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 : Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271 (Berlin, 1999).
- Gunkel, H. *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen, 1933).
- Haag, H. “בֶּן *ben*”, TWAT I, 670-682.
- Halbe, J. *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomische Zeit*, FRLANT 114 (Göttingen, 1975).
- Hallo, W. W. “Slave Release in the Biblical World in Light of a New Text”, dans Z. Zevit et al. édés., *Solving Riddles and Untying Knots*, Fs. J. C. Greenfield (Winona Lake, 1999), 79-93.
- Halpern, B. *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25 (Michigan, 1981).
- Hamilton, J. M. *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*. SBLDS 136 (Atlanta, 1992).
- . “*HĀ’ĀREŠ* in the Shemitta Law”, *VT* 42 (1992), 214-222.
- Haran, M. “The Nature of the ‘Ohel Mo‘edh’ in the Pentateuchal Sources”, *JSS* 5 (1960), 50-65.
- . “The Complex of Ritual Acts Inside the Tabernacle”, *ScrHie* 8 (Jerusalem, 1961), 272-302.
- . *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978).
- . “The Law-Code of Ezekiel XL-XLVIII and its Relation to the Priestly School”, *HUCA* 50 (1979), 45-71.
- . “Ezekiel, P, and the Priestly School”, *VT* 58 (2008), 211-218.
- Harl, M. *La Bible d’Alexandrie I. La Genèse* (Paris, 1986).
- Harlé P. et Pralon, D. *Le Lévitique*. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes, La Bible d’Alexandrie 3 (Paris, 1988).
- Harrington, D. J. “The ‘Holy Land’ in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch”, dans S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman et W. W. Fields édés., *Emmanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, SVT 94 (Leiden – Boston, 2003), 661-672.
- Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament* (Eerdmans, 1975).
- Hartley, J. E. *Leviticus*. WBC 4 (Dallas, 1992).
- Hayes, C. “Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources”, *HTR* 92 (1999), 3-36.
- Heaton, E. W. “Sojourners in Egypt”, *Expository Times* 58 (1946), 80-82.
- Heider, G. C. *The cult of Molek: a reassessment*, JSOTS 43 (Sheffield, 1985).
- Heller, J. “Ursprung des Namens Israel”, *Communio Viatorum* (1964), 263-264.

- Hempel, J. *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlin, 1938).
- . “Altes Testament und Religionsgeschichte”, *TLZ* 81 (1956), 259-280.
- Hermann, S. *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85 (Stuttgart, 1965).
- Hermann, W. “Die Göttersöhne”, *ZRGG* 12 (1960), 242-251.
- . “BAAL בַּעַל”, *DDD*, 132-139.
- . “EL אֵל”, *DDD*, 274-280.
- Hertzberg, H. W. *Die Samuelbücher*, ATD 10 (Göttinger, 1960²).
- Heschel, A. J. *The Earth Is the Lord's & The Sabbath* (Cleveland, 1963).
- Hillers, D. R. *Treaty-curses and the Old Testament Prophets* (Rome, 1964).
- . “Analyzing the Abominable: Our Understanding of Canaanite Religion”, *JQR* 75 (1985), 253-269.
- Himmelfarb, M. “Impurity and Sin in 4QD, 1QS, and 4Q 512”, *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 9-37.
- Hirsch, H. “Gott der Väter”, *AfO* 21 (1966), 56-58.
- Hoffmann, D. *Das Buch Deuteronomium*, I (Berlin, 1913).
- Hogg, J. “Love Your Neighbor”, *AJSL* 41 (1924/25), 197-198.
- Holladay, W. L. *Jeremiah 2*, Hermehia (Minneapolis, 1989).
- Holzinger, H. *Einleitung in den Hexateuch* (Freiburg, 1893).
- Hoonacker, A. Van “Le rapprochement entre le Deutéronome et Malachie”, *ETL* 59 (1983), 86-90.
- Hornung, E. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt, 1973²).
- Horst, F. *Hiob 1,1-19,29*, BK XVI/1 (Neukirchen-Vluyn, 1968).
- Houston, W. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOTS 140 (Sheffield, 1993).
- . “You Shall Open your Hand to your Needy Brother”, dans J. W. Rogerson et al. éd., *The Bible in Ethics*. The second Sheffield Colloquium, JSOTS 207 (Sheffield, 1995), 298-314.
- . “Tragedy in the Court of the Lord: A Socio-Literary Reading of the Death of Nadab and Abihu”, *JSOT* 90 (2000), 31-39.
- van Houten, C. *The Alien in Israelite Law*, JSOTS 107 (Sheffield, 1991).
- . “Remember that you were Aliens: A Tradition-Historical Study”, dans E. Ulrich et al. éd., *Priests, Prophets and Scribes*. Fs J. Blenkinsopp, JSOTS 149 (Sheffield, 1992), 224-240.
- Hugenberger, G. P. *Marriage as Covenant*, SVT 52 (Leiden, 1994).

- Hulst, A. R. “גוי/עם ‘am/gōj Volk”, *THAT* II, 290-325.
- Humbert, P. “Dieu fait sortir”, *TZ* 18 (1962), 357-361.
- . “Dieu fait sortir. Note complémentaire”, *TZ* 18 (1962), 433-436.
- Hurvitz, A. “Linguistic Observations on the Priestly term ‘edah and the Language of P”’, *Immanuel* 1 (1972), 21-23.
- . *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (Paris, 1982).
- Hyatt, J. P. “The Deity Bethel in the Old Testament”, *JAOS* 59 (1939), 81-98.
- . “Jeremiah and Deuteronomy”, *JNES* 1 (1942), 156-173.
- . “Yahweh as ‘the God of my Father’ ”, *VT* 5 (1955), 130-136.
- . *Exodus*, NCBC (London, 1980²).
- Jackson, B. S. “Biblical Laws of Slavery: a Comparative Approach”, dans L. Archer éd., *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (London, 1988), 86-101.
- Jacob, B. *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin, 1934).
- Jacob, E. *Théologie de l’Ancien Testament* (Neuchâtel, 1968²).
- . “Les trois Racines d’une théologie de la ‘Terre’ dans l’A.T.”, 469-480.
- Jacobs, L. “The Numbered Sequence as a Literary Device in the Babylonian Talmud”, *HAR* 7 (1983), 137-149.
- Jagersma, H. *A History of Israel in the Old Testament Period* (London, 1982).
- Janowski, B. “Auch die Tiere gehören zum Gottesbund”, dans B. Janowski, U. Neumann-Gordsolke et U. Glessmer éd., *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1993), 1-14.
- . “Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von רדה”, dans G. Braulik, W. Groß et S. McEvenue éd., *Biblische Theologie und gesellschaftliche Wandel*, Fs N. Lohfink (Freiburg – Basel – Wien, 1993), 183-198.
- Japhet, S. *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9 (Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris, 1989).
- . “The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws”, dans S. Japhet éd., *Studies in Bible*, ScrHie 31 (Jerusalem, 1986), 63-89.
- . *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL (Louisville, 1993).
- Jastrow, M. *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898).
- Jaubert, A. “Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques”, *VT* 3 (1953), 250-264.
- Jenks, A. W. *The Elohist and North Israelite Traditions* (Ann Arbor, 1977).

- Jenni, E. “אָהן 'āh Bruder”, *THAT I*, 98-104.
- . “עֵיבָה 'ōjēb Feind”, *THAT I*, 118-122.
- Jenson, P. P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTS 106 (Sheffield, 1992).
- Jepsen, A. “Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten”, *FS A. Alt, WZ Leipzig 3* (1953/54), 255-281.
- . *Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament* (Berlin, 1978).
- Jeremias, J. “Sabbatjahre und neutestamentliche Chronologie”, *ZNW 27* (1928), 98-103.
- Jeremias, J. *Paroles de Jésus. Le message central du Nouveau Testament* (Paris, 1991).
- Johnson, D. M. *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, MSSNTS 8 (Cambridge, 1988²).
- Johnstone, W. *1 and 2 Chronicles, vol. 2, 2 Chronicles 10-36. Guilt and Atonement*, JSOTS 254 (Sheffield, 1997).
- . “Hope of Jubilee : The Last Word in the Hebrew Bible”, *EQ 72* (2000), 307-314.
- Joosten, J. “Le cadre conceptuel du Code de Sainteté”, *RHPR 75* (1995), 385-398.
- . *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, SVT 67 (Leiden, 1996).
- . “Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté ?”, *BN 84* (1996), 75-86.
- . “« Tu » et « vous » dans le Code de Sainteté (Lév. 17-26)”, *RevSR 71* (1997), 3-8.
- . “The *Numeruswechsel* in the Holiness Code (Lev XVII-XXVI)”, in K.-D. Schunk, M. Augustin, eds., “*Lasset uns Brücken bauen...*”, BEATAJ 42 (Frankfurt a. M., 1998), 67-71.
- . “Covenant Theology in the Holiness Code”, *ZABR 4* (1998), 147-164.
- . “Pseudo-Classicisms in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew”, dans T. Muraoka et J. F. Elwolde édés., *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, STDJ 33 (Leiden – Boston – Köln, 1999), 146-159.
- . “L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque : Le cas du ‘Code de Sainteté’ (Lévitique 17-26)”, dans Ed. Lévy éd., *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997* (Paris, 2000), 125-140.
- . “A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8”, *VT 57* (2007), 548-555.
- . “Jalons pour une analyse de la rhétorique du Code de Sainteté”, communication au

- colloque de l'IOSOT 2007, à Ljubljana.
- . “ « *Fais cela et tu vivras* ». Un motif vétérotestamentaire et ses échos néotestamentaires”, *RevSR* 82 (2008), 331-341.
- Joüon, P. *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome, 1947²).
- Jüngling, H.-W. “Das Buch Levitikus in der Forchung seit Karls Elligers Kommentar aus dem Jahre 1966”, dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éd., *Levitikus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 1-45.
- Kaiser Jr. W. C. “Leviticus”, dans B. G. Arthur éd., *The New Interpreter's Bible I* (Abingdon, 1996).
- Kang, S.-M. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177 (Berlin / New York, 1989).
- Kapelrud, A. S. *Baal in the Ras Shamra Texts* (Copenhagen, 1952).
- . “The Number Seven in Ugaritic Texts”, *VT* 18 (1968), 494-499.
- Kasher, R. “The *Sitz im Buch* of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1-11 ; Isa 38,1-22)”, *ZAW* 113 (2001), 41-55.
- Kaufman, S. A. “A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel”, dans W. B. Barrick et J. R. Spencer éd., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOTS 31 (Sheffield, 1984), 277-286.
- . “Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P”, dans N. Lohfink éd., *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Louvain, 1995), 273-276.
- Kaufmann, Y. *The Religion of Israel*, traduit et abrégé par M. Greenberg (Chicago, 1960).
- Kawashima, R. S. “The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity”, *CBQ* 65 (2003), 370-389.
- . “The Jubilee, Every 49 or 50 Years?”, *VT* 53 (2003), 117-120.
- Keel, O. “Kultische Brüderlichkeit - Ps 133”, *FZPhTh* 23 (1976), 68-80.
- Keil, C. F. *Manual of Biblical Archaeology II*, CFTL 35 (Edinburgh, 1888).
- . *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Giessen – Basel, 1987³).
- Keller, B. “La Terre dans le livre d'Ezéchiel”, *RHPR* 55 (1975), 481-490.
- Kessler, M. “The Law of Manumission in Jer 34”, *BN NF* 15 (1971), 105-108.
- Kilian, R. *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, BBB 19 (Bonn, 1963).
- Kim, S.-J. “Les limites de l'omniscience du narrateur dans 1 Sm 15”, *RB* 116 (2009), 15-26.
- . “Les enjeux théologiques des bénéficiaires de l'année sabbatique (Lev 25,6-7)”,

ZAW (à paraître).

Kinsler, F. R. "Leviticus 25", *Int* 53 (1999), 395-399.

Kitchen, K. *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, 2003).

Klawans, J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York, 2000).

———. "Ritual Purity, Moral Purity and Sacrifices in Jacob Milgrom's *Leviticus*", *Religious Studies Review* 29 (2003), 19-28.

Klein, R. W. *1 Samuel*, WBC 10 (Waco, 1983).

Klostermann, A. "Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", *ZLThK* 38 (1877), 401-445.

———. *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Leipzig, 1907).

Knauf, E. A. "Yahwe ", *VT* 34 (1984), 467-472.

Knohl, I. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, 1995).

Koch, K. "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZThK* 52 (1955), 1-42.

———. "Šaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwestsemitischem Polytheismus", *VT* 26 (1976), 299-332.

———. "Die mysteriösen Zahlen der jüdischen Könige und die Apokalyptischen Jahrwochen", *VT* 28 (1978), 433-441.

———. "Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis", dans S. Beyerle, G. Mayer et H. Strauß éds., *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Bluyn, 1999), 183-191.

Köckert, M. *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, *FRLANT* 142 (Göttingen, 1988).

———. "Gottesvolk und Land. Jahve, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea", dans A. Meinhold et R. Lux éds., *Gottesvolk*, Fs S. Wagner (Evangelische Verlagsanstalt, 1991), 43-74.

Kohn, R. L. *A New Heart and a New Soul : Ezekiel, the Exile and the Tohra*, *JSOTS* 358 (Sheffield, 2002).

———. "A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah", *ZAW* 114 (2002), 236-254.

van der Kooij, A. "The City of Babel and Assyrian Imperialism: Genesis 11,1-9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sorces", dans A. Lemaire éd., *Congress Volume Leiden 2004*, *SVT* 109 (Leiden – Boston, 2006), 1-17.

- Kornfeld, W. "Reine und unreine Tier im Alten Testament", *Kairos* 7 (1965), 134-147.
- . "שָׂדֵה קִדְשׁ", *TWAT* VI, 1179-1188.
- Korošec, V. *Hethitische Staatsverträge*, Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60 (Leipzig, 1931).
- Kraus, F. R. *Ein Edikt der Königs Ammi-šaduqa von Babylon*, SDIO 5 (Leiden, 1958).
- . "Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechts: was ist der Codex Hammurabi?", *Genava* 8 (1960), 283-296.
- . "Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon", *AS* 16 (1965), 225-231.
- Kraus, H.-J. *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes* (München, ²1962).
- . *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, traduit par G. Buswell (Richmond, 1966).
- Kugel, J. "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Time", dans M. V. Fox et al. eds., *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, 1996), 21-32.
- Kugler, R. A. "Holiness, Purity, the Body and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus", *JSOT* 76 (1997), 3-27.
- Küng, H. *Projekt Weltethos* (München, 1990).
- Kutsch, E. "בְּרִיתָהּ *b^erīt*", *THAT* I, 339-352.
- . "Gesetz und Gnade : Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs", *ZAW* 79 (1967), 18-35.
- . *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131 (Berlin, 1972).
- Labuschagne, C. J. "The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch", *VT* 32 (1982), 268-296.
- Lacoque, A. *Le devenir de Dieu* (Paris, 1967).
- Lambert, W. G. *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960).
- Lang, B. *Monotheism and the Prophetic Minority*. The Social World of Biblical Antiquity Series 1 (Sheffield, 1983).
- Langlamet, F. "Le Seigneur dit à Moïse... Une clé de lecture des divisions massorétique", dans A. Caquot, S. Legasse et M. Tardieu eds., *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, AOAT 215 (Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1985), 255-274.
- Lapp, P. W. "The 1963 Excavations at Ta'anek", *BASOR* 173 (1964), 4-44.
- . "Taanach By the Waters of Megiddo", *BA* 30 (1967), 2-27.
- . "The 1968 Excavations at Ta'anek", *BASOR* 195 (1969), 2-49.

- Lasserre, G. *Synopse des lois du Pentateuque*, SVT 59 (Leiden, 1994).
- Lefebvre, J. -F. *Le jubilé biblique : Lv 25 - exégèse et théologie*. OBO 194 (Fribourg, 2003).
- Leibowitz, N. *New Studies in Vayikra* (Jérusalem, 1993).
- Lemaire, A. “Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet ‘Ajrud”, *SEL* 1 (1984), 131-143.
- . *Naissance du monothéisme. Point de vue d’un historien* (Paris, 2003).
- Lemaire, A. et Durand, J.-M. *Les Inscriptions Araméennes de Sfiré et L’Assyrie Shamshi-Ilu* (Genève – Paris, 1984).
- Lemche, N. P. “The Hebrew Slave”, *VT* 25 (1975), 129-144.
- . “The Manumission of Slaves-the fallow year-the sabbatical year-the Jubel year”, *VT* 26 (1976), 38-59.
- . “The Hebrew and the Seven-Year Cycle”, *BN* 25 (1984), 65-75.
- . “The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies on the Early History of Israel”, dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume Leuven 1989*, VTS 43 (Leiden, 1991), 97-115.
- Levenson, J. D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Mythos (Princeton, 1994).
- . “The Universal Horizon of Biblical Particularism”, dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden – New York – Köln, 1996), 143-169.
- Levin, C. “Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk”, *ZAW* 96 (1984), 351-371.
- . *Der Jahwist*, FRLANT 157 (Göttingen, 1993).
- Levine, B. A. “Late Language in the Priestly Source: Some Literary and Historical Observations”, dans U. O. Schmelz, P. Glikson et S. Della Pergola éd., *Proceedings of the 8th World Congress of Jewish Studies (1981)* (Jerusalem, 1983), 69-82.
- . *Leviticus*, JPSTC (Philadelphia, 1989).
- . “Book of Leviticus”, *ABD* IV (1992), 311-321.
- . “Leviticus: Its Literary History and Location in Biblical Literature”, dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éd., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 11-23.
- Levinson, B. M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford, 1997).
- . “Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters”, dans J. Day éd., *In Search of Pre-Exilic Israel*, JSOTS 406 (London – New York, 2004), 272-325.
- . “The Manumission of Hermeneutics : The Slave Laws of the Pentateuch as a

- Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory”, dans A. Lemaire éd., *Congress Volume Leiden 2004*, SVT 109 (Leiden – Boston, 2006), 281-324.
- Lewy, J. “Les textes paléo-assyriens et l’Ancien Testament”, *RHR* 110 (1934), 29-65.
- . “The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar”, *HUCA* 17 (1942-1943), 1-152.
- . “The Biblical Institution of D^rrôr in the Light of Akkadian Documents”, *EI* 5 (1958), 21-31.
- Lipiński, E. “L’esclave hébreu”, *VT* 26 (1976), 120-123.
- . “עַם ‘am””, *TWAT* VI, 177-194.
- . “שָׂכָר *śākar*””, *TWAT* VII, 795-801.
- Lohfink, N. *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, AnBib 20 (Rome, 1963).
- . “יָרַשׁ *jāraš*””, *TWAT* III, 953-985.
- . “Beobachtung zur Geschichte des Ausdrucks עַם יְהוָה”, dans H. W. Wolff éd., *Probleme biblischer Theologie*, Fs G. von Rad (München, 1971), 275-305.
- . “Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13”, dans H. Gese et H. P. Rüger eds., *Wort und Geschichte*, Fs K. Elliger, AOAT 18 (Neukirchen-Vluyn, 1973), 129-136; repr. dans N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4 (Stuttgart, 1988), 157-168.
- . “„Macht euch die Erde untertan“?”, *Orientierung* 38 (1974), 137-142; repr. dans idem, *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4 (Stuttgart, 1988), 11-28.
- . “Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?”, dans C. Brekelmans et J. Lust eds., *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies : Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BETL 94 (Leuven, 1990), 91-113.
- . *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111 (Fribourg – Göttingen, 1991).
- . *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, traduit par L. M. Maloney (Edinburgh, 1994).
- . “Bund als Vertrag im Deuteronomium”, *ZAW* 107 (1995), 215-239.
- . “Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,1-11 und Dtn 15,12-18”, dans T. Veijola éd., *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Schrift der Dinnischen Exegetischen Gesellschaft 62 (Helsinki – Göttingen, 1996), 127-171.
- Loretz, O. *Habiru – Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des*

- Gentilizismus 'ibrî vom Appenlativum habiru*, BZAW 160 (Berlin, 1984).
- Luciani, D. "Le jubilé dans Lévitique", *RTL* 30 (1999), 456-486.
- . "Amour de Dieu et service des pauvres en Lv 23,9-22", *ScEs* 55 (2003), 35-45.
- . *Sainteté et pardon*, vol. 1 : Structure littéraire du Lévitique, BETL 185A (Leuven – Paris – Dudley, 2005).
- . *Sainteté et pardon*, vol. 2 : Guide technique, BETL 185B (Leuven – Paris – Dudley, 2005).
- Lundbom, J. R. *Jeremiah 21-36*, AB 21B (New York, 2004).
- Luyster, R. "Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament", *ZAW* 93 (1981), 1-10.
- Lutzky, H. "Shadday as a Goddess Epithet", *VT* 48 (1998), 15-36.
- Mallowan, M. A. "Excavations of Nimrud (Kalḥu) 1955", *Iraq* 18 (1956), 12-14.
- Maloney, R. P. "Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East", *CBQ* 36 (1974), 1-20.
- Mangan, C. *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Old Testament Message 13 (Delaware, 1982).
- Marx, A. "Israël et l'accueil de l'étranger selon l'Ancien Testament", *Le Supplément* 156 (1986), 5-14.
- . "Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du ḥaṭṭā'î", *RB* 96 (1989), 27-48.
- . *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament : Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, SVT 57 (Leiden, 1994).
- . "L'impureté selon P. Une lecture théologique", *Bib* 82 (2001), 363-384.
- . "Le rituel biblique du *Yom hakkippourîm* (Lévitique 16)", in *La Bible et l'Autre. Les dialogues bibliques du Collège des Études Juives de l'Alliance Israélite Universelle tenus de 1998 à 2002 en collaboration avec l'université de Paris IV-Sorbonne* (Paris, 2002), 107-115.
- . "The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1-7 ", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 103-120.
- . *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, SVT 105 (Leiden, 2005).
- . "Le Dieu de l'Ancien Testament. Esquisse d'une approche canonique", *RevSR* 80 (2006), 253-269.
- . "Les recherches sur le Lévitique et leur impact théologique", *RHPR* 87 (2007), 415-433.

- Mathys, H.-P. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchung zum alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe* (Lv 19,18), OBO 71 (Freiburg - Göttingen, 1986).
- May, H. G. "The Patriarchal Idea of God", *JBL* 60 (1941), 113-128.
- . "The God of My Father – A Study of Patriarchal Religion", *JBR* 9 (1941), 113-128.
- Mays, A. D. H. *Deuteronomy*. New Century Bible (Grand Rapids, 1981).
- McBride, S. D. Jr. "Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch", dans W. P. Brown et S. D. McBride Jr. édés., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids - Cambridge, 2000), 3-41.
- McCarter, P. K. "Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data", dans P. D. Miller et al. édés., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of F. M. Cross* (Philadelphia, 1987), 137-155.
- McCarthy, D. J. "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel", *CBQ* 27 (1965), 144-147.
- . "*b'érît* in Old Testament History and Theology", *Bib* 52 (1972), 110-121.
- . *Treaty and Covenant* (Rome, 1978).
- Maccoby, H. "Holiness and Purity: The Holy People in Leviticus and Ezra-Nehemiah", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (Sheffield, 1996), 153-170.
- McConville, J. G. "Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration", *JSOT* 97 (2002), 19-36.
- . *God and Earthly Power. An Old Testament Political Theology: Genesis-Kings*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 454 (London, 2006).
- McConville J. G. et Millar, J. M. *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTS 179 (Sheffield, 1994).
- McEvenue, S. *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AnBib 50 (Rome, 1971).
- McKane, W. *Jeremiah*, vol. II, ICC (Edinburgh, 1996).
- Meigs, A. S. "A Papuan Perspective on Pollution", *Man* 13 (1978), 304-318.
- Meinhold, A. "Zur Beziehung Gott, Volk, Land im Jobel-Zusammenhang", *BZ* 29 (1985), 245-261.
- Mendelsohn, I. *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium* (New York, 1949).
- Mendenhall, G. E. "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BA* 17 (1954), 50-76.
- . "The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel", dans J. M.

- Meyers et al. éds., *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (NY, 1960), 89-108.
- . “Covenant Forms in Israelite Tradition”, *BAR* 3 (1970), 25-53.
- Menes, A. *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtliche Entwicklung*, BZAW 50 (Giessen, 1928).
- Meshel, Z. “Kuntillet ‘Ajrud”, *ABD* IV (1992), 103-109.
- Mettinger, T. N. D. *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB OTS 18 (Lund, 1982).
- . “The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith”, dans E. Blum, Ch. Macholz et W. Stegemann éd., *Die Hebräische Bible und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1990), 393-417.
- . “YAHWEH ZEBAOTH יהוה צבאות”, *DDD*, 920-924.
- Meynet, R. *L’analyse rhétorique : une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Paris, 1989).
- Michaeli, Fr. *Dieu à l’image de l’homme* (Paris – Neuchâtel, 1949).
- . *Les livres des Chroniques, d’Esdras et de Néhémie*, CAT 16 (Neuchâtel, 1967).
- Milgrom, J. “Two Kinds of hattat”, *VT* 26 (1976), 333-337.
- . “Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel”, *JBL* 101 (1982), 169-176.
- . *Numbers*, JPSTC (Philadelphia – New York, 1990).
- . *Leviticus 1-16*. AB 3 (New York, 1991).
- . “Two biblical Hebrew priestly terms: *šeqeš* and *tāmē*”, *MAARAV* 8 (1992), 107-116.
- . “The Rational for Biblical Impurity”, *JANES* 22 (1993), 107-111.
- . “The Antiquity of the Priestly Source: A Reply to Joseph Blenkinsopp”, *ZAW* 111 (1999), 10-22.
- . “The Dynamics of Purity in the Priestly System”, dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz éds., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives Series II (Leiden – Boston – Köln, 2000), 29-32.
- . “Does H Advocate the Centralization of Worship?”, *JSOT* 88 (2000), 59-76.
- . *Leviticus 17-22*. AB 3A (New York, 2000).
- . *Leviticus 23-27*. AB 3B (New York, 2001).
- . “H_R in Leviticus and Elsewhere in the Torah”, dans R. Rendtorff et R. A. Kugler éds., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003),

24-40.

- . “Systemic Differences in the Priestly Corpus: a Response to Jonathan Klawans”, *RB* 112 (2005), 321-329.
- Millar, J. M. *Now Choose Life. Theology and Ethics in Deuteronomy*, NSBT 6 (Downers Grove, Leicester, 1998).
- Miller, P. D. “El the Warrior”, *HTR* 60 (1967), 411-431.
- . “The Gift of God. The Deuteronomic Theology of the Land”, *Int* 23 (1969), 451-465.
- . *Deuteronomy. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, 1990).
- Moltmann, J. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre* (München, 1985).
- Montgomery, J. A. *The Books of Kings*, ICC (Edinburgh, 1951).
- de Moor, J. C. *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba‘lu: According to the Version of Ilimilku*, AOAT 16 (Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1971).
- . *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven, 1997²).
- de Moor J. C. et van der Lugt, P. “The Spectre of Pan-Ugaritism”, *BiOr* 31 (1974), 3-26.
- Moran, W. L. “The conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 = Dt 5,21)”, *CBQ* 29 (1967), 543-554.
- Morgenstern, J. “Two Prophecies of the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur”, *HUCA* 24 (1952-1953), 1-74.
- . “Sabbatical Year”, *IDB* 4, 141-144.
- Mowinckel, S. *Religion und Kultus* (Göttingen, 1953).
- Muilenburg, J. “Form Criticism and Beyond”, *JBL* 88 (1969), 1-18.
- Mulder, M. J. “שָׁמַת *šāmat*”, *TWAT* VIII, 198-204.
- Müller, H.-P. “Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus”, dans O. Keel éd., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, *Biblische Beiträge* 14 (Fribourg, 1980), 99-142.
- Muraoka, T. “A Syntactic Problem in Lev. XIX 18b”, *JSS* 23 (1978), 291-297.
- Murray, R. *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London, 1992).
- Myers, J. M. *Ezra – Nehemiah*, AB 14 (New York, 1965).
- Naidoff, B. D. “A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3”, *JSOT* 5 (1978), 2-14.
- Neufeld, E. “The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5.11”, *JQR* ns 44 (1953-54), 194-204.

- . “The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws”, *HUCA* 26 (1955), 355-412.
- . “Socio-Economic Background of Yōbel and Š^emiṭṭā”, *RSO* 33 (1958), 53-124.
- Newsome, J. P. *The Hebrew Prophets* (Atlanta, 1984).
- Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia, 1967).
- . *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford, 1970).
- Niehr, H. “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects”, dans D. V. Edelman éd., *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13 (Kampen, 1995), 45-72.
- Nihan, C. *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25 (Tübingen, 2007).
- North, R. *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4 (Rome, 1954).
- . “Maccabean Sabbath Years”, *Bib* 34 (1953), 501-515.
- . “Yād in the Shemitta-law”, *VT* 4 (1954), 196-199.
- Noth, M. “Jerusalem und die israelitische Tradition”, *OTS* 13 (1950), 28-46.
- . *Das Buch Josua* (Tübingen, 1953).
- . *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen, 1957²).
- . *Das zweite Buch Mose - Exodus*, ATD 5 (Göttingen, 1959).
- . *Das dritte Buch Mose - Leviticus*, ATD 6 (Göttingen, 1962).
- Notter, V. *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, SBS 68 (Stuttgart, 1974).
- Nougayrol, J. *Le Palais royal d'Ugarit III*, Mission de Ras Shamra VI (Paris, 1955).
- Oakman, D. E. “The Ancient Economy in the Bible”, *BTB* 21/1(1991), 34-49.
- Ohana, M. “Prosélytisme et Targum palestinien: Données nouvelles pour la datation de Néofiti 1”, *Bib* 55 (1974), 317-326.
- Oldenburg, U. *The Conflict between El and Ba‘l in Canaanite Religion*, Supplementa ad Numen, altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes edendas curavit C. J. Blecker, Vol. III (Leiden, 1969).
- Olivier, H. “The Periodicity of the Mēšarum Again”, dans W. Claassen éd., *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOTS 48 (Sheffield, 1988), 227-235.
- Olyan, S. M. “Exodus 31:12-17: The Sabbath According to H or the Sabbath According to P

- and H?”, *JBL* 124 (2005), 201-209.
- Oppenheim, A. L. “Siege Documents’ from Nippur”, *Iraq* 17 (1955), 69-89.
- . *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago - London, 1964).
- Orlinsky, H. M. *Studies on the second part of the Book of Isaiah. - The So-Called “Servant of the Lord” and “Suffering Servant” in Second Isaiah*, SVT 14 (Leiden, 1967).
- . “Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel”, dans H. T. Frank et W. L. Reed éds., *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Hebert Gordon May* (Nashville, 1970), 206-236.
- Orr, A. “The Seventy Years of Babylon”, *VT* 6 (1956), 304-306.
- Osumi, Y. *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, OBO 105 (Göttingen, 1991).
- Otto, E. “Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12-26”, dans G. Braulik, W. Groß et S. McEvenue éds., *Biblische Theologie und gesellschaftliche Wandel*, , Fs N. Lohfink (Freiburg – Basel – Wien, 1993), 260-278.
- . *Theologische Ethik des Alten Testament*, TWiss 3,2 (Stuttgart - Berlin – Köln, 1994).
- . “Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion”, dans P. Mommer et W. Thiel éds., *Altes Testament - Forschung und Wirkung*, Fs H. G. Reventlow (Frankfurt a. M., 1994), 65-80.
- . “Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts”, *ZABR* 2 (1996), 1-52.
- . “Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26”, dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éds., *Levitikus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 125-196.
- Otto, R. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München, 1936).
- Paran, M. *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch* (Jerusalem, 1989).
- Park, D.-H. “The land shall observe a sabbath (Leviticus 25,1-7)”, *Christian Thought* 446 (1996), 222-231 (coréen).
- Paschen, W. *Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, SANT 24 (München, 1970).
- Pastor, J. “The Famine in 1 Maccabees: History or Apology?”, dans G. G. Xeravits et J. Zsengellér éds., *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005, JSJS 118 (Leiden - Boston, 2007), 31-43.

- Patrick, D. *Old Testament Law* (London, 1985).
- Peake, A. S. *Jeremiah and Lamentations*, vol. 2, New Century Bible (London, 1912).
- Peels, H. G. *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*, OTS 31, (Leiden, 1995).
- Perlitt, L. *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen, 1969).
- . “ ‘Ein einzig Volk von Brüdern’. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‘Bruder’ ”, dans D. Lüthmann et G. Strecker éd., *Kirche*, Fs. für G. Bornkam (Tübingen, 1980), 27-52.
- . “Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium”, dans G. Strecker éd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA 25 (Göttingen, 1983), 46-58.
- Phillips, A. *Deuteronomy* (Cambridge, 1973).
- . *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue* (Oxford, 1970).
- . “The Decalogue - Ancient Israel's Criminal Law”, *JJS* 34 (1983), 1-20; repris dans idem, *Essays on Biblical Law*, JSOTS 344 (London – New York, 2002), 2-24.
- . “Animal and the Torah”, *ExpTim* 106 (1995), 260-265 ; repris dans idem, *Essays on Biblical Law*, JSOTS 344 (London – New York, 2002), 127-138.
- Plöger, J. G. *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26 (Bonn, 1967).
- Pope, M. *El in the Ugaritic Texts* (Leiden, 1955).
- Porter, J. R. *Leviticus*, CBC (Cambridge, 1976).
- Premnath, D. N. “Latifundialization and Isaiah 5.8-10”, *JSOT* 40 (1988), 49-60.
- Prior, M. *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4.16-30)*, The Biblical Seminar 26 (Sheffield, 1995).
- Procksch, O. *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh, 1950).
- Provan, I. “Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel”, *JBL* 114 (1995), 585-606.
- Ptolémée. *Lettre à Flora. Texte, traduction et introduction de Gilles Quispel*, Sources Chrétiennes 24 (Paris, 1949).
- de Pury, A. *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament*, Essais bibliques 25 (Genève, 1993).
- de Pury, A. et Römer, Th. “Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche”, dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 9-80.
- van der Ploeg, J. P. M. “Slavery in the Old Testament”, *Congress Volume. Uppsala 1971*, SVT 22 (1972), 72-87.

- Rabin, C. "Judges V, 2 and the 'Ideology' of Deborah's War", *JJS* 6 (1955), 125-134.
- Rad, G. von. *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (Stuttgart, 1929).
- . "Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik ", dans A. Alt et al. éds., *Festschrift Otto Procksch* (Leipzig, 1934), 113-124; repris dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1961²), 248-261.
- . "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", dans P. Volz, F. Stummer et J. Hempel éds., *Werden und Wesen des Alten Testaments: Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, BZAW 66 (Berlin 1936), 138-147; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 136-147.
- . *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 4,26 (Stuttgart, 1938); repris dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 9-86.
- . "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", *ZDPV* 66 (1943), 191-204; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1965³), 87-100.
- . "Josephgeschichte und ältere Chokma", dans *Congress Volume. Copenhagen 1952*, VTS 1 (Leiden, 1953), 120-127; repr. dans idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü, AT 8 (München, 1961²), 272-280.
- . *Theologie des Alten Testaments 1: Die Theologie der geschichtliche Überlieferungen Israels* (München, 1958).
- . *Das fünfte Buch Mose : Deuteronomium*, ATD 8 (Göttingen, 1964).
- . "Zelt und Lade", dans *Gesammelte Studien*, TBü 8 (München, 1965³), 109-129.
- . *Theologie des Alten Testaments 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels* (München : C. Kaiser, 1987⁹)
- Rainey, A. F. "Everything You Always Wanted to Know about Deities and Demons", dans S. Izre'el, I. Singer et R. Zadok éds., *Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, IOS 18 (Winona Lake, 1998), 455-459.
- Ramírez Kidd, J. E. *Alterity and Identity in the Bible. The אֱלֹהִים in the Old Testament*, BZAW 283 (Berlin - New York, 1999).
- Ramm, B. *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics* (Grand Rapids, 1970).
- Renaud, B. "Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse", *RB* 97 (1990), 5-30.

- . *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34*, LD 169 (Paris, 1998).
- . « *Proche est ton Nom* » : *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, Lire la Bible (Paris, 2007).
- Rendsburg, G. A. "The inclusion in Leviticus xi", *VT* 43 (1993), 418-421.
- Rendtorff, R., "Zum Gebrauch der Formel *n^e'um jahwe* im Jeremiabuch", *ZAW* 66 (1954), 27-37.
- . *Leviticus*, BKAT 3/1 (Neukirchen-Vluyn, 1985).
- . "El als israelitische Gottesbeziehung", *ZAW* 106 (1994), 4-21.
- . "Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book?", dans J. F. A. Sawyer éd., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (Sheffield, 1996), 22-35.
- . "The *Gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden - New York - Köln, 1996), 77-87.
- . *Das Alte Testament: ein Einführung* (Neukirchen-Vluyn, 2001⁶).
- Reuter, E. *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*, Athenäums Monographien: Theologie, BBB 87 (Frankfurt/M, 1993).
- Reventlow, H. G. *Das Heiligkeitsgesetz: Formgeschichtlich Untersucht*, WMANT 6 (Neukirchen, 1961).
- . *Wächter über Israel: Ezechiel und seine Tradition*, BZAW 82 (Berlin, 1962).
- Richter, S. L. *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l^ešakkēn š^emô šām in the Bible and the Ancient Near East*, BZAW 318 (Berlin - New York, 2002).
- Riesener, I. *Der Stamm עַבְרָא im AT: Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149 (Berlin, 1979).
- Ringgren, H. "אלהים", TWAT I, 285-305.
- . *The Prophetic Conception of Holiness* (Uppsala - Leipzig, 1948).
- Rist, M. "The God of Abraham, Isaac, and Jacob", *JBL* 57 (1938), 289-291.
- Robinson, H. W. "The Hebrew Conception of Corporate Personality", dans P. Volz, F. Stummer et J. Hempel éd., *Werden und Wesen des Alten Testaments: Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, BZAW 66 (Berlin, 1936), 49-62.
- . *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia, 1964).
- Robinson, G. "The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath", *ZAW* 92 (1980), 32-42.
- . "Das Jubel-Jahr: Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes", dans E. Blum, C. Macholz et E. W. Stegemann éd., *Die hebräische Bible und ihre*

- zweifache Nachgeschichte. Fs R. Rendtorff* (Neukirchen, 1990), 471-494.
- Robinson, R. B. "Literary Functions of the Genealogies of Genesis", *CBQ* 48 (1986), 595-608.
- Rofé, A. "Methodological Aspect of the Study of Biblical Law", dans B. S. Jackson éd., *Jewish Law Association Studies – The Jerusalem Conference Volume* (Atlanta, 1986), 1-16.
- Römer, Th. *Israels Väter: Untersuchung zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Fribourg, 1990).
- . "Le Deutéronome à la quête des origines", dans F. Haudebert éd., *Le Pentateuque. Débats et Recherches*, LD 151 (Paris, 1992), 65-98.
- . "Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth", *RHPR* 75 (1995), 153-175.
- . "Du Temple au Livre. L'idéologie de la centralisation dans l'historiographie deutéronomiste", dans S. L. McKenzie et T. Römer édés., *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294 (Berlin – New York, 2000), 207-225.
- . "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", dans Th. B. Dozema et K. Schmid édés., *A Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBLSS 34 (Atlanta, 2006), 9-27.
- Rose, M. *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, BWANT 106 (Stuttgart - Berlin – Köln - Mainz, 1975).
- Rowley, H. H. *The Biblical Idea of Election* (London, 1950).
- . "The Prophet Jeremiah and the Book of Jeremiah", dans H. H. Rowley éd., *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh, 1950), 157-174.
- Rudolph, W. *Ezra und Nehemia*, HAT I/20 (Tübingen, 1949).
- . *Jeremia*, HAT 12 (Tübingen, 1958²).
- Ruwe, A. "Heiligkeitsgesetz" und "Priesterschrift". *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2*, FAT 26 (Tübingen, 1999).
- . "The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1-Num 10:10)", dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 55-78.
- Sachsse, E. "Der Ursprung des Namens Israel", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete* 4 (1926), 63-69.

- Safren, “J. D. Jubilee and the Day of Atonement”, dans *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, vol. 1 (Jerusalem, 1999), 107-113.
- Sarna, N. “Zedekiah’s Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year”, dans H. A. Hoffner, Jr éd., *Occident and Orient: Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, AOAT 22 (Neukirchen, 1973), 143-149.
- . *Exodus*, JPSTC (Philadelphia, 1991).
- Scharbert, J. “Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift”, dans H. J. Stoebe, J. J. Stamm et E. Jenni éds., *Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag*, ATANT 59 (Zurich, 1970), 45-56.
- Schenker, A. “L’origine de l’idée d’une alliance entre Dieu et Israël dans l’Ancien Testament”, *RB* 95 (1988), 184-194 ; repr. *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172 (Freiburg, 2000), 67-76.
- . “The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus”, *JSOT* 78 (1998), 23-41.
- . “Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr, das dominium terrae in Ex 23,10f und Lev 25,2-12”, dans H.-P. Mathys éd., *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Neukirchen-Vluyn, 1998), 94-106; repr. *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172 (Freiburg, 2000), 123-133.
- . “Die Freilassung der hebräischen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22”, dans *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172 (Freiburg, 2000), 150-157.
- Schmid, H. H. *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich, 1976).
- Schmidt, F. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*. La Librairie du XXe siècle (Paris, 1994).
- Schmidt, L. “Väterverhiessmungen und Pentateuchfrage”, *ZAW* 104 (1992), 1-27.
- Schmidt, W. H. “לָזַל ’ēl”, *THAT* I, 142-149.
- Schmitt, H.-Chr. *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154 (Berlin – New York, 1980).
- Schnebel, M. *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten* (München, 1925).
- Schneider, H. *Das Buch Leviticus*, Echter Bibel (Würzburg, 1958).
- Schottroff, W. ‘Gedenken’ im Alten Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel wakâr im semitischen Sprachkreis*, WMANT 15 (Neukirchen-Vluyn, 1964).
- Schüle, A. *Der Prolog der hebräischen Bible: Der literar- und theologiegeschichtliche*

- Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, ATANT 86 (Zurich, 2006).
- Schwartz, B. J. “The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai”, dans M. V. Fox et al., édés., *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, 1996), 103-134.
- . “Israel’s Holiness: The Torah Traditions”, dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz édés., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives Series II (Leiden – Boston – Köln, 2000), 47-59.
- Schwienhorst-Schönberger, L. *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188 (Berlin – New York, 1990).
- Seebass, H. Genesis II/2. Vätergeschichte II (22,25-37,1) (Neukirchen-Vluyn, 1999).
- Silva, M. *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids, 1983).
- Simon, E. “The Neighbor (*Re’a*) Whom We Shall Love”, dans M. Fox éd., *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus, 1975), 29-56.
- Ska, J.-L. “La place d’Ex 6₂₋₈ dans la narration de l’exode”, *ZAW* 94 (1982), 530-548.
- . *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Le livre et le rouleau 5*, traduit de l’italien (Bruxelles, 2000).
- . “La structure du Pentateuque dans sa forme canonique”, *ZAW* 113 (2001), 331-352.
- . “The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces: A Chapter in the History of Modern Exegesis”, dans J. C. Gertz et al. Eds., *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315 (Berlin, 2002), 1-23.
- Smelik, K. A. D. “Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew term Molekh”, *SJOT* 9 (1995), 133-142.
- Smend, R. *Die Bundesformel*, Theologische studien 68 (Zurich, 1963).
- . *Jahwekrieg und Stämmebund: Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84 (Göttingen, 1963).
- Smith, C. R. “The Literary Structure of Leviticus”, *JSOT* 70 (1996), 17-32.
- Smith, M. *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York, 1971).
- Smith, M. S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990).
- . *The Ugaritic Baal Cycle, Volume 1. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2*, SVT 55 (Leiden – New York – Köln, 1994),
- . *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the*

- Ugaritic Texts* (Oxford - New York, 2001).
- Smith-Christopher, D. L. "The Mixed Marriage Crisis of Ezra 9-10 and Nehemiah 13 : A Study of the Sociology of Post-Exilic Judean Community", dans T. Eskenazi et K. Richards éd., *Second Temple Studies, Vol. 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOTS 175 (Sheffield, 1994), 243-265.
- . "Between Ezra and Isaiah : Exclusion, Transformation and Inclusion of the 'Foreigner' in Post-exilic Biblical Theology", dans M. G. Brett éd., *Ethnicity and the Bible*, BIS 19 (Leiden - New York - Köln, 1996), 117-142.
- Soggin, J. A. "Bemerkungen zum Debora lied, Richter Kap. 5. Versuch einer neuen Übersetzung und eines Vorstosses in die älteste Geschichte Israels", *TLZ* 106 (1981), 625-639.
- . *Judges*, OTL, traduit de l'italien (London, 1982).
- Sommer, B. D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford, 1997).
- . "Revelation at Sinai in the Biblical Hebrew Bible and in Jewish Theology", *Journal of Religion* 79 (1999), 422-451.
- Sonsino, R. "Forms of Biblical Law", ABD IV, 252-254.
- Soss, N. M. "Old Testament Law and Economic Society", *Journal of the History of Ideas* 34 (1973), 323-324.
- Speiser, E. A. "'People' and 'Nation' of Israel", *JBL* 79 (1960), 157-163.
- . *Genesis*, AB 1 (New York, 1964).
- Spina, F. A. "*Israelites as gērîm, 'Sojourners', in Social and Historical Context*", dans C. L. Meyers et M. O'Conner éd., *The Word of the Lord shall go forth*, Fs. D. N. Freedman (Winona Lake, 1983), 321-335.
- Spindler, M. *Pour une théologie de l'espace*, Cahiers Théologiques 59 (Paris – Neuchâtel, 1968).
- Sprinkle, J. *'The Book of the Covenant'. A Literary Approach*, JSOTS 174 (Sheffield, 1994).
- Stackert, J. *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, FAT 52 (Tübingen, 2007).
- Staubli, Th. *Die Bücher Levitikus, Numeri*, NSKAT 3 (Stuttgart, 1996).
- Steck, O. H. *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, FRLANT 115 – Göttingen, 1981²).
- Stein, B. *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten, 1939).
- Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of*

- Reading (Bloomington, 1987).
- Steuernagel, C. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen* (Tübingen, 1912).
- . “Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie”, dans K. Marti éd., *Studien zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum Siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914* (Giessen, 1914), 331-349.
- Steymans, H.-U. *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelungen Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145 (Fribourg, 1995).
- . “Verheißung und Drohung: Lev 26”, dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éd., *Leviticus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 263-307.
- Strawn, B. A. “Keep/Observe/Do – Carefully – Today! The Rhetoric of Repetition in Deuteronomy”, dans B. A. Strawn et N. R. Brown éd., *A God So Near* (Wiona Lake, 2003), 215-240.
- Stuhlmüller, C. “‘First and Last’ and ‘Yahweh-Creator’ in Deuteron-Isaiah”, *CBQ* 29 (1967), 495-511.
- Struppe, U. *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k^ébôd JHWH*, ÖBS 9 (Klosterneuburg, 1988).
- Sulzberger, M. “The Status of Labor in Ancient Israel”, *JQR* N.S. 13 (1922/1923), 245-302.
- Täubler, E. *Biblische Studien* (Tübingen, 1958).
- Taylor, J. G. “The Two Earliest Representations of Yahweh”, dans L. Eslinger et G. Taylor éd., *Ascribe to the Lord. Biblical & other studies in memory of Peter C. Craigie*, JSOTS 67 (Sheffield, 1988), 557-566.
- Tengström, S. *Die Toledotformel und die literarischen Strukturen der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, CB OTS 17 (Uppsala, 1982).
- Thiel, W. “Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes”, *ZAW* 81 (1969), 40-73.
- . *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41 (Neukirchen-Vluyn, 1973).
- . *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, WMANT 52 (Neukirchen-Vluyn, 1981).
- Thompson, Thomas L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW133 (Berlin - New York, 1974).
- . “The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine”, dans D. V. Edelman éd., *The Triumph of Elohîm. From*

- Yahwisms to Judaisms*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13 (Kampen, 1995), 107-124.
- . “A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship?”, *JBL* 114 (1995), 683-698.
- Tigay, J. H. *Deuteronomy*, JPSTC (Philadelphia, 1996).
- de Tillesse, G. M. “Sections ‘tu’ et sections ‘vous’ dans le Deutéronome”, *VT* 12 (1962), 29-87.
- . “Martin Noth et la ‘Redaktionsgeschichte’ des livres historiques”, dans C. Hauret éd., *Aux grands carrefours de la révélation et de l’exégèse de l’Ancien Testament*, Recherches Bibliques VIII (Paris, 1967), 51-75.
- Toombs, L. E. “Baal, Lord of the Earth: The Ugaritic Baal Epic”, dans C. L. Meyers et M. O’Conner éd., *The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (Winona Lake, 1983), 613-623.
- van der Toorn, K. “Saul and the Rise of Israelite State Religion”, *VT* 43 (1993), 519-542.
- . “Gods and Ancestors in Emar and Nuzi”, *ZA* 84 (1994), 38-59.
- . *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, SHCANE 7 (Leiden, 1996).
- . “God (I) אלהים”, *DDD*, 352-365.
- . “YAHWEH יהוה”, *DDD*, 910-919.
- Trevaskis, L. M. “The Purpose of Leviticus 24 within its Literary Context”, *VT* 59 (2009), 295-312.
- Tsevat, M. “The Basic Meaning of the Biblical Sabbath”, *ZAW* 84 (1972), 447-459.
- Uehlinger, C. *Weltreich und “eine Rede”*: Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen. 11, 1-9), OBO 101 (Fribourg, 1990).
- Van Cangh, J.-M. “Béthel : archéologie et histoire”, dans C. Focant éd., *Quelle maison pour Dieu ?*, Lection Divina (Paris, 2003), 39-47.
- Vanhooymissen, G. *Dieu, son peuple et l’étranger*, Connaitre la Bible 20 (Bruxelles, 2000).
- Van Oyen, H. *Ethique de l’Ancien Testament*, traduit par Etienne de Peyer (Genève, 1974).
- Van Seters, J. *Abraham in History and Tradition* (New Haven - London, 1975).
- . “The Religion of the Patriarchs in Genesis”, *Bib* 61 (1980), 220-233.
- . *Prologue to History: The Yahwist as Historian* (Louisville, 1992).
- . “Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code”, dans M. Vervenne éd. *Studies in the Book of Exodus: Redaction – Reception – Interpretation*, BETL 126 (Leuven, 1996), 319-346.
- . “The Law of Hebrew Slave”, *ZAW* 108 (1996), 534-546.

- . *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield, 1999).
- . *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (Oxford, 2003).
- de Vaux, Roland. *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Les Cahiers de la revue biblique 1 (Paris, 1964).
- . “Le sens de l'expression ‘Peuple du Pays’ dans l'Ancien Testament et le rôle politique du peuple en Israël”, *RA* 58 (1964), 167-172.
- . “Téman, ville ou région d'Édom ?”, *RB* 76 (1969), 379-385.
- . *Les Institutions de l'Ancien Testament I* (Paris, 1989⁵).
- Vincent, J. M. “ « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ? LV 19,18b dans son contexte », *ETR* 81 (2006), 95-113.
- Volz, P. *Der Prophet Jeremia*, KAT X (Leipzig, 1922).
- Vorländer, H. *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 23 (Kevelaer et Neukirchen-Vluyn, 1975).
- Wacholder, B. Z. “The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and Early Rabbinic Period”, *HUCA* 44 (1973), 153-196.
- . “Chronomessianism, the Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycle”, *HUCA* 46 (1975), 201-218.
- Wagner, V. “Zur Existenz des sogenannten ‘Heiligkeitsetzes’ ”, *ZAW* 86 (1974), 307-316.
- von Waldow, H. E. “Social Responsibility and Social Structure in Early Israel”, *CBQ* 32 (1970), 182-204.
- Wallenstein, M. “Some Lexical Material in the Judean Scrolls”, *VT* 4 (1954), 211-214.
- Wallis, G. “Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbathjahr-Gesetz”, *MIO* 5 (1969), 344-345.
- Walton, J. H. *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids, 1989).
- Warning, W. *Literary Artistry in Leviticus*. Biblical Interpretation Series 35 (Leiden, 1999).
- . “Terminologische Verknüpfungen und Leviticus 11”, *BZ* 46 (2002), 97-102.
- Watts, J. W. “Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch”, *JSOT* 68 (1995), 3-22.
- . *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, The Biblical Seminar 59 (Sheffield, 1999).
- . “The Rhetoric of Ritual Instruction in Leviticus 1-7”, dans R. Rendtorff et R. A. Kugler édés., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, SVT 93 (Leiden, 2003), 79-100.

- Weber, H.-R. “La Promesse de la Terre”, *Cahier d’Études Juives* 15, *Foi et Vie* 71 (1972), 19-46.
- Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III (Tübingen, 1921).
- Weimar, P. “Die Toledot-Formel in der priesterlichen Geschichtsdarstellung”, *BZ* 18 (1974), 65-93.
- Weinberg, J. P. *The Citizen-Temple Community*, traduit de l’allemand, JSOTS 151 (Sheffield, 1992).
- Weinfeld, M. “The Origin of the Humanism in Deuteronomy”, *JBL* 80 (1961), 241-247”.
- . “Cult Centralization in Israel in the Light of a neo-Babylonian Analogy”, *JNES* 23 (1964), 202-212.
- . “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *JAOS* 90 (1970), 184-203.
- . *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford, 1972).
- . “Kuntillet ‘Ajrud Inscriptions and Their Significance”, *SEL* 1 (1984), 121-130.
- . “Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background”, dans T. Veijola éd., *The Law in the Bible and its Environment* (Göttingen, 1990), 39-62.
- . *Deuteronomy 1-11*. AB 5 (New York, 1991).
- . *Social Justice in Ancient Israel* (Jerusalem, 1995).
- . *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, SVT 100 (Leiden – Boston, 2004).
- Weingreen, J. “The case of the blasphemer (Leviticus XXIV 10ff.)”, *VT* 22 (1972), 118-123.
- Weippert, H. *Die Prosareden des Jeremiabuches*, BZAW 132 (Berlin, 1973).
- Weiser, A. *Das Buch Jeremia*, ATD 20/21 (Göttingen, 1966⁵).
- Weiss, M. *The Bible From Within: The Method of Total Interpretation* (Jerusalem, 1984).
- Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*, traduit de l’allemand (Atlanta, 1994).
- . *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin, 1899³).
- Wells, B. “What Is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice”, *CBQ* 70 (2008), 223-243.
- Wenham, G. J. *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids, 1979).
- . “Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15,18)”, *ZAW* 95 (1983), 432-434.
- . *Genesis 1-15*, WBC 1 (Waco, 1987).
- . *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas, 1994).
- Wénin, A. “Israël, étranger et migrant : Réflexions à propos de l’immigré dans la Bible”,

- Mélanges de Science Religieuse* 52 (1995), 281-299.
- . “Vivre sa différence. A propos d'étranger dans le premier Testament”, *Cahier de l'atelier* 469 (1996), 88-93.
- . *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, LD 171 (Paris, 1998).
- . “Humanité et animalité. Réflexion à partir de traditions bibliques”, *Lumen Vitae* 54 (1999), 245-254.
- . *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament* (Paris, 2004²).
- Werman, C. “The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaic Literature”, dans M. J. H. M. Poorthuis et J. Schwartz éd., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives Series II (Leiden – Boston – Köln, 2000), 163-179.
- Westbrook, R. *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTS 113 (Sheffield, 1991).
- . Westbrook, “What is the Covenant Code?”, dans B. M. Levinson éd., *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, JSOTS 181 (Sheffield, 1994),
- Westermann, C. “Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift”, dans H. J. Stoebe éd., *Wort, Gebot, Glaube*, Fs. W. Eichrodt, ATANT 59 (Zurich, 1970), 227-249 = *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II*, TBü 55 (München, 1974), 115-137.
- . *Genesis 1-11*, BK I/1 (Neukirchen-Vluyn, 1974).
- . *Genesis 12-50*, Erträge der Forschung 48 (Darmstadt, 1975).
- . *Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Väter geschichte*, FRLANT 116 (Göttingen, 1976).
- . *Genesis 12-36*, BK I/2 (Neukirchen-Vluyn, 1981),
- . *Dieu dans l'Ancien Testament*, traduit de l'anglais par M. Epstein (Paris, 1982).
- . *Genesis: Am Anfang, 1. Mose (Genesis). Teil 2. Jacob und Esau. Die Josepherzählung*. Kleine Biblische Bibliothek (Neukirchen-Vluyn, 1986).
- . *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand (Genève, 2002).
- White, L. “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155 (1967), 1203-1207.
- Whitely, C. F. “The Term Seventy Years Captivity”, *VT* 4 (1954), 60-72.
- . “The Seventy Years Desolation – A Rejoinder”, *VT* 7 (1957), 416-418.
- Wijngaards, J. “הרצ"א and העלה, a twofold approach to the Exodus”, *VT* 15 (1965), 91-102.
- Wildberger, H. “Israel und sein Land”, *EvTh* 16 (1956), 404-422.
- Williamson, H. G. M. *1 and 2 Chronicles*, NCBC (Grand Rapids, 1982).
- . *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco, 1985).

- Wilson, R. R. *Genealogy and History in the Biblical World*, YNER 7 (New Haven, 1977).
- Wiseman, D. J. "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", *Iraq* 20 (1958), 1-100.
- . "Law and Order in Old Testament Times", *Vox Evangelica* 8 (1973), 5-21.
- Wiseman, P. J. *Creation Revealed in Six Days* (London, 1958).
- Wolff, H. W. *Anthropologie des Alten Testaments* (München, 1973).
- Wright, C. J. H. "What happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves", *EvQ* 56 (1984), 129-139, 193-201.
- . *God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids, 1990).
- . "Family", *ABD* II (1992), 761-769.
- . "Sabbatical Year", *ABD* V (1992), 857-861.
- Wright, D. P. *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBLDS 101 (Atlanta, 1987).
- . "The Spectrum of Priestly Impurity", dans G. A. Anderson et S. Olyan éd., *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTS 12 (Sheffield, 1991), 150-181.
- Wright, G. E. *The Old Testament Against its Environment* (London, 1950).
- Würthwein, E. *Die Bücher der Könige. I Könige 1-16*, ATD 11,1 (Göttingen, 1977).
- Wyatt, N. "The Problem of the 'God of the Fathers' ", *ZAW* 90 (1978), 101-104.
- Zandee, J. *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions*, Supplements to Numen 5 (Leiden, 1960).
- Zeitlin, S. "Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and the Early Tannaitic Period", dans H. A. Wolfson *Jubilee Volume*, English section II (Jerusalem, 1965), 871-881.
- Zenger, E. "Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque", dans A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), 297-331.
- . "Das Buch Levitikus als Teiltexst der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive", dans H.-J. Fabry et H.-W. Jüngling éd., *Levitikus als Buch*, BBB 119 (Berlin, 1999), 47-83.
- Zimmerli, W. "Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verhältnis der Priesterschrift", dans idem, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, TBü, AT 19 (München, 1963), 205-216.
- . "Das 'Gnadenjahr des Herrn' ", dans A. Kuschke et E. Kutsch éd., *Archäologie und Altes Testament*, Festschrift K. Galling (Tübingen, 1970), 321-332.
- . "The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets", dans T. Butler, E. W. Conrad et B. C. Ollenburger éd., *Understanding the Word: Essays in Honor of B.*

W. Anderson, JSOTS 37 (Sheffield, 1985), 247-262.

———. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart, 1989⁶).

Zobel, H. J. “עָמִיץ ‘*āmīṣ*’”, TWAT VI, 210-213.