

## LA SIGNIFICATION DE L'ESPACE ET DU TEMPS DANS «L'HISTORIOGRAPHIE SACERDOTALE»\*

Cet exposé qui traite de la signification de l'espace et du temps dans la dite historiographie sacerdotale<sup>1</sup> procède de l'intention suivante. Je voudrais démontrer que le terme *historiographie* suscite des malentendus à plusieurs niveaux: 1. Il n'est pas évident que toutes les œuvres littéraires assemblées dans le Pentateuque soient autant focalisées sur l'histoire de la prise de possession du pays que ne l'est l'historiographie deutéronomiste par rapport à l'étiologie de la perte de ce pays<sup>2</sup>. 2. La composition sacerdotale ne se soucie pas du pays et de sa ré-acquisition. Elle traite le thème de l'histoire de la révélation divine envers son peuple. 3. Les catégories de temps et d'espace, certes importantes pour un projet historiographique, ont une autre connotation dans l'écrit sacerdotal, à savoir une connotation culturelle.

Ces trois thèses principales correspondent à la structure de mon exposé.

### I. L'ÉCRIT SACERDOTAL

#### EN RAPPORT AVEC LES AUTRES HISTORIOGRAPHIES BIBLIQUES

Selon J. Van Seters<sup>3</sup> «le fait d'écrire l'histoire» est défini par les cinq critères suivants: 1. L'historiographie est une forme littéraire intention-

\* Dédié à Monsieur le professeur Manfred Weippert pour son 60e anniversaire, de qui j'ai beaucoup appris sur l'histoire, l'historiographie et Fernand Braudel.

1. G. VON RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel* (1944), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB, 8), München, C. Kaiser, 1958, pp. 148-188, qui cherche le début de l'historiographie à l'époque salomonienne, le *siècle des lumières* en Israël; Id., *Die Theologie der Priesterschrift* (1934), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* Bd. II (TB, 48), München, C. Kaiser, 1973, pp. 165-188, où il caractérise l'historiographie sacerdotale en tant que conception d'une histoire révélatrice du salut qui se base sur trois cycles narratifs: celui du monde, celui des Noachites et celui des Abrahamites qui aboutissent dans le livre de Josué; plus réticent in *La théologie de l'Ancien Testament*, vol. I (Nouvelle série théologique, 12), Genève, Labor & Fides, 1963, pp. 259, 260 avec note 2.

2. Cf. déjà M. WEIPPERT, *Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins*, in *VT* 23 (1973) 415-442, p. 441: «Ich habe versucht, den Komplex der historischen Überlieferungen Israels in den Büchern Genesis – Könige (...) als zwei große Ätiologien zu interpretieren: die des Landbesitzes und die des Landverlustes. Beide sind in Krisenzeiten entstanden und in der entscheidenden Existenzkrise Israels nach 586 zu einem großen Geschichtswerk vereinigt worden». L'écrit sacerdotal obtient cependant selon Weippert une position différente: Il n'est intégré que tardivement dans cette conception historiographique (432s.).

3. J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the*

nelle et non accidentelle. 2. L'historiographie n'est pas seulement une description objective du passé, mais comprend aussi l'évaluation et l'interprétation des événements historiques. 3. L'historiographie antique considère les conditions actuelles avec leur causalité morale. 4. L'historiographie est créée par une nation ou un groupe ethnique défini. 5. L'historiographie appartient aux traditions littéraires d'un peuple et forme son identité nationale.

Selon Van Seters, l'Historiographie deutéronomiste répond pour la première fois à ces critères<sup>4</sup>. Racontant l'histoire du peuple élu depuis Moïse jusqu'à la fin du royaume de Juda, elle a pris un peu plus tard un prologue sous la forme de l'Historiographie yahwiste ou pré-sacerdotale<sup>5</sup>. Ce prologue traite des origines de l'humanité et des ancêtres du peuple d'Israël.

Je ne souhaite pas discuter ce modèle historiographique. Je me demande plutôt si les critères cités plus haut sont valables pour caractériser l'écrit sacerdotal en tant qu'historiographie. Nous reviendrons à cette question dans la 3e partie de mon exposé.

## II. LA COMPOSITION DE L'ÉCRIT SACERDOTAL<sup>6</sup>

Avec David Carr<sup>7</sup>, je considère l'écrit sacerdotal comme une œuvre littéraire de l'époque exilique / post-exilique qui est formulée en opposi-

*Origins of Biblical History*, New Haven, CT-London, Yale University Press, 1983, p. 4. Dernièrement pour la discussion autour de l'historiographie, cf. C. CONRAD et M. KESSEL (eds.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart, Reclam, 1994, dont l'introduction indique déjà comment la définition d'un genre historiographique est difficile.

4. Même ce pilier de la recherche vétértestamentaire n'est plus stable; cf. récemment E.A. KNAUF, *L'historiographie Deutéronomiste (DTRG) existe-t-elle?*, in: A. de PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible, 34), Genève, Labor & Fides, 1996, pp. 411-418.

5. J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, p. 328.

6. Pour un dernier survol de l'état de la recherche, cf. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>s</sup>* (WMANT, 70), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, pp. 17-50; E. OTTO, *Forschungen zur Priesterschrift*, in *TR* 62 (1997) 1-50.

7. D.M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY, Westminster, John Knox Press, 1996, pp. 129-140, 312s., qui a développé la conception de E. BLUM (*Studien zur Komposition des Pentateuch* [BZAW, 189], Berlin-New York, NY, de Gruyter, 1990, pp. 221-228; 287-332) à la faveur d'une hypothèse documentaire; cf. aussi J.-L. SKA, *Quelques remarques sur P<sup>s</sup> et la dernière rédaction du Pentateuque*, in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible, 19), Genève, Labor et Fides, 1989, pp. 106s., 115, 124s., qui considère P<sup>s</sup> comme un auteur, interprétant les sources anciennes, et comme rédacteur final.

tion avec la littérature pré-exilique, que Carr a désignée comme *non-P*. Ces deux œuvres littéraires figureront plus tard dans le livre de la Genèse après avoir obtenu une révision de style deutéronomiste. Au moins pour l'écrit sacerdotal, Carr présente une esquisse globale débutant en Gn 1 et se terminant en Dt 34. Cet écrit comprend, à côté des narrations, des parties rédactionnelles. Ce sont des textes d'origine pré-sacerdotale que P a incorporés dans son œuvre. Par exemple, on peut citer le livre des *toledôt*, qui est même devenu un élément structurant de haute importance pour la composition de P<sup>8</sup>.

À cause de la forme cohérente et bien structurée et à cause de la suite narrative qui constitue une trame continue, il faut le considérer comme une œuvre littéraire indépendante.

Selon Carr, l'écrit sacerdotal comprend trois blocs thématiques<sup>9</sup>: 1. le récit de la *création* qui forme le *programme théologique* de toute l'œuvre; 2. une *généalogie élargie* commençant par Gn 5,1 et se terminant en Gn 50 qui raconte sur le plan des récits patriarcaux comment Israël devient peuple; 3. Contrairement à Carr qui a intitulé le 3e bloc *the Mose's Life Work Story*, je préfère le caractériser par le titre *Histoire de la révélation divine*. Cette révélation se produit par étapes et trouve son apogée non pas en Dt 34,7-9 avec la mort de Moïse, comme Carr l'a proposé, mais dans la péricope du Sinaï. Nous lisons en Ex 40,33s:

וַיִּכַּל מֹשֶׁה אֶת-הַמִּלְאָכָה: 34 וַיְכַסּוּ הָעֲנָן אֶת-אֹהֶל מוֹעֵד  
וַיִּכְבְּדוּ יְהוָה מִלֵּא אֶת-הַמִּשְׁכָּן:

Moïse acheva son œuvre<sup>10</sup>. La nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire de YHWH remplit la demeure.

Ex 40,33bs. forme l'apogée de l'écrit sacerdotal. J'avance encore un peu plus loin: Ex 40,33bs. est aussi la fin de la narration sacerdotale. Cette thèse n'est pas nouvelle. Récemment, T. Pola a présenté une étude qui examine aussi les réflexions compositionnelles sur le plan de la critique littéraire. Son étude correspond curieusement à certaines observations méthodologiques que Carr a faites dans sa lecture beaucoup plus intégrale de la Genèse: c'est le fait de se préoccuper des fractures par lesquelles le sens du texte se produit. Pour Pola, ce sont surtout les *leit-motive* sémantiques qui permettent de distinguer les différentes couches

8. D.M. CARR, *Reading the Fractures*, pp. 68-77, et récemment ID., *βίβλος γενέσεως Revisited. A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah (Part I and II)* in ZAW 110 (1998) 159-172; 327-347.

9. *Ibid.*, pp. 120-125.

10. Pour POLA (*Priesterschrift*, pp. 295s.), le texte primitif de P<sup>s</sup> se termine en Ex 40,33b. Cf. la suite.

qui se trouvent aussi à l'intérieur de l'écrit sacerdotal. Si les textes compilés comme celui du déluge montrent des ajouts rédactionnels pour réunir les deux grandes œuvres littéraires pré-sacerdotale et sacerdotale, la structure se complique encore dans la péricope du Sinai: les récits sacerdotaux, qui sont écrits pour ré-interpréter, corriger et remplacer l'œuvre pré-sacerdotale sur le plan théologique, ont connu eux-mêmes plusieurs révisions tardives. Pola a démontré qu'il ne s'agissait pas seulement de la fameuse distinction en P<sup>g</sup> et P<sup>s</sup>. Mais P<sup>g</sup> avait déjà subi de petites révisions et des ajouts bien manifestes sur le plan sémantique avant que les ajouts plus systématisés, que nous appelons P<sup>s</sup>, ne soient insérés (p. ex. les termes pour désigner le sanctuaire: מְשֻׁכָּן – מִקְדָּשׁ – אֹהֶל מוֹעֵד)<sup>11</sup>.

Pola a développé son esquisse compositionnelle<sup>12</sup> selon trois critères différents: 1. sur le plan de l'histoire des traditions en comparaison avec la conception préfigurée chez Ezéchiel; 2. sur le plan formel en examinant l'usage de certaines formules; 3. sur le plan terminologique par l'étude des désignations du sanctuaire. Je m'appuie dans ce contexte bien limité sur les deux derniers critères. Son étude de formules utilisées en P est centrée sur celles qui constatent la réalisation d'un ordre divin donné depuis Gn 6,22 à Noé, Abraham ou Moïse. Ces formules sont construites avec צוה pi. + יהוה ou, lorsque JHWH même est l'acteur, avec דבר pi.<sup>13</sup> Pola démontre que la formule connaît plusieurs variantes, dont seuls les passages avec la formule complète appartiennent à P<sup>g</sup><sup>14</sup> et ont une fonction structurante dans l'ensemble de l'écrit. Les autres formules, sous des formes modifiées et abrégées, sont des ajouts rédactionnels<sup>15</sup>. Un deuxième critère pour vérifier la critique littéraire du texte de P<sup>g</sup> est celui de l'usage terminologique pour désigner le sanctuaire<sup>16</sup>. Contrairement aux résultats courants de la recherche, Pola a suggéré que la tente de la rencontre (אֹהֶל מוֹעֵד) n'appartenait pas encore à P<sup>g</sup><sup>17</sup>, mais représente une spécification tardive de la demeure divine (מְשֻׁכָּן) qui a remplacé l'institution originelle du sanctuaire (מִקְדָּשׁ), exclusivement utilisé en Ex 25,8. Pola constate que ce dernier terme ne joue plus aucun rôle dans la péricope du Sinai<sup>18</sup> et l'attribue à un type préliminaire de la théologie de la *shekina*, de la présence divine au milieu du peuple.

11. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 229ss. E. ZENGER a récemment réaffirmé que la reconstruction définitive du texte primitif de P<sup>g</sup> resterait un problème (*Priesterschrift*, in *TRE* 27 [1996] 435-447, p. 437): Les difficultés s'accroissent à la fin d'Ex 40. Cf. le discours suivant.

12. T. POLA, *Priesterschrift*, p. 298, qui englobe dans la péricope du Sinai seulement les versets suivants: 19,1; 24,15b.16s.18a; 25,1.8a.9; 29,45s.; 40,16.17a.33b.

13. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 122-124.

14. Gn 6,22+7,6; Ex 7,6; 12,28+40; 39,32.43; 40,16+17a; T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 125, 227s. Ces passages sont toujours suivis d'une indication chronologique.

15. Pour la critique littéraire cf. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 125-134.

16. *Ibid.*, pp. 229-256.

17. C'est une observation qui a des conséquences p. ex. pour la critique littéraire d'Ex 40,34a.

18. T. POLA, *Priesterschrift*, p. 254.

Il faut compter sur un modèle mixte qui comprend des rédactions et des révisions d'un récit primitif. Ces rédactions évoluent souvent selon le principe de l'intersection: le langage de type P<sup>8</sup> sert de base pour insérer des termes nouveaux qui englobent des précisions sémantiques souvent d'une manière corrective. La distinction entre écrit de base et écrit supplémentaire se manifeste à partir de la cohérence compositionnelle et thématique de la narration. Il faut poser la question: Comment peut-on vérifier l'extension textuelle et l'intention théologique du corpus sacerdotal sur le plan compositionnel?

Trois points en particulier sont contestables dans l'argumentation pour la fin de P<sup>8</sup> en Dt 34,1a.7-9<sup>19</sup>:

1. Pourrait-on compter un 3e bloc thématique traitant *the Mose's Life Work Story*, comme Carr l'a proposé? On a souvent souligné que les détails concernant la biographie de Moïse sont presque absents dans l'écrit sacerdotal<sup>20</sup>. Contrairement au corpus non-P ou pré-sacerdotal, une narration de la naissance et de l'enfance de Moïse est absente. En Ex 6,1 Moïse entre en action sans exposition. En Dt 34,7 le lecteur n'apprend sa mort que par une petite notice de son âge au moment de sa mort.

2. Il n'est pas certain que le thème du pays promis, c'est-à-dire le territoire national, joue un rôle éminent en P<sup>8</sup>. T. Pola a proposé d'interpréter les passages concernant le don du pays en Gn 17,8 et en Ex 6,4.8 dans le sens d'une conception où-topique de P<sup>8</sup>. La place du sanctuaire non précisée présente une allusion au Sion-Sinaï abstrait. Si l'on suit sa proposition selon laquelle la fin du récit se trouve déjà en Ex 40,33b, passage qui souligne l'accomplissement de l'œuvre par Moïse et non pas l'entrée de YHWH dans sa demeure (v. 34b), le récit reste inachevé<sup>21</sup>. Je préférerais voir la fin du récit en Ex 40,34b<sup>22</sup>. Il semble évident que la

19. Sur les différentes propositions concernant la fin de P<sup>8</sup> cf. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 44-108.

20. Cf. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 103, 106-110. Certaines réflexions concernant ce fait se trouvent dans l'article de J.-L. SKA, *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, in *Bib* 76 (1995) 396-415, pp. 399s. avec note 15, qui compte sur l'état fragmentaire de P<sup>8</sup> (p. 404). Cf. aussi L. PERLITT, *Priesterschrift im Deuteronomium?* (1988), in ID., *Deuteronomium-Studien* (FAT, 8), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994, pp. 123-143, esp. 133-141. Pour la fin en Dt 34,8b s'est prononcé récemment C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS, 23), Freiburg, Herder, 2000, pp. 348ss.

21. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 270ss., esp. 275: «Obwohl Ex 29,45f die Erfüllung der Landgabe im Rahmen der Volksgeschichte vorführt, so bleibt in Ex 29,45f die Ankündigung der Einwohnung Jahwes (V. 45a.46aγ) offen. Ihre Erfüllung findet sich hier nicht berichtet, sondern erst in Ex 40,34f.; Lev 1,1, bzw. in Lev 9. Doch scheinen diese Texte nur Weiterbildungen von P<sup>8</sup> zu sein».

22. Sur le plan littéraire il serait possible de considérer la mention de la tente de la rencontre aux v. 34a.35 une comme conjecture (cf. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 275s., 291-298), mais Ex 40,34b(.35?) serait l'apogée thématique (cf. B. JANOWSKI, *Tempel und*

signification du pays au milieu des promesses est beaucoup moins importante<sup>23</sup> que celle de la formation d'un grand peuple ou de la révélation de YHWH en tant que Dieu de ce peuple. Étant le négatif théologique de l'esquisse pré-exilique, il est bien compréhensible que P<sup>e</sup> n'a pu que modifier sa présentation des espoirs historiques et théologiques: l'espoir du retour en Israël réhabilité faisait partie du programme, mais l'intérêt primordial se basait sur la continuité de l'identité du peuple dans sa religion. Selon ces présuppositions, l'écrit sacerdotal serait ciblé sur un programme culturel au lieu d'un programme politique.

3. La conception développée par Karl Elliger de la fin ouverte de P<sup>e</sup><sup>24</sup> est une hypothèse trop vague sur le plan méthodologique. De même, le modèle d'une histoire de la rédaction finale qui compte sur la suppression d'une certaine quantité de récits me semble difficile à vérifier. Les deux conceptions sont d'autant plus douteuses que la base textuelle peut être reconstruite d'une façon assez intégrale sur le plan compositionnel. Les inclusions thématiques, sémantiques et théologiques entre Gn 1 et la fin du livre de l'Exode sont évidentes<sup>25</sup>, tandis que le schéma compositionnel de la suite narrative se présente comme beaucoup plus lacunaire<sup>26</sup>.

*Schöpfung* [1990], in Id., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, pp. 214-246, esp. 224-232). Cf. ci-dessous.

23. M. KÖCKERT (*Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch*, in D. VIEWEGER – E.-J. WASCHKE [eds.], *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des AT*. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, pp. 147-162, esp. 151s.) souligne le double sens de ארץ terre / pays depuis Gn 9,1: «Die priesterliche Schule nimmt dabei die ältere Vorstellung auf, in der Volk und Land zusammengehören, und schreibt sie in die Konditionen des Menschseins nach der Flut ein. (...) Die Gliederung der Menschheit auf Erden in differenzierte Völker und Länder ist das Produkt der um der Sünde willen erfolgten Revision der Schöpfungsordnung». L'installation dans le pays en Gen 17, qui présente la *berît* valable pour les patriarches, serait encadrée par la promesse de la présence permanente de Dieu au milieu de son peuple. Gn 9 manifestait l'auto-restriction divine, Gn 17 l'auto-révélation divine. Par l'interdépendance du don du pays et de la relation Dieu-Homme, l'exode se présente sous la forme d'un retour au point de départ («Heraufführung als Heimführung»).

24. Cf. aussi E. ZENGER, *Priesterschrift* (n. 11), p. 440: «Daß die Zusage, die für Israel Rettung aus dem Tod (Ex 1-14\*), Gabe des Lebens (Ex 16\*), soziale Gemeinschaft (Ex 19-40\*) und Gemeinschaft mit Gott (Lev 9) bedeutet, durch die Sünde Israels nicht hinfällig wird, ist der offene Schluß mit dem P<sup>e</sup> ihre zweifelnden Zeitgenossen zum Aufbruch in das Land des Lebens (vgl. Gen 17,8; Ex 6,4.8) aufrufen will».

25. B. RENAUD (*La formation de Ex 19-40*, in P. HAUDÉBERT [éd.], *Le Pentateuque. Débats et recherches* [LD, 151], Paris, Cerf, 1992, pp. 101-133, esp. 103-110) a récemment souligné les parallèles entre Ex 24 (la demeure de la gloire de YHWH sur le Sinaï) et Ex 40 (la demeure de la gloire de YHWH dans le sanctuaire). Ce parallèle thématique et structurel mettrait la fin de P<sup>e</sup> en Ex 40,38 avec la fin du livre, qui est suivie d'une reprise rédactionnelle à partir de Lv 1,1 faisant référence à Ex 24,18; 25,15. C'est alors que la rédaction insère le motif de la pratique culturelle. Cf. la suite.

26. N. LOHFINK (*Priesterschrift und Geschichte*, in VT 29 [1978] 189-225) a proposé d'attribuer Jos 18,1 à l'écrit sacerdotal en tant que formule d'inclusion qui atteste l'ac-

Il faut noter que Janowski et surtout Zenger ont proposé de voir la fin de P<sup>s</sup> en Lv 9,24 avec les arguments suivants: à partir de ce texte la quantité de versets appartenant à P<sup>s</sup> diminue. Sur le plan thématique les instructions aux prêtres en Lv 8 suivies du récit du premier sacrifice réalisé par Aaron dans la tente de la rencontre correspondent bien au langage et aux thèmes attribués généralement à P. Les références structurelles et thématiques de Lv 9 s'étendent à travers Ex 16; 24,15-18aα jusqu'en Ex 40,34s. Cependant il me semble plus prudent de chercher une composition plus compacte qui se termine à la fin du livre de l'Exode<sup>27</sup>. En s'appuyant sur différentes rédactions et révisions sacerdotales («Fortschreibungen»), on retrouve des références sémantiques jusqu'en Jos 18,1; 19,51<sup>28</sup>. Cependant un tel volume me fait plutôt croire à un travail rédactionnel<sup>29</sup>. Ne peut-on penser que P<sup>s</sup> a présenté une conception exilique qui considère le sanctuaire comme lieu de la présence divine, tandis que ses successeurs ont insisté sur le sanctuaire comme étant aussi le lieu du sacrifice? En P<sup>s</sup> le théologoumène de la théophanie est ré-utilisé pour légitimer la liturgie sacrificielle<sup>30</sup>.

En général on attribue la fin du livre de l'Exode à P<sup>s</sup> et à P<sup>s</sup>: Ex 40,34-35 parle de la présence statique de Dieu demeurant dans son sanctuaire, tandis que dans les vv. 35-38 elle «se fait dynamique, accompagnatrice d'Israël dans tous ses déplacements»<sup>31</sup>. B. Janowski<sup>32</sup> nous a présenté un schéma de composition qui reprend des observations de K. Koch<sup>33</sup>. Selon eux Ex 40,33b.34s. ne se continue pas par 40,36-38, mais – en correspondance avec Ex 24,15bss.; 25,1 – par Lv 1,1. Les vv. 36-38 sont secondaires et forment un rapport étroit avec Nb 9,15-23<sup>34</sup>.

complissement de Gn 1,28 (ארץ + כבש) pour éviter au moins les lacunes thématiques du type «fin ouverte». Cependant il ne réussit pas à expliquer les lacunes narratives à partir d'Ex 40. Cf. dans ce volume la contribution d'E.A. Knauf pour compléter l'argumentation de Lohfink.

27. E. OTTO a même proposé de chercher la fin de P<sup>s</sup> déjà en Ex 29,42b-46 (*Forschungen*, p. 36).

28. N. LOHFINK, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CE, 97), Paris, Cerf, 1996, p. 14. Cf. ID., *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in ID., *Studien zum Pentateuch* (SBAAT, 4), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988, pp. 255-315, esp. 284s. Pour toute la discussion, cf. récemment ZENGER, *Priesterschrift*, pp. 438s.

29. Cf. dernièrement J. VERMEYLEN, *Théophanie, Purification et Liturgie*, in R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud* (LD, 159), Paris, Cerf, 1996, pp. 113-130, esp. 114 avec note 3.

30. Cf. dans ce contexte B. RENAUD, *Formation*, pp. 106s.

31. B. RENAUD, *Formation*, p. 104. Cf. note 25.

32. *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT, 55), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, pp. 313s.

33. *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT, 71), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 99.

34. Ainsi T. POLA, *Priesterschrift*, p. 217 avec note 13 et E. BLUM, *Komposition*, pp. 302 note 55; 313 et note 97; autrement Renaud (cf. note 25).

Ex 40,33b-Lv 1,1  
Moïse acheva ainsi tous les travaux. La nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire de YHWH remplit la demeure. Moïse ne pouvait pas entrer dans la tente de la rencontre, car la nuée y demeurait et la gloire de YHWH remplissait la demeure. Quand la nuée s'élevait au-dessus de la demeure, les fils d'Israël prenaient le départ pour chacune de leurs étapes. Mais si la nuée ne s'élevait pas, ils ne partaient pas avant le jour où elle s'élevait de nouveau. Car la nuée de YHWH était sur la demeure pendant le jour mais, pendant la nuit, il y avait en elle du feu, aux yeux de toute la maison d'Israël, à toutes leurs étapes.  
YHWH appela Moïse et, de la tente de la rencontre, lui adressa la parole:...

וַיְכַל מֹשֶׁה אֶת־הַמְּלָאכָה: פ  
34 וַיְכַס הָעֲנַן אֶת־אֹהֶל  
מוֹעֵד וַכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן:  
35 וְלֹא־יָכַל מֹשֶׁה לָּבוֹא  
אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד כִּי־שָׁכַן עָלָיו הָעֲנַן וַכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן:  
36 וּבַהֲעֲלוֹת הָעֲנַן מֵעַל הַמִּשְׁכָּן יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכָל מַסְעֵיהֶם:  
37 וְאִם־לֹא יֵעָלֶה הָעֲנַן וְלֹא יִסְעוּ עַד־יוֹם הַהֵלָחָה: 38 כִּי עֲנַן יְהוָה  
עַל־הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְלַיְלָה תִּהְיֶה לְיָלֵה בּוֹ לְעֵינֵי כָל־בֵּית־יִשְׂרָאֵל  
בְּכָל־מַסְעֵיהֶם:

1:1 וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר:

Selon Janowski, les mots-clés, appartenant à P<sup>ε</sup>, sont כְבוֹד יְהוָה et הָעֲנַן et sont disposés en chiasme aux vv. 34a et 35aβ (הָעֲנַן) et aux vv. 34b et 35b (כְבוֹד יְהוָה). La voix divine en Lv 1,1 depuis la tente de la rencontre comprend déjà dans le texte primitif une référence à la constatation au v. 35aa que Moïse ne pouvait pas entrer dans la tente, puisque le nuage l'a remplie. Le v. 35b est une reprise mot à mot du v. 34b. En ce qui concerne les vv. 36-38, les opinions semblent presque unanimes: ces versets appartiennent à une rédaction sacerdotale tardive. Concernant Ex 40,34s il existe deux modèles différents d'explication: pour les deux options la correspondance entre Ex 40,34s et Lv 1,1 est évidente. L'observation amène cependant deux conclusions différentes: Pola émet l'hypothèse que l'écrit de base de P<sup>ε</sup> se termine déjà avec le v. 33b par l'achèvement de l'œuvre par Moïse, et que les vv. 34ss. figurent dans un ajout secondaire. Autrement dit: l'entrée divine (*shekina*) n'est pas explicitement racontée. Cette hypothèse me semble peu convaincante: Pola sous-entend un autre modèle de «fin ouverte», mais il court le danger de supprimer l'intention théologique

primordiale, la demeure divine au milieu de son peuple. Par la fin du récit au v. 33b l'accent serait mis sur l'achèvement de la création / de l'œuvre par Moïse et non pas sur la sentence théologique formulant une théologie de la *shekina*. La seconde option, présentée par Janowski, se base sur la continuité de P<sup>8</sup> jusqu'en Lv 9,23s. (ou même Dt 34)<sup>35</sup>. Pour lui la péricope du Sinaï commence déjà en Ex 16,10 à cause de la première notion de la כבוד יהוה au lieu qu'elle commence en Ex 19,1. Cette inclusion s'achève en Lv 9,23s. Cette conception insiste sur la gravité du culte ainsi que sur la tente de la rencontre dans le récit primitif de P. Je voudrais proposer une troisième hypothèse: Lorsqu'on prend les observations méthodologiques de Pola au sérieux, il faut compter sur un grand nombre de rédacteurs qui ont inséré des explications et précisions dans le style du récit de base (P<sup>8</sup>)<sup>36</sup>: on pourrait en conclure que la fin de P<sup>8</sup> se trouve en Ex 40,33b.34b<sup>37</sup> et que le v. 35 serait un ajout du type P<sup>8c</sup>, qui prépare l'annexe secondaire concernant la pratique cultuelle, qui se termine probablement en Lv 9,23s., avant d'intégrer tous ces textes que nous résumons sous le nom de P<sup>8</sup>.

Ce schéma plein de répétitions et d'inclusions peut être interprété comme la suite de plusieurs ajouts (vv. 34a.35a) et reprises (v. 35b), qui donne le témoignage d'un travail rédactionnel bien élaboré. Le nuage qui remplit le sanctuaire peut être compris comme un retardement dans le «drame» de la révélation divine, ajouté plus tard pour souligner que le sanctuaire sans culte ne correspond pas encore à l'ordre divin. Ce thème se présente comme une bonne motivation pour tout ce qui suit en Lv 1,1 – 9,23, une dernière apogée qui culmine dans l'apparition de la כבוד יהוה au terme du premier sacrifice célébré dans le sanctuaire. C'est le moment où le lieu saint oû-topique s'est transformé en un temple, le nouveau temple à Jérusalem.

Continuons alors avec une reconstruction de l'écrit sacerdotal (P<sup>8</sup>) en détail.

### III. LA VALEUR DES CATÉGORIES TEMPS ET ESPACE DANS L'ÉCRIT SACERDOTAL

Le critère le plus caractéristique d'une historiographie est celui d'une présentation du passé avec une évaluation des événements historiques concentrée sur un groupe national.

Comment cette présentation est-elle réalisée?

1. par la définition du groupe habitant un territoire fixe
2. par la présentation de leur histoire sur un axe chronologique.

Le premier point intègre la catégorie de l'espace autant que le second inclut celle du temps.

35. Cf. B. JANOWSKI, *Tempel und Schöpfung*, pp. 224ss.

36. Cf. T. POLA, *Priesterschrift*, p. 222; pour le principe cf. D.M. CARR, *Reading the Fractures*, pp. 38s.; 57s.; 75-77; 112-118.

37. Concernant le v. 34a cf. ci-dessus p. 32 avec note 17.

### 1. La catégorie de l'espace pour définir le groupe ethnique considéré en P<sup>g</sup>

En P<sup>g</sup> l'espace joue un rôle à trois niveaux :

1. Il y a les itinéraires et les notions de lieux. Le fait d'observer que l'arrivée au terminus Canaan ne figure pas dans les narrations sacerdotales, a poussé p. ex. Karl Elliger<sup>38</sup> ou plus récemment Peter Weimar<sup>39</sup> à présenter une conception de P<sup>g</sup> se terminant par une *fin ouverte* qui laisse sous-entendre l'installation dans le pays au-delà de Dt 34. Ils ont promulgué que les histoires patriarcales comprennent déjà une prolepse de l'installation dans le pays de Canaan, qui se manifeste dans l'acquisition de territoire familial pour enterrer les ancêtres. À cause de cela toute l'historiographie sacerdotale serait ciblée sur la conquête pacifique du pays promis – après l'exil<sup>40</sup>.

2. L'espace joue un certain rôle dans le récit de la création. Dans les trois œuvres de la séparation, Dieu crée le temps et l'espace dans sa verticalité et dans son horizontalité. Face aux sept versets qui y sont consacrés, l'aménagement de ces deux catégories occupe presque un volume double (17 versets), avant d'aboutir dans la sphère sacro-sainte du septième jour.

3. Dans un tout autre contexte on rencontre la notion d'espace à travers des généalogies. Parmi les trois types de généalogies dans la Genèse, ce sont les *toledôt* qui ont une valeur structurante en P<sup>g</sup>. Elles sont suivies des généalogies narratives concernant Noé, Abraham, Isaac et Jacob. Ces dernières sont interrompues par des généalogies énumératives pour des lignées collatérales et secondaires dans la table des nations et dans les généalogies d'Ésaü et d'Ismaël.

Ces systèmes généalogiques ont une double fonction: d'abord ils présentent l'*ampleur universelle* de la bénédiction de Gn 1,28, qui s'est explicitement manifestée dans la table des nations en Gn 10,1ss. À partir de ce texte se produit comme deuxième principe celui de la *sélection* d'une branche, l'Israël futur.

38. *Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung* [1952], in Id., *Kleine Schriften zum Alten Testament* (TB, 32), H. GESE – O. KAISER eds., München, Kaiser, 1966, pp. 174-198, ici 189: «Es ist die... Verheißung..., die... auf die Verleihung des uneingeschränkten Besitzes des heiligen Landes hindrängt. Aber der endgültige Aufstieg zum letzten Ziel auf den alles überragenden Gipfel bleibt aus».

39. *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, in BN 23 (1984) 81-134; BN 24 (1984) 138-162, p. 161 note 200: La fin ouverte serait un moyen stylistique pour démontrer que le processus achevé sur le plan littéraire ne serait pas encore accompli pour les destinataires du récit; cf. ZENGER (citation en note 24).

40. Cf. dernièrement D.M. CARR, *Reading the Fractures*, pp. 122s.

R. Lux<sup>41</sup> a précisé cette double fonction de l'ampleur universelle et de la sélection par des aspects de verticalité et d'horizontalité. Le caractère horizontal d'une généalogie s'exprime dans l'extension des familles, des lignées et des peuples. Il correspond tout à fait à une connotation spatiale. Cependant le caractère vertical d'une généalogie souligne l'aspect de la temporalité. Ces généalogies décrivent la lignée principale dans la suite de plusieurs générations qui mène à la formation du peuple Israël. Il semble que par ce type de généalogie une certaine historicité soit créée. À vrai dire, ce type de généalogie ne traite pas du temps linéaire, mais du temps dans sa circularité: les généalogies verticales sont des preuves pour la continuité dans l'histoire.

Par le genre des généalogies, les catégories spatiale et temporelle sont confondues. Je me tourne maintenant vers les catégories proprement temporelles.

## 2. La catégorie du temps en rapport avec une présentation de l'histoire d'Israël

Bien sûr, P<sup>s</sup> présente aussi une étape de l'histoire d'Israël qu'on résume en général sous le titre de «proto-histoire». Mais, cette époque est-elle d'un intérêt historique? Quelle notion de temps est envisagée lorsque P<sup>s</sup> en parle?

Il est frappant de constater que le récit de P<sup>s</sup> en Gn 1 commence par la création du temps. Premièrement, le temps signifie l'alternance de jour et de nuit (v. 4), suivie de l'alternance des mois (vv. 14ss.). La base pour une chronologie historique semble établie. Mais le fait que tout le récit de la création se déroule en une semaine introduit un autre aspect: le septième jour est caractérisé par l'arrêt de l'œuvre divine, un phénomène qu'on a toujours mis en rapport avec la justification du Shabbat, comme elle est prononcée dans le décalogue en Ex 20,11 (P<sup>s</sup>) et préfigurée en Ex 16 (P<sup>s</sup>)<sup>42</sup>. Par le respect du Shabbat, Israël appartient au temps sacré qu'au commencement Dieu avait réservé à lui-même<sup>43</sup>.

41. *Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament*, in J. MEHLHAUSEN (ed.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh, Kaiser, pp. 242-258, esp. 245s., 249.

42. Pour la critique littéraire d'Ex 16, cf. T. POLA, *Priesterschrift*, pp. 134-143, qui attribue le texte à une couche supplémentaire, tandis que K. GRÜN WALDT (*Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* [BBB, 85], Frankfurt/M, Anton Hain, 1992) le considère comme P<sup>s</sup>.

43. V. FRITZ, *Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift*, in *ZTK* 84 (1987) 426-439, p. 431.

La notion du temps figure aussi dans les chronologies absolues qui parcourent l'écrit sacerdotal. La recurrence du schéma des 7 jours (Ex 16,26 [P<sup>s</sup>]; Ex 24,16 [P<sup>g</sup>]) ainsi que la référence au 1<sup>er</sup> jour du 1<sup>er</sup> mois, le jour du Nouvel An (Gn 7,6; 8,13; Ex 12,41; 40,17 [P<sup>g</sup>]), font allusion à un calendrier cultuel. Le temps n'est pas traité dans le sens d'une chronique, mais d'un temps liturgique. Les événements historiques se déroulent selon le schéma de l'ordre divin<sup>44</sup>.

Résumons les observations concernant l'espace et le temps dans l'écrit sacerdotal: Les deux catégories de temps et d'espace se trouvent dans une relation d'interdépendance. Déjà l'emploi du terme  $\text{אֶרֶץ}$ <sup>45</sup> en P<sup>g</sup> démontre les enjeux entre universalité (terre) et sélection (pays de Canaan). Aussi les généalogies suivent le même principe à coté de leur caractère mono- et multi-linéaire: par leur multi-linéarité, les généalogies énumératives manifestent l'ampleur universelle. Dans leur mono-linéarité les *toledôt* et les généalogies narratives présentent la sélection d'une branche particulière à travers le temps en insistant surtout sur l'aspect de la continuité. Les deux aspects ne sont pas vraiment distincts l'un de l'autre.

Je voudrais formuler la thèse que le cercle de l'humanité (Steck<sup>46</sup> parle du «Welt-/Menschen-Kreis») et le cercle d'Israël (selon Steck: «Israel-Kreis») se trouvent dans un rapport d'interdépendance qui manifeste une révélation continue. Le noyau de cette révélation avec le parcours qu'elle effectue se trouve déjà en Gn 1. Le parcours est repris dans les deux autres parties de l'écrit sacerdotal P<sup>g</sup>, dans la généalogie élargie et l'installation divine au milieu de son peuple au Sinaï.

À la fin de nos observations, il faut se poser la question de savoir dans quelle perspective la conception pseudo-historique figure en P<sup>g</sup>.

### 3. Le thème de la révélation en étapes et la conception ritualisée de l'histoire

Retournons à la triple structure théologique de P<sup>g</sup>:

Le programme théologique en Gn 1 est suivi d'une généalogie élargie commençant en Gn 5,1 et se terminant en Gn 50, juste avant l'accom-

44. S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib, 50), Rome, Pontifical Institute, 1971; JANOWSKI, *Tempel und Schöpfung*, pp. 224-232 (cf. note 22); V. FRITZ *Geschichtsverständnis der Priesterschrift*, p. 428: «Geschichte wird nicht als Aneinanderreihung von Ereignissen verstanden, vielmehr erhält die Chronologie ihr eigenes Gewicht. Die genauen Angaben für jedes Ereignis sind also mehr als ein bloßes Datum, der Zeitverlauf ist Ausdruck der göttlichen Ordnung der Welt. Die geschichtlichen Ereignisse verlaufen im Rahmen dieses Ordnungsschemas. Die chronologischen Angaben entspringen somit dem priesterschriftlichen Verständnis des Geschehensablaufes im Rahmen der von Gott gegebenen Zeit.»

45. Autrement M. KÖCKERT, *Land*, pp. 149-151.

46. *Aufbauprobleme der Priesterschrift*, in D.R. DANIELS – U. GLESSMER – M. RÖSEL (eds.), *Ernten, was man sät*. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, pp. 287-308, esp. 305s.

plissement de la bénédiction prononcée en Gn 1,28, qui se trouve en Ex 1,7.

Par ce verset est introduite une troisième partie qui traite de la sortie de l'esclavage en Égypte et de la révélation divine au Sinai.

Quels sont les rapports des parties II et III avec le texte programmatique en Gn 1? Quels sont les mots-clés? Quels sont les enjeux théologiques et littéraires?

J'ai choisi deux thèmes théologiques pour démontrer comment le programme se poursuit depuis Gn 1 jusqu'en Ex 40,34b (cf. schéma page 42).

1. Je commence par le thème de la révélation introduit en Gn 1,2 par le terme רִיחַ אֱלֹהִים qui connaîtra à travers le récit la modification en כְּבוֹד יְהוָה.

Dans ma thèse de doctorat<sup>47</sup>, j'ai proposé une lecture de la רִיחַ אֱלֹהִים, terme oscillant signifiant vent, souffle et esprit, qui décrit la présence divine dans une description négative du monde, dont l'installation n'est présentée qu'à partir du verset 3. Cette description négative suit le plan d'une description contrastive d'un monde qui est imaginé comme existant dans les versets suivants. Le Dieu créateur qui entre en action par la mise en ordre d'éléments différents est présent en silence dans le v. 2 du premier chapitre. Grâce à lui le monde, après avoir été établi, a obtenu la capacité d'une auto-reproduction considérable (cf. Gn 5,1ss.). La révélation divine ne se produit pas par un acte primordial, mais par des gestes permanents. La notion de l'alliance avec Noé et ses descendants est caractérisée par son universalité, comme elle se manifeste dans la table des nations en Gn 10. Comparée à la table des nations, la généalogie de Térach et Abraham, à la fin du chapitre 11, introduit l'aspect d'exclusivité et de sélection. Ce changement de perspective du monde envers le fondateur d'Israël semble être un peu relativisé en Gn 17. Par le fait que dans le deuxième récit d'alliance, Abraham est en même temps présenté comme père des nations futures, nous constatons de nouveau un certain universalisme à côté de la notion d'exclusivité. Aussi la condition de cette alliance, la circoncision, inclut plutôt l'aspect d'une confession que d'une appartenance générale à une nation/peuple particulier<sup>48</sup>. Théoriquement le signe de distinction est transmissible à tous ceux qui veulent

47. M. BAUKS, *Die Welt am Anfang: Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT, 74), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, esp. pp. 136-141.

48. T. POLA, (*Priesterschrift*, pp. 168s.) souligne que le signe de *berît*, la circoncision, ne se présente pas comme signe de distinction ethnique. L'ordre est donné à tous les membres de la maison d'Abraham, ceux qui y sont nés comme les autres, d'être circoncis pour être intégrés dans le peuple divin. Il s'agit d'une mesure bien compréhensible dans le contexte exilique.

s'intégrer dans la communauté de ce dieu qui s'est révélé sous le nom El Shaddaj.

Ce dieu se révèle en Ex 6 à Moïse sous un autre nom, le Tetragramme. Le changement du nom est accompagné par le changement de la qualité de la révélation. À partir d'ici aussi, une nouvelle étape de l'histoire de la révélation est introduite: la promesse de la descendance et de la formation du peuple est largement accomplie (Ex 1,7). Un nouveau thème est introduit à côté de celui de la présence divine au milieu de son peuple: c'est celui de la servitude, de la dépendance d'un régime politique qui est entré en controverse avec l'ordre de vie présupposé jusqu'ici. Dans ce contexte, la notion de pays promis acquiert son sens profond: grâce à la libération du régime opprimant, le peuple de YHWH peut être en accord avec l'ordre divin.

Il s'agit d'une conception qui nécessite peu d'imagination pour être placée

• révélation

|                             |   |   |  |
|-----------------------------|---|---|--|
| Gn 1,2                      | רוח אלהים   | «vent/souffle/esprit divin»   | ne-pas-encore de la révélation   |
| Gn 1,3                      | ויאמר אלהים   | parole divine   | entrée en action de Dieu   |
| Gn 17,1                     | וירא יהוה (nif)   | YHWH se montre  | révélation sous le nom אל שדי pour ברית עולם (v. 7) קום (hif)  |
| Ex 6,2                      | אני יהוה  | «Je suis YHWH»  | révélation sous le nom de YHWH   |
| Ex 6,7                      |   | - Israël mon peuple<br>- YHWH son Dieu<br>- sortie d'Égypte pour le faire | venir (בוא hif) dans le pays (ארץ) avant la découverte du Shabbat]   |
| [Ex 16,10 (P <sup>s</sup> ) | כבוד יהוה נראה  | apparition de la gloire de YHWH   | le mont Sinaï  |
| Ex 24,16                    | ישכן כבוד יהוה  | la gloire de YHWH demeure sur   | Je demeurerai parmi les fils d'Israël et, pour eux, je serai Dieu  |
| Ex 29,45-46                 | וְשִׁכְנֹתִי בְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים:                                |   | Ils reconnaîtront que c'est moi, YHWH, qui suis leur Dieu, moi qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour demeurer parmi eux |
|                             | וְיָדְעוּכִי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁכְנִי בְתוֹכָם |   | C'est moi YHWH, qui suis leur Dieu   |
| Ex 40,34b                   |   | אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם:  | La gloire de YHWH remplit la demeure   |
|                             |   | וּכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת־הַמִּשְׁכָּן                                    |  |

dans la situation historique de l'écrit sacerdotal avec le souvenir des cultes imposés par des oppresseurs assyriens à Jérusalem. Cette pensée est présentée d'ailleurs explicitement dans le récit de non-P en Ex 5: au lieu de laisser partir le peuple pour célébrer une fête pour YHWH dans le désert, les Égyptiens renforcent leur oppression.

Les histoires de plaies impressionnent parce qu'elles ont introduit la notion d'une double révélation: envers Pharaon et les Égyptiens et envers les Israélites. D'une certaine manière l'universalisme se manifeste une dernière fois pour aboutir dans l'exode et l'arrivée au Sinaï, le terme de la révélation divine envers son peuple.

Déjà sur le plan sémantique, l'inclusion avec Gn 1 est parfaite comme P. Weimar et B. Janowski l'ont démontré. La reprise de la structure des six jours suivis d'un septième où Moïse obtient les consignes de construction du sanctuaire (מִשְׁכָּן en Ex 24,15ss.; 29,43ss.) rappelle beaucoup Gn 1. Au moment de l'exécution des consignes de construction, la promesse de la présence divine se réalise: c'est l'apparition du כְּבוֹד יְהוָה, qui se manifeste dans le sanctuaire. Le sanctuaire devient la manifestation concrète du septième jour: l'espace temporel qui est réservé à Dieu dans le récit de création, devient dans le récit du Sinaï le lieu de rencontre entre créateur et créature.

## 2. Le second thème est celui de la bénédiction et de la sanctification.

Le thème de la bénédiction est inséré dans plusieurs contextes thématiques, que j'ai mentionnés dans le schéma suivant sous les termes *installation*, *révision*, *sélection* et *accomplissement*. Le motif de la bénédiction (בֵּרַךְ pi) est utilisé pour manifester la capacité de la création à se perpétuer par une re-production autonome. L'extension et la multitude sont constatées à la fin de l'histoire patriarcale en Ex 1,7. Ce verset résume que la généalogie élargie a trouvé son apogée dans la formation du peuple Israël. Cependant le terme de la sanctification (en hébreu les radicales קדש) est beaucoup plus rare. En P<sup>e</sup> il ne se rencontre qu'en Gn 2,2, dans le contexte du septième jour et en Ex 25,8, dans celui des consignes de construction du sanctuaire. Dans les ajouts de P<sup>s</sup> le terme שְׁקוּדָא remplacé le terme courant en P<sup>e</sup> מִשְׁכָּן. C'est seulement en Ex 25,8 que nous trouvons comme terme alternatif מְקוֹדֵשׁ, qui sera le terme employé pour la demeure future au milieu des Israélites.

L'usage du terme מִשְׁכָּן en Ex 40,34 remplaçant מְקוֹדֵשׁ dans les consignes pour la construction du sanctuaire (en Ex 25,8) indique peut-être le décalage entre le projet et sa réalisation: au temps de P<sup>e</sup> la rencontre entre Dieu et son peuple ne se passe pas encore dans le temple reconstruit. Ce temple reste un projet. Mais indépendamment de sa réalisation, la présence divine est donnée.

En Ex 29,43 nous retrouvons le verbe קדש au nif: le sanctuaire sera consacré par le כְּבוֹד יְהוָה autant que les Aaronites seront consacrés pour leur sacerdoce, mais l'attribution de ces versets est à rediscuter<sup>49</sup>.

49. Il faut noter que POLA n'intègre pas ces versets généralement attribués à P<sup>e</sup> (JANOWSKI, BLUM, RENAUD, cf. ci-dessus) pour des raisons syntaxiques et contextuelles assez intéressantes (*Priesterschrift*, pp. 234-236).

On ne sait dans quelle mesure ce sanctuaire s'est présenté concrètement. On ne peut répondre avec certitude à la question de savoir si P<sup>s</sup> avait déjà en vue le second temple de l'époque post-exilique. Les jeux de mots que les textes comprennent autour de la terminologie de ce sanctuaire peuvent faire imaginer un travail théologique successif de différents courants sacerdotaux, dont la première conception n'a contenu que la notion d'un lieu dans le temps, le Shabbat, au lieu d'un bâtiment concret. Cette conception évolue, soit sous la forme d'une tente du désert, soit sous la forme d'un nouveau temple à Jerusalem.

Selon notre schéma de composition, l'aspect de la sanctification du septième jour semble aboutir dans la construction du sanctuaire<sup>50</sup>. Ce sanctuaire représente la demeure divine au milieu de son peuple dans laquelle s'installe son כְּבוֹד<sup>51</sup>.

• Bénédictio et sanctificatio

|                        |             |   |
|------------------------|-------------|---|
| <i>installation</i>    | Gn 1,22     | bénédictio des animaux du ciel et de l'eau  |
| (sous garantie de      | Gn 1,28     | bénédictio des hommes   |
| continuité)            | Gn 2,3      | bénédictio (ברך pi) et sanctificatio (קדש) du septième jour   |
| <i>révision</i>        | Gn 9,1      | bénédictio de Noé et de ses fils  |
|                        | Gn 9,8s.    | alliance avec hommes et animaux pour garantir la continuité   |
| <i>sélection</i>       | Gn 17,2,7   | alliance avec Abraham et sa descendance (multitude, présence divine, promesse du pays)  |
|                        | Gn 17,19,21 | exclusivité de l'alliance pour la lignée d'Isaac  |
|                        | Gn 17,20    | bénédictio d'Ismaël (cf. Gn 28,3; Gn 39,9ss.; Gn 48,3-4)  |
| <i>accomplissement</i> | Ex 1,7      | accomplissement de la bénédiction prononcée en Gn 1,28  |
|                        | Ex 25,8     | accomplissement de la sanctification prononcée en Gn 2,3:<br>suit l'ordre de la construction d'une מקדש pour que Dieu puisse demeurer (שכן) dans le sanctuaire (en général משכן en P <sup>s</sup> ), qui est consacré (קדש) par la gloire de YHWH |

Une dernière remarque pour évaluer les observations faites pour la discussion autour des historiographies bibliques: l'idée directrice de l'histoire de la révélation dans l'écrit sacerdotal se résume dans la nécessité de la rencontre permanente entre Dieu et son peuple. Envisagée dès

50. Ce jour appartient à la sphère divine; cf. B. JANOWSKI, *Tempel und Schöpfung*; B. RENAUD, *Théophanie du Sinaï*, pp. 191s.

51. H. RINGGREN, in *TWAT* 6, 1989, cc. 1190s.

la création, cette rencontre se reproduit au travers de plusieurs événements jusqu'à la fin de l'écrit. Elle se termine par l'établissement de la demeure permanente de Dieu au milieu de son peuple. Depuis la présence divine sous la forme du  $\text{הויה}$  dans le pré-état du monde (Gn 1,2), en passant par son activité depuis Gn 1,3 jusqu'à l'accomplissement de son œuvre en Gn 2,1 nous continuons le parcours d'étapes qui se reproduisent dans les histoires que P<sup>e</sup> décrit: la présence divine dans le déluge se dirige vers la création du peuple Israël pour aboutir dans la présence de sa  $\text{כבוד}$  au milieu de son peuple. Cette gradation à travers une narration pleine de ruptures et de recommencements devrait comprendre la fonction consolatrice la plus forte qu'une conception théologique puisse comprendre. Au-delà de l'espoir d'une reconstitution de l'identité nationale et territoriale, Dieu annonce sa présence au milieu de son peuple indépendamment de la situation historique<sup>52</sup>. C'est le message que P<sup>e</sup> a développé par sa composition bien close.

Il devrait être évident qu'une telle conception est bien loin d'un genre littéraire que nous appellons en général *historiographie*. Ce genre se rencontre dans les inscriptions royales assyriennes et sous forme restreinte dans l'historiographie deutéronomiste à travers les chroniques des rois d'Israël et de Juda. Une telle conception est cependant perdue de vue dans l'écrit sacerdotal.

Montpellier

Michaela BAUKS

52. O.H. STECK (*Aufbauprobleme*, pp. 304s.) aboutit à des résultats similaires: la comparaison sémantique d'Éz 7-9 avec l'annonce du tribunal suite à la culpabilité des actants en Gn 6,11-13 nous révèle comment P<sup>e</sup> a intégré le motif de la culpabilité d'Israël dans un contexte primordial de son histoire. Par ce moyen stylistique il souligne le fait que «politische Wechselfälle und geschichtliche Einbrüche wie die Exilszeit bis hin zu dem nicht gegebenen Besitz des Landes die Identität des Gottesvolkes nicht in Frage stellen». La punition s'est passée avant tout temps, suivi de la promesse divine que la «fin» ne viendrait plus (Gn 6,13 et 9,15).