

Les notions de « peuple » et de « terre » dans l'œuvre sacerdotale (P^g)*

M. BAUKS

Summary : Most exegetes agree that the theological concept of the Priestly Work (P^g) can be characterised by the two terms « people » and « land », who serve as leitmotives within the representation of the salvation history. Nevertheless, in our opinion, this concept is less interested in history than usually suggested, but more in revelation. This article points out the limits of these terms for a « land-theology » in P^g, which could be explained by the political and topographic situation in the province of Transjordan in the VIth century B.C.

1. Quelques remarques terminologiques

a. La notion de « peuple » dans l'Ancien Testament

La langue hébraïque connaît au moins deux termes différents pour les regroupements d'hommes de type politique¹. Le premier terme est 'am, un mot relationnel², un terme de filiation. L'étymologie³, ainsi que

*. Cet article est la version remaniée d'une conférence qui a été présentée en novembre 2002 au cycle de conférences « Études en Langues Anciennes » à l'École Normale Supérieure (Paris) et en mars 2004 à l'Institut Romand des Sciences Bibliques à l'Université de Lausanne. Il a été retravaillé pour le Colloque de Transjordanie qui s'est passé en novembre 2003 à l'Institut Catholique de Paris.

1. J.E. Speiser, « "People" and "Nation" of Israel », *JBL* 79, 1960, pp. 157-163, ici 158, parle de plus de 1800 occurrences de 'am et de plus de 550 occurrences de gôy.

2. Cf. W. von Soden, *ThWAT* VI, pp. 185 sqq. ; C. Weber, *Altes Testament und völkische Frage*, FAT 28, Tübingen 2000, pp. 218 sqq.

3. Von Soden, *ibid.*, pp. 177-185.

les tournures fixes comme $\text{ʔāsap ʔel-}^{\text{c}}\text{ammêw}$, « être réuni aux siens »⁴, comme euphémisme pour « mourir » et la formule de punition $\text{nikretâ hannepeš hāhî mē}^{\text{c}}\text{ammêhā}$, « être retranché des siens »⁵, en donnent la preuve. Les deux tournures confirment parfaitement cette idée de relation.

Le second terme, gôy , ne se retrouve pas dans un champ sémantique désignant la filiation, mais fait apparaître une connotation plutôt politique et territoriale. On pourrait résumer en disant qu'au terme $^{\text{c}}\text{am}$ correspond plutôt la signification de « population » et de « peuple », tandis que gôy correspond à « nation » ou à « état territorial ». Il faut noter en plus que, dans certains passages, les deux termes sont utilisés comme synonymes l'un à côté de l'autre sans différence sémantique perceptible⁶.

Israël est attaché aux deux conceptions : en tant que $^{\text{c}}\text{am}$ YHWH, « peuple de YHWH », il est situé dans une parenté avec Dieu qui lui fournit en même temps ses bases religieuses⁷. En tant que gôy , il se présente comme une nation parmi celles qui l'entourent. Il se situe dans un programme politique lié à une idéologie royale et territoriale⁸. On pourrait dire que ces deux bases de l'identité d'Israël connaissent au cours de l'histoire des hauts et des bas en ce qui concerne la prédominance de l'un ou de l'autre aspect. Je voudrais émettre l'hypothèse que filiation et identité religieuse sont, à l'époque postexilique, en rivalité avec le principe monarchique et territorial. On pourrait préciser en ajoutant que beaucoup de passages bibliques qui parlent d'Israël comme « peuple de Dieu » promeuvent son identité religieuse contre une conception purement politique⁹.

4. Gn 25,8.17 ; 35,29 ; 49,29.33 ; Nb 20,24 ; 27,13 ; 31,2 ; Dt 32,50. Cf. von Soden, *ibid.*, pp. 185 sqq. ; R.M. Good, *The Sheep of his pasture. A study of the Hebrew noun ʿam(m) and its Semitic Cognates*, HSM 29, Chico 1983, pp. 90 sqq. ; Weber, *op. cit.* (n. 2), p. 219 + n. 129. La LXX traduit dans ce cas par $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ « peuple » ou $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ « espèce », pour souligner l'aspect de filiation ; cf. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, vol. 1 : La Genèse*, Paris 1994, pp. 58 sqq.

5. P. ex. Gn 17,14 ; cf. von Soden, *ibid.* VI, p. 186. La LXX traduit ici par $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ « espèce » (cf. la note précédente).

6. Cf. E. Lipiński, *ThWAT* VI, p. 189 ; L. Rost, « Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT », in *Festschrift O. Proksch*, Leipzig 1934, pp. 125-148 ; cf. Weber, *op. cit.* (n. 2), p. 200 (+ bibliographie).

7. W. von Soden souligne que $^{\text{c}}\text{am}$ peut avoir aussi la signification de « congrégation » ou d'« assemblée religieuse » (*ThWAT* VI, p. 185).

8. Rost, *loc. cit.* (n. 6), pp. 138-140 ; Speiser, *loc. cit.* (n. 1), p. 159 ; A. Cody, « When is the chosen people called a goy? », *VT* 14, 1964, pp. 1-6, ici 3 sq.

9. Cf. M. Bauks, « La signification de l'espace et du temps dans l'œuvre sacerdotale », in T. Römer éd., *The Future of the Deuteronomistic History. SBL Congress Lausanne 1997*, BETL 147, Leuven 2000, pp. 29-45.

b. Les notions de « terre », de « pays », de « nation » et de « royauté »

De même, le terme hébreu *ʿereš* n'est pas si simple à définir. Comme l'un des éléments dans la tournure « cieux et terre », il ne désigne rien d'autre que « univers, monde »¹⁰. Dans un autre usage, selon lequel *ʿereš* est suivi d'un nom de pays, il prend aussi le sens de « pays » ou de « nation », comme *ʿereš kʿnaʿan* pour Canaan ou *ʿereš mišrayim* pour l'Égypte¹¹. De temps en temps, *ʿereš* peut tout simplement désigner un petit territoire, une région ou même un terrain à bâtir¹².

En ce qui concerne le terme de « royauté », il faut dire qu'il s'agit d'une conception fondamentale pour toutes les cultures orientales. Pour obtenir un statut politique indépendant par rapport aux peuples du voisinage, il faut avoir un roi et un territoire¹³. Le roi n'y est pas seulement le gouvernant politique et militaire, mais aussi le chef religieux, le prêtre supérieur¹⁴. Il apparaît comme figure d'identification pour son peuple. Face aux peuples voisins, qui ont été organisés pour la plupart sous forme de cités-états, Israël avait également besoin d'une organisation monarchique pour pouvoir développer une identité culturelle. Israël admet donc en principe un système monarchique, mais dès le VI^e s., il n'en profite pas vraiment, en raison de sa situation politique de peuple privé de son indépendance. Cette tension se manifeste-elle dans les récits du Pentateuque ?¹⁵

Je me contenterai d'examiner deux récits du Pentateuque, dont l'un figure dans la *Genèse* et l'autre dans le livre de l'*Exode*. Il s'agit de deux textes d'une grande importance théologique, qui prennent directement en compte une situation politique catastrophique. Ce sont deux textes que les exégètes ont attribués avec une certaine unanimité à l'œuvre d'une école sacerdotale, qui a été réalisée dans les circonstances de l'époque postexilique¹⁶. À partir de ces passages-clés du Pentateuque,

10. P. ex. *Gn* 1,1 ; 2,1,4 ; 14,19,22 sqq. ; cf. H.H. Schmid, *THAT* 1, pp. 229 sqq.

11. P. ex. *Ex* 6,4. 26, etc. ; cf. Schmid, *ibid.*, pp. 232 sqq.

12. P. ex. *Gn* 23,15 sqq. ; cf. Rost, *loc. cit.* (n. 6), p. 136.

13. Cf. la réflexion à travers le livre des *Juges* (17,6,18 ; 18,1 ; 19,1 ; 21, 24 sq.) autour de l'absence d'un roi en Israël et les conséquences pour la vie sociale.

14. Cf. p. ex. Salomon en I *R* 6,1 sqq. ; 8,1 sqq. ; 10,10-14. Cf. H. Cazelles, « Royauté », *DBS* 10, 1985, pp. 1059-1067 ; K. Seybold, *ThWAT* IV, pp. 943 sqq. Cf. G.W. Ahlström, « Administration of the State in Canaan and Israel », in J.M. Sasson éd., *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1, New York 1995, pp. 587-603.

15. Rappelons que, d'un point de vue terminologique, dans le Pentateuque, le nom *melek* ne se trouve qu'environ 120 fois dont – à l'exception de *Gn* 17,6,16 ; 35,11 ; *Nb* 24,7 ; *Dt* 17,14 sq. et 28,36 – les passages font référence à YHWH (*Gn* 48,16 [Sam.], *Ex* 15,18 ; *Nb* 23,21 et *Dt* 33,5) ou aux rois de peuples étrangers ; cf. Seybold, *ibid.*, p. 935.

16. Cf. E. Zenger et al., *Einleitung in das AT*, Stuttgart et al. 1998, pp. 97 sqq. ; J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles 2000, pp. 226-229. Pour avoir une idée plus précise du modèle de P⁸ que je

je voudrais montrer d'une manière paradigmatique comment s'est produit le transfert d'une identité politique à une identité religieuse.

D'abord, il faut souligner que ni peuple, ni nation, ni don de la terre ne sont des notions fondamentales dans la littérature sacerdotale. L'auteur, qui parle de la création, du déluge, des révélations de Dieu aux patriarches, de la sortie d'Égypte et du séjour d'Israël au désert, travaille plutôt dans un état d'esprit qui est celui de l'expérience religieuse. Il semble écarter des catégories proprement politiques bien que des termes impliquant une certaine réflexion politique soient malgré tout présents. Il faut alors se demander dans quel contexte la terminologie politique a été introduite et avec quel objectif.

2. Les récits de la promesse dans l'œuvre sacerdotale

Un des thèmes principaux du Pentateuque est celui de la promesse. C'est la raison pour laquelle les textes d'appartenance sacerdotale en traitent. Ils serviront de point de départ à mes réflexions : ce sont des passages-clés pour comprendre la fonction des termes peuples – terre – rois dans les textes dits « de promesse », qui annoncent la grande descendance et le don de la terre, récits datés d'une époque politiquement morte.

Présentation des extraits de textes de *Gn* 17* ; 28* ; 35* ; 48* et d'*Ex* 6,2-8 :

Gn 17,1 Il arriva qu'Abram avait 99 ans lorsque YHWH lui apparut et lui dit : « Je suis ²El-Šadday ; marche devant moi et sois intègre. 2 Je veux mettre mon alliance entre moi et toi ; je veux te multiplier beaucoup ». 3 Abram tomba sur sa face et Dieu lui dit : 4 « (C'est) moi, voici (est) mon alliance avec toi : tu seras père d'une multitude de peuples (²*ab hāmôn gōyim*). 5 Et ton nom ne sera plus Abram, mais Abraham, car je te donnerai d'être père d'une multitude (²*ab hāmôn*) de peuples (*gōyim*). 6 Je te rendrai très, très fécond, je te donnerai des peuples (*gōyim*) et des rois sortiront de toi. 7 J'établirai mon alliance entre moi et toi et avec ta descendance après toi, selon leurs générations, une alliance perpétuelle pour devenir ton Dieu et celui de ta descen-

considère comme le plus cohérent, cf. mon article (n. 9), dans lequel je propose l'hypothèse que P⁸ prend fin en *Ex* 40,34 et que l'œuvre n'est pas conçue comme une historiographie, mais comme une réflexion théologique autour des thèmes de la révélation, de la bénédiction et de la sanctification ; cf. aussi T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P⁸*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 305 sqq., 325 sqq., 333 sqq. et récemment A. de Pury, « Der priesterschriftliche Umgang der Jakobsgeschichte », in R.G. Kratz et al. éds, *Schriftauslegung in der Schrift, Festschrift O.H. Steck*, BZAW 300, Berlin-New York 2000, pp. 33-60, ici 36-40.

dance après toi. 8 Et je donnerai à toi et à ta descendance après toi la terre où tu es étranger (*ʿereṣ m^egurēkā*), tout le pays de Canaan, en jouissance (*ʿaḥuzzā*) perpétuelle et je serai pour eux leur Dieu » ...

15 Dieu dit à Abraham : « Tu n'appelleras plus ta femme Saray, car Sara sera son nom. 16 Je la bénirai et aussi par elle, je te donnerai un fils. Je la bénirai et elle deviendra des peuples (*gōyim*), et des rois de peuples (*ʿammîm*) seront issus d'elle ».

19 Dieu dit : « Mais non, ta femme Sara t'enfantera un fils et tu lui donneras le nom d'Isaac et j'établirai mon alliance avec lui, une alliance éternelle avec sa descendance après lui. 20 Quant à Ismaël, je t'ai exaucé ; voici, je le bénirai, je le rendrai fécond et je le multiplierai beaucoup. Il engendrera 12 princes et je lui donnerai un grand peuple (*gōy*). 21 Mais j'établirai mon alliance avec Isaac que Sara t'enfantera à la même époque de l'an prochain ».

Quelques autres textes de la *Genèse* font référence à ce récit constitutif pour la suite de l'œuvre sacerdotale. Ce sont *Gn* 28,3 sq. ; 35,9-12 et 48,3 sq. :

Gn 28,1 Isaac appella Jacob et le bénit : ... 3 « Qu' El-Šadday te bénisse, te rende fécond et te multiplie, pour que tu deviennes un rassemblement¹⁷ de peuples (*q^ehal ʿammîm*)¹⁸. 4 Qu'il te donne la bénédiction d'Abraham, à toi et à ta descendance avec toi, pour que tu prennes en possession (*yrš*) le pays où tu es étranger (*ʿereṣ m^egurēkā*), comme il l'a donné à Abraham.

Gn 35,9 Dieu apparut encore à Jacob lorsqu'il venait de Paddam-Aram, et le bénit. 10 Et Dieu lui dit : « Ton nom a été Jacob ; ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël sera ton nom ». Et il lui donna le nom d'Israël. 11 Dieu lui dit : « Je suis El-Šadday. Sois fécond et multiplie-toi ; un peuple (*gōy*), un rassemblement de peuples (*q^ehal gōyim*) viendra de toi, des rois sortiront de tes reins, 12 et le pays que j'ai donné à Abraham et à Isaac, je te le donnerai, je donnerai ce pays à ta descendance après toi ».

17. Se pose la question de savoir si *qāhāl* « rassemblement » prend ici un sens quantitatif au lieu d'avoir une signification plutôt qualitative, comme ce serait le cas pour la traduction par « assemblée » (cf. *Gn* 28,3 ; 35,11 ; 48,8). En tant que terme qualitatif, P⁸ utilise(nt) *ʿedā* (cf. *Ex* 12,6 ; 16,3 ; *Nb* 14,5 ; [19,20] ; 20,4.6.10 ; [22,4]) ; cf. H.-G. Fabry, *ThWAT* VI, pp. 1213 sqq ; Pola, *ibid.*, pp. 168-175, ici 170 sqq. Selon T. Pola, le terme *qāhāl* garde le sens cultuel au moins en *Gn* 28,3 ; 35,11 et 48,4 en sous-entendant un rassemblement sacré des peuples. La LXX privilégie la traduction par *συναγωγή* (cf. *Gn* 35,11 et 48,4), même si à partir de *Dt* 4,10 le mot *ἐκκλησία* est considéré comme équivalent habituel de *qāhāl* avec une signification plus sacrale. Il semble que le traducteur ait voulu soulever une différence de qualité pour la révélation divine au Horeb – cf. dans ce contexte C. Dogniez, *La Bible d'Alexandrie*, vol. 5 : *Le Deutéronome*, Paris 1992, p. 136. A. de Pury (*ibid.*, p. 54) souligne qu'en *Ex* 6,7 les descendants de Jacob deviennent le peuple cultuel convoqué par YHWH (« das berufene Kultvolk Jahwes »).

18. Corrigé par la LXX en *ἔθνος* sans qu'il s'agisse nécessairement d'une modification du sens (Harl, *op. cit.* [n. 4], p. 59).

Gn 48,3 Jacob dit à Joseph : « ʔEl-Šadday m'est apparu à Luz, au pays de Canaan, il m'a béni. 4 Il m'a dit : Voici, je te rendrai fécond, je te multiplierai et je ferai de toi un grand rassemblement de peuples (*q^ehal ʿammîm*) et je donnerai ce pays à ta descendance après toi en jouissance (*ʔahuzzâ*) perpétuelle ? »¹⁹.

Suite à ces reprises du thème de l'alliance qui affirment que la promesse est aussi transmise à la descendance d'Abraham, le thème est repris en Ex 6. Après avoir constaté que la promesse de la descendance vient de s'accomplir – à travers ses fils, Jacob est devenu tout un peuple (cf. Ex 1,1.7) – l'accomplissement des autres promesses se retrouve encore en suspens.

Qu'en est-il dans la suite des récits ?

Ex 6,2 Dieu parla à Moïse et lui dit : « Je suis YHWH. 3 Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que ʔEl-Šadday. Je n'ai pas été connu par eux sous mon nom YHWH. 4 J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, le pays où ils sont étrangers (*ʔereš m^egurêhem*), où ils vivent en tant qu'étrangers (*gwr*)²⁰. 5 Et aussi j'ai écouté le gémississement des enfants d'Israël que les Egyptiens asservissent ; je me suis souvenu de mon alliance. 6 C'est pourquoi, tu dis aux enfants d'Israël : “Je suis YHWH. Je vous ferai sortir pour ne plus être sous les corvées des Egyptiens, je vous délivrerai de sa servitude et je vous rachèterai (*gʔ*)²¹ par bras tendu et par de grands châtiments. 7 Je vous prendrai pour moi comme peuple (*ʿam*) et je serai votre Dieu ; vous reconnaîtrez que c'est moi YHWH, votre Dieu, qui vous fais sortir pour ne plus être sous les corvées des Egyptiens. 8 Je vous ferai entrer dans le pays (*ʔereš*) que j'ai juré²² pour le donner à Abraham, Isaac et Jacob. Et je le leur ai donné en possession (*môrašâ*)²³. Je suis YHWH” ».

Le récit d'Ex 6 révèle une particularité de P^g, à savoir sa conception du peuple de YHWH. Ce dernier ne libère pas Israël parce qu'il est son

19. A. de Pury, *loc. cit.* (n. 16), p. 45 et n. 55 considère Gn 48,3-6 comme secondaire.

20. Cf. W.H. Schmidt, *Exodus* BK II/1-5, Neukirchen-Vluyn 1974, p. 268.

21. La LXX rend *gʔ* par l'équivalent habituel de *λυτρώω* « racheter, délivrer » ; cf. C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament* (réédition), Fribourg 1991, p. 944 et n. 2.

22. « En enlevant ma main » comme geste de serment ; cf. Schmidt, *op. cit.* (n. 20), pp. 268 et 274 sqq. ; A. Le Boulluec et P. Sandevour, *La Bible d'Alexandrie*, vol. 3 : *L'Exode*, Paris 1989, pp. 112 sqq. concernant *ἐκτείνω τὴν χεῖρα* en Ex 6,8 (LXX). Cette compréhension est confirmée par *4QGen-Ex^e*, frgs 25, col. ii, 28-31, l. 6, où est inséré le verbe *šb* « jurer ».

23. La LXX traduit par *ἐν κλήρῳ*, un syntagme prépositionnel dont le substantif est de la famille du verbe *κληρονομέω*, équivalent habituel de *γρ̄ς. κλήρος* en grec ne signifie pas seulement « héritage », d'où vient la signification « propriété », « possession », mais aussi « lot », « part de terrain », « part de service ou d'office assignée » (cf. J. Lust et al., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996, p. 258 et Le Boulluec-Sandevour, *op. cit.* [n. 22], p. 113). Le nom sert en Gn 28,4 au sens technique désignant le partage des terres (cf. Nb 26,54. et Harl, *op. cit.* [n. 4], pp. 56 et 303).

peuple (cf. les récits parallèles non-P), mais Israël deviendra le peuple de Dieu par suite de l'exode²⁴. Dieu s'investit en faveur de ce peuple en se souvenant de l'alliance qu'il avait faite avec Abraham, Isaac et Jacob (*Ex* 2,24). Suite à cet engagement, il veut aussi confier de l'espace au peuple, pour assurer la rencontre entre celui-ci et lui-même (*Ex* 6,7-8). La réalisation n'est faite qu'avec l'achèvement du tabernacle (*Ex* 40,-34b).

3. La conception du peuple dans l'œuvre sacerdotale (P⁶)

En parlant d'Israël et de ses habitants, la littérature sacerdotale ne se sert pas tellement des termes *'am* « peuple » ou *gôy* « nation », mais elle parle plutôt des « fils » d'Israël – ou, dans un langage inclusif, il vaudrait mieux traduire « des enfants d'Israël » (*b^enê Yiśrā'ēl*). Cette tournure standard implique automatiquement l'idée de généalogie, celle d'une filiation, comme elle est surtout présente dans les histoires patriarcales. Abraham, Isaac et Jacob forment trois générations d'une famille dont la troisième assure le transfert en Égypte grâce au fils de Jacob, qui s'appelle Joseph. La généalogie qui ouvre le livre d'*Exode* apprend au lecteur qu'il y a 12 fils d'Israël (*Ex* 1,1). Et autant Israël s'identifie au patriarche Jacob, autant Jacob-Israël devient grâce à sa nombreuse descendance le fondateur de tout le peuple qui portera son nom²⁵. Et ce peuple est présenté dans la suite des récits sous la désignation « enfants d'Israël »²⁶. Donc, on pourrait dire que la notion « enfants d'Israël » remplace d'une certaine manière le mot *'am* « peuple », en comprenant la même idée de filiation.

De plus, on trouve quelques passages où le mot *'am* apparaît dans la littérature sacerdotale : il ne se trouve que dans des formules préétablies, ce que les exégètes ont expliqué par le fait que les auteurs de ce texte voulaient même éviter toute allusion politique que *'am* pouvait impli-

24. Cf. N. Lohfink, « Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *'am* YHWH », in H.W. Wolff éd., *Probleme biblischer Theologie, Festschrift G. von Rad*, München 1971, pp. 275-305, ici 304 sq.

25. Cf. *Gn* 32,29 pour le changement de nom : Jacob devient Israël, ce qui explique qu'*Ex* 1,1 fait référence à Jacob tandis que *Ex* 1,7.13 vise tout le peuple. Il semble que l'auteur sacerdotal soit le « véritable "inventeur" de la Genèse comme prologue à l'histoire mosaïque d'Israël » comme A. de Pury l'a souligné (« Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions vingt-cinq ans plus tard », in A. Wénin éd., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETL 65, Leuven 2001, pp. 213-241, ici 226), suite à la monographie de K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.

26. Cette indication de filiation correspond d'ailleurs tout à fait à l'ordre des tribus dont la Bible parle à partir de *Nb* 13,2 ; cf. W. Gross, « Israels Hoffnung und die Erneuerung des Staates », in J. Schreiner éd., *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, QD 110, Freiburg et al. 1987, pp. 87-122, ici 101 sqq.

quer²⁷. Il est remarquable que, même en *Ex* 6,7, on trouve *‘am* « peuple » dans une formule préétablie : « Je vous prendrai pour moi comme peuple (*‘am*) et je serai votre Dieu ; vous reconnaîtrez que c’est moi YHWH, votre Dieu, qui vous fais sortir pour ne plus être sous les corvées des Egyptiens ... ». Ce verset utilise la formule de l’alliance assez récurrente dans l’Ancien Testament²⁸. Il fait d’abord allusion à *Ex* 2,23-24, passage où l’on apprend qu’« il arriva que, pendant ces nombreux jours, le roi d’Egypte mourut et que les fils d’Israël gémissaient à cause de la servitude. Ils crièrent et leur appel monta vers Dieu, du fond de la servitude. Dieu entendit leur plainte, et Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, avec Isaac et avec Jacob »²⁹. Suite aux passages en *Ex* 2 et 6, il est évident que c’est Dieu qui a choisi d’intervenir en faveur d’Israël, sans être sollicité par les Israélites. Suite à sa prise de contact avec Moïse, dont parle *Ex* 6, Dieu initie un acte de libération de grand style afin que les Israélites reconnaissent que c’est lui YHWH qui leur est fidèle. Et à la fin de son acte de libération, les Israélites formeront le peuple de Dieu (cf. n. 28).

Au deuxième plan, les deux passages du livre d’*Exode* font allusion à *Gn* 17. Nous comprenons que les idées centrales de ce récit sont contenues dans trois autres passages. Il s’agit, à côté de *Gn* 17, des chapitres 25*, 28* et 48*. Dans ces récits se retrouvent les termes *‘am* « peuple », *gôy* « nation » et *‘eres*, « terre » à plusieurs reprises. Dans quelles perspectives ces textes ont-ils intégré ces notions ?

Selon *Gn* 17, Dieu se révèle à Abraham pour lui donner entre autres la promesse d’en faire le père d’une multitude de nations (*gôyim*) avec leurs rois. La promesse s’effectue sous la forme d’une alliance que Dieu offre à Abraham et à sa descendance multinationale au sein de laquelle Isaac ne joue qu’un rôle à part³⁰. Seul, dans la deuxième partie du texte, la promesse de la descendance est encore une fois répétée au bénéfice de Sara, en précisant que c’est elle qui donnera naissance à un fils et qu’à partir de lui des nations (*gôyim*) et des rois de peuples (*‘ammim*) seront nés. Le changement de mot est frappant. S’agit-il d’un moyen stylistique pour éviter une répétition ou de deux connotations différentes ? Il faut

27. F.-L. Hossfeld, « Volk Gottes als “Versammlung” », in Schreiner éd., *ibid.*, pp. 123-142, ici 135 sqq. Cf. *supra*, nn. 2 et 6.

28. Pour l’énumération des passages bibliques qui comprennent cette formule, cf. Lohfink, *loc. cit.* (n. 24), p. 276 et nn. 9-10. Cf. aussi l’analyse de R.M. Good, *op. cit.* (n. 4), pp. 67-85 (+ bibliographie).

29. Pour la critique littéraire, cf. Schmidt, *op. cit.* (n. 20), pp. 88 sqq. et 96-98 et F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Ex 3-14*, BZAW 166, Berlin-New York 1986, pp. 42 sqq. et 307, qui excluent *Ex* 2,23aα faisant référence à *Ex* 1,8 (non-P).

30. Cf. de Pury, *loc. cit.* (n. 16), pp. 51 sqq.

admettre que *ʿam* et *gôy* dans ce texte sont synonymes³¹. Les deux termes prennent ici le sens de « nation »³². Ils ajoutent à la promesse une connotation politique. Or, l'accent distinctif de *Gn* 17, vv. 16 et 20 porte plutôt sur le changement du pluriel (les peuples d'Abraham : v. 16) en singulier (le peuple d'Ismaël : v. 20) et la naissance de rois depuis la lignée d'Abraham-Isaac, par rapport à celle de princes dans la filiation d'Ismaël³³.

Sur le plan sémantique, il n'y a pas de différence entre *gôy* et *ʿam*. Les deux fils d'Abraham seront fondateurs de nations, dont les unes, gouvernées par des rois, comprendront un rang plus important dans la hiérarchie des peuples, par rapport au grand peuple d'Ismaël qui n'est gouverné que par des princes³⁴. La vraie particularité d'Isaac selon ce récit est fondée dans l'alliance, et ne se distingue ni par la promesse de la terre, ni par l'organisation politique³⁵. Israël sera soumis aux aléas de l'histoire comme tous les peuples des alentours. Aussi a-t-il besoin de la monarchie en tant qu'organisation politique et requiert-il ces structures pour prendre pied dans le monde. Or, cette nécessité politique reste banale par rapport aux autres objectifs. Elle est loin de relever sa vraie particularité qui consiste à être élu par YHWH parmi les peuples. Abraham qui est le père de plusieurs nations sera aussi le père du peuple élu. La LXX confirme tout à fait le caractère synonymique des deux

31. En *Gn* 25,16, dans la généalogie d'Ismaël, on trouve *ʿummôt* « peuplades ». Cf. Gross, *loc. cit.* (n. 26), pp. 95 sqq. ; cf. pour la LXX, Harl, *op. cit.* (n. 4), pp. 58 sqq.

32. Cf. Gross, *ibid.*, pp. 102 sqq., qui essaie de montrer que l'œuvre sacerdotale suit, à partir des récits de promesse, un objectif plutôt politique que cultuel.

33. Les douze princes sortant d'Ismaël sont devenus selon la LXX douze nations (*éthvoï*). Le TM pourrait refléter la différence réelle entre Abraham qui est considéré comme père de différents peuples, tandis qu'Ismaël n'est qu'un seul parmi ceux-ci. Cf. dans ce contexte A. de Pury, *op. cit.* (n. 25), p. 226, qui précise : P « divise l'humanité en trois cercles concentriques : 1° l'humanité issue de Noé qui vénère Élohim ... ; 2° les descendants d'Abraham qui vénèrent El-Shaddaï ... (*Gn* 17) : en font partie notamment les fils d'Ismaël et les fils d'Esau, donc les Arabes et les Iduméens, et aussi, par alliance semble-t-il, les Araméens descendants de Bethouel, peuples qui tous héritent avec les fils de Jacob, donc avec les Juifs et les Samaritains, la possession du pays de Canaan ; et 3° les fils de Jacob, qui sont appelés à devenir eux aussi une pluralité de peuples (35,11 visant peut-être, justement les Juifs et les Samaritains) et qui, eux seuls, vont recevoir la révélation du nom divin Yhwh (*Ex* 6,2-8) ». Cf. *id.*, *loc. cit.* (n. 16), p. 42 et nn. 44,51.

34. Même si *nāšîʿ* peut être synonyme en certains cas de *melek* (cf. *Ex* 22,27 / 1 R 21,10 ; *Jos* 13,21 / *Nb* 31,8 et *Ez* 40-48), il faut privilégier ici la connotation de « chef de tribu » soumis ou en alternative à la royauté ; cf. H. Niehr, *ThWAT* V, pp. 651-654 ; cf. l'usage du terme dans le livre d'*Ez* qui semble un peu différent, cf. D. Bodi, « Le prophète critique de la monarchie : le terme *nasi'* chez Ezéchiel », in A. Lemaire éd., *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, LD hors série, Paris 2001, pp. 249-257, ici 256. Il est remarquable que soit aussi attribué aux Ismaélites le nombre de 12 tribus.

35. C'est à Isaac que la promesse de la terre n'est pas répétée en *Gn* 17. A. de Pury objecte que ce récit rappelle instamment l'état multi-national et multi-ethnique de l'empire perse dans la satrapie Transeuphratène. Aussi l'usage de la notion de « terre de Canaan » correspond-il à cette hypothèse (cf. *infra*, n. 52).

notions pour désigner une quantité d'hommes. Elle traduit systématiquement par *ἔθνος* « nation », qui correspondrait plutôt à *gōy*. En cinq occurrences de la *Genèse*³⁶, *ἔθνος* traduit *ʿam*. C'est un terme qui connaît comme équivalent habituel plutôt *λαός* « ensemble d'hommes ». Or, en *Ex* 6,7, au sein de la formule d'alliance, le texte grec insère *λαός* en tant qu'équivalent de *ʿam*³⁷.

À propos d'élection et de peuple élu : selon *Ex* 2,23 sq., ce n'est pas Israël qui crie à Dieu, qui pose en quelque sorte sa candidature pour devenir le peuple de YHWH, mais c'est Dieu qui écoute Israël dans sa misère. Sans être le destinataire de ses cris, il se souvient de son alliance et intervient dans l'histoire grâce à Moïse. On peut penser qu'au moment où la première promesse à Abraham s'est réalisée dans l'avènement d'un peuple, celui-ci ne se souvenait plus de celui qui l'a élu, qui a été le garant de sa prolifération. Alors Dieu veut que tout Israël fasse sa connaissance et qu'il le reconnaisse comme son Dieu. Le but des interventions divines dans l'histoire semble être plutôt d'ordre épiphanique : Dieu se révèle aux enfants d'Israël pour les adopter comme sa parenté, ce qui manifeste une fois de plus le caractère électif de son action.

Dans un tel contexte on trouve enfin le terme *ʿam YHWH*, « peuple de YHWH »³⁸. Quand l'Ancien Testament fait référence à YHWH, il utilise surtout *ʿam* et non pas *gōy*³⁹. L'étude de la tournure « *ʿam YHWH* » dans l'Ancien Testament⁴⁰ montre qu'il s'agit d'une tournure qui fait allusion à deux traditions différentes. D'un côté, je viens de dire que le terme souligne l'aspect de filiation et de parenté⁴¹ : Israël se trouve dans une relation de parenté avec YHWH, plus précisément dans un rapport d'affinité élective. De l'autre côté, le terme « *ʿam YHWH* » rappelle – selon le contexte – toute une tradition de guerre et de libération. Ceux qui sont dans une relation de parenté se soutiennent et sont solidaires les uns des autres⁴².

36. *Gn* 17,16 ; 27,29 ; 28,3 ; 48,4 ; 49,10.

37. M. Harl indique que le mot *λαός* ne prend sa connotation spéciale (de type *λαός θεοῦ*) que lorsqu'il est précisé. Il reste donc à discuter si ce passage du texte grec parle déjà d'une manière exclusive du peuple élu : *op. cit.* (n. 4), p. 59.

38. En *Ex* 6,7, *ʿam* + suffixe (YHWH). Cf. Weber, *op. cit.* (n. 2), pp. 233 sqq.

39. Pour les exceptions, cf. Weber, *ibid.*, pp. 233 sqq. et n. 224. Pour l'usage exceptionnel d'*ʿam* + *ʔēlohīm* cf. *ibid.*, n. 222.

40. Cf. Lohfink, *loc. cit.* (n. 24), p. 276 et nn. 4-7, et Gross, *loc. cit.* (n. 26), pp. 98-103.

41. Cet aspect est en quelques endroits renforcé par la LXX en traduisant *ʿam* par *γένος* (*Gn* 27,29 ; 28,3 ; 48,4 ; 49,10). Cf. Harl, *op. cit.* (n. 4), pp. 58 sqq.

42. E. Lipiński, *ThWAT* VI, p. 192 ; A.R. Hulst (*THAT* 2, pp. 301 sqq. et 304 sqq.) souligne en s'opposant à N. Lohfink que la signification belliqueuse n'est donnée que par le contexte du passage. Il insiste beaucoup plus sur l'idée de la filiation qui est due à une élection de Dieu comme acte de grâce. La grâce a précédé l'alliance. Ainsi la solidarité divine n'est pas seulement un accomplissement de l'alliance, mais le signe de son amour.

N. Lohfink⁴³ présente le récit de la vocation de Saül comme un récit révélant au mieux le rapport entre *‘am*, oppression et libération. Face à l’oppression des Israélites par les Philistins, Dieu fit une révélation à Samuel en lui demandant d’oindre Saül comme chef sur Israël, pour qu’il le sauve de la main des Philistins. Dieu s’engage « car j’ai regardé mon peuple et sa clameur est venue jusqu’à moi » (1 S 9,16⁴⁴). L’argumentation est très proche de ce qu’on lit en *Ex* 2,23 sq. et *Ex* 6. La différence réside dans la fonction de Moïse. Il n’est pas appelé chef politique d’un peuple (*nāgîd*), mais prend la fonction du médiateur entre Dieu et son peuple.

En *Ex* 7,4, au début des récits des plaies, ce contexte guerrier est même souligné en mettant en parallèle le terme *‘am* avec *š’bā‘ôt* « troupes, armées »⁴⁵ ; Dieu y annonce : « Pharaon ne vous écoutera pas. Alors j’étendrai ma main contre l’Égypte et je ferai sortir du pays d’Égypte mes troupes, mon peuple, les fils d’Israël par des grands jugements ». *‘am* est alors un mot qui peut désigner un pacte de solidarité que Dieu a conclu avec Israël. En le défendant contre ses ennemis, il donne au peuple ainsi qu’à ses ennemis une preuve de son pouvoir⁴⁶. Il me semble tout à fait remarquable que la LXX préfère à partir du livre de l’*Exode* la traduction par *λαός*, l’équivalent habituel de *‘am*. À mon avis, elle soulève ainsi par sa traduction l’aspect belliqueux des événements⁴⁷.

Dans cette lecture de la guerre « sainte », un autre terme devient important. C’est *g’l*, le mot hébreu pour « rachat », qui se trouve en *Ex* 6,6. Dans ce discours, Dieu précisait une première fois qu’il délivrera les Israélites de leur servitude, qu’il les rachètera. Le verbe *g’l* signifie d’abord par exemple le rachat du pays d’un parent qui est tombé en esclavage, ou le rachat de la personne elle-même⁴⁸. C’est un verbe qui souligne la prise en charge dans le cadre familial ou tribal. En même temps, le verbe connaît un sens fortement théologique : Dieu rachète les individus de la mort⁴⁹ et son peuple de l’esclavage et de l’oppression⁵⁰. Ce choix terminologique apprend au lecteur que l’histoire de l’*Exode*

43. *Loc. cit.* (n. 24), pp. 286 sqq. : pour lui, le terme *‘am* YHWH vient du langage prophétique.

44. Cf. A. Caquot et P. de Robert, *Les livres de Samuel*, CAT 6, Genève 1994, *ad loc.*

45. Cf. Lohfink, *loc. cit.* (n. 24), p. 294 + n. 69 et Gross, *loc. cit.* (n. 26), p. 99.

46. En *Ex* 7,4, P⁸ utilise pour la première fois *‘am* hors d’une formule, ce qu’on peut expliquer par le fait qu’il s’agit d’un commentaire de la formule d’alliance en *Ex* 6,6 sqq. ; cf. Pola, *op. cit.* (n. 16), p. 173.

47. Cf. Dogniez, *op. cit.* (n. 17), p. 237, 20,1.

48. *Lv* 25,48 (rachat de l’esclave) ; 27,13.15 (rachat de la propriété familiale) ; *Nb* 35,19 (vengeance d’un parent assassiné).

49. *Os* 13,14.

50. *Es* 51,10 ; *Jr* 31,11.

n'est pas seulement une histoire dans laquelle Dieu donne un coup de main pour aider, mais c'est l'histoire d'une grande campagne de libération qui poursuit un but théologique : la révélation déterminante. Dieu veut que les Israélites comprennent qu'il est leur Dieu, comme les Égyptiens le sentiront au moment de leur châtement. Le récit invite les Israélites à se confier à YHWH, puisqu'il est un Dieu fort. On peut résumer en disant que l'usage synonymique de *'am* et *gôy*, désignant l'aspect politico-national dans nos textes, subit une modification grâce à la combinaison de *'am* avec la référence à YHWH. Car *'am* YHWH, le peuple de YHWH, c'est plus qu'une nation. Le terme dépasse le langage politique en suggérant que l'aspect politique est au second rang. Israël aspire évidemment à devenir un état territorial, à redevenir une monarchie indépendante, mais ce qui le rend plus fort, c'est d'être le peuple élu de YHWH.

Il faut alors examiner un deuxième élément de la promesse dont parlent les récits, et qui est de grande importance au sein d'une idéologie royale : c'est la promesse du don de la terre. Un peuple n'a pas seulement besoin d'une organisation politique, mais aussi d'un territoire.

4. La conception de la terre dans l'œuvre sacerdotale (P⁵)

Le deuxième élément de la promesse en *Gn* 17 est celui du don de la terre. On pourrait penser qu'à partir de ce motif, l'idée territoriale envahit le récit pour lui imposer un profil politique. En effet, Dieu attribue à Abraham la terre « où il est étranger »⁵¹. Cependant, même la précision qu'il s'agit du pays de Canaan n'est pas une notion politique, mais territoriale, puisqu'un État cananéen n'a jamais existé⁵². Canaan, c'est un rassemblement de peuples différents. Cette situation correspond tout à fait à la réalité d'Israël depuis l'exil. Il restait dans la promesse et dans l'attente. Vécu un point de départ pour s'organiser d'une manière indépendante sur le plan politique et religieux, le don de la terre est resté en suspens.

Le fait que la terre n'était pas conquise, selon l'œuvre sacerdotale, a suscité différentes explications parmi les exégètes. N. Lohfink a proposé que P⁵ ne se termine qu'en *Jos* 19,51, verset qui résume dans un langage

51. La lignée d'Abraham est décrite dans la LXX comme *πάροικος*, « résident » (équivalent habituel de *gwr*) au lieu de *κάτοικος*, « habitant » (en hébreu *yōšeb*), comme en *Gn* 36,20 par rapport à Esaü (sic !). En 2 *R* 17,20 et en quelques passages de Jérémie, *gwr* est traduit par *κατοικέω*, cf. aussi Harl, *op. cit.* (n. 4), p. 66.

52. Cf. Ahlström, *op. cit.* (n. 14), p. 587 : « "Canaanite" is not an ethnic term ; it simply refers to the many groups of people who lived in the country ». Il faudrait parler de « nations of Canaan », auxquelles Juda et Israël appartenaient, et avec lesquelles les formes politiques de la royauté, de la théocratie et, plus rarement, de l'oligarchie étaient communes (p. 588).

assez proche de P⁸ l'accomplissement du don de la terre, en constatant la répartition du pays parmi les tribus en vue de l'installation⁵³. Il y a aussi une autre approche qui souligne que le thème de la terre ne jouait plus aucun rôle après Gn 17,8, puisque le don de la terre a déjà été réalisé par l'énoncé de la promesse : par l'accompli « je t'ai donné la terre ... » (Gn 17,8), le don est réalisé, ce qui a été réaffirmé en Gn 28,4 ; 35,12 (cf. Nb 20,12 ; 27,12) sans attendre l'entrée dans le pays même. Selon F. Kohata, le thème de la terre est écarté du schéma parole divine-accomplissement, qui reste le schéma de base de l'œuvre sacerdotale⁵⁴. Et la notion de la terre en Ex 6,8 est, à son avis, rédactionnelle⁵⁵. W.H. Schmidt⁵⁶ refuse cette opération de critique littéraire dans le cadre d'Ex 6,2-12 pour des raisons compositionnelles. Le texte est si cohérent qu'il n'y a pas – à part un langage parfois semi-deutéronomiste – assez de critères pour arracher le v. 8 de son contexte. Il défend l'idée que les tournures de style deutéronomiste seraient des emprunts des traditions existantes⁵⁷. Pour lui, le don de la terre promise aux patriarches ne sera réalisé qu'à la fin de ces migrations – une promesse qui inclut une pointe contre toute polémique prophétique qui pourrait mettre en doute sa validité⁵⁸. Récemment, C. Frevel a consacré à ce thème toute une monographie conduisant aux mêmes résultats : la fin du Pentateuque représente aussi le terme de l'œuvre sacerdotale⁵⁹. Cet aboutissement en Dt 34 avec la mort de Moïse en face de la terre promise n'est ni abrupt,

53. Jos 19,51 : « Tels sont les héritages [*n^e hālôit*] que répartirent par le sort Eléazar, le prêtre, Josué, fils de Noun, et les chefs des maisons paternelles des tribus des fils d'Israël, à Silo, devant YHWH, à l'entrée de la tente de la rencontre. Ainsi achevèrent-ils de partager le pays ». Cf. N. Lohfink, « Die Schichten des Pentateuch und der Krieg », in *id.*, *Studien zum Pentateuch*, Stuttgart 1988, ici pp. 285 sqq. ; pour un résumé en français, cf. *id.*, « Les traditions du Pentateuque autour de l'exil », *CEv* 97, 1996, pp. 9-25 ; J. Blenkinsopp, « The structure of P », *CBQ* 38, 1976, pp. 275-292, ici 287 sqq.

54. Kohata, *op. cit.* (n. 29), pp. 31 sqq. et n. 134. Aussi S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AnBib 50, Rome 1971, pp. 142 sqq. et 166 sqq., qui considère le don du pays comme un motif qui échappe à ce schéma. Il n'y a pas non plus un accomplissement « in nuce » en Gn 23,1b-6 comme on l'a souvent proposé : K. Elliger, « Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung », in *id.*, *Kleine Schriften zum AT*, TB 32, München 1966, pp. 174-198, ici 176.

55. Kohata, *ibid.*, p. 34.

56. Schmidt, *op. cit.* (n. 20), pp. 274 sqq.

57. Schmidt, *ibid.*, pp. 278 sqq. Il ajoute qu'il y a aussi, à côté du langage deutéronomiste, des emprunts à Ezéchiël (Ez 5,10 : les jugements ; 11,15 : la possession de la terre ; Ez 20,28.42 « lever la main » au lieu de « jurer ») ; cf. *supra*, n. 22.

58. *Ibid.*, p. 287. W. Gross le précise dans le sens que l'immédiateté de l'accomplissement est attendu.

59. C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, HBS 23, Freiburg 2000 ; cf. ma recension en *ETR* 78, 2003, pp. 255-268. Pour la critique en général, cf. Zenger et al., *op. cit.* (n. 16), pp. 94-96 ; Ska, *op. cit.* (n. 16), pp. 208-215 et récemment T. Römer, in *id.* et A. de Pury éd., *Le Pentateuque en Question*, MdB 19, Genève 2002³, pp. X-XVIII.

ni inachevé, mais manifeste, à son avis, la charge émotionnelle liée au thème du retour en Palestine pour les exilés. Sur la base littéraire définie par M. Noth, C. Frevel contrebalance l'hypothèse de celui-ci, selon laquelle le motif de la terre serait secondaire en P^g. Pour C. Frevel, l'acquisition de la terre n'est pas l'apogée, mais l'objectif à long terme de P^g, et à ce sujet le motif de la terre est constitutif⁶⁰.

Il faut supposer que c'est la réalité historique qui conduit au fait que la littérature sacerdotale ne qualifie pas la terre promise comme propriété héritée (*naḥālā*)⁶¹, sur laquelle le peuple aurait juridiquement un droit. On peut constater qu'elle préfère user d'un autre terme *ʾāḥuzzā*, qui désigne plutôt un don, un avoir ou une acquisition qui peut aussi être destiné à un collectif (cf. *Gn* 17,8 et 48,4). Très souvent, les deux termes ont été considérés comme synonymes⁶². Mais G. Gerleman a réexaminé le champ sémantique et conclu qu'avec *ʾāḥuzzā*, le pays n'est pas présenté comme une possession, mais comme une terre de culture, mise à la disposition d'Israël qui en a ainsi l'usufruit⁶³. Déjà le verbe de la même racine connaît, outre la signification de base « saisir, prendre, tenir », en certains passages, celle de « cultiver, traiter »⁶⁴, dont le nom dérive. La notion de mise à disposition se retrouve aussi dans le contexte de l'acquis d'un sépulcre⁶⁵, pour le territoire confié aux lévites⁶⁶ ou aux frères et père de Joseph en Égypte⁶⁷. Elle correspond

60. La conclusion selon laquelle les événements qui concernent le Sinai forment le but de l'œuvre sacerdotale tandis que l'installation dans la terre sainte en est le vrai objectif, qui figure déjà dans des articles de P. Weimar, « Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung (suite) », *BN* 24, 1984, pp. 138-162, ici 160 et n. 199, et de W. Gross, *op. cit.* (n. 26), pp. 102 sqq., me semble douteuse. Cette distinction est artificielle et se base sur un *a priori* de la recherche, qui suppose que l'œuvre sacerdotale requiert un présupposé historiographique, en sous-entendant une fin heureuse de l'histoire par la reconstitution de la nation.

61. Terme préféré de la littérature deutéronomiste, cf. E. Lipiński, *ThWAT* V, pp. 345-353. Traduit en grec par *κληρονομία*.

62. F. Horst, « Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz) », in *Verbannung und Heimkehr Festschrift W. Rudolph*, Tübingen 1961, pp. 135-156, ici 153 sqq. ; cf. H.H. Schmid, *THAT* I, pp. 107-110 ; le *ThWAT* ne consacre même pas un article séparé au terme ; cf. E. Lipiński, *ThWAT* V, pp. 342-360, qui en traite très brièvement dans le paragraphe I.3.

63. Dans le même sens allait déjà S. Schwertner, *Das verheißene Land. Bedeutung und Verständnis des Landes nach den frühen Zeugnissen des Alten Testaments*, Diss. masch. Heidelberg 1966, pp. 77 sqq., qui considérait le droit d'occupation de la terre comme un règlement appartenant à l'époque nomadique. Cf., dans ce contexte, plus exhaustivement M. Bauks, « Die Begriffe *morašah* und *ʾaḥuzah* in der Priesterschrift », *ZAW* 116, 2004, pp. 171-188.

64. Pour G. Gerleman, même *naḥālā* ne convient pas à un concept de possession, mais signifie plutôt « lieu d'installation, domicile » (G. Gerleman, « Nutzrecht und Wohnrecht. Zur Bedeutung von *aḥuzah* und *naḥala* », *ZAW* 89, 1977, pp. 313-325, ici 321-325). Il cite dans ce contexte précis 2 S 2,21 ; 1 R 6,6 ; *Qoh* 2,3 (p. 316).

65. *Gn* 23,4.9.20 ; 49,30 ; 50,13.

66. *Ez* 45,5 sqq.

67. *Gn* 47,11 ; cf. Gerleman, *loc. cit.* (n. 64), p. 317 ; repris par M. Köckert, « Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch », in D. Vieweger et E.-J. Waschke, *Von Gott reden*.

d'ailleurs parfaitement à la loi du Jubilé dans le code de sainteté qui prescrit : « La terre ne se vendra pas à perpétuité, car la terre est à moi, tandis que vous êtes des hôtes et des résidents chez moi » (*Lv* 25,23). J. Milgrom⁶⁸ met cette affirmation en parallèle avec une conception juridique qui prônait au II^e millénaire en Mésopotamie que tout territoire appartenait à la royauté. Les rois confiaient ce territoire à leurs sujets en récompense de l'*ilkum*, leur service (militaire et civil)⁶⁹. J. Milgrom propose de transférer une telle conception à Israël dont YHWH est le roi, qui confiait le pays à son peuple, le récompensant de sa bonne conduite en tant que partenaire de l'alliance. Or, pour J. Milgrom, *ʾāḥuzzâ*, dans le code de sainteté (H), présente un bien conditionnel (« conditional holding ») qui se situe en P à la suite de l'ajout du qualificatif *ʿōlām*, « pour toujours » (*Gn* 17,8) ou de l'anticipation du don de la terre sous la forme du sépulcre (*Gn* 23,9.20⁷⁰ ; 49,30 ; 50,13), prenant alors un sens plus rassurant. Le terme transforme le bien conditionnel en acquis permanent⁷¹. M. Köckert propose une autre compréhension, qui me semble plus convaincante⁷². Il combine *ʾāḥuzzat ʿōlām* avec *ʾereš m^egûrîm* qui ne présentent pas la description de deux états successifs (on prend en possession la terre où on siégeait comme étranger), mais deux faits qui se complètent (les étrangers restent étrangers, en sachant que le droit de jouissance est permanent). Dieu même reste alors le vrai propriétaire⁷³.

Une telle compréhension est aussi confirmée par la LXX qui traduit par *κατάσχεσις*, terme uniquement attesté dans la LXX⁷⁴. Le nom

Beiträge zur Theologie und Exegese des AT, Festschrift S. Wagner, Neukirchen 1988, pp. 147-162, ici 155. F. Horst défend l'idée qu'il s'agissait d'un don en possession, affirmation que G. Gerleman met en doute à propos d'une population étrangère – d'ailleurs une position que F. Horst admet lui-même en principe pour définir le droit des étrangers en Palestine ; cf. F. Horst, « Das Eigentum nach dem Alten Testament », in *id.*, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im AT*, TB 12, München 1961, pp. 203-221, ici 210 sqq.

68. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, Anchor Bible 3c, New York 2001, pp. 2185 sqq.

69. J.N. Postgate, « Land Tenure in the Middle Assyrian Period », *BSOAS* 34, 1971, pp. 496-520, ici 496 sqq. et 517 sqq. ; pour un résumé, cf. *id.*, *Early Mesopotamia*, London-New York 1992, pp. 241-244 et *CAD, ilku* A. Cf. Bauks, *loc. cit.* (n. 63).

70. Dans ces passages, la LXX préfère préciser le contenu en traduisant par *κτήσις* « acquisition, propriété » (cf. *Gn* 46,6) pour rendre *ʾkūš* « bien, matériel » ; cf. Harl, *op. cit.* (n. 4), p. 197, 23.4.

71. J. Milgrom pense qu'ici la précision sémantique prend le sens inverse. En général, c'est H qui précise les notions de P. Dans notre contexte, c'est P qui précise H ; cf. *op. cit.* (n. 68), pp. 2172 sqq.

72. D'autant plus que l'appartenance de *Gn* 23 à P⁸ est bien contestée ; cf. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, pp. 441 sqq. (+ bibliographie). M. Köckert considère même avoir un tombeau plutôt comme une jouissance que comme une propriété ; *loc. cit.* (n. 67), p. 155 et n. 28.

73. Köckert, *ibid.*, p. 156. Cf. aussi Bauks, *loc. cit.* (n. 63).

74. Cf. Harl, *op. cit.* (n. 4), p. 170 ; P. Harlé et D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie*, vol. 3 : *Le Lévitique*, Paris 1988, p. 200.

relève du verbe *κατέχω*, « tenir, prendre » (cf. *ῥῆζ*), qui désigne au sens figuratif aussi « occuper » et « prendre possession de ». C. Spicq souligne que cette notion est attestée par Philon et cite *Leg. G.* 155 : « Ce quartier de Rome, au-delà du Tibre, était occupé et habité par des Juifs »⁷⁵.

Il faut intégrer dans ce contexte des réflexions traitant de la notion de possession et de propriété dans l'Ancien Testament. Les observations de H. Seebass sont d'un grand intérêt⁷⁶. Il conclut que la Bible ne connaît pas globalement de droit de propriété absolu, mais celui d'un avoir dont on a la jouissance. L'avoir inaliénable (« unverbrüchliche Habe »), attribué au nomade Abraham et à sa descendance, désigne le droit de profiter du pays dont jouissent tous ceux de ses descendants qui y vivent. Ils gardent la jouissance en complétant la formule d'alliance « puisque YHWH sera leur Dieu » (8b). On peut en conclure qu'une telle conception laisse entendre que c'est à Dieu de faire vivre les Israélites, soit dans le pays, soit ailleurs, sans que la question de la propriété soit reposée. Par rapport à l'accomplissement de l'alliance, la notion de la terre joue un rôle marginal⁷⁷.

Or, il y a encore un troisième groupe de termes dans le récit P⁸ qui désigne la terre, c'est *yrš* (*Gn* 28,4) et *môrāšā* (*Ex* 6,8). Ces termes typiquement deutéronomistes, figurant dans le champ sémantique de la conquête de Canaan, comprennent aussi, à part le sens de « prendre possession, déposséder »⁷⁸, la signification d'« hériter, prendre la succession »⁷⁹. Intégrant cette connotation en *Gn* 28,4 et *Ex* 6,8, on aurait

75. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 32 : *Legation ad Caium*, éd. par A. Pelletier, Paris 1972, p. 216. Qu'il s'agisse dans ce cas de propriété est moins probable : les juifs qui y habitaient (à Trastevere, le quartier du port) étaient pour la plus grande partie des esclaves libérés, ayant en principe le droit de citoyen romain. Mais de savoir si Trastevere était un quartier résidentiel, où on possédait de la terre, reste – vu la structure sociologique – incertain (P. Lampe par lettre, en faisant référence à son livre *Die stadtrömischen Christen in den beiden ersten Jahrhunderten*, WUNT 2/18, Tübingen 1987, pp. 26 sqq. et 66 sqq.). Or, il y a également la connotation évidente d'« avoir, posséder » (cf. *Job* 27,17), dont le sens est souvent précisé par *χρῆμα* « argent », d'où viennent les autres interprétations favorisant dans ce contexte la signification de « possession de terre » et de « propriété ».

76. H. Seebass, *Vätergeschichte I : Gn 11,27-22,24*, Neukirchen-Vluyn 1997, p. 105 et *id.*, s.v. « Eigentum », *NBL* 1, 1991, pp. 491-493, ici 491 sqq.

77. Cette réflexion n'exclut pas que la cohabitation des termes « peuple » et « terre / pays » ne soit évidente. Tous les peuples considèrent le fait d'avoir la terre comme une bénédiction divine sans avoir explicitement besoin d'un acte donateur ; cf. Köckert, *loc. cit.* (n. 67), p. 151.

78. F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage dans l'AT », *RSPHTh* 42, 1958, pp. 3-49, ici 6, propose comme signification de base « transfert de propriété ».

79. W.H. Schmid, *THAT* 1, pp. 780 sqq. Cf. l'étude plus détaillée de M. Bauks, *loc. cit.* (n. 63).

une fois de plus, au sens figuré, l'idée de la perpétuité par rapport à la jouissance (cf. *supra*, n. 23)⁸⁰.

Conclusion

Ces réflexions autour des termes qui désignent la terre en P⁸ m'incitent à proposer de traduire ʾāḥuzzā ʿōlām par «jouissance perpétuelle»⁸¹, car la terre n'appartient pas à Israël. Elle appartient à YHWH⁸². Le terme désigne un avoir dont Israël profite grâce à une mise à disposition par Dieu⁸³. Les Israélites ne sont donc pas les propriétaires de la terre. La terre appartient à Dieu. Et c'est pourquoi la terre est sainte (cf. *Lv* 25,23)⁸⁴.

Les Israélites y habitent comme des étrangers. Autant dire que la promesse prononcée en *Gn* 17,8 (cf. *Gn* 48,4) : «Je donnerai en jouissance perpétuelle, à toi et à ta descendance après toi, le pays où vous êtes étrangers» prend un double sens. Elle ne souligne pas seulement que les patriarches sont des étrangers dans le pays parmi la population indigène, mais aussi qu'après le don de la terre par Dieu, ils ne la posséderont pas vraiment. Aussi, par rapport à Dieu, ils y restent étrangers et requièrent l'hospitalité de Dieu. On pourrait dire qu'ils sont des occupants à titre gratuit. Ils en profitent grâce à l'attribution par Dieu et lorsque celui-ci abandonne la terre, Israël n'y reste pas non plus

80. N. Lohfink admet cette idée pour *Ez* 33,24-29, une allusion à *Gn* 15,7s.18 (interprété dans le sens inverse) pour constater que l'idée de l'occupation de la terre par les Israélites a pour conséquence des abus et des actes abominables pour lesquels Dieu détruira le pays (*ThWAT* 3, pp. 979 sqq.).

81. Cette traduction correspondrait mieux à la façon selon laquelle la LXX a conçu le sens du terme hébreu en traduisant par *καταχειρῖν γῆν*, «jouir de la possession d'une terre» (cf. *Gn* 47,11 ; 48,4 et toutes les occurrences en *Lv* et *Nb*) ; Harl, *op. cit.* (n. 4), p. 170.

82. Cf. *Lv* 25,23 (P⁸) ; cf. M. Ottosson, *ThWAT* I, pp. 432 sqq. Une telle prescription se trouve aussi dans le code d'Hammurapi, §§ 36-37 : « Si un homme a acheté terrain, verger ou maison d'un soldat, d'un chasseur ou d'un débiteur de livraison, sa tablette sera brisée et il perdra son argent ; terrain, verger ou maison feront retour à leur tenancier », annoté ainsi : le « substantif *belum* "propriétaire, maître, seigneur" ne désigne ici qu'un occupant, un usufruitier » (édité et commenté par A. Finet, *Le Code d'Hammurapi*, LAPO 6, Paris 1973, pp. 56 sqq.).

83. *ThWAT* V, p. 345 ; *g'l* + ʾāḥuzzā (p. 352). Par ex. les lévites, qui ne possèdent pas de propriété (*naḥālā*) profitent de leur ʾāḥuzzā, d'un territoire qui leur appartient sans qu'ils le possèdent en tant qu'individus.

84. *ThWAT* V, pp. 357 sqq. F. Dreyfus, *loc. cit.* (n. 78), p. 20, a souligné que chez les peuples voisins d'Israël il y a un lien entre le dieu et le territoire habité par le groupe humain. Selon les textes bibliques, le lien primordial n'est pas entre YHWH et Canaan, mais entre lui et son peuple. Cf. dans ce contexte J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VT.S 67, Leiden 1996, pp. 58 sq. et 169 sqq. Il s'agit d'une formule qui a fait écho jusque dans les textes, datés du II^e s. apr. J.-C., et chez Philon : « Toutes choses sont à moi... » (*Cher.* 84), « Toutes les richesses appartiennent à Dieu qui les donne... » (*Her.* 103), des sentences qui rappellent la relativité de tout bien par rapport à la propriété de Dieu.

(cf. *Ez* 9,3 ; 10,18 sq. ; 11,22)⁸⁵, même si un retour n'est jamais exclu (cf. *Za* 2,16). Si Dieu donne la promesse de la terre à Abraham et à sa descendance, la jouissance sera inséparable du fait que le destinataire de la promesse reconnaît YHWH comme Dieu et accepte l'acte d'élection. Par conséquent, l'objectif des exilés et de leur descendance, c'est-à-dire de l'Israël post-exilique, n'est pas d'aspirer à une restauration rapide de la situation politique du temps préexilique, mais de se réorganiser sur le plan théologique. La volonté de rattraper le temps perdu conduit à celle de connaître Dieu qui a choisi Israël comme peuple. Le destin politico-social est subordonné à ce but religieux. Et ainsi se réalise, dans la suite du récit, au moins aussi la troisième promesse : *Gn* 17,8, « je serai pour eux leur Dieu », qui est adressée à Moïse en *Ex* 6, 7 sous la forme « je serai votre Dieu ». Ce Dieu n'abandonne pas son peuple quand il est sans terre. Il le libère de la servitude, il l'accompagne à travers le désert, il se révèle à lui et lui promet de demeurer au milieu de lui. La promesse d'habiter au milieu de son peuple est réalisée à la fin du livre de l'*Exode*, quand la tente de la rencontre apparaît comme lieu sacré (*Ex* 29,45 sq. ; 40,34)⁸⁶. Selon ce récit, Dieu se fait même nomade pour pouvoir rester avec son peuple élu. Ce dernier prend de plus en plus les traits d'une communauté religieuse ('*ēdā*). Au lieu de buts politiques, le Pentateuque dessine dans la trame sacerdotale tout un projet « ecclésiologique » de type « œcuménique »⁸⁷, sans que l'on cherche à nier pour autant qu'Israël aspire aussi à redevenir un jour une nation (*gōy*) parmi les autres. Mais ce n'est pas l'objectif principal pour devenir le peuple de YHWH.

85. Il faut souligner qu'il s'agit d'un motif assez récurrent dans l'Orient ancien. Selon la stèle de Meša (*KAI* 181, l. 5), Omri réussit à conquérir le pays Moab, « car Kamosh était en colère contre son pays » (cf. Lipiński, *ThWAT* V, p. 538).

86. Cf. Weber, *op. cit.* (n. 2), pp. 245 sq. R.M. Good souligne que la promesse de devenir le Dieu d'Israël dans la formule d'alliance inclut la promesse du tabernacle au milieu d'Israël (*op. cit.* [n. 4], p. 77) et transforme ainsi le peuple en congrégation (p. 81).

87. Cf. A. de Pury, « Abraham. The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor », in S.L. McKenzie et T. Römer édés, *Rethinking the Foundations, Festschrift J. van Seters*, BZAW 294, Berlin-New York 2000, pp. 163-181.