

Fabio Porzia

Le peuple aux trois noms

**Une histoire de l'ancien Israël à travers
le prisme de ses ethnonymes**

PEETERS

LE PEUPLE AUX TROIS NOMS

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la
Fondation Bible+Orient

en collaboration avec

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de
Berne,

le Département d'Études bibliques de l'Université de Fribourg,

l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne

et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

Auteur

Fabio Porzia a obtenu un Master en Sciences Bibliques à l'Institut Biblique Pontifical de Rome et un doctorat en Sciences de l'Antiquité à l'Université de Toulouse – Jean Jaurès. Il a poursuivi ses recherches comme postdoctorant au sein de deux projets collaboratifs : « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (Université de Toulouse – Jean Jaurès) et « Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective » (Université de Zurich). Actif dans des recherches archéologiques et historiques, son centre d'intérêt est l'étude du panorama religieux du Levant ancien et le large spectre d'interactions existant entre les différentes communautés de la région. Courriel : fabio.porzia@hotmail.com

Le peuple aux trois noms

**Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme
de ses ethnonymes**

par

Fabio Porzia

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2022**

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la qualité académique et la perspective interdisciplinaire de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. Lue sur tous les continents, la série s'engage à une large diffusion grâce notamment à son ouverture à la publication en *open access*. L'ensemble des volumes de la série – y compris les publications épuisées – est archivé sur le référentiel numérique de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch).

Contact: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



La publication en *open access* de cet ouvrage bénéficie du soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5073-3

eISBN 978-90-429-5074-0

D/2022/0602/126

© 2022, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	XI
<i>1. Introduction : Quelle épistémologie pour penser l'ancien Israël ?</i>	1
1.1. Le caractère axiomatique du nom « Israël »	1
1.2. La nécessité de faire de l'histoire	4
1.3. Le début de l'histoire de l'ancien Israël	6
1.4. <i>Alea iacta est</i> : l'invention comme clé de lecture d'une (grande) partie de l'histoire de l'ancien Israël	8
1.5. La sonnette d'alarme des anthropologues	10
1.6. Israël, un problème linguistique	12
1.7. Une piste pour sortir de l'impasse identitaire : le prisme des ethnonymes	15
1.8. Plan de l'ouvrage, méthode et choix lexicaux	19
 Première Partie : La polyvocité d'Israël	 23
<i>2. L'identification d'Israël à Jacob</i>	24
2.1. Le « cycle de Jacob »	24
2.2. Jacob et Ésaü : Gn 32–33	26
2.2.1. Jacob au Yabboq (Gn 32,23-33)	26
2.2.2. Israël-Édom : le regard de l'archéologie	28
2.2.3. Des éléments de datation pour Gn 32–33	33
2.2.4. Le nom « Israël » dans le contexte de Gn 32–33	35
2.3. Jacob et Abraham : Gn 35,9-15	37
2.3.1. Entre « mise en récit » et « mise en hiérarchie »	37
2.3.2. L'omission de l'étymologie du nom de Jacob	40
2.4. Jacob et Moïse : Os 12	42
2.4.1. Jacob, l'anti-héros	44
2.4.2. Moïse, le véritable héros	45
2.4.3. Des textes post-oséens	46
2.4.3.1. Ex 2–4	46
2.4.3.2. Dt 26,5	48
2.5. L'effacement de Jacob	48

3.	<i>Israël dans les textes prophétiques du VIII^e siècle</i>	54
3.1.	Isaïe	56
3.1.1.	Les occurrences du nom « Jacob »	59
3.1.2.	Les occurrences du nom « Israël »	59
3.1.2.1.	Le « reste d'Israël »	59
3.1.2.2.	Les « fils d'Israël » et d'autres ajouts	61
3.1.2.3.	Is 1,3 : Israël et la « fille de Sion »	64
3.1.2.4.	La maison d'Israël (Is 5,7 ; 8,14.17-18)	67
3.1.2.5.	Israël, le reste et le retour (Is 9,7-13)	71
3.2.	Michée	73
3.2.1.	Les péchés d'Israël	76
3.2.2.	Les chefs d'Israël	77
3.2.3.	Juda, une quantité négligeable	79
3.3.	Amos	80
3.3.1.	Un regard méridional	81
3.4.	Une voie moyenne : l'israélisation de Juda	83
4.	<i>Repenser le panisraélisme</i>	88
4.1.	Le panisraélisme	88
4.2.	Le titre divin « Saint d'Israël »	90
4.2.1.	Le titre « Saint d'Israël » dans le Proto-Isaïe	91
4.2.2.	Le titre « Saint d'Israël » dans les Psaumes 78 et 89 ..	94
4.3.	Yahvisme(s) et panisraélisme	97
4.3.1.	Le(s) yahvisme(s) de l'Âge du Fer	98
4.4.	L'exclusivité présumée du yahvisme	107
4.5.	Les limites du panisraélisme	109
5.	<i>L'alternative du panlevantisme</i>	112
5.1.	Les inscriptions	112
5.2.	Les sceaux	117
5.3.	Le « Premier Temple » de Jérusalem	124
5.4.	Le VIII ^e siècle et le bouleversement du panisraélisme	133
Deuxième Partie : La polyonymie d'Israël		139
6.	<i>Entre polysémie et polyonymie : nouvelles stratégies de localisation</i>	140
6.1.	La stratégie géographique : éléments pour une théologie biblique de la terre	141
6.2.	L'échec définitif de la stratégie géographique : la diaspora ...	144
6.2.1.	Une perspective linguistique	145
6.2.2.	Une perspective historique	150

6.3. La périphérie comme stratégie de localisation	152
6.4. La LXX et les vertus d'une localisation littéraire	155
7. <i>Les Hébreux : une perspective trans-spatiale et trans-culturelle du peuple</i>	164
7.1. Le premier livre de Samuel	165
7.2. Le rapprochement <i>hāpiru</i> -Hébreux	169
7.3. La Transeuphratène	172
7.3.1. La loi sur les esclaves	176
7.4. Le « Roman de Joseph » et l'Exode	180
7.5. Abraham, l'Hébreu	181
7.6. La littérature biblique d'époque hellénistique	184
7.7. Hébreu, un bilan	187
8. <i>Israël à l'épreuve de l'époque hellénistique</i>	192
8.1. Le Levant méridional à l'époque hellénistique : éléments de contexte	192
8.1.1. Hellénisme et judaïsme	193
8.1.2. L'hellénisation de Jérusalem	194
8.1.3. La crise maccabéenne comme réponse à une réforme interne	196
8.2. Au-delà du canon : les Bibles et une nébuleuse de textes.....	200
8.2.1. Les fragments des auteurs hellénistiques	203
8.2.2. Israël dans la littérature biblique	209
8.2.2.1. Daniel	210
8.2.2.2. Esther	211
8.3. Israël, un bilan	218
9. <i>Judée, Judéen, Judaïsme : histoire d'une abstraction</i>	221
9.1. Judéen, un état de la question	221
9.1.1. Le terme « Judéen » dans 1-2 M	224
9.1.2. L'ethnos des Judéens	226
9.1.3. « Judéen », un terme banalisé	233
9.1.3.1. La banalisation de la Judée	233
9.1.3.2. La banalisation de l'éponyme	236
9.2. Hellénisme et Judaïsme, un chapitre incontournable ?	239
9.2.1. Judaïsme : <i>pars destruens</i>	241
9.2.1.1. Le judaïsme comme système de pratiques ...	243
9.2.1.2. Le judaïsme comme religion	245
9.2.2. Judaïsme : <i>pars construens</i>	249
9.2.2.1. Ἰουδαισμός et ἰουδαίζω	250

9.2.2.2. Judaïsme : une définition positive et autonome	252
9.2.2.3. Un corollaire : l'abolition du judaïsme	256
9.3. Judéen et judaïsme, un bilan	258
Troisième Partie : Éléments d'une épistémologie de l'ancien Israël	261
10. <i>Un double portrait : l'Israël omride et l'Israël hasmonéen</i>	262
10.1. Entre histoire et littérature	262
10.2. La mise en récits des différents Israël	265
10.3. L'Israël omride	268
10.3.1. Israël et les fils d'Israël	270
10.3.2. <i>Bīt Ḥumri</i>	272
10.3.3. La relation Israël-Juda	276
10.4. L'Israël hasmonéen	280
10.4.1. Les Hasmonéens et la Bible	281
10.4.2. Les prémices de la « religion du Livre »	284
10.5. L'unité d'Israël entre effet de cumul et performativité	286
11. <i>Gouverner avec le Livre</i>	289
11.1. Nom et identité : une étreinte mortelle	290
11.2. Au-delà de l'identification	292
11.2.1. L'Israël des origines : une notion à évacuer	293
11.2.2. Les responsabilités de l'archéologie	295
11.2.3. Des correctifs au risque de la surinterprétation en archéologie	299
11.3. La Bible avait raison (de nous)	303
11.4. De la mosaïque à l' <i>action painting</i>	305
11.4.1. La mosaïque levantine	306
11.4.2. Le modèle de la « Peer Polity Interaction »	307
11.4.3. État national ou tribal : éléments pour une critique	309
11.4.4. La royauté comme pivot du réseau panlevantin	312
11.5. Les Hasmonéens et le Livre	315
11.5.1. Entre réception... ..	317
11.5.2. ...et tradition	322
12. <i>Epilogue : Vers une définition saussurienne de l'ancien Israël</i>	325
12.1. Entre polyvocité et polyonymie : le peuple aux trois noms ...	326
12.2. Une certaine idée de l'ancien Israël	331
13.3. Au-delà de l'approche identitaire	335

TABLE DES MATIÈRES

IX

Bibliographie	341
Index des sources bibliques	399
Index des dieux, personnages et lieux	403

PRÉFACE

Ces dernières années, le domaine des études bibliques a fait d'énormes progrès et de nouvelles synergies disciplinaires se sont mises en place, principalement en ce qui concerne le dialogue avec l'archéologie. Cependant, dans un climat d'optimisme facile sur le sort de la discipline, peu d'attention est accordée au rôle que jouent encore l'héritage ou l'empreinte de la tradition académique précédente (philosophique, philologique, historique, historico-religieuse, mais surtout théologique), ou plus simplement les effets des habitudes linguistiques qui nous amènent, par exemple, à parler d'Israël du début de l'Âge du Fer jusqu'à l'État de nos jours. Le risque est de rester aveuglé par les changements nombreux et positifs, sans qu'il y ait un véritable changement de paradigme, mais simplement une modernisation générale des approches, des outils et des tendances interprétatives. D'autre part, il est également vrai qu'un changement de paradigme ne peut avoir lieu sans reconnaître que les racines du problème sont plus profondes. J'ai mené l'étude de ces racines profondes d'abord dans une thèse en Sciences de l'Antiquité soutenue à l'Université Toulouse – Jean Jaurès en décembre 2016, sous la direction de Corinne Bonnet et Stefania Mazzoni, intitulée « Gouverner avec le Livre : une certaine idée de l'ancien Israël ». Le présent ouvrage constitue la publication du texte remanié de cette thèse. Malgré les nécessaires mises à jour, son cœur resterait inaltéré ; un essai de mettre en avant, sans pouvoir les saisir, la complexité, la variété et, finalement, l'indétermination au sein d'un champ d'études qui trop souvent est considéré stable, immuable et figé. L'idée de communauté à laquelle les textes bibliques nous ont habitués est tentaculaire, aux multiples facettes et ne peut pas être réduite à un seul nom. *Le peuple aux trois noms* enquête donc sur la portée heuristique des différents ethnonymes du peuple juif dans la période biblique. La centralité de l'étude d'une pluralité des noms pour une même entité, ainsi que leur aménagement et leurs relations, a été confirmée par un postdoctorat au sein du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency », dirigé par C. Bonnet. Dans ce projet, il était encore question des noms, dénominations, titres et épithètes, cette fois des divinités, utilisés comme entrées pour accéder au cœur des religions anciennes (Bonnet *et al.* 2018).

Un grand nombre de personnes ont contribué à ce résultat. Ida Oggiano la première, avec qui j'ai découvert le Levant qui changea ma vie. Corinne Bonnet, qui en même temps a su me guider tout en me laissant ma liberté de jeune chercheur. Mes remerciements vont également à Stefania Mazzoni, Joseph

Sievers, Jean-Louis Ska, Oren Tal, Avraham Faust, Christoph Uehlinger et, posthumes, à Shlomo Bunimovitz, pour les longues conversations entretenues.

L'effort de rédiger cette thèse en France – et en français – aurait été impossible sans le support de ma famille ainsi que d'un groupe de collègues bientôt devenus amis : Anthony Andurand, Asma Graa, Élodie Guillon, Anna Guedon, et Livia Meneghetti.

Enfin, je remercie le comité éditorial d'*Orbis Biblicus et Orientalis* qui a accueilli mon manuscrit dans la collection. Je suis honoré de figurer parmi leurs titres qui ont énormément nourri mes lectures d'abord comme étudiant et ensuite en qualité de jeune chercheur.

לפיל

1. INTRODUCTION

QUELLE ÉPISTÉMOLOGIE POUR PENSER L'ANCIEN ISRAËL ?

On aurait dit que les gens allaient et venaient, naissaient et mouraient, mais que les livres étaient éternels. Enfant, j'espérais devenir un livre quand je serais grand. Pas un écrivain, un livre : les hommes se font tuer comme des fourmis. Les écrivains aussi. Mais un livre, même si on le détruisait méthodiquement, il en subsisterait toujours quelque part un exemplaire qui ressusciterait sur une étagère, au fond d'un rayonnage dans quelque bibliothèque perdue, à Reykjavik, Valladolid ou Vancouver.

A. OZ, *Une histoire d'amour et de ténèbres*

1.1. LE CARACTÈRE AXIOMATIQUE DU NOM « ISRAËL »

La présente recherche est née de la réflexion d'un historien de l'ancien Israël sur la conceptualisation de son objet d'étude. Il ne s'agit donc pas de retracer les évolutions ou les publications récentes de la discipline, dont les ramifications sont si nombreuses qu'il serait impensable de les embrasser toutes. En se plaçant dans une perspective historiographique, et en particulier historico-culturelle, notre recherche s'intéresse à l'épistémologie de l'Israël ancien. Une telle perspective est adoptée non pas tant dans l'intention de sonder les limites de sa connaissance, mais pour évaluer si notre approche est analogiquement épistémique, au sens platonicien du terme, où l'*epistémè* est définie comme une connaissance qui repose sur des fondements stables, et donc opposée à la *doxa*, l'opinion.

Nous nous occupons, en particulier, de la tendance récurrente à reconnaître dans l'approche identitaire un socle solide pour l'étude du peuple d'Israël, qui se réduit, en fin de compte, à la recherche de sa particularité ou de son essence, au cours des différentes phases historiques de son existence. Une telle approche remonte à l'idée d'une opposition ou d'une incompatibilité entre Israël et les autres¹, une idée qui a eu des effets importants et tenaces. Les reconstitutions « scientifiques » désormais classiques de l'histoire de l'ancien Israël produites au XX^e s. partent, plus ou moins consciemment, plus ou moins explici-

¹ Il suffit de penser, parmi les exemples possibles, à l'affirmation, certes dépassée, mais extrêmement claire de Y. Kaufmann : « In the sphere of religious creativity Israel and the gentiles were two worlds, distinct and mutually incomprehensible » (Kaufmann 1951, 194).

tement, d'une hypothèse similaire. Les travaux les plus récents ne se détachent cependant pas toujours d'un tel héritage, dans la mesure où ils finissent par répondre à la même question et sont contraints par les mêmes limites linguistiques. Malgré la diversité des perspectives, des choix lexicaux ou encore des conclusions, parfois plus nuancées, la persistance de cet héritage suscite étonnement, voire inquiétude. Si nous regardons, par exemple, la deuxième édition de *l'Introduction à l'Ancien Testament* (Römer – Macchi – Nihan 2009), publiée par des biblistes extrêmement favorables et attentifs à une reconstruction historique de l'ancien Israël dans un contexte levantin et utilisant des sources extrabibliques, nous continuons à trouver un paragraphe consacré à l'identité tribale d'Israël à l'Âge du Fer. Dans ce contexte, au-delà des concepts d'« origine », d'« identité » et d'« ethnicité », c'est celui, moins habituel, de « nature » qui émerge.²

Le peuple d'Israël n'est certainement pas le seul à subir une approche identitaire, qui, au contraire, est devenue plutôt à la mode ces dernières années, mais c'est celui qui, compte tenu de sa longévité, se prête le mieux à une telle enquête. De plus, cette tendance n'est pas nouvelle. Elle est, en fait, en parfaite continuité avec la « question juive », c'est-à-dire la réflexion qui a occupé les penseurs européens entre le XIX^e et le XX^e s. à propos de la nature du « Juif » et, par conséquent, à propos du statut à donner au « Juif » qui résidait parmi eux. Aujourd'hui, le point de contact entre le chercheur qui s'occupe du peuple d'Israël dans l'Antiquité et celui qui s'en occupe aux époques moderne et contemporaine est précisément la question de l'identité, à laquelle aucun des deux ne peut échapper pour au moins deux raisons. La première, c'est que le problème existe *de fait* dans les études. Ce que l'on persiste à appeler « identité juive », une notion chère au domaine des études juives, notamment aux États-Unis, est devenu l'objet de débats académiques depuis la découverte des premières preuves archéologiques attribuées aux « proto-Israélites » du Levant méridional de l'Âge du Fer, jusqu'aux discussions contemporaines sur l'attribution de la nationalité dans l'État actuel d'Israël. La deuxième raison de la centralité de la question identitaire, c'est que la tradition biblique elle-même développe une pensée de l'ethnicité – certains auteurs accusent l'Ancien Testament d'avoir créé le concept même de « race » (Di Cesare 2014, 33) – et de la pérennité du peuple d'Israël, en dépit des changements historiques (Marx 2009).

La convergence entre les analyses des deux mondes – l'ancien Israël et le judaïsme moderne et contemporain –, quoique éloignés chronologiquement, est

² « L'origine diverse et en grande partie autochtone des populations qui au Fer I occupent la zone d'origine des royaumes israélites soulève la question de la nature et de l'identité d'Israël » (Macchi 2009a, 62).

souvent exploitée par les rhétoriques nationalistes. Cependant la question est trop délicate pour rester l'apanage des (més)appropriations politiques, le risque étant la perte d'une dimension historique, voire une véritable sortie de l'histoire, du peuple d'Israël. Cela vaut aussi pour certaines de ses traditions, présentées comme immémoriales et inchangées depuis les origines, ou encore pour certaines de ses composantes essentielles, à commencer par la ville de Jérusalem. À propos de cette dernière, par exemple, il a été remarqué que

Jérusalem est une ville sans histoire. Le patrimoine est omniprésent, les vestiges archéologiques sont partout, les mémoires sont tonitruantes, les identités sont assourdissantes, mais l'histoire, au milieu de cette cacophonie hallucinée, est absente. [...] Des historiens rigoureux travaillent, bien sûr, ils font de leur mieux, mais ils sont inaudibles, invisibles, confinés dans l'entre-soi des colloques savants et des échanges académiques pointus, parce que cette approche pointilliste est moins risquée pour eux, mais aussi parce que la demande politique et sociale dominante n'est pas celle-là : Jérusalem est un garde-mémoire, pas un lieu d'histoire. [...] Une ville sans histoire, donc, asphyxiée par des mémoires qui court-circuitent et brouillent la chronologie : dans la logique mémorielle le temps est compacté, comprimé, replié sur lui-même. Comme dans une compression de César, la structure même du temps qui passe, la succession des époques et des séquences disparaît pour laisser place à des identités « éternelles », à des conflits « perpétuels » et à des communautés « immuables » (Lemire *et al.* 2016, 10-11).

Ce n'est pas seulement Jérusalem qui est sans histoire ; Israël aussi semble condamné à une existence monodimensionnelle. En particulier, la question linguistique soulevée par le terme « Israël » ne doit pas être sous-estimée. Le problème de l'identité, au cœur de la question juive – ancienne ou moderne –, est en effet intimement lié à la continuité de la dénomination de ce (même ?) peuple et, par conséquent, à son existence dans la (très) longue durée. Cela cache cependant une autre problématique : l'étude de l'ancien Israël, une question donc d'ordre éminemment historique, a toujours été menée par des théologiens et des philosophes (et plus récemment par des politiciens et des journalistes). L'approche théologico-philosophique pèse encore sur la discipline, surtout en ce qui concerne la relation entre Israël et l'Histoire (voir Porzia 2017a). Israël a été comme l'étoile suivie par les chercheurs, le fil rouge d'une pensée qui se veut souvent judéo-chrétienne. Ainsi, Israël est-il devenu un concept axiomatique, un postulat qui obscurcit plutôt qu'il n'éclaire, et l'histoire du Levant méridional est comme engloutie, noyée dans ce terme. L'objectif de notre recherche est, au contraire, d'élargir l'horizon des recherches historiques sur l'Israël ancien, en partant du fait linguistique qu'Israël n'est pas le seul nom du peuple attesté par les sources, au premier rang desquelles figure la

Bible hébraïque. Si, par conséquent, les histoires de l'ancien Israël sont faites « à l'ombre » de ce terme, notre recherche se veut une réflexion sur la portée, les préjugés et les conséquences du fait que le peuple choisi porte en réalité des noms différents.

1.2. LA NÉCESSITÉ DE FAIRE DE L'HISTOIRE

Avant de nous plonger dans l'analyse des différents noms du peuple dans les textes bibliques, nous ne pouvons ignorer la situation de départ de toute réflexion au sujet d'Israël. En effet, il est impossible d'aborder l'histoire de l'ancien Israël et de sa religion en la dissociant du tourbillon de personnages et d'histoires que la Bible nous a transmis. Ce bagage culturel très général est, d'autre part, entremêlé avec des aspects plus intimes. Israël est, par exemple, le peuple auquel Jésus de Nazareth appartenait ou auquel les promesses de l'Ancien Testament étaient adressées avant d'être transférées à l'Église que Paul de Tarse, à dessein, suggère de voir comme le « vrai Israël » (Rm 9,6-8 ; Ga 6,16). Mais Israël, c'est aussi ce peuple qui, après avoir été l'objet de la « question juive », a d'abord été discriminé par des lois raciales, et ensuite emmené avec une rigueur scientifique jusqu'aux chambres à gaz à l'époque où le nazisme-fascisme triomphait en Europe. Israël, c'est encore cet État moderne, créé il y a tout juste soixante-dix ans au Proche-Orient, qui fait souvent la une de la presse internationale. Un ensemble indissociable de sentiments et de convictions, mais aussi de positions politiques et religieuses, vient donc s'ajouter, dans notre regard moderne, aux réminiscences bibliques. Cette situation, qui ne s'applique à l'étude d'aucun autre peuple de l'Antiquité, constitue certainement le problème fondamental mais explique aussi la fascination qu'exercent les études sur l'Israël ancien. Dès lors, deux considérations introductives s'imposent.

La première concerne la nécessité de faire de l'histoire. Israël est, bien sûr, dans une certaine mesure, le meilleur exemple d'un peuple qui a survécu au naufrage général des peuples anciens. Il serait cependant erroné de tomber dans le piège de la continuité ininterrompue du nom Israël (du premier livre de la Bible, la Genèse, aux pages de nos journaux) pour valider le « court-circuit » selon lequel l'Israël de la Bible serait, de fait, l'Israël d'aujourd'hui, et vice versa. Il en va de même pour son Dieu, dont la longévité est tout à fait remarquable : le nom et l'autorité du dieu biblique continuent à résonner non seulement dans les synagogues mais aussi, sous des formes légèrement différentes, dans les églises et les mosquées du monde entier. Il est, d'ailleurs, bien connu que les groupes sociaux, y compris les groupes religieux, ont tendance à lire leurs traditions de manière anhistorique :

texts that have been composed initially by peoples very different from those reading them, living in other geographic, social, cultural, and religious contexts. Though many later readers claim to stand in a direct lineage with the group(s) that composed their authoritative texts, such lineages are rarely uncontested. [...] The otherness of the text is not erased, just redirected, ever and anew (Brown – Breed 2020, 6).

Le risque est de considérer Israël comme un fossile, une entité qui ne change pas avec le temps, ou du moins pas substantiellement, ce qui en ferait une entité anhistorique, sinon un ennemi de l'histoire. De cette idée, d'ailleurs, l'antisémitisme s'est toujours nourri et il ne faut pas oublier que le philosophe M. Heidegger dans les *Schwarze Hefte* est arrivé à argumenter le déracinement (*Entwurzelung*) du peuple juif non seulement de l'histoire mais de l'Être tout court³, créant ainsi un nouveau genre, celui de l'« antisémitisme métaphysique » étudié en finesse par D. Di Cesare (2014).

Au-delà des dérives de la pensée philosophique du siècle dernier, un reflet de l'approche visant à réifier la continuité et l'immutabilité de la « nature » d'Israël se retrouve dans le monde scientifique. La multiplication des études génétiques appliquées aux Juifs d'aujourd'hui perpétue, en effet, la recherche illusoire d'une preuve de la descendance d'une souche commune (Levy-Coffmann 2005 ; Goldstein 2008 ; Brody – King 2013 ; Egorova 2014). Afin de contraster l'idéologie d'une mono-genèse du peuple ou de sa totale extranéité dans l'histoire du Proche-Orient ancien, il est au contraire nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, de redonner une profondeur historique à ce peuple et de le replacer dans ses multiples contextes.

La deuxième considération est corollairement la nécessité de normaliser le peuple d'Israël. Ce faisant, il faut toutefois veiller à ne pas effacer le caractère spécifique de notre documentation. L'équilibre entre normalisation et spécificité, pour le cas de l'ancien Israël, est particulièrement fragile, comme on le verra au chapitre 10 (voir *infra*, p. 259-262). Ce qu'il faut, au contraire, contrebalancer c'est le fait que l'étude de ce peuple a été, pendant des siècles, l'apanage des facultés de théologie, dans lesquelles on s'est intéressé à Israël en tant que préfiguration de l'Église, en soulignant son caractère unique, extraordinaire (et donc anormal), en d'autres termes son splendide isolement par rapport aux peuples voisins, et sa mission universelle. Ainsi, lorsque, vers le milieu du XIX^e s., les grandes civilisations du Proche-Orient ancien ont commencé à être mises en lumière, nombreux sont les spécialistes qui se sont hâtés de recher-

³ « Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche "Aufgabe" übernehmen kann » (Heidegger 2014, 243).

cher des convergences entre la nouvelle documentation archéologique et le texte biblique, dans le but explicite de montrer que « la Bible avait raison » et de sauver ainsi la valeur théologique d'Israël.

En même temps, les exégètes ont efficacement montré que la Bible est une bibliothèque de textes beaucoup plus complexe qu'une chronique neutre de faits en prise directe avec la réalité. La mise en évidence d'une longue gestation des textes bibliques (entre le VIII^e et le II^e s. av. n. è.), et donc d'une distance entre l'événement vécu et sa narration, s'accompagne, en outre, de la reconnaissance du caractère idéologique de cette dernière. Le texte biblique est le résultat de la sélection, du filtrage et de la déformation de l'information, quand il ne s'agit pas d'une invention, pour servir les intérêts politiques et théologiques de l'élite royale ou sacerdotale à laquelle les scribes étaient liés, comme dans toutes les chancelleries du Proche-Orient ancien. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'accès à l'écriture en termes de compétences (alphabétisation) et de possibilités économiques (posséder les matériaux nécessaires à l'écriture et entretenir une compagnie de scribes dédiés à ce type d'activité) dépendait dans l'Antiquité du pouvoir central. Ces conditions ne se trouvèrent guère réunies, dans notre cas, avant le VIII^e s. av. n. è. (Richelle 2016).

1.3. LE DÉBUT DE L'HISTOIRE DE L'ANCIEN ISRAËL

La question identitaire pour le peuple d'Israël n'est donc une nouveauté. La prétendue solution de la « question juive » avec la création de l'État d'Israël développa énormément les études d'ordre archéologique dans la région, souvent avec la finalité de légitimer l'existence et l'extension territoriale de cet État en démontrant sa correspondance avec celui des époques bibliques. Le « court-circuit » entre l'Israël ancien et contemporain entra dans une nouvelle phase. Ainsi, le XX^e s. se caractérise-t-il par une recherche scientifique des origines du peuple, soudé autour de son « identité ethnique ». Cette dernière a surgi dans le lexique des chercheurs comme la catégorie la plus naturelle pour étudier un groupe social qui est décrit en termes de peuple (donc un *ethnos*) ou, plus précisément, de famille, dans les textes bibliques.

En effet, la pensée des origines a beaucoup occupé les chercheurs intéressés par les premiers vestiges archéologiques du peuple. En particulier, déterminer quand faire commencer l'histoire de ce peuple est devenu une question centrale. Elle ne s'était pas posée auparavant, puisqu'une interprétation fondée sur l'Ancien Testament avait considéré toutes les périodes (depuis la création de l'humanité) comme également historiques et que le peuple d'Israël a été longtemps pensé comme une entité préconstituée, comme un élément mis à part dès

le début de son existence parmi les peuples du Levant ancien. Selon la version de la Bible, Israël en tant que descendance d'Abraham, ou plus précisément de Jacob, n'a pas une préhistoire mais est le fruit d'une promesse et d'un acte fondateur de Dieu qui lui accorde son nom et ses statuts.

Bien que toujours à l'ombre de ce récit, le XX^e s. a vu l'émergence d'une approche historique qui s'est efforcée de faire la distinction dans la fresque biblique entre les récits mythiques et étiologiques et les récits vérifiables, et qui a donc tenté de se prononcer sur la date du début de l'histoire d'Israël. La thèse qui reconnaissait la période des Patriarches comme historique, et qui avait été défendue au moins jusqu'aux travaux de T.L. Thompson (1974), a été rapidement abandonnée. Même l'épisode de l'exode est désormais considéré comme fondateur mais historiquement peu fiable. La période des Juges est à son tour regardée comme un ensemble de légendes et de traditions globalement peu contrôlables sur le plan historique. Le débat s'est concentré dans les années '90 sur l'historicité de la monarchie unifiée (ce débat ne pourra pas descendre plus bas dans le temps, étant donné l'historicité incontestable de la phase des royaumes divisés), et donc sur l'existence – ou plutôt sur la plausibilité – d'un Israël politiquement unifié au X^e s. av. n. è. À cet égard, le diagnostic de non-historicité présenté par I. Finkelstein et N.A. Silberman dans leur ouvrage, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie* (2002), est très tentant : un royaume unifié (qui n'aurait jamais existé) comme mythe fondateur des aspirations à l'unité politique de l'époque postexilique (ou peut-être déjà au moment des aspirations expansionnistes de Josias dans le cadre de l'effondrement assyrien) ; une chronologie par chiffres ronds (40 ans pour David et autant pour Salomon) qui couvrent évidemment la période d'une génération ; une modeste cité, Jérusalem, dans l'orbite philistine et au nord un royaume territorial encore largement marqué par une organisation tribale malgré la fondation de la capitale Samarie et la dynastie omride sous influence phénicienne.

Bien que le centre du débat se soit déplacé vers le défi que la « chronologie basse » posait à l'existence du royaume unifié de David et Salomon, la question des origines d'Israël – bien que parfois considérée comme « démodée » (Kletter 2004, 13) – reste toujours ouverte.⁴ Depuis les années 1980, de nombreux progrès ont été réalisés et, sur certains aspects, un consensus satisfaisant a été atteint. Mais au-delà de cela, il reste une large marge d'arbitraire sur l'ethnogenèse d'Israël, principalement pour deux raisons : d'une part, les idéologies contrastées – plus ou moins cachées, plus ou moins conscientes – qui voient dans cette recherche un sujet capital pour leur existence et tendent donc à l'influencer ; d'autre part, la « méthodologie essentiellement protohisto-

⁴ Voir récemment *NEA* 82/1 (2019) dédié à « The Rise of Ancient Israel ».

rique » (Liverani 1999a, 495-496) avec laquelle on est obligé de procéder dans ces enquêtes.

1.4. *ALEA IACTA EST* : L'INVENTION COMME CLÉ DE LECTURE D'UNE (GRANDE) PARTIE DE L'HISTOIRE DE L'ANCIEN ISRAËL

L'adoption d'une méthode protohistorique qui n'utilise donc les données textuelles qu'en support des données archéologiques s'inscrit dans une tendance générale à « humaniser » le processus de rédaction des textes bibliques, pendant des siècles conçus comme « parole de Dieu » tombée du ciel, et de « normaliser » l'histoire de l'ancien Israël. En partant de données archéologiques qui sont muettes, dans le sens qu'elles n'affichent pas manifestement une appartenance à un groupe social explicite et déterminé, la question linguistique liée au nom d'« Israël » émergea avec force.

En particulier, la réflexion sur l'épaisseur sémantique du terme « Israël » doit beaucoup aux études de P.R. Davies. En 1992, il publiait *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins* et déplaçait, pour la première fois de manière nette et provocatrice, l'objet de son étude historique – événementielle et/ou culturelle – au concept en soi d'ancien Israël. Il distinguait, en fait, trois sens dans ce syntagme : (a) l'Israël « historique » de l'Âge du Fer au Levant méridional ; (b) l'Israël biblique, et donc une création, sinon un véritable personnage littéraire ; (c) l'ancien Israël tel qu'abordé par les historiens modernes à partir des premiers deux niveaux de sens. L'auteur concluait que, d'une part, les deux derniers niveaux ne constituent que des constructions culturelles, dans une certaine mesure en dehors de la perspective de l'historien ; de l'autre, le premier, quoique théoriquement restituable – en tant que le seul niveau possédant un référent réel – serait néanmoins irrémédiablement perdu à cause des limites imposées par la nature des données archéologiques.

Cet ouvrage contribua à la diffusion dans les études bibliques du sentiment de la « fin de l'histoire » (Barstad 1997), qui a éclaté dans le débat tourmenté des années 1990 entre les maximalistes et les minimalistes, sur l'importance à accorder aux textes bibliques dans la reconstruction de l'histoire d'Israël (pour un état de la question, voir Tobolowsky 2018, 34-37 et Hjelm 2019). Les minimalistes, considérant le texte biblique comme élaboré au mieux à partir de l'époque perse, voire hellénistique (bien qu'utilisant parfois du matériau antérieur), l'ont rejeté comme une source inutilisable pour l'étude des époques précédentes. Leurs reconstructions historiques privilégiaient les données archéologiques, bien que la plupart d'entre eux ne fussent pas archéologues de profession. Les maximalistes, en revanche, sans fournir une lecture fondamentaliste

du texte biblique ni le considérer comme toujours fiable, ont admis un recours plus important à celui-ci, en suivant dans les grandes lignes la fresque de l'histoire biblique et en la mettant ponctuellement en dialogue avec des textes du Proche-Orient ancien ou avec des données épigraphiques ou archéologiques. Dans une vision simplifiée, la position minimaliste a rejeté le texte biblique jusqu'à preuve (extrabiblique) du contraire, tandis que la position maximaliste l'a accepté jusqu'à preuve (extrabiblique) du contraire.

Avec ce débat, le genre littéraire de l'« histoire d'Israël » a été qualifié d'« obsolète » (Davies 1992, 13). Pour paraphraser les titres de certains livres de cette période, il y a ceux qui se demandaient s'il était possible d'écrire une histoire d'Israël (Lemche 1994 ; Grabbe 1997), ceux qui portaient à la recherche de l'ancien Israël comme quelque chose de problématique (Davies 1992), ceux qui en parlaient ouvertement comme d'une contrefaçon historique (Edelman 1991), ou d'une construction littéraire (Thompson 1999), ou en tout cas d'un bâtiment qui devait être démantelé et pas nécessairement relevé (Lemche 1998, 163-165). Comme dans le paradoxe de l'œuf et de la poule, il s'agissait de comprendre ce qui était d'abord apparu : la Bible ou l'ancien Israël (Hjelm 2019, 67) ?

Le débat entre maximalistes et minimalistes est terminé et on assiste à une polarisation des chercheurs qui désormais acceptent ou refusent certains postulats des deux factions, comme l'adoption de la chronologie basse, moyenne ou haute, ou l'existence de la monarchie unifiée du X^e s. Au-delà des critiques, ce débat a néanmoins signé un « point de non-retour » dans les études bibliques ainsi que dans les études sur l'histoire du Levant ancien. Une nouvelle phase commença alors dans les années 2000 : il n'était plus possible de s'interroger sur l'histoire de l'ancien Israël sans être conscients de l'emboîtement de plusieurs niveaux de signification, *alea iacta est*.

P.R. Davies est revenu à maintes reprises sur ces problématiques, en particulier dans les ouvrages *The Origins of Biblical Israel* (2007) et *Memories of Ancient Israel* (2008), mais sa première étude avait préparé le terrain à une réflexion fertile. D'autres ouvrages sur le caractère progressif de la création et de l'invention du peuple ont paru dans les années suivantes, à commencer par des histoires politiquement engagées comme celles presque contemporaines de G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (1993) et de K. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (1996) et les plus récentes de S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé* (2008) et *Comment la terre d'Israël fut inventée* (2012) ou encore le premier volume du *Palestine History and Heritage Project* (Hjelm et al. 2019). Plus éloignés du débat politique contemporain mais également attachés à la problématique soulevée par P.R. Davies sont les ouvrages de I. Finkelstein et N.A. Silberman que nous avons déjà cités, ainsi que ceux de M. Liverani, *Oltre la Bibbia* (2003 ;

La Bible et l'invention de l'histoire, 2010), de R.G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel* (2013) ou encore de T. Römer, *Le peuple élu et les autres* (1997) et *L'invention de Dieu* (2014b). Ces études, chacune à leur manière, ont montré la nature fictive de la notion d'ancien Israël. L'adjectif fictif est à prendre ici à la fois dans son sens lié à la création et à l'artificialité (le mot latin *fingere* signifiant « façonner », « modeler ») et dans son sens lié à l'art narratif, en référence à la texture littéraire de cette notion, tant dans la Bible que dans l'historiographie.

1.5. LA SONNETTE D'ALARME DES ANTHROPOLOGUES

Le caractère d'invention de l'ancien Israël converge avec la mise à jour, opérée par les sciences sociales ces dernières années, de la notion d'identité comme une construction et une fiction. Comme le dit J.M. Hall dans le cadre de ses études sur l'hellénicité,

there is no evidence to suggest that any one of these groups can be traced by a direct and exclusive association with a certain type of pottery, a particular class of dress ornament, a distinctive form of burial ritual or a specific dialect. Nor is there any reason to suppose that they will ever be identified by running DNA tests on their skeletal remains. Ethnic identity is not a “natural” fact of life; it is something that needs to be actively proclaimed, reclaimed and disclaimed through discursive channels. For this reason, it is the literary evidence which must constitute the first and the final frame of analysis in the study of ancient ethnicity. In saying this, I am certainly not advocating a general principle of granting to literary evidence a primacy in *all* approaches to antiquity; it is simply that the very nature of ethnic identity demands this (Hall 1997, 182).

Il pourrait donc sembler que des concepts tels que « identité » ou « ethnicité », compris comme monolithiques et essentialistes, soient assez obsolètes. Ils ont d'ailleurs déjà été abandonnés par une grande partie de la communauté scientifique. En effet, à l'époque de la modernité liquide, ces notions ont fait l'objet d'une profonde réévaluation par des chercheurs de différentes disciplines travaillant sur divers contextes géographiques et chronologiques. Dans leurs nouvelles versions liquides ou au moins fluides, ces notions sont bien établies et exploitées dans la littérature académique récente. À cet égard, A.B. Knapp fait remarquer à juste titre que

by now, we are all aware that identities are created, negotiated, challenged, combined and invented or re-invented as the situation demands, and seldom

does a month pass without the appearance of yet another new journal or monograph on the topic (Knapp 2016, 241).

Depuis au moins deux décennies, des versions adaptées et mises à jour de l'« identité » et de l'« ethnicité » ont donc trouvé leur place dans la « boîte à outils » de l'historien de l'Antiquité, exigeant souvent des définitions plus précises et des nuances fournies ponctuellement par les auteurs. Il est cependant nécessaire d'écouter plus attentivement les anthropologues qui ont remarqué que la fortune rencontrée par ces notions dans le monde de la recherche n'est que le reflet de « l'inflation identitaire », du « mythe de l'identité » ou même de « l'obsession identitaire » qui est typique du monde contemporain. Dans ce contexte, comme l'a déjà déclaré A. Grosser en 1994, « peu de mots sont autant galvaudés que celui d'identité ». Plus récemment, R. Brubaker a soutenu que « les sciences sociales et humaines ont capitulé devant le mot "identité" » (2001, 66).

En l'occurrence, dans le cas de l'ancien Israël, plusieurs notions se confondent : « identité », « identité ethnique », « ethnicité ». Bien que la notion d'« identité » soit un véritable passe-partout, il faut revenir au *caveat* formulé par J.-L. Amselle (2010), lorsqu'il affirme que l'héritage de l'expérience coloniale, ainsi que la construction systématique, dans le domaine de la recherche scientifique, de catégories comme celles d'ethnies, de cultures et d'identités, conduisent à ce qu'il définit comme le « péché de discontinuité », à savoir la création de distinctions et de ruptures là où n'existent en fait que des continuités et des nuances. Il s'agit, en particulier, de remettre en cause l'essentiel de ce qui constitue, à son sens, la « raison ethnologique », à savoir

la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types [...]. Cette perspective théorique, dont l'unité est patente, est l'un des fondements de la domination européenne sur le reste de la planète : c'est une sorte de fil d'Ariane qui parcourt l'histoire de la pensée occidentale (Amselle 2010, 35-36).

Ainsi, la centralité de l'approche identitaire dans les études sur l'ancien Israël revient-elle à souligner son caractère exceptionnel. Cohérente avec l'objectif de normaliser l'histoire de l'ancien Israël, notre recherche montre qu'il est possible de faire de l'histoire sans mobiliser ces notions, tout en étudiant la portée idéologique des données analysées. Le refus d'employer la notion d'identité doit également beaucoup à sa réception actuelle, surtout au Proche-Orient, où la rhétorique de l'identité fait rage. Malgré l'impression générale que les sociétés contemporaines sont très fluides et mondialisées, il est vrai que la nostalgie nationaliste croît de manière spectaculaire, même au-delà du Proche Orient. Il semble donc légitime de se demander si nos disciplines tien-

ment compte de la fluidité entre les différents groupes que nous étudions ou si, au contraire, nous rigidifions les sociétés anciennes.

En outre, il est clair que ce qui est mis en cause ici n'est pas l'identité en tant que revendication d'un individu ou d'une communauté (pour autant qu'elle soit dûment documentée dans le cas des peuples anciens), mais l'identité en tant qu'outil d'interprétation pour l'historien (Brubaker – Cooper 2000). L'allergie du monde scientifique à ce sujet devient de plus en plus manifeste, en particulier dans le domaine de l'anthropologie et des sciences sociales (Fabietti 1995 ; Maalouf 1998 ; Remotti 2003 ; 2010) :

Faut-il alors abandonner l'identité, terme auquel s'attacherait trop d'idéologie et dont on reproche le manque de clarté conceptuelle ? Les critiques sont nombreuses. Être à la mode, « dans le vent », quoi de plus terrible pour un concept quel qu'il soit. [...] L'identité a pris toujours plus de place et avec elle une nébuleuse d'expressions employées parfois *ad nauseam* telles que « crise des identités », « recomposition des identités », « identités plurielles »... (Halpern 2016, 13).

En ce sens, les anthropologues ont souvent critiqué le recours à l'identité de la part des historiens, car l'identité est une notion antihistorique qui nie le changement, la transformation ou, du moins, qui s'y oppose (Laplantine 2010, 69-73). Le fait d'associer le terme « identité » avec une profusion d'adjectifs visant à affaiblir sa rigidité, pour obtenir des versions diluées, comme les identités multiples, plurielles, complexes, mixtes, métissées, fluides, liquides, crée, à bien des égards, des oxymores. Chaque adjectif ajouté au nom « identité » ou chaque niveau supplémentaire d'une identité (comme les identités ethniques, linguistiques, culturelles, matérielles, religieuses, politiques, etc.) met en évidence les limites et donc l'échec de la notion d'« identité » elle-même. Pour ces raisons, notre étude laisse de côté tout lexique identitaire et ethnique, et se concentre sur l'histoire des mots qui, au fil du temps, ont désigné un groupe, voire plusieurs groupes aux contours mouvants.

1.6. ISRAËL, UN PROBLÈME LINGUISTIQUE

Ces progrès dans la réflexion anthropologique et archéologique au sujet de l'identité et, en particulier, de sa déclinaison particulière de l'« identité ethnique », ont été reçus dans les études sur l'histoire de l'ancien Israël. La recherche récente, libérée de l'encombrant héritage biblique et faisant en revanche recours prioritairement à l'archéologie, a mis de plus en plus de côté l'idée d'un groupe social parachuté dans le Levant méridional sans aucun lien

avec les populations locales. L'ancrage indigène de l'Israël des origines est donc une donnée désormais acquise, malgré les différents modèles de l'émergence des Israélites qui ont été proposés au fil du temps (pour un état de l'art récent, voir Dever 2017, 181-213). Parmi ces derniers, le modèle proposé par A.E. Killebrew (2005, 149-196 ; 2006) sous le nom de « mixed multitude theory » est particulièrement intéressant. Bien que ses origines remontent au milieu des années '80, ce modèle n'avait pas encore été formalisé (Ahlstrom 1986, 57-83 ; Dever 1992 ; 2003, 181-182 ; Finkelstein – Na'aman 1994, 13-14).

Cette théorie défend l'hypothèse d'une composition extrêmement mixte de la population aux origines de l'ancien Israël : des groupes de la société du Bronze Récent, comme la population rurale cananéenne, y compris des paysans et bergers errants, les *hāpiru*, les Shasou mais aussi des éléments étrangers à cette société, comme des esclaves sémitiques fuyant l'Égypte de la 20^e dynastie, les Madianites, les Kénites et les Amalécites peut-être liés au contrôle des routes caravanières entre l'Arabie et Canaan. Les études de van der Steen (2004, 306-310) viendraient en effet étayer cette théorie en montrant comment l'effondrement du commerce dans la région d'Ammon a provoqué des migrations vers Moab et la vallée du Jourdain, où la pression exercée par ces mouvements a déclenché d'autres mouvements vers les collines à l'ouest. Tout en reconnaissant l'impossibilité de reconstituer avec certitude la protohistoire des origines, A.E. Killebrew estime qu'il est plausible que des composantes de type nomade et tribal aient assimilé des éléments extérieurs pour se fondre progressivement dans l'entité connue sous le nom d'Israël. Alors que les modèles précédents interprétaient la formation ethnique comme un développement linéaire et évolutif, la théorie de la multitude mixte a fermement et pour la première fois intégré la notion d'ethnicité comme un processus extrêmement complexe au sein du débat sur les origines d'Israël, qui ne peut être simplifié sur la simple foi de représentations tardives. De telles représentations, des textes bibliques avant tout, apparaissent plutôt comme les outils à travers lesquels se soude la nouvelle identité d'un groupe qui jusqu'alors provenait de contextes hétérogènes.

Malgré le fait que l'existence de différentes composantes ethniques soit désormais une donnée acquise même dans les études sur la génétique (Levy-Coffmann 2005, 31-32), plusieurs chercheurs continuent à vouloir reconnaître une spécificité, voire une homogénéité culturelle ou ethnique dans la région qui serait devenue celle des royaumes d'Israël et Juda. Au-delà du cas d'A. Faust, qui fera l'objet d'une critique au chapitre 11 (voir *infra*, p. 295-299), deux positions plus modérées sont portées par I. Finkelstein (1988) et de W.G. Dever (1991, 87 ; 1992 ; 1995, 206-207 ; 2017, 214-233 ; mais aussi Williamson 1998, 147). Tout en utilisant le terme « Israélite » pour son enquête sur les

nouveaux sites des XIII^e-XII^e s., I. Finkelstein a précisé que le terme devait être compris comme un simple terme technique pour « les habitants des hautes terres en voie de sédentarisation » (Finkelstein 1981, 28). En ce sens, il a classé comme israélite un site qui correspondait à certaines caractéristiques en termes de localisation géographique, de taille, de modèles d'implantation, d'architecture (absence de fortifications et de bâtiments publics, présence de maisons à piliers, abondance de silos creusés dans le sol), et de types céramiques (Finkelstein 1988, 27-33). Afin de souligner le caractère progressif de la définition ethnique, qui n'a pas été pleinement réalisée, selon lui, avant l'Âge du Fer II, W.G. Dever a inventé l'expression « proto-Israélites » pour désigner les ancêtres authentiques et directs de ceux qui sont devenus plus tard les Israélites bibliques (Dever 2003, 194). Dans les travaux des deux auteurs, la présence du terme « Israël » est due à des raisons externes : d'une part, sa mention sur la stèle de Merenptah ou dans les inscriptions égyptiennes ou mésopotamiennes ultérieures ; d'autre part, la continuité avec la population qui a habité la région jusqu'à l'époque biblique, au cours de laquelle elle s'est donnée le nom d'« Israël ». I. Finkelstein et W.G. Dever insistent, en fait, sur l'âge de la monarchie comme période fondatrice d'une identité israélite au sens plein du terme. Il est pourtant symptomatique de constater que la critique de l'existence de la monarchie unifiée – proposée par I. Finkelstein lui-même, d'ailleurs – n'a pas suscité de doutes sur la possibilité de reporter à nouveau la définition de l'identité d'Israël.

En d'autres termes, on peut encore concevoir un Israël sans Patriarches et sans Exode, sans Juges et sans ligue tribale ; mais si l'on élimine aussi la monarchie unifiée de David et Salomon, n'est-ce pas le concept même d'Israël entendu comme la totalité du peuple biblique qu'il faut redescendre dans le temps et qui perd donc en signification ? En particulier, si l'hypothèse de la non existence de la monarchie unifiée est acceptée, comment peut-on encore parler d'ancien Israël ? Quel sens lui donner pour la période précédente, au moment de la disparition du royaume de Samarie en 722, et même avant la dynastie omride ? Comment gérer dans ces phases la dichotomie entre Israël et Juda ? L'habitude linguistique de parler d'Israël malgré tout reflète encore une fois, d'une part, le caractère axiomatique de ce terme et, de l'autre, le risque d'une vision téléologique toujours latente dans l'histoire d'Israël.

À ces sujets, le pionnier P.R. Davies a, à plusieurs reprises, posé la question fondamentale : « When, then, did Judah *come to see itself* as part of "Israel" ? » (Davies 2005, 6) ou « Why did Judeans call themselves "Israel" ? » (Davies 2007, 1). La question, variablement déclinée par P.R. Davies, mais qui reste dans sa formulation confinée entre le VIII^e et le VI^e s., comporte des considérations d'ordre chronologique et de causalité. Encore plus important, elle a des implications au niveau historique et théologique. La problématique peut donc

être formulée de la manière suivante : pourquoi le terme désignant le peuple à partir de l'époque postexilique est-il le même que celui qui se réfère au royaume désormais révolu du Nord, Israël, et non pas celui qui pouvait renaître dans le Sud, la Judée ? Mais, d'une façon encore plus large, comment cette transition s'est-elle maintenue face à d'autres transitions fondamentales qui ont accompagné l'histoire du peuple comme la diaspora à l'échelle méditerranéenne et plus tard mondiale, ou la restauration de la Judée sous la dynastie hasmonéenne ? En outre, comment s'articulent les autres dénominations du (même ?) peuple attestées en premier lieu dans la Bible hébraïque ?

1.7. UNE PISTE POUR SORTIR DE L'IMPASSE IDENTITAIRE : LE PRISME DES ETHNONYMES

Si nous nous penchons sur l'objet même de notre enquête, à savoir « Israël », nous sommes donc dans l'impossibilité de le définir. Il s'agit en effet d'un terme qui est, encore de nos jours, polysémique (Scatolini Apóstolo 2006). La même difficulté a été remarquée par plusieurs auteurs, parmi lesquels E.T. Mullen, qui commente :

“Israel” has been placed in quotation marks to this point because of the basic ambiguity associated with the use of that term throughout the Hebrew texts. In the Hebrew scriptures, “Israel” is applied to the patriarch Jacob, to a geographical territory, to a monarchic state, and to an idealized community. Thus, it has the power of a highly flexible and transformative symbol that may be applied and reapplied in a variety of ways to a wide range of differing situations, thus making the survival of group identity a stronger possibility. [...] The symbolic nature of the designation “Israel”, applied now to a nonexistent entity with the intention of *recreating* that very object, reflects a particular religious system that imparts a metaphorical description to the social unity that is addressed (Mullen 1993, 57-58).

En prolongeant le spectre des significations du terme « Israël », on pourrait ajouter non seulement la communauté idéale dans l'Antiquité et dans le judaïsme, mais aussi la communauté chrétienne qui revendique le titre de *verus Israel* ou encore l'État contemporain. À bien y regarder, le risque est de cacher une idée potentiellement erronée derrière une banale convention linguistique de départ, à savoir derrière l'emploi du nom d'« Israël », qui tend à homogénéiser rien moins que trois millénaires d'histoire d'« identité juive ».

Nous proposons donc d'étudier le peuple d'Israël à travers l'histoire littéraire de son nom, ou mieux de ses différents noms. En particulier, la question qui nous interpelle est la suivante : quelle est la portée idéologique de la per-

manence du nom Israël tout au long de son histoire ? Dans quelle mesure le nom montre-t-il et cache-t-il en même temps notre objet d'étude ? Comment les autres noms s'articulent-ils avec le nom « Israël » ? Comment corrigent-ils sa portée sémantique et symbolique ? À quels nouveaux défis répondent-ils ?

La liste des différentes occurrences du nom « Israël » a déjà fait l'objet de plusieurs études (Block 1984b ; Margalith 1990) qui ont mis en exergue l'ampleur et l'étalement temporel de l'entité désignée par ce nom. À bien des égards, on est confronté à une véritable pulvérisation sémantique, ou bien à une polyvocité du terme qui, comme l'Être d'Aristote, « se dit de plusieurs façons » (*Métaphysica*, Z 1). Notre étude se propose, en outre, d'intégrer et parfois de modifier les réflexions offertes par deux ouvrages qui se sont aussi occupés de l'examen des différents noms du peuple, celui de G. Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (1996) et celui plus récent de K. Weingart, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament* (2014). Cependant, la présente approche vise explicitement, d'une part, à abandonner toute perspective ethnique, voire identitaire et, de l'autre, à aborder la question onomastique comme une opération littéraire. Il s'agit donc d'appréhender une stratégie qui consiste à créer consciemment des stratifications, des variantes et des écarts au niveau lexical, mais aussi de comprendre comment ces mots sont mis en récit dans des textes encore ouverts et fluides avant la formalisation du canon biblique. Ainsi, notre étude se propose-t-elle notamment de déplacer l'attention du référent réel de ces mots, c'est-à-dire la population visée, à leur portée symbolique et donc à l'apparat idéologique des élites – politiques dans l'Antiquité, scientifiques de nos jours – qui maîtrisent, définissent et appliquent ces noms.

En particulier, la multiplication des noms du peuple est interprétée ici comme une piste pour restituer une profondeur historique et une pluralité à un peuple trop souvent perçu comme figé, statique, voire stéréotypé. Une histoire à travers le prisme des différents ethnonymes pourrait, au contraire, devenir l'occasion de nuancer le discours identitaire et son prétendu fondement biblique. Contre l'opinion commune, selon laquelle le récit traditionnel des origines d'Israël présente une mono-genèse du peuple, notre étude tente de montrer comment le texte biblique porte les signes d'une volonté de laisser ouverte la définition de l'appartenance à ce peuple.

M. Sternberg dans la préface à son ouvrage *Hebrews between Cultures*, malheureusement peu connu, relate le souvenir de son étonnement quand il était garçon :

An Englishman lives in England and speaks English. A Frenchman lives in France and speaks French. A Spaniard lives in Spain and speaks Spanish.

Yet here I am, a Jew living in Israel and speaking Hebrew. *Yehudi, yisra'el, ibrit*: Why three words instead of one? Why these words? Is the excess good or bad? (Sternberg 1998, xi)

La présente recherche interroge donc le peuple aux trois noms : elle embrasse à la fois l'analyse des différents sens que le nom Israël a reçus au fil du temps, ainsi que la façon dont il s'articule avec les autres ethnonymes, et notamment les termes « hébreu » et « judéen ». Conserver le même nom ou en changer sont des opérations significatives, tant pour un individu que, *a fortiori*, pour une collectivité. Notre attention se concentrera en particulier sur les raisons de ce dernier phénomène puisque, comme le dit N. Lapiere, « c'est là, en amont, que doit porter la critique comme la volonté transformatrice, et non pas en aval, sur les changements de nom qui en découlent » (Lapiere 1995, 368). Or, cette « volonté transformatrice » est à l'origine de la vivacité du nom Israël et correspond aux différentes manipulations auxquelles le terme a été soumis au fil du temps.

Un nom est une clé interprétative qui nécessite de tenir compte du fait que les mots ont une histoire sociale (Sarfati 1997) et qu'elle est faite à la fois de manipulation et de manutention (Carofiglio 2010). En outre, l'importance des noms dans le monde sémitique est un phénomène bien connu et étudié (pour un état de la question, voir Porzia 2020, 225-230 ; 2021, 262-265). Comme le disait M. Sternberg (1985, 321-341) à propos des épithètes, les noms bibliques constituent souvent des programmes narratifs à proprement parler, puisqu'ils peuvent condenser et synthétiser les ingrédients fondamentaux de la narration qui les accompagne. Cela vaut bien évidemment pour les noms humains et divins mais aussi pour ceux des peuples (les ethnonymes). Plus que dans d'autres langues anciennes ou modernes, dans les langues sémitiques, le nom est porteur de sens et générateur d'histoires, avec toutes les possibilités sémantiques qu'il véhicule. Connaître par le nom correspond de plus à une relation intime et est censé permettre de saisir les caractéristiques propres de l'entité nommée.

Nommer, ce n'est donc pas seulement penser, mais c'est aussi créer, faire exister, potentiellement manipuler. Cela est évident dans la pensée biblique : c'est par la parole que Dieu crée et l'être humain est associé à l'acte créateur en nommant les créatures (Gn 2,19-20). En outre, dans une époque très attentive à la communication, nous savons que nos mots ont un poids lourd et qu'ils peuvent aussi être performatifs. Ils reflètent non seulement nos perceptions comme un miroir, mais ils peuvent aussi créer ce qu'ils nomment. La présente recherche est une étude sur les potentialités créatives du langage ancien et moderne concernant les noms d'un peuple particulier. Cela est encore plus pertinent pour un peuple dont la continuité est assurée par le nom et, d'une façon

plus générale, par les mots. Un peuple qui, à la manière du narrateur de notre citation liminaire, serait devenu un livre. Cette question a été récemment abordée dans un essai dont le propos n'est assurément pas académique. Dans l'ouvrage co-signé par A. Oz et F. Oz-Salzberger, *Juifs par les mots*, les deux auteurs mettent en avant un propos qui est, d'une part, assez révolutionnaire et, de l'autre, totalement conventionnel : « Notre lignée [en tant que Juifs] ne se définit pas par le sang, mais par le texte » (Oz – Oz-Salzberger 2014, 15). Entre la question de la réalité de la descendance charnelle de Jacob/Israël et le texte qui la raconte, les auteurs n'hésitent pas à choisir le récit comme prioritaire.

Certes, le caractère instituant des récits bibliques a été reconnu depuis longtemps par les exégètes, qui se sont efforcés de montrer comment certains passages ou livres bibliques sont conçus pour souder les liens entre les membres de la communauté israélite. L'ouvrage d'A. Oz et F. Oz-Salzberger se caractérise, cependant, par une approche plus globale, qui a largement inspiré la présente recherche et qui donc mérite la transcription de ce passage programmatique :

Nous ne nous intéressons pas aux pierres, aux clans ni aux chromosomes.
 Vous n'avez pas à être archéologue, anthropologue ou généticien pour mettre
 à jour le continuum juif, preuves à l'appui. À être juif pratiquant. À être juif.
 Ni, en l'occurrence, antisémite. Il vous suffit d'être lecteur.

Dans son merveilleux poème, « Les Juifs », Yehouda Amichaï, aujourd'hui disparu, écrivait :

Les Juifs ne sont pas un peuple historique,
 Ni même un peuple archéologique, les Juifs
 Sont un peuple géologique avec des failles,
 Des effondrements, des couches sédimentaires et de la lave incan-
 descente.
 Leurs annales doivent être mesurées
 A une échelle de grandeur différente.

Un peuple géologique. Cette admirable métaphore peut énoncer une vérité profonde sur d'autres nations aussi. Rien n'oblige à la réserver seulement aux Juifs. Mais elle éveille en nous un écho très puissant lorsque nous appliquons à la continuité juive un cadre de lecture essentiellement textuel. L'existence génétique, ethnique, « historique » des Juifs en tant que nation déroule un récit d'éclatements et de cataclysmes. C'est un paysage de catastrophe géologique. Pouvons-nous revendiquer un lignage biologique remontant, disons, aux Juifs galiléens de l'ère romaine ? Nous en doutons. Le sang de convertis mais aussi d'ennemis, de Khazars emblématiques mais aussi de Cosaques pourrait couler massivement dans nos veines. Par ailleurs, les scientifiques semblent nous dire aujourd'hui que certains de nos

gènes nous accompagnent depuis un bon moment. C'est intéressant. Mais entièrement hors de notre propos. Il existe bel et bien une lignée. Nos annales peuvent être jaugées, notre histoire racontée. Mais notre « échelle de grandeur différente » se définit en mots (Oz – Oz-Salzberger 2014, 16-17).

1.8. PLAN DE L'OUVRAGE, MÉTHODE ET CHOIX LEXICAUX

En dépit de l'étude de G. Harvey (1996), notre analyse n'est pas dominée par un critère thématique mais chronologique, en vertu duquel les différents ethnonymes seront confrontés non dans des dossiers séparés mais à partir de leur chevauchement dans les sources et dans les différentes périodes. Quant à la chronologie, puisqu'il s'agit d'étudier l'ethnonyme d'un groupe humain particulièrement permanent dans le temps, notre recherche n'aurait pas de sens si ce n'est dans la longue durée, à savoir *grosso modo* le I^{er} millénaire av. n. è.

Le parcours de cette recherche s'articule en trois parties. La première se concentre sur les multiples sens du nom « Israël » notamment à l'Âge du Fer et ses liens avec le royaume de Samarie (*La polyvocité d'Israël*). Après avoir étudié comment les traditions septentrionales liées à Jacob ont été reçues et réélaborées dans un contexte méridional (chapitre 2), la portée politique du nom « Israël » dans des textes prophétiques méridionaux de VIII^e s. est abordée (chapitre 3). Cette partie remet ensuite en question la notion de « panisraélisme » (chapitre 4), telle que défendue par certains exégètes et historiens qui, en suivant le récit de la monarchie unifiée de David et Salomon, postulent une unité politique et surtout religieuse entre les royaumes de Samarie et de Jérusalem dès les débuts de l'Âge du Fer. Le chapitre 5, en abordant la même question par le biais de trois dossiers archéologiques, montre que les affinités entre les deux royaumes (vision panisraélite) peuvent en réalité être élargies au Levant entier (vision panlevantine).

La deuxième partie (*La polyonymie d'Israël*) commence par une présentation des conséquences de l'exil dans la perception ethnique du peuple, concernant notamment la perte de l'indépendance politique, d'un territoire, les phénomènes de la diaspora et de l'établissement d'une tradition scripturale qui accompagne le peuple dans son existence diasporique, la Torah d'abord et la LXX ensuite (chapitre 6). Suit donc l'analyse de deux autres ethnonymes du peuple. Le terme « Hébreux » est d'abord étudié, un nom qui dépend intimement du contexte de la province perse de Transeuphratène (chapitre 7). Ensuite, on prendra en considération la dissonance entre l'usage du nom « Judéens », qui s'affirme et devient le terme normal pour les Israélites dans les sources extrabibliques dans un monde désormais hellénisé, et la permanence du nom « Israël » dans des textes de la même époque comme Daniel et Esther

(chapitre 8). Le chapitre suivant (9) étudie les différentes nuances véhiculées par les usages des termes « Judéens » et « Israël » dans les textes en grec de l'époque hasmonéenne comme 1-2 Maccabées et Judith. En se focalisant sur la prééminence du premier terme, on explorera la manière dont la maison hasmonéenne adapta ce lexique non seulement au monde palestinien mais aussi dans les mondes diasporiques, une situation qui est aussi à l'origine de la création du terme « judaïsme ».

La troisième partie de cette recherche (*Éléments pour une épistémologie de l'ancien Israël*) offre une réflexion synthétique sur les parties précédentes (chapitre 10) et un encadrement théorique (chapitre 11). Le premier chapitre de cette partie compare en particulier le premier et le dernier Israël des textes bibliques, à savoir l'Israël omride et l'Israël hasmonéen. Le deuxième et dernier chapitre montre comment l'image d'un Israël éternel est le résultat d'une opération littéraire menée par la maison hasmonéenne, visant à créer un sentiment d'appartenance partagé entre monde palestinien et diasporas. Ce chapitre esquisse également un nouveau cadre théorique qui remet en question l'approche typique de l'histoire de l'ancien Israël, en soulignant le poids des préjugés que les chercheurs modernes reçoivent directement ou indirectement des récits bibliques. Cette opération continue donc dans l'épilogue qui jette les bases d'une compréhension post-identitaire de l'histoire de l'ancien Israël et plaide pour l'élargissement d'une telle perspective à l'échelle levantine.

Une précision concernant la chronologie est nécessaire à propos de l'utilisation des textes bibliques. Nous mettons dès à présent en avant l'adoption d'une perspective diachronique que nous considérons nécessaire pour mener une recherche de type historique. Sans négliger l'approche synchronique, ainsi que d'autres, selon les nécessités d'un texte précis, la méthode historico-critique reste notre approche générale des textes bibliques.

Quant à la méthodologie de la recherche, il est peut-être utile de souligner deux axes communs à l'intégralité de notre travail. D'une part, une attention spéciale sera portée aux contributions des sciences sociales, dont la nécessité a été argumentée, parmi d'autres, par E. Pfoh (2010b), et dont le lien intime avec l'histoire de l'ancien Israël a été très bien centré par A. Marx :

L'histoire d'Israël intéresse non seulement les historiens de l'Antiquité, mais également les chercheurs en sciences sociales, car elle présente un cas tout à fait remarquable d'un État qui a été entièrement rayé de la carte par une puissance étrangère, mais dont la population, loin de se dissoudre purement et simplement dans les populations ambiantes, a su se perpétuer et conserver son identité sous d'autres formes d'organisation (Marx 2009, 129).

De l'autre, dans la perspective d'une recherche pleinement historique, l'attention portée à l'ethnonyme ne signifie pas que les données archéologiques et iconographiques seront sacrifiées sur l'autel des sources écrites (littéraires et épigraphiques). Au contraire, sur le plan de la méthode, appliquer notre questionnement aux différents types de sources permet un rapprochement situationnel et contextuel qui met en exergue le caractère idéologique et secondaire des ethnonymes, et la compréhension sur la longue durée des phénomènes culturels, au sens large du terme, qui sont à l'œuvre. En même temps, en raison du fait que le point focal de la recherche est constitué par les noms du peuple, il va de soi que la perspective textuelle est mise en avant.

Avant d'entrer dans le vif de la recherche, deux choix lexicaux méritent probablement une justification rapide. Le premier est le terme « Levant », et en particulier le syntagme « Levant méridional », comprenant les Hautes Terres où les royaumes de Samarie et de Jérusalem ont eu leurs foyers historiques, qui nous semble être le terme le plus neutre possible. Le même choix, d'ailleurs, a été récemment revendiqué et justifié par M.L. Steiner et A.E. Killebrew dans *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant* (2014, 2-3) mais aussi par I. Oggiano (2005, 13). Cette désignation paraît, en effet, un bon compromis pour désigner une région qui a été appelée de manières très différentes à travers le temps (Palestine, Syrie-Palestine – Liban et Transjordanie inclus –, terre de Canaan, terre d'Israël, Terre Sainte et Terre Promise). La problématique de sa désignation est d'ailleurs bien connue : l'absence de consensus sur la terminologie pour définir cette région dérive du fait que le Levant méridional est, plus que d'autres, « un pays mentalement construit par l'homme » (Liverani 1987, 9-12).

Le deuxième terme qui mérite une justification est « Israélite », qui remplace le terme « Juif » qu'on retrouve souvent dans la littérature en français sur l'ancien Israël. Ce dernier terme, qui est dérivé du mot grec ou hébreu signifiant « judéen », est trop connoté (Munnich 2017). Il évoque non seulement davantage l'histoire des deux derniers millénaires du peuple à partir d'une perspective chrétienne, mais surtout, encore une fois en raison du filtre chrétien, le terme « Juif » risque de renvoyer essentiellement à la composante religieuse du peuple. Sans être prisonnier des mots qu'on étudie, le terme « Israélite », fort de sa fluidité sémantique que l'on étalera tout au long de notre recherche, sera employé pour désigner différentes configurations du peuple à des périodes différentes. Cela n'implique pas de retomber dans le mirage d'une identité éternelle véhiculée par la portée axiomatique d'« Israël », mais à défaut d'une autre terminologie, ce terme, avec toutes les précautions préalables que nous venons de prendre, peut et doit continuer à être utilisé (voir Lewis 2020, 52 qui opère le même choix). En définitive, le manque d'alternative valide

souligne l'efficacité de la force centripète de la notion biblique d'Israël malgré les forces centrifuges – mais également bibliques – véhiculées par les autres ethnonymes connus du peuple.

PREMIÈRE PARTIE

LA POLYVOCITÉ D'ISRAËL

2. L'IDENTIFICATION D'ISRAËL À JACOB

Bible en main, « Israël » est d'abord le surnom donné à Jacob, puis le nom donné à l'ensemble de ses descendants, parfois appelés aussi « les fils d'Israël », et au royaume qu'ils fondèrent. C'est donc un terme intrinsèquement polyvoque. Bien que l'identification entre le nom « Israël » et le nom du troisième patriarche, Jacob, soit le premier contexte d'usage du terme « Israël » dans la Bible hébraïque, le débat pour établir de quelle période cet usage et ces textes datent reste ouvert. Si nous abordons le récit biblique constitutif de l'équation « Jacob = Israël », nous rencontrons des textes bien connus : Gn 32,23-33 et Gn 35,9-15, auxquels il faut ajouter une allusion du livre du prophète Osée (12,3-5).

2.1. LE « CYCLE DE JACOB »

Les deux premiers passages font partie du « cycle » ou de la « légende » de Jacob, qui recoupe pour l'essentiel les chapitres 25–35 du livre de la Genèse. Ces traditions, d'abord lors de leur transmission orale mais aussi durant les premières phases de leur mise par écrit, étaient autonomes ; elles n'impliquaient pas une liaison ni avec les autres patriarches ni avec les événements liés à la descente en Égypte et, donc, à l'exode (de Pury 2006, 56). Bien que la figure de Jacob ait été parfois interprétée comme celle d'un ancêtre des populations de la Transjordanie (Meyer 1906, 271-287), voire de la région méridionale de la Judée (Garbini 1986, 117 à la suite de de Vaux 1971, 164-170), il existe un consensus parmi les exégètes à propos de son origine septentrionale. Dans sa synthèse historique sur le royaume d'Israël, I. Finkelstein a, par exemple, proposé la fin de l'Âge du Fer I, au X^e s., comme datation la plus probable de l'origine du « cycle de Jacob » (Finkelstein 2013a, 248-252). Bien qu'il n'y ait aucune trace de la royauté dans le récit, ces traditions semblent constituer un mythe fondateur pour le royaume, dont il établit les frontières, à commencer par celle de Galaad en Transjordanie avec ses populations araméennes, ainsi que les lieux de culte (voir aussi de Pury 2009, 228). Ce cycle aurait été ensuite mis par écrit à proximité d'un des lieux de culte principaux, possiblement Béthel¹, dans la première moitié du VIII^e s., probablement pendant le règne de

¹ L'attribution de la mise en écrit de la première version du cycle au lieu de culte de Béthel ne dépend pas seulement de l'importance de celui-ci dans le récit. On a, en effet, souligné à plusieurs reprises que la figure de Jacob aurait été rattachée à ce sanctuaire, tandis que le motif de l'exode, autre mythe typiquement septentrional, aurait été développé dans le temple de la capitale Samarie (van der Toorn 1996, 300 ; Finkelstein – Römer 2014a, 329-330). Quant au lieu de culte de Tel Dan, dont la première phase est attestée dans le même créneau chronologique (Arie 2008),

Jéroboam II (Finkelstein – Römer 2014a, 321). D'autres hypothèses, comme celle de M.A. Sweeney (2016) qui date l'origine du « cycle de Jacob » de la première moitié du VIII^e s., continuent, à ancrer fermement ces récits dans le contexte du royaume septentrional.

Cependant, la forme actuelle de ce cycle témoigne d'une composition plus longue et plus complexe que celle du cycle élaboré dans le royaume d'Israël. Même si les traditions les plus anciennes sont porteuses des préoccupations politiques et théologiques du royaume septentrional, elles ont connu une nouvelle phase d'élaboration après la chute de cette entité en 722. Une activité de relecture et d'intégration, en fait une véritable « mise en récit », a fait que différentes traditions indépendantes les unes des autres ont été rassemblées dans une perspective nouvelle. Ces traditions ont donc reçu – dans leur état final – la forme d'un itinéraire, ce qui a permis la comparaison du patriarche biblique avec d'autres figures de la littérature ancienne, Ulysse *in primis* (Giuntoli 2003, 15). En effet, les *gesta* du patriarche – telles que nous les connaissons – gravitent autour de son voyage, dont les lieux de départ et de retour sont bien marqués. Jacob part ainsi de Beer-Sheva (Gn 28,10), pour se soustraire à la menace mortelle de son frère Ésaü, qui lui reprochait d'avoir reçu par ruse la bénédiction paternelle à sa place (Gn 27,41-45). Cette circonstance est la cause de son exil en Haute-Mésopotamie (Harran), auprès de son oncle Laban (Gn 29,1), avant son retour vers la terre de ses pères (Gn 31,17-18).

Dans le contexte de la recherche récente autour de ce cycle, nous pouvons signaler trois points qui apparaissent centraux :

- (a) l'identification, au sein du cycle, de matériaux préexiliques (pre-P), Sacerdotaux (P)² et post-Sacerdotaux (post-P)³ ;
- (b) l'existence de deux parties – nommées, dans la nomenclature allemande, *Jakob-Esau-Kreis* et *Jakob-Laban-Kreis* –, dont le lien originel ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les exégètes ;

les hypothèses au sujet des traditions le concernant sont moins développées. En réalité, on pourrait bien remettre en cause l'idée d'une spécialisation théologique locale, pour des lieux de culte fortement liés à l'initiative monarchique. On pourrait, en effet, considérer que la centralité du lieu de culte de Béthel, archéologiquement inconnu, est sans cesse formulée dans les études du fait de l'héritage biblique (pour une réévaluation des données archéologiques du site de Béthel, qui montrent néanmoins sa prospérité au Fer I et surtout au Fer IIB, toujours à l'époque de Jéroboam II, voir Finkelstein – Singer-Avitz 2009). Le temple de Samarie, lui aussi archéologiquement inconnu, tout comme le temple, plus célèbre encore, de Jérusalem, est, pour la même raison, presque systématiquement sous-estimé, tandis que, dans perspective historique, on devrait lui accorder un rôle prédominant, en tant que temple de la capitale et de la divinité dynastique, exactement comme on le fait pour le temple de Jérusalem.

² D'après E. Blum (2012, 190-191) : 25,19-20, 26b ; 26,34-35 ; 27,46-28,9 ; 31,17-18 ; 33,18αα.β ; 35,6(?), 9-15, 22b-29.

³ D'après E. Blum (2012, 192) : 34 ; 35,1-5(6-7).

- (c) la problématique de l'identification de la fin du voyage de Jacob. En d'autres termes, il semble que la fin du cycle ait varié au gré des différentes étapes rédactionnelles. Ainsi, les pérégrinations de Jacob peuvent se terminer en 32,2a, avec la séparation de Laban, ou en 33,17, avec celle d'Ésaü, ou encore en 35,7, avec le retour à Bethel (Galvagno 2009, 249-250).

Les études historico-critiques récentes, ainsi que les analyses littéraires plus étroitement synchroniques (Barthes 1971 ; Fokkelman 1975, 85-241 ; Fishbane 1975 ; 1979, 40-62 ; Gammie 1979 ; Coats 1980), ont contribué à reconnaître dans la *gesta* de Jacob une entreprise unifiée dans sa rédaction finale, et structurée d'une manière concentrique (Carr 1996, 257) ou tripartite (Blum 2012, 182).

La constitution du « cycle de Jacob » comme un ensemble littéraire correspond, donc, à un projet théologique, dont la compréhension requiert la prise en compte d'un horizon socio-historique. Or, un tel enchaînement convient très bien à la communauté postexilique réunie autour du nouveau Temple et de la Torah, une communauté qui vécut elle-même un départ forcé de sa terre, un exil également contraint à Babylone et finalement un retour synonyme d'affranchissement (Giuntoli 2003, 16). Les éléments les plus récents (P et post-P) interviennent donc pour mettre en relief et renforcer le parallèle entre les vicissitudes du patriarche et celles du peuple.⁴

2.2. JACOB ET ÉSAÛ : GN 32–33

2.2.1. Jacob au Yabboq (Gn 32,23-33)

Le récit de Jacob qui passe le torrent du Yabboq est inséré dans la fin du cycle et est souvent regardé comme « un excellent *exemple* d'une *saga* israélite » (Martin-Achard 1971, 50), quoique, en même temps, il constitue un passage parmi les plus énigmatiques de la Bible hébraïque.⁵ La lutte avec un homme

⁴ Le poids des interventions a mené nombre d'exégètes à reconnaître en P un véritable *auteur*, qui « aurait mis par écrit sa propre version de la tradition sans reproduire également la version de ses prédécesseurs » (de Pury 2001, 222). La même vision est partagée pas des auteurs tels que N. Lohfink (1978 ; 1996, 5-25), D.M. Carr (1996, 43-140). Au contraire, E. Blum (1990, 219-285) et J.-L. Ska (2002), entre autres, considèrent P plutôt comme un *rédacteur/éditeur*, qui « aurait juxtaposé, relié entre eux et commenté des ensembles reçus ».

⁵ E.J. Hamori (2011) propose une comparaison entre la lutte de Jacob au Yabboq et celle entre Gilgamesh et Enkidu dans l'épopée mésopotamienne. En réalité, la présence de certains motifs partagés par les deux récits n'est pas étonnant en soi ; d'autre part, ce parallèle est de peu de secours pour la datation du cycle de Jacob puisque la connaissance de l'épopée mésopotamienne est attestée sur la longue durée au Levant. N. Na'aman (2014a, 103) soutient néanmoins qu'un recours à la littérature akkadienne est plus vraisemblable au cours du VI^e s.

inconnu (*'š* ; 32,25) – Jacob comprendra seulement après son départ qu'il s'agissait de Dieu – retarde la rencontre des deux frères en contribuant à augmenter le suspens. En outre, ce passage se présente comme une transition entre les chapitres 32 et 33.

La raison de la péripécie du Yabboq semble être le changement de nom de Jacob, auquel fait écho l'identification d'Ésaü avec le pays d'Édom/Séir. Cette dernière, cependant, n'est pas l'objet d'un récit, pas plus que les noms d'Édom ou de Séir ne se substituent au nom d'Ésaü dans la suite de la Bible hébraïque, comme c'est le cas pour le nom « Israël » ; Ésaü n'est même pas considéré systématiquement comme le père d'un peuple en dehors du texte P. C'est notamment dans le contexte de la fin des chapitres 32–33 qu'il personnifie le conflit entre Israël et le pays d'Édom/Séir. En outre, les procédés qui permettent au narrateur d'établir l'identification Ésaü-Édom/Séir ne sont pas homogènes, d'où l'« éternelle ambiguïté d'«Ésaü qui est Édom» », dont parle F. Giuntoli (2003, 104-116).⁶

J.-L. Ska (2000, 101 ; 2001b, 19-21), comme d'autres chercheurs, a montré, d'une manière convaincante, que l'identification Ésaü-Édom/Séir est globalement secondaire. En d'autres termes, s'il ne fait aucun doute qu'il a existé depuis le début un frère jumeau appelé Ésaü, avec lequel Jacob se disputa la primauté, il faut admettre qu'il ne s'agissait que d'un affrontement entre frères – dont l'un était certes le protagoniste du récit –, et non pas d'une opposition entre deux peuples. Ce cadre se complexifie encore par le fait que l'identification Ésaü-Édom/Séir est non seulement secondaire, mais qu'elle a été activée et réactivée plusieurs fois au cours de l'histoire rédactionnelle de la Bible hébraïque. La variété des formes dans lesquelles elle est attestée, à commencer par la double dénomination du pays (Séir ou Édom), est le reflet de la pluralité des rédacteurs qui ont opéré cette identification (Ngangura Manyanya 2009, 246).

Le degré de conflictualité décrit dans les narrations dépend aussi du contexte historique dont elles sont le résultat. Or, la seule donnée pertinente pour établir une chronologie absolue du récit est celle de l'affrontement entre Israël et Édom. Si la transition de 32,23-33 révèle la portée nationale du personnage de Jacob, qui est renommé « Israël », Ésaü doit lui aussi, dans ce contexte précis, fonctionner comme un *alter ego* d'Édom. Cela signifie que le texte que

⁶ Une telle identification se réalise de plusieurs manières : de manière indirecte, par l'utilisation des notions de poilu (*'š*) et de roux (*'dm*), qui sont implicitement liées aux deux noms traditionnels du territoire du peuple envisagé, à savoir respectivement Séir (le toponyme plus ancien) et Édom. Cet usage est attesté en 25,25 et surtout au chapitre 27 ; de manière directe : en mettant en relation le nom personnel avec le terme « nation », *gôy*, ou « peuple », *l'ôm* (25,23) ; en présentant Ésaü comme père d'Édom (36,9 ; 36,43) ; en donnant l'étymologie explicite de cette identification (25,30) ; ou encore en juxtaposant le nom d'Ésaü à celui d'Édom (36,1 ; 36,8 ; 36,19).

nous analysons doit être postérieur à l'identification Ésaü-Édom/Séïr. Si, en effet, l'identification Jacob-Israël peut être antérieure et donc difficile à dater avec précision, c'est bien celle qui concerne Ésaü qui revêt une valeur chronologique plus précise. En d'autres termes, nous devons nous demander quand le récit de la recomposition du conflit familial a pu être rédigé.

La rédaction du texte doit être postérieure à une période durant laquelle l'entité édomite était perçue comme hostile. Or, comme le souligne judicieusement N. Na'aman, à partir de considérations historiques, il s'avère hautement invraisemblable qu'une telle période puisse précéder le VI^e s. À ce sujet, la datation traditionnelle du matériau du cycle de Jacob, entre le X^e et le VIII^e s., contredit les informations dont dispose l'historien pour cette période. La monarchie septentrionale, en effet, ne semble jamais avoir eu de raisons d'entrer en conflit avec Édom à cette époque. Tandis qu'Araméens et Moabites pouvaient être considérés à juste titre comme des « ennemis jurés » d'Israël, Édom en cette période reste une entité géographiquement éloignée⁷ et fondamentalement inoffensive, qui entretient des contacts avec l'entité israélite principalement pour des raisons économiques.

2.2.2. *Israël-Édom : le regard de l'archéologie*

La vision d'Édom livrée par la Bible hébraïque (Gn 36,31 ; Dt 2,4-8.12 ; Nb 20,14-21 ; 1 S 14,47), qui le décrit comme un État doté d'une capitale au X^e ou au IX^e s., n'est que la projection d'une époque ultérieure sur le passé (Bartlett 1989, 94-102 ; Knauf 1992, 52). La région qui comprend le Néguev et le Jourdain méridional était progressivement devenue centrale pour l'économie des États du Levant ainsi que, plus tard, pour les Assyriens, pour deux raisons. La première intéresse ce territoire en tant que lieu de transition vers la péninsule arabique. Entre le IX^e et le VIII^e s., en effet, la bande désertique du Levant méridional est pleinement intégrée dans l'horizon commercial élargi des routes caravanières qui, en provenance du Yémen et des villes sud-arabiques aux marges du désert, emportaient aromes, encens, épices, gemmes, or, ivoire ainsi que du bois et des animaux sauvages. Une deuxième raison concerne les res-

⁷ S'agissant de l'extension réelle d'Édom, nous pouvons nous en tenir aux conclusions de D.V. Edelman : « Edom originated as a geographical term designating the plateau and adjoining western scarp characterised by red soil and rocks between the Wadi el-Ḥasa and Ras en-Naqb on the eastern side of the 'Arabah. The northern portion of the plateau also came to be known as Teman. After the Edomite state emerged with its capital at Bozrah, the term "Edom" spread beyond its original confines as the state grew and added new territory to its domain. In the process, the 'Arabah came to be part of Edom, as did the eastern Negeb highlands, otherwise known as Mt. Seir, the Negeb and southernmost Judah. With the emergence of the province of Idumea that was located completely west of the 'Arabah, a total territorial transfer of the original geographical term was accomplished » (Edelman 1995a, 11).

sources de cette même région, à savoir la présence de métaux, et notamment de cuivre (Knauf 1995 ; Bienkowski – van der Steen 2001). De nouvelles analyses au radiocarbone (Levy 2005 ; Levy *et al.* 2008) ont montré la possibilité que l'exploitation de mines et la constitution d'installations métallurgiques *in loco* a pu commencer vers le X^e et le IX^e s., pour répondre aux besoins en métaux après l'écroulement du monopole qui appartenait, jusqu'au début de l'Âge du Fer, à l'île de Chypre. Autour du IX^e et du VIII^e s. les acteurs principaux dans la région seraient donc le royaume d'Israël et des populations édomites. Ces dernières, en particulier, auraient commencé à se coaguler autour d'une telle activité productive, sans pourtant atteindre le niveau d'organisation qu'évoque les textes bibliques, qui n'est archéologiquement attesté que sous la domination assyrienne et babylonienne entre le VIII^e et le VI^e s. (Beit-Arieh 1995b ; Bienkowski 1995).

Aux VIII^e et VII^e s. remonte, en effet, un complexe palatial (*Building B*), bâti selon des modèles assyriens, sur l'acropole de Buseirah, la capitale d'Édom (Bennet 1982 ; 1997). À l'exception de cette agglomération urbaine, les autres sites édomites, en large partie situés en Transjordanie, n'étaient que de petits villages agricoles. Seuls onze sites mesurent entre 1 et 2 hectares⁸, une proportion plutôt faible par rapport aux 8,16 hectares de la capitale (Crowell 2007, 76). En tenant compte de la nature modeste et fortement décentralisée de l'entité édomite, il conviendrait davantage d'envisager une présence raréfiée dans un espace désertique et frontalier comme le Néguev.

Quant à l'identification de la population locale sous l'étiquette d'« édomite », les deux arguments traditionnels (l'identification des typologies céramiques ainsi que l'attribution de lieux de culte) ont subi une forte remise en question ces dernières années. Le premier volet a été à plusieurs reprises soulevé, et récemment encore par Y. Thareani (2010), même si la conclusion formulée par P. Bienkowski – E.J. van der Steen reste toujours valide :

There has been a tendency to overemphasize the “Edomite” component in the Negev assemblages, and to simplistically interpret most “non-Judean” characteristic as the result of Edomite influence or presence, without attempting to acknowledge and explain the complex mixes and variations in assemblages (Bienkowski – van der Steen 2001, 27).

Tout en conservant l'hypothèse d'une céramique typiquement édomite (Singer-Avitz 1999 ; Finkelstein – Singer-Avitz 2008), les limites de l'identification d'une partie de la céramique du Néguev a suggéré la possibilité de formes mixtes locales, et donc non nécessairement édomites ni judéennes mais,

⁸ En particulier Tawilan, Tall al-Khalayfi, Umm ar-Rih, al-Addanin, Hiblan Salim, Khirbat al-Burays, Khirbat Abu Banna, Khirbat al-Fatat, ad-Dayr, al-Mabra, et Khirbat at-Tuwaneh.

à proprement parler, « néguevites ». Cette solution correspond, d'ailleurs, à la nature des assemblages retrouvés dans les deux contextes culturels majeurs : En Hazeva et Horvat Qitmit. Selon l'interprétation de P. Bienkowski (1995) et I. Finkelstein (1995a, 149), nous sommes confrontés à des lieux de culte situés au bord de voies de communication avec la péninsule arabique, installés par des groupes locaux et utilisés par différentes populations qui y transitaient pour des raisons commerciales. Même si cette interprétation n'est pas incontestée, elle explique, d'une façon raisonnable, le « spécial mélange culturel » dont témoignent les données archéologiques (Finkelstein 1992, 162).

Le lieu de culte associé à la forteresse de En Hazeva⁹ a été longuement considéré comme édomite du fait de l'attestation, dans un certain nombre d'inscriptions, de la divinité principale de cette population, Qaus. Une telle identification se heurte, cependant, à deux données opposées. En premier lieu, la céramique édomite, bien attestée à l'intérieur de la forteresse, s'avère absente de l'installation culturelle. Deuxièmement, les matériaux culturels retrouvés – et notamment les encensoirs – présentent des traits plutôt judéens qu'édomites (Beck 1993, 232-235 ; 1996, 105-112). Une piste pour interpréter le site est offerte par l'identification du culte du taureau, ou plus précisément des divinités que cet animal représentait, parmi lesquelles la divinité lunaire et celle de l'orage (Bernett – Keel 1998 ; Ornan 2001). Des motifs iconographiques qu'on peut attribuer à ce culte sont, en effet, attestés sur plusieurs supports, comme un encensoir, une stèle ou encore un sceau. Si cette identification est correcte, la structure pouvait abriter le culte d'une divinité lunaire, originaire de la région de la Syrie septentrionale, mais largement diffusée à l'Âge du Fer tardif. Cette iconographie a donc pu constituer un élément commun entre les différentes populations qui se rendaient vers ce site, dont, selon toute probabilité, des tribus arabes.¹⁰ Ainsi, il n'est pas nécessaire d'associer l'endroit à une seule et unique forme de culte.

Pareille conclusion peut s'appliquer à l'autre site que les spécialistes définissent très fréquemment comme un « lieu de culte édomite ». ¹¹ En réalité, l'architecture ainsi que l'organisation de l'espace du site de Horvat Qitmit ne trouvent pas ailleurs des parallèles précis. C'est la culture matérielle du site, extrêmement variée, qui permet des comparaisons, *in primis* avec le site de En Hazeva (Beck 1995 ; 1996) mais, de manière générale, avec tout le répertoire

⁹ Ce petit lieu de culte, avec sa *favissa*, est daté du milieu du VII^e au début du VI^e s. (Cohen – Yisrael 1995, 228) et correspond au niveau IV de la forteresse, associée à la phase de l'hégémonie assyrienne dans la région. Cependant, la forteresse ne porte aucune trace d'activité culturelle.

¹⁰ Même s'il s'appuie sur une documentation plus tardive, E.A. Knauf (1990, 212) note, par exemple, que les Arabes vénéraient la divinité Salm, sous la forme d'un taureau.

¹¹ Pour une critique de ce classement quasi unanime, voir Uehlinger 2006a, 92-96, 103-110.

levantin.¹² Bien que l'assemblage céramique qu'on y trouve soit de production locale (Gunnweg – Mommsen 1995), on ne peut pas automatiquement tirer la conclusion d'une fréquentation du site uniquement par des locaux, comme le suggère, par exemple, Z. Zevit (2001, 148, n. 42). En revanche, en raison de sa collocation géographique, il est vraisemblable de supposer que des marchands de passage ont aussi contribué au dépôt des objets votifs achetés sur place et produits par des ateliers locaux, pour faire face à des événements intervenus soudainement pendant leur voyage. Cette hypothèse expliquerait aussi l'usage d'argile locale pour une production soumise aux influences levantines. En somme, tout ceci fait penser à l'existence d'ateliers locaux capables de satisfaire toute sorte d'acheteur, d'où la catégorie de lieu de culte « tribal » assignée à ce site (Stern 2001, 286 ; Oggiano 2005, 171-179).

La présence édomite dans la région du Néguev est donc bien attestée, mais selon des modalités qui restent, en large partie, encore à préciser. Pour compléter ce panorama, et toujours dans la perspective de définir chronologiquement l'Édom des récits de la Genèse, il faut aussi considérer Kuntillet Ajrud (Horvat Teman), véritable site-clé¹³ pour la compréhension des intérêts du royaume d'Israël dans cette région au cours du VIII^e s.

Dans cette localité située à environ 50 km au sud de Qadesh-Barnéa, dans la partie septentrionale de la péninsule du Sinaï, deux bâtiments, construits entre 820 et 795 et abandonnés entre 745 et 730/720, selon des datations au radiocarbone (Finkelstein – Piasezky 2008 ; Carmi – Segal 2012 ; Finkelstein 2013b), ont été fouillés. L'interprétation de l'édifice principal (bâtiment A), une structure rectangulaire de 22 x 13 m comportant quatre tours angulaires, a été fortement controversée. Son plan ressemble, à première vue, à celui des forteresses (Qadesh-Barnéa et Horvat Uza *in primis*). Cependant, il contient des lieux de production, liés notamment au textile, des lieux de stockage, ainsi que des inscriptions de nature religieuse bien connues, même si des pratiques cultuelles ne sont pas attestées (Oggiano 2005, 128-136). La nature la plus vraisemblable du site, issue de l'analyse conjointe des données archéologiques, iconographiques et historiques, est celle d'une forteresse-caravansérail au milieu du désert, sur la route de Darb el-Gazzah, qui passait à Gaza, Qadesh-Barnéa et donc Kuntillet Ajrud, avant de déboucher sur le golfe d'Akaba. De cette manière, le site devait satisfaire les initiatives commerciales du royaume

¹² Selon I. Finkelstein, cet élément « indicates that it was visited by caravaneers of various origins – Arabs, Phoenicians, Judahites, Edomites and others; at the same time it reflects the special cultural *koine* of the period » (Finkelstein 1992, 166).

¹³ Si ce site est largement connu et cité dans les études spécialisées, son apport dans le débat autour du cycle de Jacob nous semble encore sous-estimé, à l'exception remarquable de E. Blum (2012, 208-209). Il est symptomatique que, dans le volume entièrement dédié à l'étude d'Édom édité par D.V. Edelman (1995b), ce site ne soit cité que dans une contribution (Dearman 1995, 123).

d'Israël, de plus en plus intéressé par les échanges avec la péninsule arabe et donc soucieux de les soustraire aux mains de tribus nomades locales (Finkelstein 1992, 16). Ce centre répondait, par conséquent, à des exigences à la fois de protection, d'abri, de halte et de ravitaillement, ainsi que de prélèvement douanier, tout en assurant la possibilité d'accomplir des pratiques culturelles¹⁴ à chaque type de caravane qui parcourait les routes entre le Levant et le golfe d'Akaba (Briquel-Chatonnet 1992, 268-270). Dans la perspective d'un « espace polyvalent » fréquenté par des populations très diverses, le site de Kuntillet Ajrud peut enrichir notre connaissance des rapports entre les régions de Samarie et d'Édom. L'influence de la première est attestée de plusieurs manières¹⁵, mais surtout grâce à la présence de l'onomastique des inscriptions, sur plâtre ou sur céramique, utilisant l'élément théophorique *-yau*, typiquement septentrional, plutôt que la forme méridionale *-yahu* (Tigay 1986 ; 1987 ; Ahituv – Eshel – Meshel 2012, 128-129), ainsi qu'une bénédiction explicitement accordée par « *yhwh* de Samarie ». ¹⁶ L'apport de la région édomite est, par contre, attesté d'abord pour des raisons géographiques, le territoire du Néguev étant une partie de la région originaire d'Édom, et aussi pour l'attestation

¹⁴ Comme le remarque I. Oggiano, on ne saurait sous-estimer le rôle religieux de ce site, surtout en raison de la quantité des éléments culturels repérés *in loco* (2005, 135 ; du même avis Schmidt 2002, 98-104). Cependant, une interprétation *uniquement* religieuse (pas même culturelle !) du site semble plutôt problématique et anachronique. Nous faisons référence, par exemple, à celle qui a été proposée par Z. Zevit (2001, 374-381, en particulier à la n. 47) et plus récemment par Z. Meshel, qui a résumé la nature du site en ces termes : « In our opinion [...] the inhabitants comprised a group of priests and Levites who were supplied by the provision of offerings and tithes that were sent to them from Jerusalem. [...] It may be assumed that the priests offered religious services and blessing to desert travellers, the caravan drivers and to the pilgrims to Sinai and Mt. Horeb. [...] In our opinion [...] 'Ajrud was a religious site, but no cultic activities took place there » (Meshel 2012a, 68-69).

¹⁵ La présence de formes céramiques septentrionales, reconnue dans un premier temps (Singer-Avitz 2006), a été par la suite mise en question et finalement drastiquement réduite (Freud 2008 ; Finkelstein – Piasetzky 2008 ; Na'aman – Lissovsky 2008). Si ce changement ne dépend pas de questions chronologiques d'édification et d'occupation globale du site, comme le soutient pour sa part L. Singer-Avitz (2009), le faible pourcentage de céramique septentrionale peut être expliqué par le fait que la dernière période d'occupation du site correspond aux dernières années, passablement troublées, du royaume d'Israël.

¹⁶ Dans un premier temps, J. Naveh (1979) avait traduit par « (Yhwh) notre gardien », mais la majorité des auteurs se sont finalement ralliés à la traduction de « Samarie » (Shomron est son nom en hébreu). Parallèlement, il faut rappeler aussi que la langue et l'écriture présentent des traits communément interprétés comme septentrionaux, parfois même comme davantage phéniciens qu'israélites. Le même discours vaut pour le caractère phénico-syrien de certains motifs iconographiques (Beck 2012, 197). Quant aux inscriptions, la conclusion de B. Mastin semble plutôt raisonnable : « Although some features of the language of these inscriptions [on plaster] could be Phoenician, there is nothing in what has so far been published which cannot be Hebrew » (Mastin 2009, 109). En conséquence, la proximité avec les signes et certaines formes morphologiques phéniciens, ainsi que la mention d'El et de Baal, ne posent aucun problème si l'on conçoit les auteurs comme israélites. On n'oubliera pas, en outre, que G. Garbini (2006, 101-104) classe la langue du royaume du Nord parmi les dialectes phéniciens.

d'autres bénédictions, cette fois accordées par « *yhwh* de Teman » (pour une analyse plus approfondie de ces inscriptions, voir *infra*, p. 113-114).

2.2.3. Des éléments de datation pour Gn 32–33

Pour revenir aux questions chronologiques, N. Na'aman (2014a) a donc raison de nier pour la période d'existence du royaume septentrional une rivalité ouverte entre Israël et Édom. Au contraire, au VIII^e s. encore et jusqu'à l'effondrement du royaume du Nord¹⁷, on peut imaginer la circulation de récits faisant état de rapports à proprement parler « fraternels » entre Israël et Édom, malgré toute la distance – géographique et, au sens large, culturelle – qui les sépare. En revanche, il reste à dater les deux phases successives : celle de la rivalité entre les deux frères et la résolution irénique du conflit.

On peut trouver un correspondant historique de cette rivalité dans le conflit opposant la Judée – et non Israël – à Édom après la chute de Jérusalem en 586-587, lorsque les Édomites détruisirent des forteresses (en particulier Horvat Uza, Tel Masos et Aroër) et, en général, des sites judéens dans la région de Beer-Sheva (Arad, Aroër) et Qadesh-Barnéa (Tel Masos, Tel Malhata, Horvat Uza, Horvat Qitmit et Tell el-Kheleife), en profitant de l'anéantissement du royaume de Juda pour s'emparer de la Shéphéla méridionale ainsi que des hautes terres autour de Hébron (Liverani 2010, 263 et 267-269). Pareille restitution historique comporte, cependant, des traits spéculatifs, s'appuyant en partie, sur des données archéologiques (Stern 2001), mais aussi sur la lecture véhiculée par la Bible hébraïque. En particulier, comme l'ont bien montré les études de B. Dicou (1994), J.R. Bartlett (1995) et S.L. McKenzie (2001), les textes hébraïques, et notamment prophétiques, dénoncent une forme d'acharnement toute particulière contre les Édomites. Il est particulièrement significatif, par exemple, qu'après que le genre littéraire de l'oracle contre les nations était tombé en désuétude du fait de l'absorption des populations dans l'empire néo-babylonien d'abord et achéménide ensuite, certaines compositions contre Édom continuent de voir le jour.¹⁸

Il semble que cette reconstruction historique doit être nuancée (Guillaume 2013, 106), surtout si l'on considère qu'une telle phase expansionniste ne dura pas longtemps pour Édom. Des niveaux de destructions dans des sites édomites

¹⁷ Dans la perspective de Finkelstein – Piasezky 2008, en effet, l'abandon du site de Kuntilet 'Ajrud serait dû davantage à l'aménagement d'une route alternative à celle de Darb el-Ghazza, qui consistait, pour les Assyriens, dans l'installation des grandes forteresses de En Hazeva et Tell el-Kheleifeh, ainsi que du complexe administratif de Buseirah.

¹⁸ Le caractère particulièrement hargneux à l'égard d'Édom, à partir du VI^e s. est bien visible dans certains passages bibliques, comme Jr 34 et Lm 4,31, mais surtout dans le petit livre d'Abdias, qui évoque la destruction de Jérusalem.

ainsi que des textes et des inscriptions babyloniens montrent que, dès le milieu du VI^e s., Nabonide a durement frappé Édom, notamment pour s'emparer du contrôle des échanges commerciaux avec la péninsule arabe (Lindsay 1976 ; Bienkowski 2002, 477-478). En particulier, le relief de as-Sila' permet de donner une datation plus précise aux destructions des sites de Tawilan et de Tall al-Khalayfi, mais surtout de Buseirah, la capitale : la cinquième année du roi babylonien et, en termes de chronologie absolue, l'année 551 (Crowell 2007). Ainsi, l'État édomite a difficilement pu continuer à exercer un pouvoir central dans une région qui dépendait en grande partie des mercenaires pour sa défense, et qui, dans tous les cas, se caractérisait depuis toujours par un degré élevé de décentralisation. Si on peut donc aujourd'hui dater du milieu du VI^e s. le déclin relatif de l'État édomite, nous pouvons aussi mieux comprendre pourquoi les cadres dirigeants judéens ont pu nourrir très tôt le désir de relever la tête contre les Édomites. De nouvelles traditions commencent alors à imaginer que, face à l'affaiblissement politique et militaire d'Édom, Israël pouvait bien reprendre sa place après les abus subis quelques années auparavant (Tebes 2019). Dans ce contexte s'inscrit donc la troisième phase de l'histoire des deux frères : le final irénique (33,1-16) semble être une scène idéale visant à encourager le retour à Canaan de la communauté exilique, la *golah*. À bien le regarder, ce texte s'attache à montrer que le retour à Canaan était possible, voire qu'il correspondait à la volonté divine et qu'il pouvait s'effectuer plutôt pacifiquement.

En outre, comme Édom ne désigne plus une population particulière mais se transforme en symbole de l'hostilité à Israël (Giuntoli 2003, 114 ; Assis 2006, 6), Israël dans ce contexte n'identifie plus le royaume du Nord mais celui du Sud et, par la suite, les exilés de Babylone. Nous sommes confrontés au passage d'un milieu septentrional, dont le « cycle de Jacob » était originaire, à un milieu méridional, évolution qui n'a pu que difficilement se réaliser avant la chute de Samarie en 722.¹⁹

Si donc la péripécie de Jacob au Yabboq prépare le final irénique entre les deux frères, L. Ngangura Manyanya a raison d'insister sur le fait que Jacob devient Israël seulement après le passage de son cycle en contexte méridional, et donc seulement après l'identification d'Ésaü avec Édom :

L'Ésaü primitif serait donc un ancêtre géographiquement beaucoup plus proche, plus « endémique » mais aussi plus insaisissable [...]. L'identification secondaire d'Ésaü et d'Édom présuppose une époque où Jacob n'est plus seulement la figure identitaire des Éphraïmites, mais surtout de tout le peuple de YHWH, Juda inclus (Ngangura Manyanya 2009, 342).

¹⁹ Le peu d'attention accordée à ce fait pourtant central dans l'histoire de la rédaction du cycle peut suggérer une origine méridionale, comme l'estime J.M. Tebes (2006).

Ainsi, Jacob devient Israël selon l'usage tardif – et notamment exilique – de ce titre. Plusieurs études (parmi lesquelles l'étude de Ben Zvi 1995 reste fondamentale) ont d'ailleurs montré que, pendant l'exil, le nom « Israël » a connu une grande fortune et qu'il a été élu comme le nom de la communauté de la *golah*. Il devient évident, par exemple, que la position en Transjordanie du Yabboq devait séduire les rédacteurs en exil, eux aussi situés au-delà du Jourdain. Ainsi, le nom « Israël » est donné en dehors de la conception stricte de la « Terre promise » dans laquelle le fleuve Jourdain a toujours constitué un élément très important d'organisation politique et mentale du territoire. En outre, Jacob devient « Israël » après avoir passé (*'br*) un fleuve, tout comme, toujours selon le récit biblique, le peuple à la suite de Josué et, selon une perspective historique, au VI^e s. les judéens/hébreux en provenance de la Mésopotamie (voir chapitre 7).

2.2.4. Le nom « Israël » dans le contexte de Gn 32–33

Dans ce contexte, le changement de nom correspond, en outre, à un véritable changement de statut pour Jacob. Le verbe employé par la divinité en 32,29, *'mr* au lieu du terme, plus commun, de *qr'*, semble valider le passage de la sphère intime (*qr'* comme « se nommer ») à la sphère publique (le *niphal* de *'mr* comme « être dit »). Le sens du nouveau nom, de plus, est loin d'être aussi banal que celui de l'ancien, lié aux événements personnels de la naissance (Gn 25,26a ; 27,35-36a). Le nouveau nom est un manifeste programmatique de l'action – et du succès qui s'ensuit – de ce personnage, à la fois singulier et pluriel, dans le scénario de Canaan.

Cette action se configure comme une action de guerre, de lutte, d'opposition à la frontière de la « Terre Promise », puisque le site du Yabboq se situe juste aux marges de ce territoire et que cet épisode entérine le retour de Jacob dans sa terre : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté [*ki-šāriṭā 'im-'elōhīm w'e'im-'anāšim wattūkāl*] » (32,39). Le contexte immédiat est celui d'une rivalité avec la divinité au Yabboq ainsi qu'avec Laban et Ésaü dans le contexte final du cycle. De manière générale, cependant, la signification de ce nom correspond à la capacité d'Israël de triompher dans la conquête, ou mieux dans la reconquête (comme c'est le cas pour Jacob et pour la communauté de la *golah*) de Canaan. Comme le dit G.A. Danell :

Whether the author means that the name Israel signifies “El battles” or “he battles with El” is of minor importance. Probably neither interpretation was intended. All he wanted to say is that the name Israel is bound up with the

struggle at the ford Jabbok. [...] The main tendency there is undoubtedly to verify the right of the Israelites to Canaan (Danell 1946, 17-18).

En accord avec la datation tardive de la péricope que nous avons suggérée, le nom « Israël » tend à donner confiance et force à la communauté de la *golah*. En revanche, se pose le problème de la datation de la rédaction de la partie finale du cycle. En réélaborant la proposition formulée récemment par E. Blum (2012, 210), nous pouvons imaginer une trajectoire des relations entre Jacob et Ésaü constituée de trois phases :

- (a) depuis le IX^e s., date à partir de laquelle une certaine « consistance étatique », sur le modèle des petits royaumes araméens, est attestée pour le royaume de Samarie, un récit qui ambitionne d'expliquer comment Jacob parvient à s'ériger en chef de son peuple (Israël), en répondant à différentes exigences (celles notamment de s'assurer une descendance, un territoire, des lieux de culte), dans le contexte d'une saga familiale ;
- (b) vers le VIII^e s., une possible identification pacifique des Édomites comme frères de la population du royaume de Samarie ;
- (c) à partir du VI^e s., à la suite de la détérioration des rapports entre les héritiers de Jacob et les fils d'Ésaü, la tradition sur ces deux frères atteint sa forme finale, dans les termes d'une opposition parfois violente mais qui aboutit, en dernier ressort, à la supériorité de Jacob/Israël.

Cette longue analyse de l'épisode de la lutte de Jacob au Yabboq, élargie au contexte des chapitres 32–33 et à l'histoire régionale, montre bien que cette péricope ne saurait faire l'objet d'un examen indépendant, et qu'à l'inverse, elle est porteuse d'enjeux qui dépassent le cadre du texte concerné. Ces deux chapitres, donc, résultent d'un sage enchaînement de figures sonores et de mots-clés, qui contribuent à produire une composition sinon fortement *unitaire* du moins *unifiée*. De surcroît, ils constituent non seulement l'aboutissement des *gesta* du patriarche Jacob – les chapitres 34 et 35 contenant des traditions hétérogènes et souvent tardives –, mais vont aussi de pair avec l'autre sommet théologique du cycle, à savoir l'épisode de la rencontre avec la divinité à Béthel (28,10-22), comme la réécriture sacerdotale ne manquera pas de le remarquer. La correspondance formelle entre les différents épisodes du cycle, le caractère de *grand finale* des chapitres 32–33, ainsi que les considérations que nous avons proposées, suggèrent une rédaction tardive pour cette péricope et devant être associée, par conséquent, à un Israël exilique.

De cette manière, la défaite de la divinité elle-même à l'issue de son opposition avec Jacob/Israël acquiert, *contra* G. Garbini (2003, 203), une forte valeur théologique. L'histoire des religions connaît, d'ailleurs, plusieurs cas de dieux présentés comme affaiblis, battus, maltraités, voire tués et découpés par les hommes. Il s'agit toujours de stratégies pour donner à voir leur puissance.

Ici, donc, d'une certaine manière, Dieu fait place à Israël et soutient son entreprise par l'attribution, hautement symbolique, du nouveau nom de Jacob. Si elle n'est certes pas écrasante, la victoire de Jacob sur Dieu acquiert donc une valeur non seulement théologique mais aussi paradigmatique. En d'autres termes, si Jacob/Israël a battu Dieu lui-même, quelle résistance l'Israël de l'exil pourrait-il trouver sur le chemin du retour vers Canaan ?

2.3. JACOB ET ABRAHAM : GN 35,9-15

Les études les plus récentes sur la formation du Pentateuque suggèrent qu'« il est [...] fort possible d'imaginer l'origine du Pentateuque dans une rencontre entre le milieu sacerdotal et le milieu deutéronomiste » (Römer 2007a, 28-29). En particulier, malgré diverses nuances, il y a un consensus parmi les exégètes sur le fait que les traditions des patriarches et celles de l'exode sont restées indépendantes et disjointes jusqu'à P. Ce dernier serait donc l'architecte de l'écriture d'une histoire du peuple d'Israël qui comprend à la fois les patriarches et l'exode, et donc Moïse (de Pury 2007 ; Schmid 1999 et 2012a).²⁰ Le résultat final de cette opération dépasse, toutefois, le domaine de la littérature et implique également la réunion de deux visions du peuple, l'une – pour reprendre les termes d'A. de Pury – généalogique, l'autre vocationnelle. Pour appréhender cette construction de l'histoire d'Israël, le premier élément qui mérite notre attention est la subordination des *gesta* de Jacob à la figure d'Abraham. En d'autres termes, la première opération de P consiste à établir une hiérarchie qui soumet le héros éponyme du royaume septentrional au premier patriarche.

2.3.1. Entre « mise en récit » et « mise en hiérarchie »

Afin de montrer ces enjeux à l'œuvre, nous pouvons utiliser la péripécie de Gn 35,9-15, dont la provenance – la main de l'auteur sacerdotal – constitue, du moins depuis l'étude de T. Nöldeke (1869), un rare exemple de consensus parmi les exégètes. Quoique certaines questions quant à la délimitation du texte subsistent encore, ce passage se situe, de manière générale, à la confluence de deux épisodes préexistants, assez éloignés dans le temps : celui de Béthel (28,

²⁰ Selon K. Schmid (1999), la première connexion littéraire entre les deux traditions apparaît en Gn 17 et en Ex 6, où les deux périodes sont clairement mises en relation. J.C. Gertz (2000 ; 2002) et E. Otto (2000) postulent que la première connexion entre patriarches et exode remonte à P. E. Blum est du même avis et ajoute que « on the pre-priestly level a literary connection between Gn and Ex (or between the patriarchal history and the exodus story) cannot be demonstrated » (Blum 2002, 152).

10-22) et celui de la lutte de Jacob au Yabboq (32,23-33). Le texte qui en résulte est une théophanie (35,9-13) qui fait écho à celle jadis destinée à Abraham en Gn 17, et qui, à son tour, comprend deux éléments fondamentaux : le changement du nom du patriarche et les promesses divines. La divinité, nommée dans les deux textes El Shaddaï (17,1 et 35,11), est à l'origine du changement de nom (17,5 et 35,10), auquel nous nous intéressons désormais.

Si on confronte, par exemple, la version « allégée » de 35,10 avec 17,5, la proximité entre les deux passages est aisément appréciable :

17,5	35,10	32,29
<p>וְלֹא־יִקְרָא עוֹד אֶת־שְׁמִי אַבְרָם וְהָיָה שְׁמִי אַבְרָהָם כִּי אֲבִי־הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיָּהּ:</p>	<p>שְׁמִי יַעֲקֹב לֹא־יִקְרָא שְׁמִי עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמִי וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>לֹא יַעֲקֹב יִאֲמַר עוֹד שְׁמִי כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׁרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתּוֹכֵל:</p>
<p>--- On ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais ton nom sera Abra- ham car je te donnerai de devenir le père d'une multitude de nations.</p>	<p>Ton nom est Jacob. On ne t'appellera plus du nom de Jacob, mais Israël sera ton nom. Et il l'appela du nom d'Israël.</p>	<p>--- On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté.</p>

Tableau 1 : Trois formules de changement de nom.

Cependant, 35,10 n'est pas une simple copie de 17,5 où serait remplacé le nom d'Abraham par celui de Jacob ; de légères différences sont sensibles. Nous pouvons considérer cette manière de construire des parallèles intratextuels comme un trait typique du récit sacerdotal, et notamment de son style, qui témoigne, comme le note S.E. McEvenue, d'une « variety within system » (1971, 51). Le choix de la construction adversative *ki'im* (Waltke – O'Connor 1990, 670-673) n'est pourtant pas une simple variation, étant donné que la même construction est attestée pour le changement de nom de Jacob en 32,29 (ainsi que pour l'exclamation de Jacob à propos de Béthel en 28,17). En outre, il ressort clairement que, contrairement à la structure tripartite de 17,5 et 32,29 (abrogation de l'ancien nom – imposition du nom nouveau – étymologie de ce dernier), le cas de 35,10 évite délibérément toute explication du nom Israël.

La tournure de ce verset ressemble également à celle de 17,15, le changement de nom de Sara, qui emploie la seule conjonction *ki*, tout en maintenant néanmoins un certain niveau d'explication et en partageant avec 17,15-16 et 17,5-6²¹ tous les autres éléments de la promesse divine : la fécondité, le fait de devenir la souche d'un peuple et d'une dynastie, ce dernier aspect étant unique dans les récits patriarcaux.

Comme nous l'avons évoqué, le parallélisme entre les chapitres 32 et 35 de la Genèse n'est pas un hasard, mais il correspond au tissage de traits communs – au niveau thématique comme au niveau lexical – entre les textes dédiés aux figures d'Abraham et de Jacob (pour une mise au point récente, voir Galvagno 2009, 40-43), ce qui caractérise la péricope comme « un maillon d'une chaîne de textes sacerdotaux » (Ska 2002, 115).

Par le biais de la mise en récit de l'épopée familiale des patriarches, les deux résultats majeurs sont de donner aussi à la région méridionale des hautes terres un ancêtre (Abraham) et de lui soumettre celui du Nord (Jacob). Cette « mise en hiérarchie » du « cycle de Jacob » est donc un trait caractéristique de la composition du Pentateuque tel que nous le connaissons. Si on peut objecter parfois que les relectures P « se perdent » dans le flux de la Bible hébraïque, les mesures pour ainsi dire structurales qu'il opère « ne se perdent pas » mais restent bien visibles. En particulier, les généalogies qu'il établit ont laissé une empreinte indélébile dans la forme finale du récit, à l'instar de l'ordre généalogique établi entre les patriarches : Abraham – Isaac – Jacob.

Or, les raisons de la prééminence abrahamique dépendent du contexte historique de P, qui correspond à la fin de l'époque exilique, à savoir entre 535 et 520-515 (Blenkinsopp 1992, 238 ; Ska 2000, 179-181 ; de Pury 2007, 105-112). Dans ce contexte, on peut relever trois ordres de raisons qui élèvent Abraham à la dignité de premier patriarche (Galvagno 2009, 273-275) :

- (a) des raisons de crédibilité ;
- (b) des considérations d'ordre « œcuménique » ;
- (c) la prééminence accordée aux traditions méridionales.

La crédibilité d'Abraham face à celle de Jacob est aisément démontrable : le caractère éponyme de la figure du troisième patriarche lie indissolublement son nom à l'anéantissement du royaume septentrional, précisément Israël, tandis qu'Abraham ne se présente pas comme l'ancêtre d'une entité politique déterminée. Au contraire, comme nous venons de le voir, au moment même de son changement de nom, il est désigné comme « le père d'une multitude de nations ». En outre, le cœur des activités de ce dernier se situe autour d'une région, celle d'Hébron, qui n'a pas connu d'échecs militaires importants. Si cette région appartenait aux territoires d'un royaume vaincu, celui de Juda, une

²¹ Mais on pourrait aussi ajouter le parallèle 28,1-9 et 48,3-4 (Giuntoli 2003, 99-102).

partie importante – sinon quantitativement, du moins qualitativement – de sa population continuait néanmoins à vivre en exil.

À propos du deuxième élément, il a été souvent noté que les textes sacerdotaux privilégient une attitude « ouverte » (Liverani 2010, 350), « irénique » (Blenkinsopp 2009, 42) ou encore « œcuménique » (de Pury 2000 ; Schmidt 2011 ; Römer 2014a), caractérisée par une non-opposition à la population qui résidait encore en Judée, lorsque les écrivains se trouvaient dans la *golah*. La généalogie du « père d'une multitude de nations » embrasse, par exemple, non seulement la population des royaumes de Juda et d'Israël, mais aussi les Édomites, indépendamment du couple Jacob-Ésaü, et les Arabes (de Pury 2000 ; Crüsemann 2002 ; Liverani 2010, 358-360). Ainsi, la figure d'Abraham constitue, pendant l'exil, un modèle exploitable pour donner l'impulsion à un retour pacifique en Canaan.

Le troisième aspect répond à des exigences plus contextuelles : puisque l'encadrement général de la production P s'inscrit dans les vestiges du royaume de Juda, il n'est guère surprenant que des traditions méridionales l'emportent sur d'autres, issues de l'ancien royaume de Samarie.

2.3.2. *L'omission de l'étymologie du nom de Jacob*

Face au parallélisme global entre les chapitres 17 et 35, l'absence d'une étymologie pour le nom d'Israël constitue l'élément le plus remarquable, d'autant plus si l'on considère l'importance de ce nom et les efforts que l'auteur sacerdotal fait ailleurs afin d'éclaircir d'autres noms ou toponymes. W. Gross (1968, 328 et 331-332), suivi par J.-L. Ska (2002, 117), propose que le changement du nom d'Abraham en 17,5 est construit au miroir du changement de nom de Jacob. Cette hypothèse, pour convaincante qu'elle soit, n'explique pas entièrement le manque d'étymologie pour le nom de Jacob ; au contraire, elle contribue à souligner ce manque, puisque, comme nous l'avons vu, dans le cadre du changement du nom d'Abraham, le nouveau nom est dûment expliqué. Même si l'on accepte que, dans les textes sacerdotaux, Jacob désigne avant tout le patriarche, Israël désignant plutôt le peuple, voire Jacob en tant qu'ancêtre de ce peuple, aucune raison circonstancielle ne s'offre pour expliquer cette omission dans la péricope que nous lisons.²² Le fait, par exemple, que cette dénomination contienne le nom divin El ne pose aucun problème à l'auteur car, comme nous l'avons remarqué, il emploie lui-même à plusieurs reprises le titre El Shaddaï. Le fait que l'étymologie d'Israël soit longuement racontée lors de

²² L'omission du thème de la lutte et de l'étymologie du nouveau nom, à la lumière de nos arguments, ne semble pas suffisante pour démontrer l'extériorité de 35,9-15 à 32,23-33, comme l'a soutenu, parmi d'autres, M. Rose (1991, 119).

l'épisode de 32,23-33 n'est aussi d'aucun secours, puisqu'une telle explication invaliderait une grande partie des textes sacerdotaux qui réécrivent des portions de texte préexistants. Parmi les solutions proposées au fil du temps, s'avère particulièrement problématique la position de G. von Rad (1968, 334), qui attribue cette absence au fait que, si 35,10 avait proposé une étymologie pour le nouveau nom de Jacob, elle aurait dû reprendre celle de 17,5, en créant, en même temps, un conflit avec celle de 32,29.

En réalité, il nous semble que l'élément décisif réside dans la nécessité d'adopter un nom, « Israël », qui était déjà bien établi avant que le texte sacerdotal n'existât, ce qui l'a empêché de bouleverser cette tradition (Wenham 1994, 325 ; Garbini 1986, 118). En outre, d'un point de vue méthodologique, il n'est pas légitime de justifier les choix de la composition sacerdotale en présumant que cette dernière a pu éprouver des craintes à l'égard des textes qui l'ont précédée. À bien y regarder, l'acceptation du nom traditionnel « Israël » n'empêchait aucunement d'autres possibilités créatives, comme le montrera le passage du livre d'Osée. En revanche, comme l'ont bien montré des études plus récentes (Carr 1996, 88-90 ; Blum 2012, 191), il faut reconnaître dans les péripécies sacerdotales majeures non seulement des doubles, mais souvent des textes délibérément en contradiction avec les péripécies précédentes, comme dans le cas de l'explication alternative de la visite de Jacob à Laban (Carr 1996, 90). Notre péripécie contient bien, par conséquent, deux étymologies ou, du moins, assemble deux récits étymologiques cruciaux pour le déroulement du cycle de Jacob : Béthel et le nouveau nom « Israël » (Gross 1968, 339-344 ; Rapp 2001, 42-43 ; Ska 2002, 116-117 ; Galvagno 2009, 26-38).

L'exemple du traitement du site de Béthel est instructif à cet égard. Cette tradition avait bien compris que refonder le nouvel Israël, après la *golah*, signifiait repartir d'un acte de relecture de ses institutions anciennes. Adoptant la même attitude, devant la nécessaire réception du nouveau nom de Jacob, l'auteur sacerdotal semble néanmoins refuser de valider le sens – presque blasphématoire – proposé par 32,29, à savoir le fait que Jacob aurait lutté avec Dieu et les hommes, et qu'il aurait triomphé ; l'auteur sacerdotal semble aussi s'interroger sur la représentation fortement figurative et anthropomorphisée de l'affrontement entre Jacob et Dieu, que l'épisode du Yabboq implique. Une autre possibilité, évoquée par exemple par C. Westermann (1985, 553), est que le changement de nom de Jacob ne figurait pas du tout dans le texte sacerdotal, et qu'il fut ajouté seulement lors de la rédaction finale du Pentateuque, dans le cadre d'une harmonisation. Une telle option serait d'ailleurs renforcée par le fait que, dans la suite du livre de la Genèse, le texte sacerdotal continue à parler du patriarche en utilisant le nom de Jacob et jamais celui d'Israël. Il faut

avouer, par ailleurs, que cette tradition ne s'intéresse guère au patriarche²³ ; toutefois, si l'on exclut 35,10 de ce texte, on perdrait un trait parallèle significatif entre 35,9-15 et le chapitre 17, c'est-à-dire avec le texte P le plus important dans les histoires patriarcales (Galvagno 2009, 34).

Quoi qu'il en soit, il est évident que, dans la narration sacerdotale, le terme « Israël » ne suscite que peu d'intérêt. Même si la mention de 35,10 est originelle, il reste que l'absence d'étymologie pour ce terme correspond à une absence de signification : le titre « Israël » serait ici attesté comme un reliquat traditionnel, intégré dans le contexte des traditions patriarcales, où Israël devient le neveu d'Abraham et l'ancêtre des douze tribus. Cet Israël est davantage le produit de la promesse à Abraham et constitue donc une réalité présente, plutôt qu'une entité du passé. En dehors de la promesse, il ne subsiste pas d'intérêts « archéologiques », sinon pour illuminer le présent de ce peuple auquel l'auteur sacerdotal ou le rédacteur final s'adresse. Comme le dit bien B.J. Diebner (2001, 264-265), il ne s'agit plus d'expliquer *pourquoi* Israël s'appelle de cette manière, mais de comprendre *qui* s'appelle Israël. C'est à ce niveau que semble intervenir le chapitre 35, en particulier aux vv. 6-15, qui montrent que la communauté à laquelle Dieu a promis la terre est celle de la *golah*, en écho à l'architecture des récits patriarcaux et notamment des textes sacerdotaux.

La tradition P n'est, toutefois, pas la seule à apparaître après la chute du royaume du Nord. Plusieurs autres commencent à fleurir, dans lesquelles les figures d'Israël et de Jacob continuent à s'entremêler, sous des formes nouvelles, dans des exercices de réécriture, de resémantisation. Cette considération nous conduit directement à l'étude d'un texte prophétique et des traditions deutéronomistes, responsables du détachement progressif, à la fois littéraire et théologique, qui s'opère entre Israël et Jacob.

2.4. JACOB ET MOÏSE : OS 12

Abraham n'est pas le seul candidat pour remplacer Jacob comme ancêtre du peuple, il y a aussi Moïse. Le dernier texte à analyser est le poème au chapitre 12 du livre d'Osée, où le prophète met en parallèle l'attitude du peuple d'Israël avec le comportement – peu correct – du patriarche éponyme. Ce texte a été souvent daté du VIII^e s., et par conséquent plusieurs auteurs ont cru qu'il contient des vestiges plus anciens de certaines parties du « cycle de Jacob » de la

²³ G. von Rad ne cache pas sa surprise lorsqu'il remarque que « these verses [35,9-13] contain almost everything the Priestly document has to say about Jacob! » (von Rad 1968, 333).

Genèse (de Pury 2001, 231).²⁴ Une première difficulté qui se présente à qui considère ce poème comme émanant de la prédication historique du prophète septentrional au cours du VIII^e s. est le fait que, dès le début du chapitre 12, les noms d'Israël et de Juda sont mélangés (Yee 1987, 229-248, 298-304 ; Wolff 1974, 208-209). En revanche, le prophète Osée ne s'adressait qu'au royaume du Nord. La mention de Jacob est, dans le reste du livre, constamment mise en parallèle avec Israël, et non avec Juda, comme c'est le cas ici au v. 3. La teneur de l'ensemble du chapitre conforte cette hypothèse, ainsi que l'étrangeté de Juda dans le discours qui suit, où les références sont toutes destinées à Jacob et à des localités septentrionales. Clairement, nous sommes confrontés à un texte profondément réélaboré bien après la date cruciale de 722.

En effet, le chapitre entier est riche en références aux récits de la Torah tels que nous les connaissons, preuve que la Torah était déjà bien constituée. Ce texte reflète la connaissance de certaines traditions au sujet de Jacob mais aussi de Moïse et de certains passages particuliers des livres de la Genèse et de l'Exode, y compris les passages sacerdotaux de Béthel ou la révélation du tétragramme en Ex 3. Le fait, donc, de refléter les traditions patriarcales comme liées à celles de l'exode mais aussi le fait de qualifier Moïse comme un prophète (*nāḥi*) suggèrent une datation tardive pour ce texte, plutôt qu'au VIII^e s. En particulier ce texte oppose les deux traditions que P venait d'assembler. Le texte doit donc être considéré comme postexilique et comme une tentative de souder dans la prédication prophétique les deux réalités politiques et sociales du passé, Israël et Juda. En particulier, le double usage du terme « Israël », à la fois comme « Israël qui est Jacob » (v. 13) et « Israël qui est le peuple sorti de l'Égypte » (v. 14), désigne le même groupe que le syntagme *bet yiśrā'el*, « maison d'Israël » du v. 1, c'est-à-dire l'entité sociale à laquelle le prophète s'adresse, la communauté postexilique qui se considérait désormais héritière à la fois d'Israël et de Juda.

²⁴ Si l'on parcourt rapidement le chapitre, on peut répertorier les éléments suivants (de Pury 2006, 61) : la naissance gémellaire (v. 4a ; Gn 25,21-26) ; l'étymologie du nom « Jacob » (v. 4a ; Gn 25,26 ; 27,36) ; l'usurpation du droit d'aînesse (v. 4a ; Gn 25,21-26.29-34 ; 27,1-45) ; l'affrontement avec une entité divine, (v. 4b ; Gn 32,23-33) ; l'étymologie du nom « Israël » (v. 5a ; Gn 32,19) ; la victoire ambiguë du patriarche (v. 5a ; Gn 32,27.30-31) ; la théophanie de Béthel (v. 5b ; Gn 28,10-22 ; 35,1.7) ; l'enrichissement frauduleux (v. 9a ; Gn 30,25-31,19) ; la constitution de cairns de pierres (v. 12b ; Gn 31,46-54) ; la fuite à Aram (v. 13a ; Gn 27,43-45 ; 29,1 ; 28,2.6-7) ; le service chez Laban pour une femme, Rachel (v. 13b ; Gn 29,15-30) ; la garde de troupeaux pour obtenir cette femme (v. 13b ; Gn 30,25-42). À ces échos thematiques s'ajoutent des recours précis aux termes mêmes du récit tel que nous le connaissons : v. 1.8 : *mirmā* (et au v. 15 avec la variante *tamrūrim*), qui reprend Gn 27,35 ; v. 4a : *'āqab*, qui évoque Gn 25,26 et 27,36 ; v. 4b.5aa : les racines *śrh* et *ykl*, qui évoquent Gn 32,29, la lutte et le changement de nom ; v. 13a : le verbe *brḥ* (Gn 27,43 ; 31,20.21.22.27 ; 35,1.7) ; v. 13b : le verbe *'bd* (Gn 29,15.18.20.25.27.30).

Quoi qu'il en soit, le but de ces rédacteurs n'était pas de raconter l'histoire de Jacob d'une manière exhaustive.²⁵ Ce texte soulève deux points, en particulier, qui méritent notre attention : d'une part, la caractérisation extrêmement négative du personnage de Jacob ; et de l'autre, l'opposition, voire la nécessité de choisir entre les figures de Jacob et Moïse (vv. 13-14).

2.4.1. *Jacob, l'anti-héros*

Déjà dans la Genèse, la figure du troisième patriarche est assurément très ambiguë. Cependant, ce qui est frappant dans le passage d'Os 12 c'est que sa description est *uniquement* négative (*pace* Neef 1987, 25-35, 231-234).

Du fait de cette caractérisation particulière, l'opposition entre les vv. 13-14 s'impose :

וַיִּבְרַח יַעֲקֹב שָׂדֵה אַרְם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאִשָּׁה וּבְאִשָּׁה שָׁמֶר:
וּבְנִבְיָא הָעֵלָה יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וּבְנִבְיָא נִשְׁמֶר:

¹³Jacob s'enfuit aux plaines d'Aram
et Israël servit pour une femme,
et pour une femme il se fit gardien de troupeaux.

¹⁴Mais par un prophète le Seigneur a fait monter
Israël hors d'Égypte,
et par un prophète Israël a été gardé.

Le contrepoint que le v. 14 constitue par rapport au v. 13 marque une différence de valeur entre les comportements mentionnés dans les deux vv. Au niveau stylistique, on peut, par exemple, remarquer un emploi redondant de la préposition *b-*, et la répétition du verbe *šmr* : dans sa forme *qal* au v. 13, avec le sens probable de « garder [des troupeaux] » et dans la forme *niph'al* au v. 14, pour indiquer la garde d'Israël par Dieu. On peut également remarquer l'opposition entre l'assujettissement de Jacob en terre étrangère et la libération opérée par la divinité de son peuple, lorsqu'il se trouvait asservi en terre d'Égypte.

²⁵ Au contraire, il n'avait *aucun* intérêt à raconter une telle histoire, que devaient d'ailleurs tout aussi bien connaître ses destinataires. E.M. Good (1966, 150), par exemple, remarque que c'est hors de la Genèse qu'il convient de chercher les sources d'un portrait aussi négatif. W.D. Whitt (1991) propose une autre version et soutient que, dans plusieurs cas ce n'est pas Osée qui aurait tiré ses informations de la Genèse, mais cette dernière qui serait le résultat d'élaborations – souvent très libres – formées à partir des traits bruts mentionnés par le prophète. Pour une évaluation de cette lecture, parfois trop radicale, voir A. de Pury (2001, 230) et T. Römer (2007a, 170-171).

Le portrait négatif du patriarche dans la version d'Osée provient du fait qu'il est une représentation idiosyncratique du prophète (Hayward 2005, 22), qui s'empare de certaines traditions au service de sa prédication, en stigmatisant une figure qu'il jugeait, peut-être, trop proche du monde araméen. Si le relatif désordre dans lequel sont présentés les épisodes du cycle pourrait laisser entendre que celui-ci n'était pas encore fixé dans la forme que nous lui connaissons, il faut également tenir compte du procédé utilisé par le prophète, consistant à stigmatiser les fautes d'Israël dans le présent en les illustrant par ce qu'il énumère comme les lâchetés et les fourberies de l'ancêtre, selon la maxime « tel père, tel fils » (Husser 1994, 108). L'invective prophétique ne se résume pourtant pas à un acte de mépris à l'égard de Jacob/Israël et, par conséquent, du royaume du Nord. Elle entend, au contraire, affirmer que, bien que les défauts soient – pour ainsi dire – inscrits dans son ADN, la miséricorde divine ne lui sera jamais refusée (Ben Zvi 2005, 243 ; Wolff 1974, 218).

2.4.2. Moïse, le véritable héros

Ce n'est qu'au v. 14 que le héros authentique et indiscutable, le vrai paradigme du peuple, entre en scène : il s'agit de Moïse, présenté sous les traits d'un prophète (*nābi*). Dans la lecture de A. de Pury, on a affaire ici à ce que l'on peut considérer comme un tournant fondamental de l'histoire « identitaire » du peuple. L'opération à laquelle le prophète semble inviter ses auditeurs, par le biais d'une opposition entre Jacob et Moïse, est celle du choix de leur « ancêtre » (1992, 206).

Le poème ne raconte rien de plus à propos du protagoniste de l'exode, qui donc tout comme Jacob devait être bien connu par ses contemporains. Cependant, les éléments du v. 14 sont suffisants pour refuser à Jacob le titre d'ancêtre du peuple et pour indiquer Moïse comme meilleur candidat. Ce que ce passage vise à attaquer, c'est une vision tribale, et probablement ouverte à des influences araméennes, du peuple d'Israël. Comme le dit A. de Pury :

En entendant mentionner les femmes de Jacob, chaque Israélite comprend que c'est des mères de l'Israël tribal qu'il s'agit. Pour Osée, ces femmes représentent donc la médiation *généalogique*. [...] Ce qui « fait » Israël pour Osée, ce n'est pas la femme, c'est-à-dire l'appartenance à un système généalogique, si vénérable soit-il, mais c'est le « prophète », c'est-à-dire la parole de Yhwh, reçue, transmise et acceptée par la médiation des prophètes. Au modèle généalogique comme système explicatif de l'identité d'Israël, Osée oppose donc le modèle prophétique, un modèle qui fonde l'identité

d'Israël sur la seule « vocation » du peuple au désert (de Pury 1992, 205 ; voir aussi 2006, 59-60).²⁶

Il faut, cependant, retourner aux deux éléments partagés entre Gn 32–33 et Os 12 : la lutte avec la divinité et le changement de nom. Osée utilise une ancienne tradition qui identifie Jacob et Israël, le dernier nom étant connu au moins depuis la fin du XIII^e s. (stèle de Merenptah, voir *infra*, p. 294-295), et interprété selon une étymologie populaire dans le sens d'une lutte avec la divinité (El). Toutefois, en dépit de Gn 32–33 où Israël désigne notamment la population déportée du royaume de Juda, ici Israël désigne uniquement le royaume d'Israël.

2.4.3. Des textes post-oséens

Que reste-t-il de l'opposition oséenne entre Jacob et Moïse, lorsqu'on passe à d'autres textes plus récents ? Pour répondre à cette question, nous devons prendre en compte l'évolution de ces personnages dans l'organisation du discours de la Bible hébraïque.

2.4.3.1. Ex 2–4

Un premier élément de réponse peut venir de la « légende de Moïse » (Ex 2–4). De nombreux auteurs, notamment R.S. Hendel (1987), ont entrevu dans ce texte portant sur l'histoire de la jeunesse de Moïse des analogies avec les *gesta* de Jacob. Comme pour le patriarche, c'est une transgression commise dans le cadre d'un conflit qui justifie la fuite de Moïse hors de sa terre natale (Ex 2,11-15 ; Gn 27,1-45). Comme Jacob, c'est près d'un puits situé dans une région désertique que Moïse rencontre les filles qui vont l'introduire chez leur père (Ex 2,16-20 ; Gn 29,1-12). Dans les deux cas, cette rencontre conduit à l'accueil du fugitif chez le père, qui rapidement deviendra aussi son beau-père (Ex 2,21 ; Gn 29,13-30) et le grand-père des fils qui naîtront de ces unions (Ex 2,22 ; Gn 29,31–30,24). Ce n'est qu'à partir de ce moment que les deux protagonistes peuvent retourner dans leur terre et, comme le note A. de Pury, « cette décision est le véritable tournant dans l'histoire du héros, comme si au terme d'une longue gestation, le héros accouchait enfin à sa mission » (de Pury 2001, 235).

À la lumière de ces comparaisons, on peut prudemment affirmer que le « cycle de Jacob » a influencé dans une certaine mesure la rédaction de la « lé-

²⁶ Des propositions similaires ont été également formulées par J.L. Mays (1969,169) et T. Römer (1990, 532).

gende de Moïse », bien que les chapitres d'Ex 2-4 ne constituent guère une unité d'un point de vue exégétique.²⁷ Si cette influence est effective, du moins dans la forme finale de ces chapitres, ils pourraient bien rejoindre l'esprit de rivalité entre les deux figures ancestrales présent dans le poème d'Osée. Des milieux prophétiques auraient donc fait main basse sur des traditions consacrées à Moïse capables de remplacer celles dédiées à Jacob, jusqu'à bouleverser la portée de certains aspects de l'épopée du patriarche. Ainsi, pour revenir à la bifurcation envisagée par A. de Pury entre un « Israël mosaïque » et un « Israël jacobien », on pourrait remarquer que le motif de la postérité, présent dans les deux traditions, joue un rôle central dans le « cycle de Jacob », qui se propose d'offrir les fondations tribales et ethniques du peuple, tandis qu'il apparaît, paradoxalement, comme un motif stérile dans le contexte de la « légende de Moïse ».

Le sommet théologique de la confrontation entre Jacob et Moïse concerne, cependant, les deux passages suivants :

Gn 32,30

וַיִּשְׂאֵל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָא שְׁמְךָ וַיֹּאמֶר לְמַעַן יָדָעַתְּ תִּשְׂאֵל לְשֵׁמִי וַיִּבְרָךְ אֹתוֹ שָׁם:

³⁰Jacob lui demanda : « De grâce, indique-moi ton nom. » – « Et pourquoi, dit-il, me demandes-tu mon nom ? » Là même, il le bénit.

Ex 3,13-14

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים הַנֵּה אֲנֹכִי בָּא אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ־לִי מַה־שֵּׁמוֹ מַה אֶמָּר אֲלֵהֶם:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֲהַיְבֶה אֶשְׁרָאֵל אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

¹³Moïse dit à Dieu : « Voici ! Je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : Quel est son nom ? – que leur dirai-je ? » ¹⁴Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je serai. » Il dit : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé vers vous. »

Tandis que la question de Jacob reste sans réponse et suscite au contraire une nouvelle question, Moïse obtient promptement sa réponse, et devient ainsi le premier destinataire de la révélation du nom divin, le tétragramme. Parce qu'il acquiert une connaissance supérieure et plus intime de la divinité, la pré-

²⁷ La datation au VIII^e s. défendue par A. de Pury (2001, 236), sur la base des propositions de T.L. Thompson (1988) et de J.-D. Macchi (1994), est également fortement problématique, en raison de la variété des éléments que contiennent ces chapitres. Le *terminus post quem* le plus évident est donné par la comparaison du récit de la naissance de Moïse avec celui de Sargon, mais ne concerne que le passage 2,1-10, qui pourrait donc difficilement remonter à une date antérieure à la période néoassyrienne ou néobabylonienne. Cependant, la vocation de Moïse (3,1-4,18), par exemple, constitue un récit bien plus récent et plus organique, inséré entre 2,23a et 4,19 (Blum 1990, 20-22 ; Ska 1992, 156).

cellence de Moïse est définitivement assurée face à la prospérité matérielle des patriarches, et de Jacob en particulier.

2.4.3.2. Dt 26,5

Le programme visant à s'opposer à la figure de Jacob en tant qu'archétype positif semble se réaliser dans le livre du Deutéronome. La seule mention explicite du troisième patriarche (Dt 26,5), en effet, est plutôt instructive :

אַרְמֵי אָבִד אָבִי וַיְהִי בְּיַד מִצְרַיִם וַיִּגְדַּר שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט וַיְהִי־יֵשֶׁם לְגוֹי גָּדוֹל עַצוּם וְרַב־

Mon père était un Araméen errant. Il est descendu en Égypte, où il a vécu en émigré avec le petit nombre de gens qui l'accompagnaient. Là, il était devenu une nation grande, puissante et nombreuse.

Plusieurs éléments ont convaincu A. de Pury que le silence de la tradition deutéronomique et deutéronomiste (du moins celle de Dt, Jos et 1-2 R) à l'égard de Jacob correspond à un refus explicite (de Pury 2006, 55-56) :

- (a) le texte ne mentionne pas même le nom de Jacob, puisqu'il emploie l'expression *'arammi 'ōbed*, un « Araméen errant » ;
- (b) cette désignation identifie le patriarche comme un étranger, et non comme un israélite ;
- (c) sa condition est décrite comme désespérée et sans futur ;
- (d) seule sa descendance recevra, dans cette tradition, le titre d'« Israël ».

À la lumière de ce passage, il s'avère difficile de maintenir qu'une telle tradition n'a pas connu de légendes autour de Jacob. Il est plus vraisemblable, en revanche, qu'elle ait délibérément favorisé une vision « exodique » de la naissance du peuple. Cependant, si la figure de Jacob, plus que jamais assimilé ici à un chef de tribu araméen, est comme effacée, celle d'« Israël » reste fermement installée.

2.5. L'EFFACEMENT DE JACOB

La prise de distance que nous avons pu entrevoir dans l'analyse de Dt 26,5 aboutit pleinement à l'immense fresque de l'histoire d'Israël réalisée par P, qui embrasse l'histoire des origines du monde jusqu'à la conquête de la « Terre Promise ». ²⁸ Dans les parties de cette histoire qui concernent ce patriarche,

²⁸ Par exemple, la définition de la dimension territoriale de la Bible hébraïque, et donc de la théologie de la terre, implique des choix herméneutiques précis, que nous n'avons pas le loisir de

nous sommes confrontés à une sorte de double mouvement d'éloignement de la figure de Jacob : spatial, avec la descente en Égypte (le verbe utilisé, de manière significative, est *yrd*, « descendre »), et temporel, avec la formule des *ṭōl'ḏōṭ*, les « généalogies », qui ouvrent aux générations successives.²⁹

Dans la structure tripartite – les adamites, les abramides et les israélites – de l'histoire du peuple selon P, la figure de Jacob, malgré son double nom, relève entièrement de la phase des abramides. En accord avec la perspective deutéronomique, l'histoire P d'Israël en tant que peuple et en tant que *b'ne yîsrâ'el*, « fils d'Israël », commence seulement avec le cycle de Joseph et systématiquement à partir d'Ex 1,1. Cela signifie que, d'une part, les israélites, en qualité de fils d'Israël, gardent certes un lien avec le patriarche renommé « Israël », mais que, de l'autre, ce ne sont pas les *gesta* du patriarche qui font Israël. Le peuple commence à exister, en revanche, dans le livre de l'Exode et sous l'égide de son nouveau protagoniste, Moïse, comme le montre l'introduction tardive du livre (Ex 1,1-5a), qui constitue la soudure avec le cycle de Joseph, et qui sert à assurer à ce dernier une position à l'étranger, en Égypte. Israël, donc, à proprement parler, naît en Égypte.³⁰ La liaison, opérée par P, entre traditions patriarcales et traditions de l'exode, est l'expression d'exigences qui encore une fois s'expliquent dans le contexte socio-historique de la *golah*.

Pour la définition d'un groupe ethnique, descendance commune et composante territoriale sont cruciales et souvent entremêlées, bien que d'une manière transfigurée, pour reprendre la terminologie de C. Tullio-Altan (1995, 21). Selon ce dernier, la formalisation des piliers d'un *ethnos* comprend : la transfiguration de la mémoire historique commune (*epos*) ; la sacralisation de l'ensemble des institutions et des normes se trouvant à la base de la vie sociale (*ethos*) ; la langue (*logos*) ; la reconstruction d'une descendance commune (*genos*) ; le territoire transfiguré dans les mythes d'origine (*topos*). Cette formulation comporte un fort impact symbolique. Dans le « cycle de Jacob » on a vu ces éléments à l'œuvre, en synergie. En particulier, l'histoire P ne se soustrait pas à cette caractérisation, mais elle donne à voir les transfigurations que peuvent opérer les mythes d'origine quant au statut et au rôle de l'ancêtre et de la terre appartenant en propre à un groupe ethnique.

développer, mais qui sont extrêmement connus, comme le choix entre Pentateuque, Hexatéuque ou Ennéateuque (pour les cadres de la problématique, voir Römer – Schmid 2007 ; Römer 2015).

²⁹ À propos de *ṭōl'ḏōṭ* d'Ésaü, voir Thomas 2011, 94-95.

³⁰ Au sujet de cette terminologie appliquée à l'Exode, J.-L. Ska affirme : « Si le terme “naissance” est préférable, c'est parce qu'il décrit sans doute mieux que d'autre ce qui s'est passé. Israël est “devenu” un peuple lors du miracle de la mer ; il a cessé d'être une partie du peuple égyptien, sa main d'œuvre servile. Mais tout cela est arrivé somme toute contre son gré (14,10-11). Un peu comme un enfant naît sans qu'on lui demande son avis. Ce récit de “naissance” se distingue particulièrement des récits d'“alliance” où l'acquiescement du peuple joue un rôle éminent, irremplaçable » (Ska 1997, 165 ; et en général 165-175).

La pertinence et l'importance de Jacob – en tant que héros éponyme du groupe qui s'appelle « Israël » – ont donc disparu. Le Jacob autour duquel le royaume du Nord s'est constitué, devient un personnage vulnérable et négligeable, voire même destitué, effacé (cf. l'insertion post-P de Gn 32,11a). Si donc le rôle de figure ancestrale est *de facto* écarté, on pourrait imaginer que c'est la composante territoriale qui est mise en avant. En effet, l'épisode entre Jacob et Laban se terminait déjà sur des tentatives de définition du territoire israélite et de sa religion (Gn 31). La solution à ces questions, cependant, est transférée aux « antagonistes » de Jacob, et notamment à Abraham et à Moïse.

Dans les narrations qui les concernent, les origines³¹ du peuple se situent ailleurs. La conjonction entre les traditions de la Genèse et de l'Exode décrit les origines du peuple par le biais d'une double migration : l'une depuis la Mésopotamie (avec Abraham), l'autre depuis l'Égypte (avec Moïse).³² D'une façon similaire, les premières manifestations divines, ou du moins les plus importantes, ont lieu hors du pays. Tout d'abord à Abraham, en Syrie, et plus précisément à Harran, où la divinité lui aurait commandé : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père et va dans le pays que je te montrerai » (Gn 12, 1). De même, la célèbre autorévélation du dieu biblique – y compris son nom propre – à Moïse, c'est-à-dire l'épisode du « buisson ardent » (Ex 3), a lieu à l'étranger, dans le désert de Madian (dans la presqu'île arabique). C'est encore sur la route entre l'Égypte et Canaan que se place le don de la Torah au sommet du mont Sinaï – ou Horeb, si l'on préfère la nomenclature du Deutéronome.

Comme le dit l'écrivain contemporain A.B. Yehoshua : « Dans les premiers textes bibliques est déjà établi un principe de base : le peuple *précède* la terre dans tous les sens du terme » (Yehoshua 1992, 21). Ainsi, on peut retenir que la Bible hébraïque ne décrit ni l'ancêtre ni la terre comme des éléments constitutifs du peuple dès l'origine. En revanche, elle présente l'ethnogenèse de ce peuple plutôt en termes d'immigration depuis l'extérieur, et la divinité comme le vecteur de ce mouvement migratoire et, par conséquent, comme une divinité qui a engendré un peuple pour elle-même, en établissant non seulement ses

³¹ Nous utilisons ici le terme « origine » tout en gardant la distinction nette opérée par G. Garbini entre les concepts de *commencement* et d'*origine*, le premier paraissant mieux adapté à la reconstruction historique, le second à la narration mythologique (Garbini 2003, 11).

³² On pourrait en outre noter que non seulement la terre où ce peuple est censé habiter, mais aussi Jérusalem, la capitale, est formellement absente du récit de la Torah, où elle n'a aucun rôle, ce qui est frappant si l'on considère que ce texte – le livre du Deutéronome en particulier – est présenté comme la charte constitutionnelle de l'Israël ancien. Certes, la législation, par exemple du livre du Deutéronome, se caractérise par la centralité, et donc l'unicité, du lieu de culte ; cependant, l'identification entre temple unique et temple de Jérusalem n'est jamais formulée explicitement. Pour les possibles conséquences au niveau de la datation du livre, voir l'important article de J. Pakkala (2009).

interlocuteurs, mais aussi les moments et les lieux où s'instaure cette relation. Le peuple d'Israël, autrement dit, n'a pas besoin de l'histoire patriarcale pour être ce qu'il est (Schmid 2014, 43).

La fortune qu'a connue cet « Israël mosaïque » est parvenue aussi aux auteurs classiques, avec la prédominance de la tradition de l'exode, même si les lieux d'origine peuvent varier.³³ En résumé, l'oppression en terre d'Égypte et l'exode sont très tôt devenus la toile de fond sur laquelle les israélites ont graduellement pris conscience d'être « génétiquement » capables de survivre à l'étranger et parmi les difficultés. Dans l'écriture normative de la Torah, le livre de l'Exode occupe, donc, une position centrale, tant parce que les trois livres suivants en constitue la suite, que parce que le livre de l'Exode est narrativement lié à celui de la Genèse (Römer 1990 ; Schmid 1999). Si l'on pousse à l'extrême cette vision, on peut affirmer que les quatre cinquièmes de la Torah développent la même thématique, celle de l'exode, alors que le cinquième restant contient ses antécédents (Hendel 2001, 601).

C'est le livre de l'Exode qui confère à Dieu, en outre, ses traits les plus caractéristiques et les plus marquants. Le Dieu d'Israël est défini comme un leader, autrement dit, c'est lui qui a libéré, fait sortir, sauvé son peuple de l'Égypte.³⁴ Avant d'être l'argument d'un livre particulier, le leadership divin dans le cadre de l'exode d'Égypte est donc un thème, un motif, une tradition, et c'est aussi celui qui est le plus souvent mentionné dans la Bible hébraïque. Alors qu'il n'y a pas de fête biblique annuelle qui commémore la création, les patriarches ou la conquête du pays, l'intervention divine liée à l'exode est mentionnée dans les trois fêtes annuelles, mais aussi – selon Dt 5,12-15 – à l'occasion du shabbat.

Dans ce contexte général, au sein duquel les histoires patriarcales jouent un rôle plutôt marginal, les figures d'Isaac et de Jacob finissent par payer le tribut le plus lourd à l'histoire P. Cependant, P est capable d'offrir une médiation à l'opposition entre l'« Israël mosaïque » ou égyptien et l'« Israël jacobien » ou araméen. D'une part, il promeut le personnage de Moïse, auquel il parvient à soumettre l'entité « Israël », comme en oubliant qu'Israël est le deuxième nom de Jacob ; d'autre part, il concède très peu de place à une vision « vocationnelle » du peuple, comme le suggérait Os 12, en conservant un lien de sang parmi les membres du peuple, et donc en validant le modèle tribal et ethnique

³³ Parmi les lieux d'origine rappelés : Crète, Lybie, Éthiopie, Assyrie et, bien sûr, Égypte (Catastini 1996 ; 2013).

³⁴ Le rôle de Moïse ne doit être ni surestimé ni sous-estimé. Dieu reste l'acteur principal, mais parfois « Dtr expressions that are elsewhere used to celebrate God's rescue in the exodus are transferred to Moses » (Römer – Brettler 2000, 406). Selon la formulation de R. Rendtorff (1997, 517), les actions de Moïse sont proches des actions divines. Moïse est plus qu'un prophète, plus qu'un homme, il est proche de dieu.

que le modèle jacobien assurait auparavant. À bien des égards, en effet, le modèle jacobien, qui était probablement à l'origine moins « œcuménique » et moins inclusif que celui d'Abraham, est le modèle qui *de facto* a survécu au niveau opératoire jusqu'à aujourd'hui.

Nous pouvons maintenant formuler des conclusions provisoires par rapport à l'identification « Jacob = Israël » et à la définition de l'entité « Israël » qui dérive de cette équation. Tout d'abord, il ne fait aucun doute que le personnage de Jacob a été relié anciennement à l'entité socio-politique nommée « Israël », avant l'effondrement de ce royaume au VIII^e s. Il est pourtant impossible de proposer une datation précise pour la tradition du changement de nom de Jacob, puisque les textes que nous lisons en Gn 32 et 35 portent les signes de l'époque exilique voire postexilique. Par conséquent, le « Jacob = Israël » du livre de la Genèse s'identifie plutôt à la *golah* judéenne. À partir du postexil, deux visions du peuple d'Israël s'affrontent : l'une généalogique, qui justifie la conduite du peuple sur la base de sa descendance directe avec l'ancêtre, Jacob ; l'autre, pour ainsi dire, « vocationnelle », dans laquelle cet argument généalogique n'a que peu de valeur s'il ne s'accompagne pas du respect de la loi mosaïque. Dans ces phases, le Pentateuque restitue une vision d'Israël qui est, d'une part, *de facto* déconnectée de celle du patriarche éponyme, plutôt liée à l'événement de l'exode, tandis que l'élément généalogique et tribal, d'autre part, se confirme comme l'élément porteur de la structure d'Israël en tant que peuple. L'écart entre l'« Israël qui est Jacob » et l'« Israël qui est le peuple sorti de l'Égypte », image de la communauté de la *golah*, masque un autre changement majeur : l'appropriation, par la population méridionale du royaume de Juda, du terme qui qualifiait traditionnellement le royaume « d'Israël » proprement dit, celui du Nord, avec Samarie pour capitale.

Les trois récits de l'équation « Jacob = Israël » sont donc animés, dans chaque cas, par différentes volontés de réélaborer et d'utiliser les significations, littérales ou symboliques, du nom « Israël », selon les buts et les destinataires envisagés, ainsi que de mettre tantôt en relief, tantôt en sourdine l'équation elle-même et donc la figure du troisième patriarche. En outre, l'histoire littéraire des origines d'Israël se configure toujours comme une lutte, ouverte ou latente, entre deux personnages, en l'occurrence Jacob et Ésaü, Jacob et Abraham, ou encore Jacob et Moïse. Une telle stratégie narrative, notamment dans les deux derniers cas, qui sont aussi les plus tardifs, s'inscrit dans un progressif effacement de la figure de Jacob, ou du moins de son importance dans l'histoire du peuple d'Israël.

La figure de Jacob peut sembler comme maltraitée à plusieurs reprises dans la Bible hébraïque, cependant, l'échange central du dialogue entre Isaac et Jacob tient une place paradigmatique dans la caractérisation de ce dernier et de

ses descendants : « Il lui dit : ‘C’est bien toi, mon fils Esaü ?’ – ‘C’est moi’, répondit-il » (Gn 27,24). Bien que toujours dans un contexte familial, clanique, la réponse aléatoire de Jacob, *’ny*, peut être considéré comme le prototype de la définition fluide de l’israélite. Cet aspect qui a été déformé par la propagande antisémite – le juif est celui qui se fait croire autre chose – montre, au contraire, que Jacob et, avec lui, Israël, se fait par opposition, se définit toujours par rapport à un autre, comme s’il n’était pas définissable en soi. Nous ne sommes pas loin, en somme, du principe dialogique qui sera au cœur de la philosophie de Martin Buber. Il nous reste, cependant, un autre couple à considérer qui jusque là est resté sous-jacent à la discussion, à savoir Israël et Juda, une opposition qui cette fois ne relève pas uniquement de la littérature mais aussi de l’histoire.

3. ISRAËL DANS LES TEXTES PROPHÉTIQUES DU VIII^E SIÈCLE

Après avoir analysé l'histoire de l'équation « Israël = Jacob », notamment dans le livre de la Genèse, qui porte les signes d'une stratification importante, ce chapitre enquête sur la signification du terme « Israël » à une époque précise, le VIII^e s. Une telle enquête est une extension de la problématique, bien plus célèbre, à propos de l'existence historique de la monarchie unifiée d'Israël et Juda sous David et Salomon au X^e s. La question a été largement et âprement débattue dans les milieux archéologiques, alors que dans une perspective textuelle elle n'a reçu que peu d'attention (voir récemment Finkelstein 2019).

Pourquoi sonder les textes du VIII^e s. pour vérifier la validité de l'hypothèse de la monarchie unifiée du X^e s. ? Tout d'abord parce qu'un consensus – quoique toujours timide – semble se faire autour du fait qu'avant le VIII^e s., on ne peut pas véritablement parler d'une mise par écrit des textes bibliques (voir notamment la mise au point faite par Richelle 2016). Ensuite, parce qu'à cette époque les deux royaumes – Israël et Juda – existaient encore l'un à côté de l'autre, bien qu'avec une prédominance d'Israël sur Juda, de plus en plus reconnue. Sur les modalités exactes de la prédominance d'Israël, les positions restent en revanche très variées, allant d'une soumission substantielle de Juda avec un statut de province à une véritable autonomie (Na'aman 2013). Évidemment, l'appréciation du texte biblique dans l'évaluation historique joue un rôle déterminant.

Il y a, cependant, un corollaire à cet aspect : à une époque où, dans un rapport de force qui reste difficile à définir exactement, Israël existait aux côtés de Juda, il faut questionner non seulement la valeur historique du terme « Israël » mais aussi sa valeur sémantique et donc sa signification. Quand on lit « Israël » dans un texte qui devrait dater – le conditionnel est toujours nécessaire bien qu'on puisse arriver à des datations fort probables – du VIII^e s., que désigne ce terme ? Si le souvenir de l'Israël de David et Salomon, celui de la monarchie unifiée, existait, alors ce terme pourrait avoir été appliqué à une réalité plus large que celle de l'état qui avait Samarie pour capitale. Par conséquent, le mot « Israël » et son synonyme « Jacob » auraient eu un sens inclusif (Williamson 2019), voire théologique (Ben Zvi 1998, 117 ; Kratz 2006, 111).

Ce chapitre tente donc de définir le spectre sémantique du mot « Israël » au VIII^e s. Évidemment, la question la plus délicate est celle de la datation des textes. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les exégètes ont davantage de problèmes que les archéologues à proposer une chronologie absolue pour chaque couche rédactionnelle. De manière générale, la stratigraphie des textes bibliques est assez délicate. Bien que de ce point de vue les métiers de l'archéologue et de l'exégète puissent se ressembler, les méthodes et le

degré de subjectivité dans les résultats proposés différent. Néanmoins, dans une démarche strictement historique comme la nôtre, il n'est pas possible de se soustraire au devoir de dater : pour paraphraser l'expression de I. Finkelstein « it's all about dating » (2015, 376). S'il est vrai que maîtriser la chronologie absolue est une nécessité pour utiliser l'archéologie dans la reconstruction historique, il en va de même pour l'exploitation des données textuelles.

Or, les partisans d'une monarchie unifiée au X^e s. estiment de ce fait que le nom « Israël » identifie dès cette époque la totalité de l'entité politique et du peuple qui s'étend de « Dan à Beer-Sheva », pour reprendre une des expressions avec lesquelles ce royaume est décrit dans le texte biblique. Au contraire, ceux qui remettent en cause l'existence de ce royaume introduisent une série de glissements sémantiques dans l'histoire du nom « Israël ». Pour ceux-ci, il aurait au début uniquement désigné le royaume du Nord mais, après l'effondrement définitif de ce dernier en 722, il aurait été doté d'une signification nouvelle désignant désormais la population de Juda, avec les éventuels rescapés du Nord. Par ailleurs, d'un point de vue rétrospectif et purement littéraire, avec l'insertion de la figure de Jacob dans la saga familiale des patriarches, le terme « Israël » serait devenu d'une façon stable le terme englobant la totalité du peuple dès ses origines.

Dans les deux cas, nous sommes confrontés à un glissement sémantique du nom « Israël » : dans l'hypothèse de la monarchie unifiée, le terme perdrait sa composante septentrionale, politiquement détruite et ethniquement polluée selon les récits bibliques à cause des déportations mises en place par les Assyriens ; dans l'hypothèse qui nie l'existence de la monarchie unifiée, la signification du terme gagnerait la composante méridionale qui, de fait, remplacerait la septentrionale. Si la première hypothèse est de plus en plus mise en question par une certaine partie du monde archéologique, I. Finkelstein en tête, la deuxième solution n'est pas sans problèmes. Il faudrait, par exemple, expliquer pourquoi et comment ce nom transiterait de Samarie à Jérusalem. L'hypothèse souvent avancée des migrations massives du Nord au Sud à la suite de la défaite militaire ne suffit pas à expliquer comment Juda aurait pu s'approprier le nom d'Israël, d'autant plus que nous ne sommes pas confrontés à une substitution ethnique. S'il faudra donc revenir sur l'explication historique de ce phénomène, la problématique peut, pour l'instant, être formulée en termes sémantiques : à la fin du VIII^e s., l'entité désignée par le terme « Israël » subit-elle un rétrécissement ou un élargissement sémantique ?

Pour répondre à cette question, ce chapitre passe en revue toutes les occurrences du terme « Israël » dans les prophètes méridionaux du VIII^e s. Le choix de ces textes répond à une double commodité : d'une part, ces textes sont relativement plus simples à dater et, de l'autre, le fait que des prophètes de Juda parlent d'Israël n'est pas anodin. Par conséquent, l'analyse du livre d'Osée

n'est pas mise en œuvre, car son contexte septentrional facilite l'interprétation du terme « Israël » en tant que royaume du Nord, au moins dans ses couches les plus anciennes. L'étude du livre d'Amos est, en revanche, abordée dans une perspective complémentaire, attentive au rôle de Juda dans une prédication contre Israël. Notre attention se concentre plus particulièrement sur les 39 premiers chapitres du livre d'Isaïe, ainsi que sur le livre de Michée. Nous nous demandons au cas par cas, si le terme « Israël » renvoie au royaume du Nord ou à une entité plus large, inclusive, comme plusieurs commentateurs le suggèrent. Dans les deux cas, les résultats de cette enquête devraient être désormais pris en compte dans le débat sur la monarchie unifiée : la présence ou l'absence d'un vestige textuel de la monarchie unifiée aidera la reconstruction historique d'une période cruciale de l'ancien Israël, en s'ajoutant aux données archéologiques.

3.1. ISAÏE

Dans le domaine de l'exégèse du livre d'Isaïe, on a longtemps considéré les 39 premiers chapitres comme la partie la plus ancienne du livre. Si tout ne date pas du VIII^e s., il est vrai que ce qu'on appelle le « Proto-Isaïe » (Is 1–39) peut être substantiellement daté de l'époque préexilique. Malgré ce consensus plutôt partagé¹, il faut néanmoins renoncer à l'idée de pureté. Même si on peut isoler cette partie du reste du livre, elle a néanmoins subi des modifications, d'abord au VII^e s., en particulier sous les règnes de Manassé et de Josias, pour actualiser le message du prophète du siècle précédent, puis par la suite avec des harmonisations destinées à rendre possible la fusion de cette partie avec la suite du livre (pour un aperçu global, voir Barton 1995 et Berges 1998 ; 2010).

De manière générale, dans les 39 premiers chapitres du livre d'Isaïe, nous pouvons identifier deux usages du terme « Israël », dont on trouve pratiquement le même nombre d'occurrences (Tableau 2). Ce terme apparaît 21 fois pour désigner une entité géopolitique, dont l'extension exacte fait l'objet de notre enquête. Dans un usage qui n'est pas indépendant du premier, « Israël » apparaît par ailleurs 20 fois comme titre divin (le « Saint d'Israël » avec quelques variantes ; Tableau 2).

La valeur sémantique du terme « Israël » n'est pas passée inaperçue dans un livre si soigneusement étudié. Quatre auteurs, en particulier, méritent d'être

¹ Même Ben Zvi 2014a, qui nie une origine du texte au VIII^e s., date l'intégralité du livre de l'époque du roi Josias (639-609). La majorité des exégètes, cependant, attribue seulement certains passages à une rédaction postérieure. Par exemple, R.E. Clements (1980, 6) liste les passages suivants comme datant de l'époque de Josias : 7,20-25 ; 8,9-10 ; 10,16-19.20-23.24-27.33-34 ; 14,24-27 ; 17,12-14 ; 28,23-29 ; 29,5-8 ; 30,27-33 ; 31,5,8-9 ; 32,1-5,15-20.

<i>Entité géopolitique</i>	<i>Titre divin</i>
יִשְׂרָאֵל 1,3	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 1,4
פְּלִיטַת יִשְׂרָאֵל 4,2	אֲבִיר יִשְׂרָאֵל 1,24
בֵּית יִשְׂרָאֵל 5,7	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 5,19
מְלֶכֶת-יִשְׂרָאֵל 7,1	קְדוֹשׁ-יִשְׂרָאֵל 5,24
שְׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל 8,14	אוֹרֵי-יִשְׂרָאֵל 10,17
בְּיִשְׂרָאֵל 8,18	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 12,6
בְּיִשְׂרָאֵל 9,7	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 17,6
אֶת-יִשְׂרָאֵל 9,11	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 17,7
מִיִּשְׂרָאֵל 9,13	יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 21,10
שָׁעַר יִשְׂרָאֵל 10,20	יְהוָה אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל 21,17
יִשְׂרָאֵל 10,22	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 24,15
גְּדַחֵי יִשְׂרָאֵל 11,12	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 29,19
לִיִּשְׂרָאֵל 11,16	אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 29,23
בֵּית-יִשְׂרָאֵל 14,2	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 30,12
בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל 17,3	אֲדֹנָי יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 30,15
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 17,9	צוּר יִשְׂרָאֵל 30,29
יִשְׂרָאֵל 19,24	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 31,1
יִשְׂרָאֵל 19,25	יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֹשֵׁב הַכְּרִבִּים 37,16
יִשְׂרָאֵל 27,6	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 37,21
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 27,12	קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 37,23
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 31,6	

Tableau 2 : Les occurrences du terme « Israël » dans Isaïe.

mentionnés dans l'histoire de l'analyse des noms « Jacob » et « Israël » dans le Proto-Isaïe : L. Rost (1937), G.A. Danell (1946), R.G. Kratz (2006 ; 2018) et H.G.M. Williamson (2011). À une époque où la monarchie unifiée d'Israël et Juda sous David et Salomon ne faisait pas de doute, L. Rost reconnaît la guerre syro-éphraïmite (736-732) comme un moment charnière, à partir duquel le royaume d'Israël n'est plus appelé « Israël » dans nos textes mais « Éphraïm ».

Voulant éviter l'existence d'un État neutre, sinon pro-assyrien, sur leurs arrières, Damas et Israël, qui étaient déjà sous domination assyrienne, essaient d'entraîner Juda dans leur camp (Dubovský 2006). Devant le refus judéen, ils interviennent militairement pour installer sur le trône de Jérusalem un partisan

de la lutte contre l'Assyrie. Le conflit se résout avec l'intervention directe des Assyriens qui anéantissent d'abord Damas (732) et, dix ans plus tard, Samarie. Selon L. Rost, en s'opposant au royaume jumeau de Juda, le royaume de Samarie n'aurait plus mérité le titre d'Israël qui désigne, depuis toujours, le peuple de Dieu. À partir de ce moment, donc, le nom Israël se serait uniquement appliqué à Juda (1937, 46-47, 107-108).

Bien que G.A. Danell ait récusé cette chronologie, qu'il juge trop stricte, sa contribution est importante parce qu'elle fait apparaître le rapport entre le lexique géopolitique et le lexique religieux. G.A. Danell considère, en fait, Israël comme une notion empruntée à ce dernier, en s'appuyant notamment sur l'usage insistant du nom Israël dans la titulature divine dans le Proto-Isaïe. Israël, avant d'être une entité politique, aurait donc été une communauté religieuse dont la définition aurait précédé toute frontière géopolitique. Selon lui, il n'y a pas de frontières politiques dans le culte, la congrégation qui observe ce culte est tout simplement Israël (Danell 1946, 187). Bien qu'on ait désormais remis en cause l'idée qu'il soit possible de distinguer le religieux du politique à cette époque et de dessiner ainsi des géographies différentes et qui se superposent, cette position continue à avoir des adeptes. R.G. Kratz et H.G.M. Williamson, par exemple, qui intègrent pourtant les nouvelles approches de l'exégèse contemporaine, continuent de reconnaître dans le langage religieux un rôle fédérateur entre le royaume de Samarie et celui de Jérusalem, et de considérer comme central un sentiment d'appartenance commune entre les deux, en ce qu'ils partagent le culte de YHWH. Selon ces exégètes, alors que les deux royaumes existaient encore, Isaïe les désignait principalement sous des appellations tribales (comme Éphraïm et Juda), ou en évoquant les noms de leurs capitales. Il réservait, en revanche, les noms plus évocateurs d'Israël et de Jacob pour exprimer leur unité au-delà des étiquettes politiques, en puisant donc dans l'ancien langage culturel et liturgique (Williamson 2019, 398). R.G. Kratz (2018), en particulier, considère l'Isaïe des chapitres 6–8 comme le père d'une nouvelle signification pour le terme « Israël », qui désormais a une valeur théologique, désignant le peuple de Dieu, au-delà des frontières géographiques.

Puisque nous nous concentrerons dans le chapitre suivant sur le rôle de la religion comme possible facteur d'unité entre ces deux royaumes, nous nous limitons ici aux occurrences du terme « Israël » qui interviennent hors de toute référence explicite au culte. En outre, nous ne nous intéressons ici qu'aux passages dont la datation au VIII^e s. est présumée ou discutée, en laissant de côté ceux qu'on date, par consensus, du VII^e s. ou des siècles postérieurs.

3.1.1. *Les occurrences du nom « Jacob »*

Le nom de Jacob est dans la plupart des cas associé avec celui d'Israël, notamment dans les passages poétiques, pour lesquels l'alternance entre les deux fonctionne comme une variation dans la figure rhétorique typique de la poésie sémitique, le *parallelismus membrorum*. Puisque l'équation « Jacob = Israël » n'a pas un ancrage chronologique fixe et absolu, les occurrences où elle apparaît doivent faire l'objet d'une analyse contextuelle. Dans deux cas Jacob est mentionné hors du parallélisme typique avec Israël : 2,3.5-6 et 29,22-23. Le « dieu de Jacob », qui d'ailleurs est un *hapax* dans le livre d'Isaïe (Wildberger 1991, 92), ainsi que la « maison de Jacob » du chapitre 2 sont reconnus comme des formulations rédactionnelles tardives (Wildberger 1991, 102 ; Sweeney 1996, 94 ; Williamson 2006, 211).

Quant au passage du chapitre 29, en vertu d'observations strictement exégétiques, on a avancé récemment que la rédaction de 29,22-23c peut être datée pendant l'exil (Balogh 2009, 59, 66-67, sur la base de Wildberger 2002, 114-116), voire ultérieurement, comme d'autres l'avaient suggéré autrefois (Kaiser 1974, 278 ; Clements 1980, 240-243 ; Sweeney 1996, 380-382). Il est également possible de remarquer que la mention du patriarche Abraham est douteuse, dans la mesure où elle est issue d'un milieu exilique. Il s'agirait, par ailleurs, de la seule mention de ce patriarche dans les 39 premiers chapitres du livre. Nous pouvons donc conclure provisoirement que la mention isolée de Jacob se présente plutôt comme une insertion tardive, et passer à l'analyse des occurrences du nom Israël ou de l'association Jacob-Israël dans la première partie du livre.

3.1.2. *Les occurrences du nom « Israël »*

Parmi les 21 occurrences du nom « Israël » dans son acception géopolitique, un certain nombre d'entre elles est considéré par les exégètes comme rédactionnel. Il s'agit notamment des passages qui parlent du « reste » ou des « rescapés » d'Israël ou encore des « fils d'Israël ».

3.1.2.1. Le reste d'Israël

Bien que la notion d'un « reste d'Israël » pourrait bien s'appliquer aussi au royaume de Samarie après sa destruction et la dispersion de sa population déportée, la théologie du reste est typique de l'exil judéen (Hasel 1974 ; King 2015). Deux passages, dans le Proto-Isaïe, abordent cette thématique, à l'aide de trois expressions : les « rescapés d'Israël » (*p^eleṭaṭ yīsrā'el* ; 4,2), le « reste

d'Israël et les rescapés de la maison de Jacob » (*š'ār yisrā'el ūp'leṭat beṭ-ya^aqōḇ* ; 10,20) et le « reste de Jacob » (*š'ār ya^aqōḇ* ; 10,21).

Le premier passage s'inscrit dans une invective contre Jérusalem, qui commence au chapitre 3. Les vv. 3-6, qui suivent, continuent en effet à parler de Jérusalem et de Sion. Le lecteur moderne se heurte au même problème d'interprétation que celui rencontré par le lecteur de Qumran, qui a éprouvé la nécessité d'ajouter l'expression *wyhwdh* après *plytt ysr'l* (1QIsa^a IV,6 ; édition d'Ulrich – Flint 2010). Plusieurs éléments – comme l'expression *ḥayyôm ha-hū'*, la métrique, le changement de sujets et d'argument – indiquent que ce verset est une insertion tardive (Clements 1980, 54, 115 ; Williamson 2006, 305 ; *pace* Watts 1985, 74). Au contraire, selon d'autres auteurs (Cazelles 1982 ; Watts 1985, 75-76) le passage serait vraiment du prophète et il s'adresserait au seul royaume du Nord, comme précédemment en 1,3 et 2,5 (où figure l'expression *beṭ ya^aqōḇ*). Dans ce cas, le « reste de Sion », *hanniš'ār b'ešion*, et les « survivants de Jérusalem », *hannôṭār birûšālam* (4,3), seraient un ajout postérieur.

Quoi qu'il en soit, la nature tardive du passage semble corroborée par le recours au lexique du « reste », que l'on retrouve également en 10,20-22, et par l'utilisation de la racine *šmh*, « germer », avec le parallèle très proche, du point de vue lexical autant que thématique, de Is 61,11. En outre, Is 61,11 est la seule autre occurrence du terme *šmh* dans le livre, et les autres formes de la même racine ne sont attestées que dans les couches tardives (42,9 ; 43,19 ; 44,4 ; 45,8 ; 55,10 ; 58,8 ; 61,11).

Le passage du chapitre 10 montre à la fois l'existence de deux interlocuteurs, Israël-Jacob aux vv. 20-23 et Jérusalem aux vv. 24-27, et une histoire rédactionnelle compliquée. L'interprétation d'Israël en tant que royaume septentrional se heurte en effet à l'expression du v. 20, « ils cesseront de chercher leur appui auprès de celui qui les frappait ». Si, en effet, il semble clair, à la lumière du contexte du chapitre 10, que ce sont les Assyriens – responsables, du reste, de l'anéantissement du royaume – qui frappent Israël et le peuple de Jacob, Samarie n'a jamais cherché d'appui auprès des Assyriens, bien au contraire. Ce fut, plutôt, Jérusalem qui décida de s'allier avec eux. Cette évidente aporie s'explique par le fait que nous avons affaire ici à un texte reformulé et donc réinterprété à plusieurs reprises, selon les auteurs (Watts 1985, 191 ; Clements 1980, 114-115 ; Wildberger 1991, 434 ; Sweeney 1996, 208-209), du VII^e s. à l'époque hellénistique, où, d'après certains exégètes (Kaiser 1972, 146-147 ; Blenkinsopp 2000, 258), la guerre syro-éphraïmite fut utilisée dans le contexte des luttes entre les Ptolémées (ici l'Égypte) et les Séleucides (ici l'Assyrie).

Quant au lexique du « reste », il a été noté que l'ensemble des vv. 20-23 se présente comme une correction de la théologie du reste, à une époque où la

catégorie de « reste » (qui s'appuie sur un lexique variable, mais principalement sur les termes *š'e'or* et *p'leṭâ*) était devenue une catégorie théologique (Stegemann 1969). La notion de « reste » est, en fait, propre à la prédication d'Isaïe, comme le montre le nom de son fils Shéar-Yashuv, littéralement « un reste reviendra », au chapitre 7 (Wildberger 1991, 296-297). Cependant, les formulations originelles du prophète du VIII^e s. se référant à cette thématique utilisent trois fois sur quatre la racine *ytr* (1,8 ; 7,22, 30,17), une seule occurrence recourant à la racine *š'r* (pour le nom Shéar-Yashuv en 7,3). En outre, quand Isaïe parlait du reste d'Israël, il était obligé de décrire cette image, de la rendre intelligible et de la détailler à l'aide de phrases et de verbes. Il ne pouvait pas se limiter à l'évoquer, puisque la notion de reste, telle que nous la connaissons, avec sa portée théologique, n'existait pas. En revanche, les expressions nominales utilisées dans les passages des chapitres 4 et 10 montrent qu'on pouvait se référer à un véritable concept de reste au moment où l'auteur écrivait ; le « reste » étant déjà devenu un terme théologique, qui avait pris un sens tout à fait particulier au moment de la composition (Wildberger 1991, 436).

La correction apportée par notre passage du chapitre 10 à la théologie du reste bien établie à l'époque exilique consiste à montrer qu'il ne suffit pas de « retourner » (*šwb*) à Dieu à travers une confession de foi faite du bout des lèvres. Le rédacteur insiste sur le fait que ce n'est pas une croyance générale qui est requise, mais qu'il convient de « s'appuyer réellement » sur la divinité (*niš'an 'al-yhwh q'dōš yīsrā'el be'met* ; 10,20). Ainsi, il ne suffit pas d'appartenir au peuple élu (Israël), selon la promesse faite aux patriarches (au v. 22 : « même si ta population était aussi nombreuse que les grains de sable au bord de la mer »). Ni Israël, ni son reste n'assurent le salut, c'est plutôt la qualité de ce reste qui devient déterminante. Nous ne sommes donc pas loin de la vision vocationnelle du peuple d'Israël que nous avons rencontrée dans le passage d'Os 12 (voir *infra*, p. 42-45). De même, les noms d'Israël et de Jacob sont utilisés à la manière exilique, c'est-à-dire pour indiquer les déportés judéens.

3.1.2.2. Les fils d'Israël et d'autres ajouts

Peut-être en résonance avec l'usage tardif de l'expression « les fils d'Israël » dans le livre de l'Exode, les occurrences de cette expression dans le Proto-Isaïe sont toutes considérées comme tardives (17,3,9 ; 27,12 ; 31,6). De manière générale, l'expression demeure rare dans le livre. De surcroît, les occurrences du chapitre 17 sont liées à la notion de « reste » que nous venons d'étudier : il est question du « reste d'Aram [qui] ne pèsera pas plus que les fils d'Israël » et du « poids de Jacob [qui] diminuera », une image claire du « reste ». Dans ces

occurrences, alors, même quand le nom « Israël » semble désigner les habitants du Nord, le sens inclusif et théologique doit être pris en compte (Wildberger 1997, 168).

Quant aux occurrences des chapitres 27 et 31, elles sont généralement considérées comme tardives. Le chapitre 27 fait partie de l'Apocalypse d'Isaïe (24–27), une composition sans doute non isaïenne qui date d'une période comprise entre 500 et 300.² L'exhortation à abandonner l'idolâtrie en 32,6-7 est à son tour considérée comme une insertion, notamment en raison des parallèles : des insertions similaires, au niveau de la forme comme du contenu, ont été identifiées tout au long des chapitres 1–39 (2,20 ; 17,7-8 ; 30,22), mais surtout ces appels à la « conversion » (toujours avec la racine *šwb*) sont typiques des autres sections du livre (44,22 ; 55,7 ; 59,20 ; voir Clements 1980, 258 ; Watts 1985, 479).

Deux autres passages peuvent être analysés ici, 14,1-2 et 19,24-25. Le thème du rapatriement d'Israël est présent dans le bref commentaire rédactionnel de 14,1-2, manifestement postérieur aux événements qui ont condamné la population de Juda à l'exil. Ce commentaire, visant à conférer une unité thématique au livre du prophète, constitue une pièce de réflexion (*reflective piece* ; Wildberger 1997, 14), qui réinterprète l'exil à Babylone comme un tournant dans l'histoire du peuple, l'achèvement ou mieux la fin tragique d'une première époque, et le commencement d'une autre époque, qui cependant doit être validée par une nouvelle élection divine.³

La bénédiction de 19,24-25 semble remonter à l'époque postexilique ; certains la font même remonter jusqu'à la période hellénistique (Clements 1980, 172 ; Watts 1985, 318). Au-delà des marqueurs typiquement exégétiques sur lesquels les commentateurs appuient cette datation, la théologie de ce couple de versets est plutôt tardive : Israël n'est pas le seul destinataire de la bénédiction divine (Kaiser 1974, 111 ; Clements 1980, 172 ; Watts 1985, 318 ; Wildberger 1997, 281). Cette dernière s'adresse bien au-delà jusqu'à embrasser des pays longtemps considérés comme des ennemis d'Israël et souvent mentionnés dans le livre d'Isaïe comme destinations de la diaspora israélite : « Telle sera la bénédiction que, dans le pays, prononcera le Seigneur de l'univers : “Bénis soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine” ». Le rôle de ce dernier est donc redéfini : autrefois isolé parmi les nations, Israël est maintenant appelé à devenir le peuple à travers lequel les autres pourront participer à la faveur divine, comme dans les textes plus tardifs du livre. La portée théologique de cette bénédiction est tellement remarquable,

² Pour une analyse des arguments à l'appui de cette thèse, voir Wildberger 1997, 445, 460-467.

³ Ce n'est pas par hasard que O. Kaiser (1974, 23) intitule la section 14,1-4a « The Great Turning-Point ».

outre que tardive, que le texte grec de la LXX l'a redimensionnée en la limitant à la diaspora juive en terre d'Égypte et en Assyrie.

Il est désormais clair que dans le Proto-Isaïe sont attestées des mentions de Jacob-Israël qui datent, avec une fourchette de sûreté variable, de la période exilique ou postexilique, à savoir quand cette dénomination désignait la *golah* judéenne. Il est également vrai que le terme « Israël » est utilisé pour désigner l'entité géopolitique du Nord comme dans le passage de 7,1, où il est question de Remalyahu, roi d'Israël opposé à Ozias, roi de Juda.

En même temps, des passages qui connaissent clairement l'exil de Juda utilisent le terme « Israël » de manière équivoque et inclusive, à la fois pour le royaume du Nord et pour la totalité du peuple. En associant ainsi le terme « Israël » avec celui de « Juda », ces passages témoignent d'un glissement sémantique qui vise à identifier les deux entités qui étaient auparavant complémentaires. Cela est clair, par exemple, dans un passage comme 11,11-16 :

¹¹Il adviendra en ce jour-là, que le Seigneur étendra la main une seconde fois pour racheter le reste de son peuple, ceux qui resteront en Assyrie et en Égypte, à Patros, Koush, Elam, Shinéar et Hamath et dans les îles de la mer. ¹²Il lèvera un étendard pour les nations, il rassemblera les exilés d'Israël, il réunira les dispersés de Juda des quatre coins de la terre. ¹³La jalousie d'Éphraïm cessera et les adversaires de Juda seront exterminés. Éphraïm ne jalouera plus Juda et Juda ne sera plus l'adversaire d'Éphraïm. ¹⁴Ils fonderont sur le dos des Philistins à l'Occident, ensemble ils pilleront ceux de l'Orient : sur Edom et Moab ils étendront la main et les fils d'Ammon seront leurs sujets. ¹⁵Le Seigneur domptera le golfe de la mer d'Égypte, il agitera la main sur le Fleuve – dans l'ardeur de son souffle –, il le brisera en sept bras, et fera qu'on le passe avec des sandales. ¹⁶Il y aura une chaussée pour le reste de son peuple, pour ceux qui seront restés en Assyrie, comme il y en eut une pour Israël le jour où il monta du pays d'Égypte.

Si l'on pouvait envisager au v. 12 la complémentarité entre le Nord (Samarie qui est Israël) et le Sud (Jérusalem qui est Juda), le verset suivant emploie le terme « Éphraïm » pour désigner le nord, mais toujours Juda pour le sud. Ce faisant, il est clair que nous ne sommes pas vraiment confrontés à un *parallelismus membrorum* affichant des synonymes entre les vv. 12-13 (Israël-Éphraïm mais Juda-Juda !). C'est, en revanche, entre Israël et Juda au v. 12 que nous rencontrons un redoublement synonymique, à savoir la figure rhétorique qui désigne une même réalité par le biais d'un couple de termes mis en parallèle, dans laquelle le deuxième terme précise souvent le premier.

Bien qu'Israël corresponde dans les faits à Juda, au moins aux yeux des rédacteurs de la *golah* judéenne, il garde une signification plus large, ouverte, qui ne se laisse pas définir par les frontières géopolitiques d'un royaume effondré,

que cela soit celui de Samarie ou celui de Jérusalem. Israël, tel que la Torah en raconte l'histoire, précède toute configuration politique. Dans ce passage aussi, Israël désigne donc la totalité du peuple dans le schéma deutéronomiste, comme le montre la mention de la sortie d'Égypte à la fin de la composition. Ici, Israël est un peuple, pas un royaume. Cependant, les rédacteurs, qui s'adressent notamment aux réfugiés de Juda, jouent avec ces deux niveaux.

D'une manière générale, l'histoire deutéronomiste, déjà codifiée, devient le paradigme à partir duquel toute l'histoire du peuple, de n'importe quelle époque, est lue et interprétée. Les noms de l'Assyrie et de l'Égypte, par exemple, deviennent des façades derrière lesquelles peuvent se cacher d'autres superpuissances. Les noms fixés noir sur blanc dans le texte de la Torah ne peuvent plus changer. Ainsi, dans les relectures successives, cette histoire est continuellement mise à jour, répétée. Les noms restent les mêmes, mais leur signification varie.

Confrontés à ce prisme sémantique héritier d'une histoire de la réception du terme « Israël », il reste à analyser les passages qui, selon certains exégètes peuvent être datés du VIII^e s. Une première hypothèse que l'on peut formuler, c'est que de telles occurrences, ignorant la stratification sémantique que le terme « Israël » aurait connu au fil des siècles, avaient une signification simple et non équivoque. Ces occurrences peuvent donc nous fournir des éléments pour notre enquête sur la signification inclusive ou exclusive, élargie ou rétrécie du terme.

3.1.2.3. Is 1,3 : Israël et la « fille de Sion »

Ce texte, qui ressemble au genre littéraire du *rib* (Bovati 1994, 30-31), fait partie de l'introduction générale du livre : « Un bœuf connaît son propriétaire et un âne la mangeoire chez son maître : Israël ne connaît pas, mon peuple ne comprend pas ». Dès le début, le prophète s'adresse à une communauté qui s'appelle « Israël ». En considération des multiples rédactions de l'intégralité du livre d'Isaïe il n'y rien d'étrange dans cette appellation, qui dans la suite du livre désigne la population de Juda, notamment celle de l'exil. D'ailleurs, quelle meilleure partie d'un ouvrage remanier que son introduction pour donner le ton à tout l'ouvrage et présenter d'emblée son interlocuteur ? Si donc le lecteur final du livre, intégré dans l'architecture narrative de la Bible hébraïque, comprend cette mention d'Israël dans le contexte de l'histoire de Jacob, de la sortie d'Égypte et de la monarchie unifiée de David et Salomon, cela ne signifie pas qu'Isaïe se plaçait dans cette architecture. En réalité, en grande partie il ne la connaissait même pas.

Au-delà de cette considération d'ordre général, une analyse détaillée du texte montre une situation plus complexe, dans laquelle les échos d'une prédication du VIII^e s. se fondent et confondent avec plusieurs manipulations successives du texte. Cependant, les deux éléments fondamentaux sont le rapport entre Israël et la fille de Sion du v. 8, et la datation de l'image des vv. 7-9 qui concerne cette dernière :

⁷Votre pays est désolé, vos villes brûlées, votre terre, devant vous, des étrangers la dévorent : elle est désolée et comme bouleversée par l'envahisseur. ⁸La fille de Sion va rester comme une cabane dans une vigne, comme un abri dans un champ de concombres, comme une ville sur ses gardes. ⁹Si le Seigneur de l'univers ne nous avait laissé quelques réchappés, nous serions comme Sodome, semblables à Gomorrhe.

Or, la majorité des exégètes maintient que cette description fait références à la situation de 701, au lendemain de l'invasion de Sennachérib, une vingtaine d'années après l'anéantissement du royaume septentrional. Le roi babylonien, après avoir ravagé toute la Judée, avait épargné la ville de Jérusalem : miracle selon les sources bibliques (Is 37 et 2 R 19), mais plus probablement conséquence du paiement d'un lourd tribut de la part d'Ézéchias.

Quoi qu'il en soit, ce passage est considéré comme central pour montrer qu'aux alentours de 701 déjà, Israël est un terme bien établi pour désigner non plus le royaume de Samarie mais, désormais, celui de Jérusalem. À un tel optimisme, il faut, cependant, ajouter deux considérations. La première est que, si le texte date de 701, il est difficile de ne pas entrevoir derrière la mention d'Israël quelques versets avant le royaume du Nord, dont le souvenir de la destruction devait encore être bien vivace. On pourrait, par exemple, imaginer que, comme conseiller politique, le prophète encourage le roi de Juda à tirer une leçon de la chute du royaume d'Israël, à l'ombre duquel Juda vivait, notamment au VIII^e s. La deuxième considération est que l'on peut supposer un contexte historique alternatif pour ce passage, qui aurait été composé lors des campagnes assyriennes entre 734 et 721, qui étaient dirigées contre le royaume de Samarie. À cette époque, en effet, la Judée et sa capitale n'ont pas été touchées par la dévastation subie par le Nord, Israël. Cette dévastation, dans la perspective méridionale du prophète, serait devenue l'occasion de corriger les coutumes judéennes (à partir du v. 10). La préservation de Jérusalem, décrite au v. 8 avec les images bucoliques de la « cabane dans une vigne » et de l'« abri dans un champs de concombres », pourrait en effet bien s'appliquer aux deux circonstances. Au-delà des controverses exégétiques portant sur

l'interprétation de ces images⁴ ou sur la compréhension du participe *nšwrh*⁵, on peut tirer l'impression globale que le royaume de Juda est ce qui *reste* après l'anéantissement du royaume d'Israël.

⁴ Les images de la cabane dans une vigne et de l'abri dans un champ de concombres ont été, en effet, différemment interprétées : 1) elles représentent la ville de Jérusalem, qui seule se maintient dans un contexte général de destruction ; 2) elles renvoient à la décadence de la ville sainte elle-même ; 3) elles décrivent la situation positive à la fois de la capitale et de son territoire. La première l'interprétation est la plus courante, avec diverses nuances selon les exégètes, et accepte la description de la ville sainte comme une ville assiégée, dont le pays est dans les mains de l'envahisseur (v. 7), selon le récit des Livres des Rois. C.A. Franke, par exemple, qualifie la condition de Jérusalem de « pathétique » (2009, 55) et J. Blenkinsopp (2000, 183-184) met ces images en relation avec le sort du roi Ézéchias, décrit « comme un oiseau dans une cage » dans les Annales de Sennachérib (ANET, 288). La deuxième interprétation, récemment relancée par A. Groenwald (2011), s'appuie sur des comparaisons avec le genre littéraire de la lamentation sur une ville détruite, que l'on retrouve dans la Bible hébraïque (dans le passage, par exemple, de Lm 6,2) ou dans un contexte extrabiblique (comme dans le texte sumérien connu sous le nom de « Lamentation pour Ur »). Dans ces parallèles, les constructions dans les champs apparaissent comme des structures temporaires, qui se transforment en ruines une fois que la bonne saison est terminée. De la même façon, donc, Jérusalem serait une ville abandonnée et en décadence après le siège, image qui convient parfaitement à la datation postexilique du passage proposée par l'auteur.

Cependant, les images de la vigne et du champ de concombres ne véhiculent pas nécessairement une connotation négative, ouvrant la possibilité à une autre interprétation. En particulier, la métaphore de la vigne est largement utilisée dans la Bible hébraïque pour désigner, par exemple, le peuple élu. La vigne est alors une plantation précieuse et noble, comme le livre d'Isaïe le montre ailleurs. La comparaison avec Is 5, 1-7 nous renseigne notamment sur la valeur positive des constructions dans la vigne (une tour et un pressoir au v. 2, et une haie mentionnée au v. 5). Quant au champ de concombres, il est cité en Jr 10,5, dans le contexte d'une ridiculisation des idoles, mais la nature du champ en soi ne semble pas ridicule. La vision péjorative s'appuierait plutôt sur la comparaison avec une cabane (*sukā*) ou avec un abri (*m^olūnā*), mais il ne faut pas oublier que la tradition biblique, y compris celle qui se réfère au temple, s'est largement nourrie du lexique nomade, caractérisé par des demeures précaires ou provisoires (par exemple, *'ōhel*, « tente », et *miškan*, « demeure », « tabernacle »), qui remontent à l'expérience fondamentale de l'Exode, pour ne pas évoquer la fête de Souccot. De surcroît, les images de la vigne et du champ de concombres ne partagent aucunement l'idée de destruction et d'indigence. Ces images, au contraire, semblent suggérer que la ville de Jérusalem, mais aussi son territoire, sont épargnés par la fureur destructrice de l'ennemi, ce qui ne fut pas le cas lors de l'invasion de 701, mais plutôt lors des campagnes assyriennes entre 734 et 721.

⁵ Quant à la traduction du terme *nšwrh*, il faut tout d'abord concéder que deux formes sont ici reconnaissables d'après le texte consonantique : l'une issue de la racine *nšr*, « garder », « préserver », l'autre de la racine *šwr*, « assiéger » (cf. la lecture *πολιορκουμένη* dans la LXX) (Blenkinsopp 2000, 184). D'ailleurs, le participe passé de la racine *nšr* peut non seulement signifier que la ville sainte est « défendue » (lors d'un siège), mais qu'elle est d'une façon plus générale « gardée », « épargnée », voire, pour ainsi dire, « mise à part » (Wagner 1998, 546-547). Dieu lui-même, en 27,2-5, se présente comme le *nōšer*, le « gardien » de la vigne, c'est-à-dire de son peuple (Williamson 2006, 51). Au-delà de cette résonnance interne au livre, en tous cas, la vision de Jérusalem comme une ville mise à part nous semble mieux s'accorder avec le premier verbe du v. 8, qui introduit justement l'idée de « rester » (*w^onōl^orā*). Le même verbe (*ytr*) est utilisé à propos des survivants au v. 9, comme pour remarquer que ce sont ces mêmes habitants de la ville sainte.

Ce texte constitue une sorte de sédimentation de différents éléments de l'histoire régionale et peut par conséquent être le produit de l'assemblage de différents passages prophétiques. Ainsi, nous pouvons imaginer une histoire de la composition qui comprend au moins trois étapes : une première, qui intervient au moment des campagnes assyriennes dirigées contre le royaume septentrional mais qui n'ont pas touché la Judée ; une deuxième étape, liée à l'invasion de Sennachérib qui a vu la dévastation d'une grande partie de la Judée mais la préservation de la ville de Jérusalem ; une dernière étape, enfin, ultérieure à la composition du Trito-Isaïe, qui s'intéresse à la réhabilitation ultérieure de cette région et, surtout, de sa capitale après l'exil.

En raison de ce parcours rédactionnel complexe et du caractère programmatique de sa position au début du livre, le passage concerné offre de nombreuses lectures. Par conséquent, le sens du terme « Israël » est, à son tour, stratifié et pluriel. Du point de vue du rédacteur final, et donc dans une perspective synchronique, le terme désigne la totalité du peuple du postexil. Selon une perspective diachronique, en revanche, il semble davantage renvoyer, d'une manière plus circonscrite et limitée, au royaume du Nord. En définitive, le passage étudié ne contient pas d'éléments décisifs pour argumenter sur le fait que le prophète a utilisé le nom d'Israël pour évoquer à la fois le royaume du Nord et le royaume du Sud. Tout au contraire, l'incipit du livre d'Isaïe renforce l'hypothèse d'un véritable élargissement sémantique du terme pendant l'exil.

Cette première occurrence qui associe Israël avec la fille de Sion montre, enfin, une caractéristique typique de l'emploi du terme « Israël » : dans ces contextes il n'est pas utilisé seul mais presque systématiquement avec d'autres termes, en l'occurrence Jacob ou Juda. Il ne s'agit pas seulement d'une caractéristique des textes poétiques, comme le sont souvent les textes prophétiques ; la compréhension du nom Israël a comme besoin d'un support herméneutique qui aide à calibrer sa signification d'un contexte à l'autre. Dans ce sens, Jacob peut aider à caractériser Israël comme le royaume du Nord mais aussi comme la descendance de la fresque de l'histoire deutéronomiste. Au contraire, la juxtaposition avec Éphraïm ou Juda sert à caractériser Israël comme, respectivement, le royaume du Nord et le royaume du Sud.

3.1.2.4. La maison d'Israël (Is 5,7 ; 8,14.17-18)

Les trois passages qu'il nous reste à analyser mentionnent la maison d'Israël ou de Jacob, voire les deux maisons d'Israël. Dans l'épigraphie du Levant de l'Âge du Fer, l'expression « *byt* + nom propre » désigne la maison dynastique d'une entité politique déterminée d'origine tribale, le nom propre étant l'éponyme, comme on le verra dans la suite avec plus de détails (voir *infra*, p. 272-

276). Au chapitre 5, le syntagme *beṭ yīsrā'el* est juxtaposé avec *'iš y^ehūdā*, « le peuple de Juda », une expression qui à son tour véhicule une nuance politique (Wildberger 1991, 184). Les deux entités du *parallelismus membrorum* du v. 7a sont cependant traitées comme un seul groupe dans l'autre moitié du verset. Encore une fois nous sommes alors confrontés à deux expressions dont la deuxième précise la première :

La vigne du Seigneur de l'univers, c'est la *maison* d'Israël. La plantation qui lui plaisait tant, c'est le peuple de Juda. Le Seigneur espérait d'eux qu'ils respecteraient le droit, mais c'est partout injustice et passe-droit ; il escomptait la loyauté, mais c'est partout cris de détresse et déloyauté.

L'authenticité du « cantique de la vigne » (5,1-7) est généralement acceptée. De la même manière, sa datation peut raisonnablement remonter à la première prédication du prophète, étant donné qu'elle semble ignorer les catastrophes qui s'abattront bientôt contre le peuple. En même temps, la datation précoce – et partagée – de ce texte (avant 722) se heurte à une interprétation inclusive du terme « Israël ». Si le texte date d'une période où Israël existait à côté de Juda, comment le prophète pourrait utiliser le terme « Israël » pour désigner une réalité différente du royaume septentrional ?

Mais il y a une autre difficulté dans l'interprétation inclusive du nom Israël dans ce passage : il s'agit de l'expression *š^ene bātte yīsrā'el* en 8,14, jugée par les mêmes exégètes comme aussi originale que celle que nous analysons ici. Autrement dit, si *beṭ yīsrā'el* (au singulier) désigne la totalité du peuple, quelle connotation exprimerait *š^ene bātte yīsrā'el* (au duel) ? Considérons le texte de 8,14-15 :

¹⁴⁻¹⁵Pour les deux *maisons* d'Israël [*š^ene bātte yīsrā'el*] il peut être un refuge, mais aussi la pierre sur laquelle on bute, le rocher qui fait tomber. Beaucoup s'y heurteront et, dans leur chute, se casseront les reins. Il peut être un piège où se prendront les habitants de Jérusalem. Beaucoup s'y empêtreront les pieds et ne pourront se dégager.

Ce passage fait partie du « livret de l'Emmanuel » (6,1–9,6), qui comprend le récit de l'activité prophétique d'Isaïe relative à la crise de la guerre syro-éphraïmite (736-732) et normalement attribué au prophète. Avant de revenir sur la paternité isaïenne de ce passage, nous pouvons passer en revue les éléments essentiels qui caractérisent l'expression *š^ene bātte yīsrā'el*. Tout d'abord il s'agit d'un *hapax legomenon* dans toute la Bible hébraïque. La version de la LXX propose une leçon différente, qui souligne le caractère extraordinaire de cette expression : en optant pour une *lectio faciliior* et en harmonisant avec le v. 17, elle parle de la « maison de Jacob » (ὁ δὲ οἶκος Ἰακωβ). Tout cela caracté-

rise alors le TM comme *lectio difficilior* et donc probablement comme la lecture originelle à retenir. Malgré le désintérêt de certains exégètes, le sens de l'expression paraît plutôt clair : le duel du terme *ḥayîl*, qui désigne habituellement la maison dynastique et donc le royaume, ne peut qu'indiquer ici les deux royaumes de la région, Israël et Juda. Dans cette direction va déjà, par exemple, le Document de Damas qui combine les passages d'Is 7,17 et 8,14 (VII, 12-13 ; voir Kratz 2012, 171-175). Le premier passage traite, d'une façon plutôt explicite, du « péché de Jéroboam », à savoir la division de la monarchie unifiée de David et Salomon à la mort de ce dernier :

Mais pour toi, pour ton peuple et pour ta dynastie, le Seigneur va faire venir un temps qu'on n'avait plus connu depuis le jour où *Éphraïm* s'est séparé de *Juda*.

Dans l'interprétation qu'il donne de ce passage, R.G. Kratz (2012) a sans doute raison de repérer des traits tardifs dans la formulation, comme partout dans le Proto-Isaïe : ici aussi peut s'appliquer la règle qui veut que, si un texte continue à être porteur de sens, il est conservé en l'état et que dans le cas contraire, des changements peuvent y être apportés. Il est, cependant, difficile d'imaginer qu'un rédacteur introduise une formulation qui, bien qu'intelligible, n'est pas attestée ailleurs. Considérons les avis – discordants – des deux auteurs qui se sont récemment penchés sur la question :

Within the book of Isaiah a concept of all-Israel is being drawn up and becomes formulated in even greater detail, which transfers the prophet's sayings about the two kingdoms, Ephraim and Judah, to a new, also terminologically comprehensive concept of (all-)Israel.' In my opinion, this development also explains the expression 'the two houses of Israel,' which combines and highlights both the two kingdoms and the ideal of a unified 'Israel' (Kratz 2012, 179).

Isa 8:14 is a witness for a Judean familiarity with a concept of Israel that includes both Northern Israel and Judah and thus seeing Judah as Israel, too. There is no hint in the text that this would be something new. Quite the contrary, it already forms the base of the prophet's reasoning (Weingart 2015, 32).

Les deux auteurs, malgré leurs résultats exégétiques opposés (Weingart 2014, 190-218), mobilisent la notion de « nouveauté » : selon R.G. Kratz l'idée d'un Israël inclusif serait nouvelle, selon K. Weingart le fait qu'un Judéen se reconnaissait comme israélite n'est pas nouveau à l'époque du prophète Isaïe. Le critère qui décide de la nouveauté dépend, dans les deux cas, du fait que l'exégète croit ou ne croit pas qu'il y a eu un royaume d'Israël de Dan à Beer-

Sheva. C'est ce passé – mythique selon certains, réel selon d'autres – qui détermine la possibilité ou l'impossibilité d'un sens élargi du terme « Israël ». Le risque est, en définitive, d'en arriver à un raisonnement circulaire où chacun trouve ce qu'il veut trouver, car l'interprétation dépend d'un axiome extérieur. Comment peut-on sortir de cette impasse ? L'expression *s'ene bātte yiśrā'el* peut-elle être interprétée autrement que dans le contexte de ce passé, à savoir la fresque de l'histoire deutéronomiste (Kratz 2012, 178) ? Avant d'essayer de répondre à cette question, il est utile de considérer le passage suivant, 8,17-18 :

¹⁷J'attends le Seigneur qui cache sa face à la maison de Jacob, j'espère en lui. ¹⁸Moi et les enfants que m'a donnés le Seigneur, nous sommes des signes et des présages en Israël, de la part du Seigneur de l'univers, qui demeure sur la montagne de Sion.

Ici la maison de Jacob et Israël semblent désigner le royaume du Nord dans le contexte d'un double jugement de la part de Dieu : de rejet, pour ce qui concerne Israël ; de prédilection, pour ce qui concerne Juda. Quant à l'expression *b'yīśrā'el*, on peut se demander si elle a une valeur locative et si le mont Sion doit être situé à l'intérieur des frontières d'Israël. D'un point de vue historique, cette possibilité ne devrait pas être exclue a priori, dans le sens où Juda, en tant qu'état satellite d'Israël aurait pu, pour ainsi dire, « banaliser » la frontière interne avec Israël. En revanche, on pourrait aussi interpréter l'accent mis sur le lieu de résidence de Dieu (le « Seigneur de l'univers, qui demeure sur la montagne de Sion ») pour suggérer l'option contraire, à savoir que le destinataire réside ailleurs, exactement comme dans le passage d'Am 1,2, que nous analyserons par la suite (voir *infra*, p. 80-83).

Quoi qu'il en soit, l'expression *b'yīśrā'el* peut aussi se colorer, à la lumière du contexte judiciaire que nous venons d'évoquer, d'une nuance adversative, que l'on pourrait restituer avec la traduction « contre Israël », plutôt que d'une nuance locative. Le passage de Dt 28,46 peut nous venir en aide : « Cela t'arrivera comme signe et comme prodige, pour toi et pour ta descendance pour toujours [*w'hāyū b'ekā l'e'ôl ûl'môpeṭ ûbzar 'akā 'ad-ôlām*] ». Ce verset partage la même phraséologie et la même dynamique que le passage d'Isaïe. Dans ce contexte, la construction avec *b-* se charge d'une sorte d'antagonisme : ce qui devait être pure bénédiction se transforme en malédiction *contre* celui qui a délibérément dévié de la volonté divine. Si cette interprétation est correcte, le sens du passage est que le prophète et les enfants, à savoir les fils du prophète (Shéar-Yashuv et Maher-Shalal-Hash-Baz) mais aussi probablement le fils du roi, l'Emmanuel du ch. 7, scellent le double jugement de la divinité, qui d'une part abandonne à son destin la « maison de Jacob » qui, dans ce contexte, cor-

respond donc au royaume de Samarie, et d'autre part prend soin de la maison méridionale.⁶

Dans les passages dont l'attribution au prophète est généralement considérée comme authentique, le terme « Israël » désigne normalement le royaume du Nord. Cependant, le contexte historique dans lequel le prophète Isaïe opère est celui d'un royaume de Juda fortement assujéti à celui d'Israël : la crise de la guerre syro-éphraïmite est un exemple de cette situation, Israël estimant que Juda ne devait pas avoir une politique étrangère autonome. Dans une perspective historique, l'association des deux royaumes semble être le reflet d'une telle situation, notamment quand le prophète se sert de l'insuccès d'Israël pour influencer la politique de Juda. Y voir le souvenir de la monarchie unifiée de David et Salomon paraît moins probable.

3.1.2.5. Israël, le reste et le retour (Is 9,7-13)

Bien que réélaboré successivement notamment aux vv. 11-13 (Kratz 2012, 120), il ne fait aucun doute qu'Is 9,7-13 constituait à l'origine une prédication, qui décrivait les derniers jours du royaume du Nord, désigné par les termes « Jacob », « Israël », « Éphraïm » ou « peuple de Samarie » (Clements 1980, 66-69) :

⁷Le Seigneur a lancé une parole contre Jacob, elle tombe sur Israël. ⁸Le peuple tout entier en aura connaissance, Éphraïm et l'habitant de Samarie qui dit dans sa fierté et son orgueil : ⁹« Les briques sont tombées, nous bâtissons en pierres de taille, les sycomores sont abattus, nous mettrons des cèdres à la place. » ¹⁰Le Seigneur a dressé contre lui les ennemis – de Recîn –, il a excité ses adversaires, ¹¹Aram à l'orient, les Philistins par derrière et ils ont dévoré Israël à pleine gueule. Mais avec tout cela, sa colère ne s'est pas détournée et sa main est encore étendue. ¹²Et le peuple n'est pas revenu à celui qui le frappait, ils n'ont pas cherché le Seigneur de l'univers. ¹³Alors le Seigneur a coupé en Israël tête et queue, palme et roseau, en un seul jour.

Au v. 12, mais avec une anticipation au v. 11, ce passage mentionne la thématique du « retour », à l'aide de la racine *šwb*. Cette thématique, qui revêt une grande importance dans la théologie du livre d'Isaïe et en particulier dans sa relation avec l'idée d'un reste du peuple, est présente dès le Proto-Isaïe. Bien

⁶ Comme l'écrit J.D.W. Watts : « “In Israel – from YHWH of Hosts who dwells in Mount Zion.” The juxtaposition is not accidental. The period is crucial for the relation of Israel and Jerusalem. The war posed critical questions concerning YHWH's position. Will he support Israel with its traditions of divine election or Jerusalem with its claim of divine favors for David? » (Watts 1985, 161).

que ce passage, comme beaucoup d'autres où ce sujet est développé, soit souvent jugé rédactionnel⁷, le thème du retour d'un reste semble pousser ses racines dans la prédication d'Isaïe. C'est, par exemple, le cas du nom symbolique de son fils, Shear-Yashub, qui l'accompagne en 7,3-9 lors de son ambassade auprès du roi Achaz, à la veille de la guerre syro-éphraïmite, pour lui conseiller une stratégie d'alliance avec l'Assyrie. Certes, la notion de reste et de retour du prophète du VIII^e s. diffère de celle des rédacteurs exiliques, comme nous l'avons déjà signalé. Par le biais des racines *ytr* et *š'r*, le prophète désigne ce qui reste après une séparation, à savoir Juda qui entreprend un chemin différent d'Israël pendant la crise syro-éphraïmite. En effet, le nom d'Emmanuel (7,14) et celui de Shéar-Yashuv (7,3) doivent être considérés comme des signes de la chute du royaume du Nord ainsi que d'Aram (7,16). Enfin, le troisième nom symbolique, Maher-Shalal-Hash-Baz (8,1.3), doit à son tour être probablement interprété comme une menace ultérieure contre le Nord (Danell 1946, 167-169). Après la catastrophe de la politique d'Israël, la rhétorique du reste doit avoir reçu une nouvelle impulsion (Wildberger 1991, 296-297).

Le reste, dont le prophète parle, ce n'est que Juda. Et le retour dont le prophète parle, c'est un retour religieux (revenir à Dieu, en lui faisant confiance ; Blenkinsopp 2000, 218), dans la mesure où le religieux ne concerne pas la mystique mais plutôt la prise des décisions politiques et militaires. Rien à voir, en revanche, avec un retour physique. Ce dernier, associé à l'idée de déplacement, n'est alors qu'une potentialité sémantique de la racine *šwb*, développée dans la situation d'exil subie par une partie de la population de Jérusalem près d'un siècle et demi plus tard.⁸

Au terme de l'analyse des occurrences géopolitiques du terme « Israël » dans le Proto-Isaïe, il est possible d'avancer une piste interprétative alternative. Il semble nécessaire de dépasser une analyse purement philologique dans laquelle Israël est doté d'un sens à priori unique et exclusif. Il faut plutôt adopter une interprétation historique, c'est-à-dire une analyse qui donne la priorité aux considérations d'ordre historique dans la définition de la sémantique des mots ici considérés. Or, la considération historique décisive est qu'au VIII^e s. Juda est, bien que d'une manière qui varie selon les historiens, intégré au royaume d'Israël.

La perspective généralement adoptée est inverse : soit on considère depuis toujours Israël comme « Israël + Juda », soit on considère Juda comme un

⁷ Il suffit de penser à 1,9, 10.20-22, mais surtout à 6,12-14, à savoir le passage qui introduit le thème placé au cœur, ou mieux, à la base de sa prédication, en le mettant en exergue dès le récit de sa vocation prophétique (Wildberger 1991, 258).

⁸ La même dynamique interprétative est à l'œuvre pour d'autres racines similaires (Williamson 2006, 71).

substitut d'Israël après 722. Sans avoir besoin de postuler la véridicité de l'histoire deutéronomiste et donc l'existence de la monarchie unifiée de David et Salomon, c'est un fait que Juda a participé au cours du VIII^e s. aux événements sociaux, économiques, militaires, culturels et religieux d'Israël. En ce sens, Juda est comme greffé dans le tissu historique et culturel d'Israël. Mais, en particulier lors de la crise de la guerre syro-éphraïmite, Juda commence à se retirer de cette situation. Nous assistons donc à un mouvement de séparation : Isaïe, par exemple, invite Juda à quitter la sphère d'influence d'Israël. N'est-ce pas cela, après tout, le message du « livret de l'Emmanuel » ? L'Assyrie sera l'instrument du châtement divin et la fin d'Israël sera le signe de l'élection divine en faveur de Juda.

Le statut de Juda est donc progressivement distingué et séparé pour le sauver du naufrage – politique, militaire, religieux et moral – d'Israël. Le reste d'Israël est alors Juda, au sens du reste de ce qui fut, avec le royaume de Damas, le plus grand acteur local sur la scène géopolitique levantine. Juda est ce qui reste de ce projet politique, l'entité qui assume l'héritage et la vocation d'Israël. Il s'agissait toutefois d'un héritage politique, socio-économique, en un mot, terrestre. Après quelques décennies de prospérité et d'autonomie sans plus être dans l'ombre d'Israël, lorsque les Babyloniens ont également balayé le royaume de Juda, la vocation de Juda est alors interprétée en termes religieux, et le reste d'Israël commence à désigner davantage une communauté religieuse plutôt que politique.

3.2. MICHÉE

Par rapport à celles du livre d'Isaïe, les difficultés d'interprétation du livre de Michée sont plus profondes. La diversité des propositions quant à l'organisation du matériel prophétique de ce livre et, par conséquent, les différentes hypothèses sur sa paternité et sur sa datation ne contribuent guère à faciliter l'emploi de ce texte pour notre enquête. L'affirmation de B.S. Childs reste célèbre : en dépit de nombreuses bonnes intuitions et d'intéressantes observations de détail, la confusion croissante entre les théories contradictoires de la composition du livre de Michée a de plus en plus enterré le livre sous les débris universitaires (1979, 431).

En particulier, nous devons réagir à deux tendances opposées. La première, classique pour ainsi dire (Mays 1976 ; Renaud 1977 ; Wolff 1982, pour citer les exemples les plus importants), identifie dans le livre un noyau – dont l'extension varie selon les analyses – remontant au prophète judéen du VIII^e s., ultérieurement enrichi par d'autres textes jusqu'au V^e s. (Wagenaar 2001, 317-326). Une vision plus récente (Allen 1976 ; Hillers 1984 ; Smith 1984 ; Ander-

sen – Freedman 2000 ; Waltke 2007 ; Cuffey 2015), en revanche, tend à adopter une approche synchronique et considère le livre comme une composition plutôt unitaire de la main du prophète.⁹ Ceux qui s'opposent à ces deux opinions dominantes ne manquent pas. C'est le cas, par exemple, de E. Ben Zvi, selon lequel l'auteur du livre s'adresse à un public hautement cultivé (à cet égard voir aussi Dempsey 1999, 127-128) de la période perse tardive (Ben Zvi 2000 mais aussi, d'une façon plus ample, 2014a).

Un autre problème qui concerne les études sur le livre de Michée est constitué par ses rapports avec le livre de Jérémie. Au-delà du cas particulier de Jr 26 qui fait explicitement référence à Michée de Moresheth, il suffit de rappeler les trente et un parallèles entre les deux prophètes (Willis 1966, 306-310), voire les thématiques communes au cœur de leurs prédications prophétiques (Cha 1996). Même au sujet de l'antériorité de Michée ou de Jérémie, le débat est ouvert : par exemple, J.A. Wagenaar reconnaît à l'école de Jérémie une primauté sur les textes michéens, alors qu'on suggère habituellement l'inverse (voir, encore récemment, Waltke 2007, 11-12).

La sentence émise par R.L. Smith reste valable : peu de spécialistes aujourd'hui défendraient la paternité michéenne de l'ensemble du livre ; cependant, certains chercheurs attribuent une part beaucoup plus importante des documents à Michée que d'autres (1984, 6). Parmi ces matériaux, un large consensus restreint le noyau authentiquement michéen à Mi 1-3 en s'appuyant également sur des éléments linguistiques (Waltke 2007, 11, 15 ; Macchi 2009b, 512). Pour cette raison, comme dans le cas du Proto-Isaïe, nous nous limiterons à cette partie du livre. Quant à la difficulté, voire l'impossibilité de dater avec précision chaque texte, le passage suivant est particulièrement éloquent :

In each instance the pointers from the text to the rhetorical situation are too sparse, too ambiguous, or too oblique to permit the reconstruction of a historical situation sufficiently concrete, sufficiently coherent, or sufficiently complete to disclose convincingly a unique historical situation, to secure a date for the prophetic speech, and so to license historical interpretation (Andersen – Freedman 2000, 25-26).

Ce constat, plutôt décourageant pour celui qui souhaite pratiquer la méthode historico-critique, n'empêche pas à priori d'essayer d'individualiser des contextes historiques, comme d'ailleurs les deux auteurs continuent à le faire systématiquement tout au long de leur commentaire. Fort de ces remarques préliminaires, nous pouvons passer à l'étude des passages concernés (voir Tableau 3).¹⁰

⁹ À l'exception, largement reconnue, des passages suivants : 2,12-13 ; 4,1-5,9 ; 7,8-20.

¹⁰ À Qumran est attesté seulement un commentaire de Michée (1Q14 ou 1QpMic), dans un

<i>Israël</i>		<i>Jacob</i>	
בית ישראל	1,5	בְּפֶשַׁע יַעֲקֹב [...] מִי־פֶשַׁע יַעֲקֹב	1,5
פֶּשַׁע יִשְׂרָאֵל	1,13	בֵּית־יַעֲקֹב	2,7
מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל	1,14	יַעֲקֹב	2,12
כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל	1,15	רְאִשֵׁי יַעֲקֹב	3,1
אֲשֶׁר־יִשְׂרָאֵל	2,12	לִיַּעֲקֹב	3,8
קִצְיֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל	3,1	רְאִשֵׁי בֵּית יַעֲקֹב	3,9
לִיִּשְׂרָאֵל	3,8	אֶל־בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב	4,2
קִצְיֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל	3,9	אֲשֶׁר־יִשְׂרָאֵל	5,6
שֹׁפֵט יִשְׂרָאֵל	4,14	אֲשֶׁר־יִשְׂרָאֵל	5,7
מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל	5,1	לִיַּעֲקֹב	7,20
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	5,2		
יִשְׂרָאֵל	6,2		

Tableau 3 : Les occurrences des termes « Israël » et « Jacob » dans Michée.

Comme pour les attestations du livre d'Isaïe, celles du livre de Michée ont été abordées par les études de L. Rost (1937), G.A. Danell (1946), H.G.M. Williamson (2011) et R.G. Kratz (2018), auxquels il faut ajouter les contributions de W. Beyerlin (1959) et de B. Renaud (1977, 49-53). Malgré la divergence d'opinions notamment au sujet de 4,14 et 5,1-2, les conclusions de Renaud rejoignent essentiellement celles de W. Beyerlin : le terme « Israël » désigne, avant la chute de Samarie, le royaume du Nord, et après la chute de Samarie, le royaume du Sud. La possibilité de ce changement repose sur le fait que si « à l'époque de David, Israël désignait *politiquement* le royaume du Nord, *religieusement* le terme jouissait d'une plus large extension : il représentait la totalité du peuple élu » (Renaud 1977, 52). L'argument est essentiellement toujours le même : l'unité entre Israël et Juda est d'ordre religieux, indépendamment de leur situation politique (Niccacci 1989, 131 ; Andersen – Freedman 2000, 170-172). Ainsi les termes de Jacob et Israël sont utilisés avec des significations différentes dont les deux premières se fondent sur la dernière : pour désigner le Nord ou le Sud (plan géopolitique) ou le peuple de Dieu (plan religieux). La piste que nous avons proposée bouleverse cet ordre, car on ne peut pas aborder l'étude de la valeur religieuse du terme « Israël »,

état très fragmentaire, qui ne conserve, parmi les textes concernés ici, qu'un morceau de 1,5, avec le même texte que le TM (Barthélemy – Milik 1955, 71).

dont il sera question dans le chapitre suivant, *indépendamment* du contexte historique de la région.

3.2.1. *Les péchés d'Israël*

Comme le précise le titre du livre (1,1), les oracles de Michée concernent à la fois Samarie et Jérusalem. À la lumière de cela, malgré les argumentations parfois hasardeuses des commentateurs¹¹, il n'y a pas raison de douter que les mentions de Jacob et Israël en 1,5 désignent le royaume du Nord :

Tout cela, à cause de la révolte de Jacob, à cause des péchés de la maison d'Israël. Quelle est la révolte de Jacob ? N'est-ce pas Samarie ? Quels sont les hauts lieux de Juda ? N'est-ce pas Jérusalem ?

La référence à Juda et Jérusalem est, d'ailleurs, interprétée par la majorité des commentateurs comme une glose (Renaud 1977, 11). Dans le même sens va ce que les exégètes considèrent quasiment à l'unanimité comme une autre glose au v. 13¹² :

Attelle les coursiers au char, habitante de Lakish. – Là fut l'origine du péché pour la fille de Sion car en toi se sont trouvées les révoltes d'Israël.

Dans un ordre différent, nous retrouvons ici la même terminologie qu'au v. 5, en particulier « péché » et « révolte ». L'alternance pluriel-singulier est également renversée. Les deux termes sont toujours employés à l'état construit, mais avec quatre réalités différentes : Jacob, la maison d'Israël, la fille de Sion et Israël. La deuxième glose paraît apporter un élément particulièrement décisif dans la détermination d'Israël qui semble être distingué de la « fille de Sion », plutôt qu'identifié avec elle. Quelle que soit la révolte d'Israël¹³, si la ville judéenne de Lakish est la première dans laquelle cette révolte apparaît, on pourrait en déduire que cette ville reproduit dans le Sud les péchés commis dans le Nord. Nous ne savons pas à quoi ce passage fait référence. Les versets qui suivent sont, à leur tour, plutôt énigmatiques (1,14-15). Bien qu'ils insis-

¹¹ C'est le cas de B.K. Waltke, qui interprète Jacob et la maison d'Israël comme un mérisme, le premier désignant le royaume d'Israël et le deuxième le royaume de Juda, sans en dire plus (2007, 50).

¹² Waltke 2007, 81 fait encore une fois exception.

¹³ Certains interprètent cette révolte comme étant de l'idolâtrie et d'autres comme une confiance affichée dans l'armée plutôt que dans la protection divine, d'où dans le premier hémistiche la référence aux chars (pour un inventaire des positions, voir McKane 1998, 46-48). L'interprétation proposée par Andersen – Freedman (2000, 230), selon laquelle le pronom féminin *hi* du v. 13 atteste un culte rendu à la statue d'une déesse provenant de Samarie, va probablement trop loin.

tent à deux reprises sur le nom « Israël », il est difficile et risqué d'en tirer des résultats pour notre enquête :

¹⁴C'est pourquoi tu établiras un acte de divorce pour Morèsheth-Gath. Les maisons d'Akziv seront un leurre pour les rois d'Israël. ¹⁵À nouveau, je ferai venir sur toi le conquérant, habitante de Marèsha. Jusqu'à Adoullam s'en ira la gloire d'Israël.

L'argumentation, assez répandue, qui considère les vv. 14-15 comme des attestations explicites de l'usage michéen du terme « Israël » pour désigner la monarchie méridionale, ne tient pas compte des redoutables difficultés soulevées par l'interprétation du passage dans son ensemble. Le caractère de vision de ce texte, les jeux de mots, l'expression énigmatique finale « jusqu'à Adoullam s'en ira la gloire d'Israël »¹⁴, ainsi que le manque total de repères pour l'ancrer dans une chronologie absolue (Fohrer 1967, 76 ; Ben Zvi 1995, 120 ; Andersen – Freedman 2000, 252, 387), font de ce passage un de ceux qui concentrent un grand nombre de difficultés textuelles et de problèmes d'interprétation (Carbone – Rizzi 1996, 25).

Au-delà d'une exégèse ponctuelle de ces passages, le royaume d'Israël semble être la cible du premier chapitre du livre de Michée, décrit comme l'endroit où se concentrent tous les péchés contre Dieu, en particulier l'idolâtrie. Israël désigne sans doute le royaume du Nord à cause du lexique spatial employé par le prophète : les péchés d'Israël se sont propagés, élargis comme une plaie, du Nord jusqu'au Sud, ainsi que la punition divine qui « vient jusqu'à Juda, jusqu'à toucher la porte de mon peuple, jusqu'à Jérusalem » (1,9). L'idée d'une propagation d'Israël à Juda est clairement formulée : il y a une distance à parcourir et cette distance implique une différence sémantique entre Israël, qui désigne le Nord, et Juda, qui désigne le Sud.

3.2.2. *Les chefs d'Israël*

La mention des rois d'Israël en 1,14 nous permet de signaler que la majorité des références à Israël dans les trois premiers chapitres de Michée concerne la classe dirigeante d'Israël : les rois, l'aristocratie, les chefs, les magistrats. Cela est évident notamment dans les occurrences des chapitres 2 et 3. Dans ces cha-

¹⁴ Par exemple, ^a*dullām* a été interprété soit comme une sorte de localité frontalière (McKane 1998, 51-52), soit, d'une façon plus vraisemblable, comme la cave où David se refugia d'après le récit de 1 S 22,1 (Renaud 1977, 27 ; Wolff 1982, 13 et 33). Pour d'autres interprétations voir aussi Rudolph 1975, 49 ; Hillers 1984, 28. Quant à l'expression *k^bôd yîsrā'el*, selon certains commentateurs elle contient une référence militaire (Renaud 1977, 27 ; Hillers 1984, 28) plutôt que religieuse.

pitres, il est toujours question de Jacob et Israël sauf en 3,9-10, qui semble suggérer l'idée que les chefs d'Israël gouvernent sur le territoire de Juda :

⁹Écoutez donc ceci, chefs de la maison de Jacob, magistrats de la maison d'Israël, qui avez le droit en horreur et rendez tortueuse toute droiture, ¹⁰en bâtissant Sion dans le sang et Jérusalem dans le crime.

La mention de Juda et de Jérusalem, comme c'est déjà le cas dans le premier chapitre, semble relever d'une rédaction ultérieure, qui s'approprie la prédication originelle de Michée pour l'adapter au royaume de Juda ; on reconnaîtra, d'ailleurs, le *leitmotiv* de la révolte de Jacob et du péché d'Israël (3,8 et 1,5.13). Au-delà de ce passage, il semble plus probable que la mobilisation du lexique Jacob-Israël indique que les interlocuteurs du prophète sont des gens du Nord comme au chapitre 1, plutôt que la classe dirigeante de Juda (Hillers 1984, 43). L'hypothèse d'une rédaction exilique est également moins probable (Wagenaar 2001, 321).

Le passage de 2,6-7, en particulier, relate une polémique entre Michée et ses opposants, possiblement des prophètes, qualifiés de membres de la maison de Jacob.¹⁵ Il est difficile d'éviter la comparaison avec une polémique similaire entre le prophète méridional Amos et ses collègues septentrionaux de Béthel (voir *infra*, p. 82). Il est également difficile d'imaginer que l'élite culturelle de Jérusalem s'identifie avec l'épopée nationale du royaume du Nord pendant la deuxième moitié du VIII^e s. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, il a fallu du temps pour que ce mythe national devienne un mythe pour la communauté judéenne. À l'instar de la mention du patriarche Abraham dans le Proto-Isaïe ou de celle d'Isaac dans Amos, qui sont considérées comme des interpolations tardives (Lombaard 2004), l'histoire patriarcale ne peut jouer aucun rôle dans des textes si anciens.

Si on laisse de côté les difficultés d'ancrer chronologiquement les textes michéens que nous avons déjà évoquées, l'entité Jacob-Israël étudiée dans ce livre est davantage une institution politique qu'une institution religieuse. En d'autres termes, l'hypothèse selon laquelle le prophète utilise le nom « Israël » comme terminologie culturelle pour désigner également le peuple de Juda, comme plusieurs exégètes le soutiennent, se heurte au fait que son « j'accuse » s'adresse d'abord aux institutions politiques. Pourquoi alors ne pas arrêter de vouloir voir dans l'usage du terme « Israël » une idée religieuse qui deviendra normative seulement à partir de l'époque exilique ? La référence au milieu

¹⁵ Pour l'interprétation de l'expression *he'āmûr beṭ-ya'āqōb*, qui pourrait également être traduite comme « soi-disant/dite maison de Jacob », voir Renaud 1977, 86, 91-92 ; Niccacci 1989, 17 ; Carbone – Rizzi 1996, 102-103.

exilique est, d'ailleurs, attestée dans les deux prophéties à la fin des chapitres 2 et 3 (Ben Zvi 2000, 60) :

^{2,12}Je vais te rassembler, Jacob, tout entier, je vais réunir le reste d'Israël. Je les mettrai ensemble, comme les brebis de Boçra, comme un troupeau au milieu de son pâturage. Et d'elles sortira une rumeur humaine.

^{3,12}C'est pourquoi, à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de décombres, et la montagne du temple, une hauteur broussailleuse.

3.2.3. *Juda, une quantité négligeable*

C'est une opinion commune de considérer le livre de Michée comme adressé essentiellement au royaume de Juda, avec l'ajout successif à la fin du livre d'une collection de textes d'un prophète anonyme et préexilique, provenant du Nord (6,1–7,20 ; Burkitt 1926 ; van der Woude 1971 ; Ginsberg 1982, 25-31 ; Rendsburg 2003). Cette vision, cependant, dépend fortement des textes ajoutés au noyau original des chapitres 1–3, ainsi que des interpolations successives dans ces mêmes chapitres. En revanche, il ne faut pas oublier que, comme le précise le titre du livre (1,1), ses oracles concernent à la fois Samarie et Jérusalem.

Par contre, concernant les trois premiers chapitres, on pourrait se demander si Michée, comme Amos, n'est pas un prophète méridional qui prophétise contre le royaume de Samarie (Macchi 2009b, 511). Non seulement la mention de Samarie en 1,1 mais aussi la mention de la destruction de Samarie uniquement en 1,5-7 semblent aller dans ce sens. D'ailleurs, la seule occurrence de Jérusalem dans cette partie du livre (3,10.12) doit être attribuée à une version au moins exilique (Wagenaar 2001, 321). Si Michée prophétise contre le royaume du Nord, il n'y a donc plus aucune difficulté à interpréter son usage du terme « Israël » comme désignant ce royaume-là plutôt qu'une communauté plus large. Comme on reconnaît dans les chapitres finaux du livre une perspective israélite, il faudrait considérer également les trois premiers chapitres comme une prédication originellement adressée uniquement au royaume du Nord, à Israël.

Les chapitres 6–7 montrent clairement une origine septentrionale, comme le seul passage 6,16a suffirait à le prouver, où les fondateurs de la dynastie septentrionale sont directement évoqués : « Tu gardes les prescriptions d'Omri et toutes les pratiques de la maison d'Akhab ». En outre, le passage de 6,1-8, et notamment les vv. 3-5, a été interprété, par J. Joosten (2013), comme la réflexion d'un Israélite après la chute du royaume :

³Mon peuple, que t'ai-je fait ? En quoi t'ai-je fatigué ? Réponds-moi. ⁴En te faisant monter du pays d'Égypte ? En te rachetant de la maison de servitude ? En t'envoyant comme guides Moïse, Aaron et Miryam ? ⁵Mon peuple, rappelle-toi donc ce que tramait Balaq, roi de Moab, ce que lui répondit Balaam, fils de Béor, le passage de Shittim à Guilgal, et tu reconnaîtras alors les victoires du Seigneur.

Selon la théologie et la terminologie de l'époque, la divinité du royaume est décrite dans ce passage au moment précis où elle prend congé de son peuple et de sa terre. Même si cette réflexion a pu se développer probablement dans le contexte du royaume de Juda, où le pieux Israélite a trouvé refuge, Juda ne joue aucun rôle. J. Joosten commente cette absence dans les termes suivants :

Israel, in this understanding, refers to the northern kingdom. Judah is not at the horizon of the discourse. Perhaps to the author Judah is a *quantité négligeable*. Or perhaps the sheer enormity of the events envisaged eclipses in his mind the existence of the smaller kingdom that did not share Israel's lot in the eighth century (2013, 458-459).

Si donc les prophètes judéens du VIII^e s. – comme Isaïe, Michée et Amos – ne peuvent pas négliger Israël, d'une perspective israélite, en revanche, Juda ne semble pas si important. Le livre d'Osée, dans lequel, malgré la perspective septentrionale, Juda est souvent cité, mériterait une étude à part. Cependant, comme beaucoup d'exégètes l'ont souligné, le contexte historique, sous-entendu, de la prédication originelle du prophète Osée semble être les années 735-720, à savoir les derniers jours du royaume d'Israël avant sa destruction sous les coups des Assyriens. Dans ce contexte, les mentions de Juda reflètent plutôt une étape rédactionnelle qui suit la fin du royaume de Juda et exprime les espoirs eschatologiques de l'époque perse (Trotter 2001). Afin de renforcer l'analyse formulée par J. Joosten à propos de Juda comme « quantité négligeable » aux yeux des Israélites, nous pouvons maintenant aborder le cas emblématique du prophète Amos, l'éleveur de Teqoa, dont la prédication est adressée uniquement au royaume du Nord.

3.3. AMOS

Les origines d'Amos – il est originaire de Teqoa, un petit village à 16 km au sud de Jérusalem – permettent d'aborder directement la question de l'intérêt pour le royaume du Nord d'un personnage méridional, qui n'est pas un prophète de profession, comme il tient lui-même à le remarquer (1,2 mais surtout

7,14). Curieusement, les mentions du royaume de Juda¹⁶ dans son livre sont d'une part assez limitées et banales et ne sont pas toujours considérées comme authentiques (en particulier pour 1,1-2 et 9,11), d'autre part. Nous limiterons notre analyse à trois passages du livre d'Amos.

3.3.1. *Un regard méridional*

Dans une série d'oracles du type « contre les nations », aux chapitres 1–2, les deux derniers sont adressés à Juda et à Israël. Or, la série tout entière porte les signes de rédaction d'époque exilique.¹⁷ Il nous suffit ici de remarquer, par exemple, l'acharnement particulier contre Édom, qualifié de complice des destructions et des déportations, dans l'oracle contre Édom lui-même comme dans celui contre Tyr et Gaza. Ainsi, Édom est présenté dans des termes qui ne peuvent pas remonter à une période antérieure au VI^e s. (voir *infra*, p. 28-33).

S'il est donc clair que certains oracles ont été successivement remaniés, certains autres ont été ajoutés *ex novo*. C'est le cas de l'oracle contre Juda (2,4-5) :

⁴Ainsi parle le Seigneur : À cause des trois et à cause des quatre rébellions de Juda, je ne révoquerai pas mon arrêt : parce qu'ils ont rejeté l'enseignement du Seigneur, et n'ont pas observé ses décrets ; parce que leurs mensonges les avaient égarés, ceux que suivaient leurs pères, ⁵je mettrai le feu à Juda, et il dévorera les palais de Jérusalem.

Plusieurs indices, d'ordre formel, thématique ainsi qu'historique (Hadjiev 2009, 27-28, 41-46), renforcent une telle conclusion. Du point de vue de la structuration du recueil oraculaire, bien que l'oracle contre Israël soit le dernier et le plus développé, c'est l'oracle contre Juda qui en constitue le « centre gravitationnel » (Bovati – Maynet 1995, 112)¹⁸, parce que le délit dont Juda est accusé est de nature théologique, alors que les autres accusations, y compris celles contre Israël, sont d'ordre politique ou socio-économique. Une telle caractérisation trahit donc la nature rédactionnelle de l'oracle contre Juda.

Il semble donc qu'Amos ait composé ses oracles contre les nations, qui culminaient avec un oracle contre Israël, sans mentionner Juda. L'oracle contre

¹⁶ Ces mentions peuvent impliquer l'emploi des termes « Juda » ou « Sion », ainsi que la mention de la dynastie davidique (1,1-2 ; 2,4-5 ; 6,1 ; 7,12 ; 9,11). Pour ce dernier élément en particulier, voir Goswell 2011.

¹⁷ En effet, on a souvent estimé que, même si ces compositions ne sont pas originales, elles remplacent probablement de précédents oracles contre ces mêmes entités (Harper 1905, cxxx-cxxxii ; Kapelrud 1961, 24-30 ; Jacob – Keller – Amsler 1965, 170 ; Wolff 1977, 139-142 ; Barton 1980, 22-24 ; Soggin 1987, 17-18).

¹⁸ Pour d'autres considérations sur la structuration de ces oracles, voir Bentzen 1950 ; Andersen – Freedman 1989, 208 ; Steinmann 1992, 687-688.

Juda aurait été ajouté postérieurement pour combler cette lacune, tandis que l'oracle contre Israël aurait été conservé et réinterprété comme adressé non plus au royaume d'Israël mais au peuple de Dieu désormais exilé (Hadjiev 2009, 57).

La dispute entre Amos et Amacya, prêtre de Béthel (7,10-17), est le deuxième texte qui nous intéresse. Bien que cette péripécie soit au centre d'un débat à propos de sa nature pré- ou post-deutéronomique, il est fort probable qu'elle ait été déplacée dans le contexte actuel par un rédacteur tardif, tout en conservant des traits remontants au livre original (pour une discussion récente, voir Hadjiev 2009, 82-89). Le prêtre de Béthel essaye de se débarrasser de la prédication gênante d'Amos, en renvoyant le prophète dans son pays, Juda, avec une invitation qui semble faire écho au célèbre *leḵ-l'ekā* d'Abraham (Gn 12,1) :

¹² Amacya dit alors à Amos : « Va-t'en, voyant ; sauve-toi au pays de Juda : là-bas, tu peux gagner ton pain et prophétiser, là-bas ! ¹³ Mais à Béthel, ne recommence pas à prophétiser, car c'est ici le sanctuaire du roi, le temple royal ! ».

Amos répond qu'il a reçu de Dieu l'ordre de prophétiser contre Israël et il refuse l'invitation à rentrer chez lui. Ainsi, Amos n'entend pas affirmer que Juda est exempt de fautes mais il limite son rôle à la prédication contre Israël et revendique son désintérêt (en tant que prophète) pour Juda. Malgré l'avis de certains auteurs¹⁹ donc, l'absence de Juda dans le tour d'horizon de la prédication d'Amos est une réalité.

Un dernier texte du livre d'Amos met en tension le Nord et le Sud. Il s'agit de l'incipit du livre (1,2) :

De Sion, le Seigneur rugit et de Jérusalem, il donne de la voix, les pâturages des bergers sont désolés, et la crête du Carmel desséchée.

Les deux emplacements géographiques désignés dans ce verset, Jérusalem et le mont Carmel, montrent l'extension de la juridiction divine, qui englobe les deux royaumes de Juda et Israël. Comme d'habitude, il est difficile de penser que l'intitulé d'un livre n'a pas été soumis à des phénomènes de réélaboration (Hadjiev 2009, 124-127). Cependant, la mention de la parole divine qui sort de Jérusalem semble impliquer l'existence du Temple, situant le texte à une période comprise entre la fin du VIII^e et le début du VI^e s. Ce faisant, d'une

¹⁹ « So wäre bei dem ganzen tour d'horizon die Auslassung von Juda befremdlich gewesen; sie hätte gar zu leicht bei den nordisraelitischen Hörern den Eindruck nationalistischer Parteilichkeit erweckt » (Rudolph 1971, 133).

part, le prophète légitime son autorité, puisque le fait qu'il soit originaire de Teqoa de Juda soulève immédiatement le problème de sa légitimité à prophétiser contre Israël, comme cela apparaît clairement dans le conflit avec Amacya. D'autre part, Amos essaye de bouleverser la hiérarchie politique dans laquelle Israël prévalait sur Juda, en la remplaçant par une hiérarchie religieuse dans laquelle le temple de Jérusalem serait plus important et plus libre que celui de Béthel, temple des rois d'Israël.

Pour terminer, bien que les textes ici pris en considération soient limités, nous pouvons néanmoins formuler une hypothèse. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'affirmer que la prophétie septentrionale ignorait la région de Juda et l'importance que la divinité YHWH y revêtait mais, plus simplement, que l'intérêt que nourrissaient les prophètes septentrionaux pour Juda fut, d'une part, moins considérable que les textes bibliques, tels que nous les lisons aujourd'hui, le laissent entendre et, d'autre part, nettement inférieur à l'intérêt que nourrissaient les prophètes méridionaux pour le royaume du Nord.

3.4. UNE VOIE MOYENNE : L'ISRAÉLISATION DE JUDA

Dans la Bible hébraïque, qui n'est qu'une version très particulière de l'histoire levantine vue de Jérusalem, on pourrait parler d'une sorte d'obsession à l'égard du royaume septentrional. L'exemple le plus connu concerne le jugement sur les souverains contenu dans les livres des Rois : une distinction nette est instaurée entre la royauté schismatique du Nord et la royauté méridionale, globalement fidèle à la maison davidique et, par conséquent, loyale envers la divinité dynastique. Si le royaume de Juda a également connu des rois impies, aucun roi d'Israël ne parvient à se sauver. Dans la narration biblique, cette méchanceté du Nord est, dans une certaine mesure, « ontologique », étant donné que le royaume est le résultat du schisme de Roboam. Rien de bon ne pouvait donc sortir d'une entité née sous de tels auspices. Nous avons affaire ici à l'histoire deutéronomiste, la même qui est à l'origine des récits de la monarchie unifiée d'Israël et Juda sous David et Salomon. Si les narrations consacrées aux royautés septentrionale et méridionale, menées en parallèle et dans une perspective uniquement méridionale, sont bien connues, la position des prophètes est également significative et peut nous aider dans le débat concernant le X^e s. L'intérêt de la part des prophètes judéens pour le royaume d'Israël est un fait incontestable et qui mérite d'être sérieusement pris en compte dans une perspective historique.

Dans nos deux dossiers majeurs, consacrés à Isaïe et à Michée, les commentateurs ont traditionnellement établi une pluralité de significations pour les

noms de Jacob et Israël. Cette tendance est certainement due à la stratification dont témoignent les textes. Comme nous l'avons vu, la difficulté, voire l'impossibilité, de dater certains textes peut dépendre, sinon d'une origine très éloignée des faits que le texte raconte, du moins d'une importante activité rédactionnelle. Cette dernière aurait alors adapté à la nouvelle situation de la population de Juda, voire des exilés de Juda, les matériaux des prophètes du VIII^e s., qui utilisaient le couple Jacob-Israël pour désigner l'entité septentrionale. La tendance à postuler une pluralité de significations découle aussi du fait que les exégètes n'avaient pas mis en question la véridicité de l'histoire deutéronomiste de la monarchie unifiée.

Le premier résultat de notre enquête est de limiter l'emploi probablement authentique de la terminologie sur Israël – ainsi que sur Jacob – à très peu de passages du Proto-Isaïe et des trois premiers chapitres du livre de Michée. La deuxième conclusion est que, hormis quelques cas particulièrement problématiques, Israël désigne à l'origine le royaume du Nord, d'autant plus que nous avons soutenu que la prédication de Michée, comme celle d'Amos, était adressée uniquement à ce royaume. Comme c'est souvent le cas dans les études exégétiques, nous nous sommes trouvé au carrefour d'une exégèse de type synchronique et d'une exégèse de type diachronique. Nous avons toujours suivi, dans notre analyse, le second de ces chemins, convaincu qu'une argumentation historique doit s'appuyer davantage sur une démarche de nature diachronique. En particulier, nous avons vivement critiqué une interprétation qui, plutôt que de s'appliquer à interpréter le terme « Israël », lui attribue *en amont* une forme de polysémie, que nous préférons lui attribuer *en aval*.

Certes, en tant que critiques, nous devons tenir compte du fait que le langage (et la pensée) n'est pas toujours transparent et univoque, et qu'un sens unique n'est pas nécessairement une caractéristique souhaitable dans un texte car les tensions et les ambiguïtés l'enrichissent (Petrota 1991, 126). Cependant, cette observation, pour valable qu'elle soit, se heurte à un autre principe, le « principe de charité » (Wilson 1959 ; Davidson 1991) ou le « principe d'humanité », selon la formulation de R. Grandy (1973). L'idée qui sous-tend ce principe est que, quand nous interprétons une déclaration faite par quelqu'un d'autre, nous *devons* partir du postulat que cette déclaration répond aux critères de rationalité et de cohérence. Ce principe, qui d'ailleurs est à la base de toute communication, doit être également réintroduit dans la relation spécifique entre le lecteur et l'auteur. Si, en revanche, nous soutenons – comme le font plusieurs commentateurs – que dès le VIII^e s. le terme « Israël » renvoie indistinctement au royaume du Nord et à l'unité du peuple que forment les sujets du roi de Samarie et du roi de Jérusalem, nous ne voyons pas comment un auditeur pouvait comprendre, par exemple, une critique prophétique contre « Israël ». À bien des égards, ces commentateurs formalisent un échec dans la communica-

tion, une véritable confusion sémantique. Comment par exemple accepter passivement la coexistence de « la maison d'Israël » en Is 5,7 et des « deux maisons d'Israël » en Is 8,14, les deux considérées comme originelles ? R.G. Kratz (2006, 126), nous l'avons évoqué, reconnaît qu'ici le prophète manifeste l'idée de l'unification des deux royaumes en un seul peuple de Dieu complet sous le signe de l'accusation et du jugement divins. Cependant, une telle révolution sémantique n'aurait-elle pas mérité une formulation plus explicite ? Imaginer que la stratification des significations dépend non pas des rédacteurs mais qu'il s'agit de l'apport central de la prédication d'Isaïe lui-même, ne rend pas un bon service à sa compréhension.

Afin d'éviter de telles impasses, nous avons également insisté sur la nécessité de dépasser une analyse purement philologique dans laquelle Israël est doté d'un sens à priori unique et exclusif, en optant pour une interprétation historique de la sémantique des mots considérés. Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire de postuler l'existence historique, au X^e s., de la monarchie unifiée d'Israël et Juda sous David et Salomon, ni la création d'une nouvelle signification pour le terme « Israël » après la disparition du royaume qui portait ce nom. Or, le Proto-Isaïe dédie beaucoup d'attention au royaume d'Israël, alors que la prédication d'Amos, mais aussi celle de Michée, comme nous l'avons proposé, s'adressent uniquement aux derniers jours de ce royaume. Cela signifie que, déjà avant 722, les prophètes méridionaux s'intéressent au royaume du Nord puisque Juda lui est assujéti, dans une mesure qui reste certes à définir, avec des tendances à l'autonomie qui de fait ne sera jamais totale jusqu'à la chute du royaume d'Israël. En même temps, les guerres et les troubles politiques vécus pendant la deuxième moitié du VIII^e s. dans le Nord sont utilisés par les prophètes méridionaux comme un signe, un avertissement et une mise en garde pour Juda. Ainsi Israël est l'objet d'un usage rhétorique dans la prédication prophétique : Israël devient en même temps le signe du châtement divin et de l'espoir d'une restauration parce que Juda est ce qui reste d'Israël, il est l'héritier de la vocation politique du royaume du Nord, qui a trouvé une réalisation lors de la période la plus prospère de Juda sous les rois Ézéchias, Manassé et Josias. Dans une perspective textuelle, il n'y a donc aucun besoin de postuler que les prophètes de VIII^e s. connaissent l'histoire deutéronomiste de la monarchie unifiée sous David et Salomon, ou qu'ils connaissent ou relatent une quelconque unité politique entre Israël et Juda dans le passé. Leur prédication, leur intérêt pour le royaume du Nord, et leur usage du terme « Israël » reflètent davantage les rapports de force qui existent au cours du VIII^e s. entre Israël et Juda plutôt que les récits d'un passé mythique.

La fluidité des frontières et les interactions réciproques, à la fois politiques et religieuses, entre Israël et Juda ne doivent pas nous étonner. À une échelle plus grande, nous retrouvons des dynamiques similaires dans l'histoire des

relations entre Sidon et Tyr au VIII^e s. ou entre Assyrie et Babylone aux VIII^e-VII^e s. L'Assyrie joue un rôle central dans la région, comme protectrice de Babylone, avec une intromission toujours croissante dans les affaires de cette dernière, au point que certains rois assyriens sont également rois à Babylone (notamment entre Tiglatpileser III et Assurbanibal, à savoir entre 728 et 668). À l'influence politique croissante de l'Assyrie à Babylone correspond une influence religieuse croissante de cette dernière en Assyrie, où le culte du dieu Nabu prend de l'ampleur. D'ailleurs, nous assistons à la création des annales des rois d'Assyrie et Babylone en parallèle, l'« histoire synchronique » de l'époque d'Adadnirari III (810-783), un phénomène qui rappelle de près la façon dont l'histoire deutéronomiste traite les rois d'Israël et de Juda.

Certes, le petit territoire de Juda et sa modeste capitale Jérusalem ne peuvent pas être comparés avec la gloire, l'histoire et la renommée de Babylone. D'ailleurs, la puissance de l'Assyrie était bien autre chose que celle d'Israël. La comparaison sert uniquement à montrer qu'une dynamique à la fois d'antagonisme et de complémentarité existait ailleurs dans la région. De surcroît, les rapports entre Assyrie et Babylone poussaient leurs racines dans un passé qui avait connu une unité politique dans la région. Cependant, au-delà des restitutions littéraires qui peuvent évoquer ce passé éloigné, les confrontations entre Assyrie et Babylone se jouent sur le terrain politique et militaire. Il en va de même pour l'unification politique de Sidon et Tyr, la recherche ayant définitivement mis de côté le mirage d'une unité ethnique phénicienne (Porzia 2018). L'histoire deutéronomiste s'est certainement nourrie de ce milieu, notamment quand elle postule une priorité religieuse de Jérusalem sur Israël comme c'était le cas de Babylone par rapport à l'Assyrie, mais aussi en rapprochant les cultes yahvistes du Nord avec ceux du Sud comme dans le cas des rapprochements entre le dieu poliade de Sidon, Eshmoun, et celui de Tyr, Melqart, attestés à des époques et en des lieux différents (à Ibiza au VI^e s. et à Chypre dans la première moitié du IV^e s.) sous la forme du théonyme double Eshmoun-Melqart.²⁰

Pour répondre à la question posée en ouverture de ce chapitre, nous sommes confrontés à la fois à un élargissement et à un étrécissement sémantique du terme « Israël ». Élargissement dans le sens où, bien avant 722, Juda était rentré plutôt stables dans la sphère d'influence d'Israël ; étrécissement dans le sens où, après 722, Juda se considère comme ce qui reste d'Israël, comme son héritier politique dans la région. Nous avons insisté sur le caractère politique de l'*israélisation* de Juda. Ce dernier, d'abord intégré dans le royaume du Nord, se présente après 722 comme ce qui reste de celui-ci. Bien

²⁰ Xella 1990, 173. Pour Ibiza voir Amadasi Guzzo – Xella 2005 ; pour Kition, A III 5, 10-15, 25, voir Amadasi Guzzo – Karageorghis 1977.

que la religion jouât un rôle dans ce sentiment d'unité entre le Nord et le Sud, la divinité principale étant la même, il ne s'agit que d'un aspect parmi les autres. C'est seulement avec l'anéantissement de tout appareil étatique en 587 que l'aspect religieux deviendra central pour définir Israël et, par conséquent, qu'il sera systématiquement mis en avant. Ainsi, avec la prédominance de l'aspect religieux sur les autres, il sera alors légitime de parler de nouveauté.

4. REPENSER LE PANISRAÉLISME

Il nous faut maintenant prendre en considération la manière dont le terme « Israël » est mobilisé dans la sphère religieuse. Après avoir défini la notion de panisraélisme dans ses différentes déclinaisons, nous analyserons le titre divin « Saint d'Israël » dans le Proto-Isaïe et dans quelques Psaumes afin de préciser le rôle éventuel de la religion dans l'élaboration d'une idéologie commune entre Israël et Juda. Ce chapitre remet, d'ailleurs, en question la prétendue unité religieuse sur laquelle insistent beaucoup d'auteurs qui en font un fondement du « panisraélisme ». Dans la littérature récente, on désigne par ce terme une intime syntonie, voire un « sentiment d'unité ethnique » selon la terminologie de certains (Tobolowski 2018, 37), entre la population du royaume du Nord et celle du royaume du Sud.

4.1. LE PANISRAÉLISME

La notion de « panisraélisme » connaît, depuis son apparition il y a environ trente ans, plusieurs formulations. Si l'on s'intéresse à son ancrage biblique, le « panisraélisme » n'est que le reflet de la situation politique décrite par les livres de Samuel et des Rois, et partiellement reprise dans les livres des Chroniques, selon lesquels David et, après lui, son fils Salomon auraient régné sur une monarchie unifiée et immense. Bien que les frontières de ce royaume fluctuent dans les textes concernés¹, son noyau a toujours incorporé, dans leur ensemble, les hautes terres du Levant méridional, à savoir les groupes montagneux situés à l'ouest du Jourdain, autour des sites principaux de Sichem dans un premier temps et, plus tard, Samarie au nord, et Jérusalem au sud. En réalité, dans le récit biblique, le « panisraélisme » se décline à la fois comme une unité politique – la monarchie unifiée – et comme une unité socioreligieuse autour de la seule divinité vénérée, YHWH.

Quant à la convergence entre « panisraélisme » et monarchie unifiée, il s'agit d'une idée plutôt ancienne dans les études bibliques, puisqu'elle remonte au moins à J. Wellhausen (1965, 16), qui faisait du royaume davidique et salomonien la « base organique » d'un discours plus général sur les « Israélites ». La deuxième piste importante, et sur laquelle il faudra revenir dans la suite de ce chapitre, a été développée en particulier par M. Noth (1930). Son hypothèse sur l'origine d'Israël, fondée sur l'idée d'une amphictionie de différentes tri-

¹ Il suffit de penser aux expressions « depuis Dan jusqu'à Beer-Sheva », « depuis Lebo-Hamath jusqu'au torrent d'Égypte » ou encore « du fleuve d'Égypte au grand fleuve, le fleuve Euphrate ». Pour une discussion, voir M. Weinfeld (1993, 52-75).

bus, mettait davantage en relief l'aspect religieux comme ciment de l'unité de populations par ailleurs éparpillées dans les hautes terres.

De nos jours, certains défendent encore un panisraélisme, pour ainsi dire, « classique », c'est-à-dire un panisraélisme qui s'appuie sur ce qu'on appelle l'histoire deutéronomiste : un royaume unique, nommé Israël, aurait précédé les deux royaumes autonomes d'Israël et de Juda. Si la version « classique » du panisraélisme constate, en la répétant, la situation décrite par la narration biblique, d'autres versions se sont développées plus récemment. Ces versions, qu'on peut qualifier de « déconstructionnistes », constatent à leur tour la situation décrite par la narration biblique mais sans la tenir pour véridique d'un point de vue historique. Ce type de panisraélisme ne conçoit donc pas Israël comme une réalité existante mais comme un désir, un projet, que ces chercheurs s'appliquent à déconstruire dans toutes ses étapes. Dans ce sens, le concept de panisraélisme a pu être récemment utilisé également par les sceptiques face à l'idéologie deutéronomiste.

P.R. Davies est à l'origine de ce « panisraélisme déconstruit ». Il est, en particulier, le premier à avoir relevé tous les efforts mis en œuvre dans les textes bibliques pour élaborer une notion de peuple qui, dans la réalité, n'existait pas en tant que tel (voir notamment Davies 1992). Beaucoup d'auteurs ont aujourd'hui recours à ses travaux pour expliquer, malgré leur critique de l'histoire deutéronomiste, la préservation du nom Israël après 722 (Tobolski 2018, 37-39). Ces derniers suggèrent que le phénomène panisraélite ne daterait pas du X^e s. mais plutôt de la fin du VIII^e ou encore du VII^e s., voire de l'époque exilique, c'est-à-dire d'une époque qui varie entre les derniers jours du royaume d'Israël et presque deux siècles après. Le recours à cette notion dans une perspective déconstructionniste trouve une sorte de manifeste programmatique dans un article publié il y a quelques années par I. Finkelstein et N.A. Silbermann :

The Davidic dynasty sought to 'remake' the nation by uniting the two main population groups – Judahites and North Israelites – into a single Israelite society. This – rather than a suggested appeal to the Israelites living in the Assyrian province of Samaria – must have been the main stimulus behind the rise of the pan-Israelite idea in Judah (Finkelstein – Silbermann 2006, 279).

Comme mentionné précédemment, il ne s'agit que d'une des formulations possibles du panisraélisme : ici, il correspondrait à l'effort mis en œuvre pour refonder une cohésion nationale après l'importante migration de la population du royaume d'Israël à la suite de l'invasion assyrienne. I. Finkelstein est parmi les promoteurs de cette théorie (Finkelstein – Silbermann 2007, 165-169 ; Finkelstein 2013a, 223-231 ; 2015 ; voir aussi Schütte 2018) bien que les évi-

dences archéologiques qu'il apporte ne fassent pas l'objet d'un consensus (Knauf 2006 ; Guillaume 2008 ; Na'aman 2014b). Dans sa reconstruction, l'emploi du terme « Israël » pour désigner à la fois les rescapés du royaume du Nord et la population de Juda de la fin du VIII^e et du VII^e s. correspond à la première rédaction de l'histoire deutéronomiste, mettant en scène la monarchie unifiée sous David et Salomon, avec Jérusalem comme capitale. Il s'agirait, en d'autres mots, d'une opération littéraire et culturelle, que nous qualifierions aujourd'hui de « révisionnisme historique », ayant pour but d'unifier la société autour d'un nouveau mythe national.

L'évaluation de cette reconstruction est ici secondaire, compte tenu des difficultés de considérer la première version de l'histoire deutéronomiste comme émanant de la royauté judéenne (Pakkala 2009). En revanche, on pourrait se demander pourquoi, après la chute de Samarie, les vestiges du royaume d'Israël, culturellement orienté vers le monde araméen et tyrien, ont survécu dans les traditions du royaume de Juda. Qu'est-ce que ces royaumes partageaient ? Les formulations les plus récentes du panisraélisme, qui sont donc souvent critiques à l'égard des thèses tenant pour véridique l'existence de la monarchie unifiée, reconnaissent néanmoins un rôle essentiel à la religion yahviste dans l'explication de cette réorientation. Comme le dit I. Finkelstein, deux thèmes constituent le fondement du concept panisraélite : la centralité de la dynastie davidique et celle du temple de Jérusalem (2013a, 227). Or, on ne peut pas nier la difficulté objective à comprendre comment deux éléments typiquement méridionaux (David et le temple de Jérusalem) pouvaient être vus par des rescapés du royaume d'Israël comme les fondements de leur nouvelle identité nationale. Au-delà de ce questionnement, il apparaît très nettement un véritable changement, une métamorphose de la signification du terme « Israël » dans cette perspective panisraélite. En effet, d'un ordre politique, nous évoluons vers un ordre religieux : Israël représente « non plus un royaume, mais une *nation* » (Finkelstein 2013a, 227).

4.2. LE TITRE DIVIN « SAINT D'ISRAËL »

L'histoire de l'ancien Israël a été appréciée, lue et étudiée pendant des siècles sous le signe de l'exceptionnalité. Il s'agissait, notamment, d'une exceptionnalité de nature religieuse : Israël était le premier monothéisme, le peuple élu, le destinataire de la révélation divine, etc., notions dont le Christianisme s'est rapidement fait l'héritier, jusqu'à définir l'Église comme le « nouveau » ou le « vrai Israël ».

Dans le domaine des études bibliques modernes, à la suite de l'hypothèse proposée par M. Noth, l'unité du peuple est souvent justifiée, aujourd'hui encore, par une religion commune, qui s'exprime dans les textes par le biais des titres divins et, hors des textes, dans le culte, notamment du temple hiérosolymitain. Certes, beaucoup d'études ont récemment fait émerger une pluralité religieuse dans l'ancien Israël : la preuve la plus flagrante – bien que parfois superficielle – est l'usage du mot « religion » au pluriel dans les titres (Zevit 2001 ; Hess 2007). En outre, une attention croissante est prêtée aux différences du culte de YHWH en Israël et en Juda (Niher 1996 ; Stavrakopoulou – Barton 2010 ; Römer 2014b, 139-185).

Cependant, lorsque les tenants du panisraélisme cherchent le socle de l'identification de l'ancien Israël, un dénominateur commun au-delà des fragmentations politiques, c'est encore au culte partagé d'une même divinité, YHWH, qualifié de « Dieu d'Israël », qu'ils ont recours. En outre, plusieurs auteurs reconnaissent que l'usage du terme « Israël » dans le lexique liturgique du temple de Jérusalem était un usage indigène dans le territoire de Juda (Dearman 1992, 8 ; Weingart 2014, 219-227). La solidité de cet argument est fondée sur des titres divins qui mobilisent la notion d'Israël, comme dans le titre *q^odôš yîsrā'el*, le « Saint d'Israël », que nous avons rencontré dans le Proto-Isaïe. Or, si le nom d'Israël désignait uniquement le royaume d'Israël au cours du VIII^e s., ou au moins avant 722, pourquoi retrouvons-nous systématiquement le titre « Saint d'Israël » plutôt que « Saint de Juda » ? On peut voir dans ce titre un fossile de la monarchie unifiée (van Selms 1982, 268), ou une nouvelle création des prophètes de la fin du VIII^e s. aidée par les migrations des rescapés du royaume d'Israël à Juda (Kratz 2006 ; 2018), voire une tradition indigène, bien ancrée à Jérusalem indépendamment de ces migrations (Fleming 2018 ; Williamson 2019).

Dans le prolongement de la recherche menée au chapitre précédent, nous allons maintenant passer à l'analyse des données bibliques – encore une fois celles que l'on peut le plus vraisemblablement dater du VIII^e s. – du point de vue du lien entre YHWH et Israël.

4.2.1. Le titre « Saint d'Israël » dans le Proto-Isaïe

Ce titre, avec ses quelques variantes, a été longtemps considéré comme un élément unificateur du livre d'Isaïe (Eaton 1959, 153 ; Jones 1964, 464). Quoique le terme « Israël » n'apparaisse pas uniquement en relation avec le thème de la sainteté (il faut en effet au moins mentionner l'expression *'ēlōhe yîsrā'el*), « Saint d'Israël » constitue le titre le plus étudié (García Cordero 1955). Les exégètes ont longuement insisté sur la centralité du motif de la sainteté divine

dans le livre d'Isaïe. J.G. Gammie, par exemple, remarque que la sainteté de Dieu joue un rôle significatif dans la théologie d'Isaïe et de ses successeurs (1989, 72) ; J.J.M. Roberts, avec encore davantage de conviction, écrit que s'il existe un concept central dans l'ensemble du livre d'Isaïe, c'est la vision de YHWH comme le Saint d'Israël (1982, 131). Même si cette vision et, parallèlement, la vocation du peuple à la sainteté appartiennent aux chapitres 58–59, et donc au Deutero-Isaïe, le chapitre 6 est souvent désigné comme l'origine à proprement parler isaïenne de tout le lexique de la sainteté divine², avec la proclamation des séraphins au v. 3 : « Saint, saint, saint, le Seigneur de l'univers, sa gloire remplit toute la terre ! ».

Le cœur du récit de vocation concerne le fait que le prophète est radicalement indigne de la sainteté divine.³ D'un point de vue général, on peut juger que la racine *qdš* est traditionnellement associée à la divinité. Cet usage est d'ailleurs attesté dans la région à partir du II^e millénaire, au moins, à Ugarit (Xella 1982 ; 2006), et tout au long de l'épigraphie phénicienne, dans laquelle l'épithète « saint » est parmi les plus communes (Lipiński 1995, 417-421). Ces témoignages ont souvent suggéré un héritage cananéen pour le *trisagion* d'Is 6,3 et donc une continuité entre la religion communément définie comme « cananéenne » (Nakhai 2001, 5-18)⁴ et la religion yahviste, si l'on reconnaît dans la péricope d'Isaïe un écho de la liturgie du temple de Jérusalem. Puisqu'un lien important existe entre ce passage et la notion de sainteté très répandue au Proche-Orient ancien, la portée du *trisagion* d'Isaïe doit être redimensionnée. En outre, si le passage de 6,3 appartient à la vision originale (Williamson 2001, 38), il faut remarquer que cette formule ne se rattache pas au titre de *q^edōš yīsrā'el* – comme cela semblerait naturel –, mais qu'elle se réfère à un autre titre, plus traditionnel, celui de *yhwh s^ehā'ōt*, renforcé par la mention des séraphins (Römer 2014b, 198-201).

² Pour une analyse récente, voir Abalodo 2014, 262-267.

³ La possibilité d'une dimension éthique de ce concept est proposée par B. Hrobon (2010, 47, n. 45), selon lequel il est lié à la purification et à l'expiation du prophète. Une vision hautement théologisée de ce titre est, en outre, présentée par J. L'Hour, selon lequel cette appellation « qualifie Yhwh indissolublement comme Dieu et non homme et comme seul Dieu d'Israël. On s'approche là de l'affirmation d'un monothéisme fonctionnel au sens où le Dieu d'Israël exerce aussi sa puissance sur tous les hommes. Yhwh est le Dieu d'Israël, non pas au sens où il serait la propriété d'Israël, mais au sens où il s'est attaché Israël. L'appellation exprime par conséquent non pas une qualité de Dieu en soi mais bien une relation. Sont donc exprimées à la fois la différence et la relation entre Yhwh et Israël, et également la différence entre Yhwh et les dieux des nations environnantes. C'est à partir d'une fonction de relation et d'appartenance mutuelle, et non d'une étymologie plus qu'hypothétique de séparation, qu'on peut construire une théologie, dialogale, de l'altérité de Yhwh » (L'Hour 2003, 38).

⁴ Pour une révision de cette catégorie plutôt controversée, voir Noll 2007 et Niehr 2010.

Le lexique de la sainteté ainsi que la vision du chapitre 6 ne revêtent une certaine importance qu'à partir des textes attribués au Deutéro-Isaïe.⁵ Dans la partie la plus ancienne de ce livre, ils jouent, en effet, un rôle plutôt secondaire. En outre, bien que le titre « Saint d'Israël » soit habituellement considéré comme authentique (Kratz 2006), H.G.M. Williamson (2001) a réduit à cinq occurrences dans le Proto-Isaïe les attestations du titre en question qu'il considère comme vraisemblablement dues au prophète du VIII^e s. (5,19 ; 30,11.12.15 ; 31,1).⁶ En particulier, non sans quelques doutes pour le cas de 5,19, il n'hésite pas à proposer de dater l'emploi de ce titre divin de la prédication tardive du prophète, c'est-à-dire d'une période proche de l'invasion de Sennachérib en 701. En effet, l'importante concentration de ces références, dans les chapitres 30–31, fait référence à la volonté de sceller une alliance avec l'Égypte, élément qui suggère une date située vraisemblablement dans les années du royaume d'Ézéchias. Comme le suggère aussi R.G. Kratz, la possibilité du passage du nom « Israël » d'un milieu septentrional à Jérusalem semble être une conséquence de l'effondrement du royaume septentrional, car on aurait auparavant difficilement lié Juda au nom Israël.

Or, toutes les sources bibliques et extrabibliques convergent sur le fait que le nom de l'entité méridionale était Juda. C'est, par exemple, le cas du célèbre cachet du roi Ézéchias « roi de Juda ». Connue, dans un premier temps, grâce à des exemplaires issus de collections privées, ce cachet royal a été récemment retrouvé *in situ* dans les fouilles archéologiques menées au pied du Mont du Temple à Jérusalem (Mazar 2015). Si donc le nom du royaume méridional est « Juda », conséquemment, sa population doit se composer de « Judéens ». Cependant, nos textes bibliques appliquent au culte hiérosolomytain les formules « Saint d'Israël » ou « Dieu d'Israël », parallèlement à l'usage du terme « Juda » dans un contexte socio-politique.

L'introduction de cet usage remonte-t-elle à Isaïe, comme le veut par exemple R.G. Kratz, ou dépend-elle d'une tradition déjà attestée dans la liturgie du temple de Jérusalem comme le veulent D.E. Fleming ou H.G.M. Williamson ?⁷ Pour répondre à cette question nous devons considérer les autres attestations du même titre.

⁵ Par ailleurs, les deux références dans le Trito-Isaïe (60,9.14) constituent une citation ou une allusion aux motifs du Deutéro-Isaïe.

⁶ Wildberger (1991, 23) liste les passages suivants : 1,4 ; 5,19.24 ; 30,11.12.15 ; 31,1. De même, Hrobon (2010, 46-49) : 2,19 ; 8,13 ; 10,16-17 ; 29,23 ; 30,12.15 ; 31,1.

⁷ J. Blenkinsopp, par exemple, commente : « Isaiah's vision of the seraphim proclaiming the holiness of YHWH (6:1-13) does not oblige us to conclude that this title originated with Isaiah. In fact, it more probably derives from the liturgy of the Jerusalem temple (cf. Ps 71:22; 78:41; 89:19) and, further back, from the war prophecy of Israel's beginnings in association with the ark (1 Sam 1:3, 11; 3:3; 4:4) » (Blenkinsopp 2000, 183). Ces dernières références, toutefois, contiennent le titre divin de *yhwh š'bhā ʾōl*.

4.2.2. Le titre « Saint d'Israël » dans les Psaumes 78 et 89

Parmi les occurrences extra-isaïennes de ce titre (2 R 19,22 ; Jr 50,29 ; 51,5 ; Ps 71,22 ; 78,41 ; 89,19), il en existe deux (Ps 78,41 et 89,19) que l'on peut éventuellement dater de l'époque préexilique, et qui sont donc susceptibles d'attester un usage de ce titre indépendamment de celui du prophète Isaïe.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le problème majeur consiste à dater les Psaumes 78 et 89. Concernant ce dernier, par exemple, A. van Selms (1982, 258) le considère comme plus ancien que le prophète Isaïe, alors que H.G.M. Williamson (2011, 89) soutient que l'histoire rédactionnelle complexe du Psaume 89 empêche de tirer des conclusions solides, et que le meilleur candidat pour une datation qui précède la chute de Samarie est, en revanche, le Psaume 78.

Il est vrai qu'au sujet de la datation du Psaume 89, deux visions majeures se présentent, et s'accordent (à l'exception de H.-J. Kraus) sur une rédaction finale d'époque postexilique. Un certain nombre d'exégètes reconnaissent des parties préexiliques (les vv. 2-19 selon Veijola 1982, 122 ; les vv. 2-39 selon Tate 1990, 416), ultérieurement englobées dans une composition probablement postexilique. Dans ce groupe, il faut mentionner H.-J. Kraus, qui propose la mort du roi Josias comme *terminus a quo* de la datation de l'ensemble du texte, et l'exil comme *terminus ad quem* (1989, 203). Un autre groupe d'exégètes, cependant, défend l'idée d'une composition remontant dans sa totalité au post-exil. De son côté, E.S. Gerstenberger se limite à admettre que des allusions historiques ont été « digérées » (*"digested"* ; 2001, 154-155). F.-L. Hossfeld, plus radicalement, formule trois arguments pour une datation en 515 (Hossfeld – Zenger 2005, 402).⁸

Nous pouvons ainsi en venir au Psaume 78, présenté à plusieurs reprises par H.G.M. Williamson comme le texte le plus solide pour attester un usage pré-exilique mais aussi pré-isaïen du titre divin *q'ēdōš yīsrā'el*.⁹ Les raisons de son optimisme reposent surtout sur les études de J. Day (1986) et de P. Stern

⁸ Ces arguments sont : 1) l'assimilation de la théologie du psaume 89 à celle de l'alliance avec David, inspirée des textes deutéronomiques ; 2) le parallélisme avec le psaume 18, tardif, où la figure de David est également prééminente ; 3) la description de la royauté selon des termes universels et cosmiques, renvoyant à un milieu tardif.

⁹ « I conclude, therefore, that the title was probably used already before the time of Isaiah in the Jerusalem cult, with which he will have been familiar, and that this was the source from which he will have been familiar, and that this was the source from which he appropriated it. However, it was not, apparently, commonly used, nor [...] did he himself use it very frequently » (Williamson 2001, 34). « I conclude that in all probability the divine name "Holy One of Israel" was a long-established part of the Jerusalem liturgy. Psalm 78 seems to point clearly to that conclusion, while Psalm 89, even if written somewhat later (which is not certain), is best explained as drawing on the same tradition; the suggestion that the Psalm is here dependent on Isaiah seems to me to lack any supportive evidence in its favour » (Williamson 2011, 89-90).

(1995). Or, le premier, en soutenant que le psaume ne mentionne pas – et par conséquent, selon lui, ne connaît pas – la chute de Samarie, date le texte aux jours de la perte de l'arche et à la destruction du sanctuaire de Siloh, aux alentours de 1050. Aujourd'hui une telle datation est à rejeter entièrement. P. Stern, en revanche, à la suite des arguments autrefois avancés par H. Junker (1953), soutient une datation liée, plus probablement, au royaume d'Ézéchias.¹⁰

Quant aux autres commentateurs, la majorité d'entre eux opte, avec diverses nuances, pour une datation postexilique. Par exemple, si M.E. Tate (1990, 286) attribue à certains passages du psaume (en particulier ceux qui traitent de la désobéissance et des épreuves dans le désert) une origine septentrionale, il conclut que la combinaison finale appartient « to a post-deuteronomistic date » (Tate 1990, 288), une date ultérieure, donc, à la chute du royaume du Nord, mais probablement bien plus tardive, parce que le psaume semble présupposer le récit de l'exode tel qu'il est formalisé dans le Pentateuque. Ainsi, il est impossible de déterminer si notre titre divin appartient à une couche préexilique, exilique ou postexilique. H.-J. Kraus (1989, 124), pour sa part, décrit l'auteur comme un individu proche des cercles deutéronomiques et, en particulier, du milieu de l'histoire des livres des Chroniques, en raison de l'accent mis sur l'élection de Sion face aux prétentions du royaume de Samarie. E.S. Gerstenberger (2001, 97-98), en outre, en soulignant plusieurs remaniements, mais surtout le style homilétique caractéristique du Psaume 89, semble aussi être favorable à une solution tardive. Encore une fois, l'analyse la plus nettement radicale est celle de F.-L. Hossfeld et E. Zenger (2005, 291-293), qui proposent une datation entre la fin de l'exil et le post-exil, sur la base de trois considérations thématiques.¹¹ Les datations fondées sur des critères purement thématiques doivent être retenues avec prudence, des arguments formels étant toujours préférables. Or, dans le cas qui nous intéresse, F.-L. Hossfeld et E. Zenger ont raison de remarquer que le v. 40 marque une césure. Ce constat les conduit à considérer les vv. 40-51 comme « an obvious insertion into the psalm » (Hossfeld – Zenger 2005, 288). Par conséquent, si on laisse de côté la question de l'ampleur de cette insertion, il existe semble-t-il des argu-

¹⁰ Ses arguments comprennent : 1) des relations avec d'autres textes datés du VIII^e s., parmi lesquels Amos et Osée, mais surtout le psaume 49, que l'auteur conçoit également comme une composition septentrionale de la même époque ; 2) des références voilées à l'Assyrie, ainsi que des constatations linguistiques qui plaident en faveur, selon l'analyse de M. Dahood (1968, 131), d'un archaïsme plutôt que de phénomènes d'archaïsation.

¹¹ Ces thèmes sont : 1) le rejet du royaume du Nord, qui est plus proche des arguments de 2 R 17 que de ceux de Ez 37,15-19 ; 2) la présence de « cultic-national interests » liés à la théologie du Temple de Jérusalem et à la relecture de l'histoire du peuple, accomplie selon un langage typiquement deutéronomique ; 3) l'élection de David, désigné comme un « bon berger », qui semble liée à un espoir tardif de restauration.

ments supplémentaires pour établir le caractère secondaire de l'occurrence du titre divin contenue au v. 41 et évidemment liée au v. 40.

De ce rapide aperçu des différentes datations des Psaumes 78 et 89, nous pouvons prudemment conclure qu'une attestation de l'usage hiérosolymite et préexilique du titre *q^edōš yīsrā'el* est loin d'être démontrée. L'alternative suivante, fondée sur des visions exégétiques opposées, se présente alors : soit le titre provient des textes issus de traditions de Samarie, et la mention d'Israël serait donc originellement liée à cette entité politique ; soit le titre est issu d'une période tardive et, par conséquent, partage les sens de totalité du peuple typique des milieux qui se développent à partir de l'exil.

Une dernière possibilité, à mi-chemin de ces deux propositions, consiste à retenir les positions de H. Junker et P. Stern et d'attribuer au psaume 78 une datation certes préexilique, mais située entre la chute de Samarie et l'époque d'Ézéchias. Dans ce cas, cette occurrence daterait de la même époque que les textes du Proto-Isaïe analysés par H.G.M. Williamson et R.G. Kratz. Un passage complémentaire du psaume mérite d'être pris en considération :

⁶⁷Il écarta les descendants de Joseph ; ce ne fut pas la tribu d'Éphraïm qu'il choisit, ⁶⁸mais la tribu de Juda ; la montagne de Sion eut sa préférence.

À la lumière de ce passage, T. Römer conclut :

La défaite du « grand Frère » dans le Nord a sans doute provoqué des attitudes diverses parmi les prêtres et les hauts fonctionnaires de la cour de Jérusalem. N'était-ce pas un signe que les dieux des Assyriens étaient plus forts que Yhwh et le petit panthéon d'Israël ? Ou est-ce que Yhwh avait rejeté Israël, le livrant aux mains des Assyriens pour montrer que son « vrai » peuple se trouvait en Juda et à Jérusalem ? [...] Ainsi s'est installé en Juda, à la cour de Jérusalem, le sentiment d'être le vrai peuple de Yhwh, le vrai Israël. Il est possible que, dès cette période, Juda ait revendiqué le nom d'Israël pour réclamer l'héritage de l'ancien royaume du Nord (Römer 2014b, 238).

En outre, si l'on accepte l'argumentation de P. Stern, les liens avec les traditions du Nord, que l'auteur a soulignés à plusieurs reprises, indiqueraient encore une fois une origine septentrionale pour ce titre, et susciteraient des doutes sérieux quant à son ancrage dans le culte hiérosolymite avant la chute de Samarie. Quoi qu'il en soit, une seule attestation de cet usage – avec tous les doutes que nous venons de résumer – nous paraît trop faible pour tirer des conclusions à ce sujet, et Isaïe, dans sa dernière prédication, reste le seul utilisateur *assuré* du titre concerné.

4.3. YAHVISME(S) ET PANISRAÉLISME

Au terme de l'étude purement exégétique que nous avons entreprise, Isaïe semble avoir adopté – voire créé – le titre « Saint d'Israël » comme pour transférer la divinité dynastique septentrionale à Jérusalem. Une telle opération, tout sauf anormale dans un Proche-Orient où les vainqueurs emportaient chez eux les statues des dieux des vaincus, entraîne cependant d'importantes conséquences. En d'autres termes, nous ne devons pas supposer que, puisque YHWH était la divinité dynastique du royaume du Nord ainsi que du royaume du Sud, le transfert de Samarie à Jérusalem d'un titre cultuel pouvait être automatique, comme si la divinité mais surtout les théologies et les pratiques culturelles étaient interchangeable¹². Même après cette appropriation, ce nom n'acquiert pas immédiatement un rôle socio-politique, mais reste confiné au culte, sous la forme de titre divin. Selon toute probabilité, il est le produit de l'activité prophétique – d'Isaïe tout d'abord – et de l'activité rédactionnelle des textes septentrionaux, sous l'impulsion des cercles sacerdotaux du temple de Jérusalem à l'œuvre vers la fin du VIII^e s. (Schmid 2012b, 88-96).

Nous essaierons donc par la suite de restituer une profondeur historique à cette transition attestée par nos sources. Le risque est de s'appuyer à priori sur l'idée d'un judaïsme *ante litteram* qui aurait relié les deux royaumes. Nous parlons d'un judaïsme *ante litteram* parce que, de l'avis le plus répandu parmi les spécialistes¹³, aucune forme de judaïsme ne saurait exister, à proprement parler, avant 586. Le judaïsme ou – comme il est devenu de plus en plus commun de le dire – les judaïsmes¹⁴ ont, par définition, besoin de s'appuyer sur les écritures, qui ont commencé à être fixées après la destruction du premier temple de Jérusalem (Neusner – Avery-Peck 2000, 13). Tout ce qui précède cette date est communément appelé « religion(s) de l'ancien Israël »¹⁵ ou, plus simplement « yahvisme(s) ».

¹² Évidemment, dans la mesure où il s'agit de la divinité dynastique, notre analyse se limite au niveau souvent appelé par les spécialistes « national » ou « officiel », à côté de deux autres niveaux, le niveau individuel ou familial et le niveau local (pour une classification voir Weippert 1990 ; Stavropoulou 2010 ; Albertz – Rüdiger Schmitt 2012).

¹³ Voir cependant les critiques de Mason 2007 ou Boyarin 2019.

¹⁴ Cette tendance est, par exemple, analysée par P.R. Davies (1996, 151) et J. Neusner (2002, 2-8).

¹⁵ Voir, à titre d'exemple, Boccaccini 1991, 20 et Sweeney 2000.

4.3.1. *Le(s) yahvisme(s) de l'Âge du Fer*

Nous avons déjà remarqué que ces dernières années, plusieurs études ont essayé de formaliser la distinction entre culte septentrional et culte méridional de YHWH¹⁶. Cependant, la conclusion de M. Köckert reste toujours valide :

The comparison can be summarized in one single sentence: as far as we are able to recognize divine concepts they hardly differ as far as the subject is concerned but they do so in their concrete realizations (Köckert 2010, 388).

Dans les deux royaumes, en effet, YHWH semble se présenter comme une divinité ouranienne – et en particulier une divinité de l'orage, du type *Wettergott* –, semblable à la fois à El ou plutôt à des divinités plus jeunes et en ascension comme Baal ou Hadad. Son rapprochement avec El, chef du panthéon jusqu'à devenir le dieu unique pour Israël et finalement le seul vrai dieu dans la formulation la plus mûre du monothéisme juif, est débattu parmi les chercheurs : à l'origine, YHWH pouvait être un dieu de la tempête, du type Baal ou Hadad, qui aurait été identifié plus tard avec El ou, au contraire, il pouvait s'agir d'un dieu de type El ultérieurement identifié avec un *Wettergott*. Dans les deux cas, il occupe donc une place importante dans le panthéon local, d'où émerge également sa parèdre, Ashera, ainsi que les armées (célestes), dont le titre de *yhwh š'ēbā'ōt* semble porter la mémoire.

Une autre possibilité est de considérer YHWH comme une divinité des steppes, qui traditionnellement n'est pas représentée d'une façon anthropomorphe comme dans la pratique des pierres dressées typiques des régions désertiques. Ceci nous amène donc à la question de l'origine méridionale de YHWH, également connue comme « hypothèse madiano-qénite »¹⁷, étayée par plusieurs indices qui caractérisent YHWH comme un dieu des steppes ou des montagnes désertiques.¹⁸ Ces indices incluent non seulement la célèbre iconographie du « maître des autruches » sur des sceaux méridionaux du début de l'Âge du Fer¹⁹, mais aussi des textes comme Dt 33,2, Jg 5,4-5, Ha 3,3 et Ps 68,8-9. Une expression en particulier est utilisée dans le passage de Jg 5,4-5,

¹⁶ Nous citons ici les études les plus importantes : Ahlström 1984 ; Davies 1992, 60-74 ; Niehr 1996 ; Albertz 1994, 126-146 ; Stolz 1996, 114-120 ; Berlejung 2006 ; Middlemas 2014, 55-83 ; Uehlinger 2015 ; Pfitzmann 2019, 144-147 ; ainsi que, de manière générale, les ouvrages de Keel – Uehlinger 1998 ; Stavrakopoulou – Barton 2010 et Römer 2014b.

¹⁷ Voir récemment Blenkinsopp 2008 ; Leuenberger 2011, 10-33 ; 2017 ; Krebernik 2013 ; Römer 2014b, 51-93 ; Dunn 2014 ; Tebes 2018 ; Lewis 2020, 252-286 ; Pfitzmann 2020 ; Stahl 2020. Pour des avis contraires, voir notamment Pfeiffer 2005 ; 2013 ; Berner 2013 qui pensent que Yhwh vient du bassin syro-palestinien.

¹⁸ Pour une interprétation de YHWH comme une divinité liée aux phénomènes volcaniques et au travail des métaux, toujours dans un contexte méridional, voir Amzallag 2015.

¹⁹ Pour une étude exhaustive et récente, voir Pfitzmann 2019 avec bibliographie.

yhwh zê sinay, et a été comparée avec le nom de la divinité principale des Nabatéens, Dushara, dont le nom signifie littéralement « celui du (mont) Shara » (dans la montagne de Petra). À cette comparaison on peut ajouter l'expression *l'štrm zy dšrn'*, « à Ashtarum celui de (la plaine de) Sharon », attestée dans le site d'Eliachin, près de Hadera, et datée à la fin du V^e s. (Deutsch – Heltzer 1994, 81-83, 71-72 pour les multiples interprétations du théonyme). Dans le texte hébraïque, le démonstratif *zh* fonctionnerait comme le pronom déterminatif *d* de l'araméen, en formant donc le nom « YHWH celui du Sinaï » (Römer 2014b, 63).

Tout comme la question des origines, la question de la représentation est aussi débattue, notamment parce que la tendance à l'aniconisme est généralement considérée comme tardive, sauf par certains défenseurs de l'origine méridionale de YHWH pour lesquels l'aniconisme programmatique du Deutéronome ne serait qu'un reflet d'une tendance originelle. Malgré les nombreuses études dédiées à l'iconographie du Levant méridional, jusqu'à présent, aucune tentative d'identification d'une iconographie spécifique de YHWH ne s'est imposée, et aucune de ces images n'a donc été attribuée de manière sûre à YHWH.²⁰ Parmi les exemples les plus connus et débattus, nous pouvons citer ici les images de Bes du pithos a de Kuntillet Ajrud, dont l'association à l'inscription YHWH de Samarie semble désormais à rejeter (l'inscription ayant été ajoutée après les dessins ; Ahituv – Eshel – Meshel 2012, 87) ; mais aussi la monnaie de la province de Yehud, habituellement datée du IV^e s., montrant une divinité barbue avec aigle et assise sur une roue (de Hulster 2009a). Une nébuleuse d'autres figures est examinée par les spécialistes, notamment dans la glyptique, mais le manque systématique d'une inscription aidant à l'identification empêche les chercheurs d'arriver à un consensus fort malgré tous leurs efforts. Dans d'autres cas, nous sommes confrontés à des représentations tellement bizarres qu'il est difficile de se prononcer. C'est, par exemple, le cas de la gravure sur un fragment de poterie du VIII^e s. provenant de Jérusalem, interprétée par G. Gilmour (2009) comme une représentation du couple divin de YHWH et Ashera (Fig. 1).²¹

Face à cette situation, la seule voie possible est de comparer les descriptions bibliques de YHWH les plus anciennes avec le peu de données iconographiques à notre disposition. Or, selon la représentation biblique, YHWH a été intronisé invisiblement comme le plus haut dieu du temple de Jérusalem sur

²⁰ La bibliographie à ce sujet étant très développée, et au delà de la contribution fondamentale de Keel – Uehlinger 1998, nous nous limitons à citer les dernières et différentes mises à jour sur la question : Berlejung 2017 ; Leuenberger 2019 ; Lewis 2020, 287-462.

²¹ La datation de l'image gravée sur la poterie reste ouverte mais il semblerait que sa réalisation date d'avant la rupture de son support.

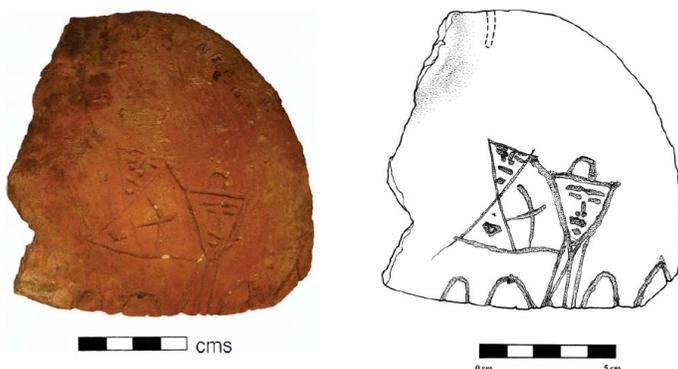


Fig. 1: Photographie et dessin de la gravure sur fragment de poterie du VIII^e s. provenant de Jérusalem. D'après Gilmour 2009, 88, Fig 1 et Ill. 1.

le trône vide des chérubins sous lequel se trouvait l'arche depuis l'époque de Salomon (1 R 8,6). Cependant, avec la fin de la monarchie unifiée, une première polarisation semble émerger dans les textes : une façon de représenter YHWH typique du Nord et une autre typique du Sud.

Au Nord, à l'instar de Baal et Hadad du monde syro-phénicien, YHWH est le plus souvent décrit dans les textes sous les traits d'un taureau. Une telle iconographie est bien attestée dans la région, par exemple, sur la stèle de Til Barsip et, possiblement, dans la sculpture fragmentaire de Hazor qui représente une divinité – ayant pour attribut le croissant lunaire et le disque solaire – debout sur un taureau (Fig. 3, a). Une iconographie alternative, attesté entre le IX^e et le VIII^e s., est celle d'un dieu lunaire, alternativement identifiée avec Hadad ou le dieu de Harran à tête de taureau pour signaler le croissant lunaire (Ornan 2001 ; Moriconi 2018), comme sur les stèles de style araméen de Bethsaïde au nord de lac de Tibériade (Fig. 2, a), sur celles de la région syro-jordanienne de Tell el-Ashari (Fig. 2, b), Awas (Fig. 2, c) et sur la stèle récemment identifiée de eṭ-Ṭurra (Wimmer – Janaydeh 2011 ; Fig. 2, d), auxquelles on peut associer aussi l'exemplaire anatolien de Gaziantep (Fig. 2, e), plus stylisé, il est vrai, et dépourvu d'épée.²² Il faut encore ajouter une stèle de Bethsaïde, récemment découverte (Fig. 2, f). Datant du XI^e-X^e s., il s'agit d'un exemplaire très stylisé, dont l'élément le plus remarquable sont les cornes. La même image semble être gravée deux fois, peut-être à côté d'un objet encore

²² Sur l'identification de la divinité représentée par le taureau et en particulier sur le choix entre Baal, Hadad et la divinité lunaire, voir van der Veen 2015, Ornan 2001, Burnett – Keel 1998.



Fig. 2 : a. Stèle de Bethsaïde (d'après Bernett – Keel 1998, 95, fig. 1c) ; b. Stèle de Tell el-Ashari (d'après Bernett – Keel 1998, 103, fig. 11a-b) ; c. Stèle de Awas (d'après Bernett – Keel 1998, 104, fig. 12) ; d. Stèle de et-Turra (d'après van der Veen 2015, 247, fig. 6) ; e. Stèle de Gaziantep (d'après Bernett – Keel 1998, 105, fig. 13a ; f. Nouvelle stèle de Bethsaïde (d'après le site internet <https://www.timesofisrael.com/king-david-era-fort-found-in-golan-may-be-1st-evidence-of-bibles-geshurites/> ; Ivgeni Ostrovski, Israel Antiquities Authority).

non identifié, sur un mur de basalte d'un site fortifié de la même époque dans la région voisine du Golan, près du village moderne de Haspin.

On trouve au Sud la description de la divinité assise sur un trône royal en compagnie de chérubins (comme dans la vision d'Is 6). Le motif du roi, qui est aussi juge, est souvent très proche des motifs solaires, raison pour laquelle O. Keel insiste sur l'existence d'une divinité solaire dans la Jérusalem pré-



a



b

Fig. 3 : **a.** Fragment de statue de Hazor (d'après Ornan 2001, 17, fig. 13) ; **b.** Figurine du « Bull site » (d'après Mazar 1982, fig. 5.2).

davidique (Keel 2007, 273-286, § 332-343 ; 2012, 333-334). Quoiqu'il en soit, l'image de YHWH assis sur un trône est un motif rappelant les trônes dont les accoudoirs sont généralement décorés de sphinx, selon l'iconographie royale déjà attestée dans l'un des ivoires de Megiddo (datés entre 1250 et 1150 ; Staubli 1991, fig. 51) et ensuite dans le célèbre sarcophage d'Achiram, conservé au Musée National de Beyrouth. L'adaptation religieuse de ce type d'objet est d'ailleurs attestée archéologiquement en Phénicie, surtout avec les célèbres « trônes d'Astarté » des époques perse et hellénistique (Amadasi Guzzo 1993 ; Bonnet 2014, 391-398) ou, dès l'Âge du Fer, avec des exemplaires issus du site de Sarepta (Pritchard 1988, 265-266).²³

Quant à l'iconographie sous forme de taureau dans le Nord, récemment réétudiée par M. Leuenerger (2019), elle est essentiellement attestée dans certains textes bibliques, notamment dans le livre d'Osée (particulièrement 8,5-6 et 13,2), dans 1 R 12,28-30²⁴, ou encore dans certains passages de l'oracle de Balaam (Nb 23,22 ; 24,8). Les passages polémiques contre cette iconographie

²³ Bien que le point de jonction d'une partie manquante soit clairement visible, on ne peut pas identifier l'objet ou, plus probablement, la personne placée sur le trône.

²⁴ Ce passage est particulièrement intrigant, en ce qu'il met en relation la divinité sous la forme d'un taureau avec la sortie de l'exode et donc avec l'épisode du veau d'or (à noter le parallélisme précis entre 1 R 12,28 et Ex 32,4).

sont fréquents au Nord (avec les textes supplémentaires de 2 R 10,29 ; 17,16 ; Os 10,5), mais manquent au Sud.

L'épigraphie nous livre une seule attestation du VIII^e s. – sur l'ostracon 41 de Samarie – du nom *'glyw*, que l'on peut traduire comme « veau de YHWH ». ²⁵ Cette attestation peut être mise en opposition avec la composition d'un sceau méridional du VIII^e s. (WSS 188), peut-être en provenance de Hébron, qui réunit un scarabée portant le disque solaire et le nom du propriétaire *yw'r*, « YHWH est (ma) lumière ». À ce sceau, on peut en associer un autre, provenant peut-être, lui aussi, de Hébron, mais en tous cas d'origine méridionale, et sans motif iconographique, portant l'inscription « à Yizrayah [YHWH brille], fils de Hilqiyahu, ministre d'Ézéchias » (WSS 407).

D'un point de vue plus strictement archéologique, un autre élément souvent présenté comme une preuve de la préférence accordée au Nord à une représentation taurine de la divinité est le célèbre « Bull site » (Mazar 1982). Ce site, qui date du Fer I, aux alentours de Samarie, doit son nom à la découverte d'une figurine de taureau en bronze (Fig. 3, b), qui caractérise la structure, selon toute probabilité, comme culturelle. Si l'on admet que l'iconographie du taureau est un héritage de l'iconographie religieuse de l'Âge du Bronze (Nakhai 2001, 170), attestée partout dans la région levantine, y compris au Sud ²⁶, ces éléments ne peuvent aisément être considérés comme des marqueurs uniques de la religion septentrionale, même si la figure taurine devait être plus habituelle au Nord, en raison des contacts avec l'iconographie araméenne. La présence d'un veau au sommet du support A de Taanak est souvent considérée comme un autre indice de la diffusion de cette iconographie et, en considération de la position sommitale et de la coprésence d'un disque solaire, l'identification avec YHWH a été proposée. Cependant, ce type d'objet, comme les exemplaires du site philistin de Yavneh (Kletter – Ziffer – Zwickel 2010 ; 2015), est d'une interprétation difficile et leur nature est discutée. D'une part, B. Muller, par exemple, le compte parmi les maquettes sous forme de tour représentant, bien que d'une façon symbolique, des lieux de culte (2016, 131-132) ; de l'autre, l'extrême liberté de composition figurative, dont la production de Yavneh est un exemple parfait, rend difficile d'attribuer à chaque élément une signification claire (Oggiano 2005, 70-74).

²⁵ La traduction « Yhwh est un veau » est moins probable, si l'on tient compte des considérations linguistiques proposées par J.D. Fowler (1988, 120, 235, 254).

²⁶ Des figurines similaires ont été découvertes dans des sites cananéens comme Ashkelon (du Bronze moyen) et Ougarit et Hazor (du Bronze récent, avec cinq exemplaires ; Ahlström 1990), ainsi qu'à Beth Shean (datant du XII^e s.) et à Tel Rehov (du X^e s.). Cela indique que la fabrication de l'objet retrouvé dans le Bull Site peut bien remonter à l'Âge du Bronze. Dans ce cas, on devrait concevoir cette iconographie comme un reliquat et un résidu plutôt que comme une production d'époque.

En outre, en dépit des liens forts que les historiens reconnaissent volontiers entre le royaume septentrional et les cités phéniciennes, la réception à Jérusalem d'une iconographie habituellement reconnue comme phénicienne – le trône orné de chérubins – et, à l'inverse, son absence à Samarie semblent constituer une exception à la norme acceptée (*pace* Köckert 2010, 389 et Middlemas 2014, 69). En outre, l'idée d'une « lunarisation » progressive du YHWH septentrional conjointement à la « solarisation » du YHWH méridional, sur laquelle revient par exemple encore une fois M. Köckert (2010, 389), doit également être réfutée²⁷ au profit de l'idée d'un processus général d'astralisation des iconographies divines et d'une « lunarisation » progressive, au gré des conquêtes de l'Assyrie, où le culte du dieu Sin – la divinité lunaire – était central (Keel – Uehlinger 1998, 318).

Toute polarisation entre un Nord influencé par les iconographies syro-phéniciennes et un Sud influencé par les iconographies égyptiennes et des régions désertiques doit, en somme, être nuancée, tout comme l'identification entre YHWH et Baal-Seth dans le Sud (Keel 2007, 206-208, § 241) et YHWH et Baal Shamem dans le Nord (Niehr 1990 ; 1994). Quand la recherche autour de cette polarisation tient aussi compte des textes bibliques, la plus grande prudence est nécessaire puisque, d'une part, la dissonance entre ces derniers et les données archéologiques ne doit pas être sous-estimée, et, d'autre part, un possible, bien qu'isolé, indice archéologique corroborant les textes ne doit pas être surestimé non plus. Par exemple, la description de YHWH sur le trône avec les chérubins reste presque sans comparaison dans la culture matérielle, bien qu'elle fasse l'objet de beaucoup de spéculations exégétiques.²⁸ Récemment, l'iconographie d'une bulle fragmentaire (Fig. 4), datée des IX^e-VIII^e s. et issue des fouilles autour de la source du Gihon à Jérusalem, a été soumise à l'attention des chercheurs comme une possible attestation de l'iconographie de YHWH assis sur son trône (Keel 2007, 299-301, § 356 ; 2012, 331-332 ; Berlejung 2017, 85-86 ; Ornan 2019). La présence d'un trône vide sur un bateau de type égyptien accompagné de plusieurs motifs solaires eux aussi d'empreinte égyptienne, y compris l'étendard divin en face du trône, ne permet pas de tirer des conclusions trop rapides au sujet des descriptions bibliques ni de leur ancrage au X^e-IX^e s., d'autant plus que certains détails du dessin peuvent être discutés. L'iconographie d'une divinité assise sur un trône est attestée égale-

²⁷ H. Niehr, parmi d'autres chercheurs, y voit davantage une forme de « lunarisation » du YHWH méridional (1997, 80).

²⁸ Nous pouvons citer l'hypothèse de R. Eichler (2014), selon qui, à partir de considérations grammaticales, l'expression *yōseḥ hakk'rubim* ne devrait pas être interprétée comme une référence aux trônes avec sphinx connus dans le Levant, mais plutôt comme une description de la transcendance divine qui vit (et non qui est assise) parmi les chérubins de l'Éden. Pour des études sur cette description voir de Hulster 2015 et Anthonioz 2018.

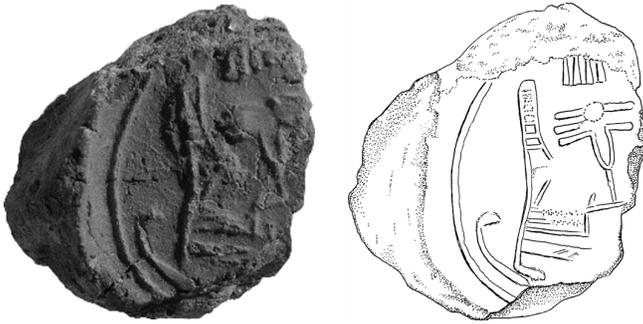


Fig. 4 : Photographie et dessin d'une bulla fragmentaire provenant de Jérusalem (hauteur 1,4 cm, largeur 1,3 cm ; d'après Ornan 2019, 202, fig. 1).

ment sur deux autres sceaux répertoriés par N. Avigad et B. Sasson (WSS 80 et 97).²⁹ Dans tous ces cas, comme pour les plus anciens exemples issus du contexte phénicien, les premières attestations de cette iconographie remontent à la fin du VIII^e ou au début du VII^e s.

Bien qu'un consensus raisonnable se soit constitué en faveur de leur existence, le manque de documentation laisse en suspens la question des statues de culte – notamment anthropomorphes – en Israël et Juda.³⁰ Parmi le peu de figurines de divinités retrouvées dans tout le Levant méridional à l'Âge du Fer (dont Uehlinger 1997 offre un recensement complet), une bonne partie des exemplaires en bronze ont été interprétés comme des symboles de prestige social (Oggiano 2005, 113-115). Dans ce contexte général, les deux fragments d'une figure masculine et barbue retrouvés dans l'aire sacrée du temple de Tel Dan, que l'on date de la première partie du IX^e s. (Biran 1994, 172-173), constituent une rare exception. Ces fragments appartenaient à une ou deux statues en terre cuite peinte, mesurant presque la moitié d'une statue grande nature. La restitution de la barbe, en particulier, a donné lieu à une comparaison avec des masques culturels trouvés à Sarepta et datés des VIII^e-VII^e s. (Pritchard 1988, 68-70). L'absence d'ouvertures pour les yeux est l'indice majeur qui permet de reconnaître dans ces fragments l'existence à Tel Dan d'une statue représentant le roi ou la divinité (et, en particulier, YHWH,

²⁹ Nous laissons de côté, en raison de son caractère discutable, la figure assise qui joue de la lyre sur le pithos A de Kuntillet Ajrud ainsi que les reliefs génériques assyriens représentant le transport de statues de culte de divinités assises.

³⁰ Sur la problématique de l'existence d'une statue culturelle, par exemple, dans le temple de Jérusalem, voir Niehr 1997 ; Römer 2007b ; 2009 ; 2014b, 187-211. Pour une réponse négative ou du moins sceptique, voir Middlemas 2014, qui propose souvent une interprétation métaphorique des passages prophétiques qui impliquent une vision anthropomorphique de la divinité. Limitée aux textes P, la contribution de M.B. Hundley (2011) est également intéressante.

comme le suggère Uehlinger 1994), et non des masques comme dans le site phénicien. L'interprétation d'une statue anthropomorphe de la divinité ne doit pas, par ailleurs, être exclue à priori, dans la mesure où, dans la région, cette pratique est bien attestée.

Deux catégories de témoignages étayent une telle hypothèse. Parmi les témoignages directs, nous pouvons citer la statuaire d'Ammon (Abou 'Assaf 1980 ; Dornemann 1983, 154-163 ; Oggiano 2005, 154-157), reprise en miniature par des exemplaires retrouvés à Gezer et à Megiddo ainsi que, possiblement, dans le type de figurine en terre cuite connu sous le nom de *Judean Pillar Figurine* (Uehlinger 1997, 118-119 ; Darby 2014 ; de Hulster 2017). On pourrait également évoquer ici les terres cuites anthropomorphes de En Hazeva et Horvat Qitmit (parmi lesquelles la célèbre tête de divinité à trois cornes). On peut, enfin, citer le couple en terre cuite assis sur un trône avec un sphinx sur les accoudoirs³¹ qui, selon C. Uehlinger (1997, 149-152) pourrait bien constituer une représentation de YHWH (barbu) et de son Ashera, provenant d'un contexte judéen (Tell Beit Mirsim?).

Parmi les témoignages indirects, on peut de nouveau faire référence aux reliefs assyriens qui représentent des statues de divinités comme une partie des butins des sites philistins de Gaza (Layard 1849, pl. 65) et d'Ashkelon (Layard 1853, pl. 50) ; mais aussi certaines descriptions conservées dans la Bible hébraïque et, en particulier, les références au visage, *pānim*, de la divinité, surtout dans un contexte cultuel (Simian-Yofre 2015).

Devant l'impossibilité de mieux préciser les différences et les analogies entre les cultes des deux royaumes, du fait des limites documentaires (pour une liste complète, voir Köckert 2010, 361-363), il est important de relativiser la portée des données bibliques, en particulier de celles qui concernent le royaume septentrional, qui s'avèrent à la fois tardives et assez peu fiables. On peut, par exemple, noter que la Bible hébraïque préfère l'usage du terme « veau » à celui de « taureau », probablement pour se moquer de la divinité représentée par ce type d'objet, plutôt que comme un indicateur du culte d'une divinité jeune, Baal, et non d'une divinité adulte, El (Hutton 2010b, 158-160). Une lecture historique ne saurait, en conclusion, sous-estimer l'animosité qui imprègne le regard de Jérusalem sur Samarie, liée, en définitive, à une profonde et durable rivalité. Pour toutes ces raisons, la polarisation entre le YHWH d'Israël vénéré sur le modèle d'une divinité de l'orage et de la fertilité sous la forme de Baal et du taureau, et le YHWH de Jérusalem, qui prolonge la vieille divinité poliade et ses caractéristiques solaires, doit être à son tour relati-

³¹ Sa datation peut remonter au VIII^e-VII^e s. grâce à l'association avec des impressions *lmlk* lors de son achat sur le marché antiauaire ; l'unicité de cet exemplaire – d'un point de vue typologique ou iconographique – et sa provenance extérieure à tout contexte archéologique rendent impossible toute comparaison.

visée. Quelle signification a alors la récupération du nom Israël dans la titulature divine qui commence à être attestée à Jérusalem vers la fin du VIII^e s. ? Avant de répondre à cette question, tournons-nous vers une approche méthodologique de la recherche qui a affaire avec l'idée sous-jacente d'une exceptionnalité israélite, que nous avons évoquée au cours de l'analyse du concept même de panisraélisme.

4.4. L'EXCLUSIVITÉ PRÉSUMÉE DU YAHVISME

La théologie et les études bibliques ont initialement nourri une méfiance à l'égard des études iconographiques et, d'une manière générale, à l'égard de l'étude de la culture matérielle quand cette dernière ne servait pas à démontrer que la Bible avait raison ou qu'elle n'était pas une simple illustration de l'analyse philologique et littéraire. Cela n'était pas uniquement dû au fait que ces disciplines traitaient principalement de textes et que, selon une idée bien établie en leur sein, les mots sont supérieurs aux images et entrent, avec la révélation, dans le domaine du judaïsme, puis du christianisme, alors que les « idoles » appartiennent au domaine des religions polythéistes. En fait, la théologie et les études bibliques, qui se sont développées sous son aile, ont nourri pendant des siècles l'argument d'une différence radicale entre les religions levantines et la religion biblique (Porzia 2017a). Il est en effet possible d'affirmer que, avec cette limitation de l'univers symbolique dans les facultés de théologie et de sciences bibliques, l'aniconisme (ou anti-iconisme) programmatique *proposé et imposé* notamment par le Deutéronome avait définitivement atteint son objectif, en véhiculant une image de l'ancien Israël naturellement fondée sur des paroles, qui peut être de temps en temps perturbée – mais jamais fondamentalement contredite ni bouleversée – par les trouvailles archéologiques.

Aujourd'hui, la tendance est heureusement inversée, et les études bibliques, de plus en plus affranchies de toute préoccupation théologique ou confessionnelle, se caractérisent souvent par un croisement fertile de philologie et d'archéologie, d'exégèse et d'analyse iconographique. Les études bibliques profitent encore du « material turn » (Mandell – Smoak 2019) qui a commencé avec les études pionnières de l'école de Fribourg, représentée par des spécialistes comme U. Winter, O. Keel et C. Uehlinger à la fin des années 80 et 90 (voir, par exemple, Winter 1987 ; Keel 1997 ; Keel – Uehlinger 1998). L'étude de la connexion entre les images et les textes est ensuite devenue une approche exégétique à part entière, connue sous le nom d'« exégèse iconographique ».³²

³² Le contenu théorique et méthodologique de l'exégèse iconographique a été élaboré récemment (Keel 1992, mais surtout par de Hulster 2009b). Le but de cette approche est de mettre

Pour les partisans de ce « material turn », qui pourrait également être considéré comme un tournant visuel ou iconographique, les « documents visuels » ne doivent pas être analysés comme de simples reflets de leur époque et de leur lieu, mais plutôt comme le prolongement du contexte social dans lequel ils ont été commandités et produits (Uehlinger 2007, 223). En prônant une « histoire culturelle des images », voire même une « anthropologie historique des images », le monde foisonnant de la culture matérielle faisait irruption dans les études bibliques et provoquait en leur sein une révolution similaire à celle de l'application de la méthode historico-critique.

Cette nouvelle époque dans l'histoire des études bibliques a fortement redimensionné ce que nous avons appelé l'« exceptionnalité israélite », une idée bien établie que tout chercheur sur l'ancien Israël a reçu en héritage. Comme le dit C. Uehlinger :

Following an important historiographical strand in the Hebrew Bible (which is too narrowly and imprecisely designated “deuteronomistic”), the distinctiveness of that religion and a consciousness of “being different” were long considered to have been vital prerequisites for Israel’s *raison d’être* as a people, a state, or a set apart “nation under God” (Uehlinger 2015, 6).

Cette exceptionnalité, ou *distinctiveness*, n'est que le produit d'une manière de penser fondée sur des classifications binaires, issue de nombreux siècles d'érudition biblique. Parmi les nombreuses oppositions, potentiellement fausses, qu'il identifie dans le domaine des études bibliques, l'auteur cite les couples Canaan – Israël (au sens de « pan-Israël ») et Israël – Juda (Uehlinger 2015, 16-17). Quoiqu'elles facilitent le travail d'enquête de l'historien, ces catégories, dans le même temps, simplifient à l'excès les questionnements et, par conséquent, déforment les résultats auxquels elles conduisent.

Une polarisation territoriale trop rigide – Israël versus Juda – avait été déjà critiquée par J.M. Hutton (2010b) comme essentiellement enracinée dans la vision biblique plutôt que dans la réalité des faits historiques. En d'autres termes, le fait qu'une certaine configuration religieuse – dans un texte ou dans un élément de culture matérielle – appartient au royaume d'Israël plutôt qu'à celui de Jérusalem, ne doit pas permettre des généralisations au niveau de la religion à l'échelle régionale, voire ethnique ou « nationale ».³³

en relation, d'une manière cohérente et dans une démarche transversale, des iconographies – les plus proches dans le temps et dans l'espace – et des passages ou des expressions bibliques. Voir également Klingbeil 1999, 158-165, 268-282 ; Uehlinger 2006b ; Ben-Shlomo 2010, 1-13, 177-190 ; ainsi que les ouvrages de Hulster – Schmitt 2009 ; de Hulster – LeMon 2014 ; de Hulster – Strawn – Bonfiglio 2015 ; Bonfiglio 2016.

³³ « My personal impression is that most scholars interested in “ancient Israel” (archaeologists, historians, biblical scholars, etc.) and “ancient Israelite religion” tend to construe the object

La pluralité des manifestations religieuses dans la région du Levant méridional devrait alors être envisagée à partir des notions de macro-religion et de micro-religion, ou de méso-religion, comme C. Uehlinger (2015, 23) préfère le formuler. S’inspirant de la terminologie des climatologues, J.M. Hutton souhaite appliquer ces catégories aux études bibliques, car elles sont, selon lui, susceptibles d’offrir un meilleur cadre théorique, capable d’expliquer à la fois les similitudes globales et les différences locales.³⁴ En même temps, dans ce contexte, où toute catégorie ethnique, « nationale » ou plus généralement politique préétablie n’apporte qu’une contribution limitée à la compréhension des phénomènes religieux, et où la catégorie de religion est employée comme un outil théorique, les historiens du Levant méridional devraient prendre garde de ne pas distinguer différentes religions là où n’existent en réalité que des variantes.

4.5. LES LIMITES DU PANISRAÉLISME

Les considérations sur la religion de l’ancien Israël se sont longtemps nourries d’une double tendance : considérer à la fois les modalités religieuses d’Israël et de Juda comme deux faces d’une même religion, et considérer la religion d’Israël et de Juda comme une exception dans le panorama proche-oriental. Bien que les recherches les plus récentes aient fortement modifié ces approches, il faudrait définitivement renoncer à aborder l’histoire de l’ancien Israël d’une seule perspective religieuse. Parler de l’identité juive ou de l’ancien Israël sans parler de sa religion semble, en fait, inhabituel. À bien y regarder, cette distorsion date de l’époque romaine et en particulier de la destruction du temple de Jérusalem : c’est à partir de ce moment que le peuple d’Israël a dû se redéfinir non plus sur un plan géopolitique mais sur un plan éminemment religieux.

of their research first on the basis of *historical-geographical* considerations, assuming that whatever remains are discovered within what was once the territory of Iron Age II Israel should be considered to reflect “ancient Israelite religion”. Once considered Israelite on territorial grounds, scholars turn this evidence into something *culturally* Israelite and, if considered peculiarly different from comparable evidence from other areas, attribute to it a particular status of marking Israelite *identity* » (Uehlinger 2015, 10).

³⁴ « In the same way that large-scale weather patterns over long durations – climates – can be composed of smaller geographically and topologically defined microclimates, the particular form of religious expression peculiar to any one of the significant ethnically defined polities should itself already be thought of as a bundle of local, temporally limited religious expressions. By analogy, these small-scale local religious expressions may be designated “micro-religions”: These local micro-religions comprise the constituent elements of the larger regionally and politically defined “macro-religions”, which themselves constitute subunits of what might be termed pan-Israelite religion » (Hutton 2010b, 150-151).

Quand les espoirs de pouvoir regagner une dimension géopolitique, et donc un territoire ainsi qu'une certaine autonomie politique, étaient encore vifs, le rôle de ce que nous appelons aujourd'hui le religieux, dans l'ancien Israël comme dans toute société de l'Antiquité, faisait partie de ce que G. Garbini appelle l'« idéologie ». Cette dernière se caractérise par un tissage, une imbrication de ce qui – encore une fois pour nous – relève du « politique » et du « religieux ». La fusion de ces deux sphères était plastiquement réalisée dans la figure du roi.³⁵ Avec la disparition de l'institution royale, repoussée dans un futur indéterminé en termes de messianisme, seul l'aspect religieux de l'idéologie subsiste.

Si un tel scénario est valable pour le peuple d'Israël après 70 de n. è. et, d'une façon moins durable, pour la période de 587 av. n. è., il n'est sûrement pas applicable aux événements autour de 722. À cette époque, à Jérusalem, il y avait en effet une royauté en ascension pour qui les atouts du nom d'Israël dépassaient les questions de culte. C'était une opération idéologique dans le sens le plus complet de la définition de G. Garbini, et donc à la fois politique et religieuse. Ceux qui plaident pour une notion d'Israël, dans une perspective panisraélite, comme communauté religieuse plutôt que politique introduisent donc un anachronisme. En fait, une telle configuration du peuple n'est attestée que par des textes qui datent de l'époque exilique, dans laquelle une division entre une existence comme entité géopolitique et une existence comme entité religieuse était possible pour la première fois.

Pour la fin du VIII^e s., une époque pour laquelle nous avons vu que même la catégorie de « judaïsme » n'est pas applicable, il faut veiller à l'équilibre entre l'échelle particulière et l'échelle régionale, tout en évitant oppositions et convergences trop fortes. En d'autres termes, la culture matérielle ainsi que l'idéologie d'Israël et de Juda doivent être étudiées en gardant à l'esprit qu'à l'intérieur de chaque entité il pouvait y avoir plusieurs tendances, et que celles-ci ne sont pas limitées par les frontières politiques. En même temps la conscience d'un horizon plus large, des dynamiques qui dépassent l'histoire événementielle d'une communauté particulière doivent être également prises en compte.

La plus grande limite du concept de panisraélisme, dans toutes ses déclinaisons, c'est en effet de reproduire une sorte d'exceptionnalité israélite, de mettre

³⁵ G. Garbini en vient à définir la royauté orientale comme une royauté essentiellement sacerdotale (Garbini 1980, 57-58 ; pour une application au cas de Juda, voir Wyatt 2010). De manière générale, les auteurs modernes ont souvent souligné le fait que l'usage du même mot, *byt*, pour désigner l'habitation du dieu et celle de l'individu ordinaire est justifiée par une figure qui se trouve entre le divin et l'humain : celle du roi (McCormick 2002 ; Bonnet 2008). En effet, même au niveau iconographique, les représentations des rois se rapprochent de celles des dieux (et inversement ; Pongratz-Leisten – Sonik 2015, 24-33).

en amont la notion de « peuple » ou de « communauté religieuse », aussi bien d'un point de vue chronologique que d'un point de vue ethnique et religieux, plutôt que de le constater en aval, comme résultat d'opérations et de choix politiques, voire aussi de situations contingentes comme l'exil. Il s'agit, en d'autres termes, de proposer une compréhension unitaire, homogène, presque systématique d'une réalité qui est au contraire mouvante, fluide, magmatique.

Afin d'éviter que le spectre de l'exceptionnalité israélite revienne hanter les études, on peut alors s'inspirer de la pensée de l'anthropologue J.-L. Amselle. Dans ses études sur l'expérience coloniale, il affirme que son héritage ainsi que la construction systématique, dans le domaine de l'anthropologie scientifique, de catégories comme celles d'ethnies, de cultures et d'identités, conduisent à ce qu'il définit comme le « péché de discontinuité », à savoir la création de distinctions et de ruptures là où n'existent en fait que des continuités et des nuances (Amselle 2010). En adoptant la notion de « logiques métisses » qu'il a proposée, nous préférons au contraire élargir l'horizon de notre recherche afin de mettre en avant les phénomènes de continuité et de similarité. Ainsi, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'expérience religieuse des royaumes d'Israël et de Juda peut être entièrement inscrite dans le contexte levantin et les rapports de force entre Jérusalem et Samarie peuvent être totalement reconsidérés. Même si le territoire continue à jouer un rôle important dans notre analyse – nous étudions en effet une région déterminée (le Levant méridional) – nous passerons, d'une part, de l'échelle particulière à une échelle régionale, en nous appuyant, d'autre part, sur l'analyse de données de nature archéologique, qui ne sont donc pas soumises aux catégories ni à l'autorité de la Bible hébraïque. Le but n'est pas de simplifier la compréhension des phénomènes en jeu mais, d'une part, d'élargir la perspective à un scénario plus large et, de l'autre, de restituer au politique sa primauté sur le religieux.

5. L'ALTERNATIVE DU PANLEVANTISME

Les histoires de l'ancien Israël suivent souvent les récits des royaumes d'Israël et de Juda en parallèle, comme le fait la Bible hébraïque (voir encore récemment Dever 2017). En choisissant une optique différente, et en nous appuyant à la fois sur les arguments textuels des chapitres précédents et sur des indices archéologiques, nous nous demanderons dans ce chapitre s'il est possible de parler d'hégémonie – politique, culturelle, religieuse – d'Israël sur Juda. Comme nous l'avons évoqué à plusieurs reprises, le problème est plus particulièrement de préciser davantage la nature et les limites d'une telle hégémonie. Pour mener à bien cette tâche, nous recourrons à trois dossiers archéologiques. L'objectif n'est pas de parcourir tous les témoignages montrant l'hégémonie d'Israël sur Juda mais seulement certains parmi ceux qui permettent d'éclaircir notamment le rôle de la « religion » dans les relations entre les deux royaumes. En outre, si la perspective textuelle appuie la vision d'un lien exceptionnel entre Israël et Juda, la perspective archéologique aide à relativiser ce rapport et à déplacer l'attention sur un contexte levantin plus large. S'il nous faut ici porter toute notre attention sur la religion, alors que nous avons affirmé qu'il serait préférable pour la recherche de ne pas insister sur cet aspect, c'est justement parce que le facteur religieux est souvent mis au fondement du panisraélisme. C'est seulement après avoir déconstruit ce présupposé qu'il sera peut-être possible d'envisager d'autres approches dans le panorama varié de la recherche (Tobolowsky 2018).

5.1. LES INSCRIPTIONS

Bien que le dossier des inscriptions hébraïques ne soit pas très nourri, certaines d'entre elles brouillent notre vision du culte de YHWH tel que la Bible hébraïque le décrit. Parmi les inscriptions les plus anciennes mentionnant YHWH, figure la célèbre stèle de Mesha (*KAI* 181), datée d'une période comprise entre 850 et 810. Cependant, l'inscription du roi moabite ne contient guère d'informations sur le statut de la divinité d'Israël¹, mais permet d'attester son culte dans les territoires transjordanien récemment occupés par le royaume d'Israël et de montrer que Moab et Israël partagent une même *koinè* culturelle.

¹ En outre, l'expression *'r l dwdh* à la ligne 12 pourrait attester l'existence en territoire israélite d'autels à holocaustes (comme dans le passage d'Ez 43,15-16) pour le culte de la divinité Dôd dans la ville de Atarot (Römer 2014b, 153).

Le dossier le plus important reste, à ce jour, celui de Kuntillet Ajrud, qui atteste l'existence d'un YHWH lié à la cité et/ou au territoire de Samarie (KA 3.1²) et d'un YHWH lié au territoire de Teman (KA 3.6, 3.9, 4.1.1). Si la mention de *yhw h šmrn* est largement acceptée comme une preuve de l'existence, à cette époque, d'un temple de YHWH dans la capitale du royaume d'Israël³ et, parallèlement, d'un culte de cette même divinité à Teman, la difficulté tient d'abord au fait qu'on ne sait pas ce que recouvre précisément le toponyme de Teman.⁴ À bien y regarder, la mention de Teman pourrait correspondre à l'entité Édom/Séir à la lumière de certains passages bibliques, comme Am 1,11-12 et Jg 5,4-5. La proximité entre la principale divinité israélite et la divinité édomite, Qaus, a d'ailleurs été souvent remarquée (Dearman 1995, 127 ; Uehlinger 2006a, 104 ; Römer 2014b, 93 ; Tebes 2022). Dans la Bible hébraïque, nombreux sont les textes qui attribuent à la divinité israélite une origine associée au pays de Teman/Séir/Édom, pays qui correspond du reste à la « patrie » de Qaus lui-même (Römer 2014b, 51-70). Des inscriptions égyptiennes parlent de plus de la divinité « Yhw » du pays de Shasou, qui est souvent assimilé au territoire édomite (Giveon 1971, 74-77 ; Axelsson 1987, 59-60 ; Dicou 1994, 176-181). Enfin, malgré l'acharnement général contre Édom, l'absence de toute critique religieuse contre la divinité édomite semble indiquer une certaine proximité entre YHWH et Qaus.

Le fait que YHWH soit qualifié de multiples façons (de *šmrn* et de *tmn* ou *tymn*) a posé quantité de problèmes aux spécialistes de la religion israélite. L'impératif du YHWH *'ehād* semble relativement tardif : l'unicité de YHWH pourrait, en réalité, dépendre d'une volonté de limiter une certaine prolifération de YHWH(s) dans le territoire (Bade 1910), un phénomène autrement connu sous le nom de poly-yahvisme (Berlejung 2013, 145 ; Allen 2015, 248-259). Comme nous l'avons évoqué pour les différentes iconographies de YHWH dans le Nord et dans le Sud, la question est de savoir si l'adjonction d'un topo-

² Les abréviations renvoient à l'édition principale de Ahituv – Eshel – Meshel 2012.

³ Devant le manque d'éléments archéologiques pour ce temple – ce constat est du reste également valable pour le temple de Jérusalem – il reste des indices textuels. Une première piste est l'information du prisme D de Nimroud (Becking 1992, 28-31), qui relate le butin de Samarie après la conquête de Sargon II et mentionne l'enlèvement des divinités (au pluriel), *ilāni tiklīšun* – c'est-à-dire des statues en provenance de lieux de culte – vénérées par la population de la cité. Cette indication n'étant cependant pas précise, elle n'atteste pas directement une architecture cultuelle dédiée dans la capitale à la divinité dynastique (Uehlinger 1998 ; Becking 2001). Le texte de 1 R 16,32 s'avère plus intéressant : *Et il [Akhāb] a élevé un autel pour Baal dans la maison de Baal [bet habba'al] qu'il lui avait construite à Samarie*. Or, comme l'a noté autrefois S. Timm (1982, 32-33), il n'est pas du tout évident qu'un autel pour Baal se trouvait dans la maison (le temple) de Baal. Le texte est plus intéressant, en revanche, si l'on fait l'hypothèse que le texte original parlait de l'installation d'un autel pour Baal dans la maison de YHWH.

⁴ Selon R. de Vaux (1969), par exemple, ce toponyme correspond à une région d'Édom ou, ce qui est plus discutable, au nom d'une tribu.

nyme (dans notre cas Samarie et Teman) sert à désigner des divinités différentes et autonomes, ce qui remettrait en cause la notion de « monothéisme biblique », ou si nous avons affaire à la même divinité dotée de plusieurs manifestations locales. La question de savoir si les cultes du *yhwh šmrn* et du *yhwh t(y)mn* partageaient les mêmes emplacements dans le bâtiment A a, par exemple, souvent été posée (Zevit 2001, 374 ; Hutton 2010a, 202).

Si on laisse de côté tout préjugé d'ordre théologique et confessionnel et dans une véritable perspective de comparatisme religieux, les attestations de Kuntillet Ajrud nous informent que la divinité YHWH, au cours du VIII^e s., était vénérée, parmi d'autres divinités, du moins dans la région de Samarie jusqu'au Néguev. Il existait, bien sûr, des différences au niveau de la représentation de la divinité (plutôt anthropomorphisée, selon la tradition des temples urbains, ou plutôt symbolique, si ce n'est formellement aniconique, dans le cas des lieux de cultes extra-urbains et désertiques ; Mettinger 1995, 18-38), mais aussi au niveau des rituels et des espaces cultuels (Schmidt 2002, 114-115).

À ce stade, malgré la fréquentation « internationale » de Kuntillet Ajrud, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une structure israélite, répondant aux intérêts économiques du royaume du Nord, profondément enclavée dans le désert au-delà du territoire de Juda. Or, il est difficile d'imaginer un avant-poste israélite sans une certaine continuité territoriale. Il est donc difficile d'imaginer qu'Israël pouvait disposer librement du Néguev si, entre Samarie et le Néguev, se trouvait un État entièrement indépendant. En outre, la présence du dieu dynastique du Nord à Kuntillet Ajrud signifie aussi une certaine promotion et exposition de cette divinité dans un contexte de passage.

Parallèlement à cette attestation du YHWH du Nord au Sud du Levant méridional, une autre vision de la juridiction de cette divinité nous est livrée par l'inscription judéenne de Khirbet Beit Lei, issue d'un contexte funéraire et généralement datée de la période de l'invasion de Sennachérib en 701. Si l'état endommagé de la surface où ces graffitis ont été gravés a donné lieu à diverses propositions de traduction, il émerge plutôt clairement un lien préférentiel entre cette divinité et les entités géographiques de la Judée et de Jérusalem. Les deux parties de cette inscription (les deux lignes supérieures et une ligne inférieure) sont le plus souvent traduites de cette manière (HAE) :

Yhwh est le dieu de tout le pays (de toute la terre), les montagnes de Juda appartiennent au dieu de Jérusalem.⁵

⁵ Cette traduction suit la lecture d'A. Lemaire (1976), même si elle a été remise en cause ces dernières années. Z. Zevit (2001, 424), par exemple, après avoir mené une nouvelle analyse de cette inscription, propose sa transcription et sa traduction : *yhwh 'lhy glh 'rsh / 'rš yhd lw 'lyršlm*, « YHWH, my god, exposed/laid bare his land. A terror he led for his own sake to Jerusalem ». À

Le témoignage de l'inscription de Khirbet Beit Lei est particulièrement intéressant, d'autant qu'elle n'est pas issue du contexte de Jérusalem ni, à proprement parler, des montagnes de Juda⁶, le site étant situé dans une région de collines située à 8 km à l'est de Lakish. Même si l'hypothèse la plus répandue est qu'elle a été formulée par des réfugiés en provenance de la région de Jérusalem (Parker 2003), elle montre le lien tout particulier de cette divinité avec les environs de la capitale du royaume. La revendication d'un territoire plus large pour un dieu qui porte le titre de « dieu de Jérusalem » pourrait confirmer la théorie selon laquelle, dans le royaume du Sud, YHWH a d'abord été le dieu de Jérusalem, lié à la dynastie royale (Römer 2014b, 165-166).

Dans les inscriptions que nous venons de présenter, couvrant une période de quelques siècles (du milieu du IX^e à la fin du VIII^e s., probablement), une divinité nommée YHWH est décrite de façons différentes, et attestée à plusieurs endroits, y compris la Transjordanie et le Néguev.⁷ Cependant, le foyer de cette divinité est constitué par les deux maisons régnautes de Samarie et de Jérusalem. Si l'on considère l'onomastique royale, cette divinité est en effet d'abord attestée dans le Nord, Achazia et Joram (à partir de la seconde moitié du IX^e s.) étant les premiers rois portant un nom yahviste (1 R 22,52 ; 2 R 3,1). En outre, si l'interprétation la plus commune de l'inscription de Kirbet Beit Lei est correcte, on aurait là la preuve d'une montée en puissance plus tardive de cette divinité à Jérusalem qu'à Samarie, du moins pour ce qui concerne l'extension de sa juridiction territoriale. Loin de constituer un élément extraordinaire ou l'indice d'une quelconque unité politique, la diffusion de la même divinité au sommet du panthéon de différentes cités est un phénomène bien connu dans le Proche-Orient ancien : « des “dieux partagés” existent ailleurs dans le Levant » (Römer 2014b, 141).

Le culte d'une même divinité principale, voire dynastique, dans deux cités voisines, n'a donc rien d'exceptionnel. Si tel était le cas, il faudrait alors remettre en question les divinités poliades de plusieurs cités du Levant et de Mésopotamie. À bien y regarder, il serait nécessaire de réinterroger la notion même de polythéisme qui implique toujours des caractères communs et d'autres singuliers. Ce type de panorama religieux est, en effet, caractérisé par

leur tour, Dobbs-Allsopp *et al.* (2004, 128) : ['ny] . yhw [.] 'lhykh . 'rsh / 'ry . yhdh wg'ly . yršlm, « [I] am YHWH your God. I will treat with favor the cities of Judah, yea, I will redeem Jerusalem ».

⁶ Voir le texte de Jr 32,44 pour une description détaillée du territoire du royaume de Juda.

⁷ Comme l'a d'ailleurs montré L.L. Grabbe (2010), cette divinité était également connue en dehors de ces deux royaumes et semble aussi avoir une histoire qui précède leur naissance. En particulier si l'on reconnaît l'existence d'une divinité nommée Yhw au sein de la population Shasou, dans la région désertique du Sinaï et du Levant méridional entre l'Âge du Bronze et l'Âge du Fer (Giveon 1971 ; Weippert 1974 ; 1979, 32-34 ; Rainey 1995 ; Ahituv 1998). Pour une brève analyse des autres attestations souvent évoquées, voir Römer 2014b, 51-54.

des systèmes polythéistes, différents pour chaque ville, mais à la structure semblable. Chaque ville avait ses divinités tutélaires et ses cultes spécifiques sur la toile de fond d'une tradition commune (Xella 2014, 530). YHWH est associé à des toponymes comme Samarie, Jérusalem ou Teman, à l'instar des multiples El, Baal ou Hadad connus dans la région. Pour identifier une divinité dans ce système, il faut moins prendre en compte son nom que le toponyme qui l'accompagne (Smith 2016, 71-81 ; Hendel 2020). Ainsi, le fait de retrouver à différents endroits plusieurs divinités qui partagent le même nom implique en quelque sorte qu'elles sont et ne sont pas la même divinité (Sommer 2009, 13).

Le fait de retrouver le même nom divin dans plusieurs lieux n'implique pas que nous ayons affaire à une *même* divinité. Chaque divinité, au-delà de toute analogie, est l'expression spécifique et fonctionnelle du contexte dans lequel elle est vénérée, d'où l'importance du toponyme. Des divinités poliades de cités différentes, donc, quoiqu'elles puissent partager le même nom, ne doivent pas être traitées comme des variantes locales de la même entité divine, mais comme l'expression de figures divines offrant des caractéristiques spécifiques dans des sphères analogues (Biga – Capomacchia 2008, 31-40). C'est la « fluidité » des divinités proche-orientales (Hundley 2013 ; 2014), qui échappe au besoin des Modernes de classer le divin, besoin qui dérive, sinon d'une croyance, du moins d'une habitude monothéiste. D'autre part, elle manifeste le désintérêt des anciens pour ce type de classement, ce qui explique également l'existence de traditions différentes, parfois conflictuelles, concernant les origines des dieux.

Nombre de passages bibliques, ainsi que – en parallèle de ceux-ci – nombre d'études académiques ont été, en effet, dédiés à l'explication d'un phénomène qui, restitué dans son contexte, ne requiert finalement *aucune* explication. Le poly-yahvisme attesté par les inscriptions, auxquelles on pourrait ajouter des passages bibliques parlant du Yhwh de Sion (Ps 99,2) ou de Hébron (2 S 15,7)⁸, ainsi que les différentes traditions iconographiques, n'est qu'une expression du polythéisme local. Postuler une unité politique – le royaume de David et Salomon – comme origine d'un culte partagé, est une explication non nécessaire et qui, d'ailleurs, essaye d'homogénéiser des données hétérogènes (voir encore Albertz 1994, 127-128).

Au sortir de sa préhistoire, YHWH devient une divinité dynastique d'abord dans le Nord. Bien que sa présence dans le Sud ne doive pas être expliquée en termes diffusionnistes, il est probable que la domination israélite en Judée a considérablement aidé à renforcer le rôle de YHWH dans cette région, l'héritage iconographique et mythologique local ayant tout de même été conservé. On pourrait également émettre l'hypothèse que les rois méridionaux ont pu à

⁸ Smith 2016, 91-97, malgré les doutes d'Allen 2013.

leur tour se tourner de plus en plus vers YHWH sous l'effet d'une forme d'émulation vis-à-vis de la puissante monarchie israélite. Afin d'avoir un avis plus clair sur la question, nous pouvons prendre en considération un autre type de documentation : les sceaux.

5.2. LES SCEAUX

Dans l'univers symbolique et visuel que les royaumes d'Israël et de Juda donnent à voir, l'école de Fribourg, parmi d'autres, a montré l'importance capitale des sceaux. À partir du VIII^e s., leur usage s'intensifie dans les royaumes d'Israël et de Juda, comme dans toute la région levantine (Lemaire 2001a, 37-53). Les causes d'un tel phénomène doivent être recherchées dans le contexte de l'alphabétisation et de la diffusion croissante de l'écriture à cette époque dans les deux royaumes, et de manière générale, dans la prospérité économique dont l'ensemble de la région bénéficiait durant cette période. Cette catégorie d'objets, conservant un riche symbolisme religieux, fournit le seul dossier, suffisamment nourri et jugé fiable, susceptible de tenir une place de premier plan dans une étude sur la représentation de la divinité principale en Israël et en Juda. Il s'agit, en outre, du plus important type d'objet porteur d'iconographie commun aux deux royaumes.

Le symbolisme et la sphère solaires dominent les représentations anthropomorphiques et non anthropomorphiques sur les sceaux de l'âge du Fer, ainsi que sur d'autres supports. Dans le premier groupe on reconnaît, en particulier au Fer II B, l'enfant dans une fleur de lotus, ou certains éléments issus du cycle d'Osiris ; quant au deuxième, des êtres ailés de toutes sortes, comme des scarabées, des faucons, des *urêi* et des figures hybrides ailées analogues aux chérubins et des sphinx à tête de faucon, constituent la principale marque iconographique distinctive des objets phénico-israélites des IX^e et VIII^e s. (Keel – Uehlinger 1998, 248-262). Sur ces figures, les ailes peuvent avoir, en même temps, une connotation ouranienne et protectrice. Il suffit de regarder le catalogue des sceaux ouest-sémitiques réalisé par N. Avigad et B. Sass (1997), pour remarquer que les attestations du scarabée et du disque solaire ailé en font deux des iconographies issues du répertoire égyptien les plus répandues dans l'ensemble du Proche-Orient ancien, tant au niveau statistique qu'au niveau de la répartition géographique.⁹ Ces motifs sont, d'ailleurs, abondamment attestés

⁹ Voici respectivement la répartition des motifs du scarabée ailé à deux (A1) et à quatre ailes (A2) et du disque solaire ailé (B) par aire linguistique : Hébreu (A1 16, 188, 639 ; A2 59,103, 163, 475 ; B 3, 267?, 284, 298 343, 349, 373) ; Phénicien (A1 731 ; A2 - ; B 733, 735, 737, 740,



Fig. 5 : Photographie et dessin de la *bulla* du roi Ézéchias (hauteur 1,2 cm, largeur 1,3 cm ; © Eilat Mazar et Ouria Tadmor).

dans la production des Phéniciens qui, comme le souligne à plusieurs reprises E. Gubel (1993 ; 2000), entretenaient des relations directes avec des ateliers égyptiens, et tanites en particulier. Par conséquent, ni le disque solaire ni le scarabée ne sauraient être considérés comme spécifiques de l'aire de langue hébraïque. Quant aux différentes tendances entre Israël et Juda, A. Mendel (2003) a identifié, sur la base de l'onomastique (voir aussi Lemaire 1993), des sceaux israélites dans le recueil d'Avigad – Sass et a montré que les mêmes iconographies sont attestées dans le Nord et dans le Sud.¹⁰

Les sceaux liés à des individus ne permettent donc pas de faire émerger de tendances spécifiques à une microrégion. Un cas particulier, cependant, semble être celui de la monarchie de Jérusalem, qui paraît s'être approprié notamment le disque solaire ailé et le scarabée ailé. En témoignent les sceaux du roi Ézéchias (Fig. 5) et, d'une façon plus large, le groupe des estampilles *lmlk*¹¹

743) ; Araméen (A1 785, 843 ; A2 775, 832, 837, 839 ; B 750, 756, 780) ; Ammonite (A1 - ; A2 860, 865, 891, 944, 981, 987, 990 ; B 867, 899, 915, 938, 945, 989) ; Moabite (A1 - ; A2 - ; B 1030, 1032, 1045, 1046) ; identification incertaine (A1 1082, 1128, 1145, 1152, 1159, 1161, 1169, 1180 ; A2 1085, 1094, 1127, 1136, 1150, 1151, 1152, 1171, 1175 ; B 1060?, 1096, 1097, 1105, 1107, 1143, 1146?, 1161, 1172, 1174). En réalité, le rattachement – sur la base de la paléographie – des sceaux aux différents royaumes, régions ou « ethnies » nord-ouest sémitiques, en particulier pendant la période comprise entre le X^e et le VIII^e s., est difficilement faisable en raison de la similitude des écritures, qui est encore grande à cette époque. Ainsi, il est difficile de distinguer l'écriture araméenne de l'écriture phénicienne à la fin du IX^e s. et au début du VIII^e ; de même, la ressemblance entre l'écriture paléo-hébraïque et l'écriture moabite est grande elle aussi, et les formes des lettres typiquement ammonites ou moabites peuvent se retrouver dans la sigillographie paléo-hébraïque (Bordreuil 1992, 145-147 ; Sass 1993, 199-200 ; Israel 1994).

¹⁰ Voici respectivement la répartition des motifs du scarabée ailé à deux (A1) et à quatre ailes (A2) et du disque solaire ailé (B) par entité politique : Israël (A1 1152, 1161, 1169 ; A2 103, 1152, 1171 ; B 3, 267, 298, 343, 349, 740, 1107, 1143, 1174) ; Juda (A1 16, 188, 639 ; A2 59, 163, 475 ; B 284, 373).

¹¹ En particulier, le scarabée, comme objet et ensuite comme figuration bidimensionnelle, avait commencé à être utilisé dans la sphère administrative, en Égypte mais aussi, au même moment, au Levant (Ben-Tor 2011, 24), au moins depuis le Moyen Empire (Ward 1994, 186-187), probablement à la suite de la réorganisation de l'appareil administratif à l'issue de la Première

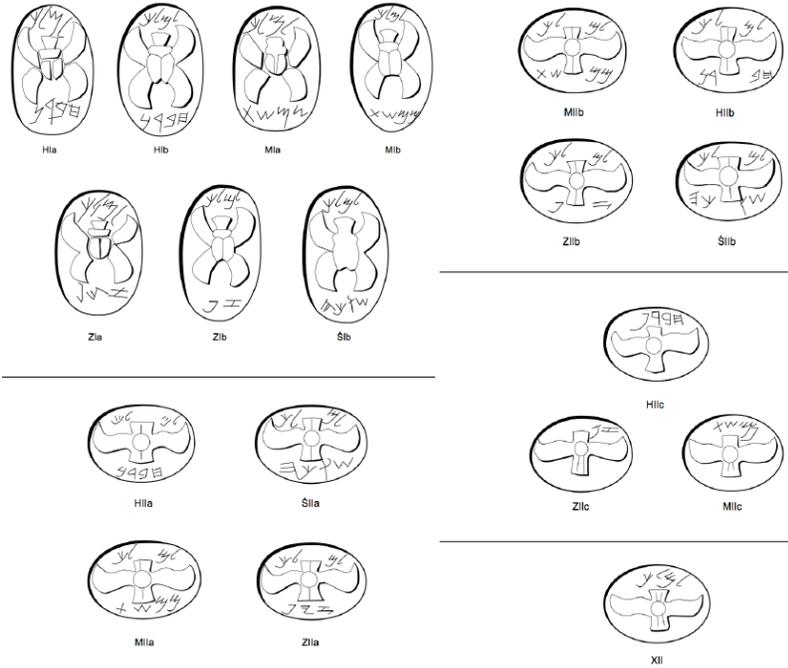


Fig. 6 : Typologie des estampilles *lmk* selon Lipschits – Sergi – Koch 2010, fig. 1-2.

(Fig. 6). Ces dernières, en effet, sont connues par un lot de plus de 1000 exemplaires¹², découverts sur le territoire du royaume de Juda, et portant l'inscription *lmk*, « (appartenant) au roi », sur des anses de jarre de provisions qui ont servi à la collecte des impôts, d'une taille moyenne de 40-45 litres, que l'on peut éventuellement identifier au *bath* dont parle la Bible hébraïque (Lipschits *et al.* 2011). Au cours de près d'un siècle d'études dédiées à ces estampilles *lmk*, plusieurs aspects ont bénéficié d'un intérêt permanent : typologie (Diringer 1949 ; Lapp 1960 ; Lemaire 1981 ; Grena 2004) ; provenance (Mommsen – Perlman – Yellin 1984 ; Kletter 2002) ; paléographie (Barkay 1992 ; Vaughn 1999a) ; distribution géographique (Welten 1969 ; Kenyon 1976 ; Garfinkel 1988 ; Eshel 1989 ; Na'aman 1979, 72-77 ; 1986). En particulier, leur chrono-

Période Intermédiaire (Ben-Tor 2007, 5). Son emploi traditionnel, en effet, se limitait au préalable au domaine de la piété personnelle, surtout dans des contextes funéraires, où il assurait une protection magique.

¹² En raison des fouilles intensives dans la région, ce lot continue à augmenter, comme dans le cas des 120 estampilles retrouvées dans le site de Arnona, à la périphérie méridionale de Jérusalem (*BAR* 46/5 [2020], 15).

logie a alimenté un fort débat ces dernières années.¹³ Le cas des études dédiées à l'iconographie, devenues aujourd'hui démodées (Tushingham 1970 ; 1971 ; 1992 ; Parayre 1990 ; Keel – Uehlinger 1998, 274-277), est bien différent. Cependant, si l'on considère que les deux iconographies ailées ont un lien avec la représentation de la divinité dynastique, de nouveaux travaux sont nécessaires pour mieux apprécier la portée du symbolisme solaire dans le culte du royaume de Juda, comme le notent O. Keel et C. Uehlinger (1998, 279).¹⁴

Quoi qu'il en soit, l'origine égyptienne de ces motifs est systématiquement évoquée. Cependant, si, en Égypte, le scarabée a des ailes d'oiseau, en particulier de faucon, les exemplaires orientaux ne partagent pas la même précision dans ce détail, et se contentent de reproduire tout simplement des ailes (LeMon 2010, 44-45). Quant au disque solaire, il présente, au-dessus et au-dessous, deux protubérances rectangulaires, la seconde souvent légèrement plus longue que la première, qui contiennent parfois des lignes verticales. Dans la simplification de l'impression sur la terre cuite, nous pouvons malgré tout aisément reconnaître dans ces protubérances les empennages, qui sont attestés en Mésopotamie et dans les royaumes louvites et surtout au Levant, le seul endroit où sont également attestés des empennages doubles (Parayre 1993). La stylisation des ailes ainsi que le fait que les empennages soient complètement inconnus en Égypte doit nous mettre en garde quant à l'origine égyptienne, communément admise, de cette iconographie (Fig. 7).

¹³ Voir Tufnell – Murray – Diringier 1953, 45-48.55.315 ; Lance 1971 ; Ussishkin 1976, 1977 ; Vaughn 1999b, 93-110 ; Lipschits 2012. La typologie du disque solaire ailé n'est pas connectée, comme on l'a initialement suggéré, à la période du roi Josias (et à sa présumée réforme religieuse), mais doit être replacée dans une période située autour de 701, avec la typologie IIa qui précède l'invasion de Sennacherib et la typologie IIb, qui est ultérieure, selon Lipschits – Sergi – Koch 2010, mais antérieure d'après Ussishkin 2011 et 2012. Quelques mots d'explication sont ici nécessaires. À la suite de R.W. Younker (1985, 175), A.D. Tushingham (1992), par exemple, adapte sa théorie selon laquelle la typologie I serait liée à la monarchie septentrionale et la typologie II à la monarchie méridionale, et il date le double usage des deux typologies d'avant le royaume d'Ézéchias, comme manifestation de son aspiration à unifier le Nord et le Sud, sur le plan politique, dans une seule entité. Cette interprétation, cependant, au-delà des révisions qu'elle implique sur le plan de la chronologie, n'est pas recevable. Malgré le fait que l'association d'un groupe de neuf *bullae*, porteuses de l'iconographie du scarabée ailé, avec un contexte génériquement palatial à Samarie, ait initialement suggéré un lien entre cette iconographie et le pouvoir royal du Nord, des doutes importants ont immédiatement surgi (Millard 1972). Tout d'abord les *bullae* « were found in a badly disturbed area of the palace enclosure, in a rubbish » (Crowfoot – Crowfoot – Kenyon 1957, 2). En outre, comme nous venons de le voir, l'étude de tout le corpus iconographique invalide cette hypothèse. De plus, la même vision, selon laquelle la typologie I est plus ancienne que la typologie II (comme l'a par exemple soutenu à plusieurs reprises O. Lipschits), n'est pas une vérité établie. Au contraire, elle a rencontré plusieurs opposants, en particulier D. Ussishkin (2011 et 2012), qui soutient une datation pour les deux classes d'estampilles *mlk* vers 701, datation refusée par O. Lipschits, qui suggère une plus longue période (à partir de 732 jusqu'au milieu du VII^e s., où elle est remplacée par la typologie avec rosette).

¹⁴ Pour les autres estampilles sans inscription mais portant un symbole (divin ?) comme une rosette ou un lion, voir respectivement Lipschits – Sergi – Koch 2011 et Ornan – Lipschits 2020.

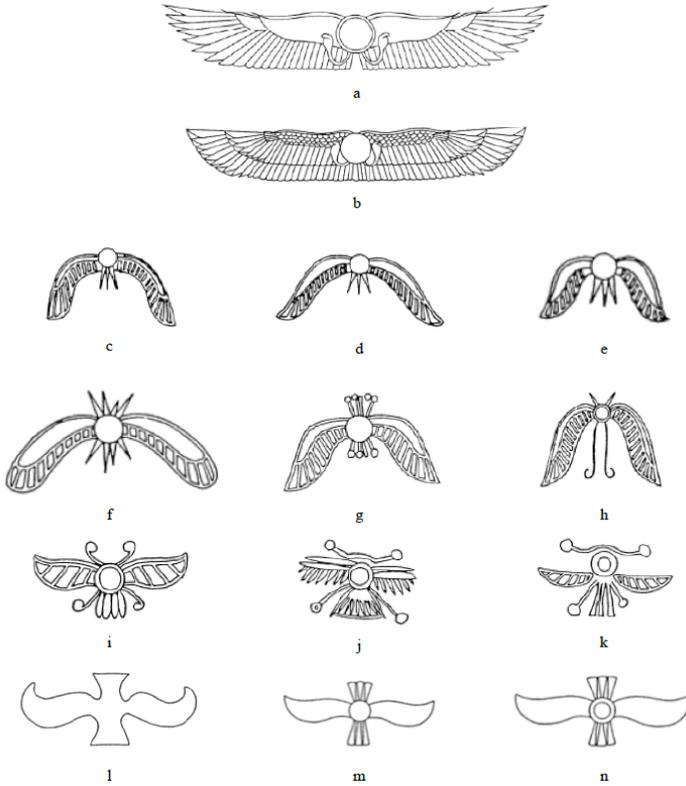


Fig. 7 : Variations du disque solaire ailé. **a-b.** Disque solaire ailé égyptien (d'après Parayre 1990 : Pl.1,1.2) ; **c-e.** Variations phéniciennes-chyprotes (d'après Parayre 1990 : Pl.2,24-26) ; **f-h.** Variations phénicienne, arméénienne et israélite (d'après Parayre 1990 : Pl.3,39-41) ; **i-k.** Variations arméennes (d'après Parayre 1990 : Pl.7,87-89) ; **l-n.** Variations dans les estampilles *lmlk* (d'après Parayre 1990 : Pl.9,103-105).

La circulation de motifs iconographiques dans les cours royales orientales est un sujet vaste et bien étudié pour plusieurs périodes (Caubet 1998 ; Beck 2000 ; Suter – Uehlinger 2005 ; Feldman 2014). Dans le cas de l'Âge du Bronze Final comme dans celui de l'Âge du Fer, la bibliographie spécialisée évoque, certes avec diverses nuances, l'idée d'une *koiné* de style, qui se serait étendue au moins de l'Égypte à la Mésopotamie, voire d'un *habitus* selon la terminologie de Bourdieu (Feldman 2014, 40-41). Dans ce contexte élargi, la détermination de la valeur d'une iconographie particulière devient une tâche complexe. L'identification de l'origine, pour ainsi dire, « philologiquement

correcte » d'un motif particulier n'est que l'étape initiale mais elle ne suffit pas à saisir l'ampleur des significations que ce motif a pu recevoir dans des contextes qui l'ont non pas créé mais réutilisé ou qui se s'en sont inspirés. En ce sens, il ne fait aucun doute que l'origine – dans l'absolu – de l'iconographie du scarabée ailé et du disque solaire ailé est égyptienne. Cependant, comme le note D. Parayre, ce symbolisme « présente la particularité d'être très malléable et très réceptif aux traditions figuratives des régions qui l'accueillent » (1990, 269). En outre, une importante étude de T. Ornan (2005) a souligné que le passage, qui remonte au moins au milieu du XVIII^e s., du contexte égyptien d'origine au Proche-Orient confère aux attestations asiatiques une progressive autonomie par rapport au modèle d'origine. Les différents témoignages – dans les contextes hittite, levantin, assyrien et babylonien – du motif iconographique du disque solaire ailé laissent même apparaître la perte de la connotation solaire, au profit d'une signification plus généralement ouranienne (comme dans la stèle de Til Barsip, déjà évoquée, où la divinité de l'orage est surmontée d'un disque solaire ailé). Le recours à ce motif, donc, se réduit à l'individuation d'une divinité – masculine ou féminine –, avec un rôle dominant dans le panthéon dont elle est l'expression (Ornan 2005, 234).

Affirmer que la provenance du motif des estampilles *lmlk* est égyptienne est donc correct *stricto sensu*. L'origine, assurément, est égyptienne, mais les parallèles concrets les plus proches apparaissent sur des objets levantins et, plus précisément, syriens, qui laissent entrevoir l'importance de l'appropriation du modèle égyptien dans l'art assyrien. En d'autres termes, l'iconographie égyptienne qui, à travers la région charnière du Levant, avait été introduite jusqu'au cœur des empires mésopotamiens, revient, grâce à l'expansion de ces derniers, sous des formes nouvelles dans la région levantine. Il s'agit donc d'une sorte d'« égyptianisation de deuxième main », ou mieux de « troisième », « quatrième », voire « cinquième main », puisqu'au fur et à mesure que le motif s'éloignait culturellement et géographiquement du modèle d'origine, il s'enrichissait d'apports nouveaux. En outre, le contexte chronologique du VIII^e s., dont les iconographies concernées sont issues, se caractérise comme une époque de contacts continus avec les Assyriens. Une telle situation plaide, donc, en faveur d'une influence plus septentrionale (syrienne et mésopotamienne, puisque les Assyriens arrivaient du nord en Juda) qu'égyptienne.

Un autre cas, d'un intérêt extraordinaire, est le lot de sceaux que A. Mendel (2003, 48-50) a attribués à des propriétaires judéens, mais qui ont été fabriqués par des artistes-scribes israélites : il s'agit des sceaux WSS 3, 4, 5, 27, 316 et DL 15, auxquels il faudrait également ajouter WSS 37 et 343, en raison de leur provenance (respectivement Lakish et Jérusalem). Des critères paléographiques (notamment la terminaison théophore *-yh* de certains noms), ainsi que les parallèles iconographiques qu'ils offrent avec d'autres sceaux septentrionaux

suggèrent une production israélite. Pourtant, la présence du titre *'bd 'hz* (WSS 5) et *'bd 'zyw* (WSS 3-4) correspond davantage à des fonctionnaires des rois judéens (Os 1,1 et Am 1,1), plaidant ainsi en faveur d'une destination méridionale. En outre, certains d'entre eux, même s'ils ne sont pas issus de fouilles archéologiques, proviendraient de contextes funéraires localisés aux alentours de Jérusalem, comme le sceau de *mqnyw 'bd yhw* (WSS 27), une personnalité possiblement liée au temple urbain. Pour insister encore une fois sur l'éclectisme stylistique de cette production, nous pouvons considérer le sceau WSS 3, dont le propriétaire est un fonctionnaire du roi de Jérusalem Ozias, tandis que l'iconographie est assyrianisante (Ornan 1993) et l'écriture israélite (Pareyre 1993, 35).

Assurément, un style commun aux produits de luxe était diffusé dans les cours de la région, comme en témoignent différentes classes d'objets. Cela a été, en particulier, remarqué à plusieurs reprises pour les ivoires, avec l'indivision de certains styles, comme le style sud-syrien, qui englobe la région de Damas, de Samarie et de Jérusalem (Suter 2010), ce qui conduit donc à nuancer la notion classique de types phénicien et nord-syrien. Cette tendance au dépassement des typologies régionales – et donc, en dernière analyse, ethniques – est la marque de l'approche développée récemment à partir de l'étude de la culture matérielle, et notamment de la culture associée aux élites. En dépassant ainsi les limites d'un discours local pour ces phénomènes d'imitation, d'émulation et – à proprement parler – de mode, les chercheurs ont au contraire souligné leur caractère transrégional. M.H. Feldman, par exemple, conclut la comparaison stylistique qu'elle consacre à plusieurs classes d'objets en ces termes :

A mobility of style that highlights a pan-Levantine network of skilled practices (and skilled practitioners) instead of a mosaic of bounded independent workshops. In this way, the relationship between human beings, geography, and culture is problematized, and I conclude that we cannot arrange Iron Age Levantine style-groups so that they neatly overlay specific geographic locales at the level of the city-state polity. While geography and place can play a role in community identity, they need not do so in straightforward ways or solely at the level of the political unity. In the early Iron Age Levant, the artistic evidence points to multiple fluid, intersecting, and overlapping networks of skilled artistic practices (Feldman 2014, 6).

Parallèlement à ce phénomène que l'on peut désigner, à la suite de S. Greenblatt (2010), comme celui de la « mobilité culturelle » ou, à la suite de M.H. Feldman (2014), de la « communauté de style », l'étude de T. Ornan sur l'iconographie solaire au Proche-Orient reste fondamentale pour dissocier le signifié *original* et le signifié *reçu* d'un même motif.

Si ce type de réflexions rend compte de l'importante diffusion, à l'échelle régionale, de motifs iconographiques similaires, les nombreuses études sur la « solarisation » progressive, comme caractéristique du culte yahviste dans le royaume de Juda¹⁵, devraient être redimensionnées à la lumière de ces considérations. En outre, le dernier lot de sceaux auquel nous venons de nous intéresser appelle également une série de considérations historico-politiques. La création, par des ateliers de Samarie, des sceaux officiels du royaume de Juda, y compris certains sceaux pour des officiels royaux, a bien eu lieu à une époque où le royaume méridional paraît avoir été le vassal ou l'auxiliaire du roi d'Israël Jéroboam II (783-743). Plusieurs indices plaident en faveur de cette lecture, comme le manque de détail dans la Bible hébraïque à propos de ces deux rois, ou encore la forte présence israélite dans des sites méridionaux comme celui de Kuntillet Ajrud (pour une liste complète, voir Na'aman 1993). Le témoignage offert par ce lot de sceaux ne fait que renforcer cette idée. Ce n'est qu'à cette époque, caractérisée par des relations étroites entre les rois d'Israël et ceux de Juda, que ces sceaux ont pu être gravés, selon toute vraisemblance, dans les fameux ateliers de Samarie, ou par des artistes-scribes israélites, pour Juda (Lemaire 1990). Ces artistes ont gravé les motifs iconographiques qui étaient traditionnels dans leurs ateliers (les motifs phénicisants et assyrianisants) et les légendes des sceaux, à savoir les noms des propriétaires judéens, selon leur propre prononciation, voire selon une « transcription » israélite (ce qui est attesté dans les finales théophores $\text{—}yw$). Une telle situation politique, au milieu du VIII^e s., ne peut qu'interpeller également quant aux conséquences de ce phénomène au niveau religieux.

5.3. LE « PREMIER TEMPLE » DE JÉRUSALEM

Le dossier sur l'état du culte à Jérusalem ne saurait manquer d'aborder la question de son temple, d'autant plus que le titre *q^edōš yîšrā'el*, que nous avons déjà étudié est censé avoir une origine dans la liturgie de cette institution. Bien que, à son époque, ce temple n'ait pas été le seul dans l'ensemble du pays, il était néanmoins le temple de la capitale, et donc de la dynastie royale. Sans aborder la question de la « centralisation du culte », nous nous limiterons à

¹⁵ Nous faisons référence non seulement à l'ouvrage classique de J.G. Taylor (1993) mais aussi, par exemple, à l'interprétation récente de D. Sarlo (2014), qui suggère un rapprochement entre YHWH et la divinité égyptienne Khepri. La question de la représentation solaire du culte méridional, parallèlement à la représentation bovine de la divinité, plus traditionnelle, dans le royaume du nord, a été abordée par Wiggins 1996 ; Smith 2002, 148-159 ; Keel 2007, 273-286, § 332-343 ; 2012, 333-334 ; Koch 2012 ; Römer 2014b, 171-172.

remettre en cause l'historicité de la conception et de la réalisation d'un projet d'acropole royale à Jérusalem au X^e s. (voir aussi Porzia – Bonnet 2017).

Le texte biblique – c'est le premier point dont il faut tenir compte –, qui relate la construction du temple sous Salomon, associe la réalisation de ce bâtiment à celle du quartier royal. Si on lit le texte du premier livre des Rois, ce dernier se compose de deux secteurs au sein d'un seul grand édifice : la « Forêt du Liban », d'une part, destinée à l'exercice public du pouvoir, et, d'autre part, la résidence privée du roi. La description de cet espace (7,1-12) est encadrée par le récit relatif au temple (5,15-6) et la description de son ameublement (7,13-51). En décrivant le projet d'une acropole royale à Jérusalem, comprenant le temple de la divinité et le palais du roi, le texte biblique perpétue le modèle proche-oriental du roi bâtisseur et la dualité typique entre *ḥayîl* du roi et *ḥayîl* de la divinité. Cette opération est, d'ailleurs, bien connue dans l'univers proche-oriental, dont une expression architecturale bien connue, sur le plan archéologique, est le type *Bīt-Ḥilāni*, d'après la terminologie assyrienne, qui conjugue les deux orientations du roi bâtisseur.¹⁶

Cependant, si la description du temple peut correspondre à certains complexes classés comme *Bīt-Ḥilāni* ou, d'après leur planimétrie, *Langraum in antis* (parmi lesquels le temple de Tell Tayinat), la description du palais de Salomon, bien que D. Ussishkin (1973) et A. Mazar (1990, 378-379) aient défendu l'idée qu'elle renvoie au même modèle, peut difficilement être classée dans cette catégorie architecturale.¹⁷ Des considérations d'ordre exégétique et historique suggèrent une rédaction d'époque perse pour ces textes (Jigoulov 2010, 133-135, 148-153). En outre, comme l'a correctement noté I. Oggiano (2005, 220), le texte qui nous intéresse mélange deux traditions architecturales distinctes : un modèle nord-syrien pour le temple et un modèle achéménide pour le palais. Cette différenciation typologique comporte aussi des conséquences sur le plan chronologique : si le type du temple a connu une existence durable (du XVIII^e au VI^e s.), celui du palais achéménide est plus précisément datable des VI^e et V^e s., comme en témoignent les exemples de Suse et de Persépolis (Huff 2005).

L'existence – du moins dans la littérature – d'une salle d'apparat hypostyle à Jérusalem trouve des échos dans des parallèles attestés archéologiquement, en particulier à Sidon (Doumet-Serhal 1999, 33-35 ; Stucky *et al.* 2005, 109-

¹⁶ Ce modèle architectural est très diffusé au Levant au début du I^{er} millénaire et s'avère typique des palais, mais il semble avoir influencé aussi l'architecture culturelle. Le modèle du *Bīt-Ḥilāni*, en effet, est caractérisé par un portique à colonnes qui surplombe l'entrée, comme dans les palais de Tell Halaf et de Zincirli, aujourd'hui entre la Syrie du Nord et la Turquie. Pour une récente analyse de ce modèle, voir Osborne 2012.

¹⁷ Lehmann – Killebrew (2010), par exemple, limitent la diffusion de ce modèle à la seule région située entre l'Anatolie méridionale et la Syrie septentrionale.

115) et à Byblos (Jigoulov 2009, 144).¹⁸ En outre, il est significatif que ces structures, que M. Liverani qualifie d'« *apadana* provinciales » (2010, 448-449), existent dans des cités phéniciennes. Il ne faut pas oublier, en effet, que la construction du bâtiment de l'acropole de Jérusalem, d'après la description biblique, progresse grâce à l'apport de matériaux mais surtout d'ouvriers spécialisés phéniciens (5,20.31-32). Comme le suggérait autrefois M. Dunand (1969), suivi par K.M. Kenyon (1974, 111-112), une parenté entre certaines constructions de Jérusalem et des constructions du monde phénicien (surtout des lieux de culte sur podium) est envisageable, ainsi que la possibilité de décaler ces relations, sur le plan chronologique, du X^e à la fin du VI^e s.

Quant au bâtiment de culte, il faut savoir que l'on aborde ici un problème d'ordre textuel, et non archéologique. Seul E.-M. Laperrousaz (1988) propose de reconnaître dans ce qu'il appelle une « discontinuité » (en anglais *straight joint*) un élément datant du « Premier Temple ». Dans le mur oriental du Haram esh-Sherif, on peut voir, en effet, une discontinuité située à environ 32 mètres au nord de l'angle sud-est de ce Haram. Diverses opinions ont été émises à son propos. Comme nous l'avons déjà évoqué, selon M. Dunand et K.M. Kenyon, on trouverait, au nord de cette discontinuité, le podium du temple de Jérusalem construit au retour de l'exil à Babylone (et donc remontant au « Deuxième Temple »). Ce type de structure culturelle sur podium en gros blocs de pierre de taille est tout à fait comparable aux bâtiments d'âge achéménide en Phénicie (à Byblos et en particulier à Sidon, avec le temple d'Eshmoun). Selon la plupart des archéologues israéliens ayant évoqué ce problème, cette maçonnerie serait, en revanche, d'époque hellénistique, ou même, plus précisément, asmonéenne. L'hypothèse de E.-M. Laperrousaz est donc généralement refusée et, avec elle, toute possibilité de voir dans ces structures un vestige du « Premier Temple ».

Les données épigraphiques font également défaut.¹⁹ Au-delà des attestations en langue araméenne provenant d'Égypte (Lemaire 2001b, 1155), deux inscriptions locales authentiques citent un *byt yhwh* (en hébreu) et un *byt yhw* (en araméen) : respectivement l'ostracon 18 (recto, ligne 9) de Tel Arad, du milieu du VIII^e s., et un ostracon (Lemaire 2002, n° 283, ligne 2) de la région d'Édom/Idumée du IV^e s. Pour l'attestation de Tel Arad, ni le contexte ni la localisation de ce lieu de culte ne sont précisés, bien que le temple de Jérusa-

¹⁸ Dans le cas de Byblos, cette structure s'apparente plus vraisemblablement à un podium (Wright 1985, I, 98 ; Rossi 2007, 26-29 ; Oggiano – Pedrazzi, 2013, 63).

¹⁹ Deux inscriptions célèbres, mais à plusieurs reprises dénoncées comme fausses, parlent du *byt yhwh* : l'une, sur un grenadier de l'Israel Museum (Goren – Ahituv *et al.* 2005 ; Ahituv *et al.* 2007) ; l'autre, sur un ostracon de la collection Moussaïef (Goren – Bar-Matthews *et al.* 2005).

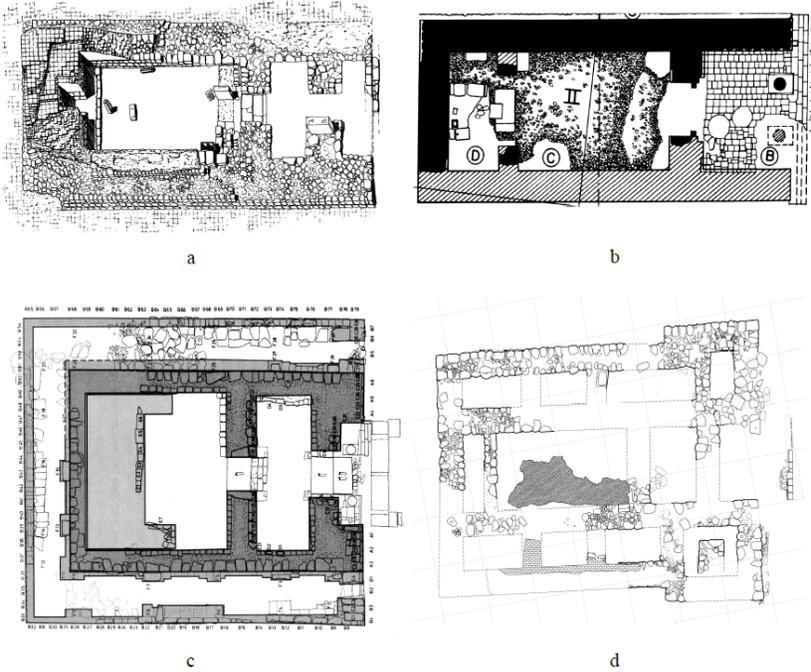


Fig. 8 : Exemples de temples du type *Langraum in antis* en Syro-Palestine (hors échelle). **a.** Ebla, temple D (d'après Matthiae 2000, 181) ; **b.** Tell Tayinat, temple II (d'après Haines 1971, pl. 103) ; **c.** Ain Dara, temple (d'après Novák 2012, fig. 4) ; **d.** Tell Afis, temple AI (d'après Mazzoni 2010, fig. 10).

lem occupe le premier rang dans la liste des candidats.²⁰ La description biblique sert ainsi de base à la restitution de ce bâtiment, pour autant qu'elle soit considérée comme fiable. En revanche, il est clair que la mention de l'ostracon araméen désigne un sanctuaire local, comme le montre aussi la mention en parallèle d'un sanctuaire de la déesse Al-Uzza (Lemaire 2015, 118-119).

Devant le manque total de traces matérielles, l'archéologue doit se contenter d'analyser rationnellement les informations textuelles et de les comparer avec les vestiges connus ailleurs. Cette pratique se heurte néanmoins à un premier obstacle : on ignore en effet si la description biblique provient d'une

²⁰ Pour une discussion sur l'argument et la bibliographie, consulter Ahituv 2008 et Dobbs-Allsopp *et al.* 2004. D. Ussishkin, en revanche, remarque : « The conclusion that the shrine was destroyed at the end of Stratum VI means that the ostraca containing the letters to Elyashib, found sealed beneath the destruction debris of that stratum, were written when the shrine was still in existence. Hence [...] we should consider afresh the possibility [...] that *byt.yhwh* ('the House of God'), mentioned in letter 18, refers to the shrine at Arad and not to the Temple of Jerusalem » (Ussishkin 1988, 155).

connaissance directe dudit temple, ou de la consultation de documents d'archives ; par ailleurs, il s'avère que la planimétrie décrite correspond à un modèle cultuel largement diffusé dans la région syro-palestinienne depuis le II^e millénaire. En dépit des limites de toute comparaison typologique²¹, il est possible d'identifier divers points majeurs de comparaison, à commencer par le plan tripartite, en longueur, symétrique, disposant d'un accès sur le côté cour.

La planimétrie du temple, tout comme l'association du bâtiment royal (le palais) au bâtiment divin (le temple) dérivent de modèles bien connus en Syrie septentrionale depuis le XVIII^e s. (Fig. 8). Des complexes similaires sont connus à Ebla (le temple D dédié à Ishtar) et à Alalakh (VII) (Werner 1994, 110-5 ; Matthiae 1997, 263), avec des prolongements au Bronze Final, comme Alalakh (IV) et Hazor (XIII ; Mazar 1992). Dans la même région, durant le I^{er} millénaire, on peut mentionner le temple de Ain Dara (XI^e-X^e s.), qui partage avec celui de Jérusalem la présence d'un déambulatoire tout autour de la cella, et le temple de Tell Tayinat, de la fin du IX^e s., qui constitue, chronologiquement parlant, le point de comparaison le plus proche, si du moins on accepte la datation fournie par la Bible (Haines 1971, 53-55 ; Matthiae 2002).

Ces comparaisons indiquent que la description du temple de Salomon correspond à une typologie d'architecture culturelle parfaitement connue et encore visible au début de l'Âge du Fer en Syro-Palestine (Dever 2001, 144-157 ; Matthiae 2002 ; Oggiano 2005, 215-224). Les parallèles ne se limitent pas à la planimétrie, mais concernent aussi certains éléments architecturaux et décoratifs (Monson 2006 ; Porzia 2017b).

Un exemple d'éléments décoratifs réside dans la présence de deux colonnes (souvent non portantes) à l'entrée, destinées à souligner clairement le rôle de la porte, d'autant plus que plusieurs lieux sacrés du Levant de l'Âge du Fer ne semblent pas être entourés ni délimités par des enceintes (Hundley 2013, 108), comme c'est en revanche le cas en Mésopotamie, en Égypte et plus tard en Grèce. Plusieurs parallèles de cette pratique sont connus au niveau archéologique dans la typologie du *Bīt-Hilāni*, que nous avons déjà évoquée. D'un point de vue iconographique, en outre, on peut faire référence aux modèles de temple ou aux stèles représentant des chapelles ou des lieux de culte en général, où deux colonnes encadrent toujours la façade. Un témoignage éminemment instructif est celui du relief assyrien de Tyr retrouvé à Khorsabad, où ce type de colonnes figure des deux côtés de la porte (Barnett 1956). Les textes nous renseignent aussi sur leur importance visuelle. D'une part, Hérodote (II, 44) documente en particulier l'existence de deux colonnes dans l'architecture du temple tyrien de Melqart, assimilé à Héraclès ; d'autre part, la description de 1 R 7,13-22 parle de deux colonnes – Yakin et Boaz – à l'entrée du temple

²¹ Pour une position critique envers les typologies trop rigides, voir Oggiano 2012, 198.

de Jérusalem, bâties précisément avec l'aide de Tyriens. Au-delà des significations symboliques envisagées par les auteurs, la situation de ces colonnes à l'entrée des structures cultuelles avait, selon toute probabilité, une implication dans le culte. Cela est mis en évidence par certaines trouvailles archéologiques comme dans le site de Tas Silġ, à Malte (Ribichini 1975 ; Ciasca 1993 ; Amadasi Guzzo – Cazzella 2007), ou encore par l'existence d'un personnel « préposé à la porte » attestée par l'épigraphie.²²

On pourrait aussi évoquer la pratique qui consiste à encadrer les portes avec des chambranles multiples. Si cette pratique était généralement considérée comme un élément typique de l'architecture monumentale du Proche-Orient ancien, avec plusieurs témoignages concernant des bâtiments royaux, culturels ou funéraires, la découverte en 2011 d'un modèle de temple dans le site de Khirbet Qeiyafa a confirmé sa présence dans la région étudiée à l'Âge du Fer.²³ Sur la foi de cet objet, Y. Garfinkel et M. Mumcuoglu (2013) proposent aussi de déchiffrer certaines expressions, peu claires, dans la description biblique du Temple, comme *m^ezûzôt h^amišit* et *m^ezûzôt me'et r^ebi'it* (1 R 6,31-33), qui feraient référence à des quadruples ou quintuples chambranles.

Ces comparaisons sont-elles suffisantes pour attribuer la fondation du temple à Salomon, ou du moins pour la dater approximativement de son époque ? À bien y regarder, elles ne contribuent nullement, étant donné leur ampleur chronologique, à l'identification du bâtisseur du « Premier Temple ». Il faut donc admettre que ni l'archéologie ni l'exégèse biblique, qui situe la rédaction finale des textes concernés plusieurs siècles après Salomon, ne peuvent nous aider dans cette opération. En outre, à la lumière des fouilles de Megiddo, dans la vallée de Jezreel, site-clé de l'archéologie israélienne, la figure de Salomon en tant que roi bâtisseur a en effet été, ces dernières années, drastiquement nuancée. Aidés par la mise en place de la « chronologie basse »²⁴, plusieurs archéo-

²² La double inscription de Kition (*CIS*, I, 86), qui fixe la rétribution du personnel du temple, parle de « 20 gardiens du verrou et [des] hommes préposés à la porte » (Masson – Szyner 1972, 38-41), celle du Pirée (*KAI* 60) évoque encore des « préposés à la porte » et une autre de Bostan esh-Sheikh mentionne un certain 'Abdmilk, « préposé à la porte » (Amadasi Guzzo 2003, 46-49). En outre, la stèle de la porte d'Oumm el-Amed, émanant d'un certain Baalshamar, qualifie le père de celui-ci de « chef des portiers », révélant l'existence d'une catégorie de personnel religieux préposé aux cultes localisés à la porte. Son appartenance au milieu sacerdotal est rendue manifeste par l'étoile qu'il porte sur l'image gravée (Oggiano 2013). On peut enfin porter notre attention sur les piliers, ces éléments très proches des colonnes. Il est intéressant de noter que, dans la double inscription de Kition, un culte semble associé aux piliers eux-mêmes, avec du personnel préposé à ces structures dédiées à la divinité Mikal, malgré les doutes de M.G. Amadasi Guzzo (2003, 49).

²³ Un autre exemple connu est la porte urbaine d'Ashkelon, qui toutefois remonte au Bronze Moyen.

²⁴ La chronologie de la transition entre Fer I et Fer II est traditionnellement fondée sur deux éléments : (1) la datation de la céramique philistine (la *monochrome pottery*) et ses prolongements

logues admettent aujourd'hui que Salomon n'a pas légué de témoignages architecturaux notables, et que nombre de bâtiments publics dans le Nord du pays (1 R 9,15 ; Megiddo, Gezer, Hazor), autrefois attribués à ce roi, ne datent en fait que du VIII^e s. Ces conclusions ont incité I. Finkelstein et N.A. Silberman à remettre en cause non seulement la véracité du récit biblique sur les *gesta* salomoniques, mais aussi l'existence même d'une monarchie unifiée à l'Âge du Fer (2002, 221). Si un site comme Megiddo, qui est à la base de la théorie de la « chronologie basse » est un site bien fouillé, sur lequel le texte biblique a pesé en matière de datation des niveaux stratigraphiques, le temple de Jérusalem est à l'opposé un bâtiment dont rien n'est connu au niveau archéologique, mais qui bénéficie de l'immense fortune qu'a rencontrée la description biblique (Fig. 9). Or, s'il ne reste aucune trace des activités salomoniques dans les sites majeurs du nord (Megiddo, Gezer, Hazor), que dire du temple de Jérusalem ?

En adoptant une perspective historique, on peut plutôt se demander à quel moment de la longue histoire de Jérusalem un roi a été en mesure d'entreprendre, d'un point de vue économique autant que politique, la conception et la réalisation d'une acropole monumentale, comprenant un palais royal et son temple. Pour le royaume du Nord, il semblerait que de telles conditions aient existé au milieu du IX^e s., ainsi que le montre la construction de la capitale, Samarie, par le roi Omri (Finkelstein 2013a). En revanche, pour le royaume du Sud et pour la ville de Jérusalem, de telles entreprises seraient plus tardives, en dépit du succès médiatique lié à la découverte de ce que E. Mazar a voulu désigner comme le « palais de David » (2006 ; 2009), un complexe monumental et fortifié comprenant aussi la célèbre *stepped stone structure* à ses pieds (Mazar 2015, 169-188).²⁵

L'exemple des sites septentrionaux permet de montrer que le roi Salomon n'a pas été en mesure d'accomplir de telles tâches, et moins encore son père David. Les souverains à cheval entre le VIII^e et le VII^e s. apparaissent comme de bien meilleurs candidats. Durant cette période, Jérusalem, et la Judée en général, connaissent une phase particulièrement prospère, jouissant aussi d'une

dans la fin du Fer I ; (2) la datation des niveaux du Fer IIA dans les sites du nord. En s'appuyant sur des considérations archéologiques indépendantes des données bibliques, I. Finkelstein a proposé au milieu des années 1990 d'abaisser la date de la céramique philistine du XIII^e-XII^e s. (*High Chronology*) ou XII^e-XI^e (*Middle Chronology*) aux alentours du 1135. À partir de là, toutes les datations des assemblages céramiques ont été abaissées d'un siècle environ, en fixant par conséquent la transition entre Fer I et Fer IIA vers la fin du X^e s. et non plus vers la fin du XI^e. Pour une discussion, voir Finkelstein, 1995b ; 1996 ; 2005 ; Finkelstein – Mazar, 2007, 99-140 et, pour un bilan récent, Pedrazzi 2013.

²⁵ Le débat autour de ces trouvailles est encore ouvert, et les datations varient du Fer I, lorsque Jérusalem était une ville jébusite comme le raconte la Bible (Faust 2010c), jusqu'à l'époque hellénistique (Finkelstein *et al.*, 2007 ; Finkelstein 2011a). De plus en plus, en tout cas, semble s'imposer la possibilité que l'acropole tout entière soit couverte par l'actuelle esplanade des mosquées (Finkelstein – Koch – Lipschits 2011).

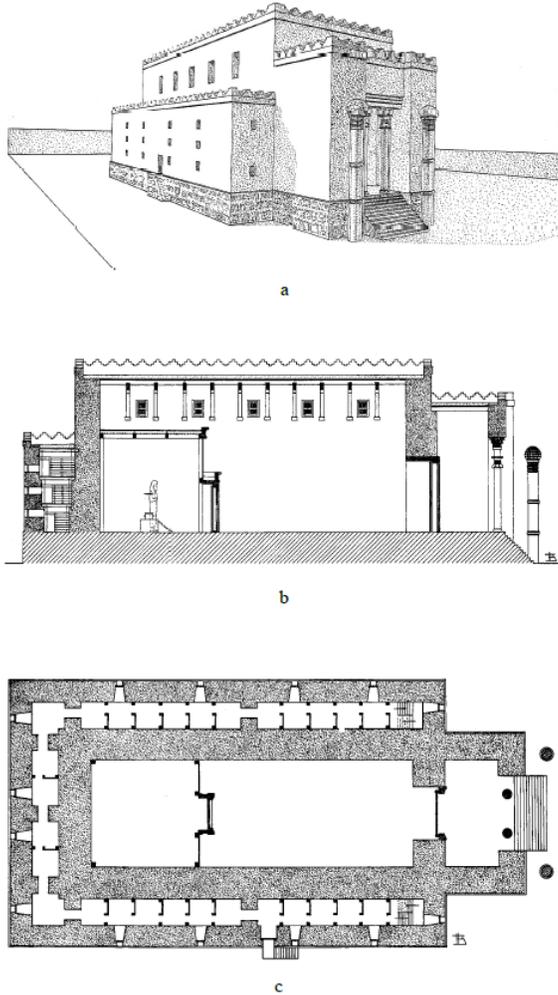


Fig. 9 : Restitution hypothétique du « Premier Temple » de Jérusalem : a. vue de l'extérieur (d'après Busink, 1970, pl. 47) ; b. section (d'après Busink, 1970, pl. 49) ; c. plan (d'après Busink, 1970, pl. 48).

importante croissance démographique. Dans ce contexte, grâce à l'effondrement du royaume antagoniste de Samarie en 722 et à la pression des Néo-Assyriens qui l'ont causé, le projet d'une acropole royale peut être compris comme une tentative de donner à la capitale Jérusalem une projection « internationale ». ²⁶

²⁶ Récemment S. Mazzoni, certes avec une extrême prudence, écrit que « we might conclude that the famous temple in Jerusalem was eventually based on intercultural models of this type »,

Il existe donc un décalage entre les témoignages bibliques qui situent le temple au X^e s., les considérations historiques qui suggèrent davantage une fondation aux VIII^e et VII^e s. et d'autres éléments, d'ordre archéologique, qui révèlent des relations avec la Phénicie d'époque perse. En effet, comme nous l'avons remarqué, on peut imaginer des parallèles avec la région phénicienne du VI^e s., bien que les indices archéologiques soient très limités et de datation incertaine (comme l'emploi du podium ou du bossage), mais on doit également prendre en compte le fait que les parallèles archéologiques suggérés par la description biblique du temple de Salomon correspondent davantage à des modèles d'inspiration araméenne et assyrienne des VIII^e-VII^e s., plutôt qu'aux modèles du X^e s.

Un tel mélange de styles et un tel éventail de comparaisons tiennent probablement au fait que la description biblique mêle, d'une part, des éléments concernant le « Deuxième Temple », qui fut construit à l'époque perse, après l'exil, et, d'autre part, des éléments du « Premier Temple », qui remontent sans doute au VIII^e s. et que l'on a fictivement attribués au grand souverain du X^e s. À bien y regarder, en effet, le temple construit selon le modèle du *Langraum in antis* est encore attesté au Levant aux VIII^e et VII^e s., même si ses dimensions sont nettement plus modestes qu'aux siècles précédents (Mazzoni 2010, 363-364, avec bibliographie). En particulier, la typologie du temple de Jérusalem, telle qu'elle est décrite dans le texte biblique, déambulatoire compris, est encore parfaitement attestée archéologiquement par le temple AI de Tell Afis, qui date des VII^e-VI^e s. (Mazzoni 2010 ; 2012) et que S. Mazzoni met en relation avec des modèles assyriens.

c'est-à-dire sur une évolution levantine des « relevant features of Neo-Assyrian and Neo-Babylonian sacred architecture » (Mazzoni 2012, 30). En revanche, cet apport néo-assyrien, en particulier dans l'architecture culturelle, ne paraît pas évident. Les arguments qui soutiennent cette hypothèse sont : 1) la présence d'un déambulatoire, qui selon Werner serait un marqueur de l'architecture néo-assyrienne comme dans le cas du *Stadttempel* de Tel Halaf, mais aussi dans le temple de Ain Dara, associant le déambulatoire à une phase située après la conquête de Sargon, attribution qui manque, cependant, d'arguments stratigraphiques ; 2) la présence de la façade *in antis*, qui serait chronologiquement trop éloignée des modèles classiques de temple à *mgdol* typiques de la région palestinienne (Megiddo, Sichem). La présence de tours en façade, qui ne sont pas inconnues dans la région, est plutôt conçue comme un élément que l'on retrouve dans l'architecture néo-assyrienne ; 3) la présence en Palestine des architectures culturelles de l'époque néo-assyrienne (Spreafico 2010). Les exemples majeurs attestés, cependant, concernent les sites d'Abu Salima et de Buseirah. Dans le premier cas, il s'agit d'une structure culturelle à l'intérieur d'une forteresse assyrienne, donc conçue et bâtie pour le personnel assyrien, et l'on ne peut pas invoquer dans ce cas un apport de l'architecture assyrienne dans la région, mais seulement son *exemple*. Dans le deuxième cas, il s'agit d'un complexe qui présente avec certitude des éléments issus de l'architecture néo-assyrienne, surtout dans les structures liées au pouvoir politique. Quant au secteur culturel de ce complexe, la dépendance à l'égard du modèle néo-assyrien n'est pas assurée (voir les critiques de Bienkowski – van der Steen 2001, 39 ; Oggiano 2005, 147-148).

Les souverains fixés à Jérusalem adoptent, pour bâtir le temple du dieu dynastique, un modèle qui caractérisait auparavant la divinité poliade, protectrice d'une collectivité, située sur une acropole. Même si le texte biblique pare le temple de Jérusalem d'une aura d'exclusivité, le « Premier Temple » – avec tout son appareil cérémoniel, symbolique et théologique – partageait bien plus d'éléments avec les autres institutions cultuelles levantines qu'avec la vision hautement théologisée (aniconique, monothéiste, en un mot, « extraordinaire ») que construit la Bible hébraïque.

5.4. LE VIII^e S. ET LE BOULEVERSEMENT DU PANISRAÉLISME

Le dossier archéologique – dans ses différentes déclinaisons – que nous venons de présenter, indique une centralité du VIII^e s. pour la définition de notre problématique. L'extension méridionale qui permet à Samarie d'administrer un site tel que Kuntillet Ajrud, ou de produire des sceaux pour la cour de Jérusalem, mais aussi, dans les textes bibliques, l'intérêt de la prédication contre Israël d'un personnage méridional comme Amos et probablement Michée aussi, suggèrent une période de forte convergence entre les deux royaumes à l'époque de Jéroboam II, roi d'Israël. La construction du temple de Jérusalem doit dater à peu près de cette période, et a probablement répondu aux exigences de contrôle royal du culte qui, dans le Nord, sont attestées depuis le IX^e s.

Les lieux de culte constituent, en effet, l'épicentre des intérêts royaux. Si nous sommes encore confrontés à un trait typique de la royauté proche-orientale – avec la figure du roi bâtisseur –, il faut noter que N. Na'aman (2002) et, plus récemment, I. Finkelstein (2013a, 218-220) ont, par exemple, développé l'idée d'une politique de réorganisation du culte encouragée par les rois du Nord, bien avant donc les célèbres réformes judéennes. Cette réorganisation aurait concerné la limitation des lieux de culte à des sites placés sous le contrôle royal (notamment à Samarie, la capitale, mais aussi à Béthel, Dan et possiblement à Penuel).²⁷ Il est donc possible que Jérusalem ait commencé à se configurer sous l'impulsion, ou à l'exemple, du royaume septentrional. À travers ce dernier, Jérusalem a aussi eu la possibilité d'entrer en contact avec un réseau de symboles et de codes à proprement parler levantins auquel, pour des

²⁷ En effet, d'un point de vue archéologique, il est possible de percevoir la disparition au début du VIII^e s. d'une pluralité de sanctuaires domestiques (deux ou trois *loci* à Megiddo, par exemple) ou lieux de culte de modestes dimensions (comme à Tel Amal et à Ta'anak). Comme le conclut I. Finkelstein, « au plan archéologique, on constate que, pour l'ensemble du territoire du Royaume du Nord, aucun site ne présente de continuité dans l'activité cultuelle entre le Fer IIA Récent et le Fer IIB Ancien » (Finkelstein 2013a, 218). Sur le nombre limité de lieux de culte israélites, voir aussi Faust 2010a ; 2019.

raisons géographiques, elle n'aurait pas eu la possibilité d'accéder autrement. Cependant, soudainement, quelques années après ce que l'on peut raisonnablement définir comme une vassalité de Jérusalem face à la Samarie de Jéroboam II, le royaume dont cette dernière était la capitale est effacé de l'horizon local.

Nos précédentes conclusions ont montré que la diffusion de l'équation Jacob = Israël n'est pas datable d'avant le VIII^e s. dans le royaume d'Israël, tandis que l'équation Israël = Juda apparaît, à l'état encore embryonnaire, dans le corpus prophétique, seulement à la fin de ce même siècle.²⁸ Une *israélisation* progressive de Juda paraît davantage à l'œuvre, qui culmine sous le règne de Jéroboam II, et dans le contexte de laquelle le culte de la capitale méridionale a suscité de l'intérêt. Si dans la perspective conjointe des textes et de l'archéologie (notamment avec ce que l'on appelle la réforme de Josias et la rédaction du noyau du livre du Deutéronome), le VII^e s. a été souvent perçu comme le siècle fondamental (Warburton 2005), notre recherche a au contraire souligné que le processus qui conduit à la formalisation du VII^e s. et ensuite à la trame historiographique de l'exil au VI^e s., est déjà à l'œuvre au VIII^e s. Sans revenir sur le ton triomphaliste avec lequel M. Noth présentait le VIII^e s. comme « une sorte d'âge d'or » (1960, 250) pour les deux royaumes, ni sur l'interrogation qui donne son titre à l'article de P.J. King, « The Eighth, the greatest of centuries? » (1989), nous souhaitons envisager le VIII^e s. comme le moment où, pour la première fois, toutes les différentes sources dont nous disposons attestent que deux peuples voisins ont été perçus d'une façon unitaire. Avant de se réaliser à travers le récit du royaume unifié sous David et Salomon, l'unité du peuple s'est insinuée comme une unité de destin. Plutôt que de s'intéresser au passé – et donc au récit des origines communes (les patriarches, et notamment les *gesta* de Jacob-Israël) –, les prophètes se sont davantage intéressés au futur. En particulier, instruits par le châtement divin du royaume du Nord, immédiatement élevé au rang d'*exemplum* pour leurs auditeurs méridionaux, ils ont clairement indiqué que le royaume du Sud subirait à son tour le même traitement, sauf à se convertir. Le raisonnement était logique : les mêmes défauts, aux yeux de YHWH (de Samarie ou de Jérusalem), appellent

²⁸ En d'autres termes, nous refusons la conclusion récente de K. Weingart : « The whole debate between Philip R. Davies, Israel Finkelstein, Nadav Na'aman, Wolfgang Schütte and others on the Israelisation of Judah share the same basic assumption. They all search for a period in history that saw Northern-Israelites and Judeans united in a common political structure in order to account for the development of an Israelite collective identity in the wider sense, including Judah. Perhaps the sceptical attitude against the genetic truth of genealogical systems has prevailed and induced scholars to mistrust any genealogical construction once and for all? [...] As the Northern Israelite texts indicate, already in monarchic times a concept of Israel was prevalent that based the sense of belonging on the conviction of a common descent of all Israelites from Jacob/Israel » (Weingart 2015, 30).

les mêmes châtiments. Seules les rédactions tardives, qui avaient perdu tout lien avec ces royaumes et surtout avec la dimension levantine dont ils faisaient partie, ont projeté sur le passé le souci d'affirmer leur singularité et le refus de l'idéal d'autochtonie. Ainsi, la construction du concept de panisraélisme est devenue la religion biblique tout court jusqu'à nos jours et renvoie à une histoire conçue, à bien des égards, comme « spéciale ».

Dans ce contexte, la notion de poly-yahvisme de l'Israël préexilique, dans lequel existaient des lieux de culte si différents qu'on n'y parlait pas de YHWH dans les mêmes termes, voire même où on lui attribuait des origines diverses, ne se limite pas à deux foyers originaux : Samarie et Juda. Au-delà des deux formes de yahvisme dynastique, dont celle de Juda s'efforçait probablement de refléter celle de Samarie, il existait vraisemblablement d'autres formes locales.

L'idée d'une origine unique, une monogénèse, qu'on trouve dans l'hypothèse de l'origine méridionale de YHWH que nous avons mentionnée plus haut, ainsi que dans la théorie des « multiples manifestations locales » d'une même divinité comme dans les cas de YHWH de Samarie et YHWH de Teman à Kuntillet Ajrud, ou encore dans la thèse des formes septentrionales ou méridionales du culte de YHWH, témoignent d'une approche essentialiste dans l'étude du phénomène religieux, que l'histoire des religions a rejetée depuis plusieurs années. Cette approche essentialiste est, en outre, l'héritage d'une histoire des études qui a non seulement longtemps postulé l'unicité et l'irréductibilité de YHWH par rapport aux autres dieux de la région, mais qui a interprété la diffusion du yahvisme comme un phénomène organique dans la région avec Jérusalem comme centre propulseur.

En outre, un dieu est plutôt un « système de notions » (Gernet – Boulanger 1932, 265-276)²⁹, qui change selon les périodes, les espaces et les sociétés. Il est redéfini et adapté continuellement. Quoi qu'il en soit, il serait inutile de chercher une origine unique de YHWH, d'autant plus qu'il semble y avoir plusieurs YHWH dès le début et qu'ils ont été au fil du temps fusionnés dans la formule YHWH *'ehād* (Dt 6,4), le scellement du monothéisme biblique. Avant de devenir un dispositif postexilique capable d'assurer un effet d'unité et de cohérence au livre d'Isaïe et, ensuite, au TaNaKh dans sa totalité (Stahl 2021, 367-372), l'expression « saint d'Israël » ou « dieu d'Israël », telle qu'elle est formulée à Juda vers la fin du VIII^e s., désigne une divinité sur une base territoriale, au-delà de toute autre caractéristique, spécificité théologique, iconographie, etc. Le dualisme sous-jacent est de nature géopolitique : l'ancien dieu d'Israël est maintenant le dieu de Juda. Il s'agit, en d'autres termes, de ne pas

²⁹ Cette notion a été ensuite reprise par J.-P. Vernant qui parle des dieux en tant que « puissances divines » (Vernant 1965, 79 ; sur cette notion voir Albert-Llorca – Belayche – Bonnet 2017).

manquer une opportunité de rédemption et de croissance, grâce à laquelle la divinité d'une région plutôt périphérique parvient à se mettre en avant en profitant de la réputation d'un grand royaume déchu. À ce sujet, il est intéressant de remarquer qu'à Éléphantine YHW, quand il n'est pas qualifié de l'épithète toponymique locale (YHW de la forteresse de Yeb), est appelé *'lh* ou *mr' šmy'*, « dieu/maître des cieux », et jamais « dieu d'Israël ». Dans un contexte égyptien élargi, l'horizon de la divinité ne peut pas se restreindre, comme c'est le cas au Levant méridional, à la polarisation Israël-Juda, deux réalités périphériques qui n'ont pas beaucoup de sens en dehors du contexte local.

Le fait que YHWH était déjà la divinité centrale en Juda ne doit pas nous étonner dans un Proche-Orient où les Ishtars, les Hadads, les Baals se multiplient en un clin d'œil, chacun d'eux étant enraciné dans un territoire particulier et avec ses propres caractéristiques. De plus, sous la juridiction d'Israël, Juda a probablement bénéficié de mouvements de centralisation culturelle promus par l'élite de Samarie. Le temple de Jérusalem lui-même a peut-être vu le jour pendant ces opérations.

Si on considère généralement que Jérusalem est le moteur du panisraélisme, un scénario opposé semble alors se dessiner progressivement, dans lequel ce rôle est joué par Samarie. Le développement de l'entité politique Israël au moins un siècle avant Juda étant d'une part devenu une réalité admise, évidences archéologiques à l'appui (Finkelstein 2013a), et si la monarchie unifiée tombe comme hypothèse historique d'autre part, rien n'empêche plus de penser que le rôle hégémonique d'Israël sur Juda est la raison de la survie du nom Israël dans le royaume de Juda.

Ainsi, si l'on accepte que Juda s'approprie le nom de son dominateur, le jour où ce dernier disparaît, ce transfert onomastique ne s'explique pas nécessairement par un déplacement de population, comme le veulent les partisans d'une migration massive du Nord au Sud, mais plutôt par une pluralité de facteurs. Parmi ceux-ci, l'activité prophétique qui fait du Nord l'exemple à ne pas suivre a dû jouer un grand rôle, ainsi que le domaine culturel où l'élite du temple de Jérusalem s'accapare sinon encore le monopole néanmoins la visibilité que seul le temple de la capitale pouvait attirer. Mais il devait aussi y avoir un intérêt de la part de la monarchie de Juda, dont aucune trace n'a évidemment été conservée dans la documentation biblique qui est en large partie post-monarchique et souvent anti-monarchique, qui a largement tiré profit de la disparition d'Israël à partir du règne d'Achaz et de son fils Ézéchias.

Certes, les indices qui témoignent de la subordination de Juda à Israël peuvent ne pas sembler écrasants, surtout au lendemain du débat animé entre maximalistes et minimalistes, qui s'est transformé aujourd'hui en une opposition entre les partisans de la monarchie unifiée et ceux qui n'y croient plus. Il s'agit d'une opposition figée, dans laquelle chacun se repose sur sa propre

conviction. La monarchie unifiée est en effet devenue une question de croyance à partir de laquelle les histoires de l'ancien Israël sont écrites, comme si elles étaient déduites d'un argument de foi ou d'un postulat géométrique. Bien que l'hypothèse de la subordination de Juda à Israël pendant le VIII^e s. reste une hypothèse de travail qui nécessite des études plus détaillées, elle permet néanmoins de montrer comment l'exégèse biblique peut aussi avoir son mot à dire sur la question tourmentée du X^e s. et de la monarchie unifiée ainsi que sur les rapports de force entre Israël et Juda. Une lecture des textes dans une perspective diachronique et en dialogue avec les considérations historiques et archéologiques permet alors de remettre en cause l'idée qu'« Israël » au VIII^e s. désignait le peuple élu à la fois des territoires du Nord et du Sud. Ce terme semble plutôt désigner systématiquement le Nord et avoir été récupéré dans le Sud à la fin du VIII^e s. Nous touchons ici à un des premiers tournants majeurs dans l'histoire du terme « Israël », qui reste cependant encore lié à une dimension terrestre, c'est-à-dire politique en répondant aux exigences de la cour de Jérusalem dans laquelle le temple et les prophètes, Isaïe le premier, jouaient un rôle central.

DEUXIÈME PARTIE

LA POLYONYMIE D'ISRAËL

6. ENTRE POLYSÉMIE ET POLYONYMIE : NOUVELLES STRATÉGIES DE LOCALISATION

Après un premier élargissement de l'horizon géographique lors des irruptions assyriennes au VIII^e s., et babyloniennes au VI^e s., l'époque perse et, après elle, l'époque hellénistique voient l'histoire des petits royaumes du Levant s'ouvrir progressivement à une dimension proche-orientale et méditerranéenne. Certes, les contacts avec ces deux pôles dont le monde levantin était depuis longtemps l'interface ne sont pas nouveaux. Cependant, les populations de la région, dans une époque de migrations et de forte mobilité sociale, cherchent de nouveaux équilibres. Le rapport à l'espace – d'origine et également de résidence – devient de plus en plus un objet de réflexion mais aussi d'enrichissement et de conflit. C'est dans ce contexte historico-social qu'Israël fait mûrir des stratégies de localisation inédites, dans lesquelles le rôle de la géographie se fait de plus en plus abstrait. En dépit des différents endroits où habitaient les gens répandus dans la diaspora, le peuple habite un même lieu : il partage une patrie littéraire, celle des textes bibliques (et plus tard aussi celle des textes talmudiques ; Boyarin 2015).

Au lendemain de la chute du royaume de Samarie, le nom Israël survit dans Juda. Il ne s'agit pas d'un véritable passage si l'on considère les liens étroits entre les deux royaumes notamment pendant le VIII^e s., mais plutôt d'un héritage. Israël devient ainsi un terme non officiel, « à usage interne », pour désigner la population méridionale, le nom officiel restant Juda comme le montre bien, encore une fois, le sceau d'Ézéchias, *mlk yhdh*. Entre le VIII^e et le VII^e s., le terme « Israël » est donc polysémique, puisque, au moins à la fin du VIII^e s., sa signification pouvait renvoyer à la fois au royaume septentrional qui venait de disparaître et au royaume méridional qui se proposait d'être son héritier. Le « peuple d'Israël » ne désigne plus la population du royaume du Nord, d'Israël, mais désormais, celle du Sud, de Juda.

Aux époques perse et hellénistique, Israël subit le phénomène inverse de la polyonymie, au sens étymologique d'attribution d'une pluralité de noms. On emploie alors pour ce peuple trois dénominations principales : Israël, Hébreux et Judéens. Ce régime de polyonymie sera l'objet des prochains chapitres, dont l'objectif est surtout de comprendre la portée spécifique de chaque terme.

Comme nous le verrons plus en détail, les trois dénominations du peuple sont, chacune à sa manière, liées à la terre. Elles expriment pour ainsi dire une modalité du rapport à celle-ci : « Israël » idéalise le royaume immense de l'âge d'or de David et Salomon ; « Hébreux » indique la mobilité, la fluidité de ce peuple habitué à une existence diasporique ; « Judéens » renvoie plus exactement au foyer originel du peuple, la Judée, et constitue la nomenclature utilisée

par les étrangers pour désigner la population qui provenait de cette région. Entre idéalisation, versatilité et pragmatisme, les noms du peuple expriment son attitude à l'égard d'une terre qui est à la fois rêvée, éloignée et en péril.

Cette relation plurivalente à la terre s'est instaurée à l'époque exilique, quand pour la première fois la terre – septentrionale ou méridionale, peu importe – manquait littéralement « sous les pieds » du peuple d'Israël, qui était aussi dépourvu de toute structure étatique. D'ailleurs le passage intermédiaire du terme « Israël », qui ne désignait plus la population du royaume de Samarie mais, à usage interne, le peuple du royaume de Juda, avait créé les conditions pour l'usage du terme d'une façon abstraite. Ainsi, ce peuple commença à se penser sous forme de tribu ou, mieux, de confédération de tribus, n'ayant plus besoin d'un appareil étatique. Ce chapitre tente donc de mieux préciser le rapport de ce peuple avec la terre et ses nouvelles stratégies de localisation, qui privilégient une patrie imaginée, voire textuelle (la Torah et la LXX), plutôt que géographique.

6.1. LA STRATÉGIE GÉOGRAPHIQUE : ÉLÉMENTS POUR UNE THÉOLOGIE BIBLIQUE DE LA TERRE

La dimension principale sur laquelle s'appuie la relation du peuple avec la terre – évoquée à plusieurs reprises dans la Bible hébraïque, avec les patriarches, Moïse, Josué, mais aussi plus tard avec les déportés à Babylone – n'est pas celle de la possession et de l'existence à l'intérieur des frontières d'un territoire, mais au contraire celle de la promesse (liée à la racine *šb'*) et de l'existence en dehors de ses frontières. Cette dimension est, par ailleurs, si forte, qu'elle a permis au Levant méridional d'être universellement connu comme la « Terre Promise ».

À l'aide d'une sélection de textes, nous nous contentons ici d'esquisser le rapport entre Dieu, son peuple et la terre. Il s'agit d'un aspect qui est profondément conditionné par la période de l'exil et par sa caractéristique saillante : l'éloignement de la terre natale.¹ Comme nous l'avons déjà remarqué dans le premier chapitre, selon la perspective biblique, le peuple existe avant de s'emparer de sa terre et naît en dehors d'elle. À proprement parler, donc, il ne commence pas à exister *en exil*, parce que l'exil suppose un lieu d'origine : d'une façon plus radicale, le peuple existe *sans la terre*.

¹ Pour une vision d'ensemble sur la thématique de la terre d'Israël dans la Bible hébraïque, voir Brueggemann 1977 ; Orlinsky 1986 ; Wright 1990 ; Habel 1995 ; Westbrook 1991 ; Weinfeld 1993 ; van Ruiten – de Vos 2009 ; Frankel 2011 ; Bergman – Ottosson 2011 ; Berthelot – David – Hirshman 2014.

Dans la scène dite du « buisson ardent », Dieu dit à Moïse (Ex 3,5) : « N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte ». Bien que situé hors des futures frontières de cette terre, ce lieu est défini *'admat-qōdeš* en raison de la théophanie qui a lieu, avec la première révélation du nom divin YHWH. Au contraire, la terre dans laquelle ce peuple doit s'installer n'est pas sainte comme le désert : comme le texte biblique le répète souvent, il s'agit de la terre du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivvite et du Jébusite (deux fois seulement en Ex 3, aux versets 8 et 17). Cette terre est marquée par son passé, comme en témoigne la toponymie biblique, qui porte la mémoire des lieux de culte non-yahvistes qui ont imprimé une trace ineffaçable dans le panorama local. Des divinités telles qu'Anat, Astarté, Baal, Dagôn, El, Horon, Yarihu et Shamash, sont présents dans la toponymie de nombreux sites plus ou moins importants dans le Levant méridional², jusqu'au cas hautement emblématique de la ville de Jérusalem qui, étymologiquement, se définit comme la « fondation du dieu Shalimu ». La capitale même du yahvisme porte donc les traces d'un passé polythéiste et idolâtre, selon la perspective sacerdotale de la Jérusalem postexilique.

La terre – avec ses villes – n'est pas sainte en soi, et d'ailleurs il n'existe nulle part dans la Bible hébraïque un équivalent de l'expression « Terre Sainte » pour la totalité du pays.³ Bien au contraire, c'est le peuple qui doit l'être, comme le souligne la « loi de sainteté » (Lv 17–26), avec l'expression « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu », qui, annoncée en 11,44-45, revient comme un leitmotiv et sous-tend toute la deuxième partie du Lévitique. En outre, ce peuple est invité à la sainteté indépendamment de la résidence dans sa terre. Bien que certaines lois – à commencer par celles qui concernent le culte – dans les divers *codices* bibliques, soient subordonnées à la résidence dans la terre promise et ne soient pas valables en dehors de ce cadre, le peuple est appelé à faire preuve de sainteté même s'il se trouve loin de sa terre. La Torah est donc conçue non seulement pour le peuple qui réside ou qui est censé résider dans le pays, mais elle vaut aussi pour les Israélites de la *golah*, raison pour laquelle, par exemple, la ville de Jérusalem n'y est jamais citée explicitement. Le droit, dans cette conception, est souvent plus personnel, dès lors, que territorial.

Quoique né indépendamment de la terre, Israël vit et existe en fonction d'elle : c'est elle qui lui assure une continuité dans le temps, car si les per-

² Anatoth (Jr 1, 1-2), Beth-Anath (Jos 19,38 ; Jg 1,33), Ashtoreth-Karnaim (Gn 14,5), Baal-Peraçim (2 S 5), Beth-Dagôn (Jos 15,41), Beth-El (Gn 28,19), Beth-Horon (Jos 10,10), Jéricho (Jos 6), Beth-Shemesh (Jg 1,33 ; 1 S 6).

³ Hormis dans un passage très spécifique du livre d'Ézéchiel (48,12), à propos des possessions des Lévites, qui parle de *hā'āreš qōdeš qādāšim*. L'expression *'admat haqqōdeš* est attestée seulement en Za 2,16.

sonnes naissent et meurent, la terre reste. Nul besoin, dans cette perspective, du pays tout entier : une portion de terre, quelques pierres, voire le souvenir et la nostalgie de la patrie, et le désir – lui aussi uniquement spirituel – de la regagner suffisent alors.

Les descriptions datant au moins de l'exil, se limitent, par exemple, à parler, pour schématiser, du territoire devenu la province achéménide de *Yehud* (dans ce sens le prophète Zacharie offre une des rares occurrences de l'expression « terre sainte » en 2,16), tandis que la Torah, parmi d'autres textes, préfère parler du pays de Canaan. Au fil du temps, si l'on retient la chronologie du discours biblique, ce rétrécissement connaît une nouvelle phase, jusqu'à limiter la terre à la seule capitale (Weinfeld 1993, 201-208).⁴ On peut donc représenter l'intérêt biblique pour le territoire comme une réduction progressive de la dimension territoriale du peuple élu, qui peut être schématisée ainsi :

pays	>	région	>	ville
Canaan	>	Judée	>	Jérusalem

Les frontières géopolitiques étant susceptibles de mutations, jusqu'au cas limite de leur suppression, la terre est de plus en plus chargée d'une connotation idéale. L'intérêt pour celle-ci n'a jamais cessé d'exister, malgré un constant rééquilibrage entre la terre (en général) et un territoire (particulier). Même dans le cadre de cet intérêt partagé, les attitudes demeurèrent multiples et différentes, un constat qui, à notre avis, fragilise l'idée d'une évolution harmonieuse de cette thématique tout au long de la Bible hébraïque.⁵ La terre semble avoir suscité un certain embarras chez les auteurs bibliques : devaient-ils exprimer le désir du peuple d'Israël d'exister comme tous les autres peuples de la région, en réclamant une appartenance à un territoire précis ou devaient-ils mettre en avant la spécificité de la condition du peuple d'Israël qui avait survécu à la déportation et qui, de ce fait, avait cherché d'autres critères d'identification, pour reprendre les catégories philosophiques.⁶

⁴ Nous laissons de côté, pour le moment, la période hellénistique et la période hasmonéenne, qui ont (ré)lancé une vision pan-Israélite du territoire, ainsi que du peuple, malgré les doutes récemment exprimés par Berthelot (2014).

⁵ Comme celle proposée par W. Brueggemann : « Land is a central, if not *the central theme* of biblical faith. Biblical faith is a pursuit of historical belonging that includes a sense of destiny derived from such belonging. In what follows I suggest that land might be a way of organizing biblical theology » (Brueggemann 1977, 3).

⁶ Une comparaison intéressante à propos de l'importance de la composante territoriale pourrait être faite avec le phénomène « colonial » – néanmoins différent – initié par exemple par les cités du Levant septentrional (en particulier entre le VIII^e et le VII^e s. ; Donnellan – Nizzo – Burgers 2016). Dans ce cas, le déplacement, plus ou moins forcé, entraînait des rapports réguliers avec la patrie et n'était pas effectué dans une volonté punitive, mais les personnes déplacées devaient se confronter à un changement territorial réel et à une idéalisation de la patrie d'origine.

Dans le livre du Lévitique (25,23), dans la législation portant sur l'année sabbatique, le jubilé et le droit de rachat, on lit par exemple : « La terre du Pays ne sera pas vendue sans retour, *car le pays est à moi* [*ki-li hā'āreš*] ; vous n'êtes chez moi que des émigrés et des hôtes ». Or, il ne s'agit nullement, ici, de formuler l'idée d'une relation particulière entre la divinité et sa terre, qu'il serait difficile de retrouver ailleurs dans la Bible hébraïque, mais de prévenir l'enracinement excessif du peuple sur ce territoire.⁷

L'expérience de la *golah*, accidentelle et transitoire pour ceux qui sont ensuite revenus chez eux, mais sciemment mise au premier plan et rappelée par ceux qui ont choisi de rester en dehors de la « Terre Promise », a dû susciter une profonde réflexion au sein des communautés concernées. Cette situation particulière a débouché, dans les récits, à une indétermination, concernant les frontières du pays qu'ils évoquent, et concernant le rôle du pays lui-même dans la définition du peuple. Cette indétermination contribue à faire de cette région, plus que de toute autre, « un pays mentalement construit par l'homme » (Liverani 1987, 9-12).

Ainsi, probablement pour la première fois dans l'histoire d'une manière si nette et si durable, un peuple a voulu se penser comme affranchi de la composante territoriale, et associer sa naissance à l'exercice même d'une certaine liberté (à travers la sortie d'Égypte, dans le désert), sans lien de dépendance avec la terre, donc, ni non plus avec la monarchie et le temple, c'est-à-dire préalablement à toute définition politique et culturelle. La stratégie de localisation du peuple vire donc rapidement vers une dimension textuelle, littéraire.

6.2. L'ÉCHEC DÉFINITIF DE LA STRATÉGIE GÉOGRAPHIQUE : LA DIASPORA

Le prérequis de ce virage fut l'expérience de la diaspora, avec la mise en place d'une patrie métaphorique et d'une ville imaginaire, à l'aide d'une tradition littéraire. La diaspora est souvent présentée comme un marqueur propre de l'expérience des Israélites à la période perse et hellénistique (Gafni 1997, 19). Cependant, en dépit de l'usage du terme « diaspora » au singulier, la réalité qu'il recouvre est plurielle et composite. Non seulement les régions concernées sont diverses et éloignées les unes des autres (à son apogée, à l'époque romaine, cette dispersion s'étendra de l'Italie à l'Iran), mais en outre l'ampleur de la population concernée s'avère considérable. Les estimations, éminemment conjecturales il est vrai, parlent, par exemple, de trois à cinq millions d'Israélites qui vivaient hors de Judée dans la période comprise entre Alexandre le

⁷ Pour une analyse plus détaillée de ce passage, ses parallèles et ses conséquences, voir Porzia 2016.

Grand et l'empereur romain Titus (79-81 de n. è. ; Feldman 1993, 23, 468-469, 555-556). Ce constat va de pair avec l'abandon, de la part des chercheurs, du terme de « judaïsme », au singulier, ou de l'idée, plus discutable encore, d'une « essence du judaïsme ». Un exemple de cette tendance est la proposition programmatique de J.Z. Smith (1980, 19-20), qui visait à cartographier la variété des judaïsmes dans l'espace et dans le temps, plutôt que l'enfermer dans une compréhension totalisante. Un deuxième facteur problématique résulte du fait que la catégorie de « diaspora », ou toute notion équivalente, n'est pas attestée de manière univoque dans les sources israélites, un constat qui suggère deux perspectives d'analyse, l'une linguistique et l'autre historique.

6.2.1. Une perspective linguistique

Le terme grec *διασπορά* dérive du verbe *σπείρω* qui évoque la sphère sémantique de la « dispersion », exprimée en hébreu par la racine *פוש*. Or, le terme *תְּפֹשָׁא*, le véritable équivalent du mot grec « diaspora », n'est attesté dans la Bible hébraïque qu'une seule fois et au pluriel, dans le passage probablement corrompu de Jr 25,34. Il est intéressant de noter que le verset correspondant de la LXX (Jr 32,34) ne traduit pas ce terme.

Comme pour les notions d'« exode » ou de « conquête de la Terre Promise », auxquelles nous nous sommes intéressé ailleurs (respectivement dans Porzia 2015 et 2016), la notion de « diaspora » a pris plus d'ampleur comme catégorie d'analyse pour les chercheurs que comme catégorie descriptive pour aborder les sources anciennes. Comme le note J.J. Price :

Neither the word *διασπορά* nor any other general expression was used by Jewish authors writing in Greek. Christian authors [...] are the first to start using the term regularly for the dispersion of the Jews, with obvious theological tendencies. The modern assumption is similar to the early Christian one: everything outside “Palestine” or “the Holy Land” or “Eretz-Israel” was “Diaspora”, and Jews in the Diaspora lands can be spoken of as a single entity because they experienced similar problems of inferior political (and usually social) status, threats of both assimilation and open hostility from non-Jewish culture, and so forth (Price 1994,170).

La Bible hébraïque, par exemple, ne traite pas du phénomène de la diaspora en soi. Ce sont des écrits plus tardifs, exclus du canon hébraïque, qui peuvent contenir certaines allusions, comme c'est le cas des deux lettres placées en tête de 2 M adressées « aux frères Judéens en Égypte » (1,1.10). Le concept de diaspora, en outre, ne revêt pas davantage une importance particulière dans les écrits de Philon d'Alexandrie ou de Flavius Josèphe, où évidemment la *forma mentis* liée à la Bible hébraïque – ou la « culture biblique du judaïsme hellénis-

tique » comme l'appelle T. Rajak (2009, 255-257) – est encore en usage. La Bible hébraïque, en effet, s'intéresse davantage à l'exil, pour lequel elle utilise massivement la racine *glh*, qui signifie « déporter » ou « exiler », soit comme verbe soit dans les deux substantifs *gôlâ*, la « communauté exilée », et *gâlût*, l'« exil » lui-même.

Une première considération s'impose dès lors : d'un point de vue lexical, une distinction nette doit être faite entre le terme grec *διασπορά* et l'hébreu *gôlâ/gâlût*. Le concept de « diaspora » est de nature géopolitique, car il désigne la dispersion géographique d'un groupe défini selon des termes socio-politiques. Ce terme, en outre, bien qu'ambigu, ne véhicule pas en soi de connotations négatives. En revanche, le couple de termes hébraïques est plutôt chargé d'une portée théologique et, le plus souvent, fortement négative. Le premier niveau de signification renvoie en effet toujours à l'idée d'un enlèvement forcé, de dislocation, de déracinement ou encore d'établissement dans un mauvais endroit. Bien que la tradition rabbinique parle d'une existence juive systématiquement liée à la condition de *galut*, à la suite de la destruction du « Deuxième Temple » en 70 de n. è., le *khurban*, et notamment à la suite de la répression de la révolte de Bar Kochba en 135 de n. è., la même terminologie est déjà appliquée dans la Bible hébraïque pour l'exil à Babylone du VI^e s. (Rozen 2008, 21).

C'est au sein de cet horizon sémantique que la LXX croise le lexique de la diaspora avec celui de la *galut*, en dépit de leurs différences. Quant à la restitution en grec de la racine *glh*, J. Méléze-Modrzejewski (1993) a correctement observé qu'elle n'est pas uniforme, mais change selon le genre littéraire. Dans les textes historiques, en effet, elle n'est pas rendue par le terme *διασπορά*, auquel est préféré un lexique technique grec, élaboré à partir des formes *ἀποικία* et *ἀποικεσία*, tandis que, dans les visions prophétiques, il est fait recours au vocabulaire de la diaspora pour traduire toute une série de termes hébraïques souvent liés à la sphère sémantique de l'« expulsion ».

L'analyse des choix de traduction montre que le terme « diaspora », utilisé au total 12 fois dans le texte de la LXX (dont 4 dans des livres non canoniques : Jdt 5,19 ; 2 M 1,27 ; Ps Sol 8,28 ; 9,2), traduit, voire remplace, cinq mots hébraïques différents : trois fois le verbe *ndh*, « être expulsé » (Dt 30,4 ; Ne 1,9 ; Ps 147,2) ; deux fois *zā'awâ*, « terreur » (Dt 28,25 ; Jr 34,17 *qere*) ; une fois *n'sûre* (*qere*), « préservés » (Is 49,6) ; une fois *mizrê*, « fourche » (Jr 15,7) ; une fois *herpâ*, « disgrâce » (Dn 12,2). Quoiqu'une préférence pour le lexique de la diaspora soit accordée au peuple élu, il n'existe pas de norme fixant une correspondance exacte.

Dans tous ces cas, la diaspora est la conséquence malheureuse de l'exil. I.M. Gafni établit, selon une lecture théologique, trois interprétations possibles de l'exil : châtement, bénédiction et mission universelle (1997, 19-40). Les

deux dernières, de nature positive, constituent des relectures de la première interprétation, la seule qui correspond à la vision de la Bible hébraïque à l'égard de ce phénomène. E. Gruen (2002a) a, en outre, montré que toute la production littéraire israélite hellénistique, y compris celle qui est issue de la diaspora, partage la conviction fondamentale selon laquelle vivre dans une condition diasporique est le résultat d'une punition et une situation malheureuse. La formulation la plus claire de cette idée est contenue dans la *Lettre d'Aristée*, que nous aborderons plus avant. Dans le contexte d'un échange entre le roi et les sages traducteurs, l'affirmation suivante est prononcée :

[249] Il est beau de vivre et mourir dans son pays [ἐν ἰδίᾳ] : la terre étrangère [ἡ δὲ ξενία] ne prépare aux pauvres qu'humiliation et aux riches que déshonneur, comme à des interdits de séjour pour crime.

Il est évident que la même situation de ξενία est ici partagée par le roi macédonien qui gouverne l'Égypte et par la communauté de Judéens qui vivent à Alexandrie, au sein de laquelle et pour laquelle notre texte est composé. En même temps, ni la *Lettre d'Aristée* ni les autres textes ne mentionnent la possibilité de retourner en Judée. Cette contradiction montre que, d'une part, l'interprétation de la Bible hébraïque, produit direct de la période exilique, selon laquelle la Judée et Jérusalem en particulier sont le centre vers lequel tous les efforts de l'Israélite pieux doivent être dirigés, est vigoureusement maintenue à l'époque hellénistique. D'autre part, cette interprétation est adaptée à une existence *de facto* diasporique que les acteurs concernés n'ont aucune intention de changer. Cette situation, d'ailleurs, n'est ni expliquée, ni justifiée, ni analysée : elle constitue simplement une réalité de fait et le contexte dans lequel ces auteurs vivent. Les conséquences les plus importantes de cette adaptation sont, d'une part, pratiques, avec le consolidation de la tradition du pèlerinage à Jérusalem et du tribut annuel pour son temple⁸ et, d'autre part, « spirituelles », pour ainsi dire, avec une idéalisation croissante de la Judée, régulièrement associée, pour la première fois, à l'idée de « Terre Sainte » (Gruen 2002a, 24-25).

En d'autres termes, aucune contradiction n'était perçue par la population de la diaspora et, plus intéressant encore, la Judée en tant que « Terre Sainte » est un concept hellénistique, élaboré par une population qui n'y résidait pas et qui, probablement, n'y avait jamais posé le pied et ne comptait pas le faire pour une

⁸ Cette pratique s'impose et s'institutionnalise à l'époque hasmonéenne. Fondée dans la Bible hébraïque et décrite comme disposition inspirée directement par Dieu à Moïse (Ex 30,11-1679), la collecte d'argent à envoyer au temple de Jérusalem est présentée, dans un passage narratif de 2 M 12,41-43, comme une pratique de la diaspora égyptienne et comme la réalisation d'un sacrifice « à distance ».

durée plus longue que celle d'un pèlerinage. Les seuls liens, d'ordre pratique et affectif à la fois, résidaient dans une relation de solidarité entre la périphérie et le centre. En outre, nous pouvons généraliser la remarque formulée par J.J. Collins à propos de la *Lettre d'Aristée* :

In all, the description of Jerusalem is of a utopian, rather fantastic and remote city, not one with which the author or his readers had any great personal familiarity. Jerusalem and its cult are brought in to embellish the portrayal of Judaism. It is important for the author that Diaspora Judaism has an illustrious source. It does not follow that Jewish life in the Diaspora is in any sense directed from or toward Jerusalem [...] The *Letter* as a whole is not characterized by any polemic against Judea, but it does not present a view of Judaism centered on Jerusalem either. It is rather a manifesto of the self-sufficiency of Diaspora Judaism, which respects Jerusalem as its source, but speaks of an idealized biblical Judea rather than of the actual state of the Hasmoneans (Collins 2000, 102-103).

C'est dans cette perspective que s'inscrit la traduction préférentielle du terme *gôlâ* par le concept grec d'*ἀποικία*, dans les passages historiques de la Bible hébraïque, ainsi que chez des auteurs comme Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe. Si nous considérons les occurrences des termes *ἀποικία* et *ἀποικεσία* dans la LXX, elles traduisent systématiquement la racine hébraïque *gllh*⁹ et, dans une moindre mesure, celle de *šbh*, « être en captivité »¹⁰. En particulier, les trois occurrences du livre de Jérémie qui traduisent cette dernière racine restituent des variations de l'expression *wsabti 'et-š'bhūt* par καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποικίαν, « je ferai revenir l'*ἀποικία* » du peuple. Même dans le lexique de l'*ἀποικία*, donc, le *topos* littéraire et théologique du retour est développé, ce qui constitue une importante contradiction avec l'usage du terme dans le contexte grec, où le phénomène de l'*ἀποικία* n'est pas une réalité réversible, hormis dans les cas d'échec, de dangers ou d'autres problèmes contingents.

En effet, le terme *ἀποικία*, que les hellénistes traduisent généralement par « colonie »¹¹, possède une histoire longue et complexe, à laquelle nous nous contentons de faire allusion. Le modèle de la colonisation grecque antique est

⁹ *Αποικία* : Esd 2,1 ; 4,1 ; 9,4 ; 10,6.7.8.16 ; Ne 7,6 ; Jr 13,19 ; 30,19 (TM 49,3) ; 31,7 (TM 48,7) ; 35,4.6 (TM 28,4.6) ; 36,1.4.22.31 (TM 29,1.4.22.31) ; 47,1 (TM 40,1). *Αποικεσία* : 2 R 19,25 ; 24,15 ; 25,27 ; Esd 6,16.19.20.21.

¹⁰ Jr 37,3.18 (TM 30,3.18) ; 39,44 (TM 32,44) ; 40,7.11 (TM 33,7.11) ; Ba 3,7.8.

¹¹ Bien que les termes « colonie » et « colonisation » restent les traductions classiques, R. Osborne (1998) a critiqué avec raison cet usage et prôné son abandon définitif, à cause de l'interférence avec la colonisation moderne des nations européennes notamment. Ainsi, il invite à remplacer « colonie » et « colonisation » par la translittération des formes grecques *apoikia* et *apokisme*.

en outre très différent des manifestations modernes du colonialisme.¹² Il est fondé sur un déplacement organisé – et souvent forcé – d’un groupe de citoyens, décidé par la métropole, en direction d’un autre territoire. D’ailleurs, le terme désigne étymologiquement « une maison ailleurs/loin (de la patrie) ». Dès l’établissement d’une nouvelle *polis*, des liens – notamment économiques et religieux – sont généralement maintenus avec la cité d’origine, mais la nouvelle fondation est pleinement autonome (Malkin 2011).

Or, les Judéens (Ιουδαῖοι) qui utilisent le lexique typiquement grec – et notamment les concepts d’ἀποικία et de μητρόπολις – doivent être pleinement conscients de leur signification. Il ne faut d’ailleurs pas oublier que la période hellénistique est le moment d’une nouvelle vague de l’ample phénomène de la colonisation grecque, selon des logiques et des modalités qui diffèrent quelque peu de celles de la période archaïque. En particulier, les Judéens doivent savoir qu’aucune connotation négative n’est véhiculée par le terme ἀποικία. Ainsi, la caractérisation de l’ἀποικία israélite est intrinsèquement dualiste. La caractérisation ambiguë de la diaspora judéenne, qui se nourrit à la fois d’un lexique grec, sans connotation voire avec une connotation positive, et d’une idéologie empruntée à la Bible hébraïque, négativement connotée, fait dire à J. Méléze-Modrzejewski que

la notion moderne de *diaspora* est une invention du judaïsme alexandrin. Elle est une expression de son dualisme : le passé juif est assimilé au passé grec du fait de la participation des Juifs à la conquête de l’Orient, mais on garde pour le futur l’espoir du retour vers le Seigneur d’un peuple éparpillé parmi les nations. « Colonie » et « dispersion » sont les attributs d’un judaïsme qui se veut à la fois grec et juif (Méléze-Modrzejewski 2011, 148).

E. Gruen (2002b, 4-5), parmi d’autres chercheurs, a attiré l’attention sur deux attitudes opposées à l’égard de la vie dans le cadre de la *galut*, comme témoignages ultérieurs du dualisme intrinsèque du rapport des Judéens à leur existence hors de la Judée. Il s’agit de la première partie du Ps 137 qui commande le désir et la nostalgie de Jérusalem, et de Jr 29,5-7, dont l’approche pragmatique suggère aux exilés de s’installer à Babylone :

⁵Construisez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits, ⁶prenez femme, ayez des garçons et des filles, occupez-vous de

¹² Une définition recevable de la notion est proposée par J. Osterhammel : « Colonialism is a relationship of domination between an indigenous (or forcibly imported) majority and a minority of foreign invaders. The fundamental decisions affecting the lives of the colonized people are made and implemented by the colonial rulers in pursuit of interests that are often defined in a distant metropolis. Rejecting cultural compromises with the colonized population, the colonizers are convinced of their own superiority and of their ordained mandate to rule » (1997, 16-17).

marier vos fils et donnez vos filles en mariage pour qu'elles aient des garçons et des filles : là-bas soyez prolifiques, ne déclinez point.

6.2.2. *Une perspective historique*

Il importe peu de savoir si le conseil du prophète Jérémie concernait une situation provisoire : ceux qui l'ont mis en pratique doivent en avoir apprécié les bénéfices. Il faudrait alors distinguer, sans pourtant les opposer (Mélèze-Modrzejewski 1993, 70 ; Rozen 2008, 22) entre l'*ἀποικία* grecque, comme phénomène à proprement parler historique, et l'*ἀποικία* israélite, qui relève davantage d'une élaboration conceptuelle, fondée sur la transposition de la terminologie de l'*ἀποικία* grecque (Malkin 2015). Le thème de l'exil/diaspora comme châtement divin, ainsi que celui du retour à la « Terre Sainte », que révèlent les pratiques liées au soutien matériel du temple de Jérusalem et au pèlerinage vers celui-ci, montrent que la réalité des Judéens hors de Judée correspondait plutôt bien à celle des colons grecs.

Le premier mouvement de migrations forcées a eu lieu, en effet, au VIII^e s., avec les déportations d'une partie de la population du royaume de Samarie en territoire assyrien et avec les déplacements de ceux qui ont fui d'eux-mêmes pour chercher un abri. C'est par exemple le cas des réfugiés Samaritains mais aussi d'autres exilés de Syrie et de Babylone qui auraient rejoint Palmyre (ou un autre endroit dans la région) et qui seraient à l'origine de textes religieux datant du VII^e s. conservés dans le papyrus Amherst 63 (van der Toorn 2018). Le royaume de Jérusalem, cependant, ne tarde pas à avoir sa part dans le phénomène migratoire. Ainsi, l'Égypte, par exemple, semble, déjà à la fin du VII^e s., une destination importante des mouvements d'une partie de la population judéenne, comme l'atteste l'exemple de la colonie d'Éléphantine, qui n'est probablement pas issue d'une déportation forcée. La Mésopotamie et l'Égypte, à nouveau, deviennent les destinations majeures des mouvements migratoires pendant le VI^e s. Si, à cette période, il s'agissait dans un cas d'un exil forcé (vers la région de Babylone) et dans l'autre d'une fuite pour échapper à ce dernier (vers l'Égypte¹³), après quelques décennies, toute contrainte était levée et la possibilité de retourner en Judée s'offrait aux exilés. Cependant, une grande partie des communautés ont choisi de ne pas rentrer. Ainsi, bien qu'elle soit initialement apparue comme une obligation et un châtement, l'existence dans la *galut* doit avoir été assez rapidement perçue comme une solution providentielle (d'où, par exemple, l'élaboration des deux interprétations positives listées par I.M. Gafni).

¹³ Cette possibilité est attestée, par exemple, par le livre du prophète Jérémie, aux chapitres 41-44. Pour des considérations historiques, voir Oded 1977, 486-488.

Si donc déjà l'exil à Babylone du VI^e s. avait été pour plusieurs communautés l'occasion de s'installer loin de leur foyer d'origine, l'insertion de la Judée dans le monde hellénistique, avec son bassin territorial démesuré et ses multiples possibilités de mobilité, par exemple dans le sillage des armées¹⁴ ou des échanges, a relancé le phénomène de la diaspora. À l'inverse de la diaspora orientale, vers Babylone, qui était originellement forcée, et qui a largement abouti à une naturalisation des exilés, la diaspora d'époque hellénistique naît d'un libre choix. Sur ce point, la documentation, loin de faire de la diaspora un phénomène propre à cette époque, témoigne davantage d'une augmentation du nombre de personnes concernées. Malgré l'intensification des départs de Judée, les destinations ne changent pas, avec toujours l'Égypte comme destination préférentielle, même si plusieurs communautés s'établissent à cette époque en Syrie.

Il faudrait, par conséquent, redimensionner la portée de la diaspora par rapport à l'histoire postexilique ou du « Deuxième Temple », car cette caractérisation commence à s'élaborer possiblement à partir du VIII^e s., après les conquêtes assyriennes, et plus sûrement encore à partir du VII^e s. Bien que la période hellénistique constitue un tournant majeur de l'histoire proche-orientale, l'analyse révèle que ni l'insertion de la région levantine dans un système territorial plus large, dont le centre de pouvoir est éloigné, ni les échanges – commerciaux ou généralement culturels – avec le monde égéen, ne constituent la véritable nouveauté de cette période. Le phénomène de la diaspora non plus ne saurait être tenu pour une caractéristique propre à ce moment historique. Comme nous l'avons remarqué plus haut, la relation complexe, d'un point de vue historique, entre Israël et la terre a très vite abouti à une conception du peuple comme entité indépendante de la composante territoriale. Les textes bibliques concourent ainsi à faire d'Israël un peuple caractérisé par une existence nomade et diasporique.

Comme l'a bien montré A. Eisen (1986), l'archétype de la *galut* est l'expulsion d'Adam et Ève du jardin d'Éden. Avant le châtement divin, l'humanité vivait en harmonie avec la création, sans douleur ni souffrance. Après l'expulsion, l'existence humaine est plongée dans une succession chaotique de plaisirs éphémères et, le plus souvent, de divers malheurs. Après le premier couple de l'humanité, nous avons déjà remarqué que le premier patriarche du peuple israélite, Abraham, est également un immigré et un émigré de la « Terre Promise ». La tradition du jardin d'Éden, comme les récits au sujet d'Abraham, trouvent leur origine dans l'expérience de l'exil babylonien du VI^e s. Marqués

¹⁴ Sur le rôle important joué par les mercenaires d'origine judéenne dans les armées hellénistiques, voir Bar Kochva 1976, 197-198 ; 1989, 500-507 ; Méléze-Modrzejewski 1991, 37-44, 120-126 ; Baslez 2003, 270-272.

par cette période, les auteurs bibliques ont élaboré la vision d'un Israël coupé de toute appartenance géographique, qui aide à expliquer l'existence d'une partie croissante de la population judéenne loin de la Judée. Enfin, il est intéressant de noter que la *galut* archétypique, à savoir l'expulsion d'Adam et Ève du jardin d'Éden, n'inclut pas le concept de retour. Ce que la tradition ultérieure a nommé « péché originel » suppose l'impossibilité d'une réintégration dans la situation originelle, sans pourtant que toute relation avec la divinité soit niée. D'une façon similaire, les acteurs de la diaspora méditerranéenne ont comme accepté positivement leur nouvelle situation, « délocalisée » par rapport au foyer d'origine, tout en gardant avec ce dernier et avec la divinité une relation continue.

6.3. LA PÉRIPHÉRIE COMME STRATÉGIE DE LOCALISATION

L'existence diasporique peut donc se présenter comme un choix, et pas nécessairement comme une condition subie. Bien qu'il soit en même temps impossible d'ignorer, pour l'Antiquité, les premières formes d'antijudaïsme (Schäfer 2003), nos sources font l'éloge de la terre d'origine, sans formuler le souhait d'y retourner. Cela signifie que l'existence diasporique devait aussi comporter des avantages, et que les communautés israélites jouissaient d'une certaine autonomie reconnue par l'administration hellénistique.

Ces dernières décennies, l'interprétation selon laquelle les Israélites ou, mieux, les Judéens (Ιουδαῖοι), selon la terminologie des sources en grec, de la diaspora se seraient organisés en *πολιτεύματα* n'a cessé de se développer (Couvhenes – Heller 2006). Bien que le terme *πολίτευμα* en grec présente plusieurs nuances sémantiques, d'après V.A. Tcherikover, il était le plus couramment employé pour désigner un groupe ethnique étranger jouissant de certains droits et ayant son domicile à l'intérieur d'une *polis* ou d'un pays (*CPJ I*, 6). Une douzaine de ces organisations ethniquement homogènes sont attestées dans l'Égypte ptolémaïque, même si, le plus souvent, nos renseignements s'arrêtent à la mention de l'existence d'un *politeuma* des Judéens. Quoique le *politeuma* ait donc effectivement existé dans la configuration juridique de plusieurs cités hellénistiques, l'idée selon laquelle les communautés israélites auraient nécessairement préféré constituer des *politeumata* doit être remise en question.

À propos de l'isolement des communautés des Judéens, la *Lettre d'Aristée* apporte à nouveau un précieux éclairage :

[139] Ayant donc bien considéré tout cela, dans sa sagesse, le législateur [Moïse], doué par Dieu d'une science universelle, nous a entourés d'une clôture sans brèche et de murailles de fer [περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόποις

χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν], pour éviter la moindre promiscuité avec les autres peuples [ὅπως μηθενὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἐπιμισγώμεθα], nous qui, purs de corps et d'âme, libres de vaines croyances, adorons le Dieu unique et puissant, à l'exclusion d'absolument toutes les créatures.

[142] Pour empêcher donc que le contact impur et la conversation de gens indignes ne viennent à nous pervertir, il nous a entourés d'un réseau de prescriptions de pureté [πάντοθεν ἡμᾶς περιέφραξεν ἀγνείαις] : aliments, boissons, contacts, ouïe, vue sont l'objet d'un code.

Un peu plus avant dans le texte les Judéens sont décrits comme des gens ayant un « état à part au milieu de tous les hommes » (§151). C'est, d'ailleurs, à nouveau la *Lettre d'Aristée* (§ 310) qui cite explicitement l'existence d'un *politeuma* en Alexandrie. Cependant, S. Honigman a montré à plusieurs reprises (2002 ; 2003a ; 2003b ; 2007) que la datation de la lettre ne constitue qu'un *terminus post quem* pour l'existence d'un *politeuma* des Judéens en Alexandrie, à savoir le milieu du II^e s. au plus tôt. Ses études, en effet, largement reprises par L.L. Grabbe (2008, 181-185), permettent d'affronter la question à la lumière de nouvelles sources¹⁵ et dans une perspective plus sensible aux arguments sociologiques.

L'institution du *politeuma* ne s'établit pas à l'origine comme une simple agrégation d'habitants, mais est liée à des contextes militaires. D'ailleurs elle n'est pas attestée avant Ptolémée VI (180-145), et constitue une association de citoyens gouvernés par des fonctionnaires (un *πολιάρχος* et des *ἄρχοντες* notamment) qui répondent aux hiérarchies ptolémaïques. Sa constitution, d'ailleurs, répond davantage à des exigences d'ordre bureaucratique de la part de l'État plutôt qu'à la volonté de maintenir une identité particulière de la part de la population. En effet, l'existence des Israélites à Alexandrie est attestée au moins depuis le début du III^e s., sous la forme de garnisons, à la suite des souverains hellénistiques, à partir de Ptolémée I^{er} (323-282). Aucune formalisation n'avait donc été nécessaire pour assurer le maintien de leur mode de vie. Enfin, l'adhésion à un *politeuma* déterminé n'était pas obligatoire et les non-adhérents pouvaient même s'adresser aux magistrats du *politeuma* en invoquant leur affiliation ethnique.

Bien que le fonctionnement d'un *politeuma* nous soit en grande partie inconnu, nous sommes mieux renseignés sur la hiérarchie précise des lois appliquées dans les décisions d'ordre judiciaire en son sein et en dehors. Un édit royal (*διάγραμμα*) remontant probablement à l'époque de Ptolémée II Philadelphie (283-246), cité par *CPJ* I, 19, aux lignes 42-45, établit la hié-

¹⁵ Notamment le groupe de vingt papyrus du *politeuma* d'Héracléopolis publiés par Cowey – Maresch 2001.

chie suivante : tout d'abord, les lois du roi ; en cas de manque dans la législation royale, les juges peuvent consulter les πολιτικοί νόμοι, qui correspondent probablement aux corpora de lois des cités majeures de l'Égypte ptolémaïque (Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs) ; si même ces dernières ne répondent pas aux besoins des juges, ils sont encouragés à prendre « la meilleure décision ». Un autre papyrus (UPZ II, 162, col. IV, l. 17) cite l'existence d'une « loi de la région » ou loi « native », pour indiquer une traduction en langue grecque d'une compilation légale originellement rédigée en démotique (Honigman 2003a, 109-111).

Or, c'est à l'évidence dans ce dernier interstice créé par l'édit royal que les traditions légales israélites trouvent leur place et leur légitimité. Leur pertinence, en effet, est attestée dans ces mêmes papyrus dans les domaines moins réglementés par l'encadrement légal ptolémaïque, et notamment à propos de certains détails de la vie familiale. Dans ce contexte, l'ensemble des lois contenues dans la Torah pouvait trouver une application concrète dans un arrêt judiciaire. C'est donc dans les interstices de la législation ptolémaïque et, plus précisément, dans les questions laissées ouvertes ou délibérément négligées par celle-ci, que les traditions israélites peuvent faire valoir leur légitimité. Le choix de la périphérie s'avère donc la stratégie de localisation gagnante : périphérie par rapport au foyer d'origine (la Judée) et périphérie par rapport au pays de résidence, avec ses lois et ses coutumes.

En définitive, les Judéens forment des communautés stables dans la diaspora. Leur stabilité dépend du fait que l'ampleur du phénomène diasporique ne décroît pas, mais augmente au contraire au fil du temps. La diaspora n'est donc pas une situation à dépasser. Dans son contexte particulier, chacune des communautés de Judéens avait accès à la vie sociale, économique et politique locale, avec la possibilité d'améliorer le statut de ses membres. En conséquence, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, bien qu'ils écrivent tous deux au I^{er} s. de n. è., attestent que les Judéens de la diaspora – à commencer par les deux auteurs eux-mêmes – nourrissaient un véritable sens d'appartenance locale.¹⁶ Philon, par exemple, désigne Alexandrie comme « notre Alexandrie » (*De specialibus legibus* 150 ; voir aussi *De Vita Mosis* 1,35). Plus explicite encore est, toutefois, le témoignage de Flavius Josèphe :

[*Antiquitates Judaicae* 16,59] Ces derniers [les Judéens] démontraient qu'ils étaient indigènes et habitaient le pays [l'Égypte] sans causer aucun préjudice par l'observation de leurs coutumes nationales [τῶ τὰ οἰκεία τιμᾶν].

¹⁶ À ce propos, on peut aussi remarquer que, dans les papyrus, l'expression récurrente de πατριοί νόμοι désigne à la fois une tradition israélite, codifiée dans la Torah, et une habitude enracinée dans la société locale de l'époque et qui n'a donc aucun lien avec la Torah.

[*Contra Apionem* 2,38] Et quand il s'étonne qu'étant *Judéens* ils aient été appelés Alexandrins [Ἰουδαῖοι ὄντες Ἀλεξανδρεῖς ἐκλήθησαν], il fait preuve de la même ignorance. En effet, tous les hommes appelés dans une colonie, si diverses que soient leurs races, reçoivent leur nom du fondateur. [39] À quoi bon citer les autres peuples ? Les hommes de notre propre race qui habitent Antioche s'appellent Antiochiens ; car le droit de cité leur fut donné par son fondateur Séleucus. De même les *Judéens* d'Éphèse et du reste de l'Ionie ont le même nom que les citoyens indigènes, droit qu'ils ont reçu des successeurs d'Alexandre.

Bien qu'il se rattache au contexte d'une apologie des Judéens, ce dernier passage, en particulier, constitue un excellent résumé de la terminologie qui nous intéresse.¹⁷ En outre, Flavius Josèphe atteste l'usage extensif du terme « Judéens » (Ἰουδαῖοι) ainsi que d'une formule d'appartenance telle que « ceux d'entre nous qui... » (αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἰ...). Cette dernière formule, en particulier, montre l'existence d'un lien fort entre des individus éloignés dans l'espace, avec des possibilités limitées de se rencontrer.

6.4. LA LXX ET LES VERTUS D'UNE LOCALISATION LITTÉRAIRE

Un corollaire de cet entre-deux entre identité particulière et appartenance locale est représenté par la LXX, dont l'origine légendaire nous a été transmise par la *Lettre d'Aristée*.¹⁸ Ce document prétend raconter comment la Torah a été traduite de l'hébreu en grec par soixante-douze savants de Jérusalem, six pour chacune des douze tribus d'Israël, venus expressément à Alexandrie en Égypte, vers le milieu du III^e s., et dont le nombre a par la suite été réduit à soixantedix (*Antiquitates Judaicae* 12, 57). Selon la légende, initialement relatée par la *Lettre d'Aristée* et reprise et remaniée ensuite par d'autres auteurs (Wasserstein – Wasserstein 2006), l'initiative d'une telle traduction proviendrait d'une requête de Démétrios de Phalère, un des fondateurs des célèbres Bibliothèque et

¹⁷ Une autre possibilité, attestée par exemple dans les papyrus (*CPJ* II, 151), consiste à désigner quelqu'un comme un « Ἰουδαῖος de X », où X tient la place du nom de la ville où il habite. Cet usage est pertinent dans les actes judiciaires, comme le sont les papyrus qui attestent cette pratique, pour souligner la juridiction des juges, notamment dans le cadre d'un *politeuma*.

¹⁸ Bien que ce titre se soit largement imposé, il faut rappeler qu'il ne s'agit nullement d'une lettre. En revanche, c'est le texte même qui se présente comme *diegesis* (§1), à savoir comme un genre littéraire précis, concernant un discours qui relate des faits qui se sont produits ou qui pouvaient se produire (Collins 2000, 97-103). L'importance de ce changement de titre a été soulignée par M. Hadas (1951, 56-59) et, plus récemment, par S. Honigman (2003a, 13-35), qui se réfère à ce texte en l'appelant le « Livre d'Aristée ». Ce texte est un mythe entourant la traduction de la LXX et un guide pour sa lecture, destiné à une élite de la communauté judéenne d'Alexandrie, le groupe le plus attentif au dialogue avec la culture – et notamment la philosophie – grecque (Murray 1967 ; Honigman 2003a ; Rajak 2009, 47-50).

Musée d'Alexandrie, au roi Ptolémée II. Ainsi, selon l'auteur de la *Lettre*¹⁹, comme plus tard encore pour Philon (*De Vita Mosis*, 2, 37), le fait que l'initiative ne venait pas des milieux israélites, mais de l'élite grecque, serait un signe clair – le premier d'une longue série – de l'action divine à l'œuvre derrière une telle entreprise. Au-delà du caractère hautement fictif de la *Lettre d'Aristée*, il s'avère que la datation de la LXX, au cours du III^e s. (pour plus de détails, voir Grabbe 2008, 67), est vraisemblablement correcte. En outre, il est également correct que les premiers livres traduits furent les cinq livres de la Torah. Ces derniers, en effet, malgré certaines différences dans les techniques de traduction, témoignent d'une certaine homogénéité, qui suggère une traduction probablement à plusieurs mains, mais dans un contexte et à une période similaires.

Au-delà de la légende et de ces considérations préliminaires, nous nous intéressons à la LXX en tant que traduction. Le cas extraordinaire de la LXX est, d'ailleurs, très étudié dans les « translation studies », à savoir la littérature académique qui interroge sur le plan théorique l'acte de traduire, ses enjeux et son histoire (Bettini 2012, 189-251). Cependant, il ne s'agit pas ici d'examiner les différentes hypothèses au sujet des modalités de la traduction en grec (*targum*, traduction interlinéaire, etc.), qui sont l'objet d'une bibliographie bien nourrie. Nous nous intéressons davantage à cette question de fond : pourquoi une traduction depuis l'hébreu, pourquoi « passer » au grec²⁰ et avec quelles intentions ? Tout en renonçant à une approche sémiotique de la LXX, nous pouvons nous limiter à quelques considérations d'ordre général, qui peuvent nous aider à mieux apprécier et encadrer la portée novatrice de la LXX. Nous nous penchons en particulier sur la « tâche du traducteur », pour reprendre l'expression de W. Benjamin (1963), qui s'articule entre les deux extrêmes que sont la liberté de traduction d'une part et la fidélité à l'original de l'autre.

Le cas de la LXX, avec ses compromis et ses négociations d'ordre lexical et culturel, constitue donc un exemple de la nouvelle stratégie de localisation mise en œuvre par une partie des Judéens d'Égypte. La LXX est, en outre, un exemple de traduction conflictuelle par excellence. La notion de « conflit » fait partie du discours récent autour de la traduction et de l'interprétation, qui se nourrit du lexique de la dichotomie, des tensions et des différences culturelles (Salama-Carr 2007). Les « translation studies » ont fait apparaître différents degrés de ce conflit, à partir de l'opposition plutôt technique entre une traduction « source-focused » et une traduction « target-focused » (Pym 1995, 594).

¹⁹ L'attribution du texte à Aristée, un non-Israélite, plus précisément un Grec, adorateur de Zeus (§ 16) est clairement fictive, d'où la pratique de se référer à lui comme au Pseudo-Aristée. Il est évident que l'auteur est un Israélite alexandrin.

²⁰ Nous restituons de cette façon l'expression « going Greek » que T. Rajak (2009) utilise souvent.

D'une façon plus générale, elles ont mis en évidence le fait que l'acte de traduire est un acte *per se* agressif (Steiner 1975), violent (Venuti 1995), ou lié à une forme de « subversion culturelle » (Ferme 2002), voire à une forme de « conquête » (Casanova 2015, 61-76). S'il s'agit là d'un débat interne à la linguistique et à la philosophie du langage, il est désormais universellement reconnu que la traduction joue un rôle dans la formation, le maintien et la propagation des identités culturelles. La définition de ce rôle est cependant un chantier encore largement ouvert, à l'instar de la question de l'éthique du traducteur, pour laquelle on invoque souvent une neutralité – ou « invisibilité » pour le dire avec L. Venuti (1995) – qui est pourtant impossible à atteindre.

La traduction, donc, ne se réduit pas à une transposition mot à mot d'une langue à une autre, mais elle est le produit d'une négociation de monde à monde, où l'on entend par « monde » la totalité et la complexité de tout un système culturel. L'étude de la traduction de la LXX s'inscrit dans cette discussion théorique. Dans ce cas particulier, ce ne sont pas seulement l'ancienneté de la traduction, son ampleur ou encore le fait qu'il s'agit de la première traduction d'un bestseller universel et atemporel tel que la Bible qui suscitent de l'intérêt : les enjeux de cette traduction sont bien plus profonds. Il s'agit tout d'abord d'une traduction intralinguistique, mais réalisée au sein de la même communauté idéale dans laquelle et pour laquelle le texte a été produit. Cette traduction, en outre, a été élaborée comme une réécriture d'un texte qui n'était pas encore fixé. Enfin, plutôt que de continuer à la considérer comme une forme de grec « infestée » de sémitismes, les spécialistes considèrent de plus en plus la langue de cette réécriture comme une création *ad hoc*.

Loin d'être une traduction réalisée par un seul traducteur – les concepts d'auteur et d'auctorialité sont déjà très faibles, du reste, pour la version hébraïque –, la dualité entre TM et LXX peut être difficilement comprise comme celle d'un texte bilingue.²¹ Même si l'on considère la permanence d'une communauté israélite comme lecteur idéal, on ne saurait négliger la double distance temporelle et géographique entre les deux communautés envisagées, ni l'éclatement du concept même de « communauté israélite », que nous avons à plusieurs reprises examiné. La LXX renvoie davantage, essentiellement, au *choix de traduire une tradition*.

Ces dernières années, en effet, l'idée que la traduction de la Torah de l'hébreu au grec était une nécessité a été remise en cause. Traditionnellement, la production de la LXX a été comprise à partir de deux explications : on peut

²¹ Pour correspondre à cette définition, en effet, l'auteur des deux versions devrait être le même (Hokenson – Munson 2007, 1). Cependant, même en dérogeant à une unicité d'auteur, les différences entre les deux versions sont si importantes qu'elles confèrent un statut quasi-indépendant à la LXX, qui pose, par exemple, des problématiques nouvelles et qui requiert une approche différente par rapport au TM.

d'abord y voir une réponse aux besoins quotidiens, liturgiques et éducatifs, de la communauté israélite d'Alexandrie, comme l'a souligné, parmi les premiers, A. Momigliano (1975) ; ou bien la volonté de doter les Judéens d'une loi civile, afin de constituer un *politeuma* dans la cité d'Alexandrie, hypothèse maintenue par E.J. Bickerman (1976, 167-200) et récemment relancée par J. Méléze-Modrzejewski (2011). L'interprétation offerte par la papyrologie et l'étude du droit d'époque hellénistique permet, en effet, de comprendre la rédaction en grec du noyau légal de la Bible hébraïque, la Torah, comme une opération qui permettait aux Israélites qui vivaient dans des communautés règlementées par l'État, comme le *politeuma*, de voir reconnue la validité de leurs propres lois parmi les πολιτικοί νόμοι dont parle l'édit royal de CPJ I, 19 (Méléze-Modrzejewski 1991, 154-159). Cette hypothèse, cependant, se heurte, par exemple, à l'apport des études de S. Honigman, qui fixe des limites chronologiques interdisant toute relation entre la constitution d'un *politeuma* des Judéens à Alexandrie et la genèse de la LXX. Si l'on exclut, donc, l'idée d'une origine légale, l'autre hypothèse est d'ordre linguistique : la LXX répondrait tout d'abord aux besoins des Judéens de la diaspora, en particulier des nouvelles générations nées et élevées loin de la Judée, qui n'avaient pas assez de familiarité, voire aucune familiarité, avec la langue hébraïque.

Cependant, la situation de plurilinguisme avéré (grec et araméen, mais aussi hébreu au niveau de la lecture, surtout grâce à l'affinité entre ces deux dernières langues), du moins pour ce qui concerne une partie de la communauté judéenne alexandrine (Rajak 2009, 143-152)²², oblige à ajuster l'explication linguistique. Le plurilinguisme n'implique pas une égale maîtrise des langues connues. Il est évident, par exemple, que le grec est la langue la mieux connue par la communauté des Judéens d'Alexandrie, ce qui relègue l'hébreu et possiblement l'araméen à une connaissance partielle et résiduelle. Il est possible, d'ailleurs, que la traduction en grec soit née dans la pratique du *targum*, à savoir l'explication d'un texte dans une autre langue, pratique déjà attestée pour le binôme linguistique hébreu-araméen en Ne 8,8. D'ailleurs, le degré d'homogénéité dans les choix de traduction, que nous avons évoqué en ouverture, pourrait bien attester la dépendance de cette traduction à l'égard d'une tradition orale, dans laquelle certains choix lexicaux étaient déjà fixés (Aejmelaeus 2013). Il faut en tous cas considérer que l'hébreu biblique est une langue plutôt artificielle (« compromise literary language » selon Sáenz-Badillos 1996, 112), qui n'a probablement jamais existé à l'oral. Un hébreu très différent et très influencé par l'araméen était parlé dans la Judée à partir de l'époque post-

²² Même si la question de savoir si la communauté d'Éléphantine a gardé, à côté de l'araméen, une certaine pratique de l'hébreu fait encore débat, tout comme la question de savoir si un personnage de la stature de Philon connaissait cette langue (Hadas-Lebel 2012, 54-59), il ne semble pas vraisemblable que la langue hébraïque ait été complètement perdue.

exilique. Un résidu de cette langue, par exemple, est conservé dans la LXX dans la translittération des termes de la « Pâque » et du « shabbat » : *πάσχα* et *σάββατα*.²³

Quoi qu'il en soit, il semble plus prudent d'envisager une genèse multifactorielle qui conduit à la rédaction d'une Bible en grec, fondée en même temps sur des exigences éducatives, légales – qui permettront plus tard la reconnaissance au niveau juridique des lois israélites – et linguistiques. Nous pouvons donc considérer la rédaction de la LXX comme une opération essentiellement littéraire, qui répond aux préoccupations que nous avons mentionnées. La dimension proprement littéraire et le statut des véritables auteurs de la traduction émergent à partir des deux éléments suivants, qui, au-delà de la nécessité de produire une traduction, plaident en faveur d'une décision délibérée et créatrice de « passer au grec » : les différences textuelles entre la version hébraïque et la version grecque, d'une part, et la mise en place d'une langue *ad hoc* pour cette opération, d'autre part.

Bien que la *Lettre d'Aristée*, par exemple, semble déjà décrire le texte de la Torah comme un texte sacré, sa sacralité ne concerne ni sa langue ni l'intégralité du texte, qui interdirait toute traduction, toute modification, et même toute interprétation. À cette période, plusieurs aspects semblent donc encore fluides, parmi lesquels la langue et les textes eux-mêmes. Les textes de la Bible hébraïque n'étaient pas encore fixés au III^e s. et, par conséquent, la LXX ne constitue que la traduction en grec d'une version particulière, celle qu'utilisait la communauté d'Alexandrie en Égypte. Ainsi, les différences entre le texte massorétique et la LXX s'expliquent davantage comme des différences entre traditions textuelles (parfois très considérables, comme dans le cas du livre de Jérémie), ce qui accorde à la version de la LXX une place éminente dans la critique textuelle (Tov 2015).²⁴ En outre, le fait de se confronter avec un texte particulier et localement déterminé permet une interprétation plutôt libre et des phénomènes de réécriture, qui ne seraient pas autorisés dans le cadre de la reproduction fidèle d'un original. Ces mêmes phénomènes contribuent également à redimensionner la perception des textes traduits comme des textes sacrés. De cette façon, la traduction de la LXX s'inscrit pleinement dans la défini-

²³ Certes, ces termes constituent ce qu'on appelle des « emprunts nécessaires », à savoir des néologismes résultant d'une translittération des termes originels, devant l'impossibilité de les traduire dans une autre langue. Cependant, la prononciation qu'ils attestent est proche de celle de l'araméen.

²⁴ Cette traduction constitue, en outre, un premier pas vers une canonisation des écritures, comme le montre, par exemple, l'introduction du livre du Siracide, dont on situe habituellement la date aux alentours de 132. Dans la préface à sa traduction en grec de l'original en hébreu de son grand-père, le petit-fils de Ben Sira suggère qu'une édition de la Torah et des Prophètes existait déjà en grec.

tion donnée par U. Eco (2006), selon laquelle traduire ne signifie pas « dire la même chose » mais, « dire *presque* la même chose ».

Un autre niveau de réponse à notre question se trouve dans le statut du grec qui peut être considéré à cette époque, d'après l'expression de P. Casanova, comme « la langue mondiale » (2015, 128-129). Si le seul but d'une Torah en grec était de faciliter son accès aux nouvelles générations dont le grec était la langue maternelle, on ne comprend ni le *type* de traduction ni la *langue* qui en résulte. Ceux-ci semblent répondre à un double désir. D'une part, la traduction augmente l'autorité du texte en le faisant sortir du cercle fermé des lecteurs d'origine judéenne pour le présenter à tout le monde. Le medium qui permet l'accès universel est donc « la langue mondiale » de l'époque, le grec de la *koinè dialektos* hellénistique.²⁵ D'autre part, le fait de recourir à une langue hybride, qui est certes du grec, mais tantôt un grec déformé et adapté aux structures d'une langue sémitique (les hébraïsmes), tantôt un grec délibérément inhabituel et étrange, réaffirme l'origine *autre* du texte. L'altérité du texte ne saurait être comprise en termes de sainteté, pour les raisons que nous avons listées plus haut, mais renvoie d'abord à sa provenance étrangère.

La première thèse a été longtemps rejetée au profit de la seconde. En d'autres termes, le raisonnement d'A. Momigliano, parmi d'autres, est que si les traducteurs de la LXX avaient vraiment voulu être lus ou connus par la haute société hellénique d'Alexandrie, ils auraient produit une traduction digne du grec littéraire de l'époque (1975, 102-103). Les particularités du grec de la LXX les plus souvent remarquées concernent la présence de nombreux hébraïsmes et l'utilisation massive d'éléments de la « *koinè* basse ». Cependant, une première considération est que cette volonté d'interagir – ou de tenter d'interagir – avec le monde hellénique est amplement reconnue (Collins 2000) pour ce qu'on appelle la « littérature judéo-hellénistique », dont nous parlerons plus avant, et ne peut donc pas être exclue a priori pour le texte qui marque le véritable début de cette littérature. En outre, il faudrait revenir sur l'opposition binaire entre « *koinè* haute » et « *koinè* basse »²⁶, qui est une division essentiellement analy-

²⁵ Une véritable *koinè* s'établit à partir du IV^e s. (Consani 1991, 16). Comme le rappelle A. López-Eire, la question de l'origine de cette *koinè* a été l'objet d'analyses très différentes, « en général et en résumé on pourrait dire qu'on la conçoit comme le résultat du mélange de plusieurs dialectes grecs, ou comme un parler ionien populaire propre aux paysans, ou encore comme une espèce d'attique dégénéré » (1993, 41).

²⁶ La *koinè* ne correspond pas à une propagation de la langue essentiellement attique du IV^e s. Elle est caractérisée par de nombreuses innovations sur le plan lexical, morphologique et sémantique, chacune ayant une origine géographique précise, il est vrai souvent difficile à retrouver, diffusées dans un second moment à l'échelle du monde grecophone (Cassio 1998). Parmi ces innovations, on peut reconnaître de véritables erreurs, voire des corruptions considérées comme des erreurs par les savants de l'époque. On a donc pris l'habitude de parler d'une « *koinè* haute », typique des textes littéraires et des inscriptions officielles, et d'une « *koinè* basse », pour les documents privés comme les papyrus. Cette dernière, cependant, est attestée non seulement dans la

tique de registres qui, cependant, peuvent coexister dans un même corpus, mais aussi dans un même document.

Il ne s'agit donc pas d'un « mauvais grec », comme le suggère A. Momi-gliano, ou encore d'un grec de la *koinè* basse ou d'une forme de grec sous-littéraire, conservant la trace d'un lexique vivant et quotidien du dialecte alexandrin (Aitken 2014). Il a été démontré, au contraire, que les traducteurs de la LXX maîtrisaient bien le grec (Lee 1983 ; Evans 2001 ; Janse 2002). On peut, par exemple, citer la conclusion de M. Janse, selon laquelle si les traducteurs étaient capables de traiter des subtilités telles que la loi de Wackernagel, nous devons supposer qu'ils étaient des locuteurs natifs de la *koinè* égyptienne (2002, 383). Si l'on considère que la loi de Wackernagel concerne de manière générale l'ordre des mots dans une phrase mais aussi, plus spécifiquement, le fait que les enclitiques occupent la deuxième position dans une phrase, se plaçant après le premier mot à sens plein accentué, on pourrait ajouter que nous avons affaire à des traducteurs qui parlent un grec de bon niveau.

Quoi qu'il en soit de la qualité du grec des traducteurs, il s'avère que leur traduction recourt délibérément à un langage particulier, comme le montre bien T. Rajak, qui développe cette ligne interprétative dans *Translation and Survival* (2009). Cette interprétation présente la LXX comme une « dissimulation » du contexte sociolinguistique dans lequel elle a été conçue. En d'autres termes, la LXX constitue certes un effort d'intégration et d'adaptation au monde ambiant, dans lequel les Judéens de la diaspora menaient une existence agréable à plusieurs points de vue, mais en même temps elle promeut, concrétise et formalise une désintégration et une désadaptation spirituelle. Dans cette perspective, le statut du traducteur émerge clairement : celui-ci n'est pas un agent passif, qui transpose mot à mot d'une langue à une autre, mais un acteur comparable à un second demiurge – le premier étant l'auteur – qui remanie la matière pour lui donner une forme nouvelle. Même si la traduction vise à opérer une transposition symétrique d'un système à un autre et une domestication dans le sens d'une acculturation d'un texte d'un contexte à un autre, le traducteur peut malgré tout jouer avec une importante marge d'asymétrie entre les deux versions. En particulier, il peut créer une certaine distance et une opacité, non seulement au niveau de certains mots, comme l'a montré O. Munnich (1979) dans une étude sur le lexique de la LXX, mais aussi au niveau général de la langue, entre la langue courante et la langue adoptée pour la traduction, afin de dénoncer l'altérité originale du texte traduit, son étrangeté par rapport à la langue-cible (Venuti 1998, 5).

grande quantité des documents privés, *in primis* dans les papyrus, mais aussi dans des textes tels que la LXX ou, plus tard, le Nouveau Testament.

De cette manière, la traduction dans la langue mondiale ou dominante, n'est pas seulement un symptôme de la domination culturelle subie par la langue hébraïque. La communauté alexandrine semble, en revanche, avoir appliqué la forme de résistance aujourd'hui suggérée par P. Casanova, à savoir une approche « athée » et pragmatique de la langue mondiale (2015, 15). Une telle approche oblige à connaître et à utiliser cette langue afin d'en exploiter le maximum de bénéfices, au risque d'en conforter l'hégémonie, sans pour autant croire en sa puissance. Elle amène, toutefois, à éviter de recourir à la langue mondiale lorsque ce n'est pas nécessaire, à préférer le principe du « chacun dans sa langue », s'il ne nuit pas à la compréhension, et finalement à décliner la langue mondiale dans une forme unique, non attestée ailleurs. Ainsi peuvent être créées de nouvelles formes de particularisme linguistique au sein de la langue mondiale.

Le fait que les Grecs ont porté peu d'intérêt, voire aucune attention à la LXX peut donc être le résultat de deux opérations : d'une part, la création d'un registre hybride pour la traduction de la LXX par les Judéens ; d'autre part, l'indifférence que la scène culturelle grecque portait aux autres. Quoi qu'il en soit, la LXX constitue non seulement pour la divinité d'Israël le franchissement le plus important de ses limites régionales et culturelles, mais témoigne aussi, aux yeux des communautés israélites de la diaspora, de son dynamisme et de sa puissance. On pourrait donc inscrire l'entreprise de la LXX dans le phénomène plus global de la mobilité divine, récemment exploré par C. Bonnet et L. Bricault dans leur livre intitulé *Quand les dieux voyagent* (2016). Dans cette perspective, la LXX témoigne, davantage que l'expérience de l'exil babylonien du VI^e s., du voyage du dieu d'Israël et de son changement de statut, du particularisme des hautes-terres du Levant méridional à une véritable dimension méditerranéenne, toujours essentiellement orientée, cependant, vers ses fidèles.

Malgré cette complexité, nous pouvons isoler, dès à présent, des axes à partir desquels nous prolongerons notre réflexion. Tout d'abord, l'existence diasporique du peuple, déjà attestée dans les phases précédentes, devient à partir de l'époque exilique une situation pleinement acceptée, malgré les difficultés qu'elle implique. Ensuite, l'organisation des royaumes hellénistiques, et notamment du royaume d'Égypte, permet aux Judéens de constituer des groupes d'habitants – qui ne jouissent pas nécessairement du statut de citoyens – reconnus officiellement et qui pouvaient non seulement se réunir à l'occasion de leurs manifestations culturelles ou *lato sensu* culturelles, mais aussi intégrer le cadre juridique en vigueur dans le royaume, avec des lois propres (le *politeuma*).

C'est dans le cadre de cette intégration au système juridique lagide qu'il faut comprendre la véritable raison d'être de la traduction en grec de la Torah,

qui donnera ensuite lieu à une traduction plus vaste du patrimoine des textes judéens, la LXX. La traduction de la Torah n'est donc en rien un hasard ni le signe de sa supériorité par rapport au reste des écritures, mais la conséquence directe de son caractère largement juridique. Enfin, avec l'institutionnalisation de l'existence diasporique, ou si l'on préfère la formulation de J. Méléze-Modrzejewski (2011, 144-149), avec « l'invention de la diaspora », on constate une idéalisation du foyer originaire (la notion de « Terre Sainte » étant attestée à partir de cette époque) et une sublimation du rapport avec ce dernier (notamment par le biais du tribut versé au temple de Jérusalem et par la pratique du pèlerinage). Nous espérons avoir montré comment aux époques perse et hellénistique les stratégies de localisation du peuple se complexifient, se dotent de plusieurs voix et positions, ce qui empêche un discours unitaire. Le rapport du peuple à sa terre ainsi qu'à ses écritures ayant été examiné, nous pouvons maintenant passer en revue les différents termes qui le définissent.

7. LES HÉBREUX : UNE PERSPECTIVE TRANS-SPATIALE ET TRANS-CULTURELLE DU PEUPLE

À partir de l'époque perse et plus encore ensuite à l'époque hellénistique, la littérature biblique, c'est-à-dire celle qui sera plus tard canonisée comme telle, s'enrichit d'une série d'écrits caractérisés par un rapport très libre avec la Torah dont le texte est dans ses lignes générales fixé à l'époque perse. Pour comprendre ce rapport, on peut faire appel à la notion d'intertextualité telle qu'élaborée par D.M. Carr (2012), qui permet de comprendre comment des auteurs ont pu obtenir des textes nouveaux et novateurs, tout en gardant une texture traditionnelle, et donc en favorisant leur acceptation, à plus forte raison dans un contexte pré-canonique.

Dans un horizon intertextuel, la liberté des textes que nous analysons ici ne concerne pas uniquement la réinterprétation d'éléments de la tradition (comme dans le cas du « Roman de Joseph », inclus dans les chapitres 37–50 de la Genèse, ou dans le cas extrabiblique de Joseph et Asénéth), mais aussi la présentation de nouveaux héros littéraires (comme Judith, Esther, Daniel, Tobit, etc.) ou l'héroïsation de nouveaux personnages historiques, comme dans le cas des Maccabées. Comme nous venons de le voir, la conception même du peuple d'Israël¹ et l'importance de la terre peuvent aussi varier. À partir de cette époque, la manière de se référer au peuple fluctue également comme le montre le tableau qui se limite à des textes canoniques ou deutérocanoniques (Tableau 4). Parmi les trois noms du peuple, nous pouvons commencer par le plus rare : *'ibri*, ἑβραῖος, « Hébreu ». Lié par certaines traditions bibliques à la figure – en vérité plutôt évanescence – de Eber (Gn 10,21), et souvent interprété par les chercheurs comme un terme archaïque (notamment Harvey 1996, 146), probablement héritier du lexique *hāpiru* de l'Âge du Bronze, l'histoire du terme nécessite une profonde révision (un pas dans cette direction est fait par Bry 2008). Tout d'abord, il constitue la nouveauté majeure de notre corpus, car les termes « Israël » et « Judéen » sont employés de manière transversale dans toute la littérature biblique et extrabiblique, bien que revêtant des significations souvent différentes. Ce nom est déjà attesté, un nombre assez limité de fois, dans la Bible hébraïque, en lien avec le peuple, sans qu'aucune étymologie cependant ne soit enregistrée.²

¹ Elle peut être d'ordre militaire, à l'exemple de l'épopée maccabéenne, d'ordre sapientiel, comme le montrent les *maškiylim* du livre de Daniel (11,33-35), ou encore d'ordre messianique, à l'instar de certains textes apocalyptiques. Ces trois options, en outre, véhiculent des perspectives chronologiques différentes : elles situent le salut dans l'immédiateté (option militaire), dans un futur plus ou moins proche (option sapientiale), voire dans un futur eschatologique (option messianique).

² Gn 14,13 ; 39,14.17 ; 40,15 ; 41,12 ; 43,32 ; Ex 1,15.16.19 ; 2,6.7.11.13 ; 3,18 ; 5,3 ; 7,16 ; 10,3 ; 21,2 ; Dt 15,12 ; 1 S 4,6.9 ; 13,3.7.19 ; 14,11.21 ; 29,3 ; Jr 34,9.14 ; Jon 1,9.

<i>Livre</i>	<i>Israël</i>		<i>Judéen</i>		<i>Hébreu</i>	
	sing.	pl.	sing.	pl.	sing.	pl.
1 Maccabées	63	-	1	36	-	-
2 Maccabées	5	-	2	57	-	3
Ester TM	-	-	7	51	-	-
Ester LXX	7	-	7	37	-	-
Judith	50	-	-	-	1	2
Tobit	4	-	-	-	-	-
Jonas TM	-	-	-	-	1	-
Jonas LXX	-	-	-	-	-	-
Daniel TM	4	-	-	2	-	-
Daniel LXX	13	-	1	2	-	-
Roman de Joseph TM	33	-	-	-	3	2
Roman de Joseph LXX	33	-	-	-	3	2

Tableau 4 : Aperçu global des occurrences des dénominations Israël, Judéen, Hébreu dans la littérature biblique.

Si nous considérons attentivement les occurrences, mais en nous restreignant encore à n'examiner que leur positionnement dans la Bible hébraïque, nous pouvons constater que le terme apparaît :

- (a) dans des chapitres généralement considérés comme tardifs, ou du moins comme postexiliques (Gn 14 ; le « Roman de Joseph » Gn 37–50 ; Jon) ;
- (b) dans la triple formulation de la loi sur les esclaves (Ex 21,2 ; Dt 15,12 ; Jr 34,9.14) ;
- (c) dans certains passages d'Ex ;
- (d) dans certains passages de 1 S.

7.1. LE PREMIER LIVRE DE SAMUEL

Dans l'Exode et dans le premier livre de Samuel le terme *'ibri* constitue la dénomination utilisée de préférence par les étrangers (Égyptiens ou Philistins) pour désigner le peuple qui, par ailleurs, est toujours appelé Israël par ses membres ou par le narrateur. Dans le cadre d'un dialogue entre étrangers et Israélites, la forme *'ibri* peut aussi être utilisée par ces derniers dans leurs répliques ou, en général, par le narrateur quand il relate le point de vue des étran-

gers. La double terminologie semble donc être une affaire de points de vue : la même population est appelée « les Hébreux » dans une perspective étrangère ou, pour utiliser nos catégories, « internationale », et « Israël » dans une perspective interne ou « nationale », à proprement parler israélite. Bien que cette répartition ne dépende pas d'une règle clairement fixée, elle correspond bien, toutefois, à l'usage habituel des textes.³ La réalité des faits est cependant plus complexe, comme en témoignent les occurrences de 1 S. S'ils confirment la double perspective externe/interne, les passages dans lesquels les attestations apparaissent livrent trois informations supplémentaires. La première occurrence (13,7a) offre une piste pour l'étymologie du terme *'ibri* :

וַעֲבְרִים עָבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן דָּבַר זָרָא דַבְּרֵי גַד

καὶ οἱ διαβαίνοντες διέβησαν τὸν Ἰορδάνην εἰς γῆν Γαδ καὶ Γαλααδ

Et des Hébreux passèrent le Jourdain (vers) le pays de Gad et de Galaad.

Notre attention se concentre sur l'incipit du verset contenant l'expression « des Hébreux passèrent » (*'ibrim 'ābrū*). On ne saurait douter que, pour un locuteur hébraïque, dans l'Antiquité comme de nos jours, le lien intime entre le terme *'ibri* et le verbe « passer », dont la racine est *'br*, est évident. La restitution de la LXX, par l'expression οἱ διαβαίνοντες διέβησαν, en est la preuve. Il ne s'agit pas, en outre, d'un cas isolé, puisqu'une traduction similaire est aussi présente en 29,3, où l'hébreu *mā hā 'ibrim hā 'ellē* est restitué par τίνες οἱ διαπορευόμενοι οὗτοι. En revenant sur le TM, dans le contexte du verset, le recours au terme *'ibri* est difficilement compréhensible si l'on se réfère à l'habitude que nous venons d'exposer : l'expression est, en effet, utilisée par le narrateur sans qu'aucun lien avec les Philistins ne soit évident.⁴ Le groupe d'« hommes d'Israël », *'iš yisrā'el*, de 13, 6 devient un groupe d'« Hébreux » au v. 7 pour la seule raison qu'ils ont passé le fleuve Jourdain. Hors de cette relation fondamentale avec l'acte de franchir une frontière physique, aucune explication du changement de nom ne paraît raisonnable. Ainsi donc, une no-

³ Non sans un certain scepticisme, G. Harvey estime que « the “insiders versus outsiders” distinction is not derived from the usage of the names, but from an unconfirmed theory » (Harvey 1996, 138). Si, d'une part, il a raison de rappeler que nous n'avons pas affaire ici à une théorie démontrée ni même, peut-être, démontrable, il nous semble cependant que l'auteur remet en question la validité de ce qu'on peut, avec prudence, considérer comme une *constatation* réalisée à partir des textes concernés.

⁴ L'embarras pour expliquer l'emploi de ce terme dans ce contexte est évident dans les commentaires. Nous pouvons citer, par exemple, la remarque de D.T. Tsumura : « Why this verse uses the word *Hebrews* here is a problem. One possible interpretation of the world is that they were Philistine mercenaries, but it is hard to think of a reason why they in particular have fled clear to the Transjordan » (Tsumura 2007, 339-340).

tion spatiale, plutôt qu'identitaire, semble se rattacher au terme « Hébreu ». Le terme, en somme, identifie une action plutôt qu'une population.

L'emploi du terme *'ibri* en 1 S apporte également un éclairage sur la nuance introduite par ce choix lexical. Puisque nous sommes face à une pluralité de termes possibles, l'adoption d'une dénomination plutôt que d'une autre implique l'acceptation d'un champ sémantique de référence précis. Cela est d'autant plus évident si l'on considère cette nuance comme une évolution de la conception spatiale du terme : le franchissement d'une frontière physique peut aussi devenir une volte-face politique ou un passage stratégique à l'ennemi et, finalement, une trahison. On peut éventuellement interpréter ainsi le passage de 13,3, où Saül lui-même s'adresse « aux Hébreux », contrairement à l'usage habituel.⁵ Ce faisant, il s'adresserait davantage à ceux qui se seraient tournés vers les Philistins. Le passage de 14,21, corrompu il est vrai, peut étayer cette interprétation (ici dans la traduction de Caquot – de Robert 1994, 155) :

וְהַעֲבָרִים הָיוּ לְפִלְשְׁתִּים כְּאֶתְמוֹל שְׁלֹשׁ אַשְׁרֵי עָלָיו עַמָּם בַּמִּקְנֵה כֹּבֵיב וְגַם־הֵמָּה
לְהָיוֹת עַם־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עַם־שָׂאוּל יוֹנָתָן:

καὶ οἱ δοῦλοι⁶ οἱ ὄντες ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν μετὰ τῶν ἀλλοφύλων οἱ ἀναβάντες εἰς τὴν παρεμβολὴν ἐπεστράφησαν καὶ αὐτοὶ εἶναι μετὰ Ἰσραηλ τῶν μετὰ Σαουλ καὶ Ἰωνathan.

Les Hébreux avaient d'abord appartenu aux Philistins. Ceux qui étaient montés d'alentour camper avec eux, ceux-là même allaient être avec (l') Israël qui était avec Saül et Jonatan.

Ici, la double terminologie *hā'ibrim* / *yīsrā'el* ne semble pas désigner le même groupe considéré à deux périodes différentes, mais deux groupes distincts : les individus passés du côté des Philistins (« Hébreux ») et ceux qui seraient restés fidèles à Saül et Jonatan (« Israël »).⁷ La double terminologie, par conséquent, sert à désigner deux réalités sociales qui, bien qu'unifiées à l'origine, se distinguent par leur situation géopolitique.⁸ Dans ce passage, on

⁵ Encore une fois, l'interprétation de cette incongruence a donné lieu aux explications les plus disparates. Parmi celles-ci, on peut rappeler la proposition de E. Lipiński (1976), selon lequel les destinataires envisagés par Saül appartiendraient à la strate la plus basse de la société israélite. Cette interprétation est liée, comme nous le verrons, à une relation hypothétique entre le terme *'bry* et le groupe social des *hāpiru*.

⁶ Nous reviendrons dans la suite de notre propos sur cette restitution du terme *'ibri*. Il faut d'ailleurs noter que l'état corrompu du verset a certainement contribué à la version relativement libre de la LXX.

⁷ Nous laissons évidemment de les considérations historiques que l'on serait tenté de tirer de ce passage sur la domination philistine d'une partie de la population israélite (Caquot – de Robert 1994, 165 ; Bloch-Smith 2003) et, plus généralement, sur la possibilité d'un usage historique de cette documentation qui, cependant, nous semble assez réduite.

⁸ G. Harvey écrit, par exemple : « The *'ivrim* are "Israel" who, having been subject to the

serait alors tenté de lire en filigrane un jugement de valeur qui opposerait une acception péjorative (Hébreu) et une acception méliorative (Israël) (Tsumura 2007, 193). Dans tous ces extraits d'ailleurs, l'emploi de la forme au pluriel empêche de comprendre s'il s'agit d'un véritable pluriel de la forme adjectivale avec le suffixe *nisba* désignant un groupe social (*'ibri*), ou tout simplement du pluriel du participe du verbe *'br*. Un dernier passage nous vient en aide, 29,3 :

וַיֹּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים מַה הָעֲבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר אַכִּישׁ לְפָנֵי פְּלִשְׁתִּים
 הַלְוֹאֵי הַיָּוֵד עָבְדוּ שְׂאוּל מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיָה אִתִּי נָה נְיָמִים אֲוִיָּה שְׁנַיִם
 וְלֹא־מָצָאתִי בּוֹ מֵאוֹמָה מִיּוֹם נָפְלוּ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה:

καὶ εἶπον οἱ σατράπαι τῶν ἄλλοφύλων Τίνες οἱ διαπορευόμενοι οὗτοι; καὶ εἶπεν Ἀγγους πρὸς τοὺς στρατηγοὺς τῶν ἄλλοφύλων Οὐχ οὗτος Δαυιδ ὁ δοῦλος Σαουλ βασιλέως Ἰσραηλ; γέγονεν μεθ' ἡμῶν ἡμέρας τοῦτο δεύτερον ἔτος, καὶ οὐχ εὔρηκα ἐν αὐτῷ οὐθεν ἄφ' ἧς ἡμέρας ἐνέπεσεν πρὸς με καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

³Les chefs des Philistins dirent : « Qu'est-ce que ces Hébreux ? » Akish dit aux chefs des Philistins : « Mais c'est David, le serviteur de Saül, roi d'Israël ! Voici un an ou deux qu'il est avec moi et je n'ai rien trouvé à lui reprocher depuis son ralliement jusqu'à ce jour. »

Ici, c'est Akish, roi de Gat, mais allié de David, qui utilise le terme « Israël ». Il s'agit, en dernier ressort, d'un témoignage « philo-israélite », et le contraste entre une définition péjorative, par le biais du terme *'ibri*, et une définition positive, par le biais du terme « Israël », ne pourrait être plus évident. À cet égard, il faut remarquer que les Philistins utilisent un terme qui traduit le point de vue géopolitique d'Israël : si les Hébreux sont parmi les Philistins des *transfuges* d'Israël, quand les Philistins parlent des Hébreux, ils adoptent le point de vue d'Israël. Ces constatations impliquent la nécessité de recourir, d'une part, aux outils de l'analyse littéraire et, d'autre part, une fois encore, à la problématique de l'exploitation historique de ces sources. En d'autres termes, ces textes pourraient enregistrer les usages linguistiques de populations étrangères, mais il ne s'agit pas de leur intention première. Comme créations littéraires, ils reflètent davantage une réflexion toute interne au peuple d'Israël.

Nous pouvons donc passer au troisième élément véhiculé par ce corpus. Remarquons tout d'abord que toutes les occurrences du terme « Hébreu » sont

Philistines, are now a force to reckon with » (Harvey 1996, 107). S'il est vrai que « Hébreu » et « Israël » sont intimement liés, on ne peut pas néanmoins supprimer la profonde distance qui les sépare, dont l'existence même de deux mots différents et de deux contextes d'usage est la preuve principale. Pour ces raisons, l'attitude de G. Harvey visant à identifier les Hébreux à Israël dans le contexte de 1 S nous semble réductrice. D'autre part, les émendations du texte (*hāhāyū 'ašer*), visant à réduire l'opposition entre les deux groupes, proposées, parmi d'autres, par R.W. Klein (1983, 132), ne nous paraissent pas non plus nécessaires.

liées à la mention d'« Israël », qu'elle soit présente dans le même verset ou dans le verset précédent ou suivant. Ce constat ne peut pas être dû à un pur hasard et mérite, par conséquent, notre attention. Il met non seulement en évidence l'existence d'un lien intrinsèque entre les deux termes, ou le point de vue qu'ils partagent, mais aussi la nature composite de la notion d'« Israël » et sa définition par oppositions multiples : entre l'extérieur (les Philistins, les Égyptiens, les Babyloniens, les Grecs, etc.) et l'intérieur, mais aussi, à l'intérieur même du peuple, entre une partie et une autre ou, pour reprendre un lexique caractéristique de la Bible hébraïque déjà rencontré, entre « Israël » et son « reste ».

À quelle époque toutefois ce double usage a-t-il pu se développer ? Dans quel contexte et selon quelles finalités ? Une première piste est offerte par la datation du premier livre de Samuel et des parties qui nous intéressent.⁹ Bien qu'on ait souvent identifié des légendes pré-deutéronomiques au sujet de Saül, en particulier aux chapitres 13–14, leur rédaction peut plus vraisemblablement être située au début de l'époque exilique (première moitié du VI^e s.). Cette interprétation est corroborée par les études de H. Schult (1975) et O. Loretz (1984) qui, après avoir examiné les occurrences du terme *'ibri* dans la Bible hébraïque, concluent que le terme doit se rattacher au contexte de la communauté postexilique. Ce faisant, ils soulèvent pour la première fois un doute à propos de la théorie dominante, selon laquelle le terme *'ibri* ne serait qu'une survivance du terme *hāpiru*, attesté au Proche-Orient à la fin du II^e millénaire.

7.2. LE RAPPROCHEMENT *HĀPIRU*-HÉBREUX

On ne saurait nier que dans les textes du Proche-Orient ancien des groupes appelés *hāpiru* aient existé : des textes égyptiens allant du XV^e au XII^e s. évoquent des *'prw*, des passages ougaritiques citent des *'prm*, et de nombreuses tablettes cunéiformes du II^e millénaire mentionnent les *hāb/piru* (en écriture syllabique ou sous forme idéogramme). Dans ce contexte, les témoignages levantins contenus dans les tablettes d'el-Amarna, datant du XIV^e s., sont devenus centraux dans la compréhension de cette terminologie, attestée surtout par l'emploi de l'idéogramme GAZ ou SA.GAZ (Bottero 1954 ; Greenberg 1955). L'intérêt porté par les chercheurs à ces formes lexicales est largement dû à une proximité avec le terme *'ibri*, ainsi qu'à l'évocation de ces *hāpiru* à plusieurs reprises dans les lettres de Abdi-Heba de Jérusalem (EA 285-290).

⁹ Pour la discussion la plus récente, voir Tsumura 2007, 11-46. Quant au commentaire de A.G. Auld (2011), il ne prend pas en compte la dimension diachronique du livre, mais se concentre davantage sur les différentes traditions textuelles.

La thèse d'un rapprochement *hāpiru*-Hébreux commence à circuler à partir de 1890 lorsque H. Zimmern identifie les *hāpiru*, décrits dans la correspondance d'el-Amarna entre Abdi-Heba et Pharaon et localisés dans la région autour de Jérusalem, avec les premiers Hébreux, ou les proto-Israélites comme certains chercheurs préfèrent les nommer. Plusieurs observations ont cependant été formulées contre cette identification. La première est que le terme *hāpiru* est unanimement considéré comme le nom d'un groupe social¹⁰ et non ethnique (*contra* Oberholzer 1960 et Caquot – de Robert 1994, 78). Bien que son étymologie reste plutôt conjecturale, la piste la plus solide est celle qu'offre l'idéogramme SA.GAZ, qui peut correspondre à la fois au terme *habbātu* et au terme *hāpiru*. Dans le premier cas au moins, une dérivation du verbe *hābatu*, dont la signification varie entre « outrepasser » et « razzier », « voler », est certaine. À la lumière d'une certaine proximité avec cette racine et du contexte dans lequel le terme *hāpiru* est attesté, celui-ci semble bien véhiculer l'idée de « transgression », fondée à la base – comme dans la forme hébraïque de *'ibri* – sur l'idée d'un « passage », au sens littéral ou figuré (Lemche 1979, 1 ; Lewy 1957, 12-13). Si, cependant, on lit attentivement les textes concernés, on peut se rendre compte que leurs auteurs s'intéressent moins à la nature ou aux actions de ce groupe de rebelles aux marges de la société qu'à ceux qui se rallient à eux (Porzia 2011, 46-49).

La deuxième observation vient des assyriologues, qui ont désormais écarté toute relation entre le terme *hāpiru* et « Hébreu ». En particulier, J.-M. Durand a affirmé que « nous devrions reconnaître définitivement que la racine du mot *hāpirum* est *'pr*. Ainsi, le mot 'hébreu' n'a aucun lien étymologique avec le *hāpirum* » (Durand 2004-2005, 571).¹¹

La troisième observation concerne la distance chronologique entre les attestations du terme *hāpiru* et celles du terme « Hébreu ». Le premier désignant un groupe social qui est l'expression du système palatial de l'Âge du Bronze, il n'est guère prudent de postuler une continuité après l'effondrement de ce système, d'autant plus que le terme lui-même cesse d'être attesté et ne s'est conservé que dans les archives brûlées de cette époque.

Le problème de la distance chronologique entre la dernière attestation des *hāpiru* dans les archives proche-orientales et la première attestation des Hébreux dans la Bible hébraïque, datée *grosso modo* d'une période comprise

¹⁰ Par exemple, le CAD qualifie le terme *hāpiru* de « classe sociale » (VI, 84). Dans le même esprit, la définition de W.F. Albright reste un exemple classique : « A large and apparently increasing class of stateless and reputedly lawless people in Palestine and Syria [...]. It has now become certain that they were a class of heterogeneous ethnic origin, and that they spoke different languages, often alien to the people in whose documents they appear » (1966, 14).

¹¹ J.-M. Durand fait correspondre l'idéogramme SA.GAZ au mot *habbātum*, qui signifie fantassin. Un autre mot, donc, et une autre racine.

entre le XII^e et le VI^e s., est partiellement contourné, selon certains chercheurs, par une découverte épigraphique faite en 2010 dans le territoire de Moab (Bean *et al.* 2018). Sur le site de Khirbat Ataruz, l'ancienne Atarot, dans le contexte d'une chambre dédiée à des activités cultuelles, a été retrouvé un petit autel brûle-parfums portant deux inscriptions, apparemment sans relation l'une avec l'autre. Sur la base de la paléographie, les inscriptions ont été datées de la fin du IX^e ou du début du VIII^e s., ce qui correspond d'ailleurs au contexte archéologique (Ji 2018). La deuxième inscription, porte à la ligne 1 l'expression *mn 'brn*, dont une des interprétations possibles est « de (la part) des Hébreux ». Comme le remarquent les éditeurs, il s'agirait de la première attestation épigraphique du terme. Ils ajoutent, en outre, que, bien que cette proposition doive être considérée avec une grande prudence, elle est davantage plausible que les autres hypothèses qu'ils ont examinées (Bean *et al.* 2018, 219). Cela parce qu'à la ligne 2, il semble être fait référence à des étrangers (*grn*). Les éditeurs suggèrent toutefois, de manière hypothétique, qu'il pourrait s'agir d'une inscription commémorant des événements déroulés à Atarot, les mêmes peut-être que ceux évoqués sur la célèbre stèle de Mesha même si celle-ci ne fait pas mention des Hébreux (Bean *et al.* 2018, 221).

La découverte de cette inscription est certainement importante, mais il paraît plus qu'hypothétique d'identifier les *'brn* avec les Hébreux de la Bible en l'état actuel des connaissances. L'expression semble non seulement mutilée, mais elle pourrait en outre recevoir d'autres interprétations que les éditeurs ont d'ailleurs listées. Le terme pourrait ainsi être interprété à la lettre comme « ceux de l'autre rive ». Une telle solution, tout en étant la *lectio facilior* du texte, expliquerait parfaitement l'identification de ce groupe avec les hypothétiques étrangers de la ligne 2, ainsi que l'identification avec les Israélites. Enfin, cette inscription pourrait renforcer la portée spatiale et relative attachée au terme « Hébreu », comme cela apparaîtra clairement plus tard dans le contexte de la Transeuphratène.

Malgré ces observations, le rapprochement *hāpiru*-Hébreux persiste dans le débat scientifique comme fantôme de certains exégètes bibliques.¹² En réalité, si des biblistes préfèrent laisser la porte ouverte aux *hāpiru*, c'est parce que le lien entre ces derniers et les Hébreux leur permet de rattacher l'émergence des soi-disant proto-Israélites à un mouvement de migration ou à une révolte paysanne dans le Levant méridional. Ces hypothèses ont toutefois été dépassées. Il est devenu de plus en plus évident que, dans les hautes terres du Levant méridional, il n'y avait ni régime politique unique, ni unité ethnique. Pourquoi alors

¹² Même l'historien M. Liverani admet finalement qu'« il est possible de déduire un lien étymologique entre le nom donné à ces réfugiés (*hābiru*, ou *'br' 'pr*) et le nom des Hébreux (*'br*) » (Liverani 2011, 567).

insister sur la connexion *hāpiru*-Hébreu, d'autant plus que la composition ethnique de ce territoire au début de l'Âge du Fer semble être très hétérogène et comprend la population héritière du système palatial de l'Âge du Bronze ?

En définitive, les tentatives pour faire remonter les origines du nom « Hébreu » à l'Âge du Bronze par le biais d'une continuité avec le terme *hāpiru* – terme qui disparaît avec l'effondrement du système palatial de cette époque – doivent se confronter préalablement avec deux autres problématiques : (a) la relation entre une terminologie officielle de la *lingua franca* du Levant et l'auto-identification d'un groupe social dans une autre langue, la langue hébraïque ; (b) la restriction de son usage dans un nombre très réduit et relativement homogène d'occurrences dans la Bible hébraïque.

Toutes ces observations suggèrent qu'il est donc temps d'abandonner définitivement le rapprochement *hāpiru*-Hébreu. La relation entre *'ibri* et *hāpiru* relève, peut-être, d'une genèse étymologique similaire¹³, mais aucune relation ne peut être établie entre les deux termes. La charge de la preuve doit peser sur celui qui envisage une certaine continuité entre le terme akkadien *hāpiru* et le terme hébraïque *'ibri*, et non sur celui qui la refuse. La preuve à fournir afin de réhabiliter cette hypothèse ne pourra pas, en outre, se limiter à l'évocation de phénomènes de resémantisation sur la longue durée d'un terme, dont le sens originaire (et étymologique) était perdu¹⁴, ni à la proposition de faire remonter certains passages de la Bible hébraïque à une époque proche du XII^e s., possibilité difficilement recevable de nos jours.

7.3. LA TRANSEUPHRATÈNE

Si l'on considère le contexte chronologique des attestations du terme *'ibri* dans la Bible hébraïque, la période la plus vraisemblable à partir de laquelle le mot est attesté est celle du postexil. Ainsi, le lien entre le terme *'ibri* et la racine *'br* devient intelligible, si l'on tient compte du nom araméen de la région de la Transeuphratène, *'abar nah^arā*, c'est-à-dire « au-delà du fleuve » (Euphrate). Il s'agit d'une explication déjà explorée par D.R.G. Beattie et P.R. Davies qui

¹³ Pour la problématique du passage linguistique de la forme mésopotamienne à la forme hébraïque, voir Borger 1958, Weippert 1967, 78-82, Bottero 1972, 22. De plus, outre qu'il rejette l'idée d'une dépendance linguistique entre les deux mots, E. Lipiński (1976) interprète la forme hébraïque comme désignant une personne de statut inférieur dans la société israélite, et non en termes ethniques.

¹⁴ Une proposition encore plus difficilement recevable est que cette dénomination aurait été utilisée par d'autres populations, comme le soutient par exemple M. Sternberg (1998). Les témoignages épigraphiques dont nous disposons – quoique limités – ne confortent pas cette possibilité, car les royaumes d'Israël et de Juda sont désignés par leurs noms et par les noms de leurs souverains, mais jamais par le nom « Hébreux ».

concluaient « that the word Hebrew originated as an abbreviated name for someone from ‘Beyond the River’ or ‘Trans-Euphrates’, a ‘Transite’ – in Aramaic יארבע » (Beattie – Davies 2011, 82). Cette explication justifie non seulement la double perspective externe/interne mais aussi le caractère péjoratif du terme *‘ibri* utilisé pour désigner des exilés rentrant à Jérusalem et rencontrant des difficultés avec la population qui n’était pas partie en exil, le « peuple de la terre » (*‘am hā’āreṣ*).

Si nous revenons sur la conception spatiale qui semble être à l’origine du terme *‘ibri*, nous devons appréhender la terminologie géopolitique de la région levantine, au moins à partir de l’époque néo-assyrienne. Pour l’étude de cette région et du nom qu’elle porte, les contributions ponctuelles de A.F. Rainey (1969) et J. Elayi – J. Sapin (1989), ainsi que celles qui sont disséminées dans la monumentale *Histoire de l’Empire perse* de P. Briant (1996)¹⁵, restent fondamentales. À l’origine, l’expression « au-delà du fleuve » est une indication géographique qui, au fur et à mesure, a revêtu une valeur politique et administrative. Même si le fleuve envisagé est toujours l’Euphrate, l’expression peut désigner tout aussi bien la région levantine que la région mésopotamienne. Il s’agit, en effet, d’une désignation relative : la réalité qu’elle recouvre dépend de la position géographique du locuteur, de même que sa réception peut varier en fonction de la localisation du destinataire. Les deux possibilités sont envisagées dans la Bible hébraïque : dans les textes qui se présentent comme préexiliques¹⁶, la perspective est levantine ; pour ceux qui se présentent comme exiliques¹⁷, la perspective devient mésopotamienne. Cependant, en raison des interventions rédactionnelles importantes subies par ces textes, on ne doit pas s’étonner de la présence de contradictions, comme dans 1 R 5,4 où cette expression désigne, dans le récit des *gesta* du roi Salomon, la région à l’ouest de l’Euphrate.

Quant aux premières attestations extrabibliques de l’expression, celles-ci sont rédigées en akkadien (*eber nāri*) et datent de l’époque néo-assyrienne, sous les règnes des rois Sargon II (Parpola 1987, 204), Assarhaddon (Pettinato 1975, 152-154) et Assurbanipal (ARAB II, 901). Des attestations importantes sont connues pour l’époque perse, durant laquelle était employée l’expression ^a*bar nah^arā*, transposition de l’akkadien *eber nāri* en araméen, la langue officielle de l’empire (Stolper 1989). C’est, en effet, dans les chancelleries perses que cette désignation géographique revêt le statut de terminologie officielle,

¹⁵ Voir aussi la mise à jour de Grabbe 2004, 132-134.

¹⁶ Jos 24,2-3.14-15 ; 2 S 10,16 ; 1 R 14, 15 ; Is 7,20 ; 1 C 19,16.

¹⁷ Dans ce groupe, on rencontre des attestations en langue hébraïque (Ez 8,36 ; Ne 2,7.9 ; 3,7) ainsi qu’araméenne (Ez 4,10-11.16-17.20 ; 5,3 ; 6,6.8.13). Il faut, en outre, ajouter celles d’époque hellénistique en langue grecque, ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ (1 M 7,8 et, pour comparaison, 3,32).

quoique nous restions encore peu renseignés sur le statut de cette « circonscription territoriale et administrative », parfois désignée comme une satrapie dans les études, mais qu'Hérodote se contente de définir comme *nomos* (III, 91), sur sa capitale (Sidon ou plus probablement Damas), sur son rattachement à l'aire de Babylone (Grabbe 2004, 134-155), ou encore sur ses frontières (Tuell 1991).

Quant à la construction de cette expression, il n'est pas étonnant que la géographie antique, qui ne se fondait pas sur la cartographie, ait fait un usage abondant soit des catalogues (de peuples, de cités etc.) et donc de *networks* (Smith 2005), soit d'expressions à caractère plus ou moins relatif, souvent par le biais d'oppositions binaires, comme inférieur/supérieur, grand/petit, ou prenant comme point de référence le lever ou le coucher du soleil. On peut citer, à titre d'exemple, les expressions célèbres de « mer supérieure » (la Méditerranée) et de « mer inférieure » (le Golfe persique)¹⁸, longtemps en vigueur dans les annales mésopotamiennes (Yamada 2005). La géographie en sumérien et plus tard en akkadien sert évidemment à nourrir en premier lieu l'idéologie royale ; c'est, par exemple, la raison pour laquelle l'expression « de la mer supérieure à la mer inférieure » devient standardisée désignant ainsi l'extension de l'empire de tel ou tel roi, toujours afin de souligner sa domination universelle, ou du moins sa domination sur la partie du monde qui compte.

Outre le cas de la Transeuphratène, la géographie physique et notamment l'hydrographie ont toujours influencé la géographie mentale de cette partie du Levant méridional. Bornée au sud par le « torrent d'Égypte »¹⁹, cette région est délimitée à l'ouest par le fleuve Jourdain, comme le montre très efficacement le premier chapitre du livre du Deutéronome dans lequel se trouve notamment le dernier discours, avant sa mort hors de la terre promise, que Moïse prononce « au-delà du Jourdain » (*b^e'eber hayyarden* ; πέραν τοῦ Ἰορδάνου / ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ; 1,1.5). Ibn Ezra (1092-1167) avait déjà remarqué avec justesse que, en dépit de l'attribution mosaïque traditionnelle de la Torah, Moïse n'aurait pas pu écrire ce passage. Il a noté, par exemple, que l'expression « au-delà du Jourdain » ne peut seulement être utilisée que par une personne qui se trouve en Cisjordanie, c'est-à-dire dans la terre promise, ce qui n'est pas le cas de Moïse qui n'a jamais franchi le Jourdain.

D'autres textes qui abordent la question de la mort du prophète au seuil de la terre promise, comme 3,23-28, mettent en relief l'importance du lexique du

¹⁸ Quoique cette identification ne soit pas la seule possible (Yamada 2005, 32), il s'agit de la plus répandue et elle fait référence à la limite septentrionale et méridionale de l'Euphrate. Sur ce type de lexique en Mésopotamie, voir Liverani 1994, 27-55 et Horowitz 1998.

¹⁹ Nb 34,5; Jos 15,4.47; 1 R 5,1; 8,65; 2 R 24,7; 2 C 7,8; Is 27,12.

« passage du Jourdain ». ²⁰ En effet, si le terme hébreu *‘aliā*, qui aujourd’hui encore désigne la migration vers la terre d’Israël, signifie à proprement parler la « montée » ²¹, on devrait plutôt, dans une perspective ancienne, parler du *ma‘abar*, du « passage » vers cette terre, dont l’épisode du franchissement du Jourdain par Josué est le prototype.

Il semble, par conséquent, que la validité officielle de la circonscription administrative de la Transeuphratène corrobore une conception de l’espace israélite, déjà à l’œuvre en raison de la morphologie naturelle de son territoire, délimité par la frontière hydrographique. Le retour de l’exil babylonien, en d’autres termes, implique, à l’échelle régionale, l’entrée dans un territoire appelé *‘abar nah‘arā* – ou *‘eber hannahār* en hébreu – après le passage de l’Euphrate et, à l’échelle locale, le retour dans le pays des pères, après le passage du Jourdain. En plus du lien entre *‘ibri* et *hāpiru*, l’usage du paradigme spatial de la Transeuphratène est renforcé par la nouvelle centralité des textes relatifs au passage du Jourdain. C’est, d’ailleurs, à l’époque exilique que la figure liminaire de Moïse prend de l’ampleur, c’est-à-dire au moment où le peuple se trouve en dehors de la terre, au-delà du Jourdain, à l’instar du plus grand des prophètes.

Une telle datation pourrait aussi être prouvée par la seule attestation extrabiblique du terme « Hébreux », outre celle de Khirbat Ataruz. Le terme *‘ybr* est, en effet, attesté dans un papyrus astrologique en démotique conservé à Vienne (Parker 1958). ²² Bien qu’il date des II^e-III^e s. de n. è., il retranscrit des traditions babyloniennes de la fin du VI^e et du début du V^e s. av. n. è. Le fait que le papyrus n’atteste pas l’expression *p3 ‘ybr*, « la terre de(s) Hébreu(x) » (pace Redford 1965) pourrait indiquer que le terme *‘ybr*, avec ses variantes, désigne tout simplement, une fois encore, la province de la Transeuphratène dans sa perspective spatiale (Williams 1966, 69, n. 1). En effet, le papyrus contient à la fois des noms strictement géographiques (Égypte, Crète) et des noms géographiques construits à partir du nom de la population résidant (« la terre du Syrien / de l’Assyrien », « la terre de l’Amorite »).

²⁰ On a toutefois remarqué, d’après les témoignages de la Bible hébraïque, la fluidité de la définition territoriale de cette terre. Nous ne pouvons, cependant, nous empêcher d’insister sur l’existence de deux définitions du pays, l’une au sens large, l’autre au sens strict. Selon cette dernière, Moïse meurt certainement aux marges du pays, mais selon la première, il a pu y entrer. Il est, cependant, particulièrement étonnant de rencontrer au début du livre du Deutéronome (1,6-8), qui insiste sur la mort du prophète au pays de Moab, ce qu’on pourrait interpréter, à la lumière d’autres passages, tels que I R 5,1 et 8,65, comme une définition au sens large de la terre promise.

²¹ La racine *‘lh* relève d’une conception à la fois géographique, étant originellement liée à la cité de Jérusalem où, par exemple, le mont Sion atteint une hauteur de 765 m, et symbolique, comme le suggère toute la théologie développée autour de ce mont.

²² Le terme est attesté avec trois variantes orthographiques : *‘ybr* (II,22 partiellement restitué ; III,1 restitué ; III,5 ; III,13 restitué) ; *‘br* (II,27 ; IV,17 restitué) ; *ybr* (IV,9 ; IV,11 restitué).

7.3.1. La loi sur les esclaves

La nuance péjorative du terme *'ibri* a souvent été mise en relation avec ses origines, liées à la catégorie sociale des *hāpiru*. En vue de notre critique, il reste à considérer sous une nouvelle lumière le lien sémantique entre *'ibri* et *'ebed*, « esclave ».

Notre première remarque est de nature graphique : au-delà du *yod* final, qui sert à former les gentilés (*nisba*), les deux termes diffèrent seulement par la troisième lettre de la racine. Il s'agit, en outre, d'une différence minime, puisque, dans les manuscrits, les deux lettres prêtent aisément à confusion. La comparaison entre le TM et la LXX est encore une fois éloquente à ce propos. Par trois fois, la LXX restitue le terme *'ibri* du TM par l'équivalent grec (δοῦλος) du terme *'ebed*²³ : 1 S 13,3 ; 14,21 ; Jon 1,9.

Cette dernière occurrence est particulièrement éloquente (1,8-9). Afin de s'identifier auprès des marins, Jonas se présente dans le TM de la manière suivante : *'ibri 'ānōki*, « je suis hébreu », ce qui est restitué dans la LXX par δοῦλος κυρίου ἐγώ εἰμι, « je suis l'esclave du Seigneur ». Une telle différence peut être expliquée de deux manières : (a) il peut s'agir d'une harmonisation avec l'information biographique de 2 R 14,25, où Jonas est présenté comme le serviteur de la divinité ; (b) on peut avoir affaire à une corruption entre les mots *'ibri*, « hébreu » et *'ebed*, « esclave » ou à une correction. Si l'on tient compte du fait que le titre de 2 R 14,25 est un titre générique, dont la Bible hébraïque fait maintes fois usage, l'hypothèse d'une harmonisation semble peu convaincante. En même temps, il semble difficile d'imaginer une confusion entre les deux termes, puisque le traducteur de la LXX est obligé d'ajouter un autre terme, κυρίου, afin d'obtenir un syntagme sensé. Une correction semble donc envisageable : pour éviter d'attacher une connotation négative du terme *'ibri* à un prophète d'Israël, la LXX semble plutôt choisir de lire et de traduire le terme *'ebed* – graphiquement mais aussi sémantiquement – proche. On peut, en revanche, noter que le recours au terme *'ibri* dans le TM est probablement déterminé par le registre comique du livre.

Le rapprochement sémantique entre les termes *'ibri* et *'ebed* est formalisé dans la loi portant précisément sur les esclaves, rapportée selon une triple tradition. En effet, la loi du code de l'alliance (Ex 21,2) est reprise dans le code

²³ En Nb 24,24, on assiste au phénomène contraire, mais il s'agit d'un cas isolé et probablement dû à une interprétation visant à actualiser le TM. Ce passage décrit la domination d'Assur et Eber, restitué par la LXX comme « les Hébreux », par des gens provenant de Kittim (Chypre), une expression pouvant vraisemblablement faire penser aux conquêtes grecques de l'époque hellénistique. Pour une analyse, voir Harvey 1996, 113-114. Il est d'ailleurs possible que le TM contienne ici, par le biais de l'utilisation du terme *'eber*, une référence à la région de *'eber hannahār* (Gray 1903, 379).

Ex 21,2	Dt 15,12
<p>כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי נָשׂוּ שְׁנַיִם יָעִבֵד וּבְשִׁבְעַת יֵצֵא לְחֻפְשֵׁי חָנָם:</p>	<p>כִּי־יִמְכַר לְךָ אֶחָיוֹ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדָה שָׁשׁ שָׁנִים וּבְשִׁנָּה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חֻפְשֵׁי מֵעִמָּךְ:</p>
<p><i>Si tu achètes un esclave hébreu</i> <i>six années il (te) servira</i> <i>et la septième il sortira libre gratuite-</i> <i>ment.</i></p>	<p><i>Si un de tes frères, un Hébreu ou une</i> <i>Hébreue, se vend à toi,</i> <i>il sera ton esclave pendant six années</i> <i>et la septième année tu le renverras</i> <i>libre de chez toi.</i></p>

Tableau 5 : Les lois sur l'« esclave hébreu ».

deutéronomique (D ; Dt 15,12), ainsi que dans un passage du prophète Jérémie (34,14), tandis que la version du code de sainteté (H ; Lv 25,39-46) ne reprend pas la terminologie qui nous intéresse. Il ne s'agit pas ici d'étudier la loi en elle-même, mais de comprendre pourquoi seule cette loi utilise le terme *'ibri*. Bien que traditionnellement considérée comme antérieure aux formulations du code deutéronomique et de sainteté, la terminologie utilisée en Ex 21,2 s'avère également relativement insolite dans le contexte du code de l'alliance. En outre, les deux occurrences présentes dans ces passages constituent les seules attestations du terme *'ibri* dans l'ensemble des lois de la Torah.²⁴

Au-delà des contextes socio-économiques différents que reflètent les deux codes légaux, comment justifier l'usage l'expression « un esclave hébreu »²⁵ ou « un Hébreu ou une Hébreue », en sachant que dans le reste de la législation, l'appartenance ethnique n'est jamais explicitée de cette manière ? Dans son célèbre commentaire, B.S. Childs remarque :

The Hebrews were disadvantaged peoples, which were considered inferior and were employed in menial laboring jobs. In some thirty occurrences of the term in the Pentateuch the term applies to the "Hebrews" either in contrast to Egyptians [...] or in contrast to the Philistines [...]. This would imply that a term which once was used to designate the outsider had been accepted by the Israelites, at least for a time. In the later period the Hebrew slave became identified with the Jewish slave (Jer. 34.9). But already in Ex. 21.2 the term was losing its wider connotation and becoming identified with the Israelite. The contrast lies between a Hebrew and a 'foreigner' (21.8). In Israel a man could become a slave by being sold by his impoverished

²⁴ Pour une analyse des différentes formes de cette loi, voir Ska 2000, 54-58.

²⁵ Dans un contexte complètement différent (l'épisode de Joseph et de la femme de Potiphar), on rencontre la même expression (*hā'ebēd hā'ibri* ; Gn 39,17), ainsi que dans le discours du grand échanson au Pharaon (*'ibri 'ebēd* ; Gn 41,12).

parents, or sold for theft (22.2), or by selling himself (Lev. 25.39) (Childs 1974, 468).

L'idée selon laquelle les Hébreux constituent la couche sociale la plus basse relève d'une conjecture, tout comme l'idée d'un développement diachronique du terme et sa progressive assimilation à « Israël ». Elles supposent à la fois une certaine unité entre « Hébreux » et « Israël », qui autorise un traitement de faveur pour l'esclave hébreu, et une certaine différence, qui justifie l'existence de la double nomenclature. La suite de la loi laisse en effet penser que l'esclave fait déjà partie du peuple puisque, dans le rituel à accomplir dans un lieu de culte, dans le cas où l'esclave veut conserver sa condition servile, rien n'est dit à propos, par exemple, de sa circoncision. En revanche, un autre passage (Ex 12,44) relatif aux esclaves achetés « à prix d'argent », précise explicitement que ceux-ci peuvent participer au repas pascal après avoir été circoncis.

Commençons par Dt 15,12 et remarquons tout d'abord que la double occurrence, au masculin et au féminin, est placée en apposition à « ton frère » (*'āhikā*), expression déjà suffisante pour définir le statut ethnique de l'esclave, dont l'intérêt est d'ouvrir au cas particulier d'une esclave femme. En dépit de l'argumentation de J.-L. Ska (2000, 55-56), selon laquelle un des traits caractéristiques de la loi deutéronomique serait justement la prise en compte du cas d'une esclave femme, le caractère d'apposition et la juxtaposition de la conclusion du v. 17 peuvent suggérer qu'ils constituent une adjonction secondaire. Si nous revenons, d'ailleurs, à la législation du code de l'alliance concernant les esclaves femmes (Ex 21,7-11), nous ne relevons aucune précision ethnique, puisque le contexte est suffisamment clair. On trouve, par exemple, en 21,7-8, l'interdiction de vendre une fille à un peuple étranger (*le' am nokri*). Quant aux autres lois sur les esclaves (21,20-21.26-27.32), il est plutôt intéressant de noter qu'elles n'impliquent aucune différence entre esclave *'ibri* ou non *'ibri*. On pourrait, en outre, se demander pourquoi expliciter l'appartenance ethnique dans le cas de l'esclavage en 21,2 et non, par exemple, en cas de meurtre ou d'enlèvement, deux infractions à la loi qui sont pourtant traitées dans le même chapitre.

Si le texte du Dt est donc secondaire, une explication possible du syntagme original d'Ex 21,2 (*'ebed 'ibri*) peut être de nature philologique. Comme nous l'avons vu, les deux termes sont graphiquement proches. L'origine du second pourrait donc s'expliquer par une dittographie qui aurait, dans un deuxième temps, donné lieu à une interprétation conduisant à l'établissement du terme *'ibri*. Quoique cette explication soit possible, elle demeure très conjecturale et dépourvue de tout fondement du point de vue de la critique textuelle. En outre, la thèse d'une erreur de copiste est affaiblie par le fait qu'on trouve une for-

mule similaire en dehors du corpus de la Torah dans le passage de Jr 34,14.²⁶ La tournure de la phrase de Jérémie trahit une connaissance tant de la loi deutéronomique que de celle, plus élaborée, de Lv 25,39-46. La datation du code de sainteté, dont ce dernier passage fait partie, est fortement controversée et d'importants doutes subsistent pour la dater d'avant la rédaction du livre d'Isaïe (Leuchter 2008). Dans ce cas donc, l'écriture de Jr 34 ne peut pas remonter au VI^e s. Cela ne signifie pas que toute section est tardive, mais que la rédaction du passage en question suit ou est contemporaine de l'harmonisation entre Ex 21 et Dt 15.

Les lois bibliques sont destinées au peuple d'Israël et sont, par conséquent, toujours adressées à ses membres. Quand des non-membres sont concernés, ils sont explicitement cités, comme dans le cas du *ger*, l'étranger qui habite au milieu du peuple. La précision ethnique n'était pas nécessaire dans la législation sur les esclaves, comme du reste elle n'était pas nécessaire ailleurs dans les trois codes, où tout lien ethnique est systématiquement exprimé par le lexique de la parenté (Barbiero 1991, 187-190). Ainsi, le terme *'ibri* s'avère pléonastique et c'est justement cet aspect, à nos yeux, qui constitue l'intérêt exégétique majeur de cette loi. L'accent mis sur cette appartenance ethnique en tant que *'ibri* peut alors s'expliquer comme un ajout remontant à l'époque postexilique, dans le contexte de la Transeuphratène, afin de réglementer les rapports entre les exilés (les Hébreux) qui rentraient et le « peuple de la terre ». Il s'avère donc possible d'imaginer – nous ne saurions aller au-delà de cet exercice imaginaire – que, à une période ultérieure à la fixation des codes légaux, il y ait eu la nécessité d'adapter ponctuellement cette loi au nouveau contexte social et à la nouvelle terminologie. Par conséquent, les deux versions de la loi dans le livre de l'Exode et du Deutéronome comporteraient une harmonisation, intervenue peut-être à l'époque de la composition du passage de Jr 34,14, dont Lv 25,39-46 n'aurait pas bénéficié en raison de son autonomie vis-à-vis des deux autres versions de la loi. Une autre harmonisation possible, encore plus probable, pourrait remonter à l'inclusion du « Roman de Joseph », dans lequel l'expression « l'esclave hébreu » figure en 39,17 et 41,12, en conclusion du livre de la Genèse (aux chapitres 37–50).

²⁶ L'article de N.P. Lemche (1975), bien que dépassé quant à l'interprétation du lien entre le terme *'ibri* et les *hāpiru*, demeure d'un grand intérêt pour l'analyse des convergences entre les passages de Ex, Dt et Jr.

7.4. LE « ROMAN DE JOSEPH » ET L'EXODE

À la lecture des passages de Gn 39,17 et 41,12, il est possible d'affirmer que Joseph est le premier « esclave hébreu » et que c'est seulement à partir de lui que l'association « hébraïcité » et « esclavage » se transmet aux Israélites. Ce n'est pas par hasard, en effet, qu'au début du livre de l'Exode, les fils de Jacob-Israël sont tous des esclaves des Égyptiens. Par conséquent, le terme *'ibri* est utilisé à plusieurs reprises dans le « Roman de Joseph », ainsi qu'en suivant dans les premiers chapitres du livre de l'Exode. Dans l'histoire de Joseph comme dans l'Exode, les esclaves jouent un rôle de premier plan.

Les attestations du terme *'ibri* dans le livre de l'Exode peuvent être classées en deux groupes : (a) celles qui apparaissent dans les deux premiers chapitres ; (b) celles qu'on trouve dans la formule « Dieu des Hébreux » (*'elōhe hā'ibrim*). Or, la concentration du terme *'ibri* dans les deux premiers chapitres, en continuité narrative avec le « Roman de Joseph »²⁷, semble suggérer la nature rédactionnelle de la conjonction entre Genèse et Exode, qui remonte entièrement à la période postexilique. Quant à la datation du terme *'ibri* dans ce corpus, il est important de bien situer chronologiquement le récit sur Joseph. En raison des différentes trames identifiées dans ce texte²⁸, on estime qu'il a pris forme entre le VI^e et le III^e s. L'arc chronologique concerné par le développement de l'« histoire de Joseph » se situe donc entre les deux périodes diasporiques majeures de l'histoire ancienne du peuple, faisant de cet ouvrage une sorte de « nouvelle de la diaspora ». Cette perspective cependant, située entre Mésopotamie et Égypte, place toujours au centre – géographique et symbolique – la Judée.

Quoique le terme *'ibri* ne soit pas toujours lié à l'esclavage dans ce corpus²⁹, et malgré l'impossibilité d'attribuer à une période exacte la création ou l'usage du terme dans l'« histoire de Joseph », il est néanmoins possible d'établir fermement que le lien le plus stable, le plus évident et le plus récurrent

²⁷ Quant à la question du genre littéraire, nous nous en tenons à la distinction proposée par C. Uehlinger (2009, 240-241), entre le « roman de Joseph », ouvrage à caractère romanesque intégré dans le livre de la Genèse, et l'« histoire de Joseph », le texte *prout iacet* des ch. 37-50 « qui en fait un élément de transition au service d'un projet historiographique de grande envergure, à savoir l'épopée des origines et de l'histoire d'Israël ».

²⁸ On reconnaît d'habitude au moins trois trames distinctes : (1) l'ascension de Joseph ; (2) Joseph et ses frères ; (3) l'installation de Jacob-Israël au pays de Goshen.

²⁹ On peut signaler au passage deux autres attestations particulièrement intéressantes : Gn 40,15, qui mentionne « la terre des Hébreux » (*'eres hā'ibrim*), et 43,32, qui relate une sorte d'interdiction cultuelle de manger avec les Hébreux en vigueur parmi les Égyptiens, quoique cette dernière semble plutôt être une projection caractéristique d'une sensibilité israélite, comme on la retrouvera, par exemple, dans le livre d'Esther. Le lexique est, en effet, celui de l'abomination (*to'ebā*) qui, dans la Bible hébraïque, est habituellement lié au contexte cultuel et aux règles de pureté qu'il impose.

entre « hébraïcité » et esclavage dans la Bible hébraïque est attesté dans des strates textuelles situées entre l'époque perse et la période hellénistique.

C'est à partir de cet usage que la suite du livre de l'Exode adopte le titre divin « Dieu des Hébreux » (*'elōhe hā'ibrim*), qui est utilisé systématiquement dans les échanges avec les Égyptiens. À côté du tétragramme, révélé pour la première fois justement en Ex 3, le titre « Dieu des Hébreux » est ajouté, sous la forme d'un attribut et avec une fonction plutôt didactique, pour aider les Égyptiens à mieux comprendre l'identité de celui qui envoie Moïse. L'herméneutique exacte de la double forme (tétragramme et *'elōhe hā'ibrim*) est d'ailleurs exprimée clairement au chapitre 3. Si, en effet, le v. 14 contient la formulation adressée aux Israélites (*'ehyē 'āšer 'ehyē*, « je serai qui je serai », *'ehyē*, « je serai »), celle destinée aux Égyptiens figure au v. 18 (*yhwh 'elōhe hā'ibrim*, « YHWH, dieu des Hébreux »). En outre, le texte de 3,18 devient paradigmatique pour la suite. Toutes les annonces au Pharaon, à partir de la première en 5,3, reprendront sa formulation conçue comme exécution de l'ordonnance divine. Bien que les Égyptiens connaissent les formes « les fils d'Israël », *b'ne yisrā'el* (cf. 1,9), et « Israël », *yisrā'el* (car en 5,2 le Pharaon semble comprendre que le peuple du « Dieu d'Israël », *'elōhe yisrā'el*, est Israël lui-même), il est évident, à la lumière de Ex 1–2, que les personnages égyptiens préfèrent, à l'instar des Philistins, le terme *'brym* pour désigner le peuple. Ainsi, pour éclairer son discours et l'identité de celui qui l'envoie, Moïse remplace dans sa réplique au Pharaon le titre « YHWH, dieu des Hébreux » par « Dieu des Hébreux ». Le témoignage du livre de l'Exode corrobore donc l'hypothèse des focalisations externe et interne, dont dépend le choix du terme *'ibri* ou « Israël » et confirme, en même temps, la connotation péjorative que comporte le premier.

7.5. ABRAHAM, L'HÉBREU

Il est temps de se pencher sur le lien entre le terme *'ibri* et le premier patriarche Abraham. Ce lien a été, par exemple, mis en avant par Artapan d'Alexandrie, un historien juif du II^e siècle av. n. è., dont quelques fragments de *l'Histoire des Juifs* nous sont parvenus par des citations d'Eusèbe de Césarée (*Praeparatio Evangelica* 9,18, 23) et de Clément d'Alexandrie (*Stromates* 1,23, 154). C'est lui donc qui aurait affirmé que « les Judéens [...] s'appellent/sont appelés Hébreux depuis³⁰ Abraham [ἀπὸ Ἀβραάμου] » (fr. 1 = *Praeparatio Evangelica* 9,18, voir *infra*, p. 206). Nous ignorons cependant sur quoi est fondée cette

³⁰ Il nous semble que la restitution la plus neutre possible véhicule en même temps une dimension chronologique (« à partir de lui »), commémorative (« en souvenir de lui ») et causale.

assertion. Nous ne pouvons pas écarter à priori une première possibilité mettant en évidence une certaine affinité sonore, en grec comme en hébreu, entre les deux mots. Une étude plus attentive montre par ailleurs qu'un passage de la Bible hébraïque, bien qu'isolé, présente Abraham comme hébreu. Si Artapan d'Alexandrie s'est appuyé sur ce passage, il faudrait reconnaître qu'il a consulté le TM, puisque la LXX présente une version légèrement différente.

Philon d'Alexandrie, dans son ouvrage *De migratione Abrahami* (4,20), écrit que « *hébreu en fait signifie émigrant* » (περάτης γὰρ ὁ Ἑβραῖος ἐρμηνεύεται). Ainsi, d'une part, il aurait lui aussi connu le texte biblique dans la version du TM³¹ qui contient le terme 'ibri ; d'autre part, il interprète ce terme comme dérivé de la racine 'br, « passer », et donc « émigrer ».³²

Nous pouvons par conséquent nous concentrer sur les deux versions de Gn 14,13 :

וַיְבֹא הַפְּלִיטִי וַיִּגַּד לְאַבְרָם הָעֵבֶרִי וְהוּא שָׁכַן בְּאַלְנֵי מַמְרֵי אֶחָי אֶשְׁכּוֹל וְאֶנֶר וְהָיוּ אֵלֶיךָ
בְּבְרִית־אֲבָרָם:

Παραγενόμενος δὲ τῶν ἀνασωθέντων τις ἀπήγγειλεν Ἀβραμ τῷ περάτῃ· αὐτὸς δὲ κατόκει πρὸς τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρηῇ ὁ Ἀμορις τοῦ ἀδελφοῦ Ἐσχωλ καὶ ἀδελφοῦ Αὐναν, οἳ ἦσαν συνωμόται τοῦ Ἀβραμ.

Et un fuyard s'en vint porter la nouvelle à Abram l'Hébreu, qui demeurait aux chênes de Mamré l'Amorite, frère d'Eshkol et de Aner ; ils étaient les alliés d'Abram.

Eu égard à la ressemblance globale du verset dans les deux versions, la divergence entre 'ibri et περάτης est à plus forte raison remarquable. Du point de vue de la critique textuelle, il semble plutôt clair que la LXX fournit ici une interprétation du terme hébraïque, probablement pour éviter d'accorder au premier patriarche un titre qui, dans un contexte égyptien, pouvait comporter, comme dans les histoires de Joseph et de Moïse, une connotation péjorative. Le terme qui le remplace, cependant, est un néologisme, formé sur l'adverbe grec περά, « au-delà ». Ainsi, le sens de l'adjectif περάτης pourrait être : « qui passe au-delà » ou « qui vient de l'au-delà », c'est-à-dire, en tenant compte du contexte de l'histoire du patriarche, « (Abraham) qui vient de l'autre côté du

³¹ Les chercheurs, cependant, doutent que cet auteur ait possédé une maîtrise suffisante de la langue hébraïque pour pouvoir consulter le TM. Cela n'empêche pas qu'il puisse en avoir eu une connaissance midrashique, c'est-à-dire à travers des transpositions orales en grec de certains épisodes.

³² Dans ce contexte, Philon propose une interprétation allégorique de l'acte migratoire comme passage d'une connaissance sensible à une connaissance intellectuelle. À partir de son idée, selon laquelle une terre ou un pays symbolisent le corps, puisque le corps se nourrit des fruits de la terre, émigrer d'un pays revient, au fond, à se libérer des soucis corporels (*De migratione Abrahami* 2-3).

fleuve (Euphrate) »³³ et donc « (Abraham,) le Mésopotamien ». Si le choix à l'origine de la version de la LXX ainsi que la démarche interprétative à l'œuvre sont plutôt compréhensibles, il nous reste à nous demander pourquoi le TM recourt à l'adjectif *'ibri* dans ce contexte, et seulement dans ce contexte, dans l'ensemble des histoires patriarcales.

Tout d'abord, on peut considérer, de manière générale et même dans la perspective de la Bible hébraïque, Abraham comme l'émigré par excellence. En réponse au célèbre *leḵ-ḵā* (Gn 12, 1-3), la « vocation » tripartite à sortir du pays et de la maison de son père vers la terre que Dieu lui montrera, Abraham accomplit à son tour une série de trois actions, dont la troisième relève justement du champ sémantique de la racine *'br*. Abraham donc *passé* la terre de Canaan jusqu'à Sichem, et cet acte lui vaut d'être le père du peuple migrateur, ainsi qu'Israël est décrit tout au long de la Bible hébraïque.

L'apposition du terme *'ibri* au nom d'Abraham s'avère polysémique et se justifie selon trois niveaux différents. Au niveau de la narration, elle peut décrire le premier patriarche comme quelqu'un qui, selon le contexte immédiat du récit, a franchi le Jourdain. À bien y regarder, on peut dire qu'en Gn 14,13 le narrateur emploie le point de vue du fuyard, qui fuit le même territoire que Lot, et aux yeux duquel Abraham apparaît comme « le frère de Lot qui habite de l'autre côté ». Comme le suggère le passage de Gn 13,6-12, Lot, s'est installé sur la rive gauche du Jourdain, alors qu'Abraham a choisi celle de droite. D'ailleurs, Gn 14 est à juste titre considéré comme très tardif (de Pury 2009, 235)³⁴ et reflète donc la compréhension postexilique du terme *'ibri*.

En outre, au niveau de la description du personnage, ce terme présente Abraham comme un émigré, ancêtre d'un peuple d'émigrants. Au niveau archétypique, enfin, puisqu'il s'agit de l'ancêtre du peuple, il peut paraître naturel qu'il soit à son tour le premier parmi les Hébreux. D'ailleurs, en tant que grand-père de Jacob-Israël, Abraham n'appartient pas pleinement au groupe des Israélites. Il ne peut pas non plus être considéré comme judéen, puisque l'installation de son peuple dans cette région lui est postérieure, tout comme la naissance de Juda, son éponyme. Abraham vit, en effet, dans la terre de Canaan et appartient à la « préhistoire » du peuple d'Israël. Le seul ethnonyme auquel il peut être rattaché est celui d'hébreu. Cependant, si, par exemple, nous considérons ici « hébreu » comme une forme substitutive du terme « israélite », nous sommes confronté à un usage fondamentalement positif du terme, élément qui s'accorde difficilement avec les autres attestations que nous avons analysées. Une autre possibilité est de voir dans cet usage une forme de réhabilitation

³³ D'ailleurs, l'homophonie entre le nom hébraïque de ce fleuve, *p'rāt*, et le terme *perates* a déjà été notée (Harl 1994, 159).

³⁴ À ce propos, on peut ajouter que ce n'est qu'ici (14,2.8) que le terme *milhāmā*, « guerre », est attesté dans le livre de la Genèse.

d'un mot qui, dans le reste de la Bible hébraïque, est peu flatteur. Dans les deux cas, la nature secondaire de l'apposition *'ibri* se fait jour. Du point de vue du texte final, le syntagme « Abraham, l'Hébreu » est non seulement doté de sens, mais il comporte aussi plusieurs sens.

7.6. LA LITTÉRATURE BIBLIQUE D'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

Nous pouvons maintenant passer aux textes réédités à l'époque hellénistique ou composés à cette époque. Il s'agit de textes qui nous sont parvenus en grec et qui, par conséquent, ne font pas partie de la Bible hébraïque, mais qui s'insèrent dans le concept plus large des livres deutérocanoniques. Il subsiste en outre dans certains cas des doutes quant à une première rédaction en langue sémitique. Notre attention se concentrera sur le livre de Judith et sur 2 Macca-bées, qui présentent les attestations les plus intéressantes.

Si nous commençons par les trois attestations de 2 M, considéré comme antérieur au texte de Judith et évoqué dans ce dernier, nous rencontrons, par rapport au corpus que nous venons de parcourir, un usage différent et singulier du terme *ἑβραῖοι*, toujours utilisé au pluriel :

7,31

σύ δὲ πάσης κακίας εὐρετῆς γενόμενος εἰς τοὺς Εβραίους οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ.

Et toi, l'inventeur de toute la calamité qui s'abat sur les Hébreux, tu n'échapperas pas aux mains de Dieu.

11,13

οὐκ ἄνους δὲ ὑπάρχων πρὸς ἑαυτὸν ἀντιβάλλον τὸ γεγονός περὶ αὐτὸν ἐλάττωμα καὶ συννοήσας ἀνικῆτους εἶναι τοὺς Εβραίους τοῦ δυναμένου θεοῦ συμμαχοῦντος αὐτοῖς

Mais Lysias, ne manquant pas de sens, réfléchit sur la défaite qu'il venait d'essuyer et, comprenant que les Hébreux étaient invincibles puisque le Dieu puissant était leur allié, il envoya des messagers.

15,37

Τῶν οὖν κατὰ Νικάνορα χωρησάντων οὕτως καὶ ἀπ' ἐκείνων τῶν καιρῶν κρατηθείσης τῆς πόλεως ὑπὸ τῶν Εβραίων καὶ αὐτὸς αὐτόθι τὸν λόγον καταπαύσω.

C'est ainsi que se passèrent les événements concernant Nikanor ; et, comme depuis ces temps la ville demeura en possession des Hébreux, je finirai, moi aussi, mon ouvrage en cet endroit.

En raison du caractère manifestement secondaire de la section 6,18–7,42 de 2 M, nous traitons d'abord les deux dernières attestations. Les interprétations les plus récentes (Doran 2012, 218, 300 ; Schwartz 2008, 314, 402, 513) reposent sur les conclusions tracées par G. Harvey dans une étude qui constitue, en effet, un tournant dans l'interprétation du terme *ἑβραῖος*.³⁵ Avant lui, les commentateurs considèrent tout simplement que ce terme partage la même dimension religieuse que le terme « Israël » (Abel 1949, 480 ; Goldstein 1983, 300). La portée de l'analyse offerte par G. Harvey peut être résumée en deux points : (a) *ἑβραῖος* est un synonyme de *Ἰουδαῖος* et *Ἰσραήλ*³⁶ ; (b) *ἑβραῖος* véhicule non seulement l'idée d'une fidélité à ce qu'on pourrait nommer « la religion israélite », mais acquiert aussi une valeur stylistique, comme terme archaïsant. Cependant, l'aspect archaïque ne dépend pas d'une origine ancienne du terme, qui d'ailleurs n'est jamais défini, mais d'un écho au nom d'Abraham, créant implicitement une connexion et une intimité entre celui qui est défini comme « hébreu » et les origines glorieuses du peuple.³⁷

Cependant, les occurrences du livre de Judith, traditionnellement situé entre 164, date de la redédicace du temple par Judas Maccabée, et environ 100, au début du règne d'Alexandre Jannée (103-76), semblent plutôt confirmer l'alternance entre Israël et *ἑβραῖος* comme reflet d'une double focalisation (Gera 2014, 338, 379, 429). Le mot *ἑβραῖος*, qui apparaît à trois reprises dans tout le livre, est dans un cas utilisé par Judith lorsqu'elle se présente aux soldats de l'avant-poste des Assyriens (10,12), dans un autre cas par Holopherne, le général en chef de l'armée assyrienne (12,11), et enfin par Bagoas, l'eunuque préposé à toutes les affaires d'Holopherne (14,18). Dans les trois cas, il est utilisé pour qualifier Judith comme femme (*θυγάτηρ* ou *γυνή*) des Hébreux. D'ailleurs, l'emploi du terme *ἑβραῖος* par les Assyriens, ou dans un contexte assy-

³⁵ Il en va de même pour l'adoption du titre *Les Hébreux* par S. Encel, qui le justifie de la façon suivante : « Le terme "Hébreux" (*ivrim*) est le plus ancien, en tout cas appliqué exclusivement pour évoquer les récits primordiaux, depuis le geste d'Abraham jusqu'à la sortie d'Égypte. Il traduit, selon la formule de G. Harvey, une "obsession de l'origine du peuple" » (2009, 10). Un autre ouvrage en français qui recourt à la même terminologie, en la liant encore aux *ḥāpiru*, est celui de R. Lebeau (2002, 28-31).

³⁶ Il n'est pas inintéressant, à ce propos, de remarquer avec G. Harvey (1996, 114) que le terme *ἑβραῖοι* est remplacé par *Ἰουδαῖοι* dans une autre version. Cependant, cette interchangeabilité ne concerne que les récepteurs du texte.

³⁷ « The archaism does not lie in the occurrence of the word but in its associations. The name is a claim to be part of a tradition or a history going back to Abraham and the earliest ancestors, to a time before the division into twelve tribes, before the dominance of Judah, and, most significantly, before the people's humiliations under foreign domination. [...] In the period when the LXX was written "Hebrews" was not merely an outdated name but was still a current and vital name. [...] As there are no glosses on any of their uses of *hebraios* no definition of the name is provided. "Hebrews" is not archaic in the sense of having fallen out of contemporary usage but bears the connotations of traditionalism or conservatism. It is used in contexts where traditionalists are opposed to innovators, or the pious are opposed to assimilators » (Harvey 1996, 115-116).

rien, convient bien à la conception mésopotamo-centrée de l'espace, à partir de laquelle s'est développée, par exemple, la terminologie de la Transeuphratène. En outre, l'expression utilisée par Judith elle-même en 10,12 est typiquement généalogique.³⁸ Cet extrait est comparable sur le plan lexical au dialogue que nous avons déjà rencontré entre le prophète Jonas et les marins (TM 1,8-9), tout comme sur le plan du contexte puisque, dans les deux cas, le protagoniste est en fuite, même si dans l'exemple de Judith, il ne s'agit que d'une simulation.

Or, nous avons déjà fait état des doutes de G. Harvey (1996, 114) à propos de la compréhension de l'usage du mot *'ibri* / ἑβραῖος dans la perspective d'une focalisation interne. Un argument avancé par le chercheur pour dénoncer les limites de cette interprétation réside dans le fait que, dans le livre de Judith par exemple, des étrangers utilisent le terme « Israël ». Cependant, une analyse attentive de ces passages montre qu'il s'agit d'occasions particulières. Dans deux cas (5,23-24 ; 7,10), le terme est employé par des populations transjordanienues (Ammonites, Moabites et Édomites). Dans une perspective narrative, il est tout à fait compréhensible que les voisins d'Israël – ses ennemis depuis toujours – connaissent la terminologie désignant le plus couramment ce peuple. En outre, l'emploi du terme « Israël » sert à exalter le courage de ceux qui veulent l'attaquer : leur courage et leur bravoure ne peuvent pas s'exprimer en combattant les Hébreux, des esclaves, mais en affrontant les fils d'Israël, avec leur histoire glorieuse et la divinité qui les soutient. La portée théologique de l'emploi du terme « Israël » est validée par la réponse d'Holopherne en 6,2, qui réagit à son tour au discours du chef ammonite et utilise une formule similaire (τὸ γένος Ἰσραηλ)

Le recours à la terminologie *'ibri* / ἑβραῖος n'est donc pas un automatisme fondé sur une base ethnique mais une question de focalisation. Le recours à la terminologie « Israël » implique, en revanche, soit une appartenance à ce peuple, soit une connaissance indirecte de ce dernier, qui est caractéristique des populations auxquelles la gloire de la divinité d'Israël s'est manifestée d'une manière ou d'une autre. Cela est évident, par exemple, dans le passage de Ex 14,5b où le Pharaon, après avoir enduré avec son peuple l'expérience des plaies, et après avoir finalement reconnu le dieu d'Israël qu'il avait déclaré ignorer (5,2), s'exclame : « Nous avons laissé Israël [*'et-yîsrā'el*] quitter notre service ! ».

Nous pouvons donc revenir sur l'usage particulier de 2 M et notamment de 15,37, dans l'épilogue du livre sans doute composé par l'épitomateur. Afin d'expliquer cette occurrence, D. Schwartz (2008, 513), outre qu'il emprunte à G. Harvey l'argument de la formalité propre à ce terme, se limite à observer

³⁸ Sur l'expression « fille de » pour l'affiliation ethnique, voir aussi les passages de Gn 24,3 ; 27,46 ; 28,1.6.

que la fin du livre correspond à un changement de pouvoir politique : de la domination séleucide à une indépendance « hébraïque » (2008, 3, 512, 556-557 ; voir aussi Brutti 2014, 220-221).

Le problème du choix du terme « Hébreu » dans un livre qui recourt systématiquement au terme Ἰουδαῖος – et très rarement à Israël – reste fondamentalement inexplicé. Nous voudrions ici avancer deux pistes d'interprétation. La première piste reprend l'hypothèse que nous avons avancée pour expliquer l'usage commun au livre de Judith mais aussi aux autres extraits que nous avons passés en revue. On peut, en effet, soutenir que le narrateur emploie ici le terme ἑβραῖοι parce qu'il adopte la perspective de Nikanor, l'ennemi du peuple, comme c'était déjà le cas avec Lysias en 11,13 et avec Antiochos en 7,31.

Une deuxième possibilité consiste à expliquer l'utilisation de ce terme par une sorte d'association sémantique. Comme dans les transitions narratives de 3,40 et 13,26, l'auteur utilise le verbe χωρέω, au sens de « se passer », « se dérouler » (Abel 1949, 480), ce qui a pu favoriser le choix du terme ἑβραῖος qui, comme nous l'avons vu, est lié, intrinsèquement et sur plusieurs plans, au concept de « passage ». Quoi qu'il en soit, même si l'on ne tient pas compte de l'association avec le verbe χωρέω, le terme ἑβραῖος qui parachève le bouleversement de la situation finale par rapport à celle qui a dominé le livre depuis le début, nous semble particulièrement efficace. Comme dans le livre de l'Exode, les Judéens ont finalement pu passer de la domination à l'indépendance, et comme dans les traditions de la Torah et du livre de Josué, ils ont pu se réapproprier la terre promise. Aux échos littéraires, et notamment à ceux qui remontent aux traditions de l'exode et au franchissement ultérieur du Jourdain, s'ajoutent les effets provoqués par la proximité dans la prononciation du terme ἑβραῖος et du nom du premier patriarche, Abraham. C'est cette convergence de significations qui a pu, à notre avis, justifier ce choix lexical et sa position en conclusion de l'ouvrage.

7.7. HÉBREU, UN BILAN

À la fin de l'étude du terme *'ibri*, il est évident qu'un discours organique, restant valide pour chaque occurrence, est impossible. Les contextes sont trop variés, et l'activité rédactionnelle est toujours une possibilité à envisager. Notre proposition, qui consiste à situer l'apparition du terme à l'époque postexilique, ne peut certainement, à son tour, prétendre posséder la valeur d'une théorie incontestable. Il nous semble, en outre, que l'élément le plus important, abordé par ailleurs par G. Harvey, réside dans l'absence d'une définition du terme. Par rapport à « Israël », religieusement très connoté, ou à « Judéen », éminemment

géographique, « Hébreu » constitue une nomenclature plus vague et donc plus libre. Le terme, en effet, peut évoquer trois aspects :

- (1) un lien avec la racine *'br*. Cette possibilité se fonde sur plusieurs connexions entre le terme *'ibri* et le verbe *'br* ainsi que sur une preuve textuelle essentielle : la restitution de l'expression du TM *'abrām hā'ibri*, « Abraham l'Hébreu », par Αβραμ τῷ περάτη, « Abraham l'émigrant » dans la LXX. Si ce choix est fascinant, dans la mesure où cette racine implique l'idée de « passer une frontière » et donc aussi d'« émigrer », une connotation tout à fait adaptée pour les Hébreux, il faut avouer que sa propagation à l'époque hellénistique, à l'heure où l'on constate une perte de familiarité avec la langue hébraïque, oblige à trouver dans un contexte antérieur l'origine du nom, d'où la connexion que nous avons indiquée avec la circonscription de la Transeuphratène de l'époque perse ;
- (2) une descendance d'Eber (Gn 10,21 ; LXX Num 24,24), qui cependant n'est jamais explicitée³⁹ ;
- (3) un lien avec Abraham, comme l'atteste Artapan. Ce lien est établi à partir de deux éléments : à nouveau le passage du TM de Gn 14,13 et l'assonance entre le nom Abraham et le terme « hébreu ». D'ailleurs, le fait que ce lien soit sonore et non philologique correspond bien au contexte d'une non-familiarité avec la langue hébraïque.

Pour conclure, nous rejoignons G. Harvey sur le fait qu'un effet stylistique est à l'œuvre dans le choix du terme « Hébreu ». Ce choix cependant, à notre avis, peut difficilement reposer sur une hypothétique couleur archaïque intrinsèque au terme, puisque la prétendue antiquité du terme n'est pas confirmée par l'analyse globale des textes bibliques que nous venons de mener. Cette caractérisation semble davantage à l'œuvre dans la littérature ultérieure, comme, par exemple, dans le corpus de Philon d'Alexandrie. Dans la Bible hébraïque ou, plus globalement, dans les écrits bibliques, ce choix nous semble, au contraire, correspondre à une création lexicale dépendant du contexte historique du VI^e s. et répondant à plusieurs dynamiques, ce qui rend son analyse d'autant plus compliquée. Il est, en effet, impossible de réduire son usage à une seule tendance, ou à une tendance principale.

³⁹ On pourrait émettre des doutes quant à l'originalité de ce personnage et son rôle marginal, raison pour laquelle nous ne nous sommes pas intéressés à cette figure. D'ailleurs, le nom Eber fait l'objet à son tour d'un débat entre plusieurs acceptions : une région géographique à mettre en contact direct avec la Transeuphratène sur laquelle nous nous sommes penchés ; un groupe ethnique, que l'on peut identifier, dans certaines conditions, aux Israélites (comme le ferait la LXX en Nb 24,24) ; un groupe sociopolitique ; un nom propre dans une liste généalogique. Pour un état de l'art et une bibliographie, voir Hess 1994.

D'un point de vue statistique, certes, l'usage le plus attesté dépend d'une dialectique entre la perspective interne et le point de vue externe, ces deux dimensions n'étant pas déterminées selon une logique ethnique mais selon une focalisation narrative. Quant à l'origine du terme, son lien avec le contexte historique et social de la Transeuphratène de l'époque perse, semble offrir la meilleure explication à plusieurs phénomènes, comme la diffusion du terme à partir de cette époque, la conception spatiale à laquelle il est lié et sa connexion intrinsèque à l'idée de passage, ainsi que sa possible connotation péjorative.

L'interprétation du terme « Hébreu » par la racine *'br* est confirmée par les passages bibliques qui associent les deux termes (1 S 13,7a MT et LXX ; 1 S 29,3 MT et LXX ainsi que la double tradition de Gn 14,13) et par la tradition juive ultérieure. Le texte de *Bereshit Rabbah* (IV^e-V^e s. de n. è.), par exemple, interprète de manière explicite l'expression « Abraham l'Hébreu » à la lumière de son franchissement du fleuve Euphrate (42,8).

Ce n'est qu'à une phase ultérieure que devint possible l'acceptation du terme, y compris dans son lien avec le passé de servitude d'Israël (attesté par Joseph et l'histoire de l'Exode), d'une part, grâce au dépassement de cet état, comme le raconte le livre de l'Exode, d'autre part, grâce aux nombreux échos que trouve le terme « Hébreu », notamment avec le nom d'Abraham et le concept de « migration ». Ainsi, le terme « Hébreu », réhabilité à partir d'une origine peu noble, a pu devenir le terme par lequel les membres du peuple d'Israël s'autodéfinissent (Bry 2008, 59).

Un autre élément qui plaide en faveur de l'origine tardive du terme *'ibri* concerne le fait que cette forme est de plus en plus reléguée au rang d'adjectif, ce qui dénote un emploi périphérique. D'ailleurs, dans l'hébreu contemporain, le terme continue à exister comme adjectif lié à des manifestations de la culture hébraïque. Il a notamment servi à former le nom de la langue des Israélites qui, dans l'Antiquité comme de nos jours, s'appelle *'ibrit*.⁴⁰

⁴⁰ Bien que le texte le plus célèbre rédigé en hébreu soit la Bible hébraïque, le nom de la langue n'est quasiment jamais mentionné (Beattie – Davies 2011). Dans le passage de Ne 13,24 on trouve, par exemple, la dénomination de *y'hūḏīṭ*, tout comme dans deux autres passages (2 R 18,26 et Is 36,11) relatant une ambassade du roi Ézéchias qui demande au représentant du roi assyrien Sennachérib de parler dans la « langue d'Aram » (*'arāmīṭ*) et non dans la « langue de Judée » (*y'hūḏīṭ*). Il est symptomatique que la langue de la Judée, dans un premier temps désignée comme *y'hūḏīṭ*, revête plus tard la dénomination *'ibrit*, qui perdure encore de nos jours. Il est alors possible que le terme *y'hūḏīṭ* renvoie à une façon d'appeler la langue hébraïque avant la formation du lexique *'bry*, qui ne le remplacera que plus tard – à l'époque hellénistique comme l'atteste Ben Sira. La seule occurrence du terme Εβραϊστί dans la LXX est liée au prologue de la traduction en grec du texte de Ben Sira. Si un débat existe à propos du fait que cette langue puisse à la fois désigner l'hébreu et l'araméen (Buth – Pierce 2014), les fragments du livre en langue sémitique découverts dans la genizah du Caire ou dans la grotte 2 de Qumran ou encore à Masada, indiquent clairement que, du moins dans le cas de ce livre, Εβραϊστί correspond à la langue hébraïque.

Au-delà de la portée stylistique du terme qui, à partir de l'analyse de G. Harvey, a été pleinement reconnue, et de la différente focalisation de l'usage entre Israélites et non-Israélites, la portée sémantique et symbolique du terme mérite d'être davantage considérée. Un effort dans cette direction est l'ouvrage monumental de M. Sternberg (1998), qui examine en détail ce terme, après tout peu représenté dans la littérature biblique, mais dont la valeur, comme le souligne son auteur, est centrale dans la compréhension du peuple d'Israël. Malheureusement cet ouvrage, en raison du style d'écriture qu'on peut davantage qualifier de philosophique que d'exégétique, est rarement cité. Le point de départ de l'étude de M. Sternberg est aussi constitué par le constat selon lequel le terme « hébreu » recoupe celui d'« Israël » pour désigner un même groupe, mais que les deux termes sont loin d'être interchangeables. Il propose alors de relier les usages des termes « Israël » et « hébreu » à deux pôles radicalement différents d'identité du groupe, l'un correspondant à la conception qu'a Israël de lui-même en tant que peuple élu, et l'autre à la perception des étrangers qui voient Israël comme un peuple inférieur, un peuple d'esclaves. Après avoir étudié ce qu'il appelle « Hebrewgram », c'est-à-dire la grammaire, ou la poétique, du déploiement biblique de l'ethnonyme hébreu, M. Sternberg formule la « Loi de la (de)nomination interculturelle » (*Law of Intercultural [De]nomination* ; 1998, 85-86) qui décline quatre contextes d'usage du terme « hébreu » dans la Bible : (1) dans les propos d'un locuteur étranger pour exprimer sa supériorité vis-à-vis des Israélites ; (2) dans le discours d'un Israélite qui parle avec un étranger dont il partage la perspective ; (3) dans le récit du narrateur qui cite la perspective des étrangers ; (4) dans des textes narratifs et dans la loi sur les esclaves où il est utilisé comme une « rhétorique de la dissuasion » (*rhetoric of deterrence*) contre les Israélites qui voudraient, en adoptant la perspective des étrangers, traiter un frère Israélite comme un Hébreu, et donc comme un inférieur.

Dans notre analyse cependant, nous avons remarqué que le terme « hébreu » semble être une appropriation du peuple lui-même plutôt que l'acceptation d'une nomenclature imposée et subie. L'ancrage dans le contexte géopolitique de la Transeuphratène corrobore, en outre, la possibilité d'interpréter le terme comme descriptif et donc comme fondamentalement neutre. Ce qui est précieux dans l'analyse de M. Sternberg (qui lui aussi refuse le paradigme *hāpiru*-Hébreu ; 1998, 31-50) c'est qu'elle montre bien que le terme « hébreu », quelle que soit son origine, témoigne du fait que la Bible hébraïque met en œuvre plusieurs modalités afin de faire émerger une conscience de groupe. Si, en définitive, le terme « Israël » est le produit interne du peuple, le terme « hébreu » dériverait, en revanche, d'une identité négociée entre les différentes cultures dominantes avec lesquelles le peuple est entré en interaction pendant son histoire ancienne.

La présence intermittente du terme « Hébreu » dans la narration biblique est déterminée dans sa valeur symbolique par sa première occurrence, « Abraham l'Hébreu » (Gn 14,13), comme c'est le cas pour le terme « Israël » dont la première occurrence était au Yabboq (Gn 32,29). Père du peuple sur le plan généalogique, Abraham est décrit d'une façon proleptique comme le premier émigré, ce qui justifie bien l'emploi de l'ethnonyme « Hébreu » à l'époque hellénistique. Pendant cette époque en effet, le lien narratif entre les traditions patriarcales et exodiques est non seulement bien établi, consolidant ainsi, sur le plan de la narration, l'antériorité d'Abraham par rapport à Jacob-Israël, Moïse et à d'autres candidats possibles pour la paternité du peuple, mais l'émigration est en outre un aspect central dans la vie des Judéens. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la diaspora égyptienne pouvait être très sensible aux vicissitudes du premier patriarche comme premier émigré en Égypte, ou d'une façon plus générale à sa famille, dans la mesure où son déplacement en Égypte est à l'origine de toute l'histoire de l'exode. Si l'idée fondamentale est celle de l'émigration, on comprend bien pourquoi ce terme s'impose à l'époque hellénistique. Non que le phénomène diasporique soit une particularité de cette époque, mais la production de textes dans les mondes diasporiques devient à ce moment un élément constitutif. C'est à cette époque qu'une grande partie des Judéens ou des Israélites de la diaspora se reconnaissent dans la figure de l'Hébreu, qui est vu comme un passeur de frontières à la fois géographiques et culturelles.

En même temps, face à l'importance que les figures de Joseph et surtout de Moïse revêtent dans le contexte égyptien, la prééminence donnée à la figure d'Abraham se révèle aussi être une manière de rétablir une fois encore la centralité du pays de Canaan. Le terme « Hébreu » scelle la suprématie des traditions abrahamiques et exodiques sur le cycle de Jacob comme moment fondateur de la naissance du peuple. Certes, cet ethnonyme ne supplantera pas celui d'Israël, dont le lien avec les histoires patriarcales et la figure de Jacob est comme mise en arrière plan par l'exaltation de l'« histoire de Joseph » et par le reste de la Torah, où Moïse est le protagoniste indiscutable. En revanche, avec le terme « Hébreu », nous avons affaire à une dernière tentative de créer une autre tradition et un ethnonyme concurrent qui, à la fois, constitue un compromis avec les tendances centrifuges des réalités diasporiques et refonde l'autorité de la Judée.

8. ISRAËL À L'ÉPREUVE DE L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

Si tout au long de la Bible hébraïque les expressions les plus courantes pour désigner la communauté qui habite les hautes terres du Levant méridional sont Israël (*yīsrā'el*), ou les fils d'Israël (*b^ene yīsrā'el*), à l'époque hellénistique, on rencontre une variété d'appellations : au nom « Israël » s'ajoutent essentiellement deux autres noms, Judéens (Ἰουδαῖοι) et Hébreux (Ἑβραῖοι). La diffusion de ces deux noms, présents dans des proportions différentes, suit aussi des parcours distincts. Ainsi, par exemple, le terme « Hébreux », minoritaire dans les attestations de l'époque hellénistique, gagnera en importance à l'époque romaine. Le terme « Israël », qui déjà avait subi des métamorphoses à la fin du VIII^e siècle, connaît des glissements sémantiques à l'époque exilique et ensuite sous les Hasmonéens, avant de subir avec l'avènement du christianisme une autre profonde métamorphose, voire une dénaturalisation, car l'Église réclamera pour elle-même le titre de « vrai Israël ». Afin de ne pas exacerber l'opposition avec l'Église des premiers siècles, les Israélites ont donc préféré le terme de « Judéens », dont sont issus, dans les langues modernes, les termes « juif » et « judaïsme ». Ce chapitre analyse les tendances dans l'usage extrabiblique de ces trois termes avant de se focaliser sur la centralité des textes bibliques attestant la métamorphose du terme « Israël » entre l'époque perse et hasmonéenne. Avant de faire cela il est cependant nécessaire d'encadrer historiquement le tournant de la crise maccabéenne.

8.1. LE LEVANT MÉRIDIONAL A L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE : ÉLÉMENTS DE CONTEXTE

Longuement déchiré, dès la mort d'Alexandre le Grand en 323, entre les revendications des Lagides et des Séleucides, le Levant méridional ne passe définitivement sous la domination de ces derniers qu'à l'issue de la cinquième guerre syrienne (202-199). Cependant, seuls deux souverains – Antiochos III (223-187) et Séleucos IV (187-175) – réussissent à gouverner la Judée et en particulier sa capitale, Jérusalem, avant qu'une véritable guerre civile ne se déclenche sous le règne d'Antiochos IV (175-164) : la « crise maccabéenne » selon l'expression d'É. Nodet (2005), plutôt que la « révolte maccabéenne ». Certes, les Maccabées, ou Hasmonéens, se sont battus contre le pouvoir séleucide mais, comme nous le verrons, les dissidences étaient toutes internes à la classe dirigeante de Jérusalem et portaient notamment sur la fonction du grand

prêtre. La création d'un État indépendant¹, placé certes sous la menace constante des Séleucides et des vicissitudes de la dynastie, est le contexte dans lequel la propagande hasmonéenne réussit à donner l'image d'un pouvoir alternatif.

8.1.1. *Hellénisme et judaïsme*

C'est dans le contexte de cette lutte limitée dans le temps et dans l'espace, mais aussi par le nombre des acteurs concernés, qu'une opposition plus large a été élaborée par l'historiographie ancienne mais surtout moderne entre les notions d'« Hellénisme » et de « Judaïsme » (Tcherikover 1959 ; Hengel 1969 ; Will – Orrieux 1986). Cette opposition puise ses racines dans le grand intérêt porté par les historiens européens à partir du XIX^e s. de n. è. au phénomène de l'hellénisme, à partir de la véritable invention du concept moderne de l'hellénisme par J.G. Droysen.²

L'idée d'une opposition, bien que désormais plus nuancée, entre Hellénisme et Judaïsme continue d'orienter ce domaine d'étude (Ashkenasi 2005). Malgré l'effort de plusieurs spécialistes, il reste encore du travail pour déconstruire des simplifications et des oppositions idéologiques bien enracinées dans les études. Au-delà du concept d'assimilation, qui implique la domination d'un groupe sur un autre, ainsi que la violence que ce processus implique, l'État hasmonéen est encore présenté comme une exception dans le panorama hellénistique, et non comme une de ses manifestations. Comme nous le préciserons mieux dans la suite, l'État hasmonéen tel qu'il se stabilise entre la fin du II^e et le I^{er} s., se définit comme une monarchie hellénistique à part entière qui, cependant, adapte l'appareil gouvernemental ainsi que le cérémonial aux exi-

¹ Nous devons revenir sur la dénomination de cet État. Pour l'instant, il suffit de refuser sa caractérisation comme « État Juif », ou même comme « premier État juif », qui est cependant plutôt courante.

² Il serait inutilement répétitif de produire un énième état de l'art sur cette thématique. Il suffit de rappeler ici qu'il est bien établi que la définition moderne de l'« hellénisme » est en grande partie le produit de l'historiographie du XIX^e s. de n. è. Élaborée par J.G. Droysen (1808-1884) dans sa *Geschichte des Hellenismus* (publiée entre 1836 et 1843 à Hambourg), la notion décrit la période ultérieure aux conquêtes d'Alexandre le Grand comme une époque extrêmement féconde qui a donné lieu à une culture mixte – exprimée par les termes allemands de *Mischkultur* et de *Verschmelzung* –, produit de la rencontre entre le monde grec et les mondes orientaux. P. Payen (in Droysen 2005, 36-41) a, par exemple, mis en exergue trois aspects liés au concept, d'après l'analyse de J.G. Droysen : (a) une opposition apparemment irréductible entre Occident et Orient ; (b) le charisme personnel d'Alexandre le Grand ; (c) malgré leur opposition fondamentale, une fusion progressive entre Occident et Orient. Dès J.G. Droysen, donc, le terme ainsi que le concept d'« hellénisme » se sont imposés comme des catégories à la fois chronologiques et herméneutiques dans l'étude de cette période (Rostovzeff 1941 ; Tarn 1952 ; Walbank 1981 ; Kuhrt – Sherwin-White 1987).

gences des lois ancestrales du peuple dont elle est l'expression.³ À cet égard, les Hasmonéens apparaissent comme une réalisation particulière parmi la myriade de combinaisons possibles dans le panorama de la *koinè* hellénistique.

La définition du judaïsme et celle du terme « Judéen », qui est le troisième ethnonyme du peuple qui fait l'objet de cette recherche, seront traitées dans le chapitre suivant. Comme l'a souligné L. Canfora (1987, 83, 85-89, 91-94, 104-109), le terme *ἑλληνισμός* est, à l'origine, utilisé par des auteurs grecs ou grecophones des II^e et I^{er} s. qui s'intéressent à la grammaire, tels que Diogène de Babylone ou Philodème et, plus tard, par Sextus Empiricus, Apollonios Dyscole et d'autres. Il est évident que, pour ces derniers, le terme concerne l'aspect linguistique de la *koinè dialektos*. Cependant, une première transposition de ce concept technique a pu déjà avoir lieu dans l'Antiquité grâce à la fluidité d'un élément culturel comme la langue : le passage du « parler grec » au « vivre comme un Grec » était donc aisé.

8.1.2. L'hellénisation de Jérusalem

Dans le cadre des sources hébraïques, « un certain acmé de l'hellénisme » (2 M 4,13) coïncide avec la construction à Jérusalem du bâtiment symbole du mode de vie à la grecque, le gymnase. Dans le passage de 1 M 1,14 le même bâtiment est décrit comme la conséquence directe de l'adoption des coutumes grecques. L'*ἑλληνισμός* renvoie, dans ces textes, à la volonté de s'emparer des traditions et des pratiques qui n'appartiennent pas au panorama culturel – au sens large – des Judéens (Himmelfarb 1998, 28-29).

L'identification entre construction du gymnase et acmé de l'hellénisation pourrait paraître exagérée. Cependant, l'établissement du gymnase correspond souvent avec l'élévation d'une cité au statut de *polis*. Un rapprochement entre le texte de 2 M 4,7-15 et les décrets royaux accordant le statut de *polis* à une cité⁴ plaide pour reconnaître dans cette occasion le moment de la transformation de Jérusalem en une *polis* grecque, Antioche-en-Jérusalem, avec toutes les conséquences juridiques et culturelles qui en découlent. Un parallèle intéressant est l'inscription de Tyriaion, en Phrygie, publiée en 1997 par L. Jonnes et M. Riel, et reprise dans l'analyse de N.M. Kennell (2005) et de D.R.

³ C.-G. Schwentzel, par exemple, conclut qu'il est nécessaire de « reconsidérer le phénomène d'hellénisation progressive qu'aurait connu la dynastie hasmonéenne, selon l'historiographie traditionnelle. L'ethnicité des Hasmonéens n'est nullement remise en cause par l'affichage d'une identité politique grecque. D'ailleurs, les sources littéraires n'évoquent aucune dénonciation d'une éventuelle "acculturation" de la dynastie ; elles se focalisent sur la contestation de la fonction sacerdotale des Hasmonéens, de leur tyrannie et du cumul des fonctions. L'ethnicité de la dynastie n'est jamais mise en doute » (2013, 229).

⁴ C. Habicht avait déjà remarqué que le style et le vocabulaire de 2 M sont fortement imprégnés des textes officiels de l'administration séleucide (1976, 178).

Schwartz (2008, 530-532). Postérieure à 189-188, l'inscription est donc très proche des événements dont 2 M 4 parle et contient deux lettres du roi Eumène II adressées aux habitants de Tyriaion. La première lettre relate notamment une ambassade qui avait demandé au roi « une constitution et des lois propres et un gymnase et tout ce qui s'en suit » (πολιτείαν | τε καὶ νόμους ἰδίους καὶ γυμνάσιον καὶ ὅσα τούτοις ἔστι | ἀκόλουθα ; ll. 9-11). La deuxième lettre rappelle le fait que le souverain a accordé à la cité le statut de *polis* par la concession d'une « constitution et d'un gymnase » (πολιτείαν τε | καὶ γυμνάσιον ; ll. 40-41). Or, on trouve un passage similaire⁵ dans 2 M 4,9 :

9 πρὸς δὲ τούτοις ὑπισχεῖτο καὶ ἕτερα διαγράφειν πενήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατόν, ἐὰν ἐπιχωρηθῆ διὰ τῆς ἐξουσίας αὐτοῦ γυμνάσιον καὶ ἐφηβεῖον αὐτῷ συστήσασθαι καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι.

⁹Il [Jason] s'engageait en outre à faire transcrire à son [Antiochos IV] compte cent cinquante autres talents s'il lui donnait pouvoir d'établir un gymnase et une éphébie et de faire le recensement des Antiochiens de Jérusalem.

Ce qu'on peut en déduire est que, dans le langage hautement stéréotypé de la bureaucratie hellénistique, la concession de « constitution et gymnase » peut signifier, d'une façon synthétique et probablement conventionnelle, l'élévation d'une cité au rang de *polis*. En effet, comme le remarque N.M. Kennell : « A Hellenistic *polis* rested on two equally important pillars: a set of laws and institutions that functioned according to a time-tested model, and a centre for training young men to be loyal and courageous citizens » (2005, 15). Quoique le premier pilier puisse apparaître comme bien plus important que le deuxième, il ne faut pas oublier le caractère hautement politique – selon l'étymologie grecque du terme – de l'institution gymnasiale (Launey 1950, 815-835 ; Gauthier 1995). Pour ces raisons, une telle entreprise est perçue dans le texte comme un véritable tournant institutionnel et peut apparaître comme étroitement lié à la constitution de la *polis*.

Quoique la constitution d'une *polis* ait été souvent décrite comme un des « acmés de l'hellénisation », même par les chercheurs, un autre aspect est à retenir. Dans le cas d'une transformation d'une cité préexistante en *polis*, c'était notamment de la classe dirigeante qu'émanait la demande, comme le montrent à la fois l'inscription de Tyriaion et 1 et 2 M. À bien y regarder, en effet, 1 M 1,10-15 et 2 M 4,7-15 s'accordent sur le fait qu'une partie – plus ou moins grande – de la population locale et donc des Judéens est à l'origine de

⁵ Avec l'emploi étonnant d'une même terminologie technique. Pour l'analyse de tous les contacts lexicaux entre les deux sources, voir Kennell 2005.

l'introduction de coutumes helléniques dans le pays. Bien que le texte de 1 M mette l'accent sur la négativité d'Antiochos et 2 M sur celle du grand prêtre Jason, on ne saurait donc adhérer – même dans une perspective textuelle et biblique – à la vision selon laquelle la prétendue hellénisation de la Judée a eu des origines exogènes.⁶

8.1.3. *La crise maccabéenne comme réponse à une réforme interne*

Les sources hébraïques qui relatent l'introduction des modes de vie grecs en Judée suivent le schéma typique de la Bible hébraïque, selon lequel l'histoire d'Israël est l'histoire d'un conflit culturel perpétuel contre les nations environnantes, au point que, comme on l'a vu, l'étymologie même du nom « Israël » est liée à un combat (Gn 32,29). L'existence d'une frontière conflictuelle, qui change et s'adapte au fil des siècles, constitue donc la ligne de démarcation d'un peuple qui se veut littéralement « séparé ». Comme l'ont noté à un niveau général S. Schwartz (1991) et D.R. Schwartz (1998), ce schéma tient certainement une part influente dans l'écriture de l'ouvrage original de Jason de Cyrène dont nous ne connaissons que le résumé offert par l'auteur de 2 M, mais il gagne encore plus d'importance dans le texte de 1 M (Munnich 2014).

Si l'on tient compte de l'influence des *topoi* littéraires issus des sources, il ne sera pas inutile de rééquilibrer la vision qu'elles offrent par l'évocation de la « révolution copernicienne » que la notion d'« hellénisme » a subie ces dernières années. D'une part, en profitant de la montée des études postcoloniales, la vision helléno-centrique a été fortement redimensionnée, au profit du rôle joué par les locaux, par exemple, dans la gestion et l'organisation du pouvoir. D'autre part, une fois abandonnée l'idée de la supériorité qualitative de la culture grecque, une compréhension plus pragmatique de sa diffusion a pu s'imposer. En particulier, les interstices non perméables aux formes grecques ou seulement recouverts d'un vernis grec se sont révélés d'une importance capitale pour comprendre que l'adoption de *certain*s éléments du vivre à la grecque ne signifiait pas pour autant le renoncement à toute autre forme d'auto-identification. En outre, les progrès archéologiques dans la connaissance du Proche-Orient à partir de l'époque achéménide – parfois encore appelée « pré-hellénistique » – ont modifié les perspectives de la recherche et de la

⁶ Si, en effet, 1 M propose une caricature de la figure du roi, qui synthétise des éléments issus de 2 M et de Dan, en même temps, ce texte relativise les responsabilités du clergé de Jérusalem, fortement soulignées, au contraire, dans la perspective diasporique et donc éloignée du centre politique judéen de 2 M. Par le biais de l'expression issue de la Bible hébraïque « fils de Bélial », 1 M stigmatise plutôt les responsables locaux. Grâce à cette description sinon pacifique du moins prudente de la situation dans la capitale de la Judée, 1 M corrobore son objectif qui est celui de légitimer la dynastie hasmonéenne.

réflexion historique. Des considérations d'ordre plus spécifiquement sociologique ont enrichi l'enquête historique par le biais de notions telles que celles de contacts culturels et de vision globale, selon laquelle, par exemple, les cultures constituent des systèmes ouverts et perméables. Par conséquent, l'historien ne s'intéresse plus, d'une façon unilatérale, à la diffusion de la civilisation grecque à travers, par exemple, le rôle des fondations « coloniales », mais à l'analyse de processus complexes et contradictoires des contacts interculturels.

L'attitude grecque à l'égard des cités n'était donc pas « coloniale » dans le sens moderne du terme (Briant 1982, 227-330). En effet, les coutumes grecques n'étaient pas imposées, ni ne s'étendaient à la totalité de la population, mais se limitaient au groupe des citoyens, qui finalement devait coïncider avec ceux qui avaient demandé au roi l'octroi du statut de *polis* pour leur ville. En particulier, comme le montre l'inscription de Tyriaion, le souverain accorde non seulement une *πολιτεία* mais aussi des νόμοι ἰδίοι, c'est-à-dire des lois propres aux habitants de Tyriaion, ce qui correspond à l'adaptation de leurs coutumes à un cadre juridique d'inspiration grecque. La fixation de la Torah pourrait avoir répondu à des dynamiques similaires dans l'empire perse ainsi que la production de la LXX pour le monde lagide.

Malgré toutes les adaptations locales possibles, le modèle grec était certainement attractif, et la prolifération de la culture grecque, à travers la langue, les techniques ou les expressions artistiques, parvint donc à toucher non seulement les non-citoyens qui habitaient en ville mais aussi, à un moindre degré, la population de l'arrière-pays. Cependant, cette prolifération – attestée par toutes les catégories de sources dont nous disposons – doit être analysée comme le *résultat* de la présence grecque et non comme son *objectif*.

Au-delà donc des appropriations de certains éléments grecs, l'introduction d'un culte à proprement parler grec était, en revanche, limitée à la population grecque vivant *in situ*.⁷ L'épisode de la persécution déclenchée par Antiochos contre les Judéens reste, en effet, une remarquable exception⁸, qu'on met souvent en doute sur le plan historique. D'ailleurs, il s'avère que le pilier de toute critique de la Bible hébraïque contre les autres peuples, à savoir leur idolâtrie,

⁷ Des temples à proprement parler grecs existent au Proche-Orient hellénistique, comme l'atteste l'archéologie dans des sites comme Antioche, Gadara, Djebel Khaled (Gatier 2003, 114). Dans tous les cas, ces structures culturelles sont situées à côté de constructions militaires, forteresses ou bâtiments particulièrement riches dont la fonction était soit administrative, soit liée aux hiérarchies du pouvoir. Quoi qu'il en soit, le lien avec une présence grecque semble assuré.

⁸ Cet aspect a été à plusieurs reprises souligné par les chercheurs : « the sole enigma in the history of Seleucid Jerusalem » (Bickerman 1979, 62), « such direct interference in the ancestral cults of a nation was unheard of in the Greek-speaking world from immemorial times » (Momiigliano 1975, 100) ; « there seems no way of reaching an understanding of how Antiochus came to take a step so profoundly at variance with the normal assumptions of government in his time » (Millar 1978, 16-17) ; « an anomalous event » (Weitzman 2004, 221-222).

est un argument qui n'est jamais explicité dans les livres de Maccabées. Or, les Grecs, avec leur immense réservoir d'images, étaient une cible très simple pour toute critique iconoclaste. Cependant, les évocations de la religion grecque sont offertes par l'énigmatique « abomination de la désolation/dévastation », dont plusieurs passages parlent, par les sacrifices – notamment de porcs – que la population de la Judée est obligée de pratiquer et par l'*interpretatio* de la divinité des temples principaux (2 M 6,2).

La recherche récente a donc fortement redimensionné deux éléments : le rôle du roi dans la répression du culte israélite et l'imposition, depuis l'extérieur, du culte grec. Si nous ne reléguons pas au statut de fiction la totalité de la fresque que proposent 1 et 2 M, une piste plus modérée s'impose. Le panorama qui se dessine est plutôt celui d'une réorganisation *interne* du culte israélite, pour l'adapter aux contacts avec les peuples environnants et notamment avec le modèle des vainqueurs, afin de faciliter la cohabitation. Une partie de l'élite de Jérusalem semble donc avoir eu l'intention de réformer le culte traditionnel dans les secteurs où ce dernier empêchait ou rendait difficiles les interactions avec les autres peuples. Ces secteurs allaient de la pratique de la circoncision aux tabous alimentaires, en passant par des aspects plus précisément culturels, comme le nom de la divinité, de l'opaque et ineffable nom YHWH au même nom du chef du panthéon grec, Zeus. En effet, non seulement partager un repas, par exemple, avec des Grecs posait un problème pour un Judéen à cause des interdictions alimentaires auxquelles il était soumis, mais magnifier le nom de son dieu pouvait être aussi difficile faute d'un nom prononçable.

Nous sommes donc ici confrontés à un problème de communication et la réforme – possiblement violente – de ceux qu'on appelle souvent « les hellénistes » n'est qu'une stratégie visant à rétablir la communication. En l'absence de parallèle avec le comportement d'Antiochos IV envers d'autres populations, on comprendrait mieux les abus perpétrés contre la population judéenne si les responsables de la répression contre les coutumes traditionnelles étaient eux-mêmes des Judéens. Cette hypothèse, quoique peu répandue, est cependant ancienne et a eu en E.J. Bickerman et M. Hengel des partisans de renom. Récemment, elle a été vigoureusement reprise par J. Méléze-Modrzejewski (2011, 112-113), qui d'ailleurs l'a développée jusqu'à une confrontation paradoxale, mais tout à fait fondée, avec le christianisme naissant. Il a souligné, en effet, que des mesures similaires à celles qui nous intéressent ont été prises, à une distance d'à peu près deux siècles, par les chrétiens et par Paul de Tarse en particulier. Considérons le passage suivant :

le christianisme paulinien nous apparaît comme une religion plus grecque que juive. Né comme une secte juive, il reprend à son compte l'idée d'un judaïsme ouvert aux nations et hostile aux rites archaïques considérés

comme autant d'entraves à l'universalité religieuse. Anéanti par la révolte maccabéenne, le programme des hellénistes ressuscite dans les épîtres de Paul de Tarse. Comme eux, Paul proclame l'extension de l'Alliance aux nations, et pour leur en ouvrir l'accès il renonce aux interdits alimentaires et à la circoncision qu'il remplace par le baptême. Mais son projet est plus réaliste. Il ne vise pas la construction d'une cité réelle. "Homme juif", mais aussi citoyen d'une cité grecque et citoyen romain, Paul avait compris les chances que le cadre œcuménique de l'Empire romain offrait au programme universaliste du parti des Nazôréens pour lequel il militait avec ardeur. L'universalisme de l'Empire romain permettait d'aller plus loin que celui des prophètes d'Israël. Paul semble l'avoir bien compris. Un jour, la doctrine de ce parti allait devenir la religion officielle de l'Empire et de sa postérité à venir (Mélèze-Modrzejewski 2011, 336).

Si donc une sorte de christianisme *ante litteram* et sans messie était envisagé par les hellénistes, nous sommes tenté de reconnaître dans les récits de la « persécution d'Antiochos IV » les échos d'un phénomène substantiellement endogène à la société judéenne, comme, environ un siècle et demi plus tard, l'émergence du christianisme. L'hellénisation, si l'on souhaite continuer à utiliser ce terme, d'une partie de la société judéenne ne suffit pas, en effet, à provoquer la révolte. D'ailleurs, l'hellénisation date au moins de la période d'Alexandre le Grand (Collins 1999), si l'on ne tient pas compte de la longue tradition des échanges de la côte avec le monde égéen tout au long des siècles antérieurs (Demand 2011).

N'oublions pas, en outre, que la maison hasmonéenne n'est pas indifférente à la culture grecque, qu'il s'agisse de l'architecture, de certains motifs iconographiques, ou encore de la littérature (Berlin 1997). Elle se réserve le droit, en revanche, d'opérer une sélection au sein du riche réservoir des produits matériels et culturels grecs. Certains aspects, en effet, sont restés inaltérés, notamment l'aniconisme divin et, dans une large mesure, humain et animal. L'absence de toute iconographie divine, humaine et animale dans la documentation numismatique se caractérise, selon la remarque de C.-G. Schwentzel, comme « un véritable rejet » (2013, 87) par la maison maccabéenne. D'ailleurs, la même absence est confirmée par les découvertes réalisées dans les palais hasmonéens de Jéricho, au niveau de la décoration non seulement des murs mais aussi des mosaïques et de la céramique (Netzer 2001, 39). Cette sorte de droit de veto va dans le sens d'une conservation des habitudes ancestrales qui, peu soucieuse des correspondances historiques, a une grande pertinence idéologique. S'il faut donc toujours plus nuancer l'opposition entre hellénisme et judaïsme, l'idée d'une inscription des phénomènes judéens dans un contexte régional émerge encore une fois. La transformation de la fonction de grand-prêtre en charge vénale, du fait de la conjonction entre les ambitions des uns et

les besoins d'argent du roi, ébranla bien davantage les élites de la société judéenne. L'intervention royale, destinée sans aucun doute à protéger les partisans du grand prêtre, fut le déclencheur d'une véritable guerre civile. L'ennemi était non l'hellénisme, mais le pouvoir séleucide et notamment une partie de la classe dirigeante judéenne, partisane d'une réforme pour laquelle les temps n'étaient pas encore venus.

8.2. AU-DELÀ DU CANON : LES BIBLES ET UNE NÉBULEUSE DE TEXTES

Si nous passons à la littérature d'époque hellénistique, elle nous oblige à nous occuper d'abord des mondes diasporiques avant de revenir à la littérature judéenne à proprement parler. La polyonymie d'Israël, c'est-à-dire le phénomène de la multiplication des noms pour désigner le peuple, s'accompagne, en effet, d'une multiplication des sources à traiter.⁹ Cependant, il serait erroné d'imaginer une relation de cause à effet entre la multiplication des sources et la multiplication des noms : l'histoire des trois noms (Israël, Hébreux et Judéens) est essentiellement contenue dans la Bible hébraïque et dans des textes qui restent normatifs bien que non canoniques dans la tradition juive (comme Judith ou les deux premiers livres des Maccabées). Même si la Bible hébraïque demeure la source préférentielle, à partir de cette époque, nous devons, en fait, tenir compte d'un phénomène de réfraction ultérieure de textes, à savoir la création d'une Bible en grec, la LXX, ainsi qu'une série quantitativement importante de textes extra-Bible hébraïque/LXX. Parmi ces derniers, certains n'ont pas été acceptés dans la liste des livres sacrés (canon) du Judaïsme pour la seule raison qu'ils ont été écrits – ou conservés – en grec.¹⁰ En outre, certains des livres rejetés par le canon hébraïque ont été considérés comme canoniques par certaines confessions chrétiennes (deutérocannoniques), ce qui nous permet pour la première fois de recourir à la notion plus large de Bible.

Pour les textes que nous avons commencé à traiter dans le chapitre précédent et que nous continuerons à traiter ici et dans le chapitre suivant, ou du moins pour une partie d'entre eux, deux dénominations possibles sont attestées dans la bibliographie spécialisée : littérature judaïque-hellénistique ou littéra-

⁹ D. Flusser, par exemple, écrit : « One of the main obstacles to understanding the religious and spiritual life of Second Temple Judaism is the varied nature of the historical sources. The different cultural background of the sources makes it difficult for the individual scholar to deeply investigate the different genres, especially since the differences in the sources often reflect the different social context of their authors » (Flusser 2009a, 6).

¹⁰ Le cas des deux premiers livres des Maccabées, qui sont d'ailleurs bien connus parmi les juifs de toute époque puisqu'ils conservent seuls la mémoire de l'instauration de Hanoukka et d'une partie glorieuse de l'histoire du peuple, la révolte de Maccabées et la dynastie Hasmoneenne, est ici exemplaire.

ture intertestamentaire (Paul 1975). Les deux dénominations désignent des textes composés entre le III^e s. av. n. è. et la fin du I^{er} s. de n. è., et font de leur contexte social israélite de provenance une donnée fondamentale. La catégorie plus large et neutre de « littérature judaïque-hellénistique » semble donc préférable, permettant d'englober toute une nébuleuse de textes, y compris ceux qui sont devenus canoniques dans certaines traditions religieuses et ceux qui ont traduit en grec les textes bibliques (la LXX). Par le terme de « littérature judaïque-hellénistique », on désigne, donc, la production en langue grecque d'auteurs israélites. En même temps, comme le remarquent avec justesse G. Pérez, F. García Martínez et M. Pérez Fernández, la définition de cette littérature met en exergue l'indétermination des limites de cette catégorie (2000, 246-247). En effet, ni l'époque précise de composition, généralement impossible à déterminer, ni le caractère israélite de ses auteurs, fréquemment mis en doute, ne permettent de limiter nettement ou unanimement les ouvrages concernés. Un élément vient compliquer la situation, à savoir le fait que, dans l'Antiquité, ces œuvres n'ont jamais fait partie d'un corpus défini (pour une liste antique, voir le tableau d'Aranda Pérez – García Martínez – Pérez Fernández 2000, 248).

Comme nous l'avons vu pour la LXX, le recours à la langue grecque est dû à deux facteurs, qui peuvent opérer en même temps : l'ignorance de la langue hébraïque par les auteurs nés et élevés dans un contexte diasporique, et la volonté de créer une sorte de vitrine (souvent polémique) de la culture israélite dans un monde non-israélite. Le même souci est, par exemple, également à l'origine des ouvrages d'auteurs comme le Babylonien Bérosee ou l'Égyptien Manéthon qui, au III^e s., ont ressenti la nécessité de présenter en grec l'histoire et les traditions de leur pays. La production en langue grecque est, en effet, un élément décisif pour la compréhension de cette période et des phénomènes à l'œuvre notamment dans les mondes diasporiques. À cet égard, il faut se prémunir des conclusions réductrices, qui limitent la production des textes israélites à la sphère religieuse¹¹, dans la mesure où la littérature judaïque-hellénistique regroupe une multiplicité de genres littéraires (histoire, roman, théâtre...).

Nous commençons donc par une incursion dans la littérature dite extrabiblique, qui cependant tient une place importante au sein de notre enquête. Toute étude historique portant sur les traditions narratives hébraïques visant à rechercher le contexte idéologique dans lequel celles-ci sont nées, tout comme le sens qu'elles avaient pour leurs auteurs et leur public, ne peut pas établir de distinctions trop rigides entre le matériel canonique et les données extérieures à

¹¹ Par exemple, P.B. Rochette : « Tandis que les autres nations s'emploient à écrire leur histoire – ainsi Xanthos pour la Lydie, Manéthon pour l'Égypte, Bérosee pour la Syrie, Fabius Pictor pour Rome, les Juifs, eux, se contentent de traduire leur livre sacré » (Rochette 2001, 5).

celui-ci. En effet, ce qui a été accueilli dans le concept de canon, quel qu'il soit, ne représente qu'une part sélectionnée, à partir de critères souvent politiques, et contextuellement harmonisée du patrimoine des récits et des versions qui devaient exister dans l'Antiquité (Moro 2010, 43). Afin d'essayer de restituer la complexité de ce paysage, qui comporte aussi des voix qui sont restées à l'écart du canon, nous devons donc interroger les sources disponibles dans une perspective holiste. En même temps, on ne saurait négliger la portée et les conséquences de la sélection qui a été opérée.

Pour aborder la production multiforme de l'époque hellénistique, nous suivons un critère purement opératoire, qui ne dépend donc ni du concept de canonicité ni des genres littéraires, mais des marges d'interrogation et des conditions d'exploitation des sources disponibles. Nous procéderons, par conséquent, en partant du fragment vers la totalité, sans autre précision, puisqu'un corpus de fragments permet nécessairement des déductions plus limitées qu'un corpus intact. En outre, il est intéressant de noter que la grande partie de ces fragments concerne des ouvrages souvent considérés comme historiques, tandis que les textes conservés intégralement sont plutôt de nature non-historiques.¹²

Nous nous concentrons sur les textes qui relèvent de l'histoire ou de la fiction historique¹³, quoique la distinction à cette époque soit effectivement très faible. Les chercheurs sont obligés, d'ailleurs, d'adopter une conception de l'historiographie plutôt large. Comme le dit L.L. Grabbe,

a number of the Jewish writings from this period [la période hellénistique] cannot in any sense be called "historiographical", but several seem to have a history-like character. These take one of two forms: (1) an interest in interpreting the tradition of Israel's past; (2) a story about a hero of the past, sometimes a figure already known from the biblical tradition but sometimes a figure coming onto the scene for the first time (Grabbe 2008, 311).

Ce critère laisse de côté l'analyse de certains corpora, comme, par exemple, la littérature apocalyptique, la littérature sapientiale ou les textes propres à la

¹² Dans cette observation, pour des raisons chronologiques, nous ne considérons pas les ouvrages de Philon et de Flavius Josèphe, qui se situent essentiellement au I^{er} s. de n. è.

¹³ Cette notion est développée par S.R. Johnson (2004), qui met en exergue l'intérêt de l'auteur ancien, souvent anonyme, à créer une ambiance vraisemblable pour son récit afin de mieux disposer le destinataire à accepter son message. Or, c'est justement cette ambiance vraisemblable qui explique pour une grande part, dans notre perspective, le scepticisme à propos de l'historicité effective des récits anciens. S.R. Johnson écrit, par exemple : « The historical setting is systematically manipulated and subordinated to serve the author's didactic purpose: first, to produce a convincing illusion of authenticity; second, to help communicate the author's message more effectively. This is not to say that the author sought deliberately to fool his audience, or even that he believed or expected that they would read his work as history. Rather, the anonymous author was primarily concerned with communicating moral and not historical truth » (Johnson 2004, 217-218).

communauté de Qumran, tandis que d'autres textes ne nous occuperont que marginalement. Les raisons de ce choix sont multiples. D'une part, certains de ces corpora ont été autrefois analysés dans la perspective d'une enquête sur les ethnonymes du peuple élu par G. Harvey (1996), tandis que les textes fragmentaires sont restés en dehors de sa recherche. D'autre part, la quantité d'informations nécessaires mériterait une étude entièrement dédiée à cette question. En outre, le caractère historique *sui generis* des textes concernés a marqué de manière durable l'histoire des études et nourri l'*opinio communis* à propos de l'entité « Israël ».

8.2.1. Les fragments des auteurs hellénistiques

Il ne s'agit nullement ici de mener une étude sur ces auteurs, ni sur leurs œuvres, pour lesquels l'ouvrage de C.R. Holladay (1983 ; 1989 ; 1995 ; 1996)¹⁴ continue à faire référence, mais nous nous contentons de passer en revue les dénominations auxquelles ils recourent pour désigner le peuple d'Israël (Tableau 6). Puisque ces textes ne nous sont pas parvenus dans leur intégralité mais uniquement grâce aux citations d'auteurs ultérieurs¹⁵, des problèmes d'authenticité surgissent. Pour cette raison, nous ne tenons compte, par exemple, ni des titres attribués à ces ouvrages, ni des transitions qui précèdent la citation – plus ou moins directe – du passage concerné. Bien que ces précautions ne garantissent pas l'originalité des sources, elles réduisent le risque de manipulation.

La nature fragmentaire, limitée et « de seconde main » de cette documentation réduit bien évidemment la portée des conclusions d'ordre général. Nous nous contentons donc de noter, à l'intérieur de ce corpus, une certaine homogénéité dans l'usage des ethnonymes, à partir de laquelle nous pouvons dégager, sinon des lignes générales, du moins certaines tendances.

La première observation est que les trois sphères sémantiques (Israël, Judéen et Hébreu) ne sont pas interchangeable, car elles ne semblent pas être utilisées en même temps par un même auteur. Artapan est le seul qui emploie les trois désignations, tandis que Thallus en utilise deux. À bien y regarder, cependant, Artapan utilise le terme « Israël » au singulier pour désigner Jacob et non le peuple, et donc finalement en utilise lui aussi deux seulement. En outre, dans les deux cas, on peut envisager une préférence pour le terme

¹⁴ Nous nous servons de cet ouvrage pour l'ordre de présentation des auteurs. L'anthologie de L. Bombelli (1986) est également utile.

¹⁵ Une grande partie de ces textes a été recueillie par le Romain Alexandre Polyhistor au I^{er} s., dont l'œuvre – à ce jour perdue – a été abondamment citée par Eusèbe de Césarée, Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs chrétiens.

<i>Auteur</i>	<i>Israël</i> (Ἰσραήλ)		<i>Judéen</i> (Ἰουδαῖος)		<i>Hébreu</i> (ἑβραῖος)	
	sing.	pl.	sing.	pl.	sing.	pl.
Démétrios	5	1	-		-	-
Eupolème	-	-	2	10	-	-
Pseudo-Eupolème	-	-	-	-	-	-
Artapan	1	-	-	12	-	1
Cléodème-Malchâs	-	-	-	-	-	-
Pseudo-Hécatéé	-	-	2	6		-
Théophile	-	-	-	-	-	-
Thallus	-	-	-	3	-	1
Juste de Tibériade	-	-	-	-	1	-
Théodote	-	-	-	-	1	1
Philon l'Ancien	-	-	-	-	-	-
Ézékïel le tragique	-	-	-	-	5	8
Aristobule	-	-	-	-	-	6
Pseudo-Orphée	-	-	-	-	-	-

Tableau 6 : Aperçu global des occurrences dans la littérature judaïque-hellénistique.

« Judéens », car les deux auteurs utilisent – dans les textes qui ont survécu – le terme « Hébreux » une seule fois (le premier en lien avec le nom d'Abraham, le deuxième avec les événements de la pâque et donc du livre de l'Exode).

La deuxième observation est que, à la différence de l'usage en vigueur dans la Bible hébraïque, le recours au terme « Israël » est fortement limité. En outre, il est parfois attesté au singulier, pour faire référence à Jacob¹⁶, et une seule fois au pluriel, pour désigner les Israélites (par Démétrios). À l'exception du terme « Israël », qui désigne 6 fois sur 7 un seul individu (Jacob), les autres termes sont davantage utilisés au pluriel pour désigner le peuple et plusieurs attestations de l'adjectif au singulier se réfèrent également au peuple. Il est en outre intéressant de noter que les textes utilisent systématiquement le terme « Judéens » pour désigner le peuple *avant* l'exil (la plupart d'entre eux s'intéressant à Moïse et à l'exode de l'Égypte).¹⁷ La dernière observation concerne

¹⁶ Nos textes préfèrent d'ailleurs appeler le troisième patriarche Jacob plutôt qu'Israël.

¹⁷ Il est vrai, du reste, que les auteurs de ces textes ne semblent pas vouloir éviter à tout prix de mettre en place de véritables anachronismes. Eupolème, par exemple (fr. 2b), n'a aucun pro-

la distribution des deux sphères sémantiques majoritaires (Judéens et Hébreux) parmi les genres littéraires. En effet, il s'avère que les textes de type historique privilégient le lexique lié à la Judée, tandis que les ouvrages poétiques et philologiques préfèrent le terme « Hébreu/Hébreux ».

Parmi ces auteurs, le cas d'Artapan est particulièrement intéressant, par plusieurs aspects, mais notamment en ce qu'il pousse à l'extrême la tendance, typique de la littérature judaïque-hellénistique, à magnifier démesurément l'histoire d'Israël et de ses héros par rapport aux autres peuples (Grecs et Égyptiens *in primis*). Ainsi Moïse est-il exalté par Artapan, qui a vécu en Égypte probablement au II^e s.¹⁸, non pas tant comme le nomothète du peuple d'Israël, mais comme le véritable « inventeur » de la religion égyptienne, comme le maître d'Orphée, patron de la sagesse et de l'art grecs, mais aussi, avec une dimension religieuse, comme l'alter ego du dieu Hermès. En résumé, « Moïse est représenté [...] comme le civilisateur non seulement de l'Égypte, mais encore de la Grèce » (Bloch *et al.* 2010, 31, n. 42). La description de Moïse dans la version d'Artapan est, en effet, emphatique et mérite d'être reproduite entièrement (cf. fr. 3 = *Praeparatio Evangelica*, 9,27,3-6) :

une fois adulte, celui-ci [Moïse] fut appelé Musée par les Grecs. Ce Moïse fut le maître d'Orphée. Une fois adulte¹⁹, il transmet aux hommes beaucoup de connaissances utiles ; il inventa, en effet, des bateaux, des machines à placer les pierres, les armes égyptiennes, les instruments hydrauliques et guerriers et la philosophie ; de plus, il divisa l'État en 36 nomes, à chacun desquels il assigna le dieu à adorer ; il confia aux prêtres les lettres sacrées ; et il y avait aussi des chats, des chiens, des ibis ; il attribua également aux prêtres un territoire réservé. Tout cela il le fit afin de garder assurée la monarchie à Chénéphrès. Auparavant, en effet, les foules étant indisciplinées, tantôt chassaient les rois, tantôt les mettaient en place, et souvent les mêmes, mais parfois aussi d'autres. C'est donc pourquoi Moïse fut aimé des foules et, par les prêtres, qui le jugeaient digne d'un culte à l'égal d'un dieu, appelé Hermès, à cause de l'interprétation des lettres sacrées.

Cette dernière caractéristique de Moïse est corroborée par le jeu de mots entre le nom d'Hermès et sa fonction d'« herméneute des caractères sacrés ». À cet égard, il ne faut pas oublier que, dans le contexte de l'Égypte hellénistique,

blème à projeter sur l'époque de David l'existence des Iduméens ou des Ituréens, ainsi qu'à parler des 12 tribus des Ἰουδαῖοι.

¹⁸ Pour une mise à jour de la vaste bibliographie dédiée à cet auteur, voir Barbu 2010.

¹⁹ La répétition de l'expression pourrait indiquer que l'identification de Moïse avec Musée est ici secondaire. À bien y regarder, en outre, l'information selon laquelle Musée serait le maître d'Orphée est fautive, puisque Musée est habituellement considéré comme faisant partie des disciples de ce dernier. Plus certain semble, par contre, le lien entre Moïse et Orphée. Par exemple, Moïse, et non David, comme on l'a souvent soutenu, pourrait être représenté comme Orphée dans la synagogue de Doura Europos, datée du milieu du II^e s. de n. è. (Mussies 1982, 95-96).

le dieu égyptien Thot correspondait, selon l'*interpraetatio graeca*, à Hermès, comme toute la tradition à propos de l'Hermès Trismégiste l'atteste. À la base de cette identification, donc, le rôle de l'écriture et, par conséquent, de la révélation de la volonté divine aux humains est central.

La digression sur la figure d'un Moïse assimilé à Thot/Hermès nous conduit directement à la raison principale de notre intérêt pour Artapan (fr. 1 = *Praeparatio Evangelica* 9,18,1) :

Or, Artapan dit dans les *Judaïques*, que les Judéens sont appelés Ermiouth [τοὺς μὲν Ἰουδαίους ὀνομάζεσθαι Ἑρμιούθ], ce qui se traduit en langue grecque Judéens [ὁ εἶναι μεθερμηνευθὲν κατὰ τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν Ἰουδαῖοι] ; mais ils s'appellent Hébreux en souvenir d'Abraham [καλεῖσθαι δὲ αὐτοὺς Ἑβραίους ἀπὸ Ἀβραάμου]. Celui-ci, dit-il, était venu avec tout son clan en Égypte auprès du roi des Égyptiens Pharethôthes et lui avait enseigné l'astrologie ; après être resté là vingt ans, il était retourné à nouveau en terre syrienne ; mais de ceux qui l'avaient accompagné, beaucoup se fixèrent en Égypte.

Ici, nous n'avons pas affaire à une forme d'étymologie folklorique ou dérivée d'une simple assonance. Depuis longtemps, l'*hapax* Ἑρμιούθ est au contraire considéré comme une véritable invention d'Artapan (Freudenthal 1875, 153)²⁰, qui correspond à sa propre construction et caractérisation du personnage de Moïse. En créant cet ethnonyme il a voulu, selon toute probabilité, établir un jeu étymologique entre le nom d'Hermès et une terminaison qui, plutôt que d'évoquer le mot grec Ἰουδαῖος, comme l'a proposé P. Borgeaud (2004, 126), semble faire référence directement au terme hébreu *y^ehūd*.²¹ La nature fantaisiste de cet assemblage constitue à nos yeux un témoignage précieux, encore une fois, de la fluidité des traditions au sujet des origines ainsi que du degré de fiabilité des sources étudiées. Dans la perspective du projet historique d'Artapan, le nom du peuple, dont il est lui-même vraisemblablement membre, est un exemple significatif de la profonde communicabilité entre traditions israélites, grecques et égyptiennes. C'est la raison pour laquelle le caractère syncrétique de cet auteur a été souligné à maintes reprises par les chercheurs.

Un autre élément, en guise de corollaire, mérite notre attention. Le but de la littérature judaïque-hellénistique, et notamment de sa partie à caractère historiographique, est substantiellement apologétique. Si cette lecture fait presque

²⁰ Il est possible qu'il ait réutilisé cet ethnonyme ailleurs dans son ouvrage (fr. 2 = *Praeparatio Evangelica* 9,23,4). La prudence est, cependant, de mise, car la phrase τοὺς ἑρμιούθ ὀνομαζομένους du fr. 2 pourrait être une glose établie à partir du texte du fragment 1 (Bloch *et al.* 2010, 28).

²¹ Pour d'autres possibles interprétations, voir Holladay 1983, 226 et Bloch *et al.* 2010, 25.

l'unanimité parmi les experts, le caractère polémique de ces textes est néanmoins étonnant. Certes, le fait que nous ne les connaissions qu'indirectement et leur état hautement fragmentaire ne permettent pas de juger définitivement de la nature des œuvres qui composent la littérature judaïque-hellénistique ; cependant, le croisement des données disponibles restitue un scénario plutôt net, dans lequel la défense des traditions israélites passe, le plus souvent, par une subordination des traditions extérieures, forte et ouvertement affichée.²² En d'autres termes, la légitimité d'Israël s'établit non à côté mais *contre* les autres peuples. D'ailleurs, l'opposition et la polémique étaient la réaction la plus courante dans les rapprochements théologiques de l'Antiquité.²³ Il serait d'ailleurs réducteur d'opposer une approche irénique et inclusive qui serait typique des polythéismes (Bettini 2014) contre la prétendue violence intrinsèque aux monothéismes (Assmann 2003 ; pour une critique, voir Smith 2008).

Nous pouvons maintenant nous intéresser à la dernière observation que nous avons formulée, à savoir la répartition de la terminologie entre les œuvres à caractère historique ou littéraire. S'agissant de ces dernières, nous avons, en effet, remarqué que le terme « Hébreux » est privilégié. Afin d'apprécier ce phénomène, il faut, tout d'abord, rappeler que la grande partie des attestations du terme « Hébreux » dans la Bible hébraïque se concentre dans le livre de l'Exode, un pivot de la littérature judaïque-hellénistique ainsi que, dans une perspective polémique, de la littérature alexandrine (Aziza 1987 ; Gruen 1998, 41-72). Il est donc évident que l'adoption de cette terminologie dépend directement du texte de la Bible hébraïque²⁴, et non du genre littéraire ou d'un style archaïsant. Cela est particulièrement clair dans l'ouvrage qui comporte la concentration la plus importante d'attestations du terme « Hébreu », la pièce tragique d'Ézéchiel, qui porte justement sur l'exode et que l'on peut vraisemblablement dater d'une période comprise entre le III^e et le I^{er} s. S'agissant, ensuite,

²² *Contra* G.L. Prato : « Pur ritenendo che l'intento primario di tale storiografia non sia polemico, soprattutto perché essa tende ad imitare modelli letterari diffusi nel mondo ellenistico, non escludiamo tuttavia che in casi particolari essa voglia anche prendere posizione su affermazioni esterne riguardanti i giudei. Il tono negativo del contrattacco mordace non è però primario e neppure evidente » (Prato 2010, 235). À bien y regarder, en effet, il ne s'agit pas du *ton* mais de la pensée qu'il y a derrière.

²³ « À en juger sur la base de notre documentation littéraire, il n'y a pas eu de dialogue proprement dit entre les religions de l'Antiquité. Ce qu'on trouve, c'est soit l'ignorance, soit la confrontation. Avant d'apprendre à dialoguer, on a pris l'habitude de se battre. C'est seulement le XX^e siècle qui verra s'établir une certaine culture du dialogue inter-religieux. Celle-ci fait partie d'un virement à la suite de la Seconde Guerre mondiale et de la Shoah » (Siegert 2009, 214).

²⁴ Désormais nous devons considérer la possibilité que la Bible hébraïque connue par ces auteurs corresponde avec la version de la LXX. En outre, il est évident que nous recourons au concept de Bible hébraïque comme à un anachronisme. Cette caractérisation des textes traditionnels s'avère, en effet, encore fluide au I^{er} s. Conscient de nous situer dans un contexte pré-canonique, nous entendons par cette expression l'ensemble de la littérature considérée comme fondatrice par rapport au mode de vie des Judéens ou à certaines de leurs coutumes.

des attestations de ce terme, on trouve le philosophe Aristobule, un Alexandrin qui a probablement vécu à l'époque de Ptolémée VI. Le recours à ce terme, dans son cas, s'explique encore une fois par le fait que, en s'adressant au roi d'Égypte et en démontrant la valeur et la grandeur des traditions israélites, son discours se fonde sur le récit de l'Exode.

Même si les définitions de « ré-écrivains (*re-writers*) de la tradition biblique » ou d'« histoires scripturales sous une nouvelle forme » promues respectivement par R. Doran (1987, 247) et E.S. Gruen (1998, 110-136) sont certainement réductrices, il s'avère que l'histoire et les personnages adoptés par ces auteurs sont fondamentalement issus de la Bible hébraïque. Ce phénomène s'inscrit, d'ailleurs, dans la considération générale proposée par C. Levin selon laquelle la littérature biblique n'est avant tout ni une littérature d'auteur ni d'éditeur (*weder Autoren- noch Redaktorenliteratur*), mais plutôt une littérature interprétative (*Auslegungsliteratur*), un grand *midrash* écrit qui s'est développé au fil des siècles, d'où l'expression « *Sacra scriptura sui ipsius interpres* » (Levin 1985, 67).

Une première conclusion à propos de ces textes s'impose : non seulement les différents auteurs se sont réappropriés les motifs de la Bible hébraïque, mais une partie de sa terminologie est également reproposée dans leurs ouvrages. De cette manière, si un terme comme celui d'« Hébreu », peu attesté, comme nous l'avons vu, dans la Bible hébraïque, a pu bénéficier d'une circulation et d'une visibilité majeure, c'est en raison de son rattachement lexical au deuxième livre de la Torah. Cette littérature, donc, loin de constituer un laboratoire de terminologies nouvelles, pour lesquelles elle se contente de puiser dans le patrimoine de la Bible hébraïque, s'applique davantage à réélaborer les histoires traditionnelles en les adaptant à des contextes historico-géographiques différents.

La dépendance littéraire et lexicale de nos sources corrobore une fois de plus la centralité de la Bible hébraïque et de la Torah en particulier, dans sa version grecque, dans le paysage mental des auteurs israélites, ce qui appelle une brève interrogation sur la littérature judaïque-hellénistique de nature essentiellement historique préalablement à notre recherche. Si ces textes reflètent l'usage commun des ethnonymes en vigueur, il nous semble, par contre, que la littérature dite « biblique » et la littérature « intertestamentaire », ou « apocryphe », constituent un corpus plus consistant, qui permet d'aller plus loin dans l'interprétation des attestations individuelles. Le vrai laboratoire où les noms du peuple sont constamment retravaillés ce sont les textes qui deviendront « bibliques » au sens large. Dans ces derniers, en effet, l'activité rédactionnelle, un phénomène réservé aux textes considérés comme sacrés, permet d'entrevoir les choix qui ont guidé les rédacteurs et les lecteurs au fil du temps et dans les différentes régions de réception d'un même texte.

8.2.2. *Israël dans la littérature biblique*

Nous avons précédemment remarqué l'ampleur acquise par le terme « Israël » dans le contexte exilique et immédiatement postexilique, bien attestée, par exemple, par les textes d'Esdras et de Néhémie. Si, d'une part, cet ethnonyme n'est pas une création de cette époque comme c'est le cas du terme « Hébreu », sa diffusion témoigne néanmoins d'un glissement sémantique ultérieur. Comme l'a montré E. Ben Zvi (1995), l'Israël exilique devient Israël tout court dans la majeure partie de la Bible hébraïque. Israël désigne ainsi pour la première fois un groupe social sans structure étatique et qui se définit autour des textes de la Torah, dont la fonction dans l'Antiquité était aperçue comme essentiellement législative, comme nous l'avons vu pour le cas du *politeuma* en contexte égyptien. La recherche d'une identité religieuse pour l'ancien Israël de cette époque provient d'une déformation des Modernes qui, en perpétuant la vision chrétienne, envisagent la compréhension des Israélites d'un point de vue religieux plutôt que politique. Le peuple, comme l'a montré F. Crüsemann (1992, 337-350), s'identifie à travers les « rites de la diaspora », à savoir l'observance du shabbat, de la célébration de la pâque, de la circoncision, de l'endogamie et de l'interdiction de consommer le sang ainsi que de tous les autres interdits alimentaires. Promues dans la Torah et dans les couches textuelles qui, comme cette dernière, sont fixées ou rédigées à l'époque perse, nous ne savons pas jusqu'à quel degré ces pratiques étaient respectées. En outre, plusieurs indices, dans les livres d'Esdras et de Néhémie par exemple, suggèrent que la population de Juda qui n'avait pas connu l'exil, ne partageait pas toutes ces règles ou ne les respectait pas strictement.

Dans la production textuelle des époques perse et hellénistique, on a déjà constaté une grande variété de genres littéraires et de motifs, qu'il serait réducteur de mettre en relation uniquement avec le contact avec la culture – et donc la littérature – grecque. Le genre, plutôt bien représenté dans la LXX (« Roman de Joseph », Esther, Daniel 1–6 et Tobit), de la « nouvelle de la diaspora » (*Diasporanouvelle*), s'avère particulièrement intéressant sur ce point. Introduit par A. Meinhold (1975 ; 1976), ce genre, qui précise l'idée de *Märchen*nouvelle de H. Gunkel (1922, 59), associe un aspect formel (nouvelle) et un contexte socio-géographique d'origine et/ou de destination (la diaspora).²⁵

²⁵ Tout en gardant le décor de la diaspora, les auteurs hésitent souvent entre la nouvelle et le roman, les différences majeures entre les deux étant la longueur du texte, l'extension de l'arc temporel concerné et la complexité des personnages impliqués, d'où, par exemple, la dénomination de « Roman de Joseph ». Abstraction faite de ces différences qui relèvent notamment de l'ordre de la quantité, ce n'est pas par hasard que la nouvelle a été longtemps considérée comme le « parent pauvre du roman » (encore une considération quantitative : la pauvreté ; Aubrit 2002), L.M. Wills propose une définition englobante du roman : « the novel can be defined as written popular narrative fiction, expanded significantly beyond a single episode, which focuses on cha-

À l'intérieur de ce groupe, nous nous concentrerons sur une tendance commune dans les deux exemples de *Diasporanovelle* que représentent le livre de Daniel et le livre d'Esther.²⁶ Le choix de réduire notre corpus à ces deux livres est dû à la possibilité offerte par la critique textuelle d'attribuer d'une manière plutôt nette l'usage de l'ethnonyme Israël exclusivement à des couches textuelles tardives. Cette observation ne s'appuie pas sur des considérations chronologiques, dans la mesure où l'usage de ce nom préexiste à ces textes, mais constitue une tentative de mettre en lumière les raisons qui motivent le recours à un terme plutôt qu'à un autre.

Les deux livres sont le produit d'une histoire rédactionnelle complexe, que nous parcourons rapidement, afin de bien apprécier les tendances lexicales propres aux différentes couches textuelles.

8.2.2.1. Daniel

Le livre de Daniel est le résultat de cinq étapes rédactionnelles²⁷ : (a) les ch. 4–6 datent probablement de l'époque perse ; (b) le ch. 2 et possiblement les doxologies disséminées dans la première partie du livre (2,20-23 ; 3,31-33 ; 4,31-32 ; 6,27-28) de l'époque hellénistique ; (c) l'ajout des ch. 1, 3 et partiellement du ch. 7, possiblement déjà de l'époque d'Antiochos IV ; (d) de la révolte macabéenne, entre 164 et la mort d'Antiochos IV en 162, date la rédaction finale du TM, avec l'ajout des ch. 8–12 ; (e) l'incorporation finale des ch. 13–14, respectivement l'histoire de Susanne et le double épisode de Daniel et les prêtres de Bel et de Daniel et le dragon, qui résultent cependant d'une genèse littéraire en partie indépendante du TM.

Dans le noyau narratif de la première partie, probablement d'époque perse, du livre de TM Daniel (4–6), figure seulement le terme de « Judée ». Le terme « Israël » se limite dans le TM à un passage du ch. 1, qui cependant date du II^e s., où deux groupes sont clairement identifiés : les « fils d'Israël » (*b^ene yîsrâ'el*), qui constituent la totalité du peuple en exil (1,3), tandis que les « fils de Juda » (*b^ene y^ehûdâ*) ne correspondent qu'à la population de la Judée (1,6).

Le terme « Israël » revient en 9,7.11.20, donc dans la partie qui remonte à la période située entre 164 et la mort d'Antiochos IV. Le passage de 9,7 est particulièrement intéressant :

racter and virtue » (2002, 5, cette définition est détaillée aux pages 5-15). Une autre possibilité est celle qu'a choisie M.V. Fox et qui consiste à éviter le terme « nouvelle », en le remplaçant par le terme plus générique d'« histoire » (2001, 144-148).

²⁶ Pour l'inclusion, toujours fortement débattue, de ces œuvres dans le genre de la *Diasporanovelle*, on renvoie aux commentaires et à Wills 1995.

²⁷ Pour une bibliographie de base à ce propos, voir Collins 1993, 2-52 ; 2001 ; Grabbe 2001a ; Koch 2001 ; Vermeulen 2009 ; Himbaza 2009 ; Newsom – Breed 2014, 3-12.

לך אֲדֹנָי הַצְדָקָה וְלָנוּ בַשָּׁת הַפְּנִימִים כִּי־זֶה הַיּוֹם לֵאמֹר לַיהוָה וְלִישׁוּבֵי יְרוּשָׁלַם וְלְכָל־יִשְׂרָאֵל
הַקְרֹבִים וְהַרְחֹקִים בְּכָל־הָאָרְצוֹת אֲשֶׁר הִדְחַתְּמָם שָׁם בְּמַעְלָם אֲשֶׁר מָעְלוּ־בְךָ

A toi, Seigneur, la justice, et à nous la honte sur la face en ce jour, aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem, à tout Israël, ceux qui sont proches et ceux qui sont au loin, dans tous les pays où tu les as chassés à cause de la forfaiture qu'ils ont commise envers toi !

Le mouvement de la phrase est modulé par la répétition de la préposition *l-*. Une première fois, elle introduit, de manière générale, « nous », le peuple coupable, dont l'identité est ensuite explicitée par les deux autres répétitions de la préposition. Nous sommes alors confrontés à deux couples d'éléments, dont le premier est constitué par les Judéens et les habitants de Jérusalem, et le second par l'Israël des voisins (on dirait à nouveau la Judée et Jérusalem) et des groupes éloignés dans une pluralité de pays. Ce passage montre bien que le terme « Israël » est fortement inclusif, puisqu'il concerne en même temps la Judée et toute réalité diasporique.

Dans le texte enrichi de la LXX, on rencontre des occurrences supplémentaires du terme « Israël ». Elles apparaissent dans la partie hymnique du ch. 3, où dans un cas « Israël » désigne Jacob (3,35) et dans l'autre le peuple tout entier, qui est invité à l'exaltation de la divinité (3,83), et dans l'histoire de Susanne du ch. 13. En particulier, comme dans les ch. 1 et 9, où la différence entre « Israël » et « Juda » apparaît déjà, le passage de 13,57 opère à son tour une distinction entre la conduite générale des femmes d'Israël et celle d'une femme particulière de Judée, Susanne.

Le livre de Daniel valide donc la dimension théologique du terme « Israël », tandis que la terminologie liée à la région de Judée se présente comme la façon la plus normale de désigner sa population. En même temps, on a noté qu'à plusieurs reprises, dans trois couches textuelles différentes, la Judée est explicitement mentionnée à côté de la désignation générique d' « Israël ». La communauté désignée par ce nom se présente comme une communauté idéale, dotée d'un centre, la Judée, et d'une capitale spirituelle, Jérusalem, mais complètement dépourvue de frontières physiques. Sa définition géographique dépend, en effet, de l'action punitive de la divinité, à savoir la dispersion du peuple qui est rejeté (9,7).

8.2.2.2. Esther

Nous pouvons donc passer à la *meghillat* Esther qui, même si certains exégètes continuent à reconnaître en elle une première version d'époque achéménide

(Berlin 2001)²⁸, est généralement considérée comme une production substantiellement hellénistique.

Comme pour le livre de Daniel, la langue, le genre littéraire ainsi que les imprécisions historiques et le processus rédactionnel de ce texte ont été objet d'études approfondies qui laissent très peu de doutes quant à une datation récente (pour des analyses plutôt récentes, voir Crawford – Greenspoon 2003 ; Fox 2001, 288-303). En raison de son caractère fictif²⁹, l'origine géographique du récit peut être remise en cause. Si l'on s'accorde à rattacher ce texte au contexte de la diaspora orientale et, en particulier, à la région de Susa, qui constitue le décor du récit, il n'y a pas d'évidences directes.³⁰

Une problématique particulièrement épineuse réside, en outre, dans l'histoire rédactionnelle du livre (Fox 1991 ; Dorothy 1997 ; Vialle 2010), qui compte au moins trois versions (Texte Alpha, TM et LXX). Ces dernières, en réalité, ne sont que le résultat d'un accroissement progressif à partir d'un texte plus court, le « Proto-Esther », dont l'existence n'est que postulée par la critique littéraire.³¹ Un premier développement de ce texte serait l'élaboration d'un « proto-Texte Alpha », qui daterait de la fin de la période perse ou du début de la période hellénistique (Jobes 1996).³² Cette version, pas plus du

²⁸ L'argument majeur est constitué par le fait que certains traits sont communs avec des textes grecs de la même période, et notamment avec certains récits d'Hérodote. En particulier, on peut citer des éléments qui sont typiques des fables, soit au niveau des personnages (les courtisans rivaux ou la femme qui exploite son charme au profit de son peuple), soit au niveau des thèmes ou des stratégies narratives (comme le jeu avec une identité cachée, l'opposition entre honneur et honte, ou encore le triomphe du bien contre le mal).

²⁹ Ce caractère fictif pose, en outre, des problèmes au traducteur lorsque, par exemple, il est confronté au nom du roi Assuérus qui, semble-t-il, reproduit de près la restitution en langue hébraïque du nom du roi perse, appelé Xerxès selon la forme grecque. Adopter cette dernière forme dans la traduction pourrait conférer au texte une aura d'historicité qui ne correspond pas à la suite du récit. Pour cette raison J.D. Levenson écrit : « It is misleading to translate Ahasuerus's name as "Xerxes", since that implies some correlation with the figure known from the Greek sources. Instead, it would seem that the author borrowed Xerxes's name but little else about him in order to create the novella. This reuse of old names in ways that do not square with the historical data is altogether characteristic of Second Temple Literature, and probably of older Israelite literature as well » (Levenson 1997, 25).

³⁰ En dépit de la datation, on peut cependant nourrir des doutes à propos des coordonnées géographiques. Comme le remarque M.V. Fox : « These arguments are not conclusive, however, since Hellenistic readers enjoyed local color in descriptions of exotic places, and all the data about Susa could have been learned at a distance to provide just that » (Fox 2001, 140).

³¹ La proximité de noms Esther/Ishtar et Mardochée/Marduk a parfois suggéré une interprétation de l'origine du livre en termes d'historicisation de traditions mythologiques. Une possibilité serait que les noms choisis fassent expressément écho au contexte mythologique mésopotamien sans, cependant, impliquer une date plus reculée dans le passé pour sa première rédaction.

³² Cette version aboutit plus tard au « Texte Alpha », connu grâce à quelques manuscrits. Sur le fait que ce « proto-Texte Alpha » soit distinct du « Proto-Esther », voir Fox 2003. Dans cette perspective, due substantiellement à une prudence dans l'évaluation de l'histoire rédactionnelle, le « Texte Alpha » est plutôt considéré comme un texte annexe, un cousin de la *megillat* Esther (TM), bien qu'il permette de maintenir une certaine continuité entre « Proto-Esther » et « proto-

reste que celle du « Proto-Esther », ne semble inclure, notamment, le massacre des « antisémites »³³ ou l'irrévocabilité des lois perses (pour une liste complète des différences, voir Fox 2001, 258). Comme le « Roman de Joseph », l'histoire présente un récit sur les possibilités pour les Israélites de vivre en paix et aussi de prospérer dans un contexte diasporique. La réponse violente des persécutés et, en particulier, l'acharnement contre les oppresseurs attesté en 9,1-19 constitue au contraire une marque du TM. Il est cependant plutôt frappant qu'un grand nombre d'exégètes considèrent ce constat comme insignifiant pour la datation du TM, tandis que E.J. Bickerman³⁴ et J.J. Collins³⁵, parmi d'autres, reconnaissent le lien entre la version en grec d'Esther et la période hasmonéenne. Un autre point de débat concerne le rapport entre le TM et la crise maccabéenne.

La majorité des commentateurs opte, en effet, pour une datation récente, qui précède cependant la crise maccabéenne : J.D. Levenson (1997, 23-27) situe sa rédaction, par exemple, entre le IV^e et le III^e s. et M.V. Fox (1991 ; 2001, 139-140) au III^e s. Une raison pour considérer la deuxième moitié du II^e s. comme le *terminus ante quem* de la rédaction du TM serait qu'il ne conserve aucune trace des faits, pas même des commencements, de la dynastie hasmonéenne, comme c'est au contraire évident dans le livre de Daniel. Or, le durcissement de ton introduit par la version du TM peut être, par contre, lié précisément à la révolte maccabéenne, comme le souligne J.-D. Macchi :

Le combat contre les ennemis des Juifs devient quelque chose de beaucoup plus violent, et c'est par les armes que ce conflit finit par se résoudre. Cette

Texte Alpha ». M.V. Fox écrit : « Since the proto-AT [Alpha Text] is not derived from the MT, it represents either a prior version of the Esther story – an “ancestor” of the MT – or (to be safe) a collateral version, a “cousin”. To explain the considerable similarities between the two versions, we must posit an earlier Esther story, to be designated “proto-Esther”, behind them both. (Calling the proto-AT a collateral version recognizes that there may have been developments between proto-Esther and the proto-AT as well as between the proto-Esther and the MT; but in fact the proto-AT may have been very close to the source R[edactor]-MT used. [...] In summary, the proto-AT is a different and independent version of the Esther story and is of interest in its own right as well as for its value in tracing the development of the MT » (Fox 2001, 259).

³³ Le motif du massacre des ennemis est fortement présent, dans la Bible hébraïque comme dans les écrits de l'époque hellénistique, comme 1-3 M ou Judith. Il est donc difficile de croire que quelqu'un ait pu épurer un texte original, comprenant les récits de ces massacres. Même dans la tentative de développer une vision irénique de la coexistence entre Israélites et étrangers, cette hypothétique épuration se heurte à la tendance habituelle des autres textes.

³⁴ « The historical background of this literature is the violent and implacable war between the Maccabees and the Greek cities in Palestine, which develop since c. 110 B.C. » (Bickerman 1944, 361).

³⁵ « The rigid division between Israel and the nations and the exaggerated emphasis on the separatist piety of Esther may be taken to reflect the Hasmonean milieu in which the translation was made. It is noteworthy that such an exclusive and nationalist view of Judaism was quite compatible with the use of the Greek language and mastery of Greek style » (Collins 2000, 111-112).

rédaction pourrait émaner d'une période et d'un milieu où les tensions avec l'empire dominant étaient devenues plus importantes et où des conflits ethniques explicites se développaient. On peut penser à la période hellénistique tardive, par exemple dans le contexte des tensions liées à la révolte maccabéenne (Macchi 2009c, 658).

Cette datation peut être corroborée par un autre élément : le 14 Adar, c'est-à-dire la date du massacre des « antisémites » selon le TM (9,1), correspond à la date de la mort de Nikanor, le premier ennemi de Judas Maccabée, selon la double tradition de 1 M 7,49 et 2 M 15,36. Un témoignage supplémentaire en faveur d'une datation à l'époque hellénistique tardive provient du texte grec. En effet, le colophon de la version grecque du livre, qui date de la IV^e année de Ptolémée et Cléopâtre, permet une datation vraisemblable vers 78/77 av. n. è. (Bickerman 1944).³⁶ Le caractère tardif de la version grecque pourrait donc s'expliquer par le caractère également tardif de la rédaction finale du texte en hébreu. En outre, il faut avouer que la célébration de la fête de Pourim n'est attestée qu'à partir du I^{er} s. (Levenson 1997, 27) et, comme le note avec justesse J.J. Collins (2000, 110-112), la version en grec ne semble pas un produit de la diaspora égyptienne, mais hiérosolymitaine. Le texte du colophon est encore une fois éloquent à ce propos.³⁷ Comme dans le cas de 2 M pour la fête de Hanoukka, le livre d'Esther est donc envoyé en Égypte pour l'introduction de la fête de Pourim :

The Greek translation of Esther may, in a sense, be regarded as Hasmonean propaganda. It urged the Jews of the Egyptians Diaspora to celebrate Purim like the rest of their brethren. It propagated separatist attitudes towards the Gentiles in religious observance. Yet it did not interfere with the political allegiance of Diaspora Jews. It provided them rather with moral support in their efforts to rise within the service of the kingdom (Collins 2000, 112).

De cette pluralité des formes originaires proviennent les trois versions dont nous disposons sous la forme de manuscrits : le « Texte Alpha » – qui comporte il est vrai très peu d'exemplaires –, la version du TM et celle, plus

³⁶ En tenant compte du fait que plusieurs couples, formés par un Ptolémée et une Cléopâtre, ont régné plus de quatre ans, d'autres datations ont été proposées par les commentateurs (114-113 ou 49-48). Pour une évaluation critique des trois datations possibles, voir Moore 1982, 529-552.

³⁷ La position de J.J. Collins se place encore une fois à la suite de E.J. Bickerman, qui écrit : « It is significant that the Greek Esther was brought to Egypt not accidentally, but by a mission of three envoys, and that it was deposited in the Jewish archives. It seems that Dositheus and his backers in Jerusalem were eager for the diffusion of Purim and the pamphlet designated to explain to the Diaspora the anti-alien meaning of the new festival. [...] The colophon of Esther shows that the mutual [entre "Juifs" et Grecs] dislike was fostered in Palestine and was intentionally spread out from there by such missionaries of exclusiveness as Dositheus and his companions » (Bickerman 1944, 361-362).

longue, de la LXX.³⁸ Ces différences quantitatives s'expliquent par la présence de ce que les exégètes appellent souvent les sept « additions », que l'on numérote généralement³⁹, hormis la plus brève, qui ne comporte que deux versets insérés après 4,8, par des lettres majuscules, de A à F. En adaptant la présentation fournie par C. Cavalier (2012, 38), nous pouvons évoquer de cette manière leur contenu, en mettant en outre en évidence la structure en chiasme à partir de laquelle elles s'organisent :

<i>Contenu</i>	<i>Éditions modernes (excepté celle de Rahlfs)</i>	<i>Rahlfs</i>
1 Rêve de Mardochée	A,1-11	1,1a-11
2 Complot	A,12-17	1,1m-1r
3 Appel de Mardochée à Esther	4,8	4,8
4 Édît contre les Juifs	B,1-7	3,13a-13g
5 Prière de Mardochée	C,1-11	4,17a-17i
6 Prière d'Esther	C,12-30	4,17k-17z
7 Visite d'Esther au roi	D,2-16	5,1a-1f ; 2a-2b
8 Édît en faveur des Juifs	E,1-24	8,12a-12x
9 Interprétation du rêve	F,1-11	10,3a-3l

Tableau 7 : Les « additions » d'Esther LXX.

C.V. Dorothy (1997, 16) refuse ouvertement de qualifier ces parties du texte d'« additions », terme qu'il considère inapproprié et fondé sur un à priori jamais démontré. Or, il est vrai que considérer les différences entre TM et LXX comme des additions et non comme des *Vorlagen* différentes limite fortement le statut de cette dernière. La critique, d'ailleurs, semble encore plus pertinente si l'on considère que le TM ne constitue pas la première étape dans la formation de la *megillah* mais qu'il dépend, comme nous venons de le voir, d'au moins une version précédente (Martin 1975 ; Fox 1991). En tenant compte de

³⁸ C.V. Dorothy propose de considérer parmi les versions en langue grecque, non seulement celle de la LXX mais aussi celle utilisée par Jérôme pour sa traduction en latin, ainsi qu'une autre version, représentée par la réécriture de Flavius Josèphe en Ant.11.184-296 qui, selon C. Cavalier (2012, 30-31), pourrait coïncider avec la version conservée par Lucien d'Antioche. Bien que nous nous concentrons ici sur la comparaison entre TM et LXX, il faut retenir que les versions en grec sont dans les trois cas plus longues que celle en hébreu (respectivement de 76,97 %, 45,47 % et 32,55 %, selon les calculs de Dorothy 1997, 16) et que les trois ont assez de particularités pour être considérées de manière autonome.

³⁹ L'édition de Rahlfs constitue cependant une importante exception, qui utilise un système de sous-versets numérotés en minuscules.

cette critique, il s'avère néanmoins qu'on peut isoler les différences majeures entre TM et LXX dans six endroits clés de l'œuvre, qui sont parfois en discontinuité avec le reste (Moore 1992 parle, par exemple, d'inconsistances et de contradictions entre le texte en commun et le texte qui existe seulement en grec). Une position intermédiaire peut alors consister à considérer ces éléments, certainement superposés à une version substantiellement proche du TM, non comme de simples gloses, mais comme une tentative de remodeler entièrement le livre au travers d'extensions⁴⁰, d'autant plus que les interventions s'étalent sur la totalité du livre et se greffent dans chaque noyau narratif important.

Quant à la langue originale et aux auteurs qui se cachent derrière la composition des « additions », les hypothèses se sont multipliées (Cavalier 2012, 43-44). Le consensus auquel on est parvenu est que l'on est confronté à une pluralité d'auteurs, dont certains semblent avoir composé directement en grec, comme c'est le cas de l'auteur unique de B et E. Ce consensus a été cependant remis en cause par C. Cavalier, pour qui les analyses qui fondent ce consensus

ont l'inconvénient de ne pas tenir compte du caractère littéraire des textes étudiés ; or la présence d'hébraïsmes dans un texte grec peut provenir d'un modèle sémitique, mais aussi être le fruit d'une volonté délibérée de son auteur. A, C, D et F pourraient être des imitations de textes traduits plutôt que de véritables traductions. L'auteur de B et E, où on reconnaît unanimement des compositions originales, savait à merveille imiter la rhétorique des décrets hellénistiques. Il a pu tout aussi bien imiter des textes à coloration sémitique pour donner à ses autres compositions une teinte « biblique » (Cavalier 2012, 44).

Nous avons remarqué à propos du chantier de la LXX la fluidité du statut du traducteur-auteur. En tenant compte du caractère littéraire des textes et de la différence – quoique difficile à démontrer – entre sémitique ou sémitisant, la réflexion de C. Cavalier semble aller dans la même direction. Un point fort des doutes que celui-ci formule tient à ce que les textes considérés comme produits directement en grec concernent les deux lettres royales (B et E).⁴¹ Dans les

⁴⁰ C'est dans cette direction que va L.M. Wills, en utilisant le concept d'« extension » au lieu de celui, plus habituel, d'« addition » : « What is especially interesting is the way that *Greek Esther* – like *Greek Daniel* – reflects the *extension* of the narrative in an evolutionary way, a novelistic expansion to create a new form. Materials of all descriptions are added into an already existing narrative to add new dimensions. » (Wills 2002, 27).

⁴¹ À propos de ces lettres, N. Hacham a mis en lumière des contacts au niveau du lexique et des contenus avec 3 M. Il écrit, par exemple : « I conclude that the two royal letters added to the LXX of Esther were composed after 3 Maccabees and display its influence. This has no bearing on the question of the relationship between the remainder of Greek Esther and 3 Maccabees, nor on the issue of the date of composition of 3 Maccabees or of the Additions to Esther. [...] Only one definitive conclusion arises from the discussion here: the royal letters added to Greek Esther were

deux cas, un phénomène d'imitation du style du langage officiel des chancelleries est supposé à l'œuvre. Pourquoi, cependant, ne devrait-on pas envisager dans le cas, par exemple, d'une prière, un même phénomène d'imitation du langage biblique ? Il y a le risque, en d'autres termes, d'être confronté ici à un préjugé de la critique littéraire, qui considère la ressemblance avec des modèles grecs comme une imitation noble et la ressemblance avec des modèles sémitiques, non comme une imitation mais comme le signe d'une maîtrise limitée de la langue grecque.

Il est donc possible, à plusieurs égards, de considérer la version de la LXX comme une nouvelle édition grecque de la *megillat* Esther, où plusieurs éléments sont mis en cause ou mis pour la première fois en relief. Parmi ces derniers, le plus connu est sans aucun doute le rôle de la divinité : absente non seulement au niveau de l'action mais aussi, plus banalement, du vocabulaire, toutes les formes d'évocation de la divinité, des traditions (Torah ou alliance) ou du culte (célébrations ou *kashrout*) manquent dans le TM, l'intérêt principal étant celui de donner l'étiologie de la célébration de Pourim sur laquelle se termine la *megillah* (ch. 9).⁴² D'ailleurs, le colophon grec désigne lui aussi le livre comme une lettre (τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραίων).⁴³ Comme il est souvent remarqué par les commentateurs, le texte contenu dans la LXX explicite la divinité, certaines pratiques religieuses ainsi que des réflexions théologiques et des prières dans la narration. M.V. Fox (2001, 270) parvient, à juste titre, à reconnaître dans cette explicitation un trait saillant du texte grec. Il est évident, en effet, que les deux textes expriment deux démarches opposées, mais également délibérées : la divinité, expressément absente dans le TM, est également explicitement « réintégré » dans la LXX.

Un deuxième axe à l'œuvre dans la nouvelle édition de la *megillat* Esther semble concerner l'introduction du terme « Israël ». À l'usage exclusif du terme *y'hūdi* dans le TM (restitué par Judéen dans la LXX), s'ajoutent six oc-

written after 3 Maccabees and manifest its influence, for, if this were not the case, we would expect to find verbal links between 3 Maccabees and the remaining sections of Greek Esther » (Hacham 2007, 780). Quoique son analyse soit substantiellement convaincante, la dépendance de 3 M n'explique pas complètement la présence d'un bon grec dans les textes des deux lettres. Puiser des concepts, des tournures et des termes d'un autre texte ne signifie pas automatiquement s'approprier la maîtrise linguistique de l'auteur. De cette façon, donc, si l'argument de C. Cavalier reste valide, la conséquence chronologique qui dérive de l'étude de N. Hacham (avec laquelle l'auteur a cependant voulu marquer une distance) devrait revêtir une portée majeure. En tout cas, la datation au I^{er} s. semble bien convenir à 3 M comme aux « additions » à Esther LXX.

⁴² Pour cette raison H. Ringgren (1962, 375) et G. Gerleman (1973, 23), parmi d'autres, parlent de la *megillah* comme d'une *Festlegende*, comme s'il s'agissait d'un genre littéraire (*Gattung*). A. Meinhold (1976, 72) précise, par contre, que l'étiologie est le but de la narration et non la catégorie littéraire à laquelle il appartient.

⁴³ Dans ce contexte, le terme ἐπιστολή traduit l'hébreu *iggeret*, présent en 9,26.29, et renvoie difficilement au seul chapitre 9 (Fox 2001, 117-118).

currences du terme « Israël » dans les prétendues « additions ». On pourrait, tout d'abord, soutenir qu'un lexique plus « laïc » est utilisé par le TM, tandis que la LXX a tout intérêt à mettre en exergue la portée théologique du texte. À bien y regarder, en effet, les mentions d'Israël non seulement se concentrent dans C et F, dont le premier constitue l'eucologe du ch. 4, mais sont aussi trois fois sur six liées à l'idée du salut d'Israël. Au contraire, il est évident que, quand le TM parle de *y^ehūdim*, il fait directement référence à l'origine géographique du peuple, comme l'explique le passage de 2,5-6, dont l'insistance sur la déportation devient évidente si l'on considère que le v. 6 utilise quatre fois la racine *glh* :

אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשׁוֹן הַבִּירָה וְשָׂמוּ מְרֹדֶכִי בֶן יָאִיר בֶּן-שִׁמְעִי בֶן-קִישׁ אִישׁ יְמִינִי:
 אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עַם-הַגִּלְגָּלָה אֲשֶׁר הִגְלָתָה עִם יְכָנְיָהּ מֶלֶךְ-יְהוּדָה
 אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל:

⁵Il y avait à Suse-la-citadelle un *Judéen* nommé Mardochée descendant de Yaïr, de Shiméï, de Qish, un Benjaminite ⁶qui avait fait partie de ceux que, de Jérusalem, Nabuchodonosor le roi de Babylone avait déportés avec Yoyakîn, le roi de Juda.

Si l'on considère les traductions courantes, le syntagme *'iš y^ehūdi* est souvent restitué par « Juif », tandis que *'iš y^emini* est ensuite rendu par le terme « Benjaminite » ou par la paraphrase « de la tribu de Benjamin ». Cette double attitude s'avère une surinterprétation du texte qui veut nous informer de l'appartenance de Mardochée à un territoire, à une famille et à une tribu. Le verset suivant, d'ailleurs, mentionne à nouveau la région de la Judée en tant que telle. Au-delà du désintéret affiché à l'égard d'un discours théologique explicite, le milieu socio-historique du TM, profondément enraciné dans un contexte judéen, explique pourquoi il n'y a pas besoin de recourir à la catégorie d'Israël. Même dans sa teneur fictive, il suffit de parler des Judéens.

8.3. ISRAËL, UN BILAN

En raison de l'analyse essentiellement littéraire conduite dans le chapitre et de l'étude qu'il nous reste à faire du terme « Judéen » dans le prochain chapitre, les conclusions présentées ici ne sont que des conclusions partielles. L'incursion dans les livres de Daniel et d'Esther permet néanmoins de tirer deux conclusions majeures par rapport à l'emploi du terme « Israël » dans des textes que l'on peut sans nul doute dater de la période dite de la révolte maccabéenne :

- (a) comme en témoigne Dn 9,7, il correspond, dans une perspective judéenne, à l'adoption d'un terme plus englobant que « Judéens », qui pouvait impliquer une partie de la population qui évidemment ne pouvait plus se désigner comme judéenne ;
- (b) la présence du terme « Israël » dans les « additions » à la *meghillat* Esther indique, cependant, davantage l'imitation du style de la Bible hébraïque, qui constitue la source d'inspiration, non seulement pour les contenus, mais aussi pour le lexique des passages en question.

Si, dans le cas du livre de Daniel, nous avons évoqué la dimension idéale du concept d'Israël, souligner dans le cas de la *meghillat* Ester sa dérivation de la Bible hébraïque et donc son caractère littéraire ne revient pas à créer une distance entre les deux usages. La communauté dont les textes de la Bible hébraïque parlent est une communauté aux contours fortement imprécis. Cet état de fait est, en outre, amplifié par la vocation universaliste que du moins une partie de la prédication prophétique et plus tard sapientiale attribuée à Israël. Le trait universaliste qui de plus en plus caractérise nos textes n'est que la traduction de l'existence exilique et/ou diasporique des membres du peuple qui ont su, de cette manière, rendre compte de leur situation. Universalisme et particularisme, cependant, ne cesseront jamais d'aller de pair : le second, en d'autres termes, ne s'est pas dilué dans le premier. Ainsi, nous pouvons comprendre l'édition grecque de la *meghillat* Esther, et la réimposition du terme « Israël », comme une tentative de la part des Hasmonéens de réduire le monde hellénistique au foyer original de la Judée.⁴⁴ Après la phase qui précède la révolte maccabéenne, marquée par une forte autonomie et une libre initiative des réalités diasporiques, dont la LXX est sans doute l'exemple le plus parlant, la stratégie hasmonéenne concerne des moyens culturels mais *lato sensu*. La diffusion de nouvelles fêtes ainsi que, possiblement, la pratique du tribut pour le temple de Jérusalem se présentent ainsi comme les principales initiatives activées par la maison régnante de la Judée.

Les Hasmonéens jouent donc un rôle important dans la propulsion du terme « Israël », bien plus que les auteurs du postexil, dont la force propulsive ne devait pas dépasser les frontières du Levant méridional. Le célèbre cas de la lettre de pâque de la colonie d'Éléphantine atteste encore que c'était la périphérie qui cherchait Jérusalem. Or, avec l'époque hasmonéenne, une politique claire visant à englober les mondes diasporiques semble être mise en œuvre à Jérusalem. Par conséquent, il est important de retracer ici le contexte historique de l'aventure hasmonéenne ainsi que le contexte historiographique. Ce dernier, en effet, a parfois exacerbé l'opposition entre hellénisme et judaïsme contenue

⁴⁴ D'ailleurs, comme nous le verrons par la suite, le terme préféré par la maison hasmonéenne (1 M) est Israël, et non Judéens (2 M).

dans les sources hébraïques et réutilisée ensuite par les sources chrétiennes dans une optique anti-romaine. De cette manière, l'opposition entre hellénisme et judaïsme est devenue le symbole de l'éternelle opposition entre le pouvoir prévaricateur et ses victimes. Nous rappelons, au passage, que la littérature caractérisée par des persécutions farouches et des martyrs innocents trouve un précédent illustre dans des textes de 2 M (Baslez 2007, 149-168 ; Baslez – Munnich 2014).

Le parcours de la littérature judéenne d'époque perse et hellénistique, a permis en premier lieu de constater les éléments suivants, à partir desquels notre réflexion pourra se développer. Nous avons d'abord remarqué le caractère polémique d'une partie importante de la littérature judaïque-hellénistique montrant que la légitimation du peuple se réalise non à côté mais contre les autres. En outre, la fertilité de la production littéraire de la diaspora ne relègue pas la Bible hébraïque à une position subalterne mais montre au contraire sa centralité. Les textes qui se veulent revêtus d'autorité s'inspirent de ce corpus, tout en élaborant de nouvelles perspectives. Dans ce contexte, la notion de Bible – et ses dérivés comme littérature intrabiblique ou intertestamentaire – véhicule une valeur heuristique véritable. En effet, les textes hellénistiques montrent non seulement des exemples de dépendance littéraire à l'égard de la Bible hébraïque, à l'instar des historiens judéo-hellénistiques, mais aussi des phénomènes d'intertextualité avec des parties de la Bible hébraïque.

Dans cette variété de textes, nous avons constaté la suprématie – du moins au niveau statistique – du terme « Judéen » sur les autres. Quant au terme « Israël », il est confirmé comme référence littéraire. Cependant, à l'époque perse, marquée par la reconquête de la Judée, c'est le terme « Judéen » qui est privilégié dans les textes. À une époque ultérieure, en particulier sous les Hasmonéens, caractérisée non seulement par la possession de la terre mais aussi par une autonomie politique, le terme « Israël » est utilisé dans certains textes avec une projection universelle pour s'adresser aux mondes diasporiques. Il s'agit d'un programme politique délibéré de la maison hasmonéenne qui est également derrière la diffusion d'une opposition radicale entre hellénisme et judaïsme. Une telle narration essaye en effet de cacher, sans à vrai dire l'effacer, la vérité historique. En fait, nous avons pu comprendre la révolte maccabéenne non comme une réaction contre l'imposition d'un changement venu de l'extérieur mais plutôt comme une véritable guerre civile, à la suite d'un mouvement de réforme endogène qui réagissait à l'interdiction traditionnelle de se mélanger aux autres (1 M 1,11).

9. JUDÉE, JUDÉEN, JUDAÏSME : HISTOIRE D'UNE ABSTRACTION

Pour compléter notre présentation de la polyonymie israélite, il faut encore ajouter l'analyse du troisième nom, celui qui a connu la plus grande fortune. En effet, bien que le terme « Israël » fût choisi à plusieurs reprises, par le royaume de Juda à la fin du VIII^e siècle, par les exilés et encore sous les Hasmonéens, les termes de « Judée » et de « Judéen » sont également bien affirmés. À tel point qu'aujourd'hui, par exemple, on parle de « judaïsme » et non d'« israélisme ».

Bien que nous sachions que le terme « Judéen » (*y^ehûdi*) est attesté dans la Bible hébraïque bien avant le retour des exilés pour désigner la population de la Judée (Balzaretti 2004, 295), Flavius Josèphe insiste sur le caractère postexilique du terme (*Antiquitates Judaicae* 11,173) :

On les appelait ainsi [οἱ Ἰουδαῖοι] du jour où revinrent de Babylone ceux de la tribu de Juda, qui, retournés les premiers dans le pays, lui donnèrent leur nom.

Selon Flavius Josèphe, la « Judée » relève d'une terminologie récente (voir, par exemple, *Contra Apionem* 1,14, 90). Quelle que soit la précision, voire la vérité, de son information, il ressent le besoin d'expliquer l'existence d'une forme alternative à Israël, liée au nom du territoire de la Judée. Ce chapitre s'intéresse donc aux termes apparentés de « Judéen » (Ἰουδαῖος) et de « judaïsme » (ἰουδαϊσμός), deux termes fortement enracinés dans l'usage grec, mais non limités aux contextes diasporiques, en mettant en exergue le processus d'abstraction progressif que ces termes ont subi au fil du temps, d'abord dans les mondes diasporiques, ensuite chez les premiers auteurs chrétiens et enfin chez les Modernes.

9.1. JUDÉEN, UN ÉTAT DE LA QUESTION

Depuis la recommandation exprimée par F.W. Danker dans la dernière édition (2000) du *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, où le chercheur proposait de traduire le terme Ἰουδαῖος non par « Jewish », comme c'est l'usage, mais par « Judean »¹, le débat sur la

¹ « Incalculable harm has been caused by simply glossing [ἰουδαῖος] with “Jew”, for many readers or auditors of the Bible translations do not practice the historical judgment necessary to distinguish between circumstances and events of an ancient time and contemporary ethnic-

signification exacte du terme a été considérablement alimenté (Munnich 2017). Ce débat avait d'ailleurs déjà été engagé concernant certains corpora comme les Évangiles, avec une attention particulière sur trois dossiers : la judaïcité de Jésus, dans le cadre de ce qu'on a appelé la « Troisième Quête du Jésus historique » (Fredriksen 2005 ; Elliott 2007) ; le statut ambigu des Ἰουδαῖοι notamment dans l'évangile de Jean, soupçonné d'antisémitisme à plusieurs reprises (Marcheselli 2009) ; et le rôle de la Torah et donc du judaïsme dans l'Église naissante, surtout dans les épîtres pauliniennes (Anderson – Sellew – Setzer 2002). Dans la direction inaugurée par F.W. Danker s'inscrit, en particulier, le choix éditorial de S. Mason (2000) et de ses collaborateurs de traduire les termes Ἰουδαϊκός et Ἰουδαῖος par « Judean » dans une édition critique du corpus de Flavius Josèphe.

Comme le terme « Israël », « Judéen » constitue lui aussi, à sa façon, un terme polysémique, dans la mesure où il peut indiquer des aspects différents selon le contexte, voire plusieurs aspects en même temps, notamment d'ordre géographique, ethnique et religieux.

La polysémie du terme se reflète dans toute une série de difficultés de traduction. Pour ce qui concerne la bibliographie spécialisée, le contexte de la controverse est d'abord anglophone. La langue anglaise impose, en effet, au traducteur du terme Ἰουδαῖος de traduire en choisissant l'acception territoriale (*Judean*) ou l'acception religieuse (*Jew*). La langue française présente, à son tour, la même difficulté interprétative, avec l'opposition entre « Judéen » et « juif », tandis que l'italien « giudeo », par exemple, maintient dans un seul terme la condensation de significations propre au grec.

À propos des trois acceptions du terme Ἰουδαῖος, parmi les spécialistes s'est imposée l'idée qu'elles constituent le résultat d'un développement diachronique. Selon la désormais célèbre thèse de S.J.D. Cohen, on peut repérer au moins deux phases dans l'histoire du terme : (a) avant la fin du II^e s., « Judéen » exprime une relation d'appartenance (au Levant méridional) ou d'origine (dans la diaspora) à l'égard d'un territoire déterminé, la Judée ; (b) à partir de la fin du II^e s., « Judéen » acquiert une signification spécifique, de type politico-religieux (Cohen 1999, 84).²

Bien que la bibliographie sur le sujet soit considérable, le manque d'une étude à part entière dédiée au terme Ἰουδαῖος a été à plusieurs reprises déploré (Cohen 1999, 17 ; Miller 2010, 100). Ce manque a été en partie comblé par le

religious-social realities, with the result that anti-Judaism in the modern sense of the term is needlessly fostered through biblical texts » (Danker 2000, 478).

² U. Rappaport est du même avis lorsqu'il écrit qu'« à l'époque hellénistique [...] la définition de "qui est Juif" se construit sur de nouvelles bases. Cette définition, qui était surtout socio-culturelle, prit une connotation religieuse avec les bouleversements géopolitiques qui débutèrent à l'époque hasmonéenne » (Rappaport 1996, 974).

récent volume de D.R. Schwartz (2014), mais un des aspects qui mérite encore d'être approfondi concerne certainement le rapport entre « Judéen » et « Israël », rapport complexe du fait de la coexistence des deux termes dans plusieurs textes, et notamment dans 1 M.

Au fil du temps, en l'absence d'une étude spécifique, les hypothèses se sont multipliées. Selon K.G. Kuhn (1965), par exemple, le terme « Judéen », quoiqu'attesté dans un contexte palestinien, n'était utilisé que par des étrangers, tandis que le terme « Israël » était utilisé par les autochtones. Seule la diaspora aurait donné une nouvelle vigueur au terme, pour ainsi dire international, parmi les Israélites, c'est-à-dire quand la cristallisation du concept d'« écriture sacrée » aurait relégué l'autre terme, Israël, au seul domaine religieux. Pour dépasser l'opposition entre Judaïsme palestinien et Judaïsme hellénistique, développée par M. Hengel, P.J. Tomson (1986) a redimensionné les conclusions de K.G. Kuhn, qui opposait encore les deux réalités. Cet auteur maintient que le terme « Israël » exprime une perspective interne au peuple, dont la continuité avec la tradition de la Bible hébraïque est mise en exergue, tandis que l'équivalent Judéen reflète une perspective externe, particulièrement adaptée aux contextes d'interaction entre Israélites et non-Israélites. Une alternative intéressante est celle de D. Goodblatt (2006), qui restitue à la problématique son véritable terrain d'enquête : la linguistique. En effet, l'observation de départ est qu'Israël figure dans les textes en hébreu, tandis que Judéen apparaît systématiquement dans les textes en grec ou en araméen. Ce constat ouvre, donc, la possibilité que dans des situations de bilinguisme – et donc non limitées à la diaspora –, les deux termes coexistaient et étaient utilisés quotidiennement, non comme des synonymes, mais comme la traduction l'un de l'autre.

Si, donc, il est vrai qu'Israël est un terme attesté chez les Israélites et que les autres peuples utilisent Ἰουδαῖος pour désigner ce même peuple, l'usage par des Israélites du terme Ἰουδαῖος est également attesté, mais plus difficile à comprendre. Nous avons déjà assez insisté sur le fait que, à l'époque hellénistique, il existe, aussi bien en grec qu'en hébreu, différents noms pour désigner le peuple. Cette fluidité, qui ne résulte pas d'une équivalence entre ces termes, dépend du registre linguistique utilisé, plus que de la région de production (K.G. Kuhn), de la perspective (P.J. Tomson) ou encore de la langue (D. Goodblatt) adoptée.

Une dernière hypothèse est celle formulée par D. Boyarin (2002), selon laquelle le terme *y^ehūḏim* / Ἰουδαῖοι constituerait l'étiquette d'un groupe élitiste à l'intérieur du peuple autrement appelé Israël. Or, si cette distinction peut bien expliquer l'alternance des termes dans la littérature du retour – et donc notamment dans Esdras et Néhémie –, elle peut difficilement s'adapter à un contexte plus tardif. Le sectarisme inauguré par le groupe rentré en Judée à la fin du VI^e s. avec des pratiques culturelles qui ont évolué et des concepts théologiques plus

affinés, ne pouvait pas se déployer dans la vie quotidienne des communautés ni de la Judée, ni de la diaspora de l'époque hellénistique notamment. En conclusion, s'il est possible qu'à l'origine le terme ait possédé une nuance sectaire, il est évident que la forme grecque Ἰουδαῖοι, en dépassant les frontières physiques de la Judée, s'est dépouillée de sa connotation sectaire et donc, dans une certaine mesure, s'est déchargée d'une partie importante de son poids sémantique. Nous reviendrons sur cette version allégée voire banalisée du concept de Judéen, adopté par la diaspora, après l'analyse des données issues des deux premiers livres des Maccabées.

9.1.1. Le terme « Judéen » dans 1-2 M

Le choix de se concentrer sur 1-2 M dépend de plusieurs facteurs. Tout d'abord, il s'agit de deux textes offrant des tendances lexicales opposées : 1 M préfère l'ethnonyme Israël mais utilise dans certaines conditions celui de « Judéen », tandis que 2 M recourt systématiquement à ce dernier et cite à peine l'autre terme, « Hébreu ». En outre, 1 M constitue en particulier un exemple extraordinaire d'une pluralité linguistique et d'une pluralité de perspectives. Il est, en effet, le résultat d'une traduction en grec d'un original sémitique et contient des documents réécrits à partir d'originaux en grec des chancelleries hellénistiques. D'après S.J.D. Cohen, il s'agit de deux textes qui témoignent du passage, réalisé dans un espace de temps plutôt limité, d'une conception purement territoriale du terme « Judéen » (1 M) à une conception plus spécifiquement religieuse (2 M).

Cette thèse, toutefois, souffre d'une faiblesse au niveau de la chronologie relative entre les deux sources. 1 et 2 M commencent leurs narrations respectives aux alentours de 175, pour arriver, pour le premier jusqu'en 134, à la mort de Simon Maccabée, et pour le deuxième en 161, année de la victoire de Judas Maccabée sur Nikanor, célébrée également par la *meghillat* Esther. Comme on le lit dans la préface (2,19-32), 2 M se présente comme un abrégé rédigé par un auteur qui reste anonyme à partir d'un ouvrage en cinq tomes de Jason de Cyrène, inconnu par ailleurs, avec l'adjonction en tête du livre de deux lettres aux Judéens d'Égypte (1,1-10a et 1,10b-2,18).³ Si donc on ne peut dire que très peu de choses à propos des sources de 2 M, il s'avère que nous avons plus d'indices pour 1 M. Cet ouvrage, qui, en effet, prétend se fonder sur des sources écrites (9,22), d'une part emprunte plusieurs éléments au livre de Da-

³ Sur le rôle créatif de cet épitomateur, voire sur l'existence ou non de l'original de Jason de Cyrène, ainsi que sur la datation de leurs versions et de celle des deux lettres, les commentateurs se sont prononcés de diverses façons (Doran 2012, 14-17 ; Schwartz 2008, 11-15 ; Abadie 1996, 83-85).

niel, et d'autre part reproduit, en le modifiant à dessein, le récit de 2 M (Munnich 2014 ; en dépit des commentaires classiques, qui négligent cette possibilité : Abel 1949, xxvi-xxviii ; Goldstein 1976, 37-54).

Le rapport avec Daniel est explicité par le texte même de 1 M 2,60, le testament de Mattathias, dans lequel le prophète est cité après plusieurs figures bibliques, avant que Mattathias ne donne des instructions pour ses fils, créant ainsi une continuité idéale entre Daniel et sa propre descendance. Au-delà de cette référence explicite, l'étude de O. Munnich (2014, 206-208, 218-221) met en relief en particulier quatre points de contact littéraire : (a) l'influence opérée par le livre de Daniel sur le portrait d'Alexandre le Grand dans le prologue de 1 M⁴ ; (b) l'interprétation possible du nom de Maccabées à partir de l'idée de « frapper », liée à la racine *mkh*, qui imprègne Dan 8⁵ ; (c) les contacts lexicaux entre la vision finale de Daniel et la désignation de l'« abomination de la désolation » ; et (d) le texte du testament de Mattathias.

Quant aux rapports avec 2 M, il y a des contacts tant sur le plan des *événements* relatés (des événements majeurs, comme l'attirance de certains Judéens envers les coutumes non juives, la résistance farouche d'autres Judéens, la profanation et la purification du temple de Jérusalem, mais aussi des événements mineurs, comme le motif du grand éléphant mis à mort ou encore le rôle d'Alkime) que de leur *succession* (les campagnes de Nikanor, de Gorgias et de Lysias, et encore les campagnes contre les Iduméens et les Ammonites ainsi qu'en Galaaditide). Si ces ressemblances pourraient être expliquées par une fidélité commune à la vérité historique ou à une source tierce, les différences entre les deux ouvrages indiquent, elles, une dépendance entre les deux, le texte le plus récent permettant, sinon de corriger le premier, du moins de lui donner une version alternative. Malgré la pluralité d'hypothèses mises en circulation par les exégètes, la formulation suivante de O. Munnich nous semble raisonnable : « L'ampleur du fonds commun aux deux narrations exclut

⁴ Le récit de 1 M décompose la description d'Antiochos IV offerte par le livre de Daniel : certains traits de sa description sont empruntés au prologue pour dessiner le portrait d'Alexandre le Grand comme une caricature du roi méchant. Si, en effet, l'expression « une racine pécheresse » (1 M 1,10) continue de désigner Antiochos IV (comme dans Dn 11,7.20), en revanche, le thème de l'exaltation de son cœur (Dn 8,25 ; 11,12) ainsi que celui de l'égorgement de rois (Dn 8,24-25) sont empruntés au prologue de 1 M à Alexandre (respectivement en 1,3 et 1,2). Dans 1 M, la description de la mort des deux souverains est également comparable (1,5-6 et 6,8-10).

⁵ De cette façon, l'aventure des Maccabées, désignés comme « les frappeurs », relèverait du *contrappasso* : les Grecs ont « frappé » et des « frappeurs » se sont élevés contre eux. En outre, le fait qu'une telle racine soit richement attestée dans la littérature biblique pour décrire les actions contre les ennemis d'Israël, comme le souligne O. Munnich, « vise à donner une interprétation étiologique du nom "Maccabées" et, au prix d'une étymologie libre, à replacer un nom étranger à la Bible dans une tradition scripturaire » (Munnich 2014, 208). À bien y regarder, cette dérivation peut être nuancée puisque, après tout, l'étymologie traditionnelle et philologiquement plus correcte du nom Maccabées est liée au terme *maqbelet*, « marteau », un outil qui frappe.

qu'elles soient indépendantes l'une de l'autre. D'un point de vue de critique interne, il semble impossible qu'un texte riche en réminiscences bibliques (le premier livre des Maccabées) ait subi une réécriture visant à les réduire » (Munnich 2014, 184). Quoiqu'on ne puisse pas affirmer avec certitude que l'auteur de 1 M ait connu le texte *prout iacet* de 2 M ni que son activité s'inscrive uniquement dans un phénomène de réécriture, les éléments à notre disposition soutiennent une datation plus récente pour 1 M.

À la lumière de la chronologie relative entre les deux ouvrages, l'analyse du riche corpus de 1-2 M ne fait donc pas simplement apparaître différentes préférences mais une véritable polarisation entre les deux livres : (a) 1 M présente 37 occurrences du terme Ἰουδαῖος, face aux 63 mentions du terme Ἰσραήλ ; (b) 2 M, au contraire, contient 5 attestations du terme Ἰσραήλ, contre 58 occurrences de Ἰουδαῖος.

Quoiqu'au niveau statistique le nombre d'occurrences du terme « Judéen » en 1 M représente un peu plus de la moitié du nombre d'occurrences de son équivalent « Israël », l'analyse de sa distribution dans le texte permet de dépasser cette donnée numérique. Dans 27 cas, en effet, il est utilisé non dans la narration mais dans les textes diplomatiques et officiels que cite le texte. Il est présent 4 fois dans le contexte immédiat de ces documents et ce n'est qu'à 6 reprises que l'auteur de la narration en fait un usage libre. Quelle que soit l'opinion à propos de l'originalité des documents cités, ce terme paraît typique du registre officiel – et notamment diplomatique –, tandis que le concept d'« Israël » est propre au langage de l'auteur de 1 M. Une répartition lexicale aussi structurée ne peut être le fruit du hasard et, par conséquent, la polarisation est évidente : 1 M recourt au terme Ἰσραήλ, 2 M à Ἰουδαῖος. Cette différence nécessite une explication, d'autant plus que les deux livres sont le reflet d'une même période. En outre, la différence lexicale ne se réduit pas à une question de goût et de style littéraire, étant donné que 1 M connaissait probablement le choix lexical de 2 M et, possiblement, de ses sources.

9.1.2. *L'ethnos des Judéens*

Si nous passons à l'analyse des attestations, nous pouvons commencer par les transitions entre lettres citées et narration dans 1 M. Dans quatre cas, nous trouvons donc le terme « Judéens » utilisé par le narrateur aux marges de l'insertion d'une source qui utilise systématiquement le même lexique (8,20 ; 10,23 ; 12,3 ; 15,1). Ainsi, non seulement la fiction narrative garde la même focalisation que le document proposé en citation, mais elle prépare et introduit le lecteur à une terminologie différente de celle habituellement utilisée par le narrateur. Le recours à cette terminologie n'est pas étonnant en soi : le lexique

lié au toponyme *Yehud* – en écriture araméenne ou paléohébraïque et selon différentes orthographes – sur les sceaux des amphores (Lipschits – Vanderhooft 2011)⁶ et sur les monnaies à partir de l'époque perse est courant et normal. Sous la domination hasmonéenne, cette terminologie continue à être régulièrement attestée sur les mêmes supports⁷, et en particulier dans la légende des monnaies qui associe au grand prêtre du moment la célèbre mention de l'organisme administratif du *heber hayy^hūdīm*, « conseil des Judéens ». ⁸ Le terme « Judéens » est donc systématiquement employé dans des supports tels que les monnaies ou les amphores destinées à la collecte de taxes, ou dans des textes qui, le plus souvent, concernent les privilèges fiscaux de la population de la Judée (Capdetrey 2007, 306 ; Aperghis 2011).

Quoique l'authenticité de ces lettres ait été remise en question à maintes reprises par les exégètes et les historiens (Gauger 1977 ; Baslez 2001 ; 2003), l'examen du lexique et du style permet d'exclure qu'il s'agit soit de copies exactes de lettres réelles soit de faux entièrement inventés. Un certain consensus a été obtenu notamment au sujet des textes de 1 M, envisagés comme des réécritures de documents officiels conservés dans les archives du temple de Jérusalem (Baslez 2001) et donc certainement accessibles à un individu lié, comme l'auteur de 1 M, à la famille hasmonéenne. Or, le phénomène de réécriture permet une certaine liberté, y compris celle qui consiste à proposer des traductions multiples (du grec à une langue sémitique et ensuite, à nouveau, en grec, offrant ainsi des traductions qui ne sont pas toujours heureuses). Il est donc de toute façon nécessaire de distinguer ces lettres du reste de la narration comme provenant – vraisemblablement – de sources distinctes. Il s'agit, en particulier, des exemptions fiscales de Démétrios I^{er} (10,25-45), de Démétrios II (11,30-37 ; 13,36-40), de leur confirmation par Antiochos VII (15,2-9), puis de leur abrogation (15,30-31).

Quelles informations ces textes peuvent-ils nous livrer à propos des Ἰουδαῖοι ? L'intitulé de 15,2 (Βασιλεὺς Ἀντίοχος Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ ἔθναρχῳ καὶ ἔθνεϊ Ἰουδαίων χαίρειν) associe l'ethnos des Judéens à Simon

⁶ La production de ce type semble aller de la fin du VIII^e au II^e s., avant qu'il ait été remplacé par un nouveau modèle créé par les Hasmonéens, où le nom de la capitale, Jérusalem, remplace celui de la région, *Yehud*. La centralité croissante de la ville de Jérusalem est déjà attestée au début de l'époque hasmonéenne, avec une concentration extraordinaire des amphores dans la cité (61 % des exemplaires connus).

⁷ Les deux seules bulles au nom des souverains hasmonéens retrouvées à Jérusalem n'offrent pas des données exploitables à ce propos (Avigad 1975a ; 1975b).

⁸ L'interprétation du syntagme a été longuement discutée, du moins à partir des années 1960, selon deux possibilités (Schwentzel 2013, 88-89) : un organisme de gouvernement particulier, lié au grand prêtre, comme l'expression *rō 'š heber hayy^hūdīm* semble l'indiquer (Sperber 1965), ou l'ensemble de la citoyenneté de la Judée (Dąbrowa 2009, 137). Comme le montre l'analyse récente d'E. Regev (2012), la première possibilité doit être préférée.

grand prêtre et ethnarque. La présence de ce titre en 15,1-2 suit sa première attestation quelques versets plus haut (14,47), dans le décret dit « en l'honneur de Simon » (14,27-46). Comme pour les lettres, il ne s'agit pas ici d'établir l'authenticité de ce document, problématique, qui a passionné les commentateurs (Babota 2014, 225-231), mais d'évaluer en quoi l'adoption de ce titre conditionne la compréhension du terme « Judéens ». Tout le passage met en relief une compréhension qui fonde le pouvoir de Simon sur une base qu'on pourrait qualifier d'« ethnique », qui se fonde sur la répétition, à huit reprises, du terme *ethnos*, et sur le titre d'ethnarque, attribué à Simon pour la première fois dans l'histoire du peuple (1 M 14,47 ; 15,1.2).

Le texte du décret partage avec les inscriptions officielles de l'époque une structure qui s'articule en cinq parties : (1) datation ; (2) référence à l'assemblée qui a adopté le décret ; (3) motivation de la décision ; (4) décision elle-même ; (5) dispositions pour la publication du décret. Si J.W. van Henten (2001) maintient que la comparaison avec quatre décrets concernant les souverains issus de milieux sacerdotaux égyptiens et datés d'entre 238 et 186 est particulièrement pertinente, d'autres auteurs comme E. Krentz (2001) et G. Gardner (2007) ont élargi le corpus des textes auxquels on peut confronter ce décret. Il faut reconnaître que le rapprochement avec les textes égyptiens, comme J.W. van Henten le propose dans un article plus récent (2007), s'avère particulièrement stimulant, puisque non seulement la structure et certaines tournures linguistiques sont comparables au décret en faveur de Simon Maccabée, mais le contexte aussi est similaire. Dans trois textes égyptiens sur quatre, tout comme dans le cas de 1 M, le document est produit en relation avec un moment de crise, afin de légitimer la personne au pouvoir. Les études d'E. Krentz et de G. Gardner ont nuancé la dépendance envers les textes ptolémaïques, en soulignant la ressemblance entre le décret en l'honneur de Simon et les modèles hellénistiques. En outre, plusieurs commentateurs ont remarqué un « langage mixte » (Krentz 2001, 150) : au-delà des références externes à d'autres livres bibliques – et notamment à Ne 9–10 (Goldstein 1976, 501) – ou à des inscriptions officielles de l'époque, le texte est riche en références internes au reste du livre.

Dans cet ouvrage, la figure de Simon est mise en relief par rapport à la con corde qu'il restaure au sein du peuple (Choi 2014, 42). Bien que le récit de 1 M ne décrive pas la crise maccabéenne, au contraire de la version de 2 M, comme une guerre civile qui avait introduit une division fratricide au sein du peuple, opposant une faction contre l'autre, il est néanmoins frappant qu'à la fin de l'épopée de 1 M, l'accent soit mis sur l'unité du peuple. Une telle caractérisation de la figure de Simon semble plutôt être le résultat d'une vision rétrospective, qui embrasse aussi la version de 2 M.

Un autre indice qui corrobore l'idée d'une traduction – sinon d'une rédaction – tardive du décret, concerne justement l'emploi du titre ethnarque pour Simon. Ce terme en 1 M, dont dépend l'attestation ultérieure chez Flavius Josèphe (*Antiquitates Judaicae* 13, 214), est un substantif grec qui n'a pas d'équivalent direct en hébreu ou dans une autre langue sémitique. Plusieurs possibilités ont été avancées pour restituer l'original sémitique, parmi lesquelles *śar* pour στρατηγός et *nāśi'*, ou *rō's* pour ἑθνάρχης (Yadin 1962, 44 ; Flusser 2009c, 349-350 ; Sharon 2010, 488-489).⁹ Cependant, comme le remarque N. Sharon (2010), le titre est attesté fermement à partir de l'époque romaine et, pour la Judée, le premier ethnarque ne serait que Jean Hyrcan II (mort en 30 av. n. è.), après l'intervention romaine de Jules César et le partage du pouvoir entre le grand prêtre et ethnarque (Hyrcan II) et l'administrateur de la Judée (Antipater). Il est donc probable que le titre d'ethnarque constitue une adjonction qui date de la traduction en grec de 1 M et qui a vraisemblablement projeté sur l'époque de Simon le statut de grand prêtre et ethnarque qui est attesté, par exemple, à l'époque de Jean Hyrcan II, ou plus simplement, surinterprète le rôle de Simon à partir d'une titulature tardive.

D'après le témoignage de Strabon rapporté par Flavius Josèphe (*Antiquitates Judaicae* 14, 117-118), il y avait aussi un ethnarque à Alexandrie :

En Égypte, on assigne aux Juifs une résidence à part et tout un quartier d'Alexandrie est réservé à ce peuple. Ils ont même à leur tête un ethnarque, qui gouverne la nation, décide les contestations, et s'occupe des contrats et des ordonnances, comme s'il était le chef d'un gouvernement autonome.

Encore une fois, un problème préalable est posé par l'impossibilité de dater avec certitude cette information du temps du récit historique (l'époque de Sylla, et donc le début du I^{er} s.) ou du temps du géographe grec, qui écrit sous Auguste. Plusieurs auteurs penchent pour cette dernière possibilité, ce qui supposerait encore une fois un anachronisme, cette fois de la part de Strabon.¹⁰ Par conséquent, M. Stern, parmi d'autres, conclut d'une façon plutôt prudente, en remarquant que les sources sont silencieuses à propos d'une éventuelle ethnarchie d'époque ptolémaïque, la seule institution attestée à cette époque étant celle du *politeuma* (*GLAJJ* 1, 280). Or, la différence entre les deux concerne

⁹ Parfois, comme pour Y. Yadin, la discussion est liée à l'expression énigmatique ἐν ασαραμελ (v. 27), bien qu'elle semble davantage contenir l'indication translittérée en grec – et peut-être aussi corrompue – d'un nom de lieu, lié au temple ou plus généralement à la ville de Jérusalem. Voir Abel 1949, 256 ; Goldstein 1976, 501-502 ; van Henten 2001, 120.

¹⁰ D'ailleurs, le livre de Strabon qui porte sur la région levantine est notoirement considéré comme le moins précis. Un autre élément est que Philon ne mentionne pas cette fonction, mais celle de génarche (*In flaccum* 74), peut-être pour éviter de dépendre du récit des chapitres 14-15 de 1 M et pour adopter un titre moins ambitieux (Solomon 1970, 131).

essentiellement le statut de l'ethnarque, qui semble investi d'un pouvoir plus large que le pouvoir accordé à un *politeuma* : la différence semble être de gradation non pas d'essence (Honigman 2003b, 71).

Pour revenir à l'origine du titre d'ethnarque, la concentration d'anachronismes présumés – Strabon, Flavius Josèphe et 1 M – et la continuité substantielle entre l'institution du *politeuma* et celle de l'ethnarchie doivent nous mettre en garde contre toute opposition entre la *forma mentis* des royaumes hellénistiques et la *forma mentis* romaine, comme le suggère, en revanche, N. Sharon (2010). D'une part, il affirme, à notre avis raisonnablement, que ce titre, par rapport aux autres titres en vigueur à cette époque,

designates authority of a completely different type: whereas kings, by definition, rule territories, as seems to have been obvious in antiquity as well, *ethnarchs* rule people. It seems, therefore, that the use of the title *ethnarch* signifies an innovative and new view of the Jewish people – not as a people of a certain country, but rather as a non-territorial entity (Sharon 2010, 483).

Cependant, cette remarque semble valable pour l'ethnarchie, par exemple, d'Alexandrie plus que pour celle de Jérusalem. En outre, considérer l'ethnarchie judéenne dans son « splendide isolement » fait du tort à une institution qui, si elle est plutôt bien documentée pour les Judéens, n'a pas été créée *ad hoc* pour eux. L. Capdetrey a, par exemple, remarqué notre connaissance « assez paradoxale » (2007, 92) des *ethnè* dans l'empire séleucide, qui risque de trop isoler le cas de l'*ethnos* judéen. Les frontières documentaires qui nous empêchent d'explorer en profondeur le phénomène de l'ethnarchie dans le contexte du pouvoir hellénistique ne doivent pas déformer notre regard. Il existe en effet des indices qui témoignent de l'existence, à l'époque romaine certes, de la même institution, par exemple, toujours dans la région proche-orientale : Paul de Tarse, dans sa deuxième lettre aux Corinthiens (11,32) cite l'ethnarque nabatéen Arétas (Bauckham 2000 ; Campbell 2002), mais nous savons également que certains chefs des Safaïtes, tribu arabe du désert syrien, étaient pourvus du titre d'ethnarque (Sartre 1991, 333). Parallèlement à ces attestations du titre, on peut ajouter que plusieurs groupes locaux sont appelés *ethnè* dans les sources, bien que ce terme n'ait pas toujours une valeur technique (Goldstein 1976, 196).

Un dernier aspect de l'analyse du titre d'ethnarque proposée par N. Sharon (2010, 486) concerne le fait que, à son avis, seule la notion de citoyenneté romaine aurait permis à un individu de se concevoir en tant que « Judéen » sans avoir aucun lien avec le territoire de la Judée. Or, est-il vrai que la notion grecque d'*ethnos* ne permettait pas un phénomène similaire ?

Il ne s'agit certainement pas de retracer ici la trajectoire du concept d'*ethnos* dans l'histoire grecque, mais il suffit de rappeler que, dès l'époque archaïque, ce concept est attesté parfois en opposition, parfois en relation avec le concept de *polis*. À côté de l'invention de la *polis*, en effet, à laquelle il serait non pas réducteur mais incorrect de limiter l'expérience grecque (la « Grèce des *poleis* »), il existe une « Grèce des *ethnè* », qui comprend, par exemple, les régions septentrionales et centrales, à l'exclusion de l'Attique. Si Z.H. Archibald (2000, 214) propose une diversité de degré entre *polis* et *ethnos* dans l'organisation sociale et si J.M. Hall (2007, 51), au contraire, détecte une différence plus radicale entre les deux notions, il est vrai que, dans l'Antiquité, les distinctions entre *ethnos* et *polis* n'étaient pas du tout strictes (Gehrke 2009, 407). Sparte, par exemple, avec son ample territoire et ses différentes formes d'habitat, est considérée à la fois comme *polis* et comme *ethnos*. Si dans la phase archaïque, l'*ethnos* – souvent synonyme du *genos* – représente essentiellement une forme de vie en commun qui s'exerce sans les structures de la *polis*, à l'époque hellénistique, la notion d'*ethnos* a bénéficié de deux progrès. Dans un premier temps, le concept d'ethnicité a été récupéré, redéfini et développé par les citoyens des *poleis* qui ont fini par se reconnaître comme « helléniques », en passant donc d'une autodéfinition agrégative sur petite échelle (la *polis* ou un territoire précis) à une définition oppositionnelle à plus grande échelle (Hellènes vs Barbares ou Perses). Ensuite, après la conquête macédonienne, le système poliade, qui avait caractérisé une partie importante de l'histoire grecque, doit s'inscrire à l'intérieur de l'institution monarchique et notamment d'une forme de monarchie à vocation universelle, comme celle propagée par Alexandre le Grand. Le nouvel équilibre entre hellénicité (pour ce concept, voir Hall 2002) et monarchie, qui s'étend sur des territoires vastes et éloignés du foyer hellénique, a eu besoin de beaucoup de temps pour s'imposer. Dans l'Égypte hellénistique, par exemple, la gestion de certaines minorités a conduit à autoriser des formes – certes relatives et partielles – d'autogestion, comme le *politeuma*, qui permettaient de soulager l'administration centrale. Dans le royaume séleucide, affaibli par les luttes pour la succession et pour la fixation de ses frontières, l'appui des populations locales était fondamental pour confirmer la royauté séleucide ou, mieux, le prétendant au trône du moment (Kosmin 2014, 222-251). Dans cette dialectique, les intérêts régionaux ont pu se coaguler plus rapidement, en créant des forces centrifuges visant l'autonomie croissante de plusieurs *ethnè*, liés à différents degrés au pouvoir central.

Quant à la pertinence des *ethnè* du point de vue administratif, un cadre de référence général est déjà donné par l'époque achéménide (Briant 1996, 422-423), où les *ethnè* constituent des unités administratives, dont le rôle premier concerne la récolte des tributs et reste en vigueur jusqu'à la période romaine

(Sartre 1991, 364). Pour revenir à un contexte hellénistique et proprement séleucide (Capdetrey 2007, 91-112), on peut constater que, dans les lettres royales de l'époque, on retrouve souvent des formules qui restituent un paysage constitué par des cités, des *ethnè*, des dynastes et des rois. Quoique souvent il ne s'agisse pas d'éléments spécifiques, ils décrivent néanmoins la conception composite des royaumes hellénistiques. En particulier pour le royaume séleucide, dont certaines frontières sont particulièrement mouvantes, des grandes parties de la région occidentale, de l'Asie Mineure au Levant côtier et intérieur, sont structurées en *ethnè*. Strabon, par exemple, en se référant à la région levantine, cite explicitement les Judéens, les Iduméens, les Gazéens et les Azotiens (XVI, 2.2.749). Il ne s'agit pas de créer une liste complète des *ethnè* de la région, ni de vérifier l'exactitude des informations contenues dans nos sources. Ce qui nous importe, c'est de constater qu'au niveau administratif, l'*ethnos* est une structure qui existe pendant la transition entre période hellénistique et période romaine, et qu'elle ne se réduit pas aux seuls habitants de la Judée, mais apparaît au contraire davantage comme un trait caractéristique non seulement de la région mais de tout le royaume séleucide.

Si donc les *ethnè* constituent des éléments essentiels dans la structure administrative du territoire séleucide, ils jouent aussi un rôle important dans la conception de ce territoire. C'est encore une fois L. Capdetrey (2007, 105) qui a eu le mérite d'attirer l'attention sur un cas intéressant de métonomiasie. Vers 260-250, sous le règne d'Antiochos II, la cité d'Alabanda, en Carie, reçoit le nom d'« Antioche de l'*ethnos* des Chrysaoriens ». ¹¹ Si donc la reconnaissance publique du statut d'un *ethnos* particulier par les Séleucides conduit à une telle désignation lors d'une métonomiasie, nous n'avons pas de raison de mettre en doute la dénomination du peuple judéen en termes d'*ethnos*, dans son acception technique, dans les lettres d'Antiochos III (Babota 2014, 42-44). Dans la même progression logique pourrait bien s'inscrire la désignation de Simon ou d'un autre Hasmonéen comme ethnarque. En d'autres termes, il nous semble, *contra* N. Sharon, que le concept d'ethnarchie, s'il est peut-être institutionnalisé par la machine administrative romaine, se présente comme l'aboutissement d'un processus inauguré par les chancelleries hellénistiques. Ainsi, le titre d'ethnarque apparaît comme la régénération d'une définition du pouvoir qui s'inscrit entièrement dans le milieu socioculturel et politico-administratif des mondes hellénistiques (Rajak 1996, 102).

La compréhension du terme « Judéens » en tant qu'*ethnos* parmi les autres rend caduque et non nécessaire, à nos yeux, le choix entre différentes nuances (géographique, ethnique, religieuse) du nom qui les désigne. La dimension

¹¹ Pour une critique des limites de l'analyse traditionnelle de l'hellénisation de la Carie, voir Franco 1997.

ethnique du terme « Judéens » construit non seulement un espace dans lequel les composantes géographique et religieuse peuvent trouver une place, mais les relègue aussi au rang de traits accessoires.

9.1.3. *Judéen, un terme banalisé*

Selon J.M. Hall, les notions de *polis* et d'*ethnos* divergent profondément, puisqu'il accorde au concept d'*ethnos* un sens essentiellement social et à *polis* un sens spatial. Dans la notion de l'*ethnos* des Judéens, cependant, le sens est, au moins à l'origine, spatial. Comme dans le cas du royaume de Juda jusqu'au VI^e s., puis à l'époque achéménide et ensuite hellénistique, c'est le territoire plutôt homogène de la Judée, avec l'émergence d'une seule cité, qui pouvait aspirer à un rôle majeur, qui assigne à sa population une unité ethnique (Lipschits – Vanderhooft 2011, 77).

L'isolement relatif de cette partie des Hautes Terres du Levant méridional est donc la base à partir de laquelle la notion d'*ethnos* des Judéens a pu se développer. On n'oubliera pas, en effet, que c'est avec l'administration perse que la dénomination *Y^ehûd* – non plus selon l'orthographe *Y^ehûdâ* attestée dans la Bible hébraïque et possiblement dans les sceaux plus anciens – s'impose sur les sceaux, les impressions sur amphores, les *bullae* et les monnaies, ainsi que dans les textes araméens d'Éléphantine ou dans d'autres textes intégrés à certains livres bibliques.

9.1.3.1. La banalisation de la Judée

L'étymologie du nom de ce territoire, habituellement liée à la racine *yhd*, « louer », reste plutôt obscure, comme le remarquait déjà W.F. Albright (1927, 168-178). L'usage du terme « Judéens » dans la littérature judaïque d'époque hellénistique plutôt que témoigner d'un lien fort avec ce territoire, semble dériver d'un choix pragmatique. Soucieux d'inscrire l'histoire et les traditions de leur peuple dans les codes de la littérature hellénistique, les auteurs confirment l'adoption non du terme sacré de la tradition israélite (Israël), mais d'un terme que chaque hellénophone pouvait comprendre.

Nous avons déjà montré l'attachement formel entre communautés diasporiques et Judée et la réalité des rapports existants, limités, dans le meilleur des cas, à un pèlerinage lors de fêtes majeures. Afin de nuancer le rapport conflictuel avec la terre mère, le peuple a comme opéré une banalisation du terme « Judéen », emprunté à l'usage courant grec et comportant donc une dimension

essentiellement neutre et classificatoire.¹² En même temps, par la validation d'un terme dont l'origine est indiscutablement territoriale, une certaine distance et altérité par rapport aux pays de résidence est maintenue. Il s'agit, en d'autres termes, de la caractéristique du peuple d'Israël, qui s'est voulu, d'après la formulation de J. Méléze-Modrzejewski, « à la fois Grec et Juif ». En dernier ressort, la consécration du terme « Judéen » correspond, d'une part, à l'existence diasporique du peuple dans un contexte hellénistique, avec son cadre juridique qui comporte les *ethnè* et les formes institutionnelles dans lesquelles ils peuvent s'organiser, et, d'autre part, au passage à la production en langue grecque et, par conséquent, à l'inscription de la production israélite dans le vaste bassin de la littérature hellénistique.

On n'oubliera pas, en outre, que la salutation en tête de la deuxième lettre de 2 M confirme l'emploi préférentiel, dans un contexte diasporique, de la dénomination « Judéens ». En dépit de la version judéo-centrée de Dan 9,7 qui opère une distinction entre « hommes de Juda et habitants de Jérusalem » et « tout Israël, ceux qui sont proches et ceux qui sont au loin », 2 M 1,10b dit :

Ceux de Jérusalem et ceux de Judée, le conseil des anciens et Judas, à Aristobule, conseiller du roi Ptolémée et issu de la race des prêtres consacrés par l'onction, ainsi qu'aux Juifs d'Égypte [τοις ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις], joie et santé !

Ce passage laisse entrevoir comme trois degrés d'appartenance à la Judée, du plus fort au moins fort : (a) les habitants de Jérusalem (οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις) ; (b) les habitants de la Judée (οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ) ; (c) les Judéens d'Égypte (οἱ ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοι). Cet usage, d'une part, confirme le lien pour ainsi dire « génétique » entre la Judée et les Judéens, d'autre part, affaiblit l'appartenance des Judéens à la région dont ils tirent leur nom, selon la dynamique que nous pouvons désigner comme une forme de « banalisation de la Judée ». Par le concept de banalisation, nous désignons un aplatissement sémantique du terme qui s'éloigne ainsi du référent objectif, le territoire, et avec lui son unité conceptuelle, pour s'ouvrir à une appartenance plus souple et générique.

Le choix du terme « Israël », « Hébreu » ou « Judéen » ne dépend pas, donc, d'une vision plus ou moins religieuse, plus ou moins ethnique, ou plus ou moins externe, mais d'un souci de communicabilité générale. La multiplication des dénominations est attestée, mais seulement lorsque les textes sont adressés à des lecteurs spécialisés qui parvenaient à comprendre les nuances entre une dénomination et une autre. Pour une communication plus globale, et donc pour une communication quotidienne, la terminologie adoptée est, pour

¹² S.J.D. Cohen remarque par exemple : « If the geographic meaning of Ἰουδαίος became attenuated in diaspora settings, the ethnic meaning came to the fore » (Cohen 1999, 74).

ainsi dire, la terminologie « internationale » des Judéens, en grec, selon les règles de la « langue mondiale ».

Dans cette perspective, nous pouvons revenir à nos livres, entièrement intégrés à la littérature judaïque-hellénistique. En particulier, nous pouvons formuler quelques considérations à propos de l'emploi étendu du terme « Judéen » dans 2 M et de son usage plus limité dans 1 M, qui s'étend toutefois sur des parties de la narration qui ne concernent pas les échanges avec les puissances étrangères, avec les rois Séleucides, les Romains ou encore les Spartiates. Quant à 2 M, en comparaison avec le reste de la littérature judaïque-hellénistique, le choix de ne pas utiliser le terme « Israël » comme un ethnonyme du peuple n'a rien d'extraordinaire.¹³ En réalité, la problématique réelle concerne 1 M, qui a ressenti la nécessité de remplacer l'usage traditionnel de « Judéens » par « Israël ». Ce constat doit être mis en relation avec le rapport de 1 M avec la Bible hébraïque, que les spécialistes ont longtemps étudié. Or, comme le montrent 9,22 ou 16,23-24, le modèle historiographique de l'auteur est constitué par les récits des livres des Rois ou des Chroniques. Pour cette raison, la terminologie utilisée pour désigner le peuple est la même. Ainsi, interroger la signification du nom Israël dans ce contexte rejoint cette autre question : quelle est la portée des modifications impulsées par les Hasmonéens dans les textes bibliques ? Et, en même temps, que signifie le refus de la terminologie de la Bible hébraïque par 2 M et/ou par sa source éventuelle ?

Eu égard aux comparaisons que nous avons présentées, le terme « Judéen » en 2 M ne peut constituer un développement religieux de l'usage traditionnel, comme le veut S.J.D. Cohen. L'appropriation par le narrateur de 2 M – qu'il soit Jason de Cyrène ou l'« épitomateur » – reflète le langage de la diaspora, au sein de laquelle, sans trop d'idéologie religieuse, le langage de la bureaucratie et celui de la langue commune ont dû finir par s'identifier. En revanche, le recours massif au terme collectif Israël dans 1 M relève d'un choix délibéré et d'une opération idéologique.¹⁴ C'est son usage qui constitue une sorte de déviation par rapport à la norme, et non l'usage proposé dans 2 M. Il n'est donc pas nécessaire d'adopter une perspective chronologique – au préalable, Judéen désignait un habitant de la Judée et ensuite un membre spirituel du peuple élu – mais de considérer la décision délibérée de 1 M, et de tout autre texte, de s'inscrire dans la bibliothèque biblique par le biais de la réactivation du terme archaïque Israël. Dans ce contexte, « archaïque » ne signifie pas qu'il était tombé en désuétude, mais que sa longue histoire, institutionnalisée par le

¹³ Il l'utilise d'ailleurs soit dans la deuxième lettre, soit dans le contexte d'une prière, soit comme titre divin ou encore en lien avec le salut du peuple, toujours dans une perspective théologique.

¹⁴ D'autant plus si l'on compare avec la tendance des historiens hellénistiques qui consiste à ne pas recourir à ce terme, sinon pour désigner parfois Jacob.

« cycle de Jacob » et validée tout au long du récit de la Bible hébraïque, confère à ce terme une aura symbolique, dont le nom dérivé du territoire de la Judée était nécessairement dépourvu. La référence littéraire se rattache donc à l'Israël que nous avons étudié dans la première partie de cette recherche, c'est-à-dire à l'unité idéale et préexilique du peuple élu rassemblé autour de sa divinité. La dialectique postexilique, étudiée par D. Boyarin (2002), entre les Judéens et Israël, en revanche, ne semble guère intéresser l'auteur de 1 M. De cette manière, malgré les frontières – extrêmement labiles – entre genres littéraires, l'usage du terme « Israël » en 1 M le rapproche davantage de textes tels que la Torah, l'histoire deutéronomique et du Chroniste, ainsi que, parmi les exemples de littérature judaïque-hellénistique, de Tobit, Judith ou des « additions » à Esther.

La continuité lexicale qui s'établit entre une grande partie du récit biblique et 1 M évoque la question bien connue de l'intertextualité entre les deux textes. Plusieurs auteurs ont, toutefois, relativisé l'*opinio communis* à propos de 1 et 2 M selon laquelle seul le premier livre imiterait l'esprit et le style de la Bible hébraïque. Par exemple, on a déjà vu que K. Berthelot (2014) souligne que l'aspiration expansionniste des Hasmonéens ne dépend pas nécessairement du récit biblique, mais davantage de la propagande séleucide. D.R. Schwartz (2008, 61-66), quant à lui, accorde une place dans l'héritage biblique à l'auteur de 2 M, qu'il situe comme dans l'entre-deux de la culture grecque et de la culture biblique. Quoiqu'il en soit, il est indéniable que dans 1 M les références au patrimoine littéraire, stylistique et lexical de la Bible hébraïque sont massives et ont comme but l'« inscription du présent dans l'histoire éternelle d'Israël ». ¹⁵ C'est justement cette opération qui constitue le *proprium* de 1 M, qui non seulement inscrit l'épopée maccabéenne dans le socle des traditions, mais surtout, ce faisant, valide de façon officielle l'idée que le seul passé du peuple est celui qui est relaté dans la Bible hébraïque. On n'oubliera pas, à ce propos, que les Hasmonéens sont considérés comme fondamentaux dans la fixation d'une sorte de canon des écritures israélites.

9.1.3.2. La banalisation de l'éponyme

La banalisation du territoire de la Judée est corroborée par une certaine tendance à banaliser également son éponyme. On n'oubliera pas, en effet, que l'ethnonyme « Israël » et l'ethnonyme « Judéen » peuvent vanter des ancêtres éponymes importants. Dans le premier cas, nous l'avons largement vu, il s'agit

¹⁵ L'expression est d'O. Munnich qui, en outre, classe les diverses références de la façon suivante : éléments formulaires, références au passé, répétitions et actualisation des actions du passé, ainsi que certaines reprises ironiques de la tradition biblique (Munnich 2014, 196-204).

de Jacob. Dans le second cas, il s'agit d'un de ses fils, Juda, dont la réputation est cependant fortement remise en question dans le « Roman de Joseph ». Dans son étude sur les chapitres de Gn 37–50, conçus comme « diaspora narrative », P.K. Hyun Chul (2013) met en exergue la polarité entre le personnage positif de Joseph, héros de la diaspora, et le personnage initialement négatif de son frère Juda, héros éponyme de la « patrie ». Dans le contexte de cette polarisation majeure entre Joseph et Juda, le commentateur, qui adopte une lecture essentiellement synchronique, reconnaît une série de polarisations mineures (Juda-Ruben, Juda-Tamar et Juda-Benjamin), à l'issue desquelles le personnage de Juda accomplit une sorte de parcours de réhabilitation. Les deux premières figures auxquelles il est confronté, en outre, constituent des « outsiders », Ruben comme éponyme d'une tribu installée (celle de Gad et une partie de celle de Manassé) au-delà du Jourdain, et Tamar, une veuve que l'on pourrait présenter de manière générale comme cananéenne, et certainement pas comme israélite.

En termes politiques, c'est en particulier l'opposition entre Juda et Ruben qui revêt une grande signification. Il faut considérer que le personnage de Joseph ne suscite guère, au début, la sympathie du lecteur, avec les deux rêves initiaux qui laissent présager la soumission de toute sa famille, père et mère compris (37,5-11) et qui aggravent la position de Joseph, déjà le préféré de Jacob, parmi ses frères. La haine nourrie contre Joseph est telle que ses frères, considérés comme un groupe unitaire, à l'exception de Ruben, arrivent à formuler la proposition de le tuer (37,19-20). La marginalité de Ruben, qui indique probablement des ajustements rédactionnels¹⁶, intervient au verset suivant, où il propose de ne pas tuer Joseph mais, en revanche, de le jeter dans une fosse dans le désert, avec l'intention de « le délivrer de leur main et de le rendre à son père », ainsi que plus tard au v. 29, où le fait qu'il n'était pas au courant des machinations de ses frères devient évident. Le stratagème qui consiste à vendre Joseph aux Midianites/Ismaélites, au lieu de le tuer, provient, en revanche, de Juda (37,26-27).

Si l'on suit le récit, de prime abord, Ruben et Juda semblent vouloir sauver leur frère. Ce sont, en revanche, les attitudes et les intentions qui font la différence entre les deux personnages : si l'intention du frère aîné est de reconduire Joseph chez son père, Juda pense seulement au « profit » (*beša*), et donc à l'intérêt pratique, comme le suggère la version grecque, qui parle du *χρήσιμον* que lui et ses frères peuvent tirer de la disparition de Joseph (Hamilton 1995,

¹⁶ Les exégètes identifient, en effet, deux trames principales, l'une, plus ancienne, liée à Ruben, qui comporte l'enlèvement de Joseph, l'autre, liée à Juda, qui raconte sa vente aux Midianites/Ismaélites. Le caractère dérivé de la trame qui se concentre sur le rôle joué par Juda est corroboré par l'insertion manifeste du chapitre 38, qui interrompt le fil narratif entre 37 et 39, au sujet de l'épisode de Tamar.

421). Il est évident que le contexte dans lequel le récit se déroule est celui de l'héritage et du droit de succession entre les frères, sachant que Joseph est le préféré de leur père (Steinberg 1993, 123).

De cette manière, l'intégration rédactionnelle de la trame qui se concentre sur Juda n'a pas pour effet d'améliorer sa position par rapport à celle de ses frères, à l'exclusion de Ruben, mais, au contraire, l'aggrave et offre ainsi une solution pour changer de scénario et conduire Joseph en Égypte. Comme le résume avec justesse P.K. Hyun Chul,

the contrast is startling: Judah the symbol of the southern kingdom is a cold-hearted mastermind in banishing Joseph, presumably forever (cf. Gen 44:20), but Reuben the symbol of the northern kingdom – located outside the promised land – has every intention of saving Joseph. Put together, Judah the insider is portrayed more viciously than Reuben the outsider (Hyun Chul 2013, 232).

Bien que cet épisode ne constitue que la première étape dans le parcours évolutif du personnage de Juda à l'intérieur du « Roman de Joseph », il nous semble que, selon une lecture diachronique, il atteste une relativisation importante du statut de l'éponyme de la Judée. Si pareille opération est difficilement concevable en contexte judéen, l'épisode entre Juda et Tamar ne reflète pas, non plus, les priorités de la Judée. Cet épisode – tout comme l'histoire de Ruth la Moabite – décrit la descendance de Juda, dont sortira la maison davidique, comme une descendance hybride et métissée sur le plan ethnique, qui est difficilement assimilable à un produit purement hiérosolymitain.¹⁷ En revanche, le troisième épisode, avec son attitude ouvertement positive à l'égard de Juda, pourrait bien constituer une tentative de rééquilibrer le statut des régions de Juda et de Benjamin, qui constitue à l'époque perse le cœur de la province de Yehud. Cette relecture diachronique, rapidement esquissée ici, de l'évolution du personnage de Juda contribue à montrer comment, dans un contexte diasporique, la notion de Judée a subi une mise à distance non seulement géographique mais aussi symbolique, comme tend à le montrer la consécration du terme *'ibri*, qui s'impose dans le « Roman de Joseph ». De cette manière, la partie finale du livre de la Genèse n'aurait pas seulement comme but de montrer un exemple de « carrière » d'un Israélite auprès d'une cour étrangère, mais aussi de défendre la légitimité, voire l'indépendance, des communautés égypt-

¹⁷ Le petit livre de Ruth est d'époque exilique ou mieux postexilique (Zevit 2005), même si E. Zenger (1986) propose une rédaction finale au II^e s. Il constitue donc le produit d'une réflexion plus souple et plus pragmatique que celle proposée, par exemple, par les livres d'Esdras et de Néhémie. Pour une évaluation des différentes hypothèses proposées, voir P.H.W. Lau (2011, 44-53), qui opte pour une datation à l'époque perse.

tiennes face à celle de Jérusalem ou aux autres communautés en Mésopotamie (Römer 2000, 24-29).¹⁸

9.2. HELLÉNISME ET JUDAÏSME, UN CHAPITRE INCONTOURNABLE ?

Le terme « judaïsme », qui nous est familier, est lié au concept de « Judéen ». Par conséquent, en continuité avec l'analyse du premier terme, cette partie du chapitre est consacrée à la notion de judaïsme et, comme nous l'avons déjà évoqué, à son opposition à l'hellénisme.

D'un point de vue lexical, l'idée d'une juxtaposition de l'hellénisme et du judaïsme se fonde sur une petite poignée d'attestations dans 2 M. D'ailleurs, il ne nous est pas donné de savoir si cela dépend de l'ouvrage original de Jason de Cyrène ou de son épitomateur. Quoiqu'il en soit, par ἑλληνισμός, le texte ne désigne pas l'emploi de la langue grecque, sens que revêtait alors ce terme, mais une réalité qui dépasse les contours linguistiques et concerne plutôt ce qu'on appellerait aujourd'hui la « culture » grecque ; pour ιουδαισμός, l'attestation est encore plus inusuelle, car il s'agit d'un mot véritablement nouveau. La traduction de ces termes est un vrai problème pour l'historien.

Au terme de deux mille ans d'histoire et d'élaboration d'une riche littérature – primaire et critique – qui utilise les catégories de judaïsme et d'hellénisme et se reflète sur elles, nous sommes tentés par l'automatisme qui consiste à recourir à ces deux catégories pour restituer les termes ιουδαισμός et ἑλληνισμός dans 2 M. Il faudrait en outre être pleinement conscient de la signification que ces mêmes termes recouvrent, en évitant d'appliquer aux emplois anciens un sens plus récent : restituer ἑλληνισμός par « hellénisme » et ιουδαισμός par « judaïsme » nécessite de la part de l'historien qui recourt à ces traductions une démonstration du fait que l'attestation extraordinaire, voire la création linguistique de 2 M correspond à la *communis opinio* moderne ou aux définitions qu'on a fixées dans les académies et les universités au cours de deux millénaires d'histoire des études.

En revanche, comme l'a récemment suggéré S. Honigman, la réflexion critique sur la traduction de ces termes a été longuement retardée en raison de ce qu'elle désigne par le « Bickerman-Tcherikover paradigm » (Honigman 2014, 11-15, 23-32). Ce cadre de pensée, qui s'est imposé dans les études bibliques et

¹⁸ Grâce à cette perspective on pourrait, en outre, expliquer l'absence des interdictions alimentaires – présentes par exemple en Esther mais non en Daniel –, ou l'absence d'évocation de la divination ou encore des mariages mixtes. Ainsi, Gn 41,45, par exemple, enregistre sans aucun commentaire le mariage de Joseph avec une femme égyptienne, malgré la tentative fictionnelle du roman de Joseph et Aséneth, qui raconte la conversion de cette dernière préalablement à leur union.

historiques, largement déterminées par l'influence des recherches de E.J. Bickerman (1979 [1937]) et V.A. Tcherikover (1959), consiste, en effet, dans l'opposition d'un judaïsme conçu comme religion et d'un hellénisme entendu comme culture, les deux notions étant traitées dans une perspective essentialiste et standardisée.¹⁹ Selon la formulation lapidaire de L.L. Grabbe, « Hellenism was a culture whereas Judaism was a religion » (2008, 163). Nous pouvons, en outre, considérer les commentaires suivants, respectivement de M.L. Satlow, G. Boccaccini et S. Mason :

2 Maccabees uses the new term “Judaism” to denote a distinctive culture locked in eternal and mortal combat with “Hellenism”. This text thus sharpens the biblical conflict model: “Judaism” and “Hellenism” become opposites in a way that “Israelite” and “Moabite” never are. [...] To the extent that the rabbis had any historiographical model, they too understood their culture to be one locked in essential combat with that of the Greeks. For the rabbis, the opposite of “Jew” is “Greek” (Satlow 2008, 41).

In short, *hellēnismos* was the opposite of *ioudaïsmos* (“the Jewish constitution and way of life”), not the mixing and synthesis of Jewish and Hellenic thought we now indicate with the term “Hellenism” (Boccaccini 2008, 57).

The severely restricted use of Ἰουδαϊσμός appears to be explained, further, by the circumstance that ethnic -ἴζω / -ισμός normally occur in explicit or implicit contrast with some other potential affiliation, movement, or inclination. Indeed, the prospect of one new allegiance in -ισμός encouraged new coinages: “Engage not in *X-ismos*, but (to coin a word) in *Y-ismos*!” (Mason 2007, 463).

Les idées ici véhiculées – et notamment celle d'une opposition entre hellénisme et judaïsme – sont largement répandues et nullement limitées aux auteurs cités. D'une part, elles se fondent sur les attestations – certes extrêmement limitées – des deux termes en 2 M ; d'autre part, ces auteurs semblent oublier que 1 M écarte les deux termes, tout comme il remplace le terme « Judéen » par « Israël ».

Notre analyse procédera en deux étapes : tout d'abord nous essaierons de déconstruire le concept de « judaïsme » et la restitution la plus commune de Ἰουδαϊσμός par le terme « judaïsme ». Ce n'est que dans un second moment

¹⁹ « The instrumentalist conception of religion is the natural complement of the legalistic conception of the Hellenistic state culture. In the case of the Bickerman-Tcherikover paradigm, it is furthermore inseparable from the essentialist conception of culture, because it upholds that the author of 2 Maccabees saw the crisis as a conflict between “Judaism” (a “religion”) and “Hellenism” (a “culture”). [...] If we reject the modernist construction of the semantic fields of religion and culture, problems arise with the custom among scholars of translating *ioudaïsmos* and *Hellēnismos* as “Judaism” (a religion) and “Hellenism” (a culture) » (Honigman 2014, 27-28).

que nous pourrions proposer une définition du judaïsme dont parle 2 M, limitée au contexte de ses attestations et non comme catégorie historiographique ou religieuse. À la lumière de notre interprétation particulière du terme « Judéen » en 2 M, nous nous interrogerons aussi sur les conséquences que notre analyse peut avoir sur la compréhension du terme « judaïsme ».

9.2.1. *Judaïsme* : pars destruens

En l'absence de définition précise, le terme *ιουδαισμός* s'est caractérisé principalement par le biais de relectures successives, dont la production et la propagation se sont souvent effectuées sous l'impulsion du christianisme. Le regard intéressé mais en même temps externe et antagoniste du christianisme concernant le peuple d'Israël a, en effet, donné lieu à des conséquences selon une double direction : d'une part, dans un contexte chrétien, le christianisme a réduit le terme « judaïsme » au rang d'argument à contester²⁰ ; d'autre part, il a obligé la communauté des Judéens à s'engager dans une réplique et à se remettre en cause à partir d'elle.²¹ Parmi les relectures d'inspiration chrétienne, deux s'avèrent importantes pour une compréhension correcte de ce que certains textes – certes peu nombreux – désignent par le terme de « judaïsme » : le judaïsme comme système pratique et le judaïsme comme religion. Quoiqu'à première vue les deux relectures puissent apparaître comme contradictoires, elles convergent dans un discours qui vise à faire de la communauté chrétienne naissante le vrai peuple de Dieu, le vrai Israël.

Or, bien que le christianisme ait joué un rôle clé dans la définition du judaïsme, dans le corpus du Nouveau Testament, le terme est attesté seulement deux fois, dans le contexte de la présentation autobiographique que Paul met en tête de son épître aux Galates (1,13-17) :

¹³ *Vous avez entendu, en effet, [parler de] mon demi-tour : auparavant, dans le judaïsme [ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ], [vous avez entendu] que je persécutais à l'excès l'église de dieu et je voulais la détruire,¹⁴ et j'avancais dans le judaïsme [ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ] plus que beaucoup de gens de mon âge*

²⁰ « For at least the past 16 centuries, Christianity has articulated its ideal views of itself by constructing “Jews” and “Judaism” to serve as its negative antitype. This identity-building enterprise has had horrific social consequences, whether tolerating, sponsoring, encouraging, or actually causing violence against real Jews. On this score, the last century was the worse so far. And the new millennium is not off to a glorious start » (Fredriksen 2005, 60).

²¹ « Christianization, and what is in social-historical terms its sibling, the emergence of religion as a discrete category of human experience – religion's *disembedding* – had a direct impact on the Jewish culture of late antiquity because the Jewish communities *appropriated* much from the Christian society around them. That is, quite a lot of the distinctive Jewish culture was, to be vulgar about it, repackaged Christianity » (Schwartz 2001, 179).

dans mon peuple, car j'étais extrêmement plein de zèle pour les traditions de mes pères.¹⁵ Mais, lorsque celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon¹⁶ de révéler en moi son Fils afin que je l'annonce parmi les païens, aussitôt, loin de recourir à aucun conseil humain¹⁷ ou de monter à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, je suis parti pour l'Arabie, puis je suis revenu à Damas.

Ici, le judaïsme est en opposition ouverte avec l'Église et est assimilé aux traditions des pères. On note, d'une part, le lexique des liens familiaux (les traditions *des pères* au v. 14 et le ventre *de sa mère* au v. 15) qui caractérise l'existence de Paul ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, et d'autre part la dimension de la grâce (διὰ τῆς χάριτος), qui soustrait Paul à ce système, le fait sortir de la dynamique de son *ethnos* et l'oblige à prêcher « parmi les païens » (ἐν τοῖς ἔθνεσιν). À ce propos, c'est Paul lui-même qui souligne la différence entre son état « de nature », à savoir son appartenance ethnique aux Judéens, et son état « de grâce », à savoir le fait que Dieu a voulu le séparer de ce groupe (ἀφορίζω, v. 15) pour le mettre au service de l'évangile. En outre, il envisage le judaïsme comme une réalité temporelle (ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ), mais surtout spatiale, comme le suggère l'idée soit de demi-tour ou de bouleversement (τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν), soit d'avancements, dans la mesure où, à la base, le verbe προκόπτω véhicule l'idée d'étirer ou d'allonger quelque chose.

Ailleurs, Paul recourt non pas au substantif « judaïsme » mais à l'autre terme, plus familier pour nous, d'Israël. En dépit de son refus plutôt explicite du premier, son attitude à l'égard de ce second terme devient plus souple, parce qu'il envisage un changement sémantique qui lui permet de maintenir le concept d'Israël bien vivant et opératoire dans le contexte de l'Église. Les chapitres 9–11 de la lettre aux Romains mettent en scène le déchirement intérieur de Paul, tiraillé entre l'appartenance ethnique/généalogique (κατὰ σάρκα) au peuple d'Israël²² et sa nouvelle existence « en Christ », comme il l'affirme à maintes reprises. Le début de ce mouvement (9,1-6) nous intéresse de près :

¹En Christ je dis la vérité, je ne mens pas, par l'Esprit Saint ma conscience m'en rend témoignage : ²j'ai au cœur une grande tristesse et une douleur incessante. ³Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, ⁴eux qui sont les Israélites [ὅπερ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, οἵτινες εἰσιν Ἰσραηλῖται], à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses ⁵et les pères, eux enfin de qui, selon la chair, est issu le Christ qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement. Amen. ⁶Non que la parole de Dieu ait été mise en échec : en effet, tous ceux qui

²² En Rm 11,1, il se définit ainsi : « je suis moi-même Israélite [Ἰσραηλίτης], de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin ».

sont de la postérité d'Israël ne sont pas Israël [οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ].

Pour Paul et, d'une façon abstraite, pour le Nouveau Testament, le nom « Israël » est devenu une catégorie ambiguë, dont le sens et les critères doivent être précisés. En même temps, Paul refuse explicitement l'argument classique selon lequel le seul critère généalogique est suffisant pour appartenir au peuple élu. Après la révélation christologique, ce critère – formalisé dans les cycles patriarcaux de la Genèse – a été remplacé par la foi dans la mort et la résurrection de Jésus Christ.²³ Pour démontrer son propos, Paul ne manque pas de présenter certaines interprétations audacieuses. Par exemple, dans le passage de Rm 9,13, il s'appuie sur la citation de Ml 1,2-3, « J'ai aimé Jacob, mais j'ai repoussé Ésaü », pour montrer que Dieu a finalement choisi l'Église au détriment du peuple israélite, tandis que le texte de Malachie et la tradition de la Genèse qu'il reprend associaient clairement le peuple élu à la prédilection divine. Paul s'empare également de la théologie du « reste », que l'on trouve dans la prophétie israélite, pour argumenter que le véritable reste d'Israël est constitué par les croyants en Jésus Christ (Rm 11,1-5), tandis que le reste dont les prophètes parlaient renvoyait toujours à une partie du même peuple. Ainsi, il inaugure une voie nouvelle pour l'interprétation des écritures. Ce qu'on pourrait appeler le « vrai » Israël comprend alors l'« ancien » Israël, qui a indéniablement reçu « l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les pères » (vv. 4-5) tout au long de la Bible hébraïque, mais aussi les gens qui se sont convertis à Jésus Christ, selon un double registre qui met en tension généalogie, foi, nature et arbitraire. Formulée en ces termes, la problématique du vrai Israël ne pouvait qu'engendrer une forte opposition entre la communauté des Judéens et l'Église naissante, quoique Paul lui-même ait invité les chrétiens à ne pas s'enorgueillir face aux Judéens.²⁴

9.2.1.1. Le judaïsme comme système de pratiques

C'est encore Paul qui insiste sur la nature *pratique* de l'être Judéen, lorsqu'il fait s'opposer la loi de Moïse et la foi en Jésus Christ. Certes, Paul ne refuse pas la Torah en tant que première révélation divine ou instrument destiné à indiquer la bonne voie à l'humanité (Rm 3,1-2 ; 7,7-24), ou encore en tant que « pédagogue qui nous conduit à Christ » (Ga 3,24) ; cependant, surtout dans

²³ En effet, tout le contenu du kérygme est ainsi synthétisé par Paul : « Si, de ta bouche, tu affirmes devant tous que Jésus est le Seigneur et si tu crois de tout ton cœur que Dieu l'a ramené d'entre les morts, tu seras sauvé » (Rm 10,9).

²⁴ À ce propos, particulièrement parlante s'avère la métaphore de Rm 11,16-24.

Rm 1–4 et Gal 1–3, il exprime la césure entre l'ancien Israël et le nouveau.²⁵ Quoique son argumentation ne soit pas systématique et que sa position à l'égard de la loi mosaïque reste finalement ambiguë (Barclay 1988, 143-144 ; Wilson 2006), il refuse fermement que les croyants en Jésus Christ soient soumis à la Torah mosaïque pour se sauver. Le système qu'il envisage est tel qu'une personne peut être sauvée tout en restant elle-même et sans rien changer dans son statut (condition sociale, mariage, travail, pratiques alimentaires, langue, résidence, etc.) : il suffit en effet de *croire* que Jésus Christ l'a sauvée.

Cette prise de distance avec la loi mosaïque concerne, pour Paul, comme pour Flavius Josèphe, la circoncision. Or, selon Paul, le chrétien ne doit pas être circoncis. Si c'était le respect de la Torah – dont témoigne la circoncision – qui sauve, alors la mort et la résurrection de Jésus Christ n'auraient rien apporté. En s'appuyant sur le concept de la nouvelle alliance dont parlait le prophète Jérémie (4,4 ; 9,25 mais surtout au ch. 31), Paul écrit (Rm 2,28-29) :

²⁸ En effet, le Ἰουδαῖος²⁶ n'est pas qui est tel d'une façon visible, ni la circoncision est celle qui est dans la chair d'une façon visible ; ²⁹ mais le Ἰουδαῖος c'est qui est tel dans le secret, et la circoncision est celle du cœur dans l'esprit et non dans la lettre : son éloge ne [vient] pas des hommes mais de Dieu.

La révolution paulinienne déplace donc l'attention de ce qui apparaît (ἐν τῷ φανερό) vers ce qui n'apparaît pas (ἐν τῷ κρυπτό) : on passe des actions à la foi. Cependant, si la loi a montré à l'humanité ce que sont le péché et le jugement, c'est seulement le nouveau statut de l'homme transformé en Christ qui permet de dépasser le système de mort qui résulte de la loi. D'ailleurs, Paul trouve une préfiguration de cet état dans la figure d'Abraham. Avant d'être circoncis (ce qui se réalise seulement en Gn 17) et bien avant la promulgation de la loi mosaïque, qui n'apparaît que dans le livre de l'Exode, la Bible hébraïque (Gn 12,1-5 d'après Rm 4,3) nous informe que :

Abraham eut foi en Dieu [Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ], et cela lui fut compté comme justice.

²⁵ En réalité, le terme « césure » est trop fort pour désigner la pensée de Paul à ce propos. Comme l'a bien montré F. Rossi de Gasperi (1998), il vaudrait mieux parler d'une « continuité transfigurée » entre ancien Israël et Église naissante. D'ailleurs, Paul n'est qu'un Israélite, un Judéen qui reconnaît dans la figure de Jésus de Nazareth le messie dont les prophètes avaient parlé. Il ne s'agit donc pas d'une conversion mais d'une reconnaissance du messie attendu, en d'autres termes, d'une « transition naturelle ».

²⁶ Il est intéressant de noter que le lexique utilisé ici par Paul est celui de « Judéen » qui dépend, probablement, du fait qu'il prend comme exemple des chrétiens issus du judaïsme et non d'une volonté d'appliquer le terme « Judéen » d'une façon générale aux chrétiens (comme il le fait, au contraire, avec le concept d'« Israël »).

Dans ce passage, Paul trouve l'autorisation scripturale pour souligner l'efficacité de la foi et de la grâce, devant l'inefficacité des lois (Rm 4,13-14 mais aussi Ga 3,6-12).

La définition du « judaïsme » selon des termes légalistes ou comme *halakha* est une question vaste et débattue. L'ancienneté de ce débat apparaît dans la comparaison de l'interprétation du verset d'Abacuc 2,4 livrée dans ce passage par Paul, et l'interprétation produite au sein de la secte judéenne de Qumran et livrée par le *pesher* (interprétation) d'Abacuc, rédigé probablement vers la fin du I^{er} s. Si Paul propose une lecture littérale du verset, à Qumran cette phrase concerne « tous les pratiquants de la Torah (*'wsy htwrh*) de la maison de Juda, que Dieu sauvera de la maison de jugement en échange de leur œuvre (*'mlm*) et leur foi en le maître de justice »²⁷. En d'autres termes, si pour la secte qumrânienne « vivre par la foi », c'est « faire/pratiquer la Torah », Paul introduit une opposition nette entre foi et pratique, qui oblige à faire un choix. Cela, non parce que la loi est aux yeux de Paul un problème *per se*, mais parce que les Judéens *n'ont que* la loi, tandis que les chrétiens ont Jésus Christ, qu'il désigne *in fine* comme « fin » ou « but » de la loi mosaïque (τέλος γὰρ νόμου Χριστός ; Rm 10,4). Malgré la centralité de la loi dans la vie d'un Israélite, la réduction du judaïsme à l'application d'une série de préceptes est fortement limitative et semble servir, à l'analyse, la nouvelle conception de la liberté chrétienne.

9.2.1.2. Le judaïsme comme religion

La deuxième construction à nouveau imputable, dans une large mesure, au christianisme est celle du judaïsme comme religion. Dans cette perspective, la proposition programmatique de J. Schwartz semble recevable :

Particular attention will be paid to how Judaism of the Second Temple period might be defined and consequently how the Jews of that time, who practiced Judaism, as a religion, or perhaps as something else, might be defined. One of the most important aspects of our study will be to try and determine whether Jewish identity or Jewishness is only a function of religion (Schwartz 2012, 55).

La raison principale de cet intérêt est la position, devenue désormais classique, proposée par S.J.D. Cohen, dans son ouvrage intitulé *The Beginnings of Jewishness* (1999). Bien qu'il ne traite pas – délibérément – du judaïsme (*Judaism*), mais de la judaïcité (*Jewishness*), définie comme « subjective identity,

²⁷ Citation d'après Naiweld 2015, 31.

constructed by the individual him/herself, other Jews, other gentiles, and the state » (1999, 3), il en vient néanmoins à formuler des conclusions sur le judaïsme en tant que tel. Parmi ces dernières, la conception du judaïsme comme *religion* sous les Hasmonéens est probablement le point le plus débattu de son argumentation.

La preuve décisive réside, selon l'auteur, dans le fait qu'à partir de cette époque nous disposons de textes et d'épigraphes qui témoignent, pour la première fois, de l'existence et de la possibilité de pratiques de « conversion » politique et/ou religieuse. Selon S.J.D. Cohen, donc, seule l'organisation de l'État hasmonéen sur le modèle de la confédération grecque aurait permis à des peuples entiers – comme les Iduméens et les Ituréens – ainsi qu'à de simples individus de devenir Judéens. L'intégration dans ce que S.J.D. Cohen appelle la « Jewishness » resterait alors inconcevable sans la mise en place de deux opérations par les Hasmonéens : (a) au niveau politique, la substitution du principe grec de citoyenneté (*politeia*) au principe ancestral de la territorialité fondé sur une base parentale et généalogique ; (b) au niveau culturel et religieux, le fait d'avoir élevé l'acceptation et la pratique de la religion des Judéens au rang de condition *sine qua non* de l'appartenance à leur même *ethnos*.

Quant à ce dernier élément, S.J.D. Cohen donne l'impression, à partir de son analyse de deux récits de conversions fictives (Jdt 14,10 ; 2 M 9,13-17), que la théologie sous-jacente à ces textes, à savoir la théologie impulsée par la maison hasmonéenne, est plutôt édulcorée (Cohen 1999, 129-132). À son avis, par exemple, la description, quelque peu fantaisiste, de la conversion sur son lit de mort d'Antiochos Épiphanes, ancien champion de la persécution des Judéens, ne considère pas comme nécessaire la pratique de la circoncision. Cette dérogation à toutes les prescriptions de la Bible hébraïque (à partir du texte fondamental de Gn 17, mais aussi des exemples ultérieurs, parmi lesquels le récit, sans doute postexilique, de Gn 34 et Jdt 14,10)²⁸ serait exprimée par 2 M 9,17 :

[Il promettait] de plus de devenir un *Judéen* [Ιουδαῖον ἕσσεσθαι] et de parcourir toutes les régions habitées en proclamant la puissance de Dieu.

Cependant, l'absence de la pratique de la circoncision peut bien dépendre, d'une part, du fait que la conversion d'Antiochos n'est pas aboutie, d'autre part, du fait que c'est Antiochos lui-même qui imagine les démarches à suivre pour devenir Judéen. Par conséquent, il ne semble pas légitime de considérer ce passage comme un témoignage de la théologie de l'époque. Il s'agit plutôt

²⁸ Nous pouvons aussi ajouter que, pour Flavius Josèphe, par exemple, l'adoption des coutumes des Judéens et la circoncision coïncident (*Vita* 113, 149 ; Cohen 1987, 420-421).

d'une preuve ultérieure de l'iniquité et de l'*hybris* d'Antiochos, qui pensait pouvoir se soustraire au châtement divin.

Si donc notre lecture est correcte, aucun passage d'époque hasmonéenne n'atteste le fait que la croyance dans le dieu d'Israël est suffisante pour être intégré à son peuple. Par conséquent, il faudrait réévaluer la conclusion de S.J.D. Cohen :

Just as a barbarian could become a Hellene through speaking Greek and adopting a Greek way of life, a gentile could become a Jew through worshipping the God of Jerusalem (i.e., believing firmly in God) and/or adopting a Judaeen way of life (i.e., observing the ancestral laws of the Judaeans) (Cohen 1999, 133).

La croyance dans la divinité de Jérusalem ne peut pas, au contraire, déroger à l'observance des lois du peuple, y compris la circoncision, comme Paul l'atteste encore au I^{er} s. de n. è. Cela, parce que le monde et, par conséquent, la *forma mentis* dans laquelle les livres des Maccabées – tout comme Paul – sont immergés correspondent encore à cette vision typiquement méditerranéenne que décrit fort justement P. Fredriksen : « In antiquity, gods ran in the blood » (2005, 56). C'était l'appartenance ethnique qui déterminait le culte auquel appartenait une personne.

Devant la fragilité de l'hypothèse de Cohen, l'emploi du concept de religion a fait réagir, parmi d'autres, S. Mason (2007) et D. Boyarin (2003 ; 2019) et les a conduits à réévaluer toute la problématique. Leur conclusion est, d'ailleurs, que la notion de judaïsme – comprise comme catégorie religieuse – n'est que le résultat d'une taxonomie chrétienne. À cet égard, l'affirmation de S. Mason selon laquelle le judaïsme devient « an ossified system flash-frozen with the arrival of Jesus » (2007, 473) est particulièrement percutante. Christianisme et judaïsme se sont, en effet, mutuellement formalisés en s'appuyant l'un sur l'autre, selon le principe qu'une religion est un système hybride par définition, qui se nourrit des interstices et des zones de contact entre cultures²⁹, au point qu'une religion se constitue comme différence entre religions (Guénoun 2000, 117). Cette dynamique est présentée très clairement par D. Boyarin :

In other words, *Ioudaismos* in the sense of “Judaism” could only appear after *Christianismos* had appeared. *Christianismos* too, as the name for a religion, can only appear in opposition to *Ioudaismos* as the name for another religion [...]. A strong analogy to this point is that heterosexuality and homosexuality could only have come into the world together, and together as

²⁹ Nous pouvons faire référence à la théorie de D. Chidester, selon laquelle « rather than bounded cultural systems, religions are intrareligious and interreligious networks of cultural relations » (1996, 260).

elements in a new paradigm called “sexualities”. Similarly, I claim, Judaism and Christianity as the names of religions could only come into the world together as elements in that paradigm, “religions” (Boyarin 2003, 71).

Conçue à partir de sa relation au christianisme, la définition religieuse du judaïsme, cependant, ne remonte ni à Jésus de Nazareth, ni à Paul, pour lequel, comme nous venons de le voir, le « judaïsme » consistait davantage dans un état, voire une situation physique et, d’une façon intentionnellement stéréotypée et simpliste, dans la pratique de la loi mosaïque. À bien y regarder, en effet, jusqu’aux pères apostoliques (milieu du II^e s. de n. è.) le nom « Judéens » ne désigne qu’un *ethnos* parmi d’autres du monde ancien ; nous savons de chacun de ces *ethnè* qu’il comprenait une myriade de corollaires concernant certains aspects de la vie quotidienne comme la langue, les pratiques alimentaires, l’habillement et autres coutumes culturelles, dont les coutumes religieuses ne constituaient qu’une partie, si importante soit-elle. Dans la perspective convergente des études notamment de S. Mason, D. Boyarin et, partiellement, D.K. Buell³⁰, seuls les pères apologistes chrétiens auraient donc cristallisé autour du terme latin *judaismus*, à l’issue d’un processus qui a eu lieu au II^e et au III^e s. de n. è., les caractéristiques d’une religion. En particulier, S. Mason montre bien que le passage du grec *ιουδαισμός* au latin *judaismus* n’est pas une traduction d’un système linguistique – et donc de pensée – à un autre, mais s’apparente à une simple translittération du terme grec en caractères latins³¹, qui remonte à Tertullien. Il est, en outre, intéressant de noter que l’apologiste chrétien, qui écrit au début du III^e s. de n. è., non seulement introduit dans la littérature latine le terme *judaismus*, qu’il utilisera 24 fois, mais place aussi *christianismus*, attesté 4 fois, en opposition au premier terme.³²

De cette manière, pour la première fois, le judaïsme devient un système de croyances abstrait lié aux réalités socio-politiques de la Judée, de Jérusalem mais aussi du temple et du sacerdoce, projetant ainsi dans le passé un judaïsme créé à l’image du christianisme et comme l’égal de celui-ci. Cependant, à l’inverse du christianisme, qui se veut une option purement religieuse, une foi qui n’est liée à aucune forme d’appartenance ethnique, territoriale ou politique et fondée sur une vocation universelle³³, le judaïsme se définit comme une reli-

³⁰ « Beginning in the fourth century, ethnic reasoning serves to naturalize the equation of Christianness with gentleness, or Romanness, in part through the oppositional construction of non-Jewish non-Christians as “pagans” » (Buell 2002, 465).

³¹ Il faut d’ailleurs remarquer que, en l’absence de verbes se terminant en *-izo*, toute forme composée avec le suffixe *-ismus* en latin constitue la reproduction d’un terme grec.

³² Il présente, par exemple, la Torah et les Évangiles en termes d’opposition entre *judaismus* et *christianismus*, ainsi que la prédication de Jean Baptiste comme un moment de fracture entre ces deux systèmes.

³³ Cependant, il faut rappeler que le christianisme à son tour se définit préférentiellement par le terme de *genos* (mais aussi de *ethnos*, *laos* et *politeia*, ou à partir de formes latines comme

gion limitée. En effet, l'insistance, à partir de la prédication paulinienne (comme l'a remarqué par exemple Badiou 1997), sur la thématique de l'universalisme affecte de près la constitution antithétique et en même temps complémentaire du christianisme et du judaïsme, selon l'opposition religion de l'universel et religion du particulier.³⁴ L'évolution au sein de l'Église de l'Antiquité tardive marque donc un dépassement des propositions de Paul : le statut religieux qui est accordé au judaïsme lui confère, en quelque sorte, certaines des catégories de la religion chrétienne, *in primis* celle de la foi, que Paul avait expressément rejetée pour le peuple israélite.

Le cœur de la critique formulée par S. Mason consiste dans la contestation de l'idée répandue selon laquelle le terme « judaïsme » constitue une catégorie *émique*, critique fondée sur le fait qu'aucun terme équivalent n'est attesté jusqu'au III^e s. de n. è., ni en hébreu ou en araméen, ni en grec, ni en latin. La seule – et importante – exception est constituée par 2 M, qui utilise à quatre reprises (2,21 ; 8,1 ; 14,38 2x) ce qui apparaît comme un néologisme, le terme *ιουδαισμός*. Il faut ajouter aussi une attestation dans 4 M (4,26), tout en rappelant qu'il s'agit – selon toute probabilité – d'un usage qui dépend de 2 M, ainsi que, pour le Nouveau Testament, le passage de Ga 1,13-14, que nous avons déjà présenté. Par conséquent, S. Mason remarque :

That five occurrences of *Ιουδαισμός* in Jewish-Judaeian writings owe so much to one creative author, either Jason of Cyrene or his epitomizer, who seems to coin the word as an ironic counter-measure to *Ἑλληνισμός*, should caution us against adopting the word as if it were generally understood to mean entire culture, legal system, and “religion” of the Judaeians (Mason 2007, 468).

9.2.2. *Judaïsme* : pars construens

Les remarques que nous venons de formuler invitent à ne pas considérer le terme « judaïsme », pour l'époque hasmonéenne, comme la simple application de la loi mosaïque et, surtout, comme une religion. Il nous reste alors à chercher une définition en positif. Si nous devons donc abandonner tout regard

genus et natio), en utilisant ce que D.K. Buell désigne comme une « ethnic reasoning » : « “Ethnic reasoning” refers to the modes of persuasion that may or may not include the use of a specific vocabulary of peoplehood. Early Christians used ethnic reasoning to legitimize various forms of Christianness as the universal, most authentic manifestation of humanity, and it offered Christians both a way to define themselves relative to “outsiders” and to compete with other “insiders” to assert the superiority of their varying visions of Christianness » (Buell 2005, 2).

³⁴ D. Boyarin, par exemple, commente ainsi : « If Christianity becomes, then, the symbolic religious marker of the place of the Universal, transcendent, and translocal in the making of Imperial power, then Judaism become the place-holder of the very other of that Universal, the particular, the ethnic, the local » (Boyarin 2003, 73). Voir aussi Naiweld 2015, 32.

ultérieur – rabbinique mais surtout chrétien – sur le phénomène du judaïsme, une voie alternative consiste dans la définition du terme « judaïsme » en relation avec d'autres termes qui lui sont liés à la même époque.

9.2.2.1. Ἰουδαισμός et ιουδαίζω

À partir de considérations linguistiques, S. Mason soutient que la terminaison grecque -ισμός n'a rien à voir avec les suffixes *-ism* de l'anglais, *-isme* du français ou encore *-ismo* de l'italien. Ces derniers, en effet, renvoient à la formalisation d'un système – souvent fortement idéologisé – de concepts, tandis que le suffixe -ισμός en grec désigne simplement, sous la forme d'un substantif, l'action correspondant à la forme verbale en -ίζω dont il dérive. Ce faisant, S. Mason détourne l'attention des substantifs ἑλληνισμός et ιουδαισμός pour la diriger vers les verbes ἑλληνίζω et ιουδαίζω. En particulier, nous devons constater que, tandis que la signification originale du verbe apparenté ἑλληνίζω et du substantif qui en dérive (ἑλληνισμός) est « parler la langue grecque » et – dans un sens plus large – « agir à la grecque », ce qui implique souvent l'imitation ou l'adoption de pratiques étrangères, le verbe ιουδαίζω ne concerne pas la langue hébraïque. Un seul passage biblique associe explicitement la langue et l'observance de la loi mosaïque³⁵, à savoir Ne 13,23-24, un texte traditionnellement considéré d'époque achéménide :

²³C'est aussi dans ces jours-là que je vis des Juifs [*ἔτ-ἡαγγῆῦδῖμ* / τοὺς Ἰουδαίους] qui avaient épousé des femmes ashdodites, ammonites et moabites ; ²⁴la moitié de leurs fils parlaient l'ashdodien et aucun d'eux ne se montrait capable de parler le juif [*ῥῆῦδῖτ* / Ἰουδαιστί], mais la langue d'un peuple ou d'un autre.

On peut se demander si les fils des *ῥῆῦδῖμ* mariés à des femmes étrangères continuent à être considérés par Néhémie comme des *ῥῆῦδῖμ* à leur tour. Le texte ne dit rien à ce propos, mais la contiguïté avec des passages du livre d'Esdras (10,3.44), avec lequel il forme une unité dans les éditions hébraïque et grecque, semble légitimer une réponse négative, car l'éloignement des femmes étrangères et de leurs enfants est évoqué en même temps.

Dans ce contexte, donc, Néhémie utilise davantage des catégories géographiques et ethniques, comme pour les femmes qui sont certainement étrangères mais installées en Judée avec leurs maris. Par conséquent, nous pouvons remarquer la mauvaise traduction de *ῥῆῦδῖμ* par « Juifs », dans la mesure où il vaudrait mieux traduire par « Judéens », à l'instar de la caractérisation dans la

³⁵ Une autre référence, Is 2,6, fait l'objet d'une analyse intéressante chez de Sousa 2012.

langue locale, le *y^hūdīt*. Il est cependant remarquable que le fait de ne pas parler la langue hébraïque se traduit, d'une façon automatique, dans l'apostasie des lois du livre de la Torah (Ne 13,24). La rigidité – du moins grammaticale – de ce texte semble en effet précéder la phase hellénistique et, plus généralement, le phénomène de la diaspora, période qui, de manière plus ou moins volontaire, a relégué au second plan la question linguistique. Pour cette dernière époque, en revanche, nous pouvons recourir à deux types d'exemples qui attestent le fait que l'aspect linguistique a un rôle très marginal dans la définition d'un individu comme Judéen.

Un premier dossier concerne les attestations du verbe *ιουδαίζω* (déjà étudié en profondeur par Cohen 1999, 175-197), qui d'ailleurs ne manquent pas dans la littérature biblique, comme dans la version grecque du livre d'Esther (8,17) ou dans les lettres pauliniennes (Ga 2,14), ainsi que dans la littérature extrabiblque (par exemple chez Flavius Josèphe, *Bellum Iudaicum* 2, 454, 463). Les deux premières attestations, en particulier, ouvrent des perspectives intéressantes :

¹⁷En chaque province et en chaque ville où étaient parvenus l'ordonnance du roi et son décret, c'était joie et jubilation pour les Juifs, c'était le banquet et la fête. Beaucoup de gens du pays **se faisaient Juifs** [*miyah^adim / ιουδαίζον*], car la terreur des Juifs tombait sur eux.

¹⁴Mais, quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : « Si toi qui es Juif, tu vis à la manière des païens et non à la juive [*Ιουδαϊκῶς*], comment peux-tu contraindre les païens **à se comporter en Juifs** [*Ιουδαΐζειν*] ? »

La fin heureuse du livre d'Esther, ainsi que la divergence d'opinions entre un christianisme orienté vers la loi de Moïse, comme le voulait Pierre, et un christianisme entièrement autonome, tel que Paul s'efforce de le consolider dans sa prédication et son écriture, renforcent l'idée d'une marginalité de la langue hébraïque dans la définition de *Ἰουδαῖος*, *ιουδαίζω* ou *ιουδαϊσμός*. Dans les deux cas, mais en particulier dans la forme hébraïque *miyah^adim* du livre d'Esther, l'idée de feindre d'être quelqu'un qu'on n'est pas semble véhiculée.³⁶

Le deuxième élément se rattache à la production d'une Bible en langue grecque, que nous avons déjà évoquée. Au contraire de l'hellénisme, dont la signification première concerne le fait de « parler la langue grecque », le judaïsme ne renvoie pas à une question de langue. Si, en effet, on ne peut pas être *Ἕλληνας* sans parler grec, on peut bien être *Ἰουδαῖος* sans parler hébreu.

³⁶ Cette nuance est cependant perdue dans la version grecque, qui restitue la forme *miyah^adim* par l'hendiadys *περιετέμοντο καὶ ιουδαίζον*, « ils se sont fait circoncire et ils sont devenus juifs ».

Pour conclure, le verbe *ιουδαίζω* renvoie plutôt à l'adoption des traditions israélites par quelqu'un qui ne les pratiquait pas auparavant. En d'autres termes, si pour nous le judaïsme est le marqueur de tout Juif, le verbe *ιουδαίζω*, selon l'usage grec, se rapporte, en revanche, non pas aux Judéens mais au cas limite de ceux qui – pour une raison ou une autre – vivent à *la juive*, suite à un changement de statut comme, par exemple, une conversion.

9.2.2.2. Judaïsme : une définition positive et autonome

Avant de définir le judaïsme, nous pouvons remarquer que les Judéens devraient automatiquement être compris dans le judaïsme, tel que le terme est utilisé dans 2 M 2,21 ; 8,1 et 14,38.³⁷ Ce n'est qu'en apparence que ce constat est banal. À bien y regarder, en effet, au contraire de l'hellénisme qui, selon l'usage correct des formes en *-izo/-ismos*, concerne l'adoption des traditions et des coutumes étrangères, le judaïsme se caractérise comme une permanence dans une (même) tradition.

La meilleure définition de l'« essence » de l'*ἑλλητισμός* dans les textes est celle de 2 M 4,16, qui parle des Judéens qui « cherchaient à copier les façons de vivre [des Grecs] et auxquels ils voulaient ressembler en tout » (*ἐξήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθ' ἅπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι*), parmi lesquels l'auteur visait certainement le grand prêtre Jason (Gruen 1998, 3-4). Interprété dans ces termes, *ἑλλητισμός* est utilisé de la même manière que le verbe *ιουδαίζω* que nous venons d'étudier, et s'applique alors aux Judéens qui veulent s'emparer d'un mode de vie qui ne leur appartient pas. Nous avons donc affaire non pas à un jugement entre deux cultures ou deux modes de vie, mais à une ferme accusation contre ceux qui, au sein même du peuple, veulent réformer radicalement les traditions.

Concernant l'emploi proposé par les textes, on ne saurait affirmer que les *Ἕλληνες* restent dans l'*ἑλλητισμός*, tandis qu'il est crucial d'affirmer que les *Ἰουδαῖοι* restent dans le *ιουδαισμός*. Cette différence nous permet de souligner la distance substantielle qui sépare les deux termes. Autrement dit, la construction linguistique en *-ismos* indique dans un cas un passage, un mouvement, dans l'autre une sorte d'immobilité. Par conséquent, si l'on veut continuer à

³⁷ Si nous lions le concept de *ιουδαισμός* à l'usage que fait 2 M fait de son équivalent *Ἰουδαῖος*, S. Honigman (2014, 119-146) propose une référence à Judas Maccabée comme fondateur du nouvel ordre social. Cependant, il nous semble difficile de mettre en relation le terme culturellement hybride de *ιουδαισμός* avec le personnage de Judas, partisan des valeurs traditionnelles, plutôt qu'avec le milieu socio-culturel où il agit, la Judée. En outre, la centralité du personnage de Judas et du temple de Jérusalem correspond dans la lecture de S. Honigman à sa conviction d'une origine judéenne et non diasporique de 2 M (2014, 8-9), qui cependant est loin d'être démontrée.

penser que le terme *ιουδαισμός* a été construit sur le modèle d'*ἑλληνισμός* (qui existait déjà dans la littérature de l'époque), il faut du moins remarquer que, au-delà de la forme, ils n'expriment pas la même dynamique. Certes, un rapport entre les deux termes existe. Nier l'existence d'une relation entre ceux qui n'ont pas cédé au mode de vie à la grecque et le judaïsme revient à ignorer la globalité de textes tels que 1 et 2 M. En même temps, il est vrai que ces textes ne présentent jamais les deux catégories l'une à côté de l'autre.

Si le judaïsme ne peut pas être réduit à la pratique de la loi mosaïque, ni à un système religieux, et s'il ne concerne que les Judéens, en quoi consiste-t-il exactement ? Il signifie tout simplement « appartenir au peuple des Judéens », selon la conception minimaliste et banale du recours au terme « Judéen » par 2 M. La preuve majeure de cette définition presque tautologique réside dans le fait que la réaction des Maccabées, comme nous l'avons indiqué, est déclenchée par un changement civique, à savoir le passage, pour Jérusalem, du statut de ville sainte à celui de *polis* hellénistique, sous le nom d'« Antioche ». Nous pouvons donc reformuler ainsi notre question : que signifie « appartenir au peuple des Judéens » ? Il est manifestement délicat de répondre à cette question :

I am becoming increasingly convinced that particularly for historians of the Jews of antiquity, "Judaism" as an analytical category is more pernicious than useful. Terms such as "Judaism" or "Jewish culture" immediately imply a model of culture that separates "Jewish" from "non-Jewish" culture. Unless used with extensive qualifications, the terms obscure the ongoing messy negotiations that constitute culture. At the same time, they obscure agency. Jews exist, not Judaism (Satlow 2008, 43).

Cette remarque doit tout d'abord nous mettre en garde contre toute obsession de définir et de classer les phénomènes étudiés dans des cases précises. Les êtres humains ne peuvent pas être triés et rangés dans des typologies comme des objets, d'autant plus que, par exemple, ceux qui prennent en compte la culture matérielle ne se contentent plus – à raison – d'une étude purement typologique. Les sciences humaines elles aussi doivent dès lors renoncer à une rigidité disciplinaire pour mieux s'adapter à la souplesse des phénomènes étudiés. Le flou devrait être, en conséquence, une possibilité non pas seulement tolérée, mais considérée aussi comme fondamentale dans la recherche académique, parce que le flou est une variable réelle.³⁸ Un deuxième résultat à tirer de ces considérations est qu'il faut distinguer les concepts de

³⁸ J. Schwartz se montre particulièrement favorable à cette approche, lorsqu'il écrit par exemple : « In academia fuzziness is anathema; in real life fuzziness is often a life-preserver in turbulent times and seemingly conflicting and perhaps even hostile ideas and ideologies can reside together in fuzzy harmony » (Schwartz 2012, 59).

« judaïsme » et de « Judéens ». En effet, l'emploi du premier terme est légitime, à condition qu'il garde sa fonction heuristique et qu'il n'influence pas les résultats de l'enquête avec ses *a priori*, que nous avons explorés dans la *pars destruens* de notre argumentation.

Si nous nous tournons alors vers les textes, nous rencontrons une définition du terme « judaïsme » en 2 M 2,21-22. Ici, sous le regard bienveillant de la divinité tutélaire, « des braves qui luttèrent généreusement pour le judaïsme » mettent en place une chaîne de quatre opérations qui, en dernier recours, définissent le judaïsme lui-même :

(a) oppositions aux barbares	τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας λεηλατεῖν καὶ τὰ βάρβαρα πλήθη διώκειν,	malgré leur petit nombre ils pillèrent toute la région et poursuivirent la foule des barbares
(b) reconquête du temple	καὶ τὸ περιβόητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερὸν ἀνακομίσασθαι	ils reconquirent le sanctuaire célèbre dans tout l'univers,
(c) libération de la capitale	καὶ τὴν πόλιν ἐλευθερῶσαι	délivrèrent la ville
(d) rétablissement des lois	καὶ τοὺς μέλλοντας καταλύεσθαι νόμους ἐπανορθῶσαι	et rétablirent les lois menacées d'abolition

Tableau 8 : Le judaïsme d'après 2 M 2,21-22.

Ces quatre piliers du judaïsme, du moins selon 2 M, peuvent être mis en dialogue avec des formalisations récentes de ce que nous appelons « judaïsme ». Parmi les formalisations possibles, nous pouvons en adopter deux, que J. Schwartz (2012 ; 2014) élève lui aussi au rang de modèles. La première est celle, synthétique, de S. Schwartz, qui se compose seulement de trois éléments : Dieu, la Torah et le Temple (2001, 49-66). La deuxième, plus discursive, est celle de J. Neusner :

1. the privileging of ancient Israelite Scripture; 2. the identification of that community with the "Israel" of which Scripture speaks; 3. the insistence upon the priority of that system over all competing accounts of an "Israel" in context; and 4. the certainty that all who adhere to that community and live by that system of practice and proposition constitute "Israelites" (Neusner 2001, 4).

Au-delà d'une comparaison interne entre les deux formalisations récentes³⁹, la situation du judaïsme postbiblique est comparable non seulement à celle de la période de la crise maccabéenne, selon le récit de 2 M 2,21-22, mais aussi à celle de la *galut* du VI^e s. : l'élément perdu est, d'une part, le temple avec son système sacrificiel, radicalement transfiguré dans le culte synagogal, mais aussi, d'autre part, la perte, pour la capitale Jérusalem, de la liberté religieuse et politique. Bien que transfigurée au fil des siècles dans le *shivat Sion*, le désir, la nostalgie de Sion, Jérusalem est ou provisoirement restituée ou, le plus souvent, perdue. Cependant, la dimension communautaire et la centralité du concept d'« Israël » l'emportent sur tous les autres aspects, comme le met bien en exergue la modélisation de J. Neusner. Cela, non seulement parce qu'être juif signifie tout d'abord appartenir – généalogiquement ou, comme le dirait Paul, charnellement – à un peuple déterminé, mais surtout parce que, comme l'a bien montré S.J.D. Cohen (1999, 25-68), l'affiliation au judaïsme se traduisait déjà, dans le contexte diasporique de l'Antiquité gréco-romaine, par l'appartenance à une communauté particulière de Judéens et par la pratique de leurs traditions.

Le judaïsme dont parle 2 M ne recouvre que partiellement les fondements de ce que nous continuons à appeler judaïsme. En dépit du caractère orthodoxe de ce dernier (Boyarin 2002, 216), on a comme l'impression que, dans le judaïsme, une grande place est laissée à la liberté créatrice des communautés israélites de la diaspora et à un mode de vie fondé sur la prétention « d'être en même temps Juif et Grec », selon l'heureuse formulation de J. Méléze-Modrzejewski (1991, 82-96). Celui-ci écrit du reste ailleurs :

les Juifs prétendent partager avec les Grecs les bénéfices de ce mode de vie, tout en refusant de participer aux charges qu'implique cette participation. La querelle judéo-alexandrine est une illustration éloquentes de ce malentendu. Être partie prenante dans un monde qui a construit son propre système de valeurs et vouloir en même temps conserver intacte une identité qui échappe à ce système est une ambition qui peut paraître naturelle aux Juifs mais qui est inacceptable pour l'ensemble de cette société. Il n'est pas possible d'être à la fois « citoyen » et « différent » (Méléze-Modrzejewski 2011, 98-99).

La victoire du terme judaïsme contre un « israélisme » plus rigoureux – mais qui ne relève que d'une formation conjecturale – dépend certes de

³⁹ J. Schwartz, par exemple, conclut que, quelles que soient leurs différences, les deux formalisations concordent. En particulier, à propos de celle de J. Neusner, J. Schwartz note que « when all is said and done, this is not that different than the system described by Seth Schwartz. Torah is certainly there and that implies God and in the Second Temple period anybody living by that system includes Temple » (Schwartz 2012, 60).

l'usage du terme « judaïsme » en 2 M, mais porte, en même temps, les signes d'une conception de la Judée et de l'être Judéen qui est typiquement diasporique. Comme nous l'avons vu, donc, l'idée de fond est plutôt celle d'une banalisation du concept d'être Judéen et non pas d'une « radicalisation » des traditions, à l'image, par exemple, de la communauté diasporique d'Alexandrie, sur laquelle nous sommes le mieux renseignés.

L'absence du terme « judaïsme » dans 1 M devient aisément compréhensibles : le terme fort, « Israël », par lequel 1 M remplace le terme plus banal de « Judéen » utilisé par 2 M, synthétise et condense efficacement l'ensemble des conceptions exprimées ailleurs par le couple « Judéen » / « judaïsme ». À propos de l'équivalence entre la notion d'Israël en 1 M et celle de « judaïsme » en 2 M et chez Paul de Tarse également, on peut noter une caractérisation spatiale similaire. De même que l'on peut rester dans le judaïsme, de même on peut aussi sortir d'Israël : « En ces jours-là, des *infidèles*⁴⁰ sortirent d'Israël [ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι] » (1 M 1,11). Ils peuvent donc continuer à être des Judéens, comme l'homme qui sacrifie à Modin et qui déclenche la réaction de Mattathias, mais ils ne peuvent plus faire partie du peuple élu.

À la lumière de la compréhension scripturale et théologique du concept d'Israël dans 1 M, on peut alors tirer la conclusion que ce livre considère le terme « Judéen » comme étant essentiellement une donnée géographique. Cet « aplatissement » du terme, beaucoup plus fort que celui dont témoigne 2 M, ne reflète pas une évolution lexicale, mais sa rivalité avec le terme « Israël » et, surtout, l'origine géographique de 1 M, véritablement judéenne. Comme les *'ibrim* de 1 S, l'éloignement physique et spirituel de certains membres du peuple d'Israël se traduit par un changement de nomenclature et donc par une sorte de déclassement à la catégorie de simples Judéens.

9.2.2.3. Un corollaire : l'abolition du judaïsme

La définition de « judaïsme » et « Judéen » dans 1-2 M permet, enfin, de tirer quelques éléments dans les textes qui donnent des détails importants à propos du changement dans la vie des habitants de la Judée, après les initiatives présentées comme hostiles d'Antiochos IV, qui dans la version de 1 M 1,41-42 concernent tout son royaume et ne sont nullement limitées à la Judée. À travers la liste des activités prohibées, et indépendamment du fait que ces récits soient ou non historiquement valides, nous pouvons, en effet, comprendre ce qui signifiait « être Judéen », du moins d'après ces auteurs. À ce propos, bien que

⁴⁰ Nous préférons ici le terme « infidèle » à celui de « vaurien » utilisé par la TOB, puisque nous le considérons plus proche du grec παράνομος, qui désigne littéralement « celui qui est contre la loi ».

nos éditions modernes de la Bible ainsi que les commentaires (à commencer par celui de F.-M. Abel) introduisent souvent ces passages sous le titre d'« abolition du judaïsme » ou autres titres similaires, nous devons constater que ni 1 M ni 2 M ne recourent au terme en question dans ce contexte. En revanche, ils tiennent à lister – dans toute leur férocité et méticulosité – les interdictions auxquelles le peuple d'Israël est condamné. 1 M 1,44-49, par exemple, relate l'obligation :

de suivre des coutumes étrangères au pays,⁴⁵ de bannir du sanctuaire holocaustes, sacrifices et libations, de profaner sabbats et fêtes,⁴⁶ de souiller le sanctuaire et les choses saintes,⁴⁷ d'élever autels, sanctuaires et temples d'idoles, de sacrifier des porcs et des animaux impurs,⁴⁸ de laisser leurs fils incirconcis et de se rendre abominables par toutes sortes d'impuretés et de profanations,⁴⁹ oubliant ainsi la Loi et altérant toutes les pratiques.

Bien qu'il n'utilise pas le terme « judaïsme », 2 M 6,1-2.6 recourt à une formulation très proche :

¹Peu de temps après, le roi envoya Géronte l'Athénien pour forcer les Juifs à s'éloigner des lois de leurs pères et à cesser de régler leur vie sur les lois de Dieu, ²pour profaner le temple de Jérusalem et le dédier à Zeus Olympien, et pour dédier à Zeus Hospitalier celui du mont Garizim, comme le demandaient les habitants du lieu. [...] ⁶Il n'était pas permis de célébrer le sabbat ni d'observer les fêtes de nos pères, ni simplement de confesser qu'on était juif [ἀπλῶς Ἰουδαῖον ὁμολογεῖν εἶναι].

Dans la partie du livre philosophique de 4 M, dont les liens avec 1 et 2 M sont bien établis, l'auteur parvient là où 2 M n'était pas arrivé, et utilise le terme « judaïsme » dans sa paraphrase de la répression d'Antiochos (4,26) :

Mais puisque ses décrets étaient méprisés par le peuple, en torturant l'un après l'autre chaque membre de la population, il (les) forçait, en leur faisant goûter des aliments impurs, à refuser le judaïsme [ἐξόμνησθαι τὸν Ἰουδαισμόν].

Pour étrange que notre traduction puisse paraître, elle essaie de rétablir l'antériorité des pensées de l'auteur qui construit la phrase à partir de l'expression αὐτὸς ἠνάγκαζεν ἐξόμνησθαι τὸν Ἰουδαισμόν, « il [Antiochos IV] forçait [les Judéens] à refuser le judaïsme ». Ici, on a comme l'impression que le refus, ou l'abandon du judaïsme n'est que la conséquence de la consommation de certains aliments interdits dans les traditions locales, une sorte de confirmation de la théorie d'un changement des pratiques alimentaires développé au sein de la communauté judéenne.

9.3. JUDÉEN ET JUDAÏSME, UN BILAN

À la lumière des considérations sur le terme « Judéen » et de son dérivé « judaïsme », nous pouvons affirmer que ces notions subissent, dans les contextes diasporiques, une amplification importante qui entraîne une banalisation du concept de la composante territoriale judéenne. En effet, le rôle de la Judée et de Jérusalem comme, respectivement, circonscription administrative et capitale, est minimisé, au profit de leur rôle en tant que « Terre Sainte » et capitale spirituelle. Ce rôle sublimé est assumé par les élites hiérosolymitaines et notamment par la maison hasmonéenne, qui s'engage vraisemblablement à maintenir des liens avec les communautés diasporiques. L'insistance du lexique fondé sur la Judée ne relève donc pas d'une montée en puissance de la nuance religieuse propre au terme, mais répond à la nécessité d'adopter un lexique accessible à l'échelle méditerranéenne. Dans ce contexte, le recours à la catégorie de judaïsme pour désigner l'ensemble des traditions et coutumes des Judéens de la Judée ou de la diaspora doit être limité. Le terme « judaïsme », créé et utilisé par 2 M, n'implique qu'une partie de l'univers de notions que recouvre *notre* catégorie de judaïsme. En revanche, le judaïsme, comme invention de la diaspora promue par 2 M, accorde aux Judéens toute une série de libertés qu'on pourrait difficilement transférer au judaïsme rabbinique, en raison de son caractère plus systématique.

« Judéen » et « judaïsme » font donc uniquement référence à la texture ethnique du peuple judéen, c'est-à-dire à l'appartenance à un *ethnos* spécifique, dont la particularité se manifeste entre les limites établies par le pouvoir local, en Judée comme dans la diaspora, à l'époque perse comme durant la période hellénistique et ensuite romaine. En particulier, le terme « judaïsme » se limite à désigner le mode de vie des habitants de la Judée et de la diaspora, consolidé jusqu'au milieu du II^e s. autour des traditions prescrites par un texte légal tel que la Torah.

La prise de distance par rapport à l'ancêtre éponyme et au territoire typique des mondes diasporiques est donc corroborée par la sensibilité dans le monde hellénistique pour la notion d'*ethnos*. Ce statut particulier, qui pourtant n'est pas exceptionnel, permet aux Israélites une souplesse qui leur accorde la possibilité d'être en Judée, comme dans la diaspora, à la fois « grecs et juifs ». Ainsi, la notion de Judée, l'être judéen et participer au judaïsme finissent par devenir des abstractions, des constructions idéales qui valident une seule réalité, celle d'un peuple qui veut se définir sur une base généalogique. C'est le lien du sang – au moins prétendu – qui valide la judaïcité. Tout autre forme de participation à ce peuple, qui est cependant timidement introduite déjà dans la Torah

avec la figure du *ger* et avec certains personnages dans la littérature postérieure, souvent des femmes, doit être comprise comme exceptionnelle.

L'abstraction la plus importante subie par ces notions, celle de judaïsme en particulier, advient avec les premiers textes programmatiques du christianisme, notamment avec Paul de Tarse, et dans les premiers siècles de l'Église. Ainsi, la notion de famille et ensuite de peuple (*'am*) qui depuis les histoires de Jacob, de Joseph et de l'exode était au cœur de ce groupe social, est reléguée en arrière-plan par une nouvelle notion, incommensurable avec celle d'*ethnos*, et étrangère à tout système existant dans les sociétés préchrétiennes, la religion. L'ethnicité israélite est dès lors interprétée comme un héritage d'un passé arriéré et comme un particularisme myope dans le monde cosmopolite de l'empire romain, à laquelle les chrétiens préfèrent la modernité d'un message universel. En particulier, l'intuition de Paul de Tarse fut que si l'Israélite voulait être « à la fois juif et grec », il valait mieux n'être « ni juif ni grec » (Gal 3,28).

Dénaturée par la lecture polémique et par les catégories du christianisme, l'ethnicité d'Israël, un peuple parmi les autres du Proche-Orient ancien sans mérites particuliers, devient une réalité connue et critiquée dans toute l'écoumène comme étant liée à une religion fautive puisqu'inaboutie. En effet, avant de devenir les adeptes d'une religion, les Israélites, dans l'ignorance générale que la culture grecque réservait aux « sagesse barbares », étaient considérés dans le meilleur des cas comme « un peuple de philosophes ». ⁴¹

Ce sont les chrétiens qui sont à l'origine de la dramatique célébrité des traditions israélites et qui ont creusé le mythe du « premier monothéisme » en projetant dans les coutumes relatées dans la Bible une différence ontologique par rapport aux cultures polythéistes ambiantes qu'une recherche historique ne saurait valider. Ce sont les chrétiens, en outre, qui en se présentant comme « vrai Israël », ont impulsé jusqu'à nos jours dans l'opinion commune ainsi que dans l'opinion académique une notion aplatie de l'ancien Israël dont le seul objectif était de magnifier le christianisme. Cette notion aplatie ne tient compte ni de l'histoire de ce peuple ni de ses différents noms et de leur histoire respective. Elle a contribué à cristalliser l'idée d'un Israël « sub specie aeternitatis », anhistorique, incapable de changement en raison de sa valeur théologique unique, immuable et pérenne.

⁴¹ Théophraste, fr. 13, *apud* Porphyre, *De Abstinencia* II, 26 : φιλόσοφοι ὄντες τὸ γένος. Il s'agit d'ailleurs de la première attestation du peuple d'Israël chez un écrivain grec. On n'oubliera pas que dans une perspective grecque le concept même de monothéisme relevait plus de la philosophie que de la religion.

TROISIÈME PARTIE

ÉLÉMENTS POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE L'ANCIEN ISRAËL

10. UN DOUBLE PORTRAIT : L'ISRAËL OMRIDE ET L'ISRAËL HASMONÉEN

Après les deux parties analytiques de cette recherche, il est temps de tirer des conclusions. Ce chapitre tente de tracer un portrait des deux groupes sociaux désignés dans le récit biblique par le même ethnonyme, Israël : le premier, l'Israël omride, et le second, l'Israël hasmonéen (un rapprochement similaire est proposé par Niesiołowski-Spanò 2016). Le fait de présenter les portraits du premier et du dernier Israël, sans revenir sur les étapes intermédiaires, a comme finalité de montrer combien les multiples Israël(s) bibliques sont incommensurables les uns avec les autres. Avant toute chose cependant, deux éléments doivent être pris en compte : le caractère historico-littéraire des textes bibliques et la mise en récit des différents Israël(s) historiques. Ces considérations méthodologiques s'avèrent nécessaires afin de préserver à la fois une distance critique vis-à-vis des textes bibliques et la valorisation de leur caractère spécifique, qui ne peut pas être assimilé à d'autres produits littéraires de l'Antiquité.

10.1. ENTRE HISTOIRE ET LITTÉRATURE

Le berger mauvais plaisant est une des fables les plus connues d'Ésope. Elle raconte l'histoire d'un garçon avec son troupeau de moutons qui s'amuse à crier « au loup ! » pour se moquer de ses proches, jusqu'au jour où il finit par se trouver face au loup si souvent évoqué. Selon l'écrivain et critique littéraire V. Nabokov, cette histoire met en lumière les fondements de l'art littéraire :

La littérature n'est pas née le jour où un jeune garçon criant Au loup ! Au loup ! a jailli d'une vallée néanderthalienne, un grand loup gris sur ses talons : la littérature est née le jour où un jeune garçon a crié Au loup ! Au loup ! alors qu'il n'y avait aucun loup derrière lui. Que ce pauvre petit, victime de ses mensonges répétés, ait fini par se faire dévorer par un loup en chair et en os est ici relativement accessoire. Voici ce qui est important : c'est qu'entre le loup au coin d'un bois et le loup au coin d'une page, il y a comme un chatoyant maillon. Ce maillon, ce prisme, c'est l'art littéraire (Nabokov 1981, 42).

La frontière entre histoire et fiction n'est que la transposition sophistiquée et réfléchie d'une opposition plus radicale entre vrai et vraisemblable, voire entre vrai et faux, dont les littéraires et les historiens se sont beaucoup occupés (et dernièrement Jablonka 2013). De manière plus spécifique, la composante créative et artistique de la littérature repose sur sa vocation non seulement à

recréer la réalité en la reproduisant mais surtout à l'altérer, à interagir avec elle, à la manipuler. Comme le conte l'enseigne, le problème n'est pas de dire la vérité ou des mensonges. Il réside bien plutôt dans le mélange des deux. Dans la perspective d'un historien, un corollaire de cela est constitué par la coexistence de différents degrés d'historicité dans un même texte, problème qui affecte toute documentation historique, notamment dans l'Antiquité.

À la lumière de cette réflexion préalable, il est nécessaire d'insister sur la pleine reconnaissance de la dimension littéraire des textes bibliques et, par conséquent, du statut d'Israël en tant que personnage littéraire, voire protagoniste, dans cette production. En premier lieu, la réécriture assez libre, sinon fantaisiste, du passé doit enfin être reconnue comme une des règles de la narration ancienne, selon laquelle la réécriture et parfois l'invention du passé dépendent du principe suivant : ce qui est plus ancien est plus important, ceci expliquant donc la volonté de fixer dans un passé mythique les coutumes et les fondements du présent (Ska 2000, 187-192). D'autre part, on pourrait évoquer ici la catégorie des « régimes d'historicité » élaborée par F. Hartog (2003), à savoir, pour le dire de manière extrêmement synthétique, le statut épistémologique que la notion de temps et en particulier ses déclinaisons entre passé, présent et futur tiennent dans l'existence des sociétés, à la fois dans les démarches intellectuelles et dans les pratiques quotidiennes.¹ Dans le cas de l'organisation de la société telle qu'elle est envisagée par la Bible hébraïque, il est évident que le rôle du passé l'emporte sur la dimension du futur. Cette attitude est plutôt commune dans le monde prémoderne et se caractérise donc par un véritable « passéisme » – pour faire écho aux constructions modernes de « présentisme » et « futurisme » auxquelles F. Hartog fait à maintes reprises référence –, dicté par le patrimoine et les traditions. Cependant, l'opération visant à réécrire l'histoire du peuple est manifestement motivée non par une curiosité « archéologique », mais par la volonté d'affirmer quelque chose pour le présent. De cette manière, l'insistance sur les régimes d'historicité ou plus généralement sur le rôle que les intérêts *du* présent et *sur* le présent jouent dans l'écriture de l'histoire permet de mettre à distance les sources étudiées et d'aboutir à une compréhension que l'on pourrait qualifier de dynamique. La compréhension dynamique que nous invoquons ne se résume pas à la dialectique entre approche synchronique et approche diachronique d'un texte. À cette double perspective, il faut ajouter le mouvement du lecteur contemporain, c'est-à-dire notre rôle d'interprète, reposant notamment sur notre point d'observation et sur les grilles conceptuelles dont nous nous servons.

¹ Pour une exploration du riche débat alimenté par l'ouvrage de F. Hartog, et pour une reconstruction attentive de la genèse du concept de « régime d'historicité », nous nous contentons de signaler les études éditées par Delacroix – Dosse – Garcia 2009.

Un autre aspect important d'ordre méthodologique consiste à ne pas opposer les disciplines et à ne pas les subordonner les unes aux autres. Ainsi, il ne s'agit pas de recourir à l'archéologie pour démentir ou confirmer l'exégèse, comme c'était encore le cas pendant l'histoire récente de l'archéologie biblique ou syro-palestinienne, selon la terminologie que l'on préfère (voir *infra*, p. 303-304). Les spécialistes de l'histoire inventée ou construite et ceux de l'histoire « normale », à savoir respectivement les exégètes et les historiens et les archéologues, n'appartiennent pas à deux sectes avec des programmes et des finalités différentes voire divergentes. En revanche, une alliance entre exégèse biblique et archéologie est possible et souhaitable à large échelle. La collaboration stable entre l'exégète T. Römer et l'archéologue I. Finkelstein se reflétant au sein d'une série nourrie de publications à la fois scientifiques et pour le large public en est un bon exemple (Finkelstein – Römer 2019). Les deux disciplines peuvent converger, chacune dans son domaine et selon sa propre méthodologie, à dessiner la même fresque de l'histoire de l'ancien Israël plutôt que se disputer ou s'ignorer réciproquement et ainsi, dans les deux cas, proposer deux visions opposées. Comme les deux auteurs l'écrivent dans un article qui remet en question l'histoire d'Abraham (Finkelstein – Römer 2014b), les notions de *realia*, à savoir les considérations géographiques et archéologiques, et *exegetica*, à savoir les considérations textuelles, s'illuminent réciproquement. En définitive, la nécessité de choisir entre un type de source plutôt que l'autre, à laquelle semblait aboutir le débat entre minimalistes et maximalistes (voir *infra*, p. 8-9), est dépassée. Ce ne fut pas, cependant, un débat stérile : d'une part, le rôle de l'archéologie et l'ample spectre des données de la culture matérielle et des analyses de laboratoire que les fouilles archéologiques nous fournissent s'est fermement imposé dans les études sur l'ancien Israël ; d'autre part, la compréhension du caractère idéologique et donc littéraire des textes bibliques est désormais une notion universellement acceptée.

Le fait de lire l'histoire de ce peuple (dans l'Antiquité, il s'agissait plutôt de l'écouter) et de considérer comme synonymes ses trois noms (Israël, Hébreux, Judéens), contribue à faire d'Israël un personnage littéraire. Il s'agit d'ailleurs du véritable protagoniste de l'histoire biblique, plus que YHWH car de ce dernier nous ignorons tout sauf ce qu'il a fait pour Israël. Le point de focalisation, l'horizon des textes bibliques coïncident donc avec ce personnage qui, au-delà de ses multiples personnalités charismatiques, est le destinataire, en tant que groupe, de la narration biblique. Il s'agit, certes, d'un personnage protéiforme mais toujours unifié par sa dimension littéraire et notamment par la dérivation unique de l'éponyme : « Israël » est toujours à la fois l'individu, autrement connu sous le nom de Jacob, et l'ensemble de sa postérité, autrement connue sous le nom d'« Hébreux » ou « Judéens ».

10.2. LA MISE EN RÉCIT DES DIFFÉRENTS ISRAËL

Le premier aspect à considérer est donc le caractère pseudo-historique des textes bibliques, dont la fiabilité a été sérieusement mise en doute à partir du XIX^e siècle, notamment avec la mise au point de la méthode historico-critique. Auparavant, considérer ces textes comme la « parole de Dieu » supposait de ne pas douter qu'ils relataient la vérité, y compris du point de vue historique, comme s'il s'agissait d'une chronique fidèle. Au-delà du fait que le XX^e siècle a montré qu'il n'existe pas de chronique fidèle – toute documentation exprime en fait un point de vue, est le fruit d'une sélection et répond à des besoins précis – les textes à portée historique de l'Antiquité sont difficilement assimilables à notre notion moderne d'histoire. Si cette dernière reste apparentée à la notion de récit, le divorce entre histoire biblique, comme paraphrase du texte, et histoire de l'ancien Israël, comme reconstruction largement fondée sur l'activité archéologique et tenant compte du contexte régional, n'a eu lieu que récemment (Liverani 1999a).

Le point de rupture fut l'exposition par P.R. Davies de la différence radicale entre l'Israël de l'histoire en tant que discipline académique et l'Israël des textes bibliques. L'histoire de l'ancien Israël est riche de cas montrant la difficulté de déterminer la portée historique et donc la fiabilité du récit biblique. Son mélange selon des proportions différentes de réalité et de littérature, de faits historiques et de fiction, entraîne le risque d'analyses ponctuelles visant à requalifier ou à discréditer un passage donné. Le fait que nombre de débats se développent au sujet du statut particulier de la Bible et de la légitimité qu'il y a à l'interroger en tant que source historique dépend justement, entre autres choses, de son caractère, entre histoire et littérature. Si telle situation est propre à toute source historique – indépendamment de sa langue et sa datation – les débats sur la source biblique sont particulièrement âpres car cette dernière est encore de nos jours à l'origine de revendications d'ordre religieux, identitaire et politique. Cependant, il serait réducteur, voire dangereux, de limiter la tâche principale de l'historien ou de l'exégète au fait d'essayer de démêler les deux histoires, comme s'il s'agissait de défaire la trame d'un tapis tissé par des fils de deux couleurs.

Un autre apport fondamental vient du groupe des spécialistes romains, à l'instar de G. Garbini, M. Liverani et de leurs disciples, qui ont fortement critiqué l'impression selon laquelle l'histoire de ce peuple, appréhendée à travers le prisme biblique, constituerait une exception, un élément extraordinaire dans l'horizon du Proche-Orient ancien (Liverani 1999a, 502 ; Peri 2003, 91). Cette représentation déformée du peuple israélite masque en réalité la « normalité », voire la « banalité » de son histoire (Liverani 2010, 23-25). Nous devons, en

particulier, à M. Liverani le fait qu'il faut désormais accepter, au sujet de l'histoire d'Israël, la coexistence de deux histoires différentes : une histoire *normale*, reconstruite au moyen d'une enquête historique qui interroge toutes les sources utilisables (y compris certains passages bibliques), et une histoire *exceptionnelle*, voire *inventée*, à savoir celle que contient la Bible. De cette dernière, on a fait pendant des siècles – non seulement dans les milieux juifs, mais aussi, plus radicalement encore, dans les milieux chrétiens – la « parole de Dieu » elle-même et on l'a jugée, à ce titre, absolument fiable.

Si M. Liverani parle d'une « histoire inventée » pour qualifier l'architecture finale de la Bible qui expose les vicissitudes du peuple d'Israël, C. Peri préfère une formulation plus prudente, quand elle précise que cette histoire est davantage *construite* qu'*inventée*. La réécriture des événements relatifs au peuple ne correspond pas à « l'invention d'un passé » : malgré sa dimension certainement littéraire, la Bible n'est pas un roman non plus. Ce qui a été inventé, ou plutôt construit, c'est la perspective dans laquelle sont placées les sources anciennes, perspective qui, d'une part, admet un certain degré de déformation et, d'autre part, utilise comme matière première non pas les données directement observées (trop grande est la distance chronologique entre les événements racontés et l'époque de composition du texte), mais un matériau historique hétérogène et déjà idéologisé (Peri 2003, 94).

En outre, la composition et l'organisation de la Bible, que M. Liverani définit comme une « refondation historiographique » (2011, 688-692, 690), coïncident aussi avec une véritable « refondation religieuse », telle que l'évoque, par exemple, G. del Olmo Lete (1995, 264). Dans ce contexte précisément, la deuxième histoire, l'histoire construite, s'inscrit dans une forme de continuité et, en même temps, d'opposition avec la précédente. Encore une fois, il faut veiller à ne pas surestimer la part d'« invention » dans l'écriture des textes bibliques. Chaque réforme religieuse consiste, en effet, à s'opposer, mais en même temps à se souder à la réalité antérieure. Ainsi, dans la rédaction des textes bibliques, il n'est pas question d'effacer le passé, mais plutôt d'offrir la « bonne » clé pour son interprétation et, dans une certaine mesure, de lui faire prendre un sens différent, de le désémantiser et le resemantiser (Peri 2003, 94).

Il est, en outre, intéressant de noter que la notion d'une double histoire signifie deux « phases distinctes » dont la deuxième ne serait qu'une opération de « réécriture de l'histoire précédente ». L'existence de plusieurs couches textuelles, ainsi que l'idée de « réécriture » de certaines parties de la Bible, renvoient non seulement à une succession temporelle entre les deux histoires, mais surtout à l'ambition programmatique, inscrite dans la seconde, de ne pas cohabiter avec la première tout en la dépassant.

La démarche de normalisation, voire de banalisation, de l'histoire de l'ancien Israël, qui reste fondamentale, comporte cependant le risque de pécher par excès de zèle :

Cette première phase n'offre pas d'intérêt particulier, ni de conséquences futures – et de fait, les histoires parallèles des autres royaumes analogues, de Karkémish à Damas, de Tyr à Gaza, n'ont rien à dire si ce n'est au spécialiste. Le fait est que nous n'avons pas de « Bibles » de Karkémish ou de Damas, de Tyr ou de Gaza : leurs traditions ont disparu sous le rouleau compresseur impérial (Liverani 2010, 23).

Quand, par exemple, M. Liverani postule l'existence de « Bibles » pour d'autres entités politiques du Levant, il y a là le risque de perdre de vue que la notion même de Bible ne peut être limitée à un ensemble de textes dont les genres littéraires et parfois les modèles étaient partagés avec la littérature du Proche-Orient ancien. La Bible, telle que cette notion se fixe initialement dans la Torah à l'époque perse, et par la suite dans une version plus étendue à l'époque hellénistique et hasmonéenne en particulier, va au-delà d'un ensemble de textes partageant les mêmes caractéristiques que les autres productions littéraires de la région à la même époque. Certes, les textes bibliques font entièrement partie de la littérature proche-orientale dont ils reflètent les caractéristiques et, au développement de laquelle, ils ont aussi activement contribué. Comme le note J. Ben Dov pour la littérature de Qumran, il s'agit d'une littérature qui n'a pas été seulement « influencée » par la culture levantine, mais qui a aussi participé à la formation de cette dernière en tant qu'agent actif, bien qu'avec une tonalité (*hue*) unique et particulière (Ben Dov 2016, 23).

Cependant, ce n'est pas en raison du hasard lié aux trouvailles archéologiques que nous ne disposons pas des « Bibles » des Karkémish, de Damas, de Tyr ou de Gaza. Et d'ailleurs, la Bible hébraïque n'est pas connue grâce à des entreprises à la fois archéologiques et épigraphiques, comme dans le cas de l'épopée de Gilgamesh ou d'autres textes issus du Proche-Orient ancien. La Bible n'est pas un vestige archéologique ni un témoignage épigraphique. Par conséquent, il n'est que partiellement vrai que nous *n'avons pas* ou que nous *ne connaissons pas* les « Bibles » de ces autres royaumes. Les élites sacerdotales et politiques de Karkémish, Damas, Tyr ou Gaza, ni d'aucune autre entité politique régionale du Levant ou d'ailleurs n'ont *pas créé* de « Bibles ». S'ils en avaient produit eux aussi, nous les connaîtrions parce que, par définition, une réalité comme la « Bible » est conçue pour perdurer à travers les siècles. Certes, ces royaumes ont produit des textes tout à fait comparables aux textes bibliques, mais la production de la Bible hébraïque, ainsi que sa transmission, sont l'expression de la spécificité du peuple israélite. Il ne s'agit pas seulement d'une épopée « nationale » à la base d'une culture commune, comme c'était

par exemple le cas des épopées homériques pour la *paideia* grecque. La Bible hébraïque, malgré sa définition encore fluide à la fin du premier millénaire av. n. è., était à la fois une épopée, une mémoire collective, des normes rituelles et des textes liturgiques, ainsi qu'un texte juridique au sens large, et comme tel reconnu par des pouvoirs extérieurs comme l'empire perse ou les royaumes hellénistiques et ensuite Rome.

Au cœur de l'architecture de la Torah d'abord et ensuite de la Bible hébraïque, qui constitue donc un « brillant produit de l'imagination humaine » (Finkelstein – Silberman 2002, 11), nous retrouvons la volonté programmatique de fixer les règles de vie et d'appartenance d'un peuple (Morgenster 2009). Ce faisant, les textes bibliques forgent l'identité de ce peuple en lui imprimant des caractères qui n'étaient pas toujours majoritaires et répandus et en le dotant d'une histoire, largement construite, réinterprétée et parfois inventée, permettant à ce peuple de continuer à exister dans l'errance et la persécution, sans territoire ni structure politique ou religieuse. C'est précisément cette volonté programmatique ou, si l'on veut, cette prévoyance, voire cette aptitude à se projeter dans le futur en tirant une leçon des expériences vécues qui ont probablement manqué aux habitants de Karkémish, Damas, Tyr ou Gaza. L'existence dans un contexte impérial, sous les Assyriens, les Babyloniens, les Perses et ensuite les Grecs, avec sa tendance à homogénéiser les différentes composantes (« le rouleau compresseur impérial » selon la terminologie de M. Liverani) a joué un rôle de premier plan. C'est cette expérience, réitérée à plusieurs reprises en quelques siècles, qui a permis à Israël de se construire comme un peuple cosmopolite et diasporique, fondé sur la famille et la petite communauté. C'est à ce nom qui englobe tous les autres noms et toutes les possibilités de déclinaisons qu'il faut revenir maintenant, à travers une comparaison entre deux dossiers particuliers, le premier et le dernier Israël des textes bibliques.

10.3. L'ISRAËL OMRIDE

Le nom « Israël » est lié à la figure de Jacob, avant la création de la saga des patriarches, en tant qu'ancêtre éponyme qui, d'après le récit, vit dans le territoire autour de Sichem. D'un point de vue historique, l'attestation du nom « Israël » ne pose pas de problèmes : on peut citer non seulement la possible mention du nom sur de la stèle de Merenptah de la fin du XIII^e siècle, mais surtout les mentions sur la stèle araméenne de Tel Dan et sur la stèle moabite du roi Mesha, toutes deux datant des années 840, ainsi que l'évocation du

roi Achab, fils d'Omri, comme Israélite (*'a-ḥa-ab-bu māṭ sir-`i-la-a-a*)² sur l'inscription monolithe de Kurkh par l'Assyrien Salmanasar III, vers 853.

Outre cette documentation épigraphique variée, pertinente et fiable³, on n'oubliera pas les éléments de critique interne des passages bibliques concernés qui montrent l'existence d'une entité appelée Israël, ou mieux, d'un groupe appelé *b'ne yisrā'el*, « les fils d'Israël », avant la monarchie. La préexistence du nom Israël à la rédaction des textes bibliques dans une perspective hiérosolymitaine et yahwiste est assurée par le nom lui-même qui contient le théophorique El. Ce constat banal explique d'ailleurs la nécessité, dans un contexte yahwiste, de « baptiser » ce nom au Yabboq. Ce « baptême » ne constitue pas un détournement de la juridiction du dieu El, mais permet l'assimilation provisoire entre El et le dieu des patriarches qui, comme on le sait bien, répond encore par exemple au nom de El Shaddaï, *'el šadday*. Le dieu d'Israël, tout comme le dieu tutélaire de Béthel, est donc identifié au dieu des patriarches qui sera connu au Sinaï comme YHWH. Dans cette perspective, comme nous l'avons noté dans le chapitre 2, l'histoire de l'équation Israël = Jacob ne peut pas, aujourd'hui, être séparée de la trame et de la forme prise à partir du VI^e s., dans laquelle la nécessité de théologiser en termes yahwistes le nom Israël devait être importante.

En outre, la désignation de Jacob – par ses détracteurs ou par ceux qui voulaient minimiser son rôle – comme araméen (Dt 26,5) ou son séjour à Paddan-Aram de Gn 28, s'inscrivent bien dans le contexte historique du noyau original de la saga (Lipiński 2000, 55-76). Les chapitres bibliques qui reflètent un scénario araméen postulent l'existence du royaume de Damas – appelé Aram par les sources extrabibliques (comme les annales néo-assyriennes) –, dont le consolidement date de la même période que la dynastie d'Omri en Israël, dans la première moitié du IX^e s. On n'oubliera pas que, aussi bien dans le cas d'Hazaël de Damas que dans celui d'Omri d'Israël, la création d'une royauté forte va de pair avec une poussée expansionniste, situation qui conduit très vite les deux entités limitrophes à se confronter.

Comme nous l'avons vu, il demeure très peu de doutes au sujet d'une première institutionnalisation de la figure de Jacob-Israël dans le contexte de la dynastie omride. Israël désigne le groupe social fondé sur une organisation tribale qui vit dans la région montagneuse au nord des Hautes Terres. Si G. Garbini postulait l'existence d'un éponyme, Israël, effacé au profit de Jacob

² Au-delà du caractère contesté de la lecture (Israël ou la plaine de Jezraël, débat similaire à celui de la stèle de Merenptah), il ne semble pas prudent de donner trop d'importance au déterminatif désignant un territoire. Il s'agit, en outre, de la seule attestation de ce terme dans la documentation néo-assyrienne.

³ G. Garbini (2006, 119) reste, en revanche, une voix isolée dans son obstination à considérer la stèle de Tel Dan comme un faux, bien qu'elle ait été retrouvée lors de fouilles régulières.

auquel il s'identifie désormais, on pourrait imaginer qu'Israël était le nom déjà présent pour la population de la région – comme la stèle de Merenptah l'attesterait – et Jacob, celui de l'ancêtre mythique des Omrides peut-être ou d'un autre groupe particulier. Sans postuler un complot au détriment d'un hypothétique Israël, on peut donc envisager une opération de *métissage* entre deux traditions par le biais de l'identification Jacob-Israël. Si l'on soutient, en outre, l'hypothèse d'un lien avec les populations arabes comme le suggèrent la figure d'Ésaü et les fréquentations dans le Néguev, ainsi qu'une possible origine arabe ou araméenne du nom Omri (voir *infra*, p. 274), on comprend mieux la complexité et ce qu'on appellerait aujourd'hui l'« interculturalité » du « cycle de Jacob ».

Si l'on considère ce cycle comme une sorte de carte de fondation de la dynastie omride, la nécessité d'établir une équation entre Jacob et Israël montre la préexistence des deux noms, la nouveauté résidant justement dans cette identification. L'absence, que nous avons déjà signalée, de la royauté dans le « cycle de Jacob » peut correspondre en réalité à la formation d'une royauté tribale ou patronale, où le titre de *mlk*, « roi », est essentiellement accessoire et adopté pour des raisons d'opportunité, de propagande et d'émulation (voir *infra*, p. 312-315).

Notre analyse de l'entité nommée Israël à l'époque du royaume de Samarie doit se composer de plusieurs étapes. Tout d'abord, nous devons considérer l'alternance entre deux formes, *yīsrā'el* et *b'ne yīsrā'el*, pour la désigner ; ensuite, nous devons considérer le rôle joué par la dynastie omride avant, enfin, de poser la question des relations entre cette entité et celle de Juda.

10.3.1. Israël et les fils d'Israël

Quant à l'attestation des deux formes, *yīsrā'el* et *b'ne yīsrā'el*, la première, plus générique, peut être interprétée comme désignant une entité territoriale (comme sur l'inscription monolithe de Salmanasar III) et la seconde, comme désignant une population et, plus précisément, une entité tribale (comme sur la stèle de Merenptah). Afin de comprendre cette double terminologie, il s'avère particulièrement instructif d'étudier comment la Bible hébraïque, corroborée par des sources externes, désigne deux autres entités, Moab et Ammon.

Si nous analysons les attestations bibliques de Moab et d'Ammon, nous constatons une nette distinction entre les deux termes. L'expression *b'ne 'ammôn* est attestée 104 fois sur un total de 106 attestations du nom Ammon.⁴ Cela signifie que dans deux cas seulement Ammon n'est pas explicitement présenté

⁴ L'expression gentile *'ammōni*, avec ses déclinaisons, est certes attestée mais reste minoritaire (21 occurrences, voir Block 1984a, 199).

comme un peuple : dans l'unique mention d'Ammon dans les Psaumes (83,8) et dans le passage de 1 S 11,11. En revanche, sur les 187 occurrences du terme Moab, seule une, 2 Ch 20,1, est constituée par le syntagme *b^ene-mô'āḇ*, « les fils de Moab », qui d'ailleurs laisse immédiatement la place à la construction plus récurrente (2 Ch 20,10.22.23).⁵

Même dans les contextes où les frontières du territoire ou certains entités géographiques sont envisagés, Ammon est représenté par le syntagme *b^ene 'ammôn*, « fils d'Ammon », et Moab par le simple nom, comme le montre clairement Jg 11,15b :

לְאֶרְצוֹת מוֹאָב וְאֶת־רְגְלֵי בְנֵי עַמּוֹן׃

Israël n'a pas pris le pays de Moab, ni le pays des fils d'Ammon.

Comme pour Édom dont le nom désigne tout d'abord, nous l'avons vu, un territoire et dont l'expression de la royauté locale repose sur le titre de « roi d'Édom » (*melek 'ēdôm*, 9 fois ; voir aussi WSS 1048-1049), pour Moab l'expression récurrente est « roi de Moab » (*melek mô'āḇ*, 19 occurrences plus une *melek l^emô'āḇ* en Nb 22,4). En revanche, il faut signaler l'expression, quoique plus rare, de « roi des fils d'Ammon », *melek b^ene 'ammôn*, limitée à quelques rares passages (Jg 11,12.13.14.28 ; 1 S 12,12 ; 2 S 10,1).

Si nous croisons ces données avec les données épigraphiques, nous constatons que le titre « roi de Moab », *melek mô'āḇ*, est attesté par la brève inscription de Kemoshyat de El-Kerak (Reed – Winnet 1963) ainsi que par la stèle de Meshu, son fils. En revanche, le titre *melek b^ene 'ammôn* est, par exemple, attesté à trois reprises sur le flacon de Tell Siran dont l'inscription est datée du VI^e s. (*KAI* 78 ; Garbini 2006 : 105 ; Green 2010, 266-281 avec bibliographie ; Rollston 2010, 64-65). L'attestation néo-assyrienne de *'ba-an Am-ma-na* (Parpola 1970, 16, 76) tend elle aussi à corroborer la valeur d'ethnonyme de cette expression. Quoiqu'il s'agisse d'une attestation isolée, elle est intéressante parce qu'elle constitue le seul cas dans tout le répertoire des toponymes néo-assyriens qui recoure à une désignation avec le terme *ba-an* correspondant à la forme ouest-sémitique *ben / b^ene*. Il est donc évident que l'expression *b^ene 'ammôn*, « les fils d'Ammon », n'est pas une création de la Bible hébraïque mais doit, au contraire, correspondre à un usage propre aux Ammonites et connu parmi les peuples avec lesquels ils entretenaient des contacts.

Dans la Bible hébraïque, une population est désignée, au moins, de trois manières :

⁵ Ajoutons aussi deux attestations des « filles de Moab », *b^enôṭî mô'āḇ*, Nm 25,1 et Is 16,2 qui, cependant, n'ont pas une véritable portée ethnique puisqu'elles concernent seulement des femmes et non le peuple entier.

- (a) le nom d'un territoire (Juda, Moab, Édom) ;
- (b) l'expression *b^{ene}* + nom propre (Israël, Ammon) ;
- (c) un substantif au pluriel (les Philistins ou d'autres habitants de cités).

On pourrait donc parler respectivement d'entité territoriale, d'entité tribale et d'entité urbaine. Nous pouvons alors revenir sur l'alternance entre la forme « les fils d'Israël » et la forme « Israël » tout court, alternance qui n'est presque pas attestée dans l'exemple ammonite. La première remarque est d'ordre quantitative : des 2517 attestations au total du nom *yîsrā'el* dans la Bible hébraïque, l'expression *b^{ene} yîsrā'el* constitue, avec ses 638 occurrences, exactement le quart (Block 1984a, 200-201). Or, dans une étude dédiée aux deux formes en question, D.I. Block conclut que la forme simplifiée *yîsrā'el* n'est que le résultat du passage d'une forme de gouvernement tribale à la monarchie, remontant, dans sa perspective se fondant principalement sur le récit biblique, à l'époque de Salomon (1984b, 321-322). En corrigeant cette datation, nous pouvons maintenir que la configuration tribale (« les fils d'Israël ») caractéristique de l'entité septentrionale, liée d'ailleurs à la figure éponyme de Jacob-Israël, a été progressivement simplifiée en « Israël » dans le contexte méridional et donc après 722. Avec la translation de la notion d'Israël de Samarie à Jérusalem, la texture tribale caractéristique du Nord pouvait difficilement s'adapter au contexte méridional, pour deux raisons au moins :

- (a) les habitants de la Judée n'avaient aucun lien généalogique avec l'éponyme Jacob-Israël ;
- (b) bien que l'existence d'ancêtre pour la région méridionale soit possible (on évoque parfois la possibilité d'un groupe de *Banu-Yamina*, dont dériverait le nom de la tribu méridionale de Benjamin), le nom de la Judée, malgré la configuration tardive des douze tribus, ne constituait pas le nom d'un peuple mais d'un territoire.

On pourrait, en outre, se demander si les rois d'Israël adoptaient le titre « roi d'Israël » ou, comme leurs homologues ammonites, « roi des fils d'Israël », ou peut-être les deux. La stèle de Mesha (ll. 5, 10-11 et 18, *mlk ysr'l*) et la stèle araméenne de Tel Dan (l. 3-4 : *mlk y[s]/r'l*) attestent la première formule. En l'absence d'inscriptions autochtones, nous ignorons cependant quelle formule utilisaient les rois d'Israël.

10.3.2. *Bīt Ḥumri*

Une autre attestation du nom Israël est contenue dans la description d'Achab, fils d'Omri, comme Israélite sur l'inscription monolithe de Salmanasar III. L'expression est cependant extraordinaire, dans la mesure où les sources néo-

assyriennes préfèrent désigner le royaume d'Israël par le biais du nom de sa capitale, Samarie, ou de sa dynastie, « maison d'Omri », *Bīt Ḥumri*.

La formule « maison de + nom propre (du fondateur de la dynastie) » est caractéristique pour désigner les entités politiques araméennes (Routledge 2004, 124-128 ; Sader 2014, 23-27 ; Younger 2016, 43-48). Ces entités, après une gestation qui commence avec la crise et la restructuration du paysage proche-oriental du XII^e s., se consolident dans une forme étatique, ou quasi-étatique, à partir de la fin du X^e s., dans une vaste zone qui va de la région syrienne et de la haute Mésopotamie jusqu'au Golfe persique et au Luristan. Ce cadre est d'ailleurs soutenu par les inscriptions qui attestent, à partir du IX^e s., non plus seulement la langue, mais aussi une écriture araméenne dans toute la région qui ne connaissait que l'écriture phénicienne dans les premières inscriptions des X^e et XI^e siècles (comme celle de Tell Halaf ou Tell Fekheriye).

L'expression « maison de + nom propre » constitue, en d'autres termes, la terminologie caractéristique des unités politiques avec lesquelles l'Assyrie se confronte systématiquement dans son expansion de la Mésopotamie en direction de la Méditerranée, à partir des annales d'Adadnirari II (911-891). Au-delà des dénominations du type Bit Baḥiani, Bit Adini, Bit Asalli, Bit Agusi, etc., les gouvernants sont désignés, tant par les annales assyriennes que par certaines inscriptions araméennes, comme les « fils de + nom propre », et les notables comme les « frères » du chef ou du roi. Si Israël est à son tour assimilé à une entité de ce même type dans l'expression *Bīt Ḥumri*, quelles informations pouvons-nous tirer de cette configuration et quelle importance occupe-t-elle dans l'étude des ethnonymes que nous menons ?

Dans le monde araméen, au cours des IX^e et VIII^e siècles, on constate une concentration administrative et économique progressive dans un centre urbain et entre les mains d'une monarchie héréditaire. Le résultat le plus évident de ce processus réside dans la construction des capitales. L'effort de bâtir le lieu du pouvoir coïncide parfois, et notamment dans le cas d'un nouveau pouvoir non hérité par succession légitime et dynastique, avec la fondation *ex novo* d'une ville qui deviendra la capitale, pratique d'ailleurs commune non seulement aux chefs araméens mais à toute la royauté proche-orientale. La fondation (comme dans le cas de Hazrak, capitale de Hamat et Lu'aš, ou d'Arpad, capitale de Bit Agusi) ou la refondation (comme dans le cas de Sam'al, Qarqar et Damas) des capitales est une pratique bien attestée tant par l'archéologie que par l'épigraphie.

La centralisation du pouvoir, l'établissement de dynasties et le caractère urbain qui s'impose graduellement dans la société araméenne aboutissent, d'une part, à une émulation avec les rois voisins ou avec les régions sur lesquelles les États araméens établissent leur autorité (comme le royaume d'Hamat qui semble être gouverné par une dynastie louvite), et se traduisent, d'autre part,

dans le remplacement de l'expression « fils de + nom propre » par le nom de la capitale. Si, par exemple, au IX^e s., Hayyan est appelé « fils de Gabbar », Panamuwa, au VIII^e s., est désigné comme Sam'alite (Sader 1987, 172-173 ; 2014, 26). En outre, le chef local abandonne le patronymique en faveur de l'adoption du titre de roi, *mlk*. Ainsi, Attarsumki et Mati'el sont rois d'Arpad (*KAI* 222), Panamuwa est roi de Yādiya (*KAI* 214), et Bar-Rakib est roi de Sam'al (*KAI* 216 et 217).

Or, si l'on considère que les premiers rois du Nord listés par la Bible hébraïque n'ont pas légué de vestiges archéologiques, nous devons reconnaître que la première preuve d'une organisation territoriale émerge avec la figure d'Omri. De surcroît, la véritable constitution du royaume est le produit d'Omri et de sa dynastie qui gouvernent la région pendant quarante ans. La fondation de la capitale, Samarie, ainsi que toute une série de constructions dans le territoire (en Cisjordanie, Jezraël et Hazor, mais aussi possiblement Gezer, En Gev et Har Adir, en Transjordanie, Yahaç, Atarot et Tell er-Rumeith) sont attestées archéologiquement et constituent un exemple pour lequel il est possible de croiser les données archéologiques et certaines informations bibliques. Comme I. Finkelstein l'a résumé (2013a, 142-171), au-delà de l'uniformité de certains assemblages céramiques ou de l'émergence et/ou diffusion de certaines classes d'objets (parmi lesquelles les produits de luxe destinés à la cour), les caractéristiques de ce qu'on appelle l'« architecture omride » sont identifiables : construction sur podium, enceinte en casemates, porte urbaine et notamment porte en triple tenaille, fossé et glacis.

Au-delà de la possible origine amorite/araméenne⁶ du nom Omri⁷ et peut-être également de Samarie (Garbini 2008, 71), ou d'une origine arabe pour le nom du roi⁸ (Pfoh 2010a, 146), notre attention se porte désormais sur la place de la dynastie omride dans l'ensemble du contexte levantin.⁹ Eu égard au panorama historique que nous avons évoqué pour les Araméens, il est vraisemblable qu'Omri, en tant que fondateur d'une nouvelle dynastie, ait bâti la nouvelle capitale de son royaume, comme nous l'apprend 1 R 16,23-24. Cette comparaison ponctuelle avec le contexte araméen ne doit pas, toutefois, nous pousser à lier les deux phénomènes. La solution qui consiste à attribuer à l'onomastique et donc aux opérations d'Omri une fois encore une origine unique et donc un modèle comportemental et culturel précis n'est pas satisfai-

⁶ Pour la relation controversée entre Amorites et Araméens, voir Bodi 2014.

⁷ Dans cette hypothèse, le nom contiendrait la même racine *ḥamr-* que les noms Ḥamrurapi, Ḥamru et Ḥumrum.

⁸ Omri, proche des noms arabes Omar et Umar, dériverait donc de la racine *'mr*, « vivre » dont la forme originale pourrait être *'Omriyahu*, « vie que YHWH (a donnée) ».

⁹ D'ailleurs, les possibilités de lier la figure d'Omri à d'autres contextes n'ont pas manqué, comme avec le monde phénicien par exemple (Kuan 1993) ou avec le monde cananéen (Blenkinsopp 1995, 1318).

sante. Nous savons, par exemple, que les populations araméennes ont suscité une vaste bibliographie au sujet du passage d'une configuration tribale à une forme étatique et ensuite monarchique, et que le débat qui a longtemps porté sur les royaumes d'Israël et de Juda s'est déplacé, ces dernières années, de plus en plus vers les régions transjordanienues (LaBianca – Younker 1998 ; Routledge 2004 ; Porter 2013 ; Tyson 2014).

Vu l'ampleur de ce phénomène de redéfinition du panorama géopolitique à l'échelle régionale, il serait réducteur d'assigner au processus qui se développe sur les deux rives du Jourdain des traits typiquement araméens. En d'autres termes, il faut veiller à ne pas retomber dans des schémas ethnico-culturels ou diffusionnistes pour expliquer les changements observés. De cette manière, la lecture de type araméen de l'entité israélite en termes de *Bit Ḥumri* doit être considérée, par exemple, avec celle de l'entité ammonite en termes de *Bit 'Ammana*. Il serait donc imprudent de voir les termes Israélites et Ammonites comme des émanations araméennes, d'autant plus si l'on se fonde uniquement sur cet élément de troisième main – celle des scribes néo-assyriens. Il vaut mieux, au contraire, reconnaître dans ces formules l'habitude propre aux sources néo-assyriennes de classer les entités politiques, et en particulier les entités à caractère tribal, selon la nomenclature araméenne qui constitue le dossier le plus nourri auquel les Assyriens ont dû se confronter. En évoquant la lotion d'habitude, nous entendons aussi souligner la fluidité dans le recours à plusieurs formules dont certaines sont moins attestées que les autres.¹⁰

L'expression *Bīt Ḥumri* et le « cycle de Jacob », présentant à son tour une dimension fortement généalogique, pourraient signaler la composante tribale, à l'instar des exemples araméens ou transjordanienues, de la dynastie septentrionale. Les individus à la tête de ce type de sociétés que l'on peut qualifier de « tribales » ou, pour reprendre les mots de E. Pfoh (2016), de « patronales », s'approprient dès le IX^e siècle le titre de roi, *mlk*, à l'instar des chefs voisins (Hazaël, Kemoshyat et son fils Meshah, par exemple). L'appropriation du titre royal dans cette région constitue un phénomène précoce par rapport à la tendance qui caractérise d'autres contextes araméens par exemple, mais aussi probablement les contextes édomite et ammonite où la diffusion du titre *mlk* n'est attestée qu'au VIII^e s.

Le titre *mlk* ne correspond pas nécessairement à la mise en place d'un appareil d'état. Certes, la définition de ce qui est un État et de ce qui ne l'est pas, ou

¹⁰ À propos de l'attestation de *ba-an am-ma-na* que nous avons déjà évoquée, G.A. Rendsburg écrit, par exemple : « Fluidity in Assyrian scribal practice also can be used to explain the second point mentioned above. Various places are consistently referred to as Bīt-X, though occasionally we note the absence of *bīt*. Thus, e.g., *Bīt-Bunakki* is once written simply URU *Bu-na-ku*, *Bīt-Zamāni* appears once as KUR *Za-ma-a-ni*, and even Ammon is recorded once as KUR *Ba-an-am-ma-na-a-a* (cf. biblical *bēnē 'ammōn*) without *bīt* » (Rendsburg 1991, 59).

pas encore, fait l'objet de discussions non seulement parmi les archéologues et les historiens, mais aussi parmi les sociologues et les anthropologues (Routledge 2014). Une récente étude sur le royaume de Juda contribue, par exemple, à montrer comment même dans une configuration monarchique de Juda à l'Âge du Fer II, la composante tribale et patronale apparaît encore comme un trait saillant de l'entité politique judéenne. Puisqu'il s'agit de l'établissement d'un pouvoir central, attesté vers le VIII^e et le VII^e s. par la diffusion des estampilles *lmlk* dans un réseau de centres administratifs et de fortifications, A.M. Maeir et I. Shai font la proposition suivante :

we suggest that to a certain extent, these and other aspects should be seen as representing only a portion of the socio-political structure in this diversified kingdom. We believe that many of these features must be seen at a local level, which is then incorporated into a complex matrix of patron-client relations at all levels of this polity. By and large, the political-religious reforms that may have occurred in Judah in the 8th and 7th centuries BCE should be seen as attempts to impose a centralized authority on a very non-centralized kingdom (Maeir – Shai 2016, 324).

Les ostraca de Samarie ont été interprétés à leur tour non comme des attestations du système centralisé de collecte des impôts, mais comme l'expression du rapport patron-client entre le roi et les élites locales (Niemann 2008 ; Nam 2012). A.M. Maeir et I. Shai ont formulé la même hypothèse pour certaines *bullae* du Fer II. Ils arrivent ainsi, par exemple, à montrer que la monarchie judéenne, de la même manière que la monarchie israélite auparavant, ne naît pas comme un État centralisé qui construit au fur et à mesure un réseau de cités administratives dans le territoire où il envoie ses fonctionnaires. La réalité que l'archéologie, mais aussi une partie des textes nous transmettent est celle d'une maison centrale, la dynastie (la « maison d'Omri » ou la « maison de David ») qui s'appuie sur la fidélité et la collaboration de chefs locaux déjà en place dans le territoire et qui s'apparente parfois à ces derniers pour renforcer les liens. Ce phénomène, en outre, apparaît tellement enraciné dans le territoire que le changement d'emplacement politique n'implique pas un remplacement des notables locaux, comme le montre l'exemple du nom *rp' / rp'y*, attesté dans des sceaux de Tell eš-Šafi/Gath, tant sous la domination philistine de la cité au IX^e s. que sous la domination judéenne au VIII^e s. (Maeir 2014).

10.3.3. La relation Israël-Juda

Bien que, parmi d'autres chercheurs, E. Pfoh attribue beaucoup d'importance au royaume d'Israël comme *Bīt Ḥumri*, selon certaines attestations néo-

assyriennes, il faut constater que ce titre est loin de constituer une information fiable. Le répertoire néo-assyrien, d'une part, contient une pluralité d'expressions visant à désigner la région ; il recourt, d'autre part, à cette expression d'une manière particulière. Comme l'a montré B.E. Kelle (2002), les témoignages néo-assyriens avant la campagne de Salmanasar III au Levant et avant la montée au pouvoir d'Hazaël de Damas aux alentours de 841, attestent la double dénomination Israël et *Bīt Ḥumri* pour le royaume du Nord. Cette dénomination semble désigner une entité politique centrée sur la capitale Samarie et dont l'extension en vient à inclure la Judée. À l'époque d'Hazaël toutefois, les sources désignent aussi pour la première fois ce territoire par le nom de Samarie, afin de désigner un district de l'empire araméen créé par Hazaël pour englober la capitale et ses environs immédiats (Kelle 2002, 666). On n'oubliera pas, en effet, que la pénétration araméenne dans la région s'opère au niveau de Gath entre 835 et 832 (Maeir 2012, 47-49), ainsi que dans les régions correspondantes du côté transjordanien. Suite à l'intervention de Tiglatpileser III qui, en 732, anéantit Damas (Dubovský 2006), on peut constater une sorte de rétablissement du concept de *Bīt Ḥumri* comme entité politique large, incluant la Judée, situation qui ne dure qu'une dizaine d'années en raison de l'absorption progressive du royaume du Nord dans l'empire néo-assyrien. La définition large de *Bīt Ḥumri*, attestée par les sources néo-assyriennes, peut suggérer l'existence d'une monarchie unie, bien que selon des termes plutôt différents de ceux utilisés dans la Bible hébraïque.

L'inscription monolithe de Salmanasar III ne mentionne pas Juda tandis que la stèle de Dan, y compris dans la mention éventuelle d'un *[ml]k bytdwd*¹¹, envisage de frapper en même temps le royaume d'Israël et cette seconde entité. Au IX^e s., une sorte de royaume uni entre Samarie et Jérusalem semble donc exister. Si l'on considère les éléments communs aux territoires des deux royaumes, mais surtout l'extension du premier jusqu'au Néguev et aux régions de Transjordanie situées au-delà de la Mer Morte, nous pouvons bien imaginer que le territoire de la Judée était au moins un État satellite d'Israël, placé complètement sous son influence politique et culturelle. La description de la monarchie unie que nous venons d'esquisser est profondément différente de celle aujourd'hui défendue, entre autres, par A. Mazar, E. Mazar et Garfinkel, centrée sur David et Salomon et avec Jérusalem comme capitale (pour des états de l'art récents voir Finkelstein 2010 ; Čapek 2015 ; Thomas 2016). Si une monarchie unie a existé, elle a commencé avec les Omrides et a duré jusqu'au règne de Jéroboam II, avec des moments d'indépendance relative pour les

¹¹ Cette lecture, récemment défendue par Langlois 2019, semble être la plus sûre malgré le débat soulevé par la lecture du nom du roi de Moab Balak proposée par Finkelstein – Na'aman – Römer 2019.

montagnes de la Judée. Cette description diffère elle aussi de la version, plus modérée, de I. Finkelstein, qui envisage certes la prééminence de Samarie sur Jérusalem, sans toutefois reprendre l'idée d'une « monarchie unie », fût-elle centrée sur le Nord et non plus sur le Sud (2010, 20).

À sa manière, la différence entre « roi d'Israël » et « roi de la *maison* de David » peut refléter une hiérarchisation entre une véritable monarchie, quoique sur base tribale (« roi d'Israël »), et un chef de tribu (le « roi de la *maison* de David », sans aucune mention de son territoire, la Judée). D'ailleurs, la configuration elle aussi tribale du royaume d'Israël, d'une part, et la signification pour ainsi dire « faible » du titre de *mlk* dans ce contexte, d'autre part, permettent de composer les deux entités. Ce cadre n'est pas totalement étranger à la Bible hébraïque, comme le montre la description de la division de la monarchie unie qu'il propose.

Il ne fait aucun doute que jusqu'à la destruction du royaume de Samarie, Israël n'est que le nom de ce royaume. Les données épigraphiques attestent cette pratique, soutenue par ailleurs par les matériaux bibliques. L'analyse que nous avons conduite dans le chapitre II nous amène à cette conclusion débattue par les chercheurs. En outre, certains textes suggèrent la possibilité que l'indépendance de Juda dérive d'un détachement d'Israël et non l'inverse. Par exemple, à propos du récit de l'investissement divin de Jéroboam I, on peut souligner que le véritable schisme n'est pas celui du Nord, qui regroupe selon le récit dix tribus sur douze. En outre, tout comme Saül, David et Salomon régnaient sur Israël, Jéroboam I continue à régner sur Israël (1 R 11,29-39). C'est la région de Jérusalem¹² qui est séparée de ce royaume.

Si nous nous concentrons sur le statut particulier d'Israël et de Juda, nous pouvons remarquer un autre élément. Il est assez intéressant de noter que, dans les récits de la monarchie de Juda, la population n'est pas appelée « les fils de Juda », mais « les hommes de Juda ».¹³ Cette conformité aux données textuelles, associée au titre de « roi de Juda », montre que Juda, tout comme Moab et Édom, constitue un territoire avant de renvoyer à un peuple. À l'époque monarchique, sa population est pensée en termes de résidents dans le territoire de la Judée (« les hommes de Juda ») et non pas en termes de parenté (« les fils de Juda »), exactement comme sur la stèle de Mesha qui indique que le roi

¹² Dans la représentation tardive du système des tribus (Liverani 2010, 411-414), cette région est alternativement considérée comme une seule tribu (Juda) ou comme deux tribus (Juda et Benjamin).

¹³ La première expression, celle qui comporte une dimension familiale, voire tribale est, en revanche, caractéristique des descriptions de la tribu de Juda, comme dans les livres des Nombres ou de Joshua, et réapparaît à l'époque exilique, dans des textes prophétiques ainsi que dans Ezra et Néhémie, à propos de la restauration de la Judée comme province perse.

mobilise des « hommes » (š, l. 10.13.20.28).¹⁴ En dépit de cette situation de la Judée, l'expression « les fils d'Israël » est attestée sans interruption, y compris dans les récits du royaume septentrional, dans les livres des Rois par exemple.

C'est seulement pendant des périodes de faiblesse – aux alentours de 840 et un siècle plus tard avec l'invasion néo-assyrienne – que le royaume de Juda parvient à relever la tête et à réclamer une sorte d'indépendance. Pour la première période, nous disposons des témoignages des inscriptions, presque contemporaines, de Tel Dan et Mesha : Israël est obligé de subir la montée en puissance, au Nord, des Araméens de Hazaël de Damas et, à l'Est, dans ses domaines transjordanien, des Moabites de Mesha le Dibonite. Selon l'analyse de I. Finkelstein par exemple, il faudrait aussi tenir compte du front méridional, avec le royaume de Juda qui profite notamment de l'avancée d'Hazaël contre le Nord. De cette manière, « le Royaume du Sud quitta la sphère d'influence omride pour devenir le vassal de Damas. Les situations étaient toutefois différentes : alors que les Omrides avaient assujéti et dominé Juda, Damas ne chercha qu'à se servir du Royaume du Sud pour asseoir ses intérêts dans la région » (Finkelstein 2013a, 203, et en général 202-205). On n'oubliera pas d'ailleurs que, dans les sources mésopotamiennes, c'est à cette époque que la Judée commence à être mentionnée, comme c'est le cas du tribut d'Achaz à Tiglatpileser III en 732.

La guerre et les invasions font de la Cisjordanie et de la Transjordanie des régions fortement araméanisées puis assyrianisées : avant, pendant et après ces phases, ces régions partagent un même appareil non seulement monumental et iconographique, mais aussi idéologique, indépendamment des rapports de force. Dans ce contexte, Juda n'est qu'un prolongement naturel du royaume d'Israël. Le fait que la description de la Bible hébraïque soit bouleversée tient au fait qu'il s'agit du récit des vainqueurs – jusqu'à la débâcle en 586 –, encore plus galvanisés par le fait qu'en 701, le petit royaume de Juda parvient à faire ce que le grand royaume d'Israël n'est pas parvenu à faire, c'est-à-dire résister à l'onde de choc et à la destruction de l'empire néo-assyrien. En réalité, cette période des 40 dernières années du VIII^e s. jusqu'à la première décennie du VI^e s. n'est pas négligeable si l'on considère que ce territoire était toujours sous le contrôle direct ou presque direct de l'Égypte, des Israélites ou des Araméens. Le passage à un contrôle plus distendu – des Néo-Assyriens et ensuite des Néo-Babyloniens – avec la disparition ou l'affaiblissement des ennemis environnants, a offert à ce territoire une période semblable à aucune autre auparavant. C'est à cette période qu'il faut faire remonter l'idée du panisraélisme et l'idée

¹⁴ Il est intéressant de noter que le terme 'm peut aussi désigner la population d'une cité, comme dans le cas du site israélite de Atarot (l. 11 : *w'rg 't kl h'm*), ou du site de Qerihoh, bâti par Mesha lui-même (l. 24).

qu'Israël constitue un peuple unique qui apparaît déjà par exemple dans les parties les plus anciennes du Deutéronome, si l'on n'accepte pas une datation encore postérieure (Pakkala 2009).

Récemment, plusieurs études se sont concentrées sur la période de la formation des Écritures et de la conscience panisraélite au cours du VII^e s. Cependant, peu de place a été accordée aux raisons initiales de ce déplacement du titre du Nord vers le Sud. Le mouvement massif de population, et en particulier des classes dirigeantes et sacerdotales, n'explique qu'une partie du phénomène. Comme nous l'avons vu, une attention du royaume du Sud vers le Nord existait déjà au VIII^e s. avant la destruction de Samarie, et le prophète Isaïe applique déjà très probablement le titre à la divinité principale de Juda et donc à la communauté méridionale. L'hypothèse que nous avons formulée est celle d'une utilisation rhétorique d'Israël. Avec cette migration, toutefois, le concept de peuple a subi un changement important, en passant d'une configuration essentiellement tribale (*b^ene yiśrā'el*) à une signification essentiellement territoriale (*yiśrā'el*) qui deviendra problématique après l'effondrement du royaume de Jérusalem.

10.4. L'ISRAËL HASMONÉEN

L'Israël que nous retrouvons encore à l'époque hellénistique et en particulier dans 1 M est une autre entité que « les fils d'Israël » de la maison d'Omri ou l'Israël du royaume de Juda. Non seulement la chronologie et la géographie varient (notamment cette dernière, dans la mesure où le centre de gravité d'Israël se situe désormais à Jérusalem, tandis que la région septentrionale est devenue un opposant), mais l'appartenance au groupe semble aussi imposée aux populations soumises à travers la pratique de la circoncision forcée pour les hommes, tandis qu'à l'époque d'Omri, rien ne nous fait penser à cette pratique, formalisée par le biais de la figure d'Abraham, élaborée ultérieurement. L'« Israël jacobien » n'est que le vestige d'une terminologie comprise à la lettre dans un contexte clos et fortement familial tel que celui de la communauté de la *golah* babylonienne.

Après avoir été encouragé par la royauté judéenne du VII^e s. puis pendant l'exil, la consécration finale et définitive du terme « Israël » est opérée par 1 M et, plus généralement, par l'État hasmonéen avec son activité éditoriale sur les textes qui, conservés dans la bibliothèque du temple de Jérusalem, voyagent en direction des communautés diasporiques. Nous insistons sur l'importance de cette période, dans la mesure où le dépassement des frontières judéennes constitue l'aboutissement de l'existence diasporique du peuple et la fixation de son

extra-territorialité. En effet, si la Judée constitue encore, pour ceux qui sont revenus, le centre focal de leur migration et de leurs réflexions, aux périodes hellénistique et hasmonéenne, la Judée connaît un phénomène de banalisation, à l'origine d'un sentiment d'appartenance plus souple, mais plus profond. Comme nous l'avons montré, bien que la diaspora, et notamment la diaspora égyptienne, ait préféré le lexique des Judéens, la promotion judéenne du nom Israël apparaît clairement dans les additions hasmonéennes aux textes déjà existants. L'évaluation de place de la période hellénistique dans la fixation du nom Israël n'est donc pas liée à un récit isolé, comme dans le cas du « cycle de Jacob », mais mobilise le concept même de Bible. En conséquence, nous pouvons brièvement considérer le rôle des Hasmonéens dans l'organisation de ce dernier, à travers la notion souvent appliquée, dès cette époque, de « religion du Livre », résultant non seulement de l'organisation – presque une canonisation – des textes bibliques, mais aussi de la création de la LXX.

10.4.1. *Les Hasmonéens et la Bible*

Le rôle de la maison hasmonéenne dans la fixation des textes bibliques oscille selon les chercheurs d'une rédaction générale à une véritable création de toute la Bible hébraïque (pour une discussion, voir Grabbe 2001b, mais aussi les critiques de Barstad 1998). Une rédaction et une organisation hasmonéennes semblent aujourd'hui les options les plus probables.

Tout d'abord, le prologue de Ben Sira (1,8-12), daté de 132, présente une structuration des livres en trois groupes – la loi, les prophètes et les autres livres des ancêtres –, validée et détaillée plus tard par Flavius Josèphe (*Contra Apionem* 1,37-43). Comme l'explique à plusieurs reprises A. van der Kooij (2003 ; 2012), il est évident qu'à partir de la deuxième moitié du II^e s. une collection de livres a été considérée comme canonique et une *auctoritas* lui a été reconnue. Quoique nous ne puissions que déduire la liste des titres qu'elle contenait, la collection, encore susceptible d'évoluer, était évidemment conservée dans le temple. Le rôle de la maison hasmonéenne dans cette opération s'avère plutôt manifeste ou, du moins, très vraisemblable, grâce au concours de plusieurs facteurs. Le premier tient au fait que cette famille détient la grande prêtrise et donc le pouvoir, non seulement sur l'administration civile, mais aussi sur les cercles qui gravitaient autour du temple et de ses activités. Un autre argument dérive de la datation plutôt explicite de certains épisodes à l'époque hasmonéenne, comme celui de Melkizedek en Gn 14 (Finkelstein – Römer 2014b, 22-23), ce qui montre le rôle de la maison hasmonéenne dans l'intégration de ces adjonctions et révisions non seulement dans le TM mais aussi dans la LXX (Tilly 2005, 56-58, 81-84). Une dernière preuve, enfin, ve-

nant étayer cette hypothèse réside dans la deuxième lettre ajoutée en tête de 2 M. Quoique son authenticité soit débattue, elle présente néanmoins une description vraisemblable et raisonnable de l'œuvre hasmonéenne au lendemain de la redédicace du temple. Le passage de 2,13-15 s'avère particulièrement instructif à ce propos :

¹³Dans ces écrits et dans les mémoires de Néhémie, il était raconté, en plus de ces mêmes faits, que Néhémie, fondant une bibliothèque, y réunit les livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David et des lettres de rois au sujet des offrandes. ¹⁴De la même manière, Judas a rassemblé tous les livres dispersés à cause de la guerre qu'on nous a faite, et ils sont entre nos mains. ¹⁵Si donc vous en avez besoin, envoyez-nous des gens qui vous les rapporteront.

Non seulement Judas Maccabée, dans une continuité exemplaire avec Néhémie, l'autre père du peuple lors de la refondation – physique et spirituelle – de la Jérusalem postexilique, reconstitue la bibliothèque du temple¹⁵, mais il l'ouvre idéalement à toutes les communautés judéennes, voisines ou éloignées. L'esprit véhiculé par cette lettre est d'ailleurs le même que celui du colophon du livre d'Esther : il s'agit d'une intense circulation de textes, avec Jérusalem comme point de départ et élément fédérateur. À bien y regarder en effet le rôle central de la capitale historique des Judéens ne devait plus aller de soi à l'époque hellénistique, d'où la nécessité d'une nouvelle production scripturale contrôlée par le temple, dans l'espoir qu'elle pourrait s'imposer hors de Judée, face à l'extrême vitalité des contextes diasporiques. La tentative de rattraper le retard du récit de l'épopée maccabéenne à la suite de 2 M et donc la rédaction de deux lettres en tête de 2 M ainsi qu'une version judéenne de la même épopée (1 M) peuvent bien faire écho à cette difficulté générale.¹⁶

Le principe unificateur de la bibliothèque hasmonéenne ainsi que de l'écriture de 1 M est donc Israël (Davies 1992, 146-147). À cette époque, remonte ce qu'on pourrait définir comme un usage nationaliste du nom Israël,

¹⁵ Nous n'insistons pas par hasard sur le caractère de *redédicace*, *refondation* ou *reconstitution*, qui inscrit les *gesta* hasmonéens une fois de plus dans l'histoire des ancêtres. À ce propos, P.R. Davies écrit : « (Re)creating this library was not a matter of collecting anything and everything deemed worthwhile, however, because certain books had become symbols of Judaism. The (re)establishment of a library by the Hasmonians should probably be seen as a political act, made, as it was, in the aftermath of a book-burning campaign and now carefully scrutinized by the various groups who had fought for the kind of Judaism they wanted (which was not, of course, identical) » (Davies 1998, 178).

¹⁶ D. Flusser (2009b, 74), en suivant l'esprit de la lettre, reconnaît dans la redédicace du temple un appel, pour les communautés diasporiques, à rentrer en Judée. À la lumière de notre analyse, nous ne pouvons que constater que cet acte s'est traduit dans les mondes diasporiques plutôt symboliquement et a engendré, comme nous l'avons vu, des réponses elles aussi essentiellement symboliques.

selon la terminologie de D. Goodblatt (2006). La maison hasmonéenne jette les fondements de toute caractérisation et utilisation ultérieures de ce nom, jusqu'à nos jours. C'est au nom d'Israël que les Juifs se battraient avec les armes de la politique contre Rome, et les rabbins, en renonçant à ces armes, construiront une communauté qui transcende les frontières politiques. Le modèle au long cours proposé par les Hasmonéens offre une tendance inverse à celle du paradigme diasporique qui se reconnaissait dans la banalisation du concept de Judée et dans l'existence en tant qu'*ethnos* à côté d'autres *ethnè*. Même si les Hasmonéens utilisent la terminologie internationale liée à la Judée, ils encouragent à l'intérieur du peuple, en Judée comme ailleurs, un sentiment d'appartenance qui se fonde sur le concept d'Israël, plus fort dans son contenu. Le titre de Judéens dans les lettres et les documents contenus dans 1-2 M ou sur les légendes monétaires de l'époque n'est qu'au service du programme politique de la maison hasmonéenne à la recherche d'une légitimation parmi les royaumes hellénistiques et les communautés judéennes établies hors de la Judée (Schwartz 2013).

Le modèle d'Israël mis en avant par les Hasmonéens n'est que le modèle offert par l'épopée biblique : une entité antagoniste et oppositionnelle qui englobe et réduit la Judée à une simple composante, fût-elle centrale. C'est l'Israël de Jacob, le rusé, un Israël du sang qui doit couler à l'un des deux niveaux au moins, mais de préférence aux deux niveaux : dans les veines et lors de l'acte de la circoncision.¹⁷ C'est l'Israël de Josué et de la conquête militaire triomphale de la « Terre Promise », un Israël belliqueux et intransigeant. C'est donc l'Israël des origines, avec beaucoup moins d'espace dédié à la peu glorieuse histoire de la monarchie dont tous, textes à la main, connaissent la fin, celle du Nord comme celle du Sud. Même la maison de David, malgré les promesses d'éternité encore répétées dans des textes d'époque perse et qui ne peuvent donc pas être effacées d'un simple trait de plume, est reléguée à un futur eschatologique, par exemple dans la figure d'un messie davidique. L'Israël des Hasmonéens s'éloigne du lignage davidique pour créer un nouveau lignage, davantage lié à la tradition sacerdotale qu'à la tradition royale. Ce changement est certes dû à la caractérisation de la Judée perse guidée par la classe sacerdotale de Jérusalem (Mendels 1987 ; 1992 ; Cocco 2007), mais permet aussi à la maison hasmonéenne de se lier à une tradition qui brille par son antiquité et remonte à Moïse et à Aaron, en dépit de la sombre royauté de Saül, David et Salomon.

En définitive, le choix du nom « Israël », fortement attesté pour la période hasmonéenne, est un retour à une définition fermée du peuple : si Abraham

¹⁷ Dans le cas limite, par exemple, de l'absence du prépuce ou d'un prépuce insuffisant pour le couper, le rituel prescrit néanmoins un petit écoulement de sang (*hatafat dam brit*).

était le père de tous les peuples sémitiques, Jacob-Israël est le père des seuls Israélites, résidant en et hors Judée et, caractéristique non négligeable, un personnage qui, sans aucun scrupule, s'est battu avec succès contre son propre frère. Il s'agit d'un profil qui devait donc bien correspondre à une faction ayant combattu une autre partie du peuple lors de la guerre civile à l'origine de son pouvoir.

10.4.2. Les prémices la « religion du Livre »

La période hellénistique est un moment clé par différents aspects, y compris en ce qui concerne l'élaboration de la Bible hébraïque et la fixation du concept d'Israël. De manière plus spécifique, la canonisation des livres et la constitution d'une bibliothèque hasmonéenne correspondent à l'aboutissement de tendances déjà à l'œuvre dont la création de la Torah et de la LXX constituent les premiers résultats évidents. De même que la Torah est le produit de l'époque perse (Grabbe 2004, 331-343 ; Schmid 2012b, 105-181 et en particulier 178-181), la LXX est le produit de la diaspora alexandrine d'époque hellénistique. Dans les deux cas, la nécessité de se doter d'un système légal semble être le point de départ, même s'il reste difficile de le vérifier aujourd'hui. Si à l'époque perse, une vaste série d'opérations rédactionnelles est entreprise par le clergé hiérosolymitain, à l'époque hellénistique, les sages judéens alexandrins s'emparent de l'énorme entreprise visant à « passer au grec » toutes ces traditions.

Comme nous l'avons vu, la production de la LXX ne consiste pas seulement au transfert d'une langue vers une autre. Par le biais de la traduction, une profonde réflexion sur le rôle de l'écriture et de la transmission des traditions a certainement eu lieu. Les activités scripturales diasporiques et judéennes peuvent être mieux comprises si l'on tient compte du contexte dans lequel elles s'affirment, notamment dans la polarisation entre une culture (uniquement) scripturale comme la culture israélite et d'autres cultures riches en textes, mais aussi en images. En effet, non seulement l'Égypte – pharaonique et lagide ensuite – est un monde riche en images, mais d'une manière générale, le monde grec, devenu une fréquentation habituelle pour tout le Proche-Orient, apporte avec lui un répertoire iconographique extrêmement fécond. La diffusion des textes écrits liés au culte judéen, combinée avec le véritable bombardement iconographique de l'époque hellénistique, aboutit à un durcissement de l'aniconisme israélite. Quoique l'interdiction de toute fabrication d'images se nourrisse au Proche-Orient des tendances à l'aniconisme ou à des représentations non anthropomorphiques du divin (Mettinger 1995 ; 1997 ; Nunn 2008 ; Doak 2015), il est évident que, avant l'exil, l'aniconisme était loin d'être une

règle en Judée. En revanche, c'est la redéfinition à large échelle du culte israélite opérée par les élites sacerdotales en exil qui a renforcé l'option d'un culte aniconique. À cette époque, par exemple, comme l'étude de J.A. Middlemas le met en exergue, la finalité de la polémique contre les idoles ne se limite plus à une définition stricte de l'aniconisme, à savoir la production d'images sur deux ou trois dimensions, mais la contribution prophétique arrive à censurer aussi l'imagerie mentale (Middlemas 2014, 154).

Cependant, la rigidité des réformes babyloniennes du culte israélite doit bien avoir suscité des contestations ou des résistances. C'est notamment à l'époque hellénistique qu'une conception radicale de l'aniconisme doit, en Judée et encore plus en Égypte ou ailleurs, se confronter à la diffusion d'images dans les décors des bâtiments publics, sur les monnaies, mais surtout dans le contexte culturel. Dans ce dernier cas, la période hellénistique correspond, par exemple, à la diffusion des typologies d'objets votifs produits en série, comme les figurines en terre cuite, grâce à la circulation des matrices avec lesquelles on pouvait les reproduire aisément. À cette production massive correspondent, en outre, la diffusion, l'acceptation et la resémantisation d'iconographies, souvent anthropomorphiques, d'origine grecque.

Dans ce contexte, certains chercheurs reconnaissent un compromis à l'œuvre dans les milieux savants israélites, visant à rediriger l'importance attribuée aux images vers celle accordée aux textes, en remplaçant, en somme, les représentations divines (statues, figurines, etc.) par les rouleaux bibliques. De cette manière, les Israélites se présentent une fois de plus comme un peuple de philosophes : non seulement le monothéisme est une acquisition philosophique selon la sensibilité grecque, mais en outre l'attachement aux textes, plutôt qu'à l'univers bigarré des images dont les lieux de culte hellénistiques étaient saturés, s'impose davantage comme une prérogative des sages qui remettaient en question la religiosité populaire et que le latin appellera la *superstitio*.

Après la constitution de la Torah à l'époque perse et avant la consécration de la bibliothèque hasmonéenne, la LXX constitue un élément décisif dans la consécration des écritures israélites comme dispositif culturel (Grabbe 2008, 254). La traduction d'un texte sacré ne constitue pas un *unicum* dans l'histoire du Proche-Orient ancien. Il suffit de penser, par exemple, aux textes en sumérien transférés à l'akkadien et ensuite à l'araméen, en tant que *lingua franca*. Ce qui est intéressant dans le cas de la LXX, c'est le remplacement forcé du culte sacrificiel du temple par la lecture des textes. On débouche ainsi progressivement sur la notion de « religion du Livre »¹⁸ qui met à distance le sacrifice

¹⁸ Il ne s'agit nullement ici de renforcer l'idée du « peuple du Livre » qui relève d'une vision « protestante » du judaïsme, trop liée à l'écriture (« sola scriptura »), en oubliant que, selon la tradition, la divinité aurait, au Sinaï, donné à Moïse une double tradition : l'une écrite (la Torah), l'autre orale (bien que consignée, à son tour, dans une constellation de livres) et passée de généra-

sanglant et le ritualisme des polythéismes ambiants, ainsi que le temple de Jérusalem, du moins jusqu'à sa destruction (Stroumsa 2005, 63-101). Comme l'ont remarqué plusieurs spécialistes en outre, la centralité de la Torah se traduit par sa réification sous la forme du *sefer Torah*. En effet, le rouleau de la Torah qui, à plusieurs reprises, méprise et ridiculise les idoles des peuples, devient en quelque sorte lui-même l'idole de la religion yahwiste (Goodman 1990, 103 ; van der Toorn 1997b, 242-248).¹⁹

De cette manière, la Torah se présente donc comme une idole qui peut aisément voyager et que chacun peut s'approprier. Ni statue, ni image, le rouleau sacralisé remplit un vide et permet de réactualiser la parole divine. C'est autour de cette option théologique que la synagogue s'organise bientôt avec la Torah comme point focal de l'espace rituel (Naiweld 2016), une pratique qui trouve dans les Tables de la Loi conservées dans le *sancta sanctorum* du Temple de Jérusalem, tel que la Bible le décrit et le raconte, un précédent intéressant. Si donc la centralité de la parole est un élément fondamental depuis la première page du livre de la Genèse, où la divinité crée à travers la parole, avec la figure de Moïse en tant que législateur – et non plus en tant que prophète comme d'après Os 12,14 –, cette parole devient loi. D'ailleurs, la figure de Moïse suscite d'ailleurs, à l'époque hellénistique, un grand intérêt, comme équivalent des grands législateurs du monde grec (Lycurque ou Solon, pour n'évoquer que les plus célèbres). L'établissement d'une sorte de canon des écritures avec les Hasmonéens constitue alors un nouveau pas dans la direction de ce qui deviendra, à l'époque islamique, la première « religion du Livre ».

10.5. L'UNITÉ D'ISRAËL ENTRE EFFET DE CUMUL ET PERFORMATIVITÉ

À la lumière du chemin que nous venons de parcourir, deux considérations s'imposent : (a) le caractère littéraire de la Bible hébraïque et (b) son caractère

tion en génération jusqu'aux rabbins d'aujourd'hui. De manière plus générale, comme le dit Naiweld : « Si le christianisme et le judaïsme des premiers siècles sont des religions du livre, c'est parce qu'ils conçoivent le dieu qu'ils adorent à partir de ce mythe fixé dans un livre » (Naiweld 2016, 199).

¹⁹ Cette constatation n'est pas un acquis de la recherche récente mais a été initiée par l'exégèse rabbinique. Une intuition de Rabbi Meir Simcha de Dvinsk (1843-1926) dans son commentaire biblique (*Meshech Hochma*) est par exemple explicite sur ce point. Quand il parvient à l'épisode du veau d'or (Ex 32) provoquant la réaction de Moïse et la destruction des Tables de la Loi qu'il venait de recevoir de Dieu, il offre une interprétation très intéressante de cet acte. D'après Rabbi Meir Simcha, la destruction des Tables ne serait pas seulement une réaction imputable à la rage de voir le peuple qui vénère le veau d'or, mais serait inspirée par la crainte, chez Moïse, que le peuple, en voyant les Tables de la Loi écrites par la divinité, n'ait vénéré ces dernières comme une idole, sans comprendre que les prescriptions qu'elles comportent sont l'aspect le plus important.

unitaire, livresque, qui fait d'Israël le héros principal. Ainsi, la Bible hébraïque déploie une narration dont l'aspect historique n'est qu'un prétexte pour institutionnaliser, au cours de différentes périodes, une vision des choses et une définition du peuple. Par conséquent, la description d'Israël comme personnage littéraire tend à « suspendre le cours du temps et contribue à étaler le récit dans l'espace », pour reprendre les mots du narratologue G. Genette (1966, 65). En d'autres termes, nous sommes amenés à noter la continuité de l'existence du personnage, plutôt que la discontinuité de ses caractéristiques tout au long de la narration.

En outre, le caractère livresque de la Bible hébraïque renvoie à son tour à la continuité qu'offre le récit. Bien avant l'existence de la Bible hébraïque sous la forme de codex, la continuité idéale entre les différents rouleaux a été assurée non seulement par les phénomènes constants d'intertextualité, mais aussi par un stratagème narratif. Il est en effet remarquable que plusieurs livres bibliques commencent par la conjonction *waw*, en particulier dans la formule *wayyiqtol*. D'un point de vue grammatical, il s'agit d'un usage incorrect, du *wayyiqtol* notamment qui doit normalement suivre la forme *qatal*. La formule, caractéristique de la narration, sert à coordonner, à mettre en séquence ce qui précède et ce qui suit selon la parataxe propre aux textes sémitiques. Le *waw* crée donc un effet de continuité et de cumul entre les différents textes. Ainsi, à l'instar d'un peuple dispersé sur plusieurs pays, un texte dispersé sur plusieurs supports retrouve un aspect unitaire grâce à un lien subtil mais ferme comme celui de la conjonction *waw*.

Avec la caractérisation littéraire et livresque de la Bible hébraïque et, en conséquence, la configuration d'Israël comme personnage littéraire, nous touchons directement à l'une des fonctions les plus particulières du langage : la performativité. Bien qu'elle soit souvent limitée à des contextes juridiques, magiques ou liturgiques, à savoir des contextes où la parole joue un rôle crucial, la dimension performative du langage signifie qu'une parole ne se limite pas, dans certains cas, à évoquer une entité ou une situation, mais qu'elle la crée en l'évoquant. Des siècles et des siècles de lecture – dans les différentes Bibles – du nom Israël ont créé une certaine idée d'Israël. Cette création est beaucoup plus forte à partir du I^{er} siècle de n. è., dans la mesure où, comme nous l'avons vu, d'autres noms, définitions et conceptions possibles existaient au préalable. À la fin du VIII^e s. par exemple, les personnages liés au culte du temple de Jérusalem qui ont décidé d'hériter du nom du royaume d'Israël dans un contexte judéen le font avec une finalité rhétorique. De la même manière, la communauté de l'exil babylonien, malgré ses efforts pour élaborer le concept d'Israël, conserve à son retour un fort attachement pour la Judée.

Nous qui étudions l'histoire d'Israël sommes parfois trompés par la richesse de ce terme. Les différentes restitutions d'Israël, de ses actions et de ses tradi-

tions de l'Âge du Fer à l'époque hasmonéenne sont nombreuses. Même le fait de revenir sur les deux moments majeurs de cette opération que certains qualifient de « nationaliste » suffit pour comprendre que plusieurs « Israël » ont existé, entretenant entre eux des rapports complexes. En particulier, comment articuler l'image d'un Israël intimement connecté à un horizon panlevantin à l'Âge du Fer avec un Israël qui, à l'époque hellénistique, tout en partageant les codes de la langue et de la culture « mondiale » de son époque, met en saillance des traits qui, plus qu'ils ne le connectent à ses multiples contextes, l'en séparent ?

Le caractère protéiforme et éternel d'Israël, en tant que personnage littéraire, dépend donc d'un portait global qui utilise différents portraits tracés par les textes, au gré de nombreuses phases de rédaction, et repris lors de la fixation d'une architecture générale de la Bible hébraïque. Comment dès lors répondre au cri « au loup ! au loup ! » poussé par la Bible hébraïque qui veut nous faire croire à l'histoire d'un développement entièrement interne, grâce aux prophètes, aux sages et, en dernier ressort, au fait que l'histoire est entre les mains de Dieu qui a créé le temps ? Il n'y a rien d'étonnant à ce que les réactions des chercheurs face à ces textes oscillent entre la confiance totale et le refus catégorique. L'exercice de la voie moyenne est le plus difficile. Il ne nous reste plus alors qu'à évaluer les conséquences critiques de notre déconstruction.

11. GOUVERNER AVEC LE LIVRE

*Stat Roma pristina nomine,
nomina nuda tenemus.*
Bernard de Cluny, *De contemptu mundi*

Cette citation, plus connue avec la variante textuelle *rosa* au lieu de *Roma*, comme dans l'*explicit* du *Nom de la rose* de U. Eco¹, nous conduit au cœur d'une série de questions historiographiques fondamentales : les dénominations que nous utilisons pour désigner les Anciens sont-elles appropriées ? Le maintien d'une même dénomination pendant plusieurs siècles, sinon plusieurs millénaires, comme dans notre cas, est-il trompeur ? Et si le même nom est attesté par des textes anciens, comment évaluer la part de propagande dans ce maintien affiché, dans l'obsession pour les origines, la rhétorique des racines, la volonté de se reconnaître et d'être reconnu comme membre d'un seul et même peuple depuis toujours ? En d'autres termes, dans la perspective de l'historien, faudrait-il mettre en avant la continuité ou la discontinuité qui caractérisent, selon des équilibres variables, l'histoire des communautés humaines ? Et, en dernier ressort, qu'est-ce que signifie faire partie d'un peuple ?

Comme le débat similaire concernant le concept de Nation à l'époque moderne le montre, la problématique gagne rapidement le terrain philosophique : comment conjuguer être et devenir, en particulier en histoire où le devenir constitue le centre de nos intérêts ? En outre, la complexité du rapport entre être et devenir apparaît dans l'étude de la portée sémantique et idéologique d'un nom, puisqu'il s'agit de questionner l'histoire (le devenir) d'un élément formellement parmi les plus statiques en tant que marqueur d'une entité (un être).

Notre enquête sur les ethnonymes israélites peut servir à remettre en question notre regard sur l'histoire du Proche-Orient ancien à travers le prisme de l'histoire de l'ancien Israël, en questionnant certaines représentations et catégories que nous appliquons à ce domaine d'études. Le présent chapitre est constitué de deux parties : la première s'occupe, d'un point de vue méthodologique, de la manière dont les références à Israël, de la première attestation de ce nom sur la stèle de Merenptah jusqu'à nos jours, peuvent faire obstacle à notre lucidité dans l'étude des phases les plus anciennes de cette histoire ; la seconde partie envisage de montrer comment une certaine idée du nom Israël, à la fois ferme et assez souple pour s'adapter à plusieurs conditions, est déterminée par

¹ La question de critique textuelle du texte de Bernard est abordée par Pepin 1986.

l'aspect politique omniprésent dans la longue composition de la Bible hébraïque, jusqu'à sa première canonisation sous les Hasmonéens.

11.1. NOM ET IDENTITÉ : UNE ÉTREINTE MORTELLE

Constituer un peuple n'est pas une mince affaire. Très débattu est, par exemple, le cas des cités de la côte du Levant central et septentrional, qui constituent un peuple aux yeux des Grecs, les Phéniciens, tandis qu'en leur sein un sentiment d'appartenance commune n'est pas attesté à ce jour, du moins du point de vue d'un ethnonyme commun (Quinn 2017 ; Porzia 2018). La même problématique a été également abordée pour les populations de Canaan (Lemche 1991 ; Na'aman 1994) et à son tour, le cas de l'ancien Israël, nous l'avons vu, se caractérise par une pluralité de significations pour un seul nom et, dans un deuxième moment, par une pluralité de noms. Ces cas sont compliqués par le fait que plusieurs traits de la culture matérielle, au-delà des déclinaisons locales, font partie d'un système régional, largement partagé, de symboles et d'idéologies.

Cananéens, Phéniciens et Israélites ne sont que quelques exemples de peuples anciens dont les définitions sont devenues de plus en plus floues en raison d'une meilleure connaissance de leurs sociétés, qui les soustrait à la vision simplificatrice de textes produits par des observateurs externes et/ou partisans.² À cela, il faut ajouter l'existence de disciplines académiques qui ont à leur tour forgé leurs domaines d'études. Si d'un point de vue scientifique les frontières entre les sociétés et les cultures sont conçues comme fluides et poreuses, leur flexibilité risque souvent de passer à l'arrière-plan, du fait de frontières bien plus rigides entre des disciplines séparées et pour des raisons d'ordre pratique, telles que les compétences personnelles des chercheurs. Quelle place convient-il donc de donner à la notion de peuple dans l'étude de l'histoire ? Pouvons-nous continuer à écrire des histoires ethnocentrées, des histoires de civilisations comme si l'ethnicité ou l'identité au sens large constituaient la boussole de notre enquête en prolongeant le principe du *Volkgeist* ? Ou devons-nous passer à une étude qui se préoccupe de moins en moins des catégories ethniques et identitaires et davantage de l'homme tout court ? Peut-on interpréter *sine glossa* la définition de l'historien telle que M. Bloch la formulait : « Le bon historien, lui, ressemble à l'ogre de la légende. Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier » (Bloch 1952, 18) ? L'être hu-

² Dans la région levantine, on pourrait évoquer d'autres exemples, comme les populations de la Transjordanie, pour lesquelles nos connaissances sont plutôt récentes et progressent encore de nos jours.

main devrait donc compter pour l'historien plus que le citoyen ou le membre d'un groupe quelconque.

Une première leçon vient de la philosophie qui, dans son histoire, s'est souvent occupée de l'équilibre fragile entre identité et changement. Les argumentations classiques sont l'argument de la croissance (*auxanomenos logos*)³ ou le paradoxe du vaisseau de Thésée.⁴ Le deux mettent en évidence comment une entité reste, sans toutefois rester la même au fil du temps. Une application à la cité de Rome se trouve encore au XVII^e siècle chez les logiciens de Port-Royal :

Auguste disait de la ville de Rome qu'il l'avait trouvée de brique et qu'il la laissait de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maison, d'une église, qu'elle a été ruinée en tel temps, et rétablie en un autre temps. Quelle est donc cette *Rome*, qui est tantôt de brique, et tantôt de marbre ? Quelles sont ces villes, ces maisons, ces églises, qui sont ruinées en un temps, et rétablies en un autre ? Cette *Rome* qui était de brique, était-elle la même ville que *Rome* de marbre ? Non ; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de *Rome* à laquelle il attribue ces deux qualités, d'être de brique en un temps, et de marbre en un autre (Arnauld – Nicole 1965, 147).

Quand on s'intéresse aux sociétés, faites d'individus qui naissent et meurent, qui voyagent, en un mot qui *changent* en permanence, la problématique devient encore plus complexe. Le problème crucial reste de déterminer ce qu'on appelle en philosophie le « principe d'individuation », c'est-à-dire le principe auquel on fait appel chaque fois qu'on juge qu'on n'a pas seulement devant les yeux à nouveau *une entité*, mais *la même entité*. Au-delà de l'option nominaliste, selon laquelle ce qui reste n'est que le nom, le philosophe contemporain V. Descombes a proposé une définition suffisamment nuancée du phénomène d'identité collective :

³ Diogène Laërce fait remonter cet argument au poète Épicharme du début du V^e s. : « Soit un nombre de cailloux, pair ou impair, comme tu veux. Si quelqu'un en retranche un ou en ajoute un, est-ce qu'il te semble que le nombre reste le même ? – Non. – Et si quelqu'un ajoute ou retire une longueur à une mesure, cette mesure n'existe plus, n'est-ce pas ? – Non, en effet. – Eh bien, vois maintenant ce qu'il en est de l'homme. L'un grandit, l'autre décline. Tous changent tout le temps. Or ce qui par nature est changeant et ne reste jamais le même doit être toujours différent de ce qu'il était avant. Et toi et moi, nous étions autres hier et nous sommes autres aujourd'hui et nous ne serons jamais les mêmes, en vertu du même argument » (*De vita et moribus philosophorum*, III, 11).

⁴ Plutarque le relate en ces termes : « Ils [les Athéniens] en retiraient les planches trop vieilles et y substituaient des planches solides qu'ils ajustaient avec les autres. Aussi les philosophes, quand ils disputent sur ce qu'ils appellent l'« argument de la croissance », citent ce vaisseau comme un exemple controversé, les uns prétendant qu'il est resté le même et les autres le niant » (*Vita Tesei* 23,1).

L'identité collective relève bien d'une forme d'imagination ou de figuration des choses, mais il s'agit d'un imaginaire instituant plutôt que d'un imaginaire irréel. [...] Ainsi, je réponds à l'objection selon laquelle l'identité collective serait une *fiction sans réalité* par un *distinguo*. *Sans réalité naturelle sur laquelle prendre modèle pour représenter fidèlement la continuité historique du groupe*, c'est parfaitement exact, il faut donc le concéder. *Sans réalité d'aucune sorte*, je le nie, car nous parlons ici d'une société historique, donc définie par la transmission d'institutions au cours du temps d'une génération humaine à celle qui lui succède et qui a été préparée à le faire par une *paideia*. L'identité collective possède donc toute la réalité nécessaire à la légitimité de son concept, mais une réalité conforme à son mode d'existence, celui d'une instauration par la voie de l'institution (Descombes 2013, 250-251).

Évidemment, nous ne nous intéressons pas ici à l'ensemble des traits culturels qui sont à la base du sentiment d'appartenance au peuple d'Israël dans l'Antiquité. Notre objet reste le nom que ce peuple continue à utiliser et revendiquer bien que tout – conditions socio-politiques, territoire, religion, langue, voire la composition ethnique du peuple, etc. – change au cours des siècles. Or, le nom d'un peuple, constituant son identité fondamentale, dépend donc d'une volonté explicite, d'une volonté, pour reprendre la terminologie de C. Descombes, instituante. Dans cette perspective, notre étude des différents ethnonymes souligne le rôle central des définitions bibliques d'Israël, des Hébreux et des Judéens, et donc d'une forme de gouvernement du peuple par le biais d'un texte qui définit et façonne, tout d'abord, le peuple en question. La portée de ces définitions ne se limite pas aux époques anciennes. En raison de l'importance des textes en question, elle demeure prépondérante encore de nos jours, notamment dans l'approche identitaire endémique qui se manifeste dans la recherche des origines ethniques du peuple à travers l'archéologie et dans l'empreinte biblique sur les études consacrées au Levant ancien.

11.2. AU-DELÀ DE L'IDENTIFICATION

Bien que le cœur du débat se soit aujourd'hui déplacé vers le défi que la « chronologie basse » lance à l'existence du royaume unifié de David et Salomon, la question du commencement ou des origines d'Israël ou des proto-Israélites, reste à ce jour ouverte et, en dernier ressort, constitue un horizon toujours repoussé mais inévitable.

11.2.1. *L'Israël des origines : une notion à évacuer*

À partir des années 1980, nombre de progrès ont été accomplis et, pour certains aspects, un consensus satisfaisant a été atteint. C'est le cas, par exemple, du dépassement des hypothèses qui opposaient monde nomade et monde sédentaire et, finalement, l'idée d'une mono-genèse du peuple comme résultat d'une migration de l'extérieur, reproduisant ainsi le récit de l'Exode. Cependant, une large place est encore accordée à des positions arbitraires au sujet de la première histoire d'Israël, principalement à cause de deux types de problèmes.

Le premier concerne l'existence d'idéologies opposées – plus ou moins cachées, plus ou moins conscientes – qui reconnaissent dans une telle recherche l'argument *stantis aut candentis* de leur existence et, par conséquent, essaient de l'influencer à leur profit. Il suffit, par exemple, dans le contexte global du dialogue entre archéologie et historiographie, de faire référence à un élément qu'il convient de ne pas perdre de vue et qui touche aux usages politiques du passé, dans une perspective aussi bien réactionnaire que progressiste. Dans le cas d'Israël cette question est particulièrement brûlante. I. Finkelstein insiste notamment sur le fait que l'archéologie « doit être libre et libérée de tout jugement d'ordre théologique » (Finkelstein 2008, 21), ou qu'il est « tout à fait absurde de se servir de paradigmes scientifiques concernant l'histoire d'Israël aux temps bibliques pour étayer ou dénier une réalité contemporaine » (Finkelstein 2008, 22). L'idée que l'archéologie doit ou peut jouer un rôle dans la définition identitaire et politique d'un Israélien ou d'un Palestinien d'aujourd'hui est scientifiquement déplacée, comme, à l'inverse, il est extravagant de penser que l'archéologie, ou toute autre forme de savoir humain, peut rester confinée dans une tour d'ivoire. Cette polémique brûlante montre que les études sur l'ancien Israël ne sont jamais neutres, sinon du point de vue de l'auteur, du moins des points de vue multiples et incontrôlables des lecteurs. L'ingérence des idéologies est, en effet, un facteur toujours à l'œuvre lorsqu'il y a une activité intellectuelle, d'autant plus dans un domaine culturellement et politiquement instable comme le Proche-Orient où prétentions, revendications et orgueils anciens et modernes s'imbriquent et se mêlent. En outre, ce domaine illustre à la perfection la difficulté qui subsiste actuellement à évacuer les enjeux idéologiques et à affranchir les recherches scientifiques, archéologiques ou exégétiques, du carcan « utilitaire » qui pèse sur elles. Dans ce contexte extrêmement tendu, le rôle de l'archéologue, de l'exégète, de l'historien, en un mot, le rôle du savant devrait être d'élargir l'horizon de la discussion et restituer à tout sujet sa complexité, sans le schématiser ou l'asservir à *une* terminologie, à *une* méthodologie, ou en définitive à *une* idéologie quelles qu'elles soient. Seule la polyphonie nous sauvera d'une compréhension totalitaire de la région.

Le deuxième type de problèmes qui concernent l'étude de la première histoire d'Israël est essentiellement méthodologique. En effet, selon la formulation de M. Liverani, l'indépassable complexité des phénomènes ici à l'étude réside dans l'obligation d'adopter une « méthodologie substantiellement proto-historique » (Liverani 1999a, 495). Cela constitue une tentative de reconstruire un contexte historique non pas en l'absence – ce qui correspondrait davantage à un contexte « préhistorique » – mais *indépendamment* d'un corpus littéraire de référence, dans notre cas la Bible hébraïque. Le fait de préférer des données archéologiques – des témoignages souvent considérés à tort comme muets – met en exergue une fois encore le rôle de l'interprète.

Or, l'idée qu'Israël existe depuis sa première attestation sur la Stèle de la Victoire de la cinquième année du Pharaon Merenptah⁵ comme un groupe ethnique marque le début de notre recherche.⁶ Si nous avons réservé cette donnée pour la fin, c'est parce qu'elle est cruciale sur le plan des conséquences historiographiques, mais d'une importance minimale sur le plan historique. Malgré les doutes possibles dans la lecture du texte hiéroglyphique et même si l'on accepte que le terme *yšryʒr/l* constitue une version égyptianisée du nom « Israël », l'information se réduit à la propagande du Pharaon qui a annihilé un groupe humain situé dans la région levantine. Quoique les chercheurs aient déployé beaucoup d'énergie pour identifier d'une manière plus précise la localisation de ce groupe, il s'avère que la seule information certaine de la Stèle est qu'Israël ne constitue pas le nom d'un territoire, ni d'une ville, mais d'un groupe humain, comme le déterminatif le montre. Dans la meilleure des hypothèses, Israël constitue un groupe d'hommes et de femmes au Levant, qui s'est heurté au Pharaon Merenptah entre 1209-1208.⁷ Le nom Israël est d'ailleurs peu présent dans les témoignages égyptiens : ici, il n'apparaît que dans la dernière strophe de la stèle, à la ligne 27⁸, et il est possiblement présent dans un pied de statue datée de l'époque de Ramsès II, voire d'un pharaon de la XVIII^e dynastie (van der Veen – Theis – Görg 2010 ; van der Veen 2012).

⁵ Pour l'orthographe du nom, voir le commentaire de F.J. Yurco : « This name is often written "Merneptah". The hieroglyphic signs do not indicate vowels, so either vocalization is possible. The name means Beloved of Ptah. The sign for "of" is the hieroglyphic equivalent of *n*. I believe it much more likely that it was read *en*, rather than *ne* » (Yurco 1990, 24).

⁶ Pour une transcription de l'inscription, voir RITA IV, 10-15. Pour la traduction en anglais, voir ARE III, 256-264 ; ANET 376-378 ; et en français Niccacci 1997. Nous nous limitons à citer quelques titres de l'énorme bibliographie dédiée à cette stèle : Breasted 1897 ; Ahlström – Edelman 1985 ; Stager 1985 ; Yourco 1986 ; 1990 ; 1997 ; Singer 1988 ; Sourouzian 1989 ; Ahlström 1991 ; Bimson 1991 ; Hasel 1994 ; 2004 ; 2008 ; Rainey 2001 ; Hjelm – Thompson 2002 ; Kitchen 2004 ; Dever 2009 ; Dijkstra 2011 ; Nestor 2015.

⁷ Pour la datation de la cinquième année du Pharaon Merenptah, voir RITA IV, xxv.

⁸ Selon F.J. Yurco ce groupe serait aussi représenté dans les reliefs de la Cour de la Cachette à Karnak.

Quoi qu'il en soit, cette attestation est la pierre angulaire de toute affirmation de l'existence d'une tribu et donc d'un groupe ethnique nommé Israël dès le XIII^e s., au point que « every reconstruction of ancient Israel is inevitably faced with the widely discussed single mention of the entity Israel in the Merneptah stela » (Hasel 1994, 45). Au lieu de reconnaître l'existence d'*un* Israël vers la fin du XIII^e s. (Pfoh 2009, 169-173), nombre d'exégètes bibliques, d'archéologues et d'historiens du Proche-Orient ancien se sont appuyés sur cette fragile attestation pour fonder la naissance historique du peuple d'Israël en termes ethniques.⁹

Cet optimisme caractérise une grande partie de la recherche biblique, qui semble parfois guidée par le concept d'Israël comme les rois mages par la comète, et qui finit par confondre *explanans* et *explanandum*. L'interprétation des témoignages non textuels, à savoir la culture matérielle des prétendus proto-Israélites, est en effet, opérée à partir des textes. En particulier, le nom Israël, fort de son apparition dans une source extrabiblique telle que la stèle de Merneptah, est souvent imposé. Cette position est, par exemple, encore celle de l'ouvrage à succès de E.H. Cline sur la transition entre Âge du Bronze Récent et Âge du Fer :

At the moment, all that we can say for certain is that the archaeological evidence, in the form of pottery, architecture, and other aspects of material culture, indicates that the Israelites as an identifiable group were present in Canaan certainly by the end of the thirteenth century BC, and that it is their culture, along with that of the Philistines and the Phoenicians, that rises up out from the ashes of the destruction of the Canaanite civilization sometime during the twelfth century BC (Cline 2014, 95-96).

Or, la nature visible et identifiable des Israélites, dont E.H. Cline n'est que le dernier partisan, est l'expression de l'approche identitaire sur une base ethnique. L'identité ethnique, toutefois, se fonde sur deux malentendus : l'identité et l'ethnie (Fabietti 1995).

11.2.2. Les responsabilités de l'archéologie

Nous nous contentons ici d'évoquer les limites et surtout les déformations que l'adoption de la grille conceptuelle ethno-identitaire risque d'engendrer.

⁹ Dès l'année qui suit sa découverte, J.H. Breasted écrit : « Much has been written concerning the above tablet, [...] but as misleading impressions of its historical bearing have undoubtedly been made of late, a further word concerning it seems necessary » (1897, 62). Après plus d'un siècle, K. Kitchen remarque encore que « a properly professional Egyptological review of the situation, based primarily on the facts as we have them, may prove helpful » (Breasted 2004, 260).

D'abord, la perspective de qui l'adopte est celle d'un observateur dont le but est de cataloguer et donc de dresser une vision taxonomique de l'histoire et de la géographie d'une région précise. Il s'agit de l'approche du « collecteur de papillon » qui est désormais critiquée dans le monde de l'ethnographie ou de l'ethnologie (Amselle 2010, 10), avec la différence notable que, pour l'histoire ancienne, l'observation de toutes les sources disponibles tient la place de l'observation directe de l'ethnologue sur son « enquête de terrain ». Ainsi, les données archéologiques qui constituent les sources de ce qu'on appelle l'« archéologie biblique » sont souvent considérées comme un témoignage « en temps réel » (*“real time” testimony*) sur les premiers jours de l'ancien Israël (ainsi I. Finkelstein dans Finkelstein – Mazar 2007, 69), ou encore comme la haute cour (*high court*) dans l'histoire de l'ancien Israël (Finkelstein 2011b ; Pioske 2019). La comparaison entre les sources directes de l'archéologue et le travail d'autopsie de l'ethnologue est corroborée par le rattachement – du moins dans les contextes anglo-saxons – des départements d'archéologie à la faculté d'anthropologie et donc par le partage de certaines démarches aussi bien pratiques que théoriques entre les disciplines. La nature « de première main » des informations produites par des fouilles soigneusement conduites est ainsi comparée non seulement à l'observation directe de l'ethnologue mais aussi, plus intéressant du point de vue de la méthode, à son activité de transcription de son propre témoignage et des témoignages d'autrui. Les archéologues, en particulier, sont bien conscients que, dans leur domaine comme dans celui de l'ethnologue, il s'agit de comprendre une forme de langue et, par conséquent, de mettre en place des méthodes de traduction et d'interprétation qui la rendent intelligible.

L'une des applications intéressantes du principe de la « culture matérielle parlante » est celle, parmi d'autres, de A. Faust (2006), qui élève au rang de principe de son enquête le rôle de la culture matérielle comme langage non verbal dont l'archéologue doit déchiffrer le message. Bien que l'auteur souligne, à maintes reprises et à propos de différents types d'objets, que le message ne soit pas nécessairement ethnique¹⁰, il partage un optimisme diffus qui concerne d'une part le fait que les objets ont toujours un message à véhiculer et, d'autre part, notre possibilité de le comprendre. Dans son analyse attentive aux différentes classes de la culture matérielle, A. Faust – mais aussi de façon similaire W.G. Dever (2003) – met donc en œuvre une recherche systématique du message contenu, un message qui est souvent de nature identitaire : « While all groups may communicate *messages* of identity through material culture, the

¹⁰ Il écrit, par exemple, que « it is clear today that a material culture is also shaped by influences such as ecology, economy, and gender, and thus cannot be simplistically equated with ethnicity » (Faust 2006, 12).

vehicles used differ by group, *message*, and context » (Faust 2006, 16). Cette approche, d'ailleurs, n'est pas l'apanage unique de l'étude de l'ancien Israël, mais se reflète aussi dans celle des peuples environnants (Killebrew 2005), et notamment dans celle des Phéniciens pour lesquels, malgré le débat sur le manque d'un ethnonyme, certains auteurs continuent à parler d'une « identité pan-phénicienne » (Edrey 2019, 217).

L'accent mis sur les messages livrés par la culture matérielle s'inscrit bien dans l'esprit de l'archéologie post-processuelle et de son optimisme quant à la possibilité d'avoir un accès privilégié au domaine cognitif et donc à l'immatériel par le biais du matériel, conditions qui ont contribué à la création de l'archéologie cognitive de C. Renfrew, P. Bahn et E. Zubrow. La notion de message chère à A. Faust pourrait bien rejoindre la suggestion de I. Hodder (1989), qui propose de comparer la culture matérielle non à une langue mais à un texte. Comme le pionnier de l'archéologie post-processuelle le montre bien, la culture matérielle doit être en effet lue – *Reading the Past* (1986) étant en même temps le titre et la ligne directrice de son ouvrage sur l'interprétation des données archéologiques – à la lumière d'un contexte géographique, politique et culturel plus large, dans lequel tout artefact se charge de plusieurs significations qui dépassent sa fonction matérielle et, peut-être, première.

L'archéologie s'est nourrie de cette réévaluation radicale du statut de la culture matérielle, qu'il s'agisse d'artefacts, d'objets ou de choses¹¹, ou qu'elle soit considérée comme pièce isolée ou comme assemblage. L'élaboration récente d'une « théorie des choses » (*thing theory*) par B. Brown (2001) met, en outre, de plus en plus en exergue l'échec de tout effort taxonomique cher à une grande partie de la tradition archéologique. En effet, cette théorie pose le problème de savoir comment interagir avec des réalités situées aux marges du langage, de la cognition et de l'utilisation et pose en particulier la question du changement au fil du temps de la relation entre humains et matière. Ce dernier aspect interpelle directement l'archéologue puisque, si dans notre existence quotidienne nous adoptons, consciemment ou inconsciemment, la distinction entre objets et choses, et donc entre une entité utile et chargée de sens et une autre entité, plutôt marginale et accidentelle, dans l'archéologie comme dans les musées, tout est *objet* et rien n'est *chose*. En niant ou en négligeant la portée heuristique de la différence entre objet/artefact et chose, on risque donc de « surinterpréter » les données archéologiques ou, pour reprendre la terminolo-

¹¹ La première notion souligne le caractère de fabrication artificielle (et ne peut donc pas s'appliquer à des réalités naturelles), la deuxième est plus générique et désigne, dans son acception la plus large, tout ce qui n'est pas humain. La troisième notion est une élaboration plus récente, esquissée par M. Heidegger, selon qui un objet peut devenir une chose quand il perd sa raison d'être, à savoir quand il ne peut plus accomplir la fonction pour laquelle il avait été fabriqué.

gie anglaise de D. Miller (2005, 7-15), de soumettre toute donnée de fouille à une « objectification ».

Ainsi, dans l'analyse de A. Faust, la présence ou l'absence de décoration céramique (2006, 43-45), l'attestation de certaines architectures comme la « maison de quatre pièces » (*four-room house* ; 2006, 81), les coutumes funéraires et les pratiques culturelles (2006, 93-94), les poteries importées (2006, 116) et le type céramique particulier des *collared-rim jars* (2006, 204) s'apparentent, sinon à des « types fossiles » (*fossil types*), comme on les a longtemps désignés (Finkelstein 1988), du moins à un bombardement de messages à déchiffrer par les archéologues.

Le passage d'une conception plutôt paléontologique de la culture matérielle (*fossil type*) à une conception sémiotique (message), qui fait de l'archéologue un chasseur et un détective (Ginzburg 1979 ; Canfora *et al.* 1980), ne fait qu'accroître les responsabilités de l'interprète. S'il est tout à fait correct de reconnaître un rôle actif, et plus précisément la faculté de parler, à la culture matérielle ou de la considérer comme un texte, l'exégète, habitué à interroger les textes, ne peut que remarquer le risque de faire dire à nos objets plus de choses qu'ils n'en disent, autrement dit de « surinterpréter ». L'archéologue aussi, au moment où il envisage de se mettre à l'écoute des messages véhiculés par les sources, doit se demander quelles questions poser. En outre, les objets, tout comme les textes, et plus que les textes, ne parlent pas seuls mais « réagissent » à nos questions. On peut revenir sur une image expressive adoptée par J.-L. Ska pour illustrer l'habitude de rechercher un noyau de faits historiques dans les cycles des patriarches :

To look for historicity in the patriarchal narratives is, in my opinion, like looking for beer in a wine shop. It is not impossible to find some by chance there, and it is more probable to find some beer in a wine shop than, let us say, in a drugstore. But it is not the best place either, and if this shop offers you wine, and even an excellent one, why insist on buying beer? In plain words, the literary and critical study of the patriarchal narratives can yield and have already yielded much more fruit than the uncertain quest for historicity. Let us drink good wine and stop looking for chimerical beer (Ska 2005, 60).

Si l'on n'évite pas la tentation de considérer tout indistinctement comme un objet chargé d'un message symbolique, le sain « fétichisme méthodologique » dont parle A. Appadurai (1986, 5) risque de se réduire à un pur fétichisme. Le penseur de la vie sociale des choses introduit en effet le concept de fétichisme méthodologique pour désigner la nécessité de retourner d'une façon systématique aux choses elles-mêmes, comme mesure corrective de la tendance opposée qui consiste à multiplier les abstractions à partir de la matérialité. Nous

pouvons donc revenir sur deux *caveats* emblématiques et similaires, respectivement formulés par D. Miller et C. Knappet :

The context for much of the current interest in material culture is a fear. It is a fear of objects supplanting people (Miller 1998, 169).

The desire to “colonize” space and time with objects is risky if the uncanny recalcitrance of the material world is overlooked. Things do not always act as they are meant to (Knappet 2011, 214).

Il s’agit donc d’éviter, d’une part, la continuité et l’intégration indifférenciée, quel qu’en soit le prix et, d’autre part, la discontinuité totale, l’incommunicabilité, la hiérarchisation et donc, en dernier ressort, la « désintégration » culturelle et sociale. C’est en particulier ce dernier risque, consistant à sous-estimer le caractère irrémédiablement récalcitrant de la culture matérielle, et donc de colorer les objets d’une valeur coloniale, qui s’insinue dans l’approche ethnique-identitaire de la culture matérielle en archéologie. Donner un nom non pas à un style mais à une population, donner une sorte de passeport à des objets et à des choses n’est pas nécessaire. Comme le dit avec justesse R. Kletter (1999), il faudrait passer de la connexion entre « pots and peoples » à celle, plus nuancée, qui relie « pots and politics » (voir aussi Kletter 2006 ; 2014). S’il est légitime, dans le cas d’échanges commerciaux, de reconnaître l’origine géographique et sociale de certaines productions, la même démarche perd en légitimité mais surtout en précision lorsqu’elle est appliquée à des échanges ou à des déplacements de biens au niveau local ou micro-régional.

10.2.3. Des correctifs au risque de la surinterprétation en archéologie

Une des solutions proposées pour éviter les pièges de la surinterprétation de la culture matérielle, de l’excessive réification des identités et de l’élévation de toutes choses au statut d’objets, est celle que formulent E.C. Casella et C. Fowler dans leur manifeste « au-delà de l’identification » (*beyond identification* ; 2004, 1-8).¹² Les deux chercheurs terminent leur introduction programmatique par une distinction méthodologique entre les concepts de pratiques et formes et celui d’identité :

¹² Il s’agit, à bien des égards, d’un souci similaire à celui de la théorie de l’*agency* (Steadman – Ross 2010), qui a elle aussi provoqué un glissement de la problématique du niveau social et donc collectif vers le niveau individuel. À cela on peut ajouter la distinction entre social et personnel évoquée par B.A. Knapp : « There are two levels at work: (1) the social level on which identities are framed and defined by formal relations or rules of conduct, and (2) the personal level, on which an individual’s multiple identities are experienced within a single subjectivity » (Knapp 2010, 197).

Practices are not identities, and while people may adopt practices affiliated to one group, that does not signal their automatic membership of that group. [...] Just as we cannot look to a form of material culture and attest the presence of a certain cultural group, so we cannot look to the adoption of specific practices and know the identity of the practitioner. [...] Ultimately, then, there is a sense in which the term identity has become if not redundant, then at least overstretched. In relational modes of identity, practices do enable people to acquire temporary identities. But these practices, no matter how closely they might engage in mimesis of a particular kind and allow identification with a human or non-human other, are not quite identities in themselves. Simultaneously, taking on a certain form does not allow complete identification either, and the shape of a body or object is not its identity. Identity, it seems, is as elusive for social scientists as it is in the everyday world (Casella – Fowler 2004, 7-8).

L'invitation à dépasser l'obsession de tout identifier à partir de termes ethniques se fonde, en définitive, sur deux critiques fondamentales : (a) la critique du mécanisme – et donc de l'automatisme – de la représentation, selon laquelle, dans notre cas, la culture matérielle représenterait des choix et des revendications ethnico-identitaires ; (b) la critique d'une dualité rigide entre société et culture matérielle, où l'une influence l'autre, et qui doit au contraire être dépassée par l'adoption du cercle herméneutique. En d'autres termes, des choix technologiques et/ou esthétiques – et donc des dimensions toutes internes à la culture matérielle – peuvent, par exemple, anticiper des revendications identitaires, ou vice-versa, le souci de se différencier par rapport à d'autres groupes peut déterminer la création ou le développement de classes particulières d'artefacts. D'autres objets encore, ou il vaudrait mieux dire d'autres *choses*, ne seront, en revanche, jamais élevées au rang de marqueurs identitaires.

Par ailleurs, le cercle herméneutique à partir duquel la dialectique humain-matériel doit être repensée, implique le temps, ce qui renvoie à la nécessité d'une appréciation diachronique des phénomènes sociaux. Au contraire d'une lecture ethnico-identitaire qui se fonde, le plus souvent, sur la juxtaposition d'assemblages synchroniques qui montrent la constitution de frontières plus ou moins bien dessinées pour chaque période, le nouveau paradigme heuristique s'intéresse plutôt à une accumulation diachronique et à une étude sur l'évolution de la signification des traits répertoriés pour chaque époque. Cette considération est, d'ailleurs, déjà envisagée par I. Hodder quand il affirme qu'il vaudrait mieux se concentrer moins sur la signification des signes et plus sur la façon dont ils sont mis en œuvre (Hodder 1989, 259). Cet autre volet de la leçon de I. Hodder s'avère le plus difficile à réaliser puisqu'il comporte une prise en compte de la composante véritablement historique de la culture maté-

rielle, des objets aussi bien que des textes, mais aussi de leur rapport à l'action.¹³ De cette manière, les mouvements des frontières culturelles dans une perspective diachronique ne sont plus envisagés seulement comme une évolution géographique des mêmes critères établis dès l'origine et, à la limite, intégrés à d'autres critères (Faust 2006, 229-230), mais incluent des phénomènes d'activation.

L'identité n'étant pas un état de nature, elle a besoin d'une activation (Jones 1997, 122). En d'autres termes, l'identité interrompt la circularité herméneutique entre humain et matériel, puisqu'elle répond à un acte volontaire de la composante humaine qui consiste à imposer à des éléments matériels ou à des pratiques de la vie quotidienne (l'alimentation, le soin du corps, etc.) une signification autre et superposée. L'interruption du cercle herméneutique est donc une opération de nature fortement culturelle, en tant que production et imposition de l'humain sur la nature des choses ainsi que sur les processus du déroulement normal de la vie. En cela, elle correspond au « pouvoir instituant » qui, dans l'analyse de V. Descombes, fonde une identité collective. Notre attention donc doit passer de l'émergence de certains objets et/ou pratiques, disons de manière générale de l'origine de certains traits culturels, à leur consolidation au fil du temps, c'est-à-dire dans une perspective historique.¹⁴ Le jaillissement d'éléments novateurs, en d'autres termes, ne constitue pas *per se* un indice mais un trait, un coup de pinceau qui, seulement plus tard, constituera une forme compréhensible et finie. Un phénomène accidentel à l'origine peut donc être ensuite caractérisé idéologiquement ou, si l'on préfère, ethniquement. Ainsi, ce qui n'est pas identitaire en amont peut le devenir en aval. Et d'ailleurs il le peut, mais pas nécessairement.

On peut ici s'appuyer sur l'exemple de l'absence quasi-totale de consommation de porc dans les Hautes Terres à l'Âge du Fer, qui est considérée comme un marqueur ethnique israélite originaire. Cependant, il faut avouer que nous ignorons les raisons de cette absence, à propos de laquelle on peut avancer plusieurs hypothèses. La non-consommation du porc peut, en fait, dépendre du refus d'une habitude perçue comme étrangère, ou constituer plus simple-

¹³ L'archéologue britannique introduit, en outre, une distinction au sein du concept de culture matérielle, similaire à celle introduite par F. de Saussure entre langue et parole. Comme la parole pour la langue, l'objet est aussi, pour la culture matérielle, porteur des évolutions. De cette façon, il faut éviter de comprendre les évolutions à l'échelle générale comme le produit des microévolutions opérées à la base, souvent invisibles et involontaires.

¹⁴ « An historical approach is crucial, given the role of historical process in the generation and expression of ethnicity [...]. Within a diachronic contextual framework it may be possible to pick up the transformation of habitual material variation into self-conscious ethnic symbolism, and vice versa, on the basis of changes in the nature and distribution of the styles involved [...]; to reveal something about the contexts in which ethnicity is generated, reproduced and transformed » (Jones 1997, 126).

ment une pratique non commune, comme par exemple dans le contexte socio-géographique de bergers habitant aux marges d'une région désertique. Elle peut aussi dépendre de raisons économiques, étant donné que l'élevage du porc n'est possible qu'en présence d'une production agricole suffisante pour répondre aux nécessités de la communauté humaine, le porc étant un antagoniste de l'être humain du point de vue nutritionnel. Quelles que soient les raisons premières, nous savons que ce n'est qu'à une étape plus tardive que la consommation de porc devint un tabou alimentaire précis. Les pratiques alimentaires non seulement, mais aussi les autels à cornes, les maisons de quatre pièces et d'autres éléments considérés comme typiques de la société israélite de l'Âge du Fer, dans leur caractère aléatoire, montrent les limites d'une interprétation identitaire *dès le début*. On peut parler de choix et de stratégies locaux ou encore de tendances, mais difficilement de frontières fixes¹⁵, comme cela apparaît à chaque fois que l'on aborde l'étude à une petite échelle (Nakhai 2003).

Bien que A. Faust soit revenu à plusieurs reprises (2006 ; 2010b) sur le contexte théorique et sur le débat au sujet de la dénomination de la population des Hautes Terres, son approche met, de fait, en équivalence le groupe social mentionné par la stèle de Merenptah, par la stèle de Mesha et les autres témoignages épigraphiques et, enfin, par la Bible hébraïque (voir aussi Dever 2003, 195). Pour fonctionner, cette équivalence doit posséder un caractère de continuité entre les diverses sources et les diverses périodes. Se profile alors un problème de fond, celui de la matérialisation, de la réification du discours identitaire. Il faut, au contraire, souligner que la culture matérielle privilégie d'autres voies que les voies identitaires (songeons aux aspects esthétiques, pratiques, technologiques, commerciaux, ou encore économiques), ou qu'elle peut être soumise à des phénomènes de domination politique directe ou indirecte ou encore à des phénomènes d'émulation, et que la connaissance que nous avons d'elle peut dépendre de phénomènes statistiques, de la quantité

¹⁵ « In contrast to the traditional culture concept, it has been suggested that whether or not spatially and temporally bounded distributions of material culture are the product of a similar enculturative milieu, or a common *habitus*, they do not necessarily "map" the extent and boundaries of self-conscious ethnic groups in the past. Ethnicity must be distinguished from mere spatial continuity and discontinuity in that it refers to self-conscious identification with a particular group of people [...]. Nevertheless, it is important to recognize that, even in situations characterized by a high degree of homology between the *habitus* and ethnicity, archaeologists may not be able to find "ethnic entities" reflected in material culture distributions [...]. It is possible to question the very existence of bounded, homogeneous ethnic entities except at a conceptual level in the abstract cultural categories employed in people's discursive articulation of ethnicity. Such conceptual categories are based on the reification or objectification of transient cultural practices taking place at different times and in different contexts, and the "group" only exists in the context of interpretation where it justifies and explains past practices and modes of interaction, and structure future ones » (Jones 1997, 122-123).

et/ou de la distribution des fouilles. À la lumière des développements récents du cadre théorique de l'archéologie, une lecture principalement ethnico-identitaire de la culture matérielle constitue une opération limitée et limitante.

11.3. LA BIBLE AVAIT RAISON (DE NOUS)

Contrairement aux spécialistes d'autres cultures ambiantes, les historiens de l'ancien Israël peuvent mobiliser une riche production textuelle, la Bible hébraïque, qui, cependant, constitue un témoignage plus tardif que ce qu'elle prétend et un manifeste programmatique plutôt qu'une photographie instantanée de la société de l'époque.

La relation entre archéologie et textes bibliques est extrêmement tendue. Si nous voulons exprimer cette relation par le biais d'une formule, nous pouvons dire qu'elle est caractérisée par des oscillations « entre idylle et opposition ». Depuis les premières enquêtes archéologiques dans le Proche-Orient, et en particulier au Levant méridional, c'est-à-dire *grosso modo* à partir de la seconde moitié du XIX^e s., l'archéologue interrogeait la Bible un peu comme H. Schliemann les poèmes homériques. Les études orientales se sont donc longuement développées à l'ombre de la célèbre devise « Und die Bibel hat doch recht » (Keller 1955), voire de jeux de mots comme « Babel und Bibel » (Delitzsch 1902), ou, plus récemment, « Tell and Tale » (à partir d'un programme de ASOR, cité par Smith 2002, 3).

La Bible, en d'autres termes, occupe, colonise l'histoire du Levant méridional. Un reflet exemplaire de la difficulté de s'affranchir de cet ensemble de textes est justement fourni par ce qu'on appelle l'« archéologie biblique ». Or, le fait que la discipline la plus éloignée des textes soit caractérisée par l'adjectif biblique est particulièrement significatif et symptomatique. Certes, d'autres dénominations ne manquent pas, *in primis* celle de *Syro-Palestinian Archaeology* promue par W.G. Dever (1972). Cependant, il s'avère, par exemple, qu'un ouvrage qui envisage le futur de la discipline tel que celui édité par T.E. Levy (2010) continue à adopter la terminologie, disons classique, dès son titre, *Historical Biblical Archaeology and the Future: The New Pragmatism*.¹⁶ Le problème ne repose pas dans l'opportunité ou l'inopportunité de comparer les données archéologiques avec un texte tel que la Bible tenu pour sacré par de nombreuses personnes. Le problème est limité à l'intégration de l'adjectif « biblique » dans la nomenclature de la discipline. En d'autres termes, pour faire écho à la terminologie de M. Liverani, la *normalisation* du rôle de l'archéolo-

¹⁶ Voir en particulier la contribution de A.H. Joffe (2010), qui évoque le choix entre exceptionnalisme ou science normale pour l'archéologie biblique.

gie du Levant méridional, qui constituerait un parallèle à l'éloignement de l'archéologie grecque du modèle de l'archéologie homérique à la H. Schliemann, n'a pas encore eu lieu, et cela notamment en Israël qui joue un rôle crucial dans l'activité archéologique dans la région.

Un deuxième reflet de la difficulté générale qui imprègne nos études est représenté par l'absence de consensus au sujet de la dénomination géographique de la région. D'ailleurs, le même T.E. Levy a édité un autre ouvrage important qui utilise la terminologie, non moins contestable, de « Terre Sainte », *The Archaeology of Society in the Holy Land* (1998 [1995]). Si on laisse de côté les dénominations les plus explicitement partisans, telles que « Terre Sainte » ou « Terre Promise », on retrouve une pluralité de nomenclatures possibles : Palestine, Syrie-Palestine (Liban et Transjordanie inclus), terre de Canaan, terre d'Israël, Levant méridional. Il est même inutile de rappeler que le recours aux termes Palestine ou Israël, quoiqu'il se fonde sur des arguments historiques pour formuler une terminologie en mesure de postuler au statut de terminologie officielle, ne peut pas échapper à l'enchevêtrement inextricable, pour un simple historien, d'intérêts, de spéculations, d'orientations partisans et, en définitive, de souffrance humaine auquel l'histoire récente et contemporaine nous confronte. Face à cette impuissance, il nous reste le choix d'écrire une histoire quelque peu engagée dans le débat actuel, et donc partisane comme celle de K.W. Whitelam (1996), ou de renoncer à une position explicite et donc de recourir à un terme autre, en sacrifiant les arguments historiques liés aux termes Palestine et Israël sur l'autel non pas du *politically correct* mais d'un humanisme humble, qui ne prétend pas juger les peuples et l'histoire, ni présents ni passés, mais se propose de respecter et d'essayer de comprendre les raisons de la souffrance humaine (Hjelm *et al.* 2019). Ainsi, le choix du nom de « Levant méridional » nous a semblé être le moyen terme le plus satisfaisant et le plus neutre à l'égard des questions liées à l'actualité brûlante.

Si l'on sait désormais que la Bible n'a pas raison, du moins pas toujours, nous devons quand même admettre qu'elle a eu raison de nous. Notre nature de lecteurs, en effet, fait automatiquement de nous la proie de ses affabulations. La lecture continue de la Bible hébraïque justifie le primat accordé à l'approche synchronique, du moins dans une perspective pratique : le premier texte qu'on lit n'est pas une édition critique, ni un commentaire d'exégèse, mais le texte *prout iacet* dans nos éditions modernes. On n'oubliera pas, en outre, que le remplacement du format rouleau par le codex a introduit une perspective nouvelle dans l'organisation des textes. Il s'agit de la transformation d'une bibliothèque, certes organisée et conçue comme un continuum, le TaNaKh, en un livre, la Bible. Les résultats de cette lecture continue, uniforme et figée sont l'aplanissement de toute différence véhiculée par les textes et la fixation d'un canon clos (Paul 2000, 304-359 ; van der Toorn 2007, 9-26).

La lecture, de la première à la dernière page, de la Bible hébraïque ou de l'Ancien Testament, introduit tout d'abord la notion de peuple, puis la notion d'Israël elle-même. De surcroît, il nous coûte beaucoup – en termes d'énergie, de détermination et de risque – de reconnaître que, tout au long des textes bibliques, Israël est construit et conçu comme un personnage littéraire. Comme nous l'avons évoqué dès l'introduction de notre enquête, Israël est l'axiome, le premier commandement, le dogme fondamental, la pierre de touche et la pierre angulaire de notre discipline et, en même temps, son péché originel.

Israël constitue, dans la Bible et dans l'histoire qu'elle raconte, une fractale, c'est-à-dire, selon la définition de B. Mandelbrot (1975), une entité dont la structure est invariante par changement d'échelle. De cette manière, malgré les variations à l'échelle quantitative (l'ensemble du peuple ou un membre individuel du peuple), temporelle (depuis la transition entre Âge du Bronze Récent et Fer jusqu'à nos jours) ou spatiale (au Levant méridional ou dans la diaspora mondiale), on considère qu'Israël conserve un certain nombre d'aspects permanents et invariables. Une preuve de cette idée réside, par exemple, dans l'affirmation de l'appartenance génétique au peuple, test ADN en main, reprise indifféremment par les partisans de l'antiquité du peuple ainsi que par ceux qui propagent des sentiments antisémites. L'étude de D.B. Goldstein est particulièrement éclairante à ce propos. Elle se propose de répondre par le biais de la génétique à la question suivante : dans quelle mesure la continuité du peuple juif et des coutumes juives est-elle due à une continuité génétique des Juifs et dans quelle mesure est-elle due à des forces culturelles opérant indépendamment des liens héréditaires (2008, 3) ?

L'étude génétique n'est que l'expression la plus récente et scientifiquement développée de l'« Israël jacobin », auquel nous nous sommes déjà intéressés. Conçu en termes génétiques, l'héritage de Jacob montre bien qu'il se compose d'un noyau substantiellement inaltérable – la descendance matrilineaire, voire une partie du génome – et de toute une série de mutations accidentelles. Ainsi, l'argument génétique, tout comme l'argument ethnique, n'exclut pas d'autres approches – historique, linguistique, religieuse, culturelle –, mais d'une certaine façon les neutralise dès le départ par le fait que *malgré* toute mutation et tout changement, quelque chose persiste, à commencer par le nom.

11.4. DE LA MOSAÏQUE À L'ACTION PAINTING

Afin de sortir de l'impasse déterministe d'une vision matérialiste de l'ancien Israël et de l'étreinte mortelle entre nom et identité, comme dans le cas du nom

plurimillénaire d'Israël, il est temps de passer à une lecture plus dynamique des phénomènes à l'œuvre.

11.4.1. La mosaïque levantine

Le Proche-Orient, ancien ou contemporain, est souvent décrit comme une mosaïque de peuples. Bien que, en réalité, l'anthropologie se soit appropriée cette métaphore, son origine semble bien remonter à la table des peuples, telle qu'on la trouve en Gn 10. Encore une fois, nous avons affaire à une tendance, pour ne pas dire une obsession, propre à la Bible hébraïque : organiser par le biais de séparations et d'étiquettes.

Même comme métaphore, la mosaïque risque de se transformer en piège. Si d'une part l'analogie avec cette technique reflète la nature complexe et bigarrée du Proche-Orient, d'autre part, elle risque de donner une impression statique et rigide des relations entre les communautés qui la composent. Comme les tessons sont juxtaposés l'un contre l'autre, de même les ethnies sont conçues comme contiguës mais délimitées par des limites nettes. Reproduire, véhiculer l'image du Proche-Orient comme une mosaïque revient donc à corroborer une vision immuable et séparatiste d'une région qui, malgré tous les stéréotypes orientalistes, est une région parmi les plus dynamiques dans l'histoire de l'humanité (Fabietti 2016, 55-59).

L'image de la mosaïque dépend alors d'une approche spatiale de l'étude du Proche-Orient, destinée à localiser ses acteurs plutôt qu'à comprendre leurs interactions. La mosaïque constitue ainsi, plus qu'une image poétique, un paradigme qui permet de visualiser cette région. Se développe alors une cartographie d'ethnies, de cultures, de sociétés et de religions qui, pour l'Antiquité, se fonde encore une fois sur une interprétation identitaire de la culture matérielle que nous venons de critiquer.

Si l'on aborde l'étude de la culture matérielle ou, lorsque cela est possible, des inscriptions et des textes issus de la région levantine, on comprend très vite les limites de l'approche strictement identitaire, puisque l'étude des entités socio-politiques du Levant ne peut pas s'effectuer hors d'un horizon régional. Bien avant le phénomène de la *koinè* grecque, la région levantine a connu plusieurs formes de *koinai*, parmi lesquelles on peut considérer les *koinai* amorite (Burke 2014), égyptienne et araméenne. En réalité, la notion même de Levant, un concept relatif (levant par rapport au monde dit « occidental ») et explicité géographiquement (Levant septentrional ou méridional), est plutôt vague. Lui attribuer des frontières fixes est une tâche particulièrement délicate, aujourd'hui comme dans l'Antiquité, puisque ce territoire est difficilement définissable comme une région naturelle. D'une part, la région levantine fait partie

d'une macro-région qui englobe aussi la Syrie, traditionnellement conçue comme la charnière entre les mondes mésopotamien, égyptien, anatolien et plus tard égéen ; d'autre part, elle est constituée par une pluralité de zones différentes au plan de la morphologie et du climat.

La contiguïté en même temps que la fragmentation de cet espace favorisent l'adoption du concept de « niches » (Liverani 2011, 31). L'histoire de cette région est en effet caractérisée par des groupes de populations qui vivaient au cœur de « niches culturelles », séparées physiquement les unes des autres, mais limitrophes et parfois profondément semblables, entretenant des contacts et des échanges continus ; ces interactions sont telles qu'il est souvent difficile de les différencier (par exemple Araméens, Phéniciens, Philistins, Israélites, Judéens, Ammonites, Moabites et Édomites), d'autant plus que – au-delà du témoignage biblique qui est problématique – il semble que ces groupes n'ont pas toujours utilisé d'ethnonymes propres. Face à la difficulté de définir la région au moyen des outils de la géographie, il vaut mieux envisager une définition historique-anthropique qui tienne, par conséquent, compte des variations subies au cours du temps par la région, selon, par exemple, les phases d'avancement et de recul des habitats situés sur la marge désertique, ou encore selon les événements militaires qui, sur plusieurs fronts, l'ont ébranlée.

En particulier, pour les périodes d'indépendance – du moins relative – des entités politiques de la région, l'institution monarchique à plusieurs échelles constitue un des traits majeurs de continuité entre les différentes zones et les différentes époques, du moins de l'Âge du Bronze à la période hellénistique (Gianto – Dubovsky 2018). On sait que les cours de toutes les époques font partie d'un même réseau élitiste ou, selon une vision plus socio-économique, d'un même marché, qui échange matériaux recherchés, produits de luxe et, bien évidemment, tout un appareil de symboles, de rituels, en un mot, tout une idéologie liée au pouvoir. On peut donc parler d'un « système proche-oriental » qui tient ensemble les extrémités de l'Égypte et de la Mésopotamie et, dans une moindre mesure, du fait d'une politique expansionniste moins prononcée, de l'Anatolie et des populations arabes, avec la région syro-levantine au centre.

11.4.2. Le modèle de la « Peer Polity Interaction »

Le modèle théorique qui permet de mieux apprécier les dynamiques de ce système est non pas celui de la cartographie d'ethnies, avec son image de la mosaïque, ni une approche identitaire, mais la « Peer Polity Interaction » élaborée par C. Renfrew (1986). Cette théorie, initialement développée par des préhistoriens britanniques et adaptée ensuite pour analyser l'émergence de sociétés étatiques dans la région égéenne, se propose d'éclairer les changements so-

ciaux et la mise en place de systèmes ou de réseaux qui regroupent des entités socio-politiques autonomes et géographiquement éloignées. Malheureusement, ce modèle n'a pas reçu l'attention qu'il mérite, en raison de son élaboration dans un contexte préhistorique, bien que ses promoteurs aient suggéré qu'il s'applique aussi à des situations socio-politiques plus complexes.

Ce modèle se propose d'étudier toute une série d'échanges entre entités socio-politiques autonomes à l'intérieur d'une région (Renfrew 1986, 1). Cependant, il ne se contente pas d'expliquer la croissance de systèmes étroitement liés (*closely-knit systems* ; Van De Mieroop 2007, 231) par le biais des concepts classiques de domination et subordination, de la naissance d'États primaires ou secondaires ou par l'opposition formulée plus récemment entre centre et périphérie. Il a notamment le mérite de ne pas considérer les unités socio-politiques comme des entités isolées. Au contraire, le modèle de la « Peer Polity Interaction » montre que c'est l'interaction entre unités autonomes¹⁷ qui est à la base du développement interne de sociétés qui ont en commun plusieurs éléments.¹⁸ Ainsi, ce modèle permet d'étudier des États structurellement homogènes, autonomes et de même taille, reliés par des réseaux d'interactions concrètes et symboliques, où le changement se produit de manière générale plutôt que par des vagues diffusionnistes descendantes (Ma 2003, 23). Bien que toutes les entités aient pu ne pas jouer le même rôle et que des hiérarchies se soient constituées à chaque période en déterminant des sphères d'interaction mouvantes, dans le modèle de la « Peer Polity Interaction », tous les acteurs contribuent, chacun à sa manière et selon ses potentialités, au développement et au maintien du système.

Un autre mérite de ce modèle réside dans le fait qu'il évite le problème de la définition controversée d'entité étatique ou de celle, plus débattue encore, de peuple ou ethnique, par le recours à un terme plus neutre et englobant tel que *polity*. Cette notion, si elle envisage d'une part une certaine structuration politique, laisse la porte ouverte, d'autre part, à plusieurs formes d'organisation. Ainsi, il nous semble que ce modèle est particulièrement adapté pour la totalité de la période que nous étudions, du XII^e au I^{er} s., caractérisée par une pluralité de formes politiques et sociales.

La « Peer Polity Interaction » a été parfois appliquée aux contextes proche-orientaux pour l'Âge du Bronze Récent (Van De Mieroop 2005 ; 2007, 230-

¹⁷ Grâce à des mécanismes tels que la compétition, l'émulation, la compétitivité, la guerre, la transmission des innovations et des symboles, l'échange de produits de luxe, la circulation de biens, le langage et l'appartenance locale (Renfrew – Bahn 2004, 389-391).

¹⁸ Parmi lesquels on trouve souvent des institutions politiques similaires, des systèmes de poids et de mesure communs, des systèmes d'écriture et des langues ou dialectes semblables, des structures religieuses et culturelles similaires, en un mot – sujet à controverse, il est vrai – la même culture ou mieux, la même idéologie.

234), pour l'Âge du Fer (Pfoh 2008, 108-109) ou encore pour la période hellénistique (Ma 2003), sans qu'elle ait cependant pu s'imposer dans le débat biblique, encore trop enfermé dans son sectarisme, mais surtout encore trop attaché aux stratégies de localisation. Ces stratégies, qui d'ailleurs constituent un véritable héritage biblique, entretiennent la vision du Proche-Orient sous la forme de mosaïque, formée par un ensemble d'entités politiques juxtaposées et toutes opposées à Israël. Le meilleur exemple de l'enracinement tenace de la *forma mentis* biblique, même parmi les chercheurs qui la combattent, est probablement l'argument de la naissance des États ethniques ou nationaux à l'Âge du Fer (Herr 1997 ; Joffe 2002 ; Liverani 2011, 654-660) à partir des États territoriaux qui les ont précédés.

La question discutée du début de l'histoire de l'ancien Israël s'est longtemps nourrie de l'idée d'un royaume d'Israël – la « monarchie unifiée » du X^e s., par la suite divisée entre royaume du Nord (Samarie) et royaume du Sud (Jérusalem) –, apparu parallèlement à d'autres entités étatiques comme Ammon, Moab et Édom en Transjordanie, à la Pentapole philistine et aux cités-États¹⁹ phéniciennes dans la bande côtière respectivement du Levant méridional et du Levant septentrional, ainsi qu'aux États tribaux des Araméens dans la région syrienne. Comme on le voit très aisément, plusieurs catégories socio-politiques sont évoquées pour la description de la région : royaumes, États tribaux, cités-États, confédérations de cités. Bien que le recours à des catégories soit toujours une opération partielle et asymptotique, qui vise à expliquer le plus de phénomènes possibles tout en laissant certains de côté, la multiplication des dénominations socio-politiques pour la région à l'Âge du Fer correspond davantage à une sédimentation des lectures et à une confusion générale qu'à la restitution fidèle d'une réalité complexe.

11.4.3. État national ou tribal : éléments pour une critique

Parmi ces entités, celles qui sont marquées par une empreinte tribale, comme les Araméens et les communautés de la Transjordanie et de la Cisjordanie, sont

¹⁹ En utilisant cette terminologie, nous ne saurions pas renvoyer au modèle de la *polis* grecque. Comme le dit M. Liverani : « Nous pourrions les appeler des cités-États, n'était la connotation historique et idéologique de ce terme, qui évoque d'emblée la "polis" grecque et donc ses valeurs de démocratie, de liberté, de marché – qui dérivent en réalité davantage du cas athénien que de l'ensemble de ces réalités. Mieux vaut utiliser prudemment le terme neutre et strictement descriptif d'"État-canton" – ou celui, en usage à l'époque, de "petit royaume" face au "grand royaume" du souverain impérial » (2010, 32). Sur l'opposition entre cité-État grecque et État-cité orientale, voir S. Mazzarino (2000, 199-206), qui parlait déjà d'une double fondation de la cité ancienne, en Orient et, plus tard, en Grèce. Plus récemment, I. Oggiano (2009) propose d'utiliser pour la cité phénicienne le mot « indigène » *qrt*, comme nous l'avons fait avec le terme grec de *polis* pour la cité grecque.

considérées comme des États ethniques et, quand ils regroupent la totalité d'un groupe ethnique, comme ce serait le cas des Israélites, des Ammonites, des Moabites et des Édomites, on en vient à parler d'un État national. Au-delà de l'anachronisme que constitue l'usage de l'adjectif national pour ces époques, deux problèmes apparaissent dans cette terminologie :

- (a) d'une part, une application du paradigme évolutionniste ou néo-évolutionniste qui analyse le développement des sociétés par étapes – selon un quartet longtemps à la mode comme bande-tribu-chefferie-État ;
- (b) d'autre part, la terminologie ethnique et nationale dépend essentiellement de la description biblique.

Le premier aspect a déjà suscité plusieurs critiques qui font autorité²⁰, nous pouvons donc nous concentrer sur le second. Un partisan de la terminologie des États nationaux ou ethniques pour les entités politiques de la restructuration du panorama levantin à l'Âge du Fer est M. Liverani. Dans un article qu'il consacre à cette terminologie, il commente :

Le cas d'Israël n'est qu'une pièce d'une vaste mosaïque. L'émergence des États nationaux des Moabites, des Édomites, des Ammonites en Transjordanie [...] s'est déroulée dans la même conjoncture temporelle et dans le même contexte géopolitique : à la limite du territoire urbanisé et étatisé, vers les hautes terres et les steppes. Les villes-États préexistantes ont été les adversaires et les victimes de la montée des États-nations ; leur inclusion ultérieure dans les nouvelles formations politiques a déplacé le centre de gravité de la tribu vers la ville, sans toutefois modifier son fondement ethnique (Liverani 2002, 41 ; notre traduction).

Dans cette démarche qui n'est pas rare, nous rencontrons un véritable paradoxe. D'une part, on a eu tendance pendant longtemps à considérer Israël comme une entité parachutée sur le Proche-Orient sans aucune connexion avec le contexte et l'histoire locale, comme la Bible hébraïque le remarque souvent. On constate, d'autre part, la tendance opposée qui consiste à partir du cas d'Israël. Cette différence s'explique notamment par l'abondance documentaire textuelle mais aussi, plus récemment, archéologique pour l'ancien Israël et la relative pauvreté pour les cultures ambiantes. En d'autres termes, face au manque d'information pour les sociétés levantines, on tend à élever Israël au rang de paradigme non seulement pour des époques plus reculées dans le temps, comme le début de l'Âge du Fer, mais aussi pour la période hellénistique, où la profusion de témoignages de la rencontre entre les traditions lo-

²⁰ Pour une discussion au sujet des différents modèles – modernistes, primitivistes, néo-évolutionnistes, continuistes, etc. – tant dans une perspective historique que dans une perspective archéologique ou anthropologique, voir respectivement et pour nous limiter à quelques titres fondamentaux : Renfrew – Bahn 2004, 169-173 ; Yoffee 2004 ; Liverani 2013 ; Routledge 2014.

cales et ce qu'on appelle l'hellénisme conduit à des considérations paradigmatiques.²¹

La généralisation ethnique opérée par l'historiographie récente à l'égard des entités politiques levantines de l'Âge du Fer tient plus compte de la description biblique que des données issues plus récemment de l'archéologie et des études historiques. Dans ce contexte, on regarde avec une approche critique les listes de peuples, qu'on connaît sur la longue période, du moins de l'Égypte à la Mésopotamie, en passant par la Bible. En effet, ces listes ne constituent que des critères d'organisation du monde dans une période qui précède le développement de la cartographie (Smith 2005) et pâtissent donc toutes des limites des classifications externes, exogènes et purement pragmatiques. Par exemple, dans le cas des « Peuples de la mer » et en particulier des Philistins (Sherratt 1998 ; Finkelstein 2007 ; Killebrew – Lehmann 2013 ; Maeir – Hitchcock 2017), on est passé de la version fortement stylisée d'une migration de masse telle qu'elle est relatée par les sources, notamment égyptiennes, à une compréhension plus nuancée, qui renonce à l'idée de mouvements massifs de groupes ethniques homogènes. Aujourd'hui, on explique le phénomène des « Peuples de la mer » comme un ensemble d'élites ethniquement connotées, qui n'ont gouverné sur des populations, en grande partie locales, qu'après leur installation sur la côte levantine. Nous avons vu, en outre, qu'une dynamique similaire est proposée pour la compréhension de la montée au pouvoir de la dynastie omride qui règne sur une réalité composite et structurée selon des mécanismes tribaux ou patronaux. Dans quelle mesure dès lors la définition d'État national ou d'État ethnique, tant pour les Philistins que pour les Israélites, tient-elle compte de cette situation ? Il nous semble, au contraire, qu'elle opère une généralisation à partir du sommet des formations politiques en acceptant, dans le même temps, la vision simpliste et simplificatrice de la Bible hébraïque qui se contente de présenter les autres comme autres, sans préciser le nombre d'« autres » qui composent à leur tour ces « autres ».

Le passage d'un pouvoir territorial à un pouvoir ethnique constitue un trait caractéristique de l'historiographie du Levant à l'Âge du Fer. La préférence pour l'aspect ethnique, au détriment de l'aspect territorial, dépend, en dernier ressort, de l'idée biblique selon laquelle un peuple peut exister avant, voire sans encadrement politique, étatique ou paraétatique, si l'on accepte la critique de E. Pfoh (2008). En d'autres termes, le paradigme est ici la notion de peuple élu, une notion élaborée tardivement et limitée à Israël, née au lendemain de la chute du royaume de Samarie, formalisée pendant l'exil et canonisée à partir de

²¹ Dans cette perspective par exemple, N. Belayche présente le dossier israélite comme un dossier « modèle » (2009, 14-22) qui risque, cependant, de ne pas constituer seulement un modèle méthodologique, mais aussi de favoriser en même temps l'exportation de certaines considérations à d'autres contextes.

cette époque où le peuple existe en dehors de son territoire d'origine. L'historien doit, cependant, prêter attention au piège que lui tend la Bible hébraïque, qui invente le peuple *comme s'il s'agissait* d'une entité abstraite.

Dans le panorama fortement morcelé du Levant, comme le suggèrent A. Faust (2006, 230-231) et I. Finkelstein (Finkelstein – Mazar 2007, 83), la réelle nouveauté est constituée non pas par l'émergence d'entités ethniques, ce qu'on appelle les « proto-Israélites » ou les « pseudo-populations », mais par l'établissement d'une entité territoriale large telle que le royaume d'Israël avec les Omrides au IX^e siècle, qui constitue un *unicum* par rapport au panorama géopolitique de la région à partir de l'Âge du Bronze²², tout en restant dans le réseau de la royauté levantine.

11.4.4. La royauté comme pivot du réseau panlevantin

Malgré sa fragmentation et sa complexité, il est très remarquable que cette région est caractérisée sur la longue période par un degré élevé d'uniformité, ce qui a favorisé dans la littérature spécialisée l'élaboration de concepts tels que « système régional » (Liverani 2011, 462-469) ou, du point de vue diplomatique, « internationalisme » (Liverani 1994), du point de vue économique, « globalisation » (Labianca – Scham 2006), voire « “world system” network » (Panitz-Cohen 2013, 549-550), ou encore, dans une perspective artistique, « style international » (Caubet 1998), « elite emulation » (Higginbotham 2000) ou « community of style » (Feldman 2014) ou « art of contact » (Martin 2017). Peu importe qu'on souhaite l'appeler « Peer Polity Interaction », « koiné idéologique » (Liverani 2008, 271-272), ou encore « réseau palatial » : il s'agit, dans tous les cas, de prendre en considération l'intime interconnexion dont chaque élément participe, selon son propre potentiel, comme c'est le cas pendant toute la période sur laquelle porte notre recherche.²³

Nous avons donc affaire à des entités politiques qui ont en partage le lexique et l'idéologie de la royauté. Nous avons déjà remarqué dans le chapitre précédent la fluidité avec laquelle tous les gouvernants de la région s'approprient le titre de roi, qui devient donc le titre passe-partout pour désigner le chef d'une communauté plus ou moins organisée. Au sein de l'idéologie partagée parmi ces cours, on peut signaler l'étiquette ou le « système symbolique », que l'on retrouve presque inchangés dans des cités-États, dans des

²² I. Finkelstein et N. Na'aman (2005) ont, par exemple, comparé l'entité politique dans les Hautes Terres septentrionales de l'Âge du Fer avec celle attestée par les lettres de Tell el-Amarna à l'Âge du Bronze Récent.

²³ À ce propos, les éléments épigraphiques ou iconographiques, avec leurs mélanges d'écritures, de langues et de symboles constituent des dossiers connus et fondamentaux, que nous avons eu la possibilité d'aborder pendant notre recherche.

réalités tribales ou encore dans les grands royaumes traditionnels de l'époque, comme l'Égypte et, plus tard, l'Assyrie. Le fait qu'au sommet d'une de ces entités il y ait une élite avec une claire connotation ethnique ne la place pas hors de ces dynamiques, bien au contraire, mais la pousse à rivaliser avec les autres communautés et à interagir avec elles afin d'obtenir la légitimation et le prestige qu'elle ne peut pas revendiquer autrement.

L'avantage d'un modèle tel que celui de la « Peer Polity Interaction », un modèle certes perfectible et remplaçable, est d'envisager les différentes formes de *polity*, c'est-à-dire les formes de gouvernement, indépendamment de la notion ambiguë et contestée d'État. Ainsi, ce modèle parvient à réunir des entités profondément différentes comme des royaumes séculaires, des empires et des monarchies, plus récents et plus modestes, de cités-États, mais aussi des formes d'organisation tribale. Au-delà de nos classifications, les sources parlent presque systématiquement de royaumes. Le chef, en effet, est qualifié par le titre de roi, *mlk* dans les langues sémitiques, bien qu'il soit difficile de comparer des figures de rois aussi différentes. La distinction de M. Liverani (1999b) entre « grands rois » et « petits rois » pour l'époque amarnienne n'est plus suffisante pour les périodes ultérieures, où les formes de la royauté se complexifient, entre les deux extrémités de l'empire et de la tribu (Knauf 1992, 49). Certes, le titre de roi est porteur d'un concept plus large, celui de royauté, qui implique une idéologie et une réalité qui dépassent l'existence ponctuelle du roi. Cette multitude de rois aspire donc à la royauté et, s'il n'est pas possible de l'atteindre dans la réalité des faits, on peut toujours se parer de son prestige dans le discours des inscriptions et des iconographies, à l'image du chef local qui, dans une inscription bilingue, se présente comme gouverneur dans la langue étrangère et comme roi dans la langue locale.

Pour les raisons que nous venons d'énumérer, si l'on veut utiliser une image artistique, il faudrait abandonner celle de la mosaïque pour chercher dans les formes d'art plus récentes d'autres analogies plus satisfaisantes. Parmi ces dernières, l'*action painting*, expression créée par H. Rosenberg (1952), et dont le représentant le plus connu du grand public est Jackson Pollock, s'avère particulièrement adaptée. Tout d'abord, il s'agit d'une forme de peinture et cette métaphore permet donc de remplacer des objets fixes et rigides comme les tessons par une vaste série de matériaux, fluides ou solides. L'alternance entre éléments fluides et solides peut alors correspondre, hors métaphore, à la coexistence de parties de la société ethniquement connotées, comme les élites, et à des contextes plus fluides, comme les populations qu'elles gouvernent. En outre, évoquer cette technique permet de passer du résultat final – l'image constituée à partir des tessons de la mosaïque – à l'action elle-même – d'où le nom d'*action painting* –, qui non seulement conduit au résultat, mais fait aussi partie intégrante de la démarche artistique. De la même manière, l'historien

devrait se concentrer sur les dynamiques et les interconnexions des réseaux à l'œuvre, plutôt que sur l'identification et la cartographie des entités ethniques. Il s'agit d'accepter la vision des « logiques métisses » proposée par J.-L. Amselle dans son approche « continuiste ». ²⁴ Dans l'introduction de *Logiques métisses*, il revient sur ses recherches et écrit notamment :

Cette longue enquête de terrain et cette réflexion théorique ont débouché sur une sorte de désenchantement de l'objet qui m'a conduit à remettre en cause l'essentiel de ce qui constitue, à mon sens, la « raison ethnologique ». Par raison ethnologique, j'entends la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types [...]. Cette perspective théorique, dont l'unité est patente, est l'un des fondements de la domination européenne sur le reste de la planète : c'est une sorte de fil d'Ariane qui parcourt l'histoire de la pensée occidentale. Or, à cette raison ethnologique, on peut opposer une « logique métisse », c'est-à-dire une approche continuiste qui à l'inverse mettrait l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire (Amselle 2010, 35-36).

Si l'on considère alors la multiplication des hypothèses et des groupes humains concernés par la formation de l'ancien Israël, il faudrait peut-être arrêter d'en rechercher les origines, quelles qu'elles soient. Les seules données certaines concernent la formation, à deux périodes distinctes, de deux entités territorialement sûres, Israël et Juda, qui partagent certains traits culturels, culture matérielle comprise. En outre, si l'on considère le cas le mieux connu au niveau archéologique, le royaume du Nord, il apparaît évident non seulement que, malgré l'institution monarchique, sa composition sociale est complexe, mais aussi que ses traits culturels sont empruntés à un fort métissage, comme les inscriptions (plutôt rares il est vrai), l'onomastique ou plus généralement la culture matérielle en témoignent. De même, le fait que la maison régnante des Omrides puisse à son tour refléter une onomastique (Omri) et une toponymie (Shomron-Samarie), probablement étrangères, ne fait que corroborer la nécessité d'abandonner toute démarche visant à marquer ethniquement le territoire.

Il faudrait, d'une part, arrêter de tenter désespérément de remonter aux origines et, d'autre part, cesser d'imaginer qu'on trouve à l'origine un groupe ethniquement distinct. Dans cette perspective, l'émergence des États ethniques ou nationaux constitue un mirage de l'historien et un reflet du récit biblique. Selon l'usage habituel, le terme ne désigne pas un État où la classe dirigeante

²⁴ Voir aussi M.H. Feldman : « By viewing social practices as building blocks of a continuously forming and shifting *habitus*, I propose that we can access the temporal process of becoming a community instead of attempting to recover a static bounded entity » (Feldman 2014, 59) ; et C. Uehlinger, qui souligne la nécessité de « reconceptualize distinctiveness in terms of diversity without neglecting the equally obvious, and plausible, commonalities » (Uehlinger 2015, 14).

est ethniquement connotée, mais où la population entière est plutôt homogène du point de vue ethnique. Ce dernier trait, en revanche, ne correspond pas au royaume d'Israël, par exemple, dont la composante ethnique est manifestement métissée. L'État ethnique ou national, en outre, ne désigne pas non plus une entité tribale, puisqu'une telle entité, comme c'est le cas en Transjordanie et en Cisjordanie, peut coaguler différentes tribus autour d'une maison régnante. L'État ethnique ou national, au sens où les historiens du Proche-Orient utilisent la notion, est la transposition au niveau historiographique de la classification biblique qui liste Israélites, Ammonites, Moabites, Édomites, etc., comme des groupes définis et homogènes. Quand l'historiographie et l'archéologie lient étroitement culture matérielle et noms de peuples contenus dans les textes bibliques, elles accomplissent un acte de foi à l'égard de ces derniers.

11.5. LES HASMONÉENS ET LE LIVRE

J.-L. Amselle attribue l'approche discontinuiste, qui caractérise sa notion de « raison ethnologique », à une perspective coloniale visant la domination politique. D'ailleurs, on n'oubliera pas que le rayonnement de la notion d'ethnie dans les académies européennes est un reflet direct de l'époque coloniale (Amselle – M'Bokolo 1985). Dans ce contexte, il est désormais notoire que l'ethnisation de l'Orient a servi les intérêts du colonialisme : la représentation des territoires occupés comme des mosaïques ethniques, l'accent mis sur les différences entre les composantes sociales et la transmission aux autochtones d'une telle représentation avaient comme but de décourager d'éventuelles alliances à l'échelle locale contre les puissances coloniales. Rapportée au contexte historique de son essor et de la fixation de sa signification telle que nous l'utilisons encore de nos jours, l'ethnie est limitée à sa dimension de construction sociale et donc de fiction. Il faut, cependant, revenir sur l'étymologie du terme « fiction », qui ne désigne pas à l'origine quelque chose qui n'est pas vrai, voire quelque chose de faux, mais renvoie à quelque chose de fabriqué, et, en définitive, d'artificiel.

L'ethnie est donc une fabrication culturelle et, plus spécifiquement, politique. Si nous gardons à l'esprit la dimension politique de l'usage moderne de l'ethnie, que pouvons-nous remarquer à propos des listes de peuples qui caractérisent la narration biblique et à propos des stratégies de localisation mises en œuvre, qui ont pour but constant de placer Israël à part ?

Notre étude de l'ethnonyme Israël peut désormais compter désormais trois stades principaux. Le premier concerne le nom Israël à la transition entre Âge du Bronze Récent et Âge du Fer qui, d'un point de vue historique, n'a qu'un

appui documentaire, la stèle de Merenptah, d'ailleurs plutôt faible, mais qui tient une place importante dans une perspective historiographique, comme point de départ de toute recherche généalogique sur l'histoire de l'ancien Israël.

La deuxième étape est constituée par le passage du nom Israël de Samarie à Jérusalem, au VIII^e s. qui, à notre avis, est antérieur à l'élaboration d'époque exilique. Avec la première utilisation prophétique du titre Israël dans un contexte hiérosolymitain, la Judée réinterprète la subordination politique et culturelle vis-à-vis du royaume du Nord, en se présentant comme son héritière après son effondrement. Deux aspects sont à l'œuvre. Le premier met en exergue une opération de nature rhétorique, telle que celle de l'*othering*, entendu au sens de création de l'autre.²⁵ Parmi ses manifestations multiformes, l'*othering* peut consister dans le *mirroring*, c'est-à-dire l'identification du soi ou d'un nous, à un autre, qui en reflète l'image comme dans un miroir.²⁶ Par le biais de l'image qui est en même temps distincte et proche, étrange et familière, l'observateur aboutit à une meilleure compréhension du soi/nous. En appliquant le nom d'une entité connue et voisine, Israël, à leur propre territoire, la Judée, les prophètes, en profitant du partage de la divinité principale dans les deux cités, ont donc voulu montrer à leurs auditeurs qu'ils connaîtraient le même destin que les Israélites si les Judéens n'étaient pas prêts à changer leur conduite. Ainsi, ils ont aidé les Judéens à se voir dans les Israélites, à s'identifier à eux afin de les pousser à *agir* d'une façon différente.

Le deuxième aspect à l'œuvre est d'ordre politique et consiste dans la vision panisraélite de grandes parties de la Torah et notamment du Deutéronome. On peut considérer le passage d'un usage rhétorique, qui gardait un objet référent externe tel que le royaume de Samarie, à la création d'une notion largement réinterprétée comme celle de monarchie unie centrée sur Jérusalem, comme une transition de l'oralité prophétique vers l'écriture issue des cercles de scribes liés à la royauté. Quoique les textes prophétiques eux-mêmes aient

²⁵ L'*othering* a été évoqué directement ou indirectement par plusieurs études sur l'ancien Israël et a fait récemment l'objet d'une rencontre publiée par E. Ben Zvi et D.V. Edelman (2014). Cependant, si une attention considérable a été portée aux rapports avec les autres (peuples ou individus), il reste encore beaucoup à faire sur les oppositions internes au peuple d'Israël. Si, par exemple, on a longuement exploré l'opposition entre exilés et « peuple de la terre », ou encore entre Samaritains et Judéens, et si l'on a posé la question de YHWH comme l'Autre par excellence (Edelman 2014), nous avons vu que d'autres relations (Israël-Juda, Hébreux-Israël, Judéens-Israël, etc.) méritent une recherche approfondie, qui ne reconduise pas pour autant des oppositions stériles.

²⁶ « Mirroring involves, by its very nature, constructions of Others who were both rejected and emulated. They were rejected when they embodied and helped Us to formulate in our own discourse what was wrong with Us now, in the past, or in the future, and emulated when they embodied and helped Us to formulate in our own discourse what was or could be right with Us » (Ben Zvi 2014b, 39).

été mis par écrit (Nissinen 2005), on ne cesse pas de reconnaître dans leur histoire textuelle des éditions liées aux intérêts royaux, comme l'édition sous Josias, ou plus tard des grands prêtres. Dans cette trajectoire ininterrompue, où la textualisation des traditions israélites devient – comme ailleurs et peut-être plus qu'ailleurs – une prérogative de la classe des scribes et des prêtres qui, de fait, *gouvernent avec le Livre*, on arrive au sommet avec les Hasmonéens (Schniedewind 2004 ; van der Toorn 2007).

Nous parvenons ainsi à la troisième étape, au cours de laquelle le nom Israël s'affirme dans ce qu'on peut désormais définir comme « les textes sacrés » israélites, en opposition aux autres appellations possibles. La Bible hébraïque en tant qu'organisation de Torah, Prophètes et autres Écrits (TaNaKh), est un produit de la période hellénistique tardive, et notamment de l'époque hasmonéenne. Quoique cela ne signifie pas que la Bible hébraïque ait été *rédigée* à cette époque, elle a sans doute été *organisée* et parfois *remaniée* à cette époque.

L'initiative des grands prêtres se confronte, en outre, avec des traditions déjà transmises sous la forme de textes, et donc avec des versions écrites de l'histoire du peuple. L'orientation que les Hasmonéens donnent à leur discours est, cependant, très particulière par rapport à d'autres options possibles : en dépit des textes apocalyptiques²⁷ et messianiques, mais aussi des tendances sapientiales largement attestées encore à leur époque, les Hasmonéens favorisent une définition passéiste du peuple, qui met en avant le nom Israël, le sanctuaire de Jérusalem et, évidemment, le grand prêtre hasmonéen. De surcroît, les éléments favorisés par la dynastie sont réactionnaires par rapport aux tentatives – radicales – de « moderniser » les pratiques israélites. La maison hasmonéenne sera alors étudiée à la fois comme responsable de l'institutionnalisation d'une vision bien particulière d'Israël, et en même temps comme une entité entièrement intégrée dans son contexte socio-historique.

11.5.1. Entre réception...

Comparée aux efforts des rois judéens du VII^e s., notamment Ézéchias et Josias (Ben Zvi 2014a), ou des leaders de ceux qui sont revenus dans le post-exil, l'opération des Hasmonéens est plus profonde et plus stable, puisque qu'elle emprunte une définition souple d'Israël. En dépit de leur image de défenseurs irréductibles des *mores* israélites, leur politique est extrêmement prudente. L'idée d'un affrontement entre « judaïsme » et « hellénisme » a été largement nuancée. Non seulement plusieurs pratiques typiquement grecques ont été ac-

²⁷ Pour une interprétation de la révolte maccabéenne en termes de mouvement apocalyptique, voir Oegema 2016 et les positions plus nuancées de DiTommaso 2016 et Kampen 2016.

cueillies dans d'autres pays, y compris la Judée, mais la technique, le savoir-faire, la mode et l'esthétique à la grecque ont été, en outre, fort appréciés hors de la Grèce. Avec la langue, la littérature grecque s'est également imposée comme littérature cultivée et probablement exotique dans un contexte proche-oriental, et avec la littérature toute une série de *topoi* ont trouvé dans les sociétés orientales des lecteurs curieux et réceptifs. Malgré les limites documentaires, on peut supposer que l'échange entre les cultures doit avoir atteint un niveau élevé de richesse et de fécondité, dont nous n'avons qu'un reflet partiel.

Les Judéens de la diaspora semblent notamment identifier leur condition à la condition également diasporique des élites helléniques qui gouvernent le Proche-Orient. Nous avons par exemple vu le passage de la *Lettre d'Aristée* (§249), dans lequel le roi d'Égypte et les Judéens égyptiens partagent un même statut d'étrangers. Encore plus élaboré, cependant, est le cas de l'identification entre la *golah*, l'exil, et l'*apoikia*, la colonisation typique des populations grecques et phéniciennes. En dépit des nombreuses et profondes différences entre les fondations « coloniales » et les communautés judéennes, ces dernières semblent s'approprier l'idéologie extrêmement positive et dynamique sous-jacente à l'entreprise « coloniale », afin d'échapper au reproche, formulé en premier lieu par la Bible hébraïque, d'une dispersion confuse et punitive.

Ces rapprochements sont le produit de poussées internes aux communautés, tout comme la tentative avortée d'une réforme politique et religieuse de la Judée séleucide, qui a déclenché la réaction du parti maccabéen. À la suite d'une guerre civile, que les sources nous présentent comme particulièrement cruelle et sanglante, le nouvel État hasmonéen joue la carte de l'ambiguïté à l'égard des Séleucides pour parvenir progressivement à l'indépendance. Une même ambiguïté se révèle à l'égard de la culture qui était identifiée aux Grecs : profondément fascinés par la langue mais aussi par la monumentalité et le luxe de la vie à la grecque, les Hasmonéens adaptent leur modèle en refusant certains éléments incompatibles avec leurs traditions²⁸ et en en réactivant d'autres.²⁹ Ainsi, les monnaies semblent non seulement refuser toute représentation animale et humaine, mais aussi opérer un choix parmi les symboles fréquemment attestés sur les monnaies hellénistiques. Si, par exemple, on retrouve des couronnes végétales, des branches de palmiers, des *cornucopiae*, des ancrs, des étoiles, des diadèmes, des fleurs de lis et plus rarement un casque, dans les répertoires des pièces hasmonéennes, on note l'absence de gourdins, de sceptres, de boucliers, d'arcs et de flèches, de lances, de torches,

²⁸ En particulier, les interdictions alimentaires, les pratiques du culte, la production locale de récipients non décorés, l'absence de représentations animales et humaines, tant sur les monnaies que dans le décor des palais hasmonéens, etc.

²⁹ Dont le plus important est sans doute le recours à l'écriture paléohébraïque pour la légende des monnaies.

d'amphore, de cruches, de marteaux, de roues, de raisins, de galères, de monuments et d'éléments architecturaux.³⁰ À ce répertoire, il faut ajouter les images de la *menorah* et de la table pour l'offrande des pains sacrés qui, à partir des monnaies de Antigone II Mattathiah (40-37), constituent des particularités du répertoire iconographique judéen. Au-delà des attestations numismatiques, par ailleurs, la décoration des salles intérieures dans les palais hasmonéens de Jéricho, à commencer par le premier palais de Jean Hyrcan, peut aussi rappeler une décoration qui était traditionnelle hors de Judée, le caractère non figuratif des fresques étant un trait commun à l'époque.³¹

Un élément de refus du patrimoine iconographique serait, par contre, attesté par la production locale³², destinée aux palais, de récipients qui ne sont souvent ni décorés ni du type « slipped ». Les importations céramiques sont également rares dans les couches d'époque hasmonéenne. En particulier, les archéologues signalent l'absence notable de typologies fortement répandues, comme celle de la Eastern Sigillata A, notamment pour la vaisselle de table commune. Face à cette absence, ils ont cependant identifié une production hiérosolymitaine du I^{er} s., similaire à la Sigillata et nommée « local Judean Terra Sigillata » (Bar-Nathan 2002, 121) ou « Palestinian Red Slip Ware » (Hayes 1985, 183). Cette absence pour la période hasmonéenne s'inscrit donc dans l'absence générale d'importations céramiques, qui augmentent seulement à la période hérodiennne. À la rigueur, on peut parler d'une introduction dans les ateliers d'époque hasmonéenne de modèles et de formes inconnus dans le répertoire local et imité *in loco*, comme dans le cas de la Sigillata et plus généralement de la technique « red slip », mais aussi des *unguentaria* fusiformes, des variantes locales des *lagynoi* et d'une production de lampes « mold-made ». Ces imitations, toutefois, ne parviennent pas à altérer le répertoire traditionnel et restent souvent marginales, comme dans le cas de l'attestation unique d'un *rhyton* et d'un *keranos* dans les palais hasmonéens (Bar-Nathan 2002, 114-115).

³⁰ L'absence du symbolisme guerrier – à l'exclusion du casque attesté seulement sur un type de monnaie de Jean Hyrcan – et architectural, deux éléments importants de l'action hasmonéenne, est en effet remarquable.

³¹ Bien que quelques figures géométriques soient attestées dans des fragments de fresques des espaces internes, les conclusions sur la décoration des palais hasmonéens sont les suivantes : « The buildings in the Hasmonean complex evidently lacked any figurative paintings, a characteristic of all the known examples of interior domestic decoration in Israel and the surrounding region during this period. We find the same non-figurative approach in many examples of the Masonry Style from outside Israel, which are typified by the use of simple panel-schemes and marble imitation » (Rozenberg 2008, 301).

³² Quoique le seul atelier productif d'époque hasmonéenne archéologiquement connu soit dans le site voisin de Qumran, il est fort probable que le complexe palatial possédait un atelier pour les besoins internes, comme en témoignent les parties industrielles retrouvées et les exemplaires de céramiques déformées pendant la cuisson.

L'architecture monumentale hasmonéenne – comme les palais de Jéricho mais aussi les mausolées dans la vallée du Cédron à Jérusalem – et leur décoration sont largement empruntées à un style que l'on pourrait définir comme international. En revanche, les produits de consommation quotidienne, dont notamment les classes d'objets liées à la nourriture et aux ablutions rituelles, semblent se caractériser par leur sobriété, liée probablement à la grand-prêtrise des Hasmonéens et, par conséquent, à leur préoccupation pour l'*halakha* et la pureté rituelle.³³ Les archéologues qui ont fouillé et étudié les matériaux céramiques des palais hasmonéens et hérodiens de Jéricho ont, en effet, remarqué que les assemblages hasmonéens sont différents à la fois des assemblages généralement hellénistiques et de ceux d'époque hérodiennne, et parviennent à la conclusion suivante :

The Hasmonean palace complex was dominated by priestly kings who demanded compliance with *Halachic* laws and customs, while during Herod's reign the royal palace and its customs indicated a strong Roman influence, reflecting Herod's fondness for the Hellenistic world and Roman culture (Bar-Nathan 2002, 199).

Le style de vie des Hasmonéens peut être symptomatiquement représenté par la coexistence, voire la juxtaposition, des *mikva'ot* pour les ablutions rituelles³⁴ et des piscines dans des jardins luxuriants, destinées au plaisir des résidents du palais, à savoir des structures qui constituent en même temps une ostentation de luxe et un des lieux d'agrément tout à fait compréhensibles si l'on tient compte du climat désertique de la région de Jéricho. Les Hasmonéens semblent donc avoir créé les premiers un paradigme que E. Regev définit comme une « combination of pleasure and purity ».³⁵

Il est évident que la rareté (et non l'absence totale), d'éléments typiquement grecs, voire la combinaison dans les objets (céramiques, monnaies, etc.), les architectures, mais aussi dans la littérature, d'un vernis hellénistique et de la tradition locale doivent nous orienter vers une compréhension souple et très

³³ En dépit de la richesse documentaire de l'époque hasmonéenne, l'interprétation similaire de la céramique israélite de l'Âge du Fer comme volonté de refuser les formes et les décorations des autres peuples, comme l'ont proposé Bunimovitz – Faust 2001, semble bien plus faible et empruntée à des réalités postérieures.

³⁴ La relation entre *mikva'ot* et cuisines (dans la Easter Mansion, le locus AE53-54 et dans la Western Mansion, le locus AE34) a été aussi remarquée dans les termes d'une observance scrupuleuse de la pureté des outils destinés à la préparation et à la cuisson de la nourriture (Netzer 2001, 157 ; Regev 2013, 253).

³⁵ « The guests and visitors were therefore invited not only to enjoy the recreational facilities of the gardens, pools, and hot bathtubs, but also to maintain religious observance. Interestingly, this combination of pleasure and purity was further implemented in the Western Garden (which also included a Greek bathhouse) in the later Hasmonean period » (Regev 2013, 254).

prudente des interactions entre les cultures concernées : « une voie moyenne entre acculturation et résistance », comme le dit M.-F. Baslez (1999, 276). On peut ajouter aussi que les livres des Maccabées semblent eux aussi accepter la langue grecque comme véhicule de leur narration – 2 M est probablement, en fait, une production en grec et non une traduction du sémitique – et tout ce qui va de pair avec la langue, comme le style, les *topoi*, etc. L'équilibre, certes fragile, entre refus et appropriation est le scénario où la créativité unique qui caractérise l'époque hellénistique fleurit et s'épanouit tant dans ses expressions grecques, qui ne sont pas restées fermées aux interactions avec les populations orientales, que dans ses expressions proprement orientales.

Les Hasmonéens ne constituent cependant ni le seul cas ni le cas le mieux connu dans l'absolu. L'Égypte, l'Asie Mineure et tout le Proche-Orient nous offrent eux aussi des dossiers très variés et très riches. La Phénicie elle aussi, une région depuis toujours très proche géographiquement et culturellement, montre une attitude très similaire à l'égard du caractère fort et intrusif de la culture grecque (Bonnet 2014, 244). Dans plusieurs sites et pour plusieurs classes de matériaux, nous avons affaire à des phénomènes à la fois d'acculturation et de résistance, selon le modèle de la « méthode régressive » (Gatier 2003, 112), qui désigne une innovation qui fait cependant appel à un retour à la tradition et, en définitive, au passé.³⁶ De cette manière, le monnayage phénicien montre des formes d'adaptation relative au modèle des monnaies hellénistiques (Duyrat 2011), tandis que la représentation de certaines divinités se soustrait aux modèles prédominants. Le meilleur exemple est la représentation aniconique d'Astarté – attestée à partir de la fin du IV^e s. – sur ce qu'on appelle les « trônes vides », en réalité occupés par des blocs ou des pyramides, interprétée comme un refus de représenter la divinité sous la forme d'une statue de type grec, au profit du modèle « primitif » du bétyle (Stucky 2001). Ce modèle, d'ailleurs, se conjugue avec d'autres représentations qui, en revanche, ont fortement subi l'attraction grecque. Cela, non seulement au niveau des grands centres urbains, mais aussi dans des lieux plus périphériques et plus modestes comme c'est, par exemple, pour le site de Kharayeb, situé à 10 km au nord-est de Tyr et dont le petit sanctuaire extra-urbain a récemment fait l'objet d'une nouvelle étude par I. Oggiano (2015a ; 2015b).

C'est en particulier l'étude de la coroplastie de production locale qui fournit des éléments pour une réflexion comparative. Malgré la rareté des sujets divins représentés, comparée à la grande quantité de figures humaines, et notamment

³⁶ Comme le remarque I. Oggiano : « Cette approche du changement ne correspond pas à une acculturation de la société locale sous l'influence d'élites "civilisées", ni à une perte de tout ou partie de la culture d'un peuple (quelles seraient, au demeurant, les caractéristiques ethniques phéniciennes ?), mais plutôt à une façon de redéfinir sa propre identité de manière active et dynamique » (Oggiano 2015a, 251).

de femmes et d'enfants, l'iconographie des figurines d'époque hellénistique est, dans les deux cas, essentiellement grecque, filtrée par une origine alexandrine. Dans le contexte de la production des figurines, cependant, l'adoption d'une iconographie « étrangère » est d'abord due à l'usage des moules, importés de la région côtière. Au contraire des figurines d'époque perse, esthétiquement moins appréciables, l'adoption de moules grecs, avec l'appareil iconographique qu'elles comportent, relève d'une innovation technologique et, en même temps, d'une amélioration esthétique, selon ce qu'on pourrait appeler un effet de mode. Ce bref détour nous permet de reprendre le constat de J.L. Nitschke, selon lequel un art hybride n'indique pas nécessairement une hybridité dans tous les autres aspects d'une culture, et encore moins une identité hybride (Nitschke 2011, 89 ; voir aussi 2015).

11.5.2. ...et tradition

Les stratégies mises en œuvre par les gouvernants judéens partagent beaucoup plus de traits avec celles d'autres gouvernants dans la région qu'elles ne s'en éloignent, encore une fois à l'intérieur de dynamiques partagées dans toute la région levantine selon un modèle tel que la « Peer Polity Interaction ». Tant dans le cas israélite que dans le cas phénicien, par exemple, « la méthode régressive » dont parle P.-L. Gatier se révèle être un élément décisif. Cette méthode a, en outre, plusieurs éléments en commun avec la notion de « l'invention de la tradition » proposée par E. Hobsbawm et T. Ranger (1983) pour désigner une série répétée de pratiques, destinées à inculquer certaines valeurs et normes, dont le but est l'institution d'une continuité avec le passé. Quoique cette notion ne s'applique pas qu'aux textes, l'invention d'une tradition se manifeste dans une forme plus évidente aux yeux de l'historien quand des textes sont concernés, qu'ils soient des productions littéraires ou une simple légende en alphabet paléohébraïque sur une monnaie.

À la lumière de ces considérations, nous avons avancé l'image d'un *gouvernement avec le Livre*. Bien que pour l'époque hasmonéenne le concept de livre soit encore un anachronisme, nous pouvons du moins remarquer que l'objet livre est la forme parfaite vers laquelle tend la narration biblique. Son organisation et sa rédaction à cette époque constituent en effet l'impulsion la plus forte qui fait du concept même de TaNaKh un véritable précurseur du livre. L'unification sous l'égide hasmonéenne de toutes les traditions israélites correspond, comme on le dit souvent, à la volonté des grands prêtres de réécrire l'identité israélite, c'est-à-dire de créer un paradigme de comportements et de valeurs qui, ainsi formulé, n'existait pas. Une formulation récente de cette idée peut être encore une fois celle d'E. Regev :

This chain reaction to the Hellenistic reform in Jerusalem and the decrees of Antiochus IV Epiphanes inevitably paved the way not only for a new Jewish political system, but also for a new type of Jewish identity. The Maccabees and their supporters were ready to die in the battlefield for religious freedom and to protect the lives of other Jews. Their identity was based on commitment to the Torah and hatred towards the idolatrous Gentiles. A new, “nationalistic” sense of Jewish collective identity was created. This construction of reality is provided by the author of 1 Maccabees. The renewed sense of Jewishness expressed in 1 Maccabees is thought to demonstrate the public atmosphere that promoted the Hasmonians’ rise to power and the emergence of an independent Jewish state in 152 BCE, and, I may add, nourished the flourishing of the Hasmonian dynasty (Regev 2013, 16-17).³⁷

Bien que le filigrane de la description soit excessivement hagiographique – il faudrait par exemple nuancer le zèle purement religieux des Maccabéens comme l’a souligné K. Trampedach (2012) –, certains éléments restent valables. La centralité du temple, la réaction contre les autres peuples, la pratique de la Torah et ses commandements, le respect des règles de pureté avec la diffusion de classes de matériaux qui certes existaient auparavant mais dont les attestations augmentent sensiblement à partir de l’époque hasmonéenne (en particulier les récipients en pierre et les *mikv’ot*, les bains rituels ; voir Adler 2011) montrent un intérêt renouvelé pour l’usage politique du culte et des pratiques fondées sur une définition séparatiste du peuple. Au-delà de la fixation d’un système de normes qui plus tard se cristallisera dans la définition du judaïsme, l’opération hasmonéenne consiste davantage à fixer l’existence d’un peuple que l’on peut définir à la fois comme israélite et judéen. Ce double registre est attesté par le fait que :

- (a) la tradition en grec préfère l’ethnonyme « Judéens » à « Israël » ;
- (b) la tradition en hébreu préfère l’ethnonyme « Israël » à « Judéens » ;
- (c) 1 M, émanation hasmonéenne, utilise le terme « Israël » dans sa version grecque, et les monnaies hasmonéennes présentent, en caractères paléo-hébraïques, le terme *y’hûdîm*.

Les Hasmonéens ont donc croisé les différents ethnonymes avec les différentes traditions linguistiques afin de capter le plus largement possible les différentes sensibilités, en Judée et ailleurs. Le mélange des deux termes princi-

³⁷ Voir aussi J. Assmann, malgré son insistance sur l’aspect religieux : « In all of its various motifs and facets, the unique coalescence of religious phenomena on the Maccabean Period is rooted in the idea of an exclusionary monotheism that took on its normative contours in the period of religious and social delimitation in the Hellenistic Era, basing itself on a corpus of holy writing elevated into a canon. Both as historical events and in their literary shaping, the Maccabean wars would have not been conceivable without the idea of the canon as a codification of divine will » (Assmann 2012, 58).

paux, Israël et Judéens, avec leurs particularités respectives, relègue à la marge le terme « Hébreu », moins diffusé et moins glorieux. Le nouveau paradigme de peuple Israël-Judéen, afin de s'imposer, devait être à la fois souple et rigide. Ainsi, si beaucoup de traditions de la diaspora semblent être acceptées sans trop de critiques, en Judée une plus grande rigueur était exigée. De même, l'accueil de l'éclectisme des textes bibliques avec leurs récits discordants et parfois contradictoires, voire avec leurs différentes visions, définitions et dénominations du peuple élu, témoigne de l'effort hasmonéen pour rencontrer une adhésion et des soutiens aussi larges que possible. L'affirmation de J.L. Nitschke à propos de l'art peut bien être élargie aux textes : des textes hybrides n'indiquent pas nécessairement l'hybridité dans tous les autres aspects d'une culture, et encore moins une identité hybride. En même temps, les Hasmonéens poussent à l'extrême le statut d'*ethnos* que les rois hellénistiques, les Séleucides comme les Lagides (et plus tard les Romains), leur avaient reconnu. Forts de leur reconnaissance en Judée et en dehors, et forts du sentiment d'appartenance que la diaspora avait semé au sein des Judéens, les Hasmonéens gouvernent avec le Livre qu'ils contribuent à écrire et qu'ils se préoccupent de faire circuler dans les communautés de la diaspora.

Le gouvernement à travers le Livre et donc à travers la parole écrite nous indique que le sentiment d'appartenance ethnique des Judéens se nourrit davantage d'une réalité immatérielle. Par réalité immatérielle, nous n'entendons cependant pas uniquement les aspects religieux, mais un ensemble de liens idéaux et affectifs, dont témoigne aussi le phénomène de la diaspora. Par conséquent, à l'instar des études sur le rôle des colonisations grecque et phénicienne dans le développement des identités respectives de ces deux groupes (Malkin 2015), il faut désormais ajouter le cas de la diaspora judéenne à ces deux autres, d'autant plus que le rapprochement entre diaspora et colonisation est attesté dans les sources. Au contraire de la colonisation, toutefois, la diaspora judéenne implique une tentative de domination, sinon politique, du moins morale et juridique de la part des grands prêtres de Jérusalem, ethnarques des Judéens ou *rō š heber hayyehūdim*. C'est sur la nature subtile de cette domination, qui passe par des textes, des récits et donc des mots, que notre attention doit se porter pour la dernière fois dans l'épilogue de cette recherche.

12. ÉPILOGUE

VERS UNE DÉFINITION SAUSSURIENNE DE L'ANCIEN ISRAËL

Plus de nom. Aujourd'hui, plus aucun souvenir du nom d'hier ; ni demain, de celui d'aujourd'hui, puisque le nom détermine la chose ; puisque un nom est, en nous, le concept de toute chose placée hors de nous. Sans appellation, toute conception devient impossible, et la chose demeure en nous, comme aveugle, imprécise et confuse ; ce nom que j'ai porté parmi les hommes, que chacun le grave, épigraphe funéraire, sur l'image qu'il garde de moi, et qu'il la laisse en paix, à jamais. Un nom n'est qu'une épigraphe funéraire, il convient aux morts. À qui a conclu. Je suis vivant, et je ne conclus pas. La vie ne conclut pas. Et elle ignore les noms. Cet arbre, respiration palpitante des feuilles nouvelles... Je suis cet arbre ; l'arbre, le nuage. Demain, je serai le livre ou le vent. Le livre que je lis, le vent que je bois. Extériorisé, vagabond.

L. Pirandello, *Un, personne et cent mille*

Nous avons essayé dans notre recherche de réagir à deux problématiques : d'une part, l'approche identitaire dominante dans les études juives qui finalement nourrit la rhétorique sous-jacente des « identités éternelles » dans la région du Proche-Orient, et d'autre part, le rôle subalterne de l'exégèse biblique face, notamment, à l'archéologie. Par conséquent, nous avons tenté de montrer qu'une approche historique des textes bibliques a encore son mot à dire dans les débats majeurs de la discipline. Certes, cela oblige les chercheurs à des prises de positions et à des prises de risques dans la détermination chronologique des passages concernés – chose qu'on éviterait souvent volontiers de faire – mais dont les résultats semblent ici encourageants.

La thèse qui sous-tend notre recherche est que ce que nous appelons aujourd'hui la Bible, au-delà des différences de canon, atteste d'un double mouvement : une uniformisation progressive du terme « Israël » et un processus de diffraction par le recours à d'autres noms comme « Hébreux » ou « Judéens ». Cette tension interne entre uniformité et non-uniformité ne peut être effacée dans l'évaluation critique ou scientifique du témoignage biblique. D'autre part, même dans l'usage linguistique actuel, malgré la suprématie du terme « Israël »,

ce dernier ne suffit pas pour exprimer toutes les réalités liées au peuple israélite. Nous sommes en effet obligés d'avoir recours à d'autres mots : la langue *hébraïque*, la culture *juive*, le *judaïsme*...

En particulier, notre recherche à travers le prisme des différents ethnonymes vise à briser l'image d'un Israël solidement défini et immuable. L'image qu'elle nous a permis d'en tracer rappelle plutôt le paradoxe du fleuve d'Héraclite : pour rester tel quel, le fleuve doit s'écouler vers son embouchure. Seul le devenir lui assure l'être, c'est le changement qui permet sa permanence. Pour Israël aussi nous nous trouvons face à un paradoxe. D'une part, la plasticité a été souvent incriminée par les antisémites comme la pire des caractéristiques de ce peuple, une manifestation de leur relativisme culturel et moral découlant de leur relativisme ethnique. Cependant, loin d'être une envie de s'infiltrer chez les autres, elle a été le seul moyen de se tenir à une distance de sécurité qui permettait à la fois d'être connus mais autres, proches mais éloignés. D'autre part, les études juives ont cru trouver dans le lexique identitaire la clé de lecture du phénomène étudié, à mi-chemin entre fermeture et ouverture, adaptation et résilience, tout en reconnaissant dans la Bible hébraïque la source, la pierre angulaire, et donc l'empreinte originaire de son existence.

Cependant, il s'agit d'une identité que la Bible hébraïque ne définit pas, ne fige jamais. Cette dernière, en revanche, atteste un lexique pluriel dont la sémantique est en évolution continue. Comme le fleuve d'Héraclite, ce peuple a la forme de l'eau. En raison de ses changements et de ses descriptions plurielles, il a pu continuer à exister. En particulier, c'est grâce au manque d'une définition précise, visant à *dé-finir* ses contours d'une façon nette et tranchante, que ce peuple n'est pas *fini*, mais a pu continuer à s'adapter et à exister. Et d'ailleurs, le texte fondateur de ce nom, énoncé par Dieu lui-même, précise que ce peuple ne s'appelle pas (*qr'*) « Israël » mais plutôt qu'il est dit (*'mr*) « Israël » (Gn 32,29). Pour reprendre l'opposition, que nous avons évoquée dans l'introduction, entre épistème et opinion, l'Israël de la Bible hébraïque relève plutôt de l'opinion que de l'épistème, de ce qui est dit, cru, imaginé comme étant Israël plutôt de ce qui l'est noir sur blanc.

12.1. ENTRE POLYVOCITÉ ET POLYONYMIE : LE PEUPLE AUX TROIS NOMS

La recherche que nous avons menée dans les deux premières parties visait à identifier les moments essentiels – en termes de chronologie, de géographie, mais aussi de types de sources – de la fixation et de la diffusion des noms du peuple d'Israël. Nous pouvons donc esquisser un cadre interprétatif des phénomènes analysés au cours de ces deux parties, qui déconstruisent l'impression

d'un Israël éternel, due à l'utilisation essentiellement homogène et trans-période du nom Israël. Nous pouvons donc reconnaître un double mouvement :

- (a) durant les VIII^e et VII^e s. av. n. è. (Première partie), nous avons constaté la volonté d'une *reductio ad unum* (Israël) d'une dualité politique (Israël et Juda) ;
- (b) à partir de l'époque perse (Deuxième partie), en revanche, nous avons souligné une diffraction aussi bien de la terminologie (Israël, Hébreux, Judéens) que des contextes concernés (Judée et diaspora).

Ce double mouvement met en exergue un phénomène de *polyvocité* pour la première période (Israël = Jacob, Israël = royaume de Samarie, Israël = royaume de Samarie + royaume de Jérusalem, Israël = royaume de Jérusalem) et un phénomène de *polyonymie* pour la seconde période (Israël = Hébreux = Judéens). Quoique, d'une façon diachronique, la polyvocité de la première période apparaisse comme équivoque, puisque le nom même d'Israël peut désigner à la fois le royaume du Nord et/ou celui du Sud, il est évident que le but principal était d'assurer à Jérusalem l'héritage du nom Israël. Ainsi, la période exilique, souvent présentée comme le laboratoire d'une partie substantielle du « judaïsme », parachève en réalité une élaboration antérieure. Le véritable tournant de la pensée théologique mais aussi politique – dans un contexte où penser les dieux équivaut à penser les hommes – réside dans le transfert opéré par les élites méridionales de bon nombre d'éléments du royaume septentrional à la fin du VIII^e s.

À leur tour, la période hellénistique et la période troublée de la crise maccabéenne, qui conduit à l'affirmation de la maison hasmonéenne, offrent une forte continuité avec l'époque achéménide. Dans le contexte de cette dernière période, non seulement le genre de la « nouvelle de la diaspora », au sein duquel le motif de la persécution occupe une place croissante, mais aussi les termes auxquels nous nous sommes intéressés sont profondément enracinés. C'est à l'époque achéménide, en effet, que les trois termes sont produits ou se stabilisent dans leur signification :

- (a) le terme « Hébreu » constitue probablement le produit d'une spatialisation du Levant méridional, dépendant à la fois de la province de la Transjordanie et de la frontière physique constituée par le fleuve Jourdain ;
- (b) le terme « Judéen » s'avère de plus en plus typique, notamment pour la population de la province perse de Judée (*Yehud*), et connaît, au fil des siècles et notamment avec le phénomène de la diaspora devenu chronique, une banalisation sémantique progressive, au cours de laquelle il ne cesse de s'affranchir de la composante territoriale (la Judée) d'où son nom est tiré ;

- (c) quant au terme « Israël », il se consolide, dans une large partie de la littérature produite au lendemain de la chute du royaume de Samarie et dans la quasi-totalité de la littérature élaborée à partir de l'exil, comme le nom générique et inclusif de la communauté, du moins dans la perspective de l'« histoire sacrée ».

Les stratégies d'identification et d'auto-identification varient largement au cours du temps. Cependant, le fait que nous lisions le terme « Israël » tout au long de la bibliothèque biblique n'efface pas l'existence de profondes fractures dans l'histoire du terme ni la création délibérée de nomenclatures plus ou moins rivales, comme c'est le cas du terme « Hébreux » et « Judéens ». À bien y regarder, ces termes qui semblent fonctionner comme simples synonymes ou comme formes alternatives choisies sur des critères stylistiques ou de registre, reflètent en réalité différentes façons de penser ce peuple.

Par exemple, nous avons montré que, dans les textes de la première partie du VIII^e s., Israël ne désigne que le royaume du Nord. Au-delà des discussions de nature archéologique sur le manque d'attestations – ou leur incertitude – de la monarchie unifiée sous David et Salomon, l'exégèse peut contribuer à montrer que ce n'est qu'au lendemain de l'effondrement du royaume de Samarie, et non avant, que le nom « Israël » est descendu vers Juda par le biais de l'appropriation par des prophètes méridionaux et a été proposé à la communauté locale réunie autour de la cour de Jérusalem. En revanche, encore au début du I^{er} s., à côté de la consécration et de la spécialisation théologiques du terme « Israël » et de la création de la catégorie trans-spatiale et trans-culturelle du terme « Hébreux », le terme le plus délibérément répandu est celui de « Judéens ». Ce groupe renvoie à un peuple (un *ethnos*) qui partage un sentiment d'appartenance développé surtout grâce au droit hellénistique (qui a par exemple encouragé la traduction en grec de la Torah, ou qui prévoyait la possibilité de constituer un *politeuma* au sein d'un royaume hellénistique, ou encore d'avoir en Judée une administration semi-autonome comme *ethnos* reconnu), plutôt qu'autour d'un culte.

Entre les deux dossiers chronologiques, Israël à l'Âge du Fer et Israël à la période hellénistique (en particulier à l'époque hasmonéenne), presque tout est différent, malgré le nom. Un autre élément de continuité réside dans le fait qu'Israël ne désigne pas une religion ni une dimension religieuse, mais qu'il continue à se définir par rapport aux contextes politiques de chaque époque. S'il ne semble pas prudent de recourir à la notion de « judaïsme(s) » pour les phases étudiées, on peut en revanche parler de yahwisme(s), qui reste lié aux évolutions politiques de l'Âge du Fer à l'époque hasmonéenne et non, comme ce sera le cas du judaïsme, indépendamment de ces dernières.

En réalité, l'aspect religieux a joué un rôle pendant l'exil dans la fixation du concept de « peuple d'Israël » mais, encore une fois, il faudrait corriger la

perspective. À la suite de la conquête babylonienne de Jérusalem, deux orientations sont mises en place : le monothéisme et ce qu'on pourrait appeler le « monoethnisme », à savoir l'idéalisation de la communauté des exilés qui se pensait dans les termes du « reste d'Israël » et qui jeta les bases, fixées dans le texte de la Torah, pour une tradition biblique qui développe une pensée de l'ethnicité et de la pérennité de l'ancien Israël, ferme et stable à l'image de sa divinité. Au-delà des tendances bien connues à la monolâtrie, de l'hénothéisme et des possibles bruissements du monothéisme dans le contexte mésopotamien, qui auraient contribué à la maturation de la théologie des déportés judéens, les deux opérations – monothéisme et « monoethnisme » – sont intimement liées. Dans un système où chaque communauté – territoriale, tribale, urbaine, familiale, etc. – partage le culte d'une divinité principale, la « radicalisation » du système, avec l'élimination de la pluralité des divinités non seulement vénérées mais aussi concevables, jusqu'à l'élimination de la parèdre, dépend évidemment de l'association d'une seule divinité à un seul peuple. La condition indispensable pour la maturation du célèbre monothéisme biblique fut donc le fait de pousser ses racines dans la petite communauté des exilés. À la réduction quantitative drastique de la composante sociale correspond donc la réduction quantitative du panthéon de divinités vénérées et la montée en puissance qualitative d'une seule divinité au sein du panthéon, sans doute déjà limité, de départ. La coïncidence entre « monoethnisme » et monothéisme pousse donc à l'extrême les conséquences du système religieux proche-oriental, où une communauté humaine s'identifiait à une divinité principale, comme, dans le cadre de la cité, la divinité ou le couple poliade.

La correspondance entre « monoethnisme » et monothéisme ne réduit pas, cependant, le peuple d'Israël tout simplement à une communauté religieuse : il s'agit toujours d'un *ethnos* et non d'une *Kultusgemeinde*, pour reprendre les mots de K. Weingart (2017, 175). Il faut, au contraire, lui reconnaître une texture essentiellement politique pendant toute la période biblique, comme le montre le fait que tous nos textes ont été fixés sous l'impulsion de plusieurs élites au pouvoir à partir des Omrides au IX^e siècle, en passant par la rédaction judéenne du VII^e s., les élites exiliques et postexiliques, et la dernière grande rédaction hasmonéenne du I^{er} s. C'est l'acte qui consiste à gouverner avec le Livre, même si ce Livre n'est pas véritablement un *codex* mais un texte qui se pense déjà comme un récit ininterrompu et qui, pourtant, à chaque fois, est remanié et adapté, ce qui constitue la raison pour laquelle le concept d'Israël reste lié notamment à la monarchie proche-orientale et à ses évolutions pendant le I^{er} millénaire.

Malgré la signification toujours ouverte et mouvante du concept d'Israël, nous pouvons du moins concentrer l'attention sur une série de résultats aux-

quels nous sommes parvenu et qui nous semblent de quelque importance dans le débat sur l'histoire de l'ancien Israël :

- (a) les données archéologiques mais aussi exégétiques que nous avons analysées nous encouragent désormais non pas à écarter la catégorie de « monarchie unifiée », mais à la comprendre comme domination politique et culturelle de Samarie sur Jérusalem. Cette véritable *israélisation* de l'entité méridionale est d'ailleurs la raison d'être du transfert du nom « Israël » de Samarie à Jérusalem ;
- (b) l'israélisation du royaume de Juda à l'Âge du Fer a certes suivi des voies différentes par rapport à l'« hellénisation » des siècles suivants, mais les deux phénomènes s'inscrivent également dans le contexte global du réseau proche-oriental, qui de l'échelle levantine de l'Âge du Fer s'ouvre progressivement à l'ouest, jusqu'à inclure la région orientale de la Méditerranée, avec les mondes égéens et, à partir de la fin du II^e s., la péninsule italique et donc Rome ;
- (c) l'élargissement de l'éventail de cultures et de traditions avec lesquelles les Israélites sont entrés en contact tout au long de leur histoire est ce qui leur a permis d'exister, entre maintien d'une culture distinctive et intégration dans le contexte local ;
- (d) l'existence d'une pluralité d'ethnonymes et la consécration de l'un d'entre eux marquent, d'une part, la polyphonie, la richesse des perspectives au sein du peuple et, d'autre part, le caractère autoritaire de la canonisation scripturale, qui a opéré un choix. Le choix a donc permis de valoriser, en dépit des étymologies des termes « Hébreu » et « Judéen », le nom le plus ancien du peuple, dont l'étymologie est forte et puissante, celui, aussi, qui se rattache à une conception plus fermée, issue d'une vision tribale et généalogique du peuple.

Ainsi, le « principe d'individuation » du peuple devient tout simplement son nom. L'ethnonyme Israël, en effet, cesse d'être utilisé par les étrangers après 722. À partir de cette période, il se présente comme une dénomination interne et, en tant que telle, appelle une conscience et une volonté de se reconnaître et d'être reconnu comme membre d'Israël. À l'exception des attestations épigraphiques des Samaritains qui continuent à s'afficher dans la communauté internationale comme « Israélites » (voir par exemple l'inscription de Délos ; *SEG* 32, 810), le peuple d'Israël n'existe pas en dehors des textes littéraires. À l'époque hasmonéenne, par exemple, les grands prêtres continuent encore de se présenter comme des Judéens, bien qu'ils aient soudé les concepts d'Israël et de Judéens autour de la notion juridiquement valide d'*ethnos*, dans le contexte hellénistique, et de *natio*, ensuite, dans le contexte latin.

12.2. UNE CERTAINE IDÉE DE L'ANCIEN ISRAËL

Dans la Bible hébraïque, plusieurs définitions du peuple ont été formulées, chacune donc « fille de son temps » et surtout de la volonté de sa classe dirigeante. Israël désigne, dans l'ordre chronologique, la population du royaume d'Israël, les habitants du royaume de Juda, les exilés ou ceux qui sont restés, la population du royaume hasmonéen qui s'ouvre aux communautés de la diaspora. Israël grandit dans les textes comme un *'am*, une famille, un groupe de sang dont, cependant, en raison de ses déplacements, l'appartenance politico-sociale est déterminée à chaque fois par le contexte où le groupe est amené à vivre. Israël forme donc une entité constamment située dans l'« entre-deux » : entre entité territoriale et entité extra- ou intra-territoriale, entre culture et « race », toujours en vertu de la prééminence de la texture ethnique.

Chaque pouvoir instituant a, en effet, dû parcourir deux pistes pour identifier le peuple. Dans le premier cas, l'appartenance dépend du sang, selon, par exemple, le principe matrilineaire fixé par les règles rabbiniques, encore en vigueur de nos jours. Dans le second cas, elle dépend de la culture hébraïque qui, en raison de la diaspora mondiale qu'elle a connue et continue à connaître, se fonde sur très peu d'éléments, parmi lesquels un rapport tout particulier avec les textes bibliques et la tradition. Nous retrouvons de nouveau la tension entre l'« Israël jacobien » et l'« Israël mosaïque », l'écart entre généalogie et vocation dont parlait A. de Pury. Cependant, la vision vocationnelle du peuple, comme celle évoquée par le prophète Osée, ou plus récemment la définition du juif qui s'autoproclame comme tel, comme dans la première loi du retour de 1950, n'ont pas duré longtemps. L'« Israël jacobien », malgré la hiérarchisation de la figure de Jacob dans les traditions portant sur les Patriarches, est le modèle qui l'a emporté sur tous les autres, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. La comparaison avec d'autres modèles de société, comme la société hellénistique ou romaine, avec d'autres expériences religieuses, ensuite, comme le christianisme et l'islam, n'a pas pu faire face à l'héritage de ce que S. Sand appelle un « judéo-centrisme tribal » (2013, 143). Par exemple, même la perte, du moins jusqu'en 1948, d'un territoire et la comparaison permanente avec le système chrétien, n'ont pas réduit le judaïsme à une religion, du moins au sens que ce terme a acquis avec le christianisme. Par exemple, la foi sera toujours soumise à l'appartenance ethnique ou, du moins, par la circoncision et la loi mosaïque en général.

En même temps, les Juifs ne sont pas seulement une « famille élargie ». C'est donc le triomphe de l'« Israël jacobien » mais avec certaines ouvertures envers l'« Israël mosaïque » : un Israël modérément ouvert à une dimension universelle. La définition encore de nos jours difficile de la notion de « juif »

est due au chevauchement de plusieurs aspects, qui rend impossible une définition qui contente tous les chercheurs. L'impasse actuelle n'est que le reflet de la stagnation du même débat depuis l'Antiquité. Ou mieux, la non-volonté de trancher la discussion tient au fait que les textes fondamentaux ne contiennent pas les éléments qui permettent de le faire. En réalité, les Israélites, de l'Antiquité à nos jours, semblent s'être désintéressés de ces sujets. Au-delà du fait de constituer un peuple, sa définition n'est jamais fixée définitivement.

Cela devient évident dans ce que la Bible hébraïque relate à propos de la possibilité de recenser le peuple. Bien que cette possibilité soit racontée et règlementée par certains passages de la Torah (Nb 1,20-47 ; 26,5-51), le texte fondateur reste Ex 30,12 qui explicite le fait que l'acte du recensement met en danger la vie de chaque Israélite : « Quand tu enregistreras l'ensemble des fils d'Israël soumis au recensement, chacun donnera au Seigneur la rançon de sa vie lors de son recensement ; ainsi nul fléau ne les atteindra lors du recensement ». L'épisode du recensement du roi David (2 S 24 ; 1 Ch 21) met aussi en exergue le résultat funeste d'une telle démarche, ainsi que, du moins selon la version de 1 Ch, l'image du recensement comme tentation venant du Satan.

Mais en quoi cette opération de bureaucratie ordinaire, dans les États anciens comme encore dans les nôtres, mettrait-elle en danger l'existence des Israélites ? Les sages ont multiplié les explications mais celle de Rabbenu Behaye (1255-1340) reste probablement la plus séduisante : « Tant qu'ils n'avaient été qu'une partie d'un tout, et non des individus à part entière, le mauvais œil n'avait pas pu se concentrer sur eux, car ils n'étaient pas un numéro en soi » (commentaire à Ex 30,12 ; notre traduction). Afin de produire un aperçu global du peuple, le recensement introduit une séparation entre la notion de peuple et ses membres, en reconnaissant à ces derniers une responsabilité individuelle inédite par rapport au temps où ils n'étaient qu'une partie indistincte au sein du peuple. Cette séparation, quoique transitoire et fonctionnelle, sanctionnerait la mort de la notion même de peuple en tant que groupe et, par conséquent, de ses membres : la grâce divine accordée au peuple d'Israël ne serait en fait plus accordée à chacun de ses membres désormais considéré comme individu.

Le recensement correspond en outre à la volonté d'avoir une vue quantitative, statistique, du peuple, ce qui est le contraire de la vision que Dieu a de ce même peuple. Deux visions du peuple s'affrontent : une humaine – quantitative et pragmatique – et une divine – qualitative et absolue. Il ne s'agit plus simplement de l'opposition entre l'« Israël jacobien » et l'« Israël mosaïque » car, comme nous venons de le voir, leurs contours s'estompent finalement l'un dans l'autre. D'ailleurs, une définition purement ethnique comme celle de l'« Israël jacobien » devrait bien se prêter à la pratique du recensement. En effet, le dieu biblique s'intéresse à Israël en tant que groupe plutôt qu'à ses

individus. Certes, après le déluge, dans la nouvelle phase inaugurée dans les rapports entre dieu et l'humanité, il suffit d'un petit nombre de sages et de fidèles pour sauver toute une communauté (même pour les non-Israélites comme le montre Gn 18,22-33). Cependant, l'horizon d'action divine reste celui de la collectivité : encore une fois, l'axe « monoethnisme » et monothéisme tient.

La vision divine du peuple pourrait alors être qualifiée de linguistique, voire d'onomastique, alors que la vision humaine serait davantage numérique. L'opposition entre les deux est si radicale que le dieu biblique, dès le début de l'histoire (littéraire) du peuple, a écarté toute caractérisation numérique et statistique du peuple. Le peuple, dès la promesse à Abram, est conçu comme innombrable « autant que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer » (Gn 22,17 et parallèles). Le fait qu'il vaut mieux ne pas quantifier, compter le peuple n'est donc qu'une autre conséquence de l'indétermination et de l'ineffabilité du peuple, dont la donnée fondamentale demeure le nom.

L'indétermination ethnique, territoriale, des traditions est un legs de l'ancien Israël, non pas une condition de la globalisation ou du *melting pot* du monde contemporain. La plurivocité du nom Israël qui caractérise une grande partie des textes bibliques, parfois au point d'introduire une forme de confusion dans laquelle il n'est plus possible de distinguer un sens de l'autre, la pluralité des appellations pour le même peuple, la convergence et la hiérarchisation dont elle s'accompagne, mais aussi la prétention à une multiplicité d'appartenances des Israélites de la diaspora, pris constamment entre appartenance à la Judée et attachement au pays, aux lois et à la culture de l'endroit où ils habitent, constituent une empreinte insurmontable.

Ce n'est qu'à présent que nous pouvons comprendre pourquoi cette recherche s'achève par un cheminement vers une définition saussurienne de l'ancien Israël, en tant qu'entité linguistique, voire onomastique, plutôt que numérique et quantifiable. Parmi les concepts mobilisés par la pensée de F. de Saussure, le plus célèbre est sans doute la différence entre *langue* et *parole*. Les deux notions appartiennent, d'après le linguiste, à deux sphères opposées : la première, abstraite, résulte d'une grammaire conventionnellement établie et donc d'une construction sociale ; la seconde se rattache quant à elle au domaine du concret. La parole constitue un acte individuel, la réalisation pratique d'une langue précise. C'est l'insistance sur l'acte vocal qui caractérise, en dernier ressort, la parole comme production individuelle qui, en tant que telle, a un caractère irrépétable, puisque non seulement chaque parleur prononce le même mot de façons différentes, mais aussi parce que la même personne prononce le même mot toujours de façon légèrement différente.

Comment la distinction saussurienne entre langue et parole et, en particulier, le caractère individuel et irrépétable de la parole peuvent-ils nous aider

dans l'établissement d'une épistémologie de l'ancien Israël, objectif que nous avons fixé dès l'introduction ? Nous avons vu que la problématique au cœur de notre recherche est constituée, d'une part, par l'ambiguïté de la définition d'Israël qui, grâce au caractère littéraire et livresque de la Bible hébraïque, possède une identité perpétuelle comme protagoniste de l'œuvre et, d'autre part, par l'éclatement du concept d'Israël comme résultat de l'analyse historique à différentes périodes, en raison de la pluralité des modalités d'existence aux diverses époques étudiées. Malgré la tendance du récit biblique, qui vise à unifier et à harmoniser les différentes définitions du peuple au fil du temps, nous revendiquons la nécessité de porter un regard différent pour chaque attestation du nom Israël, comme s'il s'agissait de paroles différentes dans le système saussurien. Il s'agit d'une épistémologie impossible d'après la définition platonicienne qui implique la stabilité, car elle doit être souple pour s'adapter aux multiples contextes d'usage du nom « Israël » et de ses formes alternatives.

Bien que nous puissions avoir une connaissance relativement stable des différents contextes historiques, il faut, en d'autres termes, renoncer à toute définition, à tout savoir systématique ou totalisant sur notre objet d'étude. Chaque période, mais aussi chaque cercle de rédacteurs, a investi le terme « Israël » et ses équivalents d'une nuance particulière, que nous ne parvenons pas toujours à saisir. La difficulté interprétative à laquelle nous sommes confrontés quand nous avons analysé un texte biblique concernant le nom du peuple, est due en particulier à l'équivocité résultant de l'adoption d'un nombre limité de termes pour désigner un large prisme de caractérisations d'un peuple toujours conçu comme identique à lui-même. Non seulement nous sommes en difficulté pour identifier la source, le document ou la rédaction qui utilise le terme en question, mais le sens peut aussi nous échapper, comme cela a été le cas au cours de certains de nos approfondissements exégétiques. De la même manière, quand nous avons sollicité des dossiers archéologiques, une difficulté complémentaire est apparue : le manque de dénomination linguistique pour les contemporains de telle ou telle culture matérielle nous oblige à formuler des conjectures identitaires ou nous conduit vers une perspective prudente, qui s'abstient de toute attribution définitive et au sein de laquelle un assemblage de culture matérielle peut à son tour être compris comme une parole au sein d'une langue.

Dans les deux cas, ce que nous entendons par définition saussurienne de l'ancien Israël réside donc dans l'abandon de toute obsession identitaire, tant dans l'exégèse que dans l'« archéologie biblique », et dans une reformulation de la notion d'Israël capable d'intégrer la nébuleuse des diverses cristallisations historiquement déterminées. La nébuleuse renvoie à ce que nous appelons *une certaine idée* d'Israël, une image trouble, imprécise qui permet une identification vague, perçue comme à travers un nuage de poussière due à la pulvérisation de l'objet de notre recherche. Cette *certaine idée* doit donc devenir

l'épistémologie pour toute histoire de l'ancien Israël, à savoir la conscience que malgré la persistance du nom, il ne s'agit que d'une parole dans la vision saussurienne.

Quant au nom Israël lui-même, la première image que nous possédons est celle de Jacob qui se roule dans la poussière, par terre : il n'est pas vaincu, mais pas encore vainqueur. À partir de cet épisode, la forme, la dimension dans laquelle Israël commence à exister, est donc celle de la parole, de son nom, une boîte à moitié vide, à chaque fois remplie d'un sens contingent, contextuel. Le seul aspect qui reste permanent à travers le temps dérive de l'étymologie proposée par Gn 32, en rapport avec une aptitude à la polémique, à l'affrontement. Comme l'épisode le montre symptomatiquement, Israël est une entité intrinsèquement contrastive qui continue à se définir par oppositions successives : Jacob/l'homme au Yabboq ; Jacob/Ésaü ; Jacob/Abraham ; Jacob/Moïse ; Israélites/Édomites voire toute autre population du Proche-Orient ancien (y compris les Égyptiens ou des populations plus éloignées de Mésopotamie) ; royaume d'Israël/royaume de Juda ; exilés/peuple de la terre ; rentrés de l'exil/diaspora ; Judéens/Samaritains ; Judéens/Grecs ; circoncis/non-circoncis. Si nous avons refusé de fonder notre analyse sur des oppositions binaires, nous devons néanmoins reconnaître que c'est sur des oppositions binaires que s'est fondée la définition littéraire d'Israël. Cette liste, d'ailleurs, pourrait continuer avec les oppositions internes et externes de l'Israël moderne et contemporain.

L'approche de l'histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes et l'étude de l'histoire de ces derniers a souligné la nécessité de passer de la continuité du signifiant (le nom) à la discontinuité du signifié (la société désignée), et de la discontinuité des cultures particulières à la continuité régionale. D'ailleurs, cette idée de la continuité du signifiant n'est elle-même qu'un mirage initial, dans la mesure où, après analyse, les ethnonymes sont eux aussi marqués par une pluralité de formes et/ou par l'existence de sous-formes ainsi que par une véritable histoire sociale (Bird-David 2014), qui montre comment les ethnonymes varient et se multiplient au gré des utilisateurs et de leurs perspectives.

12.3. AU-DELÀ DE L'APPROCHE IDENTITAIRE

Cette recherche a constitué non seulement une tentative de réaction contre une historiographie téléologique, qui considère le judaïsme de l'ère chrétienne ou le sionisme moderne, ou encore la création de l'État d'Israël en 1948 comme l'achèvement d'un mouvement commencé à l'Âge du Fer, mais aussi contre une historiographie de type typologique. Par historiographie typologique, nous

entendons une historiographie fondée sur l'affirmation de types et de modèles comme les identités ethniques. Ainsi, même si nous n'avons pas appliqué la méthode de l'exégèse post-colonialiste, nous en avons néanmoins partagé l'esprit, lorsqu'il s'est agi de remettre en question non seulement le regard porté par les sources (dimension historique), mais aussi le regard des exégètes, à commencer par notre propre regard (dimension herméneutique ; pour un cadre méthodologique voir Sugirtharajah 2012, 171). Après tout, comme l'a dit avec justesse A. Momigliano (1968, 5), nous sommes tous dans une période de décolonisation et cela vaut aussi pour l'histoire ancienne.

La réflexion sur l'ambition coloniale d'une grande partie de la Bible et, en même temps, sur l'idée coloniale qu'a pu avoir l'histoire de l'exégèse, nous ramène au questionnement identitaire par lequel cette recherche a commencé. Comment d'ailleurs, le peuple qui se voulait, par exemple, « à la fois Grec et Juif », qui se voyait comme passeur – *'ibri* – entre différentes cultures, est-il devenu le rempart d'une approche identitaire qui a tendance à l'isoler plutôt qu'à le connecter à ses différents contextes ? Comment a-t-on pu perdre de vue l'indétermination, la fluidité, l'ouverture sémantique de ses noms ?

Malgré tous les textes le concernant, Israël reste, en effet, fondamentalement indéterminé, sa définition, fluide et relativement ouverte. Par conséquent, la troisième partie de cette recherche s'est concentrée sur sa généalogie davantage textuelle que génétique, comme le proposaient A. Oz et F. Oz-Salzberger (2014). Certes, les multiples Israël(s), et encore plus les « Hébreux » et les « Judéens », qui se suivent, superposent et confondent dans le récit biblique, gardent l'origine généalogique comme centrale – dans le cas d'« Israël » ils la portent dans le nom – mais cette condition n'est qu'une fiction littéraire. Les textes ne la remettent jamais en cause mais ils ne cherchent pas à la vérifier non plus. La pureté ethnique impliquée par le modèle généalogique de l'« Israël jacobien » n'est qu'un idéal mythique. Les données historiques, archéologiques témoignent au contraire d'une porosité et d'un mélange profond et continu entre toutes les communautés du Levant ancien.

Il serait, cependant, limitatif de relier aux considérations historiques et archéologiques cette vision de l'ancien Israël. L'étude que nous avons menée sur les textes bibliques témoigne que ces derniers sont riches en contre-exemples qui fragilisent l'image stéréotypée d'une identité israélite monolithique et éternelle. Nous ne nous sommes limité qu'aux ethnonymes mais les textes bibliques attestent à d'autres endroits la même tendance. En particulier, tout en utilisant l'image du peuple, les textes bibliques excluent catégoriquement l'idée d'une pureté ethnique pour l'ancien Israël.

À bien y regarder, au-delà de l'origine étrangère d'Abraham, la dimension familiale des fils d'Israël – à savoir le fait d'être la descendance de Jacob/Israël – nécessite dès le début la mise en œuvre d'une stratégie de mariages

mixtes (Frevel 2011). Le problème de chercher ailleurs une femme est, donc, au cœur des histoires patriarcales elles-mêmes. Ainsi, plusieurs femmes étrangères sont-elles liées à des personnages majeurs, à commencer par Isaac et Jacob, mais aussi à Joseph, Juda et Moïse par la suite. La généalogie du roi David est particulièrement intéressante à cet égard. Non seulement Juda s'unit avec la fille d'un Cananéen – ce qui coûte une mauvaise renommée à tous ses descendants, les Judéens ; comme le rappelle encore Mt 2,11 – mais nous retrouvons ensuite d'autres femmes étrangères, comme Rahab ou Ruth, à laquelle un livre biblique entier est dédié. Une fois que la famille de Jacob-Israël est devenue un véritable peuple, cette coutume a donc continué malgré les quelques réprimandes bibliques. Vu l'importance du rôle de la femme, comme le remarque le livre de Néhémie à propos des femmes ashodites, ammonites et moabites épousées par des Judéens (Ne 13,23), la quantité de femmes non israélites qui scellent les nœuds majeurs de l'histoire du peuple est néanmoins frappante.

La Torah, en outre, parle à plusieurs reprises de la figure du *ger*, le non israélite qui vit au milieu des israélites et avec lesquels il est associé en plusieurs occasions. On pourrait, enfin, évoquer aussi le mystérieux *'ereḇ rāb* dont parle Ex 12,38, qui accompagna les Israélites lorsqu'ils quittèrent l'Égypte. Ce terme obscur a été interprété de différentes manières tout au long des deux millénaires d'exégèse de la Bible hébraïque, à la fois positivement et négativement, et les spécialistes modernes débattent encore de sa signification exacte. Cependant, selon la version grecque qui parle d'un *ἐπίμικτος πολὺς*, l'expression devrait probablement être considérée comme « une grande foule mixte », c'est-à-dire des non israélites qui ont rejoint les fils d'Israël. Si donc la sortie d'Égypte est l'acte fondateur de la naissance du peuple, ce peuple est présenté comme ethniquement « impur » dès le début, si l'on veut adopter le lexique ethnique ; son identité est une identité mélangée, plurielle dès l'origine, si l'on veut adopter, en revanche, le lexique identitaire.

Ces allusions, loin d'être exhaustives, montrent que le texte biblique, bien avant les études historiques et archéologiques, porte en soi les vestiges d'une histoire différente que les exégètes n'ont pas toujours su ou voulu lire. Il s'agit d'une histoire dans laquelle Israël est fait de descendants de Jacob-Israël aussi bien que d'autres individus dont la provenance et les traditions restent obscures. Le récit biblique, car nous sommes toujours dans le registre du littéraire, ne s'intéresse pas à la pureté de la souche israélite. Cela est plutôt une obsession des modernes. Notre étude, en revanche, a essayé de restituer la voix et une centralité à cette trame submergée mais bien présente dans les récits bibliques, attestant une pluralité indifférenciée au sein d'Israël.

Au vu du paradoxe selon lequel les études juives – c'est-à-dire les études identitaires par excellence – se fondent sur une « identité » jamais fixée mais

au contraire laissée comme en suspens et ouverte, notre étude se passe de la notion d'« identité ». Au refus d'appliquer le lexique identitaire correspond, enfin, la conviction que la valeur heuristique de l'identité touche à sa fin et qu'il est donc nécessaire de jeter les bases d'une phase post-identitaire dans nos études. D'ailleurs, l'utilisation du mot « identité » n'est jamais neutre. Il s'agit, au contraire, d'un mot très délicat, qui peut être (mal) compris et utilisé de nombreuses façons. Employer ce mot n'est ni nécessaire ni pratique, car il met en évidence la discontinuité au lieu de la continuité, et le choix de ce qui doit être mis en évidence est profondément arbitraire. Après avoir mis l'accent sur la discontinuité pendant de nombreuses années, il est peut-être temps de donner la priorité à la continuité et de mettre de côté l'identité et les notions apparentées.

Libérés du poids de la grille de lecture identitaire qui obsède davantage les modernes que les anciens, il serait alors nécessaire d'écrire une histoire du Levant où toutes les communautés seraient placées sur un pied d'égalité et étudiées à travers les dynamiques tracées par les partages et les échanges plutôt qu'à partir des frontières territoriales et ethniques fixées au préalable, comme on le fait habituellement. Une histoire où les gens, tout en s'opposant et trop souvent en se faisant la guerre, se rencontrent et se reconnaissent plutôt qu'un catalogue de peuples, religions et styles céramiques. Pour faire cela, cependant, il faut repartir des mots avec lesquels nous écrivons cette histoire. Certes, la présente recherche ne s'est occupée que d'un petit fragment du monde levantin et beaucoup reste encore à faire. Cependant, nous avons souligné qu'Israël n'est qu'un mot, un nom inerte si personne ne l'évoque ou le revendique. C'est un nom utilisé et manipulé pendant des millénaires, ballotté de part et d'autre, un nom qui remplit les espaces de la Bible hébraïque, de la Bible chrétienne, du Qu'ran, de l'histoire et de la géographie mondiale, grâce à la facilité avec laquelle il est recyclé, resémantisé, manipulé.

Nous terminons là où nous avons commencé : il faut veiller à « prendre soin » des mots et des noms, les restituer à la finalité pour laquelle ils ont été créés ailleurs. La « manutention » des mots est donc une mission qui concerne directement le métier de l'historien. Le dépassement des régimes identitaires – qui opèrent autant dans la pensée et dans l'interprétation scientifique que dans la vie quotidienne – n'est que le premier pas vers une nouvelle compréhension du Levant. Comme le montre A. Maalouf dans son dernier essai *Le naufrage des civilisations* (2019), l'histoire du Levant a encore beaucoup à nous apprendre en tant que laboratoire religieux et lieu de cohabitation, même si certaines rhétoriques antiques ou contemporaines veulent nous faire croire le contraire.

L'étude de l'histoire de l'ancien Israël, qui n'est donc pas une matière inerte, ne peut se réduire à une approche archéologique et le nom du peuple

israélite ne constitue pas une « épigraphe funéraire », comme dans la citation de L. Pirandello. Tant qu'il y aura même une seule personne capable de lire le nom Israël ou, tant qu'il y aura un « humain assez cinglé pour se qualifier de Juif » (Oz – Oz-Salzberger 2014, 236), les potentialités sémantiques de ce nom resteront ouvertes. Et l'histoire de l'ancien Israël, avec laquelle l'histoire d'Israël se confond, restera à son tour ouverte et plurielle, objet de débats vifs et passionnants. Elle continuera à servir, en outre, d'aiguillon pour tous ceux qui s'interrogent sur les limites de la pensée identitaire, sur la vocation inclusive de toute culture, sur le rôle précieux des minorités ainsi que sur le potentiel créatif des mots dans l'histoire de l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

(les autres suivent *The SBL Handbook of Style*, Atlanta, GA : SBL, 2014)

- GLAJJ Stern, Menahem (ed.). 1974-1984. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I-III*. Jerusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- HAE Renz, Johannes – Röllig, Wolfgang (eds). 2016. *Handbuch der althebräischen Epigraphik, I-II*. Darmstadt : WBG [1^{ère} ed. 1995].
- KA Inscriptions de Kuntillet Ajroud d'après l'édition d'Ahituv–Eshel – Meshel 2012.
- RITA IV Kitchen – Kenneth A. – Davies, Benedict G. (eds). 1994. *Ramesside Inscription Translated and Annotated, vol. IV, Merneptah and the Late Nineteenth Dynasty*. Cambridge, MA : Blackwell.
- UPZ II Wilcken, Ulrich (ed.). 1957. *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde), 2. Band, Papyri aus Oberägypten*. Berlin : de Gruyter.
- WSS Sceau d'après l'édition d'Avigad – Sass 1997.

Sources anciennes

Lettre d'Aristée à Philocrate (traduit et annoté par A. Pelletier ; Paris 1962 : Éditions du Cerf).

Eusèbe de Césarée

1974-1987 *Préparation évangélique* (Paris ; Éditions du Cerf).

Diogène Laërce

1965 *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (traduit et annoté par R. Genaille ; Paris : Garnier-Flammarion).

Flavius Josèphe

1972 *Contre Apion* (texte établi et annoté par T. Reinach et traduit par L. Blum ; Paris : Les Belles Lettres).

1975-1982 *La Guerre des Juifs* (traduit par A. Pelletier ; Paris : Les Belles Lettres).

1992-2010 *Les Antiquités juives* (traduit par É. Nodet ; Paris : Éditions du Cerf).

Hérodote

1932-1955 *Histoires* (Paris : Les Belles Lettres).

Philon d'Alexandrie

1976-1992 *Œuvres de Philon d'Alexandrie* (édition dirigée par R. Arnaldez – J. Pouilloux – C. Montdésert ; Paris : Éditions du Cerf).

- Plutarque
1964 *Vies. Tome I. Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa* (texte établi et traduit par R. Flacelière – E. Chambry – M. Juneaux ; Paris : Les Belles Lettres).
- Théophraste
1998-2006 *Recherches sur les phénomènes végétaux* (texte établi et traduit par S. Amigues ; Paris : Les Belles Lettres).

Études

- Abadie, Philippe. 1996. *Lecture des Livres des Maccabées : études historiques et littéraire sur la crise maccabéenne*, Lyon : Profac.
- Abalodo, Sebastien B. 2014. *Structure et théologie dans le Trito-Isaie. Une contribution à l'unité du livre* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 208), Rome : Pontificia Università Gregoriana.
- Abel, Félix-Marie. 1949. *Les livres des Maccabées* (EBib), Paris : J. Gabalda.
- Abou 'Assaf, Ali. 1980. « Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildkunst », *UF* 12, 7-102.
- Adler, Yonatan. 2011. *The Archaeology of Purity: Archaeological Evidence for the Observance of Ritual Purity in Erez-Israel from the Hasmonean Period until the End of the Talmudic Era (164 BCE – 400 CE)*, Thèse de la Bar-Ilan University. [Héb.]
- Aejmelaeus, Anneli. 2013. « The Septuagint and Oral Translation », in M.K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010* (SBLSCS 59), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 5-13.
- Ahituv, Shmuel. 1998. « The Origins of Israel – The Documentary Evidence », in Ahituv – Oren 1998, 135-140.
- . 2008. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem : Carta.
- Ahituv, Shmuel – Demsky, Aaron – Goren, Yuval – Lemaire, André. 2007. « The Inscribed Pomegranate from the Israel Museum Examined again », *IEJ* 57.1, 87-95.
- Ahituv, Shmuel – Eshel, Eshter – Meshel, Ze'ev. 2012. « The Inscriptions », in Meshel 2012b, 73-142.
- Ahituv, Shmuel – Oren, Eliezer D. (eds.). 1998. *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives* (Beer-Sheva 12), BeerSheva : Ben Gurion University of the Negev Press.
- Ahlström, Gösta W. 1984. « An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine », *StOr* 55.3, 117-145.
- . 1986. *Who Were the Israelites?*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- . 1990. « The Bull Figurine from Dhahrat et-Tawileh », *BASOR* 280, 77-82.
- . 1991. « The Origin of Israel in Palestine », *SJOT* 5.2, 19-34.
- . 1993. *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSup 146), Sheffield : Sheffield Academic Press.

- Ahlström, Gösta W. – Edelman, Diana V. 1985. « Merneptah's Israel », *JNES* 44.1, 59-61.
- Aitken, James K. 2014. *No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary* (Critical Studies in the Hebrew Bible 5), Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Albert-Llorca, Marlène – Belayche, Nicole – Bonnet, Corinne (eds.). 2017. *Puisances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels* (BEHE 175), Turnhout : Brepols.
- Albertz, Rainer. 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. 1, From the Beginnings to the End of the Monarchy* (OTL), Louisville, KY : Westminster John Knox Press [éd. or. 1992].
- Albertz, Rainer – Schmitt, Rüdiger. 2012. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Albright, William F. 1927. « The Names 'Israel' and 'Judah' with an Excursus on the Terminology of *Tôdâh* and *Tôrâh* », *JBL* 46.3-4, 151-185.
- . 1966. « The Amarna Letters from Palestine: Syria, the Philistines and Phoenicia », in *CAH* II, 20-23.
- Aliquot, Julien – Bonnet, Corinne (eds.). 2015. *La Phénicie hellénistique. Actes du colloque international de Toulouse (18-20 février 2013)* (Topoi Supplément 13), Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée.
- Allen, Leslie C. 1976. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans – London : Hodder & Stoughton.
- Allen, Spencer L. 2013. « An Examination of Northwest Semitic Divine Names and the *Bet*-locative », *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 2.1, 61-82.
- . 2015. *The Splintered Divine: A Study of Istar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 5), Berlin – Boston : de Gruyter.
- Amadasi Guzzo, Maria Giulia. 1993. « Astarte in trono », in M. Heltzer – A. Segal – D. Kaufman (eds.), *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel* (FS M. Dothan), Haifa : Haifa University Press, 163-180.
- . 2003. « Il sacerdote », in J. Á. Zamora (ed.), *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 45-53.
- Amadasi Guzzo, Maria Giulia – Cazzella, Alberto. 2007 [2004-2005]. « Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silg a Malta dalla preistoria all'età bizantina », *Scienze dell'Antichità* 12, 228-386.
- Amadasi Guzzo, Maria Giulia – Karageorghis, Vassos. 1977. *Fouilles de Kition III. Inscriptions Phéniciennes*, Nicosie : Zavallis Press.
- Amadasi Guzzo, Maria Giulia – Xella, Paolo. 2005. « Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione di Ibiza », *SEL* 22, 45-57.
- Amselle, Jean-Loup. 2010. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot [1^{ère} éd. 1990].
- Amselle, Jean-Loup – M'Bokolo, Elikia (eds.). 1985. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris : La Découverte.
- Amzallag, Nissim. 2015. « The Material Nature of the Radiance of YHWH and Its Theological Implications », *SJOT* 29.1, 80-96.

- Andersen, Francis I. – Freedman, David N. 1989. *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York – London : Doubleday.
- Andersen, Francis I. – Freedman, David N. 2000. *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E), New York – London : Doubleday.
- Anderson, Janice C. – Sellw, Philip – Setzer, Claudia (eds.). 2002. *Pauline Conversations in Context* (FS C.J. Roetzel) (JSNTSup 221), Sheffield : Scheffield Academic Press.
- Anthonioz, Stéphanie. 2018. « Mutations religieuses : le cas des séraphins », *Asdiwal* 13, 37-54.
- Aperghis, Gerassimos G. 2011. « Jewish Subjects and Seleucid Kings: A Case Study of Economic Interaction », in Archibald – Davies – Gabrielsen 2011, 19-41.
- Appadurai, Arjun (ed.) 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Aranda Pérez, Gonzalo – García Martínez, Florentino – Pérez Fernández, Miguel. 2000. *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia 9), Estella : Editorial Verbo Divino.
- Archibald, Zosia H. 2000. « Space, Hierarchy and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace », in R. Brock – S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford : Oxford University Press, 212-233.
- Archibald, Zosia H. – Davies, John K. – Gabrielsen, Vincent (eds.). 2011. *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*, Oxford : Oxford University Press.
- Arie, Eran. 2008. « Reconstructing the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications », *TA* 35.1, 6-64.
- Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre. 1965, *La logique ou l'art de penser*, Paris : Presses Universitaires de France [1^{ère} éd. 1662].
- Ashkenazi, Jacob. 2005. *Le peuple juif et ses contacts avec le monde méditerranéen : de la chute du royaume d'Israël (720 av. J.-C.) à la destruction du second temple (70 ap. J.-C.)* (Encyclopédie de la Méditerranée 35), Aix-en-Provence : Edisud.
- Assis, Elie. 2006. « Why Edom? On the Hostility Towards Jacob's Brother in Prophetic Sources », *VT* 56.1, 1-20.
- Assmann, Jan. 2003. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München : Carl Hanser.
- . 2012. « Martyrdom, Violence, and Immortality: The Origins of a Religious Complex », in Signori 2012, 39-59.
- Aubrit, Jean-Pierre. 2002. *Le conte et la nouvelle*, Paris : A. Colin.
- Auld, A. Graeme. 2011. *I & II Samuel* (OTL), Louisville, KY : Westminster John Knox.
- Avigad, Nahman. 1975a. « A Bulla of Jonathan the High Priest », *IEJ* 25.1, 8-12.
- . 1975b. « A Bulla of King Jonathan », *IEJ* 25.4, 245-246.
- Avigad, Nahman – Sass, Benjamin. 1997. *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem : Israel Exploration Society.

- Axelsson, Lars E. 1987. *The Lord Rose up from Seir: Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (ConBOT 25), Stockholm : Almqvist & Wiksell.
- Aziza, Claude. 1987. « L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IV^{ème} siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C.) », *ANRW* II/20, 41-65.
- Babota, Vasile. 2014. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood* (JSJSup 165), Leiden – Boston : Brill.
- Bade, William F. 1910. « Der Monojehismus des Deuteronomiums », *ZAW* 30.2, 81-90.
- Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Balogh, Csaba. 2009. « Blind People, Blind God: The Composition of Isaiah 29,15-24 », *ZAW* 121.1, 48-69.
- Balzaretti, Claudio. 2004. « Esdra e Neemia: bilancio di fine secolo », *RivB* 52.3, 289-338.
- Barbiero, Gianni. 1991. *L'asino del nemico: rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18)* (AnBib 129), Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Barbu, Daniel. 2010. « Artapan : Introduction historique et historiographique », in Borgeaud – Römer – Volokhine 2010, 3-23.
- Barclay, John M.G. 1988. *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (SNTW 13), Edinburgh : T&T Clark.
- Barkay, Gabriel. 1992. « A Group of Stamped Handles from Judah », *ErIsr* 23, 113-128.
- Bar Kochva, Bezalel. 1976. *The Seleucid Army: Organization and Tactics in the Great Campaigns*, Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1989. *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Bar-Nathan, Rachel (ed.). 2002. *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Final Reports of the 1973-1987 Excavations. III, The Pottery*, Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Barnett, Richard D. 1956. « Phoenicia and the Ivory Trade », *Archaeology* 9, 87-97.
- Barstad, Hans M. 1998. « The Strange Fear of the Bible: Some Reflections on the 'Bibliophobia' in Ancient Israelite Historiography », in Grabbe 1998, 120-127.
- Barthélemy, Dominique – Milik, Józef T. 1955. *Discoveries in the Judean Desert. I, Qumran Cave I* (DJD 1), Oxford : Clarendon Press.
- Barthes, Roland. 1971. « La lutte avec l'ange : analyse textuelle de Genèse 32.23-33 », in Barthes *et al.* 1971, 27-39.
- Barthes, Roland – Bovon, François – Leenhardt Frantz J. – Martin-Archard, Robert – Starobinski, Jean (eds.). 1971. *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- Bartlett, John R. 1989. *Edom and the Edomites* (JSOTSup 77), Sheffield : JSOT Press.
- . 1995. « Edom in the Nonprophetic Corpus », in Edelman 1995b, 13-21.

- Barton, John. 1980. *Amos's Oracles against the Nations: A Study of Amos 1,3-2,5* (The Society for Old Testament Study 6), Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1995. *Isaiah 1-39* (OTG), Sheffield : Academic Press.
- Baslez, Marie-Françoise. 1999. *Bible et histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris : Fayard [1^{ère} éd. 1992].
- . 2001. « Le Temple de Jérusalem comme lieu de mémoire : à propos de la bibliothèque de Néhémie », *Transeuphratène* 21, 31-42.
- . 2003. « Les Juifs face à la culture grecque. Religion et société en Judée, aux époques lagide et séleucide (III^e-II^e siècles) », in Prost 2003, 263-280.
- . 2007. *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard.
- Baslez, Marie-Françoise – Munnich, Olivier (eds.). 2014. *La mémoire des persécutions : autour des livres de Maccabées* (Collection de la Revue des Études Juives 56), Paris – Louvain : Peeters.
- Bauckham, Richard. 2000. « What if Paul Had Travelled East Rather than West », *BibInt* 8, 171-184.
- Bean, Adam L. – Rollston, Christopher A. – McCarter, P. Kyle – Wimmer, Stefan J. 2018. « An Inscribed Altar from the Khirbat Ataruz Moabite Sanctuary », *Levant* 50.2, 211-236.
- Beattie, Derek R.G. – Davies, Philip R. 2011. « What Does Hebrew Mean? », *JSS* 56.1, 71-83.
- Beit-Arieh, Itzhaq (ed.) 1995a. *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Monograph Series of the Institute of Archaeology 11), Tel Aviv : Institute of Archaeology, Tel Aviv University.
- . 1995b. « The Edomites in Cisjordan », in Edelman 1995b, 33-40.
- Beck, Pirhyia. 1993. « Transjordanian and Levantine Elements in the Iconography of Qitmit », in A. Biran – J. Aviram (eds.), *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress of Biblical Archaeology*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 231-236.
- . 1995. « Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography », in Beit-Arieh 1995a, 27-197.
- . 1996. « Horvat Qitmit Revisited Via 'En Hazeva », *TA* 23.1, 102-115.
- . 2000. « The Art of Palestine during the Iron Age II: Local Traditions and External Influences », in Uehlinger 2000, 165-183.
- . 2012. « The Drawings and Decorative Designs », in Meshel 2012b, 143-203.
- Becking, Bob. 1992. *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (SHANE 2), Leiden – New York : Brill.
- . 2001. « The Hellenistic Period and Ancient Israel: Three Preliminary Statements », in Grabbe 2001b, 78-90.
- Beckman, Gaty M. – Lewis, Theodore J. (eds.). 2006. *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (BJS 346), Providence, RI: Brown University.
- Belayche, Nicole. 2009. « Entrée en matière. De la démarche à un cas modèle », in Belayche – Mimouni 2009, 3-22.

- Belayche, Nicole – Mimouni, Simon C. (eds.). 2009. *Entre lignes de partage et territoires de passage : les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes » (Collection de la Revue des Études Juives 47), Paris – Louvain : Peeters.
- Ben Dov, Jonathan. 2016. « The Resurrection of the Divine Assembly and the Divine Title El in the Dead Sea Scrolls », in A. Ercolani – M. Giordano (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Beyond Greece: the Comparative Perspective*, Berlin – Boston : de Gruyter, 9-31.
- Benjamin, Walter. 1963. « Die Aufgabe des Übersetzers », in H.J. Störig (ed.), *Das Problem des Übersetzens* (Wege der Forschung 8), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 155-169.
- Bennet, Crystal M. 1982. « Neo-Assyrian Influence in Transjordan », in A. Hadadi (ed.), *Study in Archaeology and History of Jordan I*, Amman : Department of Antiquities, 181-187.
- Bennet, Crystal M. 1997. « Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1974: Fourth Preliminary Report », *Levant* 9.1, 1-10.
- Ben-Shlomo, David. 2010. *Philistine Iconography: A Wealth of Style and Symbolism* (OBO 241), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ben-Tor, Daphna. 2007. *Scarabs, Chronology, and Interconnections: Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period* (OBO.SA 27), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2011. « Egyptian-Canaanite Relation in the Middle and Late Bronze Age as Reflected by Scarabs », in S. Bar – D. Kahn – J.J. Shirley (eds.), *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature. Proceedings of a Conference at the University of Haifa, 3-7 May 2009* (CHANE 52), Leiden – Boston : Brill, 23-43.
- Bentzen, Aage. 1950. « The Ritual Background of Amos i.2-ii.16 », *Oudtestamentische Studiën* 8, 85-99.
- Ben Zvi, Ehud. 1995. « Inclusion and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts », in Holloway – Handy 1995, 96-149.
- . 1998. « Micah 1,2-16: Observations and Possible Implications », *JSOT* 77, 103-120.
- . 2000. *Micah* (FOTL 21B), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2005. *Hosea* (FOTL 21A/1), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2014a. « The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations », in A. Lenzi – J. Stökl (eds.), *Divination, Politics and Near Eastern Texts* (ANEM 7), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 145-169.
- . 2014b. « Otherring, Selfing, 'Boundaryng' and 'Cross-Boundaryng' as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observations », in Ben Zvi – Edelman 2014, 20-40.
- Ben Zvi, Ehud – Edelman Diana V. (eds.). 2014. *Imaging the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (LHBOTS 456), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.

- Berges, Ulrich. 1998. *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (Herders biblischer Studien 16), Freiburg : Herder.
- . 2010. *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (Biblische Gestalten 22), Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt.
- Bergman, Jan – Ottosson, Magnus. 2011. « 'erets », in *TDOT I*, 388-405.
- Berlejung, Angelika. 2006. « Religion und Kult », in J.C. Gertz (ed.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (Uni – Taschenbücher 2745), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 117-144.
- Berlejung, Angelika. 2013. « Die Anfänge und Ursprünge der Jahweverehrung: Der ikonographische Befund », *BTZ* 30.1, 142-165.
- . 2017. « The Origins and Beginnings of the Worship of YHWH: The Iconographic Evidence », in van Oorschot – Witte 2017, 67-92.
- Berlin, Adele. 2001. *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Bible Commentary), Philadelphia, PA : Jewish Publication Society.
- Berlin, Andrea M. 1997. « Between Large Forces: Palestine in the Hellenistic Period », *BA* 60.1, 2-51.
- Berner, Christoph. 2013. « ‘Mein Gott von Ägypten her’ (Hos 13,4). Der Exodus als Ursprungsdatum der Jahwe-Verehrung Israels? », *BTZ* 30.1, 62-88.
- Bernett, Monika – Keel, Othmar. 1998. *Mond, Stier und Kult am Stadtor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)* (OBO 161), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berthelot, Katell. 2014. « Histoire et mémoire des guerres hasmonéennes dans le judaïsme d'époque hellénistique et romaine », in Baslez – Munnich 2014, 165-181.
- Berthelot, Katell – David, Joseph E. – Hirshman, Marc (eds.). 2014. *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, Oxford : Oxford University Press.
- Bettini, Maurizio. 2012. *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino : Einaudi.
- . 2014. *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche* (Intersezioni 416), Bologna : Il Mulino.
- Beyerlin, Walter. 1959. *Die Kultrationen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (FRLANT 72), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bickerman, Elias J. 1944. « The Colophon of the Greek Book of Esther », *JBL* 63.4, 339-362.
- . 1976. « The Septuagint as a Translation », in E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden : Brill, I, 167-200 [éd. or. 1959].
- . 1979. *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (SJLA 32), Leiden : Brill [éd. or. 1937].
- Bienkowski, Piotr. 1995. « The Edomites: The Archaeological Evidence from Transjordan », in Edelman 1995b, 41-92.
- . 2002. *Busayra: Excavations by Crystal-M. Bennett 1971–1980* (British Academy Monographs in Archaeology 13), Oxford : Oxford University Press.

- Bienkowski, Piotr – van der Steen, Eveline J. 2001. « Tribes, Trade, and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev », *BASOR* 323, 21-47.
- Biga, Maria Giovanna – Capomacchia, Anna Maria G. 2008. *Il politeismo vicino-orientale: introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Roma : Istituto poligrafico e Zecca dello Stato.
- Bimson, John J. 1991. « Merneptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins », *JSOT* 49, 3-29.
- Biran, Avraham. 1994. *Biblical Dan*, Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Bird-David, Nurit. 2014. « The Social Life of an Ethnonym: The 'Kattu Nayaka' of South India », *Asian Ethnology* 73, 139-153.
- Blenkinsopp, Joseph. 1992. *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New York – London : Doubleday.
- . 1995. « Ahab of Israel and Jehoshaphat of Juda : The Syro-Palestinian Corridor in the Ninth Century », in *CANE* II, 1309-1319.
- . 2000. *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New York – London : Doubleday.
- . 2008. « The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah », *JSOT* 33.2, 131-153.
- . 2009. *Judaism the First Phase: The Place of Ezra and Nehemia in the Origins of Judaism*, Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Bloch, Marc. 1952. *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien* (Cahier des Annales 3), Paris : Armand Colin [1^{ère} ed. 1949].
- Bloch, René – Borgeaud, Philippe – Römer, Thomas – Smyth, Matthieu – Volokhine, Youri – Zamagni, Claudio. 2010. « Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polystor dans la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe. Traduction et commentaire », in Borgeaud – Römer – Volokhine 2010, 25-39.
- Bloch-Smith, Elizabeth. 2003. « Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves What Is Remembered and What is Forgotten in Israel's History », *JBL* 122.3, 401-425.
- Block, Daniel I. 1984a. « *Bny 'mwn*: The Sons of Ammon », *Andrews University Seminar Studies* 22, 197-212.
- . 1984b. « 'Israel' – 'Sons of Israel': A Study in Hebrew Eponymic Usage », *SR* 13, 301-326.
- Blum, Erhard. 1990. *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin – New York : de Gruyter.
- . 2012. « The Jacob Tradition », in A.E. Craig – J. N. Lohr – D.L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 152), Leiden – Boston : Brill, 181-211.
- Boccaccini, Gabriele. 1991. *Middle Judaism: Jewish Thought (300 B.C.E. to 200 B.C.E.)*, Minneapolis, MN : Fortress Press.
- . 2008. « Hellenistic Judaism: Myth or Reality? », in Norich – Eliav 2008, 55-76.
- Bodi, Daniel. 2014. « Is There Connection between the Amorites and the Arameans? », *ARAM* 26, 383-409.

- Bombelli, Luciano. 1986. *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova : Dipartimento di Filologia Classica.
- Bonfiglio, Ryan P. 2016. *Reading Images, Seeing Texts: Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies* (OBO 280), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bonnet, Corinne. 2008. « Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino », in X. Dupré Raventós – S. Ribichini – S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 673-685.
- . 2014. *Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris : Éditions de Boccard.
- Bonnet, Corinne – Bianco, Maria – Galoppin, Thomas – Guillon, Élodie – Laurent, Antoine – Lebreton, Sylvain – Porzia, Fabio. 2018. « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84.2, 567-591.
- Bonnet, Corinne – Bricault, Laurent. 2016. *Quand les dieux voyagent: cultes et mythes en mouvement dans l’espace méditerranéen antique* (Histoire des Religions 4), Genève : Labor et Fides.
- Bordreuil, Pierre. 1992. « Sceaux inscrits des pays du Levant, III : les inscriptions sigillaires », in J. Briend – E. Cothenet (eds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris : Letouzey et Ané, XII, 86-211.
- Borgeaud, Philippe. 2004. *Aux origines de l’histoire des religions* (Points Histoire 435), Paris : Éditions du Seuil.
- Borgeaud, Philippe – Römer, Thomas – Volokhine, Youri (eds.). 2010. *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 10), Leiden – Boston : Brill.
- Borger, Rykle. 1958. « Das Problem des ‘apiru’ (‘Habiru’) », *ZDPV* 74.2, 121-132.
- Bottéro, Jean. 1954. *Le problème des Hapiru* (Cahiers de la Société Asiatique 12), Paris : Imprimerie Nationale.
- . 1972. « Habiru », in G. Ebeling – M. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin : de Gruyter, IV, 14-27.
- Bovati, Pietro. 1994. *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTSup 105), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Bovati, Pietro – Meynet, Roland. 1995. *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2), Roma : Dehoniane.
- Boyarin, Daniel. 2002. « The IOUDAIOI in John and the Prehistory of ‘Judaism’ », in Anderson – Sellev – Setzer 2002, 216-239.
- . 2003. « Semantic Differences; or, ‘Judaism’/‘Christianity’ », in A.H. Becker – A. Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), Tübingen : Mohr Siebeck, 63-85.

- . 2015. *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora* (Divinations: Rereading Late Ancient Religions), Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press.
- . 2019. *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion* (Key Words in Jewish Studies 9), New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.
- Breasted, James H. 1897. « The Israel Tablet », *The Biblical World* 9, 62-68.
- Briant, Pierre. 1982. *Rois, tributs et paysans : études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien* (Annales littéraires de l'Université de Besançon 43), Paris : Les Belles Lettres.
- Briant, Pierre. 1996. *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, Paris : Fayard.
- Briquel-Chatonnet, Françoise. 1992. *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda* (Studia Phoenicia 12), Leuven : Peeters.
- Brody, Aaron J. – King, Roy J. 2013. « Genetics and the Archaeology of Ancient Israel », *Human Biology* 85.6, 925-939.
- Brown, Bill. 2001. « Thing Theory », *Critical Inquiry* 28, 1-22.
- Brown, Ken – Breed, Brennan (eds.). 2020. *Reading Other Peoples' Texts: Social Identity and the Reception of Authoritative Traditions* (Scriptural Traces 20; LHBOTS 692), London : T&T Clark.
- Brubaker, Rogers. 2001. « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139, 66-85.
- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick. 2000. « Beyond 'Identity' », *Theory and Society* 29.1, 1-47.
- Brueggemann, Walter. 1977. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (OBT), Philadelphia, PA : Fortress Press.
- Brutti, Maria. 2014. *Secondo Libro dei Maccabei: introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 32), Cinisello Balsamo : San Paolo.
- Bry, Paul. 2008. « Les 'Hébreux' dans la Bible : 'ibrîm et habiru », *Semitica et Classica* 1, 39-60.
- Buell, Denise K. 2002. « Race and Universalism in Early Christianity », *JECS* 10, 429-468.
- . *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York : Columbia University Press.
- Bunimovitz, Shlomo – Faust, Avraham. 2001. « Chronological Separation, Geographical Segregation, or Ethnic Demarcation? Ethnography and the Iron Age Low Chronology », *BASOR* 322, 1-10.
- Burke, Aaron A. 2014. « Entanglement, the Amorite *Koinè*, and Amorite Cultures in the Levant », *ARAM* 26, 357-373.
- Burkitt, Francis C. 1926. « Micah 6 and 7: A Northern Prophecy », *JBL* 45.1-2, 159-161.
- Buth, Randall – Pierce, Chad. 2014. « *Hebraisti* in Ancient Texts: Does ἐβραϊστί Ever Mean 'Aramaic'? », in R. Buth – R.S. Notley (eds.), *The Language Environment of First Century Judea* (Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels 2), Leiden – Boston : Brill, 66-109.

- Campbell, Douglas A. 2002. « An Anchor for Pauline Chronology: Paul's Flight from 'The Ethnarch of King Aretas' (2Chorinthians 11:32-33) », *JBL* 121.2, 279-302.
- Canfora, Luciano. 1987. *Ellenismo*, Roma – Bari : Laterza.
- Canfora, Luciano – Rosa, Mario – Villari, Rosario – Vegetti, Mario – Giorello, Giulio – Schiavone, Aldo – Veca, Salvatore – Cantarella, Eva – Eco, Umberto. 1980. « Paradigma indiziario e conoscenza storica. Dibattito su *Spie* di Carlo Ginzburg », *Quaderni di Storia* 12, 3-54.
- Caquot, Anrdé – de Robert, Philippe. 1994. *Les livres de Samuel* (CAT 6), Genève : Labor et Fides.
- Capdetrey, Laurent. 2007. *Le pouvoir séleucide : territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 avant J.-C.)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Čapek, Filip. 2015. « United Monarchy as Theological Construct in Light of Contemporary Archaeological Research on Iron Age IIA », in Oeming – Sláma 2015, 9-20.
- Carbone, Sandro P. – Rizzi, Giovanni. 1996. *Il libro di Michea: Secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la versione greca della LXX, secondo la parafrasi aramaica targumica*, Bologna : Edizioni Dehoniane.
- Carmi, Israel – Segal, Dror. 2012. « ¹⁴C Dates from Kuntillet 'Ajrud », in Meshel 2012b, 61-63.
- Carofiglio, Gianrico. 2010. *La manomissione delle parole*, Milano : Rizzoli.
- Carr, David M. 1996. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY : Westminster Knox Press.
- . 2012. « The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies », in M. Nissinen (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (VTSup 148), Leiden – Boston : Brill, 519-549.
- Casanova, Pascale. 2015. *La langue mondiale : traduction et domination*, Paris : Seuil.
- Casella, Eleanor C. – Fowler, Chris (eds.). 2004. *The Archaeology of Plural and Changing Identities: Beyond Identification*, New York : Springer.
- Cassio, Albio C. 1998. « La lingua greca come lingua universale », in Settis 1998, 991-1013.
- Catastini, Alessandro. 1996. « Le notizie degli autori classici sulle origini degli Ebrei: considerazioni generali », in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione*, Pisa – Roma : Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, I, 81-88.
- . 2013. « La questione delle origini ebraiche », *Quaderni di Vicino Oriente* 4, 71-85.
- Caubet, Annie. 1998. « The International Style: A Point of View from the Levant and Syria », in E. Cline – D. Harris-Cline (eds.), *Aegean and Orient in the Second Millennium: Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, Cincinnati, 18–20 April 1997* (Aegaeum 18), Liège : Université de Liège, 105-111.
- Cavalier, Claudine. 2012. *Esther* (La Bible d'Alexandrie 12) Paris : Éditions du Cerf.

- Cha, Jun-Hee. 1996. *Micha und Jeremia* (BBB 107), Weinheim : Beltz Athenaüm Verlag.
- Chidester, David. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville, VA : University Press of Virginia.
- Childs, Brevard S. 1974. *Exodus: A Commentary* (OTL), London: SCM Press – Philadelphia, PA : Westminster.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, PA : Fortress Press.
- Choi, Dongbin. 2014. *Are the Hamoneans Legitimised as Kings in 1 Maccabees?*, MRes Thèse à l'Université de Nottingham.
- Ciasca, Antonia. 1993. "Some Considerations Regarding the Sacrificial Precincts at Tas-Silg", *Journal of Mediterranean Studies* 3, 225-244.
- Clements, Ronald E. 1980. *Isaiah 1-39* (NCB Commentary), Grand Rapids, MI : Eerdmans – London: Marshall, Morgan and Scott.
- Cline, Eric H. 2014. *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Coats, George W. 1980. « Strife with Reconciliation. A Narrative Theme in Jacob Tradition », in R. Albertz – H.-P. Müller – H.W. Wolff – W. Zimmerli (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testament* (FS Claus Westermann), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 82-106.
- Cocco, Francesco. 2007. *Sulla cattedra di Mosè. La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16)* (Collana Biblica), Bologna : Edizioni Dehoniane.
- Cohen, Rudolph. – Yisrael, Yigal. 1995. *On the Road of Edom. Discoveries from 'En Hazeva*, Jerusalem : Israel Museum.
- Cohen, Shaye J.D. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7), Philadelphia, PA : Westminster Press.
- . 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (HCS 31), Berkeley, CA : University of California Press.
- Collins, John J. 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN : Fortress press.
- . 1999. *The Hellenization of Jerusalem in the Pre-maccabean Era*, Jerusalem : The Hebrew University of Jerusalem.
- . 2000. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identities in the Hellenistic Diaspora* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2001. « Current Issues in the Study of Daniel », in Collins – Flint 2001, I, 1-15.
- Collins, John J. – Flint, Peter W. (eds.). 2001. *The Book of Daniel: Composition and Reception* (VTSup 83,1-2), Leiden – Boston : Brill.
- Collins, John J. – Sterling, Gregory E. (eds.). 2001. *Hellenism in the Land of Israel* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 13), Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press.
- Consani, Carlo. 1991. *Διαλεκτος: contributo alla storia del concetto di "dialetto"*, Pisa : Giardini.
- Couvenhes, Jean-Christophe – Heller, Anna. 2006. « Les transferts culturels dans le monde institutionnel des cités et des royaumes à l'époque hellénistique », in

- J.-C. Couvenhes – B. Legras (eds.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique* (Histoire ancienne et médiévale 86), Paris : Publications de la Sorbonne, 15-51.
- Cowey, James M.S. – Maresch, Klaus. 2001. *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.): Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien* (Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 29), Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.
- Crawford, Sidnie W. – Greenspoon, Leonard J. (eds.). 2003. *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTSup 380), London : T&T Clark.
- Crowell, Bradley L. 2007. « Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of the End of Edom », *BASOR* 348, 75-88.
- Crowfoot, John W. – Crowfoot, Grace M.H. – Kenyon, Kathleen M. 1957. *Samaria-Sebaste: Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935. 3, The Objects from Samaria*, London : Palestine Exploration Fund.
- Crüsemann, Frank. 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München : Kaiser.
- . 2002. « Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-Definition in the Genealogical System of Genesis », in Brett 2002, 57-76.
- Cuffey, Kenneth H. 2015. *The Literary Coherence of the Book of Micah: Remnant, Restoration, and Promise* (LHBOTS 611), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- Dąbrowa, Edward. 2009. *The Hasmoneans and Their State: A Study in History, Ideology, and the Institutions* (Electrum 16), Kraków : Jagiellonian University Press.
- Dahood, Mitchell. 1968. *Psalms II: 51-100: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 17), Garden City, NY : Doubleday.
- Danell, Gustaf Adolf. 1946. *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Uppsala : Applebergs Boktryck.
- Danker, Frederick W. 2000. « ioudaios », in W. Bauer – W.F. Arndt – F.W. Danker (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago : University of Chicago Press, 478.
- Darby, Erin. 2014. *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (FAT II 69), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Davies, Philip R. 1992. *In Search of "Ancient Israel"* (JSOTSup 148), Sheffield : JSOT Press.
- . 1996. « Scenes from the Early History of Judaism », in Edelman 1996, 145-182.
- . 1998. *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, London : Society for Promoting Christian Knowledge.
- . « The Origin of Biblical Israel », *JHebS* 5, 1-14 [article 17].
- . 2007. *The Origins of Biblical Israel* (LHBOTS 485), New York – London : T&T Clark.
- . 2008. *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History – Ancient and Modern*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

- Day, John. 1986. « Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm lxxviii », *VT* 36.1, 1-12.
- de Hulster, Izaak J. 2009a. « A Yehud Coin with a Representation of a Sun Deity and Iconic Practice in Persian Period Palestine: An Elaboration on TC 242.5 / BMC Palestine XIX 29 », www.monotheism.uni-goettingen.de/resources/dehulster_tc242.pdf.
- de Hulster, Izaak J. 2009b. « Illuminating Images. A Historical Position and Method for Iconographic Exegesis », in de Hulster – Schmitt 2009, 139-162.
- . 2015. « Of Angels and Iconography: Isaiah 6 and the Biblical Concept of Seraphs and Cherubs », in de Hulster – Strawn – Bonfiglio 2015, 147-164.
- . 2017. *Figurines in Achaemenid Period Yehud. Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate* (Orientalische Religionen in der Antike 26), Tübingen : Mohr Siebeck.
- de Hulster, Izaak J. – LeMon, Joel M. (eds.). 2014. *Image, Text, Exegesis: Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible* (LHBOTS 588), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- de Hulster, Izaak J. – Schmitt, Rüdiger (eds.). 2009. *Iconography and Biblical Studies* (AOAT 361), Münster : Ugarit-Verlag.
- de Hulster, Izaak J. – Strawn, Brent A. – Bonfiglio, Ryan P. (eds.). 2015. *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Delitzsch, Friedrich. 1902. *Babel und Bibel: Ein Vortrag*, Leipzig : Hinrichs.
- del Olmo Lete, Gregorio. 1995. « La religion cananea de los antiguos Hebreos », in G. del Olmo Lete (ed.), *Mitología y religión del Oriente antiguo. II/2, Semitas Occidentales* (Collection Estudios Orientales 9), Sabadell : Alberto Estrada Villarasa, 223-350.
- de Pury, Albert. 1992. « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in Haudebert 1992, 175-207.
- . 2000. « Abraham: The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor », in S. L. McKenzie – T. Römer (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin – New York : de Gruyter, 163-181.
- . 2001. « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », in Wélin 2001, 213-241.
- . 2006. « The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch », in T.B. Dozeman – K. Schmid (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL SymS 34), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 51-72.
- . 2007. « P^g as the Absolute Beginning », in Römer – Schmid 2007, 99-128.
- . 2009. « Genèse 12–36 », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 217-238.
- Dearman, J. Andrew. 1992. *Religion and Culture in Ancient Israel*, Peabody, MS : Hendrickson Publishers.
- . 1995. « Edomite Religion. A Survey and an Examination of Some Recent Contributions », in Edelman 1995b, 119-136.
- Delacroix, Christian – Dosse, François – Garcia, Patrick (eds.). 2009. *Historicités*, Paris : La Découverte.

- Demand, Nancy H. 2011. *The Mediterranean Context of Early Greek History*, Chichester – Malden, MA : Wiley-Blackwell.
- Dempsey, Carol J. 1999. « Micah 2–3: Literary Artistry, Ethical Message, and Some Considerations about the Image of Yahweh and Micah », *JSOT* 85, 117-128.
- Descombes, Vincent. 2013. *Les embarras de l'identité*, Paris : Gallimard.
- de Sousa, Rodrigo F. 2012. « 'The Land is Full of Foreign Children': Language and Ideology in LXX Isa. 2.6 », in G. Khan – D. Lipton (eds.), *Studies on the Text and Version of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VTSup 149), Leiden – Boston : Brill, 181-196.
- Deutsch, Robert – Heltzer, Michael. 1994. *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*, Tel Aviv – Jaffa : Archaeological Center Publication.
- de Vaux, Roland. 1969. « Teman ville où région d'Edom ? », *RB* 76, 379-385.
- . 1971. *Histoire ancienne d'Israël. I. Des origines à l'installation en Canaan* (Collection d'Études Bibliques), Paris : Gabalda et C^{ie}.
- Dever, William G. 1972. *Archaeology and Biblical Studies: Restrospects and Prospects*, Evanston, IL : Seabury-Western Theological Seminary.
- . 1991. « Archaeological Data on the Israelite Settlement: A Review of Two Recent Works », *BASOR* 284, 77-90.
- . 1992. « How to Tell a Canaanite from an Israelite », in H. Shanks (ed.), *The Rise of Ancient Israel. Symposium at the Smithsonian Institution (October 26, 1991)*, Washington, DC : Biblical Archaeology Society, 27-60; 79-85.
- . 1995. « Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins », *BA* 58.4, 200-213.
- . 2001. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2003. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2009. « Merenptah's 'Israel', the Bible's, and Ours », in Schloen 2009, 89-96.
- . 2017. *Beyond the Texts: An Archeological Portrait of Ancient Israel and Judah*, Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Di Cesare, Donatella, 2014. *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni Neri"*, Torino : Bollati Boringhieri.
- Dicou, Bert. 1994. *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (JSOTSup 169), Sheffield : JSOT Press.
- Diebner, Bernd J. 2001. « Eine 'enge Definition' von 'Israel': Genesis 35,6-15 », in Macchi – Römer 2001, 257-266.
- Dijkstra, Meindert. 2011. « Origin of Israel between History and Ideology », in B. Becking – L. L. Grabbe (eds.), *Between Evidence and Ideology. Essays on the History of Ancient Israel Eead at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009* (OTS 59), Leiden – Boston : Brill, 41-82.
- Diringer, David. 1949. « The Royal Jar Handle Stamps of Ancient Judea », *BA* 12.4, 70-86.

- DiTommaso, Lorenzo. 2016. « Reponse to Oegema », in Grabbe – Boccaccini – Zurawski 2016, 88-94.
- Doak, Brian R. 2015. *Phoenician Aniconism in Its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts* (SBLABS 21), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Dobbs-Allsopp, F.W. “Chip” – Roberts, Jimmy J.M. – Seow, Choon-Leong – Whitaker, Richard E. 2004. *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven, CT : Yale University Press.
- Donnellan, Lieve – Nizzo, Valentino – Burgers, Gert-Jan (eds.). 2016. *Contexts of Early Colonization* (Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome 64), Rome : Palombi.
- Doran, Robert. 1987. « The Jewish Hellenistic Historians before Josephus », *ANRW* II/20, 246-297.
- Doran, Robert. 2012. *2 Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Dornemann, Rudolph H. 1983. *The Archaeology of Transjordan in the Bronze and Iron Age*, Milwaukee, WI : Milwaukee Public Museum.
- Dorothy, Charles V. 1997. *The Book of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOTSup 187), Sheffield : JSOT Press.
- Doumet-Serhal Claude. 1999. « Discoveries in Little Sidon », *National Museum News* 10, 29-40.
- Droysen, Johann G. 2005. *Histoire de l'hellénisme* [avec préface, note sur la traduction et bibliographie de P. Payen] (Collection Horos), Grenoble : J. Million [éd. or. 1836-1843].
- Dubovský, Peter. 2006. « Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-734 B.C.: Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 27-28 », *Bib* 87.2, 153-170.
- Dunand, Maurice. 1969. « Byblos, Sidon, Jérusalem : Monuments apparentés des temps achéménides », in G.W. Anderson – P.A.H. de Boer (eds.), *Congress Volume. Rome 1968* (VTSup 17), Leiden : Brill, 64-70.
- Dunn, Jacob E. 2014. « A God of Volcanoes: Did Yahwism Take Root in Volcanic Ashes? », *JSOT* 38.4, 387-424.
- Durand, Jean-Marie. 2004-2005. « Cours d'Assyriologie : Les personnes déplacées au Proche-Orient ancien ; réexamen de la question des *ḥabiru* », *Annuaire du Collège de France* 105, 563-581.
- Duyrat, Frédérique. 2011. « *Interpretatio Graeca* et identité sémitique. Les divinités sur les monnaies de Phénicie hellénistique », in N. Belayche – J.D. Dubois (eds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain* (Religions dans l'Histoire), Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 329-357.
- Eaton, John H. 1959. « The Origin of the Book of Isaiah », *VT* 9.2, 138-157.
- Eco, Umberto. 2006. *Dire presque la même chose: expériences de traduction*, Paris : Librairie générale française [éd. or. 2003].
- Edelman, Diana V. (ed.). 1991. *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* (JSOTSup 127), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- . 1995a. « Edom: A Historical Geography », in Edelman 1995b, 1-11.

- Edelman, Diana V. (ed.). 1995b. *You Shall not Abhor an Edomite for He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition* (SBLABS 3), Atlanta, GA : Scholars Press.
- . (ed.). 1996. *The Triumph of Elohim: From Yahwism to Judaism*, Grand Rapids, MI : Eerdmans [1^{ère} éd. 1995].
- . 2014. « YHWH's Othering of Israel », in Ben Zvi – Edelman 2014, 41-69.
- Edrey, Meir. 2019. *Phoenician Identity in Context: Material Cultural Koiné in the Iron Age Levant* (AOAT 469), Münster : Ugarit-Verlag.
- Egorova, Yulia. 2014. « Theorizing 'Jewish Genetics': DNA, Culture, and Historical Narrative », in L. Roth – N. Valman (eds.), *The Routledge Handbook of Contemporary Jewish Cultures*, Abingdon, Oxon : Routledge, 353-364.
- Eichler, Raanan. 2014. « The Meaning of יִשְׂרָאֵל », *ZAW* 126.3, 358-371.
- Eisen, Arnold M. 1986. *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Elayi, Josette – Sapin, Jean. 1989. *Transeuphratène: recherches pluridisciplinaires sur une province de l'Empire achéménide. I, Études sur la Syrie-Palestine et Chypre à l'époque perse* (Transeuphratène 1), Paris : Gabalda.
- Elliott, John H. 2007. « Jesus the Israelite Was neither a 'Jew' nor a 'Christian': On Correcting a Misleading Nomenclature », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5.2, 119-154.
- Encel, Stéphane. 2009. *Les Hébreux*, Paris : Colin.
- Eshel, Hanan. 1989. « A *lmlk* Stamp from Beth-El », *IEJ* 39.1-2, 60-62.
- Evans, Trevor V. 2001. *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford : Oxford University Press.
- Fabietti, Ugo. 1995. *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Roma : Carocci.
- . 2016. *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Milano : Cortina Raffaello.
- Farber, Zev I. – Wright, Jacob L. (eds.). 2018. *Archaeology and History of Eighth-Century Judah* (ANEM 23), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Faust, Avraham. 2006. *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London : Equinox.
- . 2010a. « The Archaeology of the Israelite Cult: Questioning the Consensus », *BASOR* 360, 23-35.
- . 2010b. « Future Directions in the Study of Ethnicity in Ancient Israel », in Levy 2010, 55-68.
- . 2010c. « The Large Stone Structure in the City of David: A Reexamination », *ZDPV* 126.2, 116-130.
- . 2019. « Israelite Temples: Where Was Israelite Cult Not Practiced and Why », *Religions* 10.2, 1-26 [article 126].
- Feldman, Louis H. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Feldman, Marian H. 2014. *Communities of Style: Portable Luxury Arts, Identity, and Collective Memory in the Iron Age Levant*, Chicago : Chicago University Press.

- Ferme, Valerio. 2002. *Tradurre è tradire. La traduzione come sovversione culturale sotto il fascismo*, Ravenna : Longo.
- Finkelstein, Israel. 1988. *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem : Israel Exploration Society.
- . 1992. « Horvat Qitmit and the Southern Trade in the Late Iron Age II », *ZDPV* 108.2, 156-169.
- Finkelstein, Israel. 1995a. *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages* (Monographs of Mediterranean Archaeology 6), Sheffield : Sheffield Academic Press).
- . 1995b. « The Date of the Philistine Settlement in Canaan », *TA* 22.2, 213-239.
- . 1996. « The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View », *Levant* 28.1, 177-187.
- . 2005. « A Low Chronology Update: Archaeology, History and Bible », in T.E. Levy – T. Higham (eds.), *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*, London : Equinox, 31-42.
- . 2007. « Is the Philistine Paradigm Still Viable? », in M. Bietak – E. Czerny (eds.), *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C. III* (ÖAW 37; CCEM 9), Wien : Verlag der Österreichischen Akademie des Wissenschaften, 517-523.
- . 2008. *Un archéologue au pays de la Bible*, Paris : Bayard.
- . 2010. « A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives », in Kratz – Spieckermann 2010, 3-28.
- . 2011a. « The ‘Large Stone Structure’ in Jerusalem: Reality versus Yearning », *ZDPV* 127.1, 1-10.
- . 2011b. « Archaeology as a High Court in Ancient Israelite History: A Reply to Nadav Na’aman », *JHebS* 10, 1-8 [article 19].
- . 2013a. *Le royaume biblique oublié*, Paris : O. Jacob.
- . 2013b. « Notes on the Historical Setting of Kuntillet ‘Ajrud », in B.B. Schmidt (ed.), *Kuntillet ‘Ajrud: Iron Age Inscriptions and Iconography* (Maarav 20,1), 13-25.
- . 2015. « History of Ancient Israel: Archaeology and the Biblical Record – The View from 2015 », *RivB* 63.3, 371-392.
- . 2019. « First Israel, Core Israel, United (Northern) Israel », *NEA* 82.1, 8-15.
- Finkelstein, Israel – Herzog, Ze’ev – Singer-Avitz, Lily – Ussishkin, David. 2007. « Has the Palace of King David Been Found in Jerusalem? », *TA* 34.2, 142-164.
- Finkelstein, Israel – Koch, Ido – Lipschits, Oded. 2011. « The Mound on the Mount: A Possible Solution to the ‘Problem with Jerusalem’ », *JHebS* 11, 1-24 [article 12].
- Finkelstein, Israel – Mazar, Amihai. 2007. *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel* (SBLABS 17), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.

- Finkelstein, Israel – Na'aman, Nadav. 1994. « Introduction: From Nomadism to Monarchy – The State of Research in 1992 », in I. Finkelstein – N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 9-17.
- . 2005. « Shechem of the Amarna Period and the Rise of the Northern Kingdom of Israel », *IEJ* 55.2, 172-193.
- Finkelstein, Israel – Na'aman, Nadav – Römer, Thomas. 2019. « Restoring Line 31 in the Mesha Stele: The 'House of David' or Biblical Balak? », *TA* 46.1, 3-11.
- Finkelstein, Israel – Piasetzky, Eliezer. 2008. « The Date of Kuntillet 'Ajrud: The ¹⁴C Perspective », *TA* 35.2, 175-185.
- Finkelstein, Israel – Römer, Thomas. 2014a. « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », *ZAW* 126.3, 317-338.
- Finkelstein, Israel – Römer, Thomas. 2014b. « Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between 'Realia' and 'Exegetica' », *HBAI* 3, 3-23.
- . 2019. *Aux origines de la Torah : nouvelles rencontres, nouvelles perspectives*, Montrouge : Bayard.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil Asher. 2002. *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris : Bayard [I^{ère} éd. 2001].
- . 2006. « Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology », *JSOT* 30.3, 259-285.
- . 2007. *Les rois sacrés de la Bible : à la recherche de David et Salomon*, Paris : Gallimard [éd. or. 2006].
- Finkelstein, Israel – Singer-Avitz, Lily. 2008. « The Pottery of Edom: A Correction », *Antiguo Oriente* 6, 13-24.
- . 2009. « Reevaluating Bethel », *ZDPV* 125.1, 33-48.
- Fishbane, Michael. 1975. « Composition and Structure in the Jacob Cycles (Gen. 25:19-35:22) », *JJS* 26.1-2, 15-38.
- . 1979. *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York : Schocken Books.
- Fleming, Daniel E. 2018. « Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms », in Farber – Wright 2018, 517-527.
- Flusser, Daniel. 2009a. « Judaism in the Second Temple Period », in D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period. II, The Jewish Sages and Their Literature*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 6-43.
- . 2009b. « Jerusalem in Second Temple Literature », in D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period. II, The Jewish Sages and Their Literature*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 44-75.
- . 2009c. « Who Is the Ruler of Gennesar », in D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period. II, The Jewish Sages and Their Literature*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 349-350.
- Fokkelman, Jan P. 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17), Assen : Van Gorcum.
- Fohrer, Georg. 1967. « Micha 1 », in F.-D. Maass (ed.), *Das ferne und nahe Wort* (FS L. Rost) (BZAW 105), Berlin : Töpelmann, 65-80.

- Fowler, Jeaneane D. 1988. *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (JSOTSup 49), Sheffield : JSOT Press.
- Fox, Michael V. 1991. *The Redactions of the Books of Esther* (SBLMS 40), Atlanta, GA : Scholars Press.
- . 2001. *Character and Ideology in the Book of Esther*, Grand Rapids, MI : Eerdmans [1^{ère} éd. 1991].
- Franco, Carlo. 1997. « L'ellenizzazione della Caria: problemi di metodo », in C. Antonietti (ed.), *Il dinamismo della colonizzazione greca*, Napoli : Loffredo Editore, 145-154.
- Franke, Chris A. 2009. « 'Like a Mother I Have Comforted You': The Function of Figurative Language in Isaiah 1:7-26 and 66:7-14 », in A. J. Everson – H. C. P. Kim (eds.), *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah* (SBLAIL 4), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 35-55.
- Frankel, David. 2011. *The Land of Canaan and the Destiny of Israel: Theologies of Territory in the Hebrew Bible* (Siphrut 4), Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Fredriksen, Paula. 2005. « Compassion Is to Purity as Fish Is to Bicycle and Other Reflections on the Construction of 'Judaism' in Current Work on the Historical Jesus », in J.S. Kloppenborg – J. Marshall (eds.), *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism* (JSNTSup 275), London – New York : T&T Clark, 55-67.
- Freud, Liora. 2008. « The Date of Kuntillet 'Ajrud: A Reply to Lily Singer-Avitz », *TA* 35.2, 169-174.
- Freudenthal, Jacob. 1875. *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau : Skutsch.
- Frevel, Christian (ed.). 2001. *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHBOT 547), London : Continuum.
- Gafni, Isaiah M. 1997. *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity* (JSPSup 21), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Galvagno, Germano. 2009. *Sulle vestigia di Giacobbe. Le riletture sacerdotali e post-sacerdotali dell'itinerario del patriarca* (AnBib 178), Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Gammie, John G. 1979. « Theological Interpretation by Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25–36 », in J. Buss (ed.), *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible* (Semeia Supplements 8), Philadelphia, PA : Fortress Press, 117- 137.
- . 1989. *Holiness in Israel* (OBT), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Garbini, Giovanni. 1980. *I Fenici. Storia e religione* (Seminario di Studi Asiatici *Series Minor* 11), Napoli : Istituto Universitario Orientale.
- . 1986. *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Brescia : Paideia.
- . 2003. *Mito e storia nella Bibbia* (Studi Biblici 137), Brescia : Paideia.
- . 2006. *Introduzione all'epigrafia semitica* (Studi sul Vicino Oriente Antico 4), Brescia : Paideia.
- . 2008. *Scrivere la storia d'Israele* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 15), Brescia : Paideia.

- García Cordero, Maximiliano. 1955. « El Santo de Israel », in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4), Paris : Bloud & Gay, 165-173.
- Gardner, Gregg. 2007. « Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E. », *JBL* 126.2, 327-343.
- Garfinkel, Yosef. 1988. « 2 Chr. 11:5-10 Fortified Cities List and the *lmlk* Stamps – Reply to Nadav Na'aman », *BASOR* 271, 69-73.
- Garfinkel, Yosef – Mumcuoglu, Madeleine. 2013. « Triglyphs and Recessed Doorframes on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple », *IEJ* 63.2, 135-163.
- Gatier, Pierre-Louis. 2003. « Évolutions culturelles dans les sociétés du Proche-Orient syrien à l'époque hellénistique », in Prost 2003, 97-115.
- Gauger, Jörg-Dieter. 1977. *Beiträge zur jüdischen Apologetik: Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch* (BBB 49), Köln – Bonn : Peter Hanstein.
- Gauthier, Philippe. 1995. « Notes sur le rôle du gymnase dans les cités hellénistiques », in M. Wörle, P. Zanker (eds.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus* (Vestigia 47), Munich : C.H. Beck, 1-11.
- Gehrke, Hans-Joachim. 2009. « States », in K.A. Raaflaub – H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, MA – Chichester : Wiley-Blackwell, 395-410.
- Genette, Gérard. 1969. « Frontières du récit », *Communications* 8, 152-163.
- Gera, Deborah L. 2014. *Judith* (CEJL), Berlin – Boston : de Gruyter.
- Gerleman, Gillis. 1982. *Esther* (BKAT 21), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Gernet, Louis – Boulanger, André. 1932. *Le génie grec dans la religion*, Paris : La renaissance du livre.
- Gerstenberger, Erhard S. 2001. *Psalms. Part II and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Gertz, Jan Christian. 2000. *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2002. « Abraham, Mose und der Exodus: Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Genesis 15 », in Gertz – Schmid – Witte 2002, 63-81.
- Gertz, Jan Christian – Schmid, Konrad – Witte, Markus (eds.). 2002. *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin – New York : de Gruyter.
- Gianto, Agustinus – Dubovský, Peter (eds.). 2018. *The Changing Faces of Kingship in Syria-Palestine 1500-500 BCE* (AOAT 459), Münster: Ugarit-Verlag.
- Gilmour, Garth. 2009. « An Iron Age II Pictorial Inscription from Jerusalem Illustrating Yahweh and Asherah », *PEQ* 141.2, 87-103.
- Ginsberg, Harold L. 1982. *The Israelian Heritage of Judaism* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24), New York : The Jewish Theological Seminary of America.

- Ginzburg, Carlo. 1979. « Spie. Radici di un paradigma indiziario », in A. Gargani (ed.), *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino : Einaudi, 59-106.
- Giuntoli, Federico. 2003. *L'officina della tradizione. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19-50,26)* (AnBib 154), Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Giveon, Raphael. 1971. *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et monumenta Orientis antiqui 18), Leiden : Brill.
- Goldstein, Daniel B. 2008. *Jacob's Legacy: A Genetic View of Jewish History*, New Haven, CT : Yale University Press.
- Goldstein, Jonathan A. 1976. *I Maccabees* (AB 41), Garden City, NY : Doubleday.
- . 1983. *II Maccabees* (AB 42), Garden City, NY : Doubleday.
- Good, Edwin M. 1966. « Hosea and the Jacob Tradition », *VT* 16.2, 137-151.
- Goodblatt, David. 2006. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Goodman, Martin. 1990. « Sacred Scriptures and 'Defiling of Hands' », *JTS* 41.1, 99-107.
- Goren, Yuval – Ahituv, Shmuel – Ayalon, Avner – Bar-Matthews, Miryam – Dahari, Uzi – Dayagi-Mendels, Michal – Demsky, Aaron – Levin, Nadav. 2005. « A Re-examination of the Inscribed Pomegranate from the Israel Museum », *IEJ* 55.1, 3-20.
- Goren, Yuval – Bar-Matthews, Miryam – Ayalon, Avner – Schilman, Bettina. 2005. « Authenticity Examination of Two Iron Age Ostraca from the Mousaieff Collection », *IEJ* 55.1, 21-34.
- Goswell, Greg. 2011. « David in the Prophecy of Amos », *VT* 61.2, 243-257.
- Grabbe, Lester L. (ed.). 1997. *Can a "History of Israel" Be Written?* (JSOTSup 245), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- . (ed.). 1998. *Leading Captivity Captive: The "Exile" as History and Ideology* (JSOTSup 278), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- . 2001a. « A Dan(iel) for All Seasons: For Whom Was Daniel Important? », in Collins – Flint 2001, I, 229-246.
- . (ed.). 2001b. *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTSup 317), Sheffield : JSOT Press.
- . 2004. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I, Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (LSTS 47), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- . 2008. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. II, The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)* (LSTS 68), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- . 2010. « 'Many Nations Will Be Joined to Yhwh in That Day': The Question of Yhwh outside Judah », in Stavrakopoulou – Barton 2010, 175-187.
- Grabbe, Lester L. – Boccaccini, Gabriele – Zurawski, Jason M. (eds.). 2016. *The Seleucid and Hasmonean Periods and the Apocalyptic Worldview* (LSTS 88), London – New York : T&T Clark.
- Grandy, Richard. 1973. « Reference, Meaning and Belief », *The Journal of Philosophy* 70, 439-452.

- Gray, George B. 1903. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh : T&T Clark.
- Green, Douglas J. 2010. "I Undertook Great Works": *The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (FAT II 41), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Greenberg, Moshe. 1955. *The Hab/piru* (American Oriental Series 39), New Haven, CT : American Oriental Society.
- Greenblatt, Stephen. 2010. *Cultural Mobility: A Manifesto*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Grena, George M. 2004. *LMLK – A Mystery Belonging to the King. Vol. 1*, Redondo Beach, CA : 4000 Years of Writing History.
- Groenwald, Alphonso. 2011. « Isaiah 1:4-9 as a Post-Exilic Reflection », *Journal for Semitics* 20.1, 87-108.
- Gross, Walter. 1968. « Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen », *Bib* 49.3, 321-344.
- Grosser, Alfred. 1994. « Les identités abusives », *Le Monde*, 28 janvier 1994.
- Gruen, Erich S. 1998. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (HCS 30), Berkeley, CA : University of California.
- Gruen, Erich S. 2002a. « Diaspora and Homeland », in H. Wettstein (ed.), *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, Berkeley, CA : University of California Press, 18-46.
- . 2002b. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Gubel, Éric. 1993. « The Iconography of Inscribed Phoenician Glyptic », in Sass – Uehlinger 1993, 101-129.
- . 2000. « Multicultural and Multimedial Aspects of Early Phoenician Art », in Uehlinger 2000, 185-214.
- Guénoun, Denis. 2000. *Hypothèses sur l'Europe : un essai de philosophie*, Belfort : Circé.
- Guillaume, Philippe. 2008. « Jerusalem 720-705 BCE: No Flood of Israelite Refugees », *SJOT* 22.2, 195-211.
- . 2013. « The Myth of the Edomite Threat. Arad Letters # 24 and 40 », *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 15, 97-108.
- Gunkel, Hermann. 1922. « Die Komposition der Joseph-Geschichten », *ZDMG* 76, 55-71.
- Gunneweg, Jan – Mommsen, Hans. 1995. « Instrumental Neutron Activation Analysis of Vessels and Cult Objects », in Beit-Arieh 1995a, 280-286.
- Habel, Norman C. 1995. *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (OBT), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Habicht, Christian. 1976. 2. *Makkabäerbuch* (JSRZ I,3), Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Hacham, Noah. 2007. « 3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity », *JBL* 126.4, 765-785.
- Hadas, Moses. 1951. *Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature*, New York : Harper & Bros.

- Hadas-Lebel, Mireille. 2012. *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, Leiden – Boston : Brill [éd. or. 2002].
- Hadjiev, Tchavdar S. 2009. *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), Berlin – New York : de Gruyter.
- Haines Richard C. 1971. *Excavations in the Plain of Antioch. 2, The Structural Remains of the Later Phases. Chatal Hüyük, Tell al-Judaidah and Tell Ta 'ynat* (University of Chicago Oriental Institute Publications 95), Chicago : University of Chicago.
- Hall, Jonathan M. 1997. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2002. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago : University of Chicago Press.
- Halpern, Catherine. 2016. « L'identité : histoire d'un succès », in C. Halpern (ed.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre : Éditions Sciences Humaines.
- Hamilton, Victor P. 1995. *The Book of Genesis. II, Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Hamori, Esther J. 2011. « Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story », *JBL* 130.4, 625-642.
- Harl, Marguerite. 1994. *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie 4), Paris : Éditions du Cerf.
- Harper, William R. 1905. *Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh : T&T Clark.
- Hartog, François. 2003. *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris : Éditions du Seuil.
- Harvey, Graham. 1996. *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (AGJU 35), Leiden – Boston : Brill.
- Hasel, Gerhard F. 1974. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Andrews University Monographs 5), Berrien Springs, MI : Andrews University Press [1^{ère} éd. 1972].
- Hasel, Michael G. 1994. « Israel in the Merneptah Stela », *BASOR* 296, 45-61.
- . 2004. « The Structure of the Final Hymnic-Poetic Unit on the Merneptah Stela », *ZAW* 116.1, 75-81.
- . 2008. « Merneptah's Reference to Israel: Critical Issues for the Origin of Israel », in R.S. Hess – G.A. Klingbeil – P.J. Ray Jr. (eds.), *Critical Issues in Early Israelite History*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 47-59.
- Haudebert, Pierre (ed.). 1992. *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIV^e Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LD 151), Paris : Éditions du Cerf.
- Hayes, John W. 1985. « Hellenistic to Byzantine Fine Wares and Derivatives in the Jerusalem Corpus », in A.D. Tuschingham (ed.), *Excavations in Jerusalem 1961-1967. I*, Toronto : Royal Ontario Museum, 183-194, 398-414.
- Hayward, Robert C.T. 2005. *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. From Victorious Athlete to Heavenly Champion*, Oxford : Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. 2014. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Frankfurt : Vittorio Klostermann Verlag, 2014 [éd. or. 1939-1941].

- Hendel, Ronald S. 1987. *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (HSM 42), Atlanta, GA : Scholars Press.
- . 2001. « The Exodus in Biblical Memory », *JBL* 120.4, 601-622.
- . 2020. « Gods in Translation and Location », in S.C. Russell – E.J. Hamori (eds.), *Mighty Baal* (FS M.S. Smith), Leiden – Boston : Brill, 119-137.
- Hengel, Martin. 1969. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Herr, Larry G. 1997. « The Iron Age II Period: Emerging Nations », *BA* 60.3, 114-183.
- Hess, Richard S. 1994. « Eber », in ABD II, 260.
- Hess, Richard S. 2007. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids, MI : Baker.
- Higginbotham, Carolyn R. 2000. *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine: Governance and Accommodation on the Imperial Periphery* (CHANE 2), Leiden – Boston : Brill.
- Hillers, Delbert R. 1984. *A Commentary on the Book of the Prophet Micah* (Hermeneia), Philadelphia, PA : Fortress Press.
- Himmelfarb, Martha. 1998. « Judaism and Hellenism in 2 Maccabees », *Poetics Today* 19, 19-40.
- Hjelm, Ingrid. 2019. « History of Palestine versus History of Israel? The Minimalist-Maximalist Debate », in Hjelm *et al.* 2019, 60-79.
- Hjelm, Ingrid – Taha, Hamdan – Pappé, Ilan – Thompson, Thomas L. (eds.). 2019. *A New Critical Approach to the History of Palestine: Palestine History and Heritage Project 1* (Copenhagen International Seminar), London : Routledge.
- Hjelm, Ingrid – Thompson, Thomas L. 2002. « The Victory Song of Merneptah, Israel and the People of Palestine », *JSOT* 27.1, 3-18.
- Hobsbawm, Eric J. – Ranger, Terence O. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Hodder, Ian. 1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1989. « This Is Not an Article about Material Culture as Text », *Journal of Anthropological Archaeology* 8, 250-269.
- Hokenson, Jan W. – Munson, Marcella. 2007. *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-Translation*, Manchester – Kinderhook, NY : St. Jerome Publishing.
- Holladay, Carl R. 1983. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I: Historians* (Texts and Translations 20; Pseudepigrapha Series 10), Chico, CA : Scholars Press.
- . 1989. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, II: Poets* (Texts and Translations 30; Pseudepigrapha Series 12), Chico, CA : Scholars Press.
- . 1995. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III: Aristobulus* (Texts and Translations 39; Pseudepigrapha Series 13), Chico, CA : Scholars Press.
- . 1996. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, IV: Orphica* (Texts and Translations 40; Pseudepigrapha Series 14), Chico, CA : Scholars Press.

- Holloway, Steven W. – Handy, Lowell K. (eds.). 1995. *The Pitcher Is Broken* (FS G.W. Ahlström) (JSOTSup 190), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Honigman, Sylvie. 2002. « Soldiers and Civilians in Ptolemaic Egypt: The Jewish *Politeuma* at Heracleopolis », *Scripta Classica Israelitica* 21, 251-266.
- . 2003a. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the "Letter of Aristeas"*, London – New York : Routledge.
- . 2003b. « *Politeumata* and Ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt », *Ancient Society* 33, 61-102.
- Honigman, Sylvie. 2007. « The Narrative Function of the King and the Library in the *Letter of Aristeas* », in Rajak *et al.* 2007, 128-146.
- . 2014. *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion Against Antiochos IV*, Berkeley, CA : University of California Press.
- Horowitz, Wayne. 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8), Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich. 2005. *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100* (Hermeneia), Minneapolis, MN : Fortress Press [1^{ère} éd. 2000].
- Hrobon, Bohdan. 2010. *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah* (BZAW 418), Berlin – New York : de Gruyter.
- Huff, Dietrich. 2005. « From Median to Achaemenian Palace Architecture », *Iranica Antiqua* 40, 371-395.
- Hundley, Michael B. 2011. « Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts », *ZAW* 123.1, 15-26.
- . 2013. *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World Supplement Series 3), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- . 2014. « Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia », *Altorientalische Forschungen* 40, 68-107.
- Husser, Jean-Marie. 1994. *Le songe et la parole. Études sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZAW 210), Berlin – New York : de Gruyter.
- Hutton, Jeremy M. 2010a. « Local Manifestations of Yahweh and Worship in the Interstices: A Note on Kuntillet 'Ajrud », *JANER* 10.2, 177-210.
- . 2010b. « Southern, Northern, and Transjordanian Perspectives », in Stavrakopoulou – Barton 2010, 149-174.
- Hyun Chul, Paul K. 2013. « Reading the Joseph Story (Genesis 37–50) as a Diaspora Narrative », *CBQ* 75.2, 219-238.
- Israel, Felice. 1994 « Studi di lessico ebraico I: i materiali del Nord », *Lingues Orientales et Anciennes Philologie et Linguistique* 2, 37-67.
- Jablonka, Ivan. 2014. *L'histoire est une littérature contemporaine : manifeste pour les sciences sociales*, Paris : Éditions de Seuil.
- Jacob, Edmond – Keller, Carl A. – Amsler, Samuel. 1965. *Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos* (CAT 11a), Neuchâtel : Delachaux – Paris : Niestlé.
- Janse, Mark. 2002. « Aspects of Bilingualism in the History of the Greek Language », in J.N. Adams – M. Janse – S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient*

- Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford : Oxford University Press, 332-390.
- Ji, Chang-Ho. 2018. « A Moabite Sanctuary at Khirbat Ataruz, Jordan: Stratigraphy, Findings, and Archaeological Implications », *Levant* 50.2, 173-210.
- Jigoulov, Vadim S. 2009. « Administration of Achaemenid Phoenicia: A Case for Managed Autonomy », in G. N. Knoppers – L. L. Grabbe – D. Fulton (eds.), *Exile and Restoration Revisited* (FS P.R. Ackroyd) (LSTS 73), London – New York : T&T Clark, 138-151.
- Jigoulov, Vadim S. 2010. *The Social History of Achaemenid Phoenicia: Being a Phoenician, Negotiating Empires*, London – Oakville, CT : Equinox.
- Jobes, Karen H. 1996. *The Alpha-Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBLDS 153), Atlanta, GA : Scholars Press.
- Joffe, Alex H. 2002. « The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, 425-467.
- . 2010. « The Changing Place of Biblical Archaeology: Exceptionalism or Normal Science? », in Levy 2010, 328-348.
- Johnson, Sara R. 2004. *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context* (HCS 43), Berkeley, CA : University of California Press.
- Jones, Douglas R. 1964. « Exposition of Isaiah Chapter One Verses One to Nine », *SJT* 17.4, 463-477.
- Jones, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, London – New York : Routledge.
- Jonnes, Lloyd – Riel, Marijana. 1997. « A New Royal Inscription from Phrygia Paroreios: Eumenes II Grants Tyraion the Status of a *Polis* », *Epigraphica Anatolica* 29, 1-30.
- Joosten, Jan. 2013. « YHWH's Farewell to Northern Israel (Micah 6,1-8) », *ZAW* 125.3, 448-462.
- Junker, Hubert. 1953. « Die Entstehungszeit des Psalms 78 und des Deuteronomiums », *Bib* 34.4, 487-500.
- Kaiser, Otto. 1972. *Isaiah 1-12* (OTL), London : SCM Press.
- . 1974. *Isaiah 13-39* (OTL), London : SCM Press.
- Kamlah, Jens (ed.). 2012. *Temple Building and Temple Cult: Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.)* (ADPV 41), Wiesbaden : Harrassowitz.
- Kampen, John. 2016. « Reponse to Oegema », in Grabbe – Boccaccini – Zurawski 2016, 95-101.
- Kapelrud, Arvid S. 1961. *Central Ideas in Amos*, Oslo : Oslo University Press.
- Kaufmann, Yehezkel. 1951. « The Bible and Mythological Polytheism », *JBL* 70.3, 179-197.
- Keel, Othmar. 1992. « Iconography and the Bible », *ABD* III, 358-374.
- . 1997. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns [éd. or. 1972].
- . 2007. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Vol. 1 (Orte und Landschaften der Bibel IV/1), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

- . 2012. « Paraphernalia of Jerusalem Sanctuaries and Their Relation to Deities Worshiped Therein during the Iron Age IIA-C », in Kamlah 2012, 317-342.
- Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph. 1998. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh : T&T Clark [éd. or. 1992].
- Kelle, Brad E. 2002. « What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation », *JBL* 121.4, 639-666.
- Keller, Werner. 1955. *Und die Bibel hat doch recht – Forscher beweisen die Wahrheit des Alten Testaments*, Düsseldorf : Econ.
- Kennell, Nigel M. 2005. « New Light on 2 Maccabees 4:7-15 », *JJS* 56.1, 10-24.
- Kenyon, Kathleen M. 1974. *Digging Up Jerusalem*, New York – Washington : Ernest Benn.
- . 1976. « The Date of the Destruction of Iron Age Beer-Sheba », *PEQ* 108.2, 63-64.
- Killebrew, Ann E. 2005. *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300-1100 B.C.E.* (SBLABS 9), Atlanta, GA : Scholars Press.
- . 2006. « The Emergence of Ancient Israel: The Social Boundaries of a 'Mixed Multitude' in Canaan », in Maeir – de Miroschedji 2006, 555-572.
- Killebrew, Ann E. – Lehmann, Gunnar. 2013. *The Philistines and Other "Sea Peoples" in Text and Archaeology* (SBLABS 15), Atlanta, GA : Scholars Press.
- King, Andrew M. 2015. « A Remnant Will Return: An Analysis of the Literary Function of the Remnant Motif in Isaiah », *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 4.2, 145-169.
- King, Philip J. 1989. « The Eighth, the Greatest of Centuries? », *JBL* 108.1, 3-15.
- Kitchen, Kenneth A. 2004. « The Victories of Merenptah, and the Nature of their Record », *JSOT* 28.3, 259-272.
- Klein, Ralph W. 1983. *1 Samuel* (WBC 10), Waco, TX : Word Books.
- Kletter, Raz. 1999. « Pots and Politics: Material Remains of Late Iron Age Judah in Relation to Its Political Borders », *BASOR* 314, 19-54.
- . 2002. « Temptation to Identify: Jerusalem, *mmšt*, and the *lmlk* Jar Stamps », *ZDPV* 118.2, 136-149.
- . 2004. « Chronology and United Monarchy: A Methodological Review », *ZDPV* 120.1, 13-54.
- . 2006. « Can a Proto-Israelite Please Stand Up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah », in Maeir – de Miroschedji 2006, 573-586.
- . 2014. « In The Footsteps of Bagira: Iron Age I 'Ethnic Israel' », *Approaching Religion* 4.2, 2-15.
- Kletter, Raz – Ziffer, Irit – Zwickel, Wolfgang (eds.). 2010. *Yavneh I: The Excavation of the "Temple Hill" Repository Pit and the Cult Stands* (OBO.SA 30), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2015. *Yavneh II: The "Temple Hill" Repository Pit* (OBO.SA 36), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klingbeil, Martin. 1999. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*

- (OBO 169), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Knapp, Bernard A. 2010. « Beyond Agency: Identity and Individuals in Archaeology », in Steadman – Cross 2010, 193-200.
- . 2016. « Afterword: Identity...and Things », in Pierce *et al.* 2016, 241-246.
- Knappett, Carl. 2011. *An Archaeology of Interaction: Network Perspectives on Material Culture and Society*, Oxford : Oxford University Press.
- Knauf, Ernst A. 1990. « The Persian Administration in Arabia », *Transeuphratène* 2, 1-127.
- Knauf, Ernst A. 1992. « The Cultural Impact of Secondary State Formation: The Case of Edomites and Moabites », in P. Bienkowski (ed.), *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan* (Sheffield Archaeological Monographs 7), Sheffield : J.R. Collis, 47-54.
- . 1995. « Edom: The Social and Economic History », in Edelman 1995b, 93-117.
- . 2006. « Bethel: The Israelite impact on Judean Language and Literature », in Lipschits – Oeming 2006, 291-349.
- Koch, Ido. 2012. « The ‘Chariots of the Sun’ (2 Kings 23:11) », *Semitica* 54, 211-219.
- Koch, Klaus. 2001. « Stages in the Canonization of the Book of Daniel », in Collins – Flint 2001, I, 421-446.
- Köckert, Matthias. 2010. « YHWH in the Northern and Southern Kingdom », in Kratz – Spieckermann 2010, 357-394.
- Kosmin, Paul J. 2014. *The Land of the Elephant Kings: Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Kratz, Reinhard G. 2006. « Israel in the Book of Isaiah », *JSOT* 31.1, 103-128.
- . 2012. « The Two Houses of Israel », in I. Provan – M.J. Boda (eds.), *Let us Go up to Zion* (FS H.G.M. Williamson) (VTSup 153), Leiden : Brill, 167-179.
- . 2013. *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen : Mohr Siebeck.
- . 2018. « Prophetic Discourse on ‘Israel’ », in Farber – Wright 2018, 503-515.
- Kratz, Reinhard G. – Spieckermann, Hermann (eds.). 2010. *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin – New York : de Gruyter.
- Kraus, Hans-Joachim. 1989. *Psalms 60-150* (CC), Minneapolis, MN : Augsburg [éd. or. 1978].
- Krebernik, Manfred. 2013. « Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive », *BTZ* 30.1, 44-61.
- Krentz, Edgar. 2001. « The Honorary Decree for Simon the Maccabee », in Collins – Sterling 2001, 146-153.
- Kuan, Jeffrey K. 1993. « Was Omri a Phoenician? », in M.P. Graham – W.P. Brown – J.J. Kuan (eds.), *History and Interpretation* (FS J.H. Hayes) (JSOTSup 173), Sheffield : Sheffield Academic Press, 231-244.
- Kuhn, Karl G. 1965. « Ἰσραήλ, Ἰουδαῖος, Ἐβραῖος », in TDNT III, 359-369.

- Kurt, Amélie – Sherwin-White, Susan (eds.). 1987. *Hellenism in the East: The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria after Alexander* (HCS 2), Berkeley, CA : University of California Press.
- LaBianca, Øystein S. – Scham, Sandra (eds.). 2006. *Connectivity in Antiquity: Globalization as Long Term Historical Process*, London : Equinox.
- LaBianca, Øystein S. – Younker, Randall W. 1998. « The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (CA. 1400-500 BCE) », in Levy 1998, 399-415.
- Lance, H. Darrell. 1971. « The Royal Stamps and the Kingdom of Josiah », *Harvard Theological Review* 64, 315-332.
- Langlois, Michael. 2019. « The Kings, the City and the House of David on the Mesha Stele in Light of New Imaging Techniques », *Semitica* 61, 23-47.
- Laperrousaz Ernst-Marie. 1988. « La discontinuité (*seam, straight joint*) visible près de l'extrémité sud du mur oriental du Haram esh-Shérif marque-t-elle l'angle sud-est du 'Temple de Salomon' ? », *VT* 38.4, 399-406.
- Lapierre, Nicole. 1995. *Changer de nom*, Paris : Stock.
- Laplantine, François. 2010. *Je, nous et les autres*, Paris : Le Pommier [1^{ère} éd. 1999].
- Lapp, Paul W. 1960. « Late Royal Seals from Judea », *BASOR* 158, 11-21.
- Lau, Peter H.W. 2011. *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (BZAW 416), Berlin – New York : de Gruyter.
- Launey, Marcel. 1950. *Recherches sur les armées hellénistiques, II* (BEFAR 169), Paris : Édition de Boccard.
- Layard, Austen H. 1949. *The Monuments of Niniveh from Drawings Made on the Spot*, London : Murray.
- . 1953. *A Second Series of the Monuments of Niniveh*, London : Murray.
- Lebeau, Richard. 2002. *Histoire des Hébreux : de Moïse à Jésus*, Paris : Tallandier.
- Lee, John A.L. 1983. *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SBLSCS 14), Chico, CA : Scholars Press.
- Lehmann, Gunnar – Killebrew, Ann E. 2010. « Palace 6000 at Megiddo in Context: Iron Age Central Hall Tetra-Partite Residencies and the *Būt-Ḥilāni* Building Tradition in the Levant », *BASOR* 359, 13-33.
- Lemaire, André. 1976. « Prières en temps de crise : les inscriptions de Khirbet Beit Lei », *RB* 83, 558-568.
- . 1981. « Classification des estampilles royales judéennes », *ErIsr* 15, 54-60.
- . 1990. « Trois sceaux inscrits inédits avec lion rugissant », *Semitica* 39, 13-21.
- . 1993. « Les critères non-iconographiques de la classification des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits », in Sass – Uehlinger 1993, 1-26.
- . 2001a. *Histoire du Peuple Hébreu*, Paris : Presses Universitaires de France.
- . 2001b. « Les religions du Sud de la Palestine au IV^e s. av. J.-C. », *CRAI* 145.2, 1141-1158.
- . 2002. *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée, II: Collections Mousaïef, Jeselsohn, Welch et divers* (Transeuphratène, Suppl. 9), Paris : Gabalda.

- Lemaire, André. 2015. *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, Oxford : Oxford University Press.
- Lemche, Niels Peter. 1975. « The 'Hebrew Slave': Comments on the Slave Law Ex. xxi 2-11 », *VT* 25.2, 129-144.
- . 1979. « 'Hebrew' as a National Name for Israel », *Studia Theologica* 33, 1-23.
- . 1991. *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites* (JSOTSup 110), Sheffield : JSOT Press.
- . 1994. « Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel? », *SJOT* 8.2, 165-190.
- . 1998. *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- LeMon, Joel M. 2010. *Yahweh's Winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leuchter, Mark. 2008. « The Manumission Laws in Leviticus and Deuteronomy: The Jeremiah Connection », *JBL* 127.4, 635-653.
- Leuenberger, Martin. 2011. *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Leuenberger, Martin. 2017. « YHWH's Provenance from the South. A New Evaluation of the Arguments pro and contra », in van Oorschot – Witte 2017, 157-179.
- . 2019. « “Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte” (1 R 12,28) : représentations matérielles de Yahvé dans le culte officiel du royaume d'Israël », in Römer – Gonzalez – Marti 2019, 174-196.
- Levenson, Jon D. 1997. *Esther. A Commentary* (OTL), London : SCM Press.
- Levin, Christoph. 1985. *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levy, Thomas E. (ed.). 1998. *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London : Leicester University Press [1^{ère} éd. 1995].
- . 2005. « Lowland Edom and the High and Low Chronologies: Edomite State Formation, the Bible and Recent Archaeological Research in Southern Jordan », in T.E. Levy – T. Higham (eds.), *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*, Sheffield – Oakville, CT : Equinox, 129-163.
- . (ed.). 2010. *Historical Biblical Archaeology and the Future: The New Pragmatism*, London – Oakville, CT : Equinox.
- Levy, Thomas E. – Higham, Thomas – Ramsey, Christopher B. – Smith, Neil G. – Ben-Yosef, Erez – Robinson, Mark – Münger, Stefan – Knabb, Kyle – Schulze, Jürgen P. – Najjar, Mohammad – Tauxe, Lisa. 2008. « High-Precision Radiocarbon Dating and Historical Biblical Archaeology in Southern Jordan », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 105.43, 16460-16465.

- Lewis, Theodore J. 2020. *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, New York – Oxford : Oxford University Press.
- Lewy, Julius. 1957. « Origin and Signification of the Biblical Term ‘Hebrew’ », *HUCA* 28, 1-13.
- L’Hour, Jean. 2003. « L’impur et le saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique », *ZAW* 116.1, 33-54.
- Lindsay, John. 1976. « The Babylonian Kings and Edom, 605-550 B.C. », *PEQ* 108.1, 23-39.
- Lipiński, Edward. 1976. « L’“esclave hebreu” », *VT* 26.1, 120-123.
- . 1995. *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia 4), Leuven : Peeters.
- . 2000. *The Arameans: Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven : Peeters.
- Lipschits, Oded. 2012. « Archaeological Facts, Historical Speculations and the Date of the *lmlk* Storage Jars: A Rejoinder to David Ussishkin », *JHebS* 12, 1-15 [article 4].
- Lipschits, Oded – Koch, Ido – Shaus, Arie – Guil, Shlomo. 2011. « The Enigma of the Biblical *Bath*, and the System of Liquid Volume Measurement during the First Temple Period », *UF* 42, 453-478.
- Lipschits, Oded – Oeming, Manfred (eds.). 2006. *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Lipschits, Oded – Sergi, Omer – Koch, Ido. 2010. « The Date of the *lmlk* and ‘Private’ Stamp Impressions: A Fresh Look », *TA* 37.1, 3-32.
- . 2011. « Judahite Stamped and Incised Jar Handles: A Tool for Studying the History of Late Monarchic Judah », *TA* 38.1, 5-41.
- Lipschits, Oded – Vanderhooft, David S. 2011. *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Liverani, Mario. 1987. « Dalla preistoria all’impero persiano », in A. Giardina – M. Liverani – B. Scarcia (eds.), *La Palestina. Storia di una terra. L’età antica e cristiana. L’Islam. Le questioni attuali*, Roma : Editori Riuniti, 9-70.
- . 1994. *Guerra e diplomazia nell’antico Oriente (1600-1000 a.C.)*, Roma – Bari : Laterza.
- . 1999a. « Nuovi sviluppi nello studio della storia dell’Israele biblico », *Bib* 80.4, 488-505.
- . 1999b. *Le lettere di El-Amarna. I, Lettere dei “piccoli re”. II, Lettere dei “grandi re”* (Testi dal Vicino Oriente Antico 3), Brescia : Paideia.
- . 2002. « Stati etnici e città-stato: una tipologia storica per la prima età del ferro », in M. Molinos – A. Zifferero (eds.), *Primi popoli d’Europa: proposte e riflessioni sulle origini delle civiltà nell’Europa mediterranea*, Firenze : All’insegna del Giglio, 33-47.
- . 2010. *La Bible et l’invention de l’histoire : histoire ancienne d’Israël*, Montrouge : Bayard [éd. or. 2003].
- . 2011. *Antico Oriente: storia, società, economia*, Roma – Bari : Laterza [I^{ère} ed. 1988].

- Liverani, Mario. 2013. *Immaginare Babele: due secoli di studi sulla città orientale antica*, Roma – Bari : Laterza.
- Lemire, Vincent – Berthelot, Katell – Loiseau, Julien – Potin, Yann. 2016. *Jérusalem : Histoire d'une ville-monde des origines à nos jours*, Paris : Flammarion.
- Levy-Coffman, Ellen. 2005. « A Mosaic of People: The Jewish Story and a Reassessment of the DNA Evidence », *Journal of Genetic Genealogy* 1, 12-33.
- Lohfink, Norbert. 1978. « Die Priesterschrift und die Geschichte », in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Göttingen, 1978* (VTSup 29), Leiden : Brill, 189-225.
- . 1996. *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CaE 97), Paris : Éditions du Cerf.
- Lombaard, Christo. 2004. « What Is Isaac Doing in Amos 7? », *OTE* 17.3, 435-442.
- López-Eire, Antonio. 1993. « De l'attique à la koinè », in C. Brixhe – R. Hodot (eds.), *La Koinè grecque antique I : Une langue introuvable ?*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 41-57.
- Loretz, Oswald. 1984. *Habiru-Hebräer: eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibri von Appellativum habiru* (BZAW 160), Berlin : de Gruyter.
- Ma, John. 2003. « Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age », *Past and Present* 180, 9-39.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset.
- . 2019. *Le naufrage des civilisations*, Paris : Grasset.
- Macchi, Jean-Daniel. 1994. « La naissance de Moïse (Ex 2/1-10) », *ETR* 69.3, 397-403.
- . 2009a. « Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 51-82.
- . 2009b. « Michée », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 509-515.
- . 2009c. « Esther », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 654-660.
- Macchi, Jean-Daniel – Römer, Thomas (eds). 2001. *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de – Ein mehrstimmiger Kommentar zu – A Plural Commentary of – Gen. 25–36* (FS. A. de Pury) (MdB 44), Genève : Labor et Fides.
- Maeir, Aren M. (ed.). 2012. *Tell es-Safi/Gath I: The 1996-2005 Seasons* (ÄAT 69), Wiesbaden : Harrassowitz.
- . 2014. « The Rephaim in Iron Age Philistia: Evidence of a Multi-Generational Family? », in S.J. Wimmer – G. Gafus (eds.), *“Vom Leben umfassen”: Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen* (FS M. Görg) (ÄAT 80), Münster : Ugarit-Verlag, 289-297.
- Maeir, Aren M – de Miroshedji, Pierre (eds.). 2006. *“I Will Speak the Riddles of Ancient Times”: Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Maeir, Aren M. – Hitchcock, Louise A. 2017. « Rethinking the Philistines: A 2017 Perspective », in O. Lipschits – Y. Gadot – M.J. Adams (eds.), *Rethinking Israel* (FS I. Finkelstein), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 247-266.
- Maeir, Aren M. – Shai, Itzhaq. 2016. « Reassessing the Character of the Judahite Kingdom: Archaeological Evidence for Non-Centralized, Kinship-Based Com-

- ponents », in S. Ganor – I. Kreimerman – K. Streit – M. Mumcuoglu (eds.), *From Sha'ar Hagolan to Shaaraim* (FS Y. Garfinkel), Jerusalem : Israel Exploration Society, 323-340.
- Malkin, Irad. 2011. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford : Oxford University Press.
- . 2015. « Foreign Founders: Greeks and Hebrews », in N.M. Sweeney (ed.), *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*, Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press, 2-40.
- Mandelbrot, Benoît B. 1975. *Les objets fractals : forme, hasard et dimension*, Paris : Flammarion.
- Mandell, Alice – Smoak, Jeremy. 2019. « The Material Turn in the Study of Israelite Religions: Spaces, Things, and the Body », *JHebS* 19, 1-42 [article 5].
- Marcheselli, Maurizio. 2009. « Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica », *RivB* 57.3-4, 399-478.
- Margalith, Othniel. 1990. « On the Origin and Antiquity of the Name 'Israel' », *ZAW* 102.2, 225-237.
- Martin, Raymond A. 1975. « Syntax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther », *JBL* 94.1, 65-72.
- Martin, S. Rebecca. 2017. *The Art of Contact: Comparative Approaches to Greek and Phoenician Art*, Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press.
- Marx, Alfred. 2009. « Ethnicité et pérennité de l'Israël antique : les stratégies identitaires consécutives à la disparition du royaume de Juda », in C. Batsch – M. Vârtejanu-Joubert (eds.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale* (JSOTSup 134), Leiden – Boston : Brill, 129-143.
- Mason, Steve (ed.). 2000-. *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, Leiden – Boston : Brill.
- . 2007. « Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *JSJ* 38.4-5, 457-512.
- Masson, Olivier – Szynger, Maurice. 1972. *Recherches sur les Phéniciens à Chypre* (Hautes études orientales 3), Genève – Paris : Droz.
- Mastin, Brian A. 2009. « The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet 'Ajrud », *VT* 59.1, 99-115.
- Matthiae, Paolo. 1997. *La storia dell'arte dell'antico Oriente. I primi imperi e principati del Ferro 1600-700 a.C.*, Milano : Electa.
- . 2002. « Una nota sul tempio di Salomone e la cultura architettonica neosiriana », in M.G. Amadasi – M. Liverani – P. Matthiae (eds.) *Da Pyrgi a Mozia* (FS A. Ciasca) (Vicino Oriente. Quaderno 3), Roma : Università degli studi di Roma « La Sapienza », 337-342.
- Mays, James L. 1969. *Hosea: A Commentary* (OTL), London : SCM Press.
- . 1976. *Micah* (OTL), London : SCM Press.
- Mazar, Amihai. 1990. *The Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New York – London : Doubleday.
- . 1992. « Temples of the Middle and Late Bronze Ages and the Iron Age », in A. Kempinski – R. Reich (eds.), *The Architecture of Ancient Israel: From*

- the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 161-187.
- Mazar, Eilat. 2006. « Did I Find King David's Palace? », *BAR* 32.1, 16-27, 70.
- . 2009. *The Palace of King David: Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005-2007*, Jerusalem : Shoham Academic Research and Publication.
- . (ed.). 2015. *The Summit of the City of David Excavations 2005-2008. Final Reports Volume I*, Jerusalem : Shoham Academic Research and Publication.
- Mazzarino, Santo. 2000. *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca arcaica*, Milano: Rizzoli [1^{ère} éd. 1947].
- Mazzoni, Stefania. 2010. « Syro-Hittite Temples and the Traditional in *antis* Plan », in J. Becker – R. Hempelmann – E. Rehm (eds.), *Kulturlandschaft Syrien. Zentrum und Peripherie* (FS J.-W. Meyer) (AOAT 371), Münster : Ugarit-Verlag, 359-371.
- . 2012. « Temples at Tell 'Āfīš in Iron Age I-III », in Kamlah 2012, 23-40.
- McCormick, Clifford M. 2002. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons* (BZAW 313), Berlin – New York : de Gruyter.
- McEvenue, Sean E. 1971. *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50), Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- McKane, William. 1998. *Micah: Introduction and Commentary*, Edinburgh : T&T Clark.
- McKenzie, Steven L. 2001. « Jacob in the Prophets », in Macchi – Römer 2001, 339-357.
- Meinhold, Arndt. 1975. « Die Gattung des Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I », *ZAW* 87.3, 306-324.
- Meinhold, Arndt. 1976. « Die Gattung des Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II », *ZAW* 88.1, 72-93.
- Mélèze-Modrzejewski, Joseph. 1991. *Les Juifs d'Égypte : de Ramsès II à Hadrien* (Collection des Néréides), Paris : Éditions Errance.
- . 1993. « How to Be a Jew in Hellenistic Egypt? », in S.J.D. Cohen – E.S. Frerichs (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, GA : Scholars Press, 65-92.
- . 2011. « *Un peuple de philosophes* » : *aux origines de la condition juive*, Paris : Fayard.
- Mendel, Anat. 2003. *Épigraphie et paléographie israélites aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles avant notre ère*, Mémoire présenté sous la direction de M. André Lemaire à l'École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques.
- Mendels, Doron. 1987. *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century B.C. Claims to the Holy Land* (TSAJ 15), Tübingen : Mohr Siebeck.
- . 1992. *Rise and Fall of Jewish Nationalism* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New York : Doubleday.
- Meshel, Ze'ev. 2012a. « The Nature of the Site and its Biblical Background », in Meshel 2012b, 65-69.

- . (ed.). 2012b. *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Meyer, Eduard. 1906. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mettinger, Tryggve N.D. 1995. *No Graven images? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42), Stockholm : Almqvist & Wiksell International.
- . 1997. « Israelite Aniconism: Developments and Origins », in van der Toorn 1997a, 173-204.
- Middlemas, Jill A. 2014. *The Divine Image: Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate* (FAT 74), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Millar, Fergus. 1978. « The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism' », *JJS* 29.1, 1-21.
- Millard, Alan R. 1972. « An Israelite Royal Seal? », *BASOR* 208, 5-9.
- Miller, Daniel. 1998. « Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad », in D. Miller (ed.), *Material Cultures: Why Some Things Matter*, Chicago : University of Chicago Press, 169-187.
- . (ed.). 2005. *Materiality*, Durham, NC : Duke University Press.
- Miller, David M. 2010. « The Meaning of Ioudaios and Its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism' », *CurBR* 9.1, 98-126.
- Momigliano, Arnaldo. 1968. « Prospettiva 1967 della storia greca », *Rivista Storica Italiana* 80, 5-19.
- . 1975. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mommsen, Hans – Perlman, Isadore – Yellin, Joseph. 1984. « The Provenience of the *Imk* Jars », *IEJ* 34.2-3, 89-113.
- Monson John. 2006. « The 'Ain Dara temple and the Jerusalem Temple », in Beckman – Lewis 2006, 273-299.
- Moore, Carey A. (ed.). 1982. *Studies in the Book of Esther*, New York : Ktav.
- . 1992. « Esther », in *ABD* II, 640-641.
- Morgenstern, Mira. 2009. *Conceiving a Nation: The Development of Political Discourse in the Hebrew Bible*. University Park, PA : Pennsylvania State University Press.
- Moriconi, Alessandro. 2018. « Rising Moon at Tell eš-Šerī'a/Tel Sera': A Neo-Assyrian Bronze Crescent Standard and the Iconography of the Moon God Šin of Ḥarrān in Southern Levant. Ritual Paraphernalia and Military Insignia? », *AeL* 28, 409-418.
- Moro, Caterina. 2010. « L'historien Artapan et le passé multiethnique », in Borgeaud – Römer – Volokhine 2010, 43-56.
- Mullen, E. Theodore. 1993. *Narrative History and Ethnic Boundaries: The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity* (Semeia Studies 24), Atlanta, GA : Scholars Press.
- Muller, Béatrice. 2016. *Maquettes antiques d'Orient : de l'image d'architecture au symbole*, Paris : Éditions Picard.
- Munnich, Olivier. 1979. « L'opacité sémantique de la *Septante* », *Sileno* V-VI, 333-351.

- Munnich, Olivier. 2014. « Le premier livre de Maccabées, entre fresque dynastique et traditions rabbiniques », in Baslez – Munnich 2014, 183-229.
- . 2017. « Remarques sur un faux ami : le terme “judéen” », *Pallas* 104, 169-183.
- Murray, Oswyn. 1967. « Aristean and Ptolemaic Kingship », *JTS* 18.2, 337-371.
- Mussies, Gerard. 1982. « The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermes », in M. Heerma Van Voss – D. J. Hoens – G. Mussies – D. van der Plas – H. Te Velde (eds.), *Studies in Egyptian Religions* (FS J. Zandee) (SHR 43), Leiden : Brill, 81-120.
- Na'aman, Nadav. 1979. « Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps », *VT* 29.1, 61-86.
- . 1986. « Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK Stamps », *BASOR* 261, 5-21.
- . 1993. « Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel », *VT* 43.2, 227-234.
- . 1994. « The Canaanites and their land: A rejoinder », *UF* 26, 397-418.
- . 2002. « The Abandonment of Cult Places in the Kingdoms of Israel and Judah as Acts of Cult Reform », *UF* 34, 585-602.
- Na'aman, Nadav. 2013. « The Kingdom of Judah in the 9th Century BCE: Biblical Text Analysis versus Archaeological Research », *TA* 40.2, 247-276.
- . 2014a. « The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel », *TA* 41.1, 95-125.
- . 2014b. « Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE », *ZAW* 126.1, 1-14.
- Na'aman, Nadav – Lissovsky, Nurit. 2008. « Kuntillet 'Ajrud, Sacred Trees and Asherah », *TA* 35.2, 186-208.
- Nabokov, Vladimir. 1981. *Littérature I, Austen, Dickens, Flaubert, Stevenson, Proust, Kafka, Joyce*, Paris : Fayard [éd. or. 1980].
- Naiweld, Ron. 2015. « Qu'est-ce qu'une culture sans foi ? », *La Cause du désir* 90, 26-32.
- . 2016. « De la puissance à la personne : le culte du dieu biblique de la Synagogue et de l'Église à la fin de l'Antiquité », in Albert-Llorca – Belayche – Bonnet 2017, 185-199.
- Nakhai, Berth Alpert. 2001. *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel* (ASOR Books 7), Boston, MA : ASOR.
- . 2003. « Israel on the Horizon: The Iron I Settlement of the Galilee », in B.A. Nakhai (ed.), *Near East in the Southwest* (FS W.G. Dever) (Annual of ASOR 58), Boston, MA : ASOR, 131-151.
- Nam, Roger S. 2012. « Power Relations in the Samaria Ostraca », *PEQ* 144.3, 155-163.
- Naveh, Joseph. 1979. « Graffiti and Dedications », *BASOR* 235, 27-30.
- Neef, Heinz-Dieter. 1987. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169), Berlin – New York : de Gruyter.
- Nestor, Dermot A. 2015. « Merneptah's 'Israel' and the Absence of Origins in Biblical Scholarship », *CurBR* 13.3, 293-329.

- Netzer, Ehud. 2001. *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Final Reports of the 1973-1987 Excavations. I, Stratigraphy and Architecture*, Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Neusner, Jacob. 2001. « Introduction: What Is a Judaism? », in B. Chilton – J. Neusner (eds.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1-9.
- . 2002. *Three Questions of Formative Judaism: History, Literature, and Religion*, Boston – Leiden : Brill.
- Neusner, Jacob – Avery-Peck, Alan J. (eds.). 2000. *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden, MA : Blackwell.
- Newsom, Carol A. – Breed, Brennan W. 2014. *Daniel: A Commentary* (OTL 21), Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- Ngangura Manyanya, Lévi. 2009. *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25-36) : Quel frère aîné pour Jacob ?* (Actes et recherches), Genève : Labor et Fides.
- Niccacci, Alviero. 1989. *Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo 2 di Michea nel piano generale del libro* (SBFA 27), Gerusalemme : Editrice SBF.
- Niccacci, Alviero. 1997. « La stele d'Israël. Grammaire et stratégie de communication », in M. Sigrist (ed.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* (CahRB 36), Paris : Gabalda, 43-107.
- Niehr, Herbert. 1990. *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin : de Gruyter.
- Niehr, Herbert. 1994. « JHWH in der Rolle des Baalšamem », in W. Dietrich – M.A. Klopfenstein (eds.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, (OBO 139), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 307-326.
- . 1996. « The Rise of YHWE in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects », in Edelman 1996, 45-72.
- . 1997. « In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple », in van der Toorn 1997a, 73-95.
- . 2010. « 'Israelite' Religion and 'Canaanite' Religion », in Stavrakopoulou – Barton 2010, 23-36.
- Niemann, Hermann M. 2008. « A New Look at the Samaria Ostraca: The King-Clan Relationship », *TA* 35.2, 249-266.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2016. « Functional Ethnicity: Or, How to Describe the Societies of Ancient Palestine? », *UF* 47, 191-203.
- Nissinen, Martti. 2005. « How Prophecy Became Literature », *SJOT* 19.2, 153-172.
- Nitschke, Jessica. 2011. « 'Hybrid' Art, Hellenism and the Study of Acculturation in the Hellenistic East: The Case of Umm el-ʿAmed in Phoenicia », in A. Kouremenos – S. Chandrasekaran – R. Rossi (eds.), *From Pella to Gandhara: Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East* (BARIS 2221), Oxford : Archeopress, 87-104.
- . 2015. « What is Phoenician About Phoenician Material Culture in the Hellenistic Period? », in Aliquot – Bonnet 2015, 207-238.

- Nodet, Étienne. 2005. *La crise maccabéenne : historiographie juive et traditions bibliques* (Josèphe et son temps 6), Paris : Éditions du Cerf.
- Nöldeke, Theodor. 1869. « Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs », *Untersuchungen zur Kritik des Altes Testaments*, Kiel : Schwers'sche Buchhandlung, 1-144.
- Noll, Kurt L. 2007. « Canaanite Religion », *Religion Compass* 1.1, 61-92.
- Norich, Anita – Eliav, Yaron Z. (eds.). 2008. *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext* (BJS 349), Providence, RI : Brown University.
- Noth, Martin. 1930. *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 4/1), Stuttgart : Kohlhammer.
- . 1960. *The History of Israel*, New York : Harper & Row [éd. or. 1950].
- Nunn, Astrid. 2008. « Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite », *Transeuphratène* 35, 165-190.
- Oberholzer, Johannes P. 1960. « The 'ibrîm in I Samuel », in *Studies in the Books of Samuel*, Pretoria : University of Africa, 54-62.
- Oded, Bustenay. 1977. « Judah and the Exile », in J.H. Hayes – J.M. Miller (eds.), *Israelite and Judaean History* (OTL), London : SCM Press, 435-488.
- Oegema, Gerbern S. 2016. « Was the Maccabean Revolt an Apocalyptic Movement? », in Grabbe – Boccaccini – Zurawski 2016, 69-87.
- Oeming, Manfred – Sláma, Petr. 2015. *A King Like All the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 28), Münster : LIT.
- Oggiano, Ida. 2005. *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma : Carocci.
- Oggiano, Ida. 2009. « La 'città' di Nora. Spazio urbano e territorio », in S. Helas – D. Marzoli (eds.), *Phönizisches und punisches Städtewesen* (Iberia archaeologica 13), Mainz am Rhein : Phillip von Zabern, 419-434.
- . 2012. « Architectural Points to Ponder under the Porch of Amrit », *RSF* 40, 191-209.
- . 2013. « Lo shendyt e la stola: nuovi dati sull'uso simbolico del vestiario nella Fenicia », in A. M. Arruda (ed.), *Fenícios e púnicos, por terra e mar, I. Actas do VI Congresso internacional de Estudos Fenícios e Púnicos*, Lisboa : Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, 350-360.
- . 2015a. « Le sanctuaire de Kharayeb et l'évolution de l'imagerie phénicienne dans l'arrière-pays de Tyr », in Aliquot – Bonnet 2015, 240-266.
- . 2015b. « The Question of 'Plasticity' of Ethnic and Cultural Identity: The Case Study of Kharayeb », *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* 10, 507-528.
- Oggiano, Ida – Pedrazzi, Tatiana. 2013. *La Fenicia in età persiana. Un ponte tra il mondo iranico e il Mediterraneo* (RSF Sup 39), Pisa – Roma : Fabrizio Serra.
- Orlinsky, Harry M. 1986. « The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel », in L. A. Lawrence (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (Studies in Judaism and Christianity in Antiquity 6), Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 27-64.
- Ornan, Tallay. 1993. « The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals », in Sass – Uehlinger 1993, 52-73.

- . 2001. « The Bull and Its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art », *IEJ* 51.1, 1-26.
- . 2005. « A Complex System of Religious Symbols: The Case of the Winged Disc in Near Eastern Imagery of the First Millennium BCE », in Suter – Uehlinger 2005, 207-241.
- . 2019. « The Throne and the Enthroned: On the Conceived Human Image of Yahweh in Iron II Jerusalem », *TA* 46.2, 198-210.
- Ornan, Tallay – Lipschits, Oded. 2020. « The Lion Stamp Impressions from Judah: Typology, Distribution, Iconography, and Historical Implications. A Preliminary Report », *Semitica* 62, 69-91.
- Osborne, James F. 2012. « Communicating Power in the *Bīt-Ḫilāni* Palace », *BA-SOR* 368, 29-66.
- Osborne, Robin. 1998. « Early Greek Colonization? The Nature of Greek Settlement in the West », in N. Fisher – H. Van Wees (eds.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London : Duckworth, 251-269.
- Osterhammel, Jürgen. 1997. *Colonialism: A Theoretical Overview*, Princeton, NJ : Markus Wiener Publishers.
- Otto, Eckart. 2000. *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmen* (FAT 30), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Oz, Amos – Oz-Salzberger, Fania. 2014. *Juifs par les mots*, Paris : Gallimard [éd. or. 2012].
- Pakkala, Juha. 2009. « The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy », *ZAW* 121.3, 388-401.
- Panitz-Cohen, Nava. 2013. « The Southern Levant (Cisjordan) During the Late Bronze Age », in Killebrew – Steiner 2013, 541-560.
- Parayre, Dominique. 1990. « Les cachets ouest-sémitiques à travers l'image du disque solaire ailé (perspective iconographique) », *Syria* 67, 269-314.
- Parayre, Dominique. 1993. « À propos des sceaux ouest-sémitiques : le rôle de l'iconographie dans l'attribution d'un sceau à une aire cultuelle et à un atelier », in Sass – Uehlinger 2003, 27-51.
- Parker, Richard A. 1959. *A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar Omina* (Brown Egyptological Studies 2), Providence, RI : Brown University Press.
- Parker, Simon B. 2003. « Graves, Caves, and Refugees: An Essay in Microhistory », *JSOT* 27.3, 259-288.
- Parpola, Simo. 1970. *The Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Kevelaer : Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- . 1987. *The Correspondence of Sargon II, I: Letters from Assyria and the West*, Helsinki : Helsinki University Press.
- Paul, André. 1975. *Intertestament* (CaE 14), Paris : Éditions du Cerf.
- . 2000. *Et l'homme créa la Bible: d'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris : Bayard.
- Pedrazzi, Tatiana. 2013. « L'inizio dell'età del ferro nella cronologia del Levante: dati a confronto e questioni di metodo », in S. Mazzoni – S. Soldi (eds.), *Syrian Archaeology in Perspective: Celebrating 20 Years of Excavations at Tell Afis*, Pisa : Edizioni ETS, 139-175.

- Pepin, Ronald E. 1986. « Adso's Closing Line in the Name of the Rose », *American Notes and Queries* 9-10, 151-152.
- Peri, Chiara. 2003. « La Bibbia ebraica come fonte storico-religiosa », in G. Regalzi (ed.), *Le discipline orientalistiche come scienze storiche. Atti del I Incontro "Orientalisti" (Roma, 6-7 dicembre 2001)* (Studi Semitici Nuova Serie 18), Roma : Università degli Studi « La Sapienza », 91-97.
- Petrota, Anthony J. 1991. *Lexis Ludens: Wordplay and the Book of Micah*, New York : Peter Lang.
- Pettinato, Giovanni. 1975. « I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del 'trattato tra Asarhaddon e Baal' », *RSF* 3, 145-160.
- Pfeiffer, Henrik. 2005. *Jahwes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. « Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen », *BTZ* 30.1, 11-43.
- Pfitzmann, Fabian. 2019. « Le 'maître des autruches' : une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant ? », in Römer – Gonzalez – Marti 2019, 142-173.
- . 2020. *Un YHWH venant du Sud? De la réception vétérotestamentaire des traditions méridionales et du lien entre Madian, le Néguev et l'exode (Ex-Nb ; Jg 5 ; Ps 68 ; Ha 3 ; Dt 33)* (Orientalische Religionen in der Antike 39), Tübingen : Mohr Siebeck.
- Pfloh, Emanuel. 2008. « Dealing with Tribes and States in Ancient Palestine », *SJOT* 22.1, 86-113.
- Pfloh, Emanuel. 2009. *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives* (Copenhagen International Seminar), London : Equinox.
- . 2010a. « La connexion arabe: una hipótesis sobre el surgimiento sociopolítico de Israel en Palestina », *Antiguo Oriente* 8, 135-159.
- . 2010b. « Anthropology and Biblical Studies: A Critical Manifesto », in E. Pfloh (ed.), *Anthropology and the Bible: Critical Perspectives* (Biblical Intersections, 3), Piscataway, NJ : Gorgias Press, 15-35.
- . 2016. *Syria-Palestine in the Late Bronze Age: An Anthropology of Politics and Power* (Copenhagen International Seminar), London : Routledge.
- Pierce, Elizabeth – Russell, Anthony – Maldonado, Adrián – Campbell, Louisa (eds.). 2016. *Creating Material Worlds: The Uses of Identity in Archaeology*, Oxford : Oxbow Books.
- Pioske, Daniel. 2019. « The 'High Court' of Ancient Israel's Past: Archaeology, Texts, and the Question of Priority », *JHebS* 19, 1-25 [article 1].
- Pongratz-Leisten, Beate – Sonik, Karen. 2015. « Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective », in *The Materiality of Divine Agency*, B. Pongratz-Leisten – K. Sonik (eds.) (Studies in Ancient Near Eastern Records 8), Berlin – Boston : de Gruyter, 3-69.
- Porter, Benjamin W. 2013. *Complex Communities: The Archaeology of Early Iron Age West-Central Jordan*, Tucson, AZ : University of Arizona Press.
- Porzia, Fabio. 2011. « Cities Roaming Around, the Code of Movement: A Linguistic and Iconographic Survey », *SEL* 28, 37- 53.

- . 2015. « God Leading His People: Exodus' *longue durée* », in A.K. de Hemmer Gudme – I. Hjelm (eds.) *Myths of Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible* (Copenhagen International Seminar), London : Routledge, 28 - 50.
- . 2016. « Acheter la Terre Promise : Les contrats d'achat de la terre et leur rôle dans la définition ethnique de l'ancien Israël », in G. Garbati – T. Pedrazzi (eds.), *Transformation and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th centuries BCE* (RSF Sup 44), Roma : CNR Edizioni, 61-80.
- . 2017a. « Ancora sulla 'questione ebraica': riflessioni per un'epistemologia dell'antico Israele », *I Quaderni del Ramo d'Oro* 9, 109-143.
- . 2017b. « Localiser les puissances divines. Le lexique de l'architecture culturelle dans l'ancien Israël et son contexte levantin », in Albert-Llorca – Belayche – Bonnet 2017, 355-378.
- Porzia, Fabio. 2018. « 'Imagine There's no Peoples'. A Claim against the Identity Approach in Phoenician Studies through Comparison with the Israelite Field », *RSF* 46, 11-27.
- . 2020. « Noms de dieux et théologie négative au Levant dans l'Antiquité », *Revue d'Histoire des Religions* 237.2, 211-237.
- . 2021. « "Je serai qui je serai" (Exode 3,14) : portrait d'une divinité qui serait sans nom et sans image », in C. Bonnet (éd.), *Portraits onomastiques de dieux antiques*, Anacharsis : Toulouse, 257-280.
- Porzia, Fabio – Bonnet, Corinne. 2017. « The Jerusalem temple between 'theology' and archaeology: which issues, what dialogue? », in P. Boissinot (ed.), *Archaeology and Social Sciences (P@lethnology* 9), 31-51.
- Price, Jonathan J. 1994. « The Jewish Diaspora of the Graeco-Roman Period », *Scripta Classica Israelitica* 13, 169-186.
- Pritchard, James B. 1988. *Sarepta IV: The Objects from Area II, X. The University Museum of the University of Pennsylvania Excavations at Sarafand, Lebanon*, Beyrouth : Département des publications de l'Université libanaise.
- Prato, Gian Luigi. 2010. *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici* (Biblioteca di Storia e Storiografia dei Tempi Biblici 16), Brescia : Paideia.
- Prost, Francis (ed.). 2003. *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique* (Pallas 62), Rennes : Presses Universitaires de Rennes – Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Pym, Anthony. 1995. « Translation as a Transaction Cost », *Meta* 40, 564-605.
- Quinn, Josephine C. 2017. *In Search of the Phoenicians*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Rainey, Anson F. 1969. « The Satrapy 'Beyond the River' », *AJBA* 12, 51-78.
- . 1995. « Unruly Elements in Late Bronze Canaanite Society », in D.P. Wright – D.N. Freedman – A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (FS J. Milgrom), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 481-496.
- . 2001. « Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs », *IEJ* 51.1, 57-75.

- Rajak, Tessa. 1996. « Hasmonean Kingship and Invention of Tradition », in P. Bilde – T. Engberg-Pedersen – L. Hannestad – J. Zahle (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilization 7), Aarhus : Aarhus University Press, 99-115.
- . 2009. *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford : Oxford University Press.
- Rajak, Tessa – Pearce, Sarah – Aitken, James – Dines, Jennifer (eds.). 2007. *Jewish Perspectives on Hellenistic Rules* (HCS 50) Berkeley, CA : University of California Press.
- Rapoport-Albert, Ada – Greenberg, Gillian (eds.). 2001. *Biblical Hebrew, Biblical Texts* (FS M.P. Weitzman) (JSOTSup 333), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Rapp, Hans A. 2001. *Jakob in Bet-El. Gen 35,1-15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts* (Herders biblischer Studien 29), Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Rappaport, Uriel. 1991. « The Hellenization of the Hasmoneans », in M. Mor (ed.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues, and Future Prospects* (SJC 2), Lanham : University Press of America, 2-13.
- Reed, William L. – Winnett, Fred V. 1963. « A Fragment of an Early Moabite Inscription from Kerak », *BASOR* 172, 1-9.
- Redford, Donald B. 1965. « The 'Land of the Hebrews' in Gen. XL 15 », *VT* 15.4, 529-532.
- Regev, Eyal. 2012. « *Heber ha-Yehudim* and the Political Ideology of the Hasmoneans », *Tarbiz* 80, 329-346.
- . 2013. *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity* (Journal of Ancient Judaism. Supplementary Series 10), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Remotti, Francesco. 2003. *Contro l'identità*, Roma – Bari : Laterza.
- Remotti, Francesco. 2010. *L'ossessione identitaria*, Roma – Bari : Laterza.
- Renaud, Bernard. 1977. *La formation du livre de Michée* (EBib), Paris : Gabalda.
- Rendsburg, Gary A. 1991. « Baasha of Ammon », *JANESCU* 20, 57-61.
- . 2003. « A Comprehensive Guide to Israelian Hebrew: Grammar and Lexicon », *Orient* 38, 5-35.
- Rendtorff, Rolf. 1997. « Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext », in M. Vervenne – J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomical Literature* (FS C.H.W. Brekelmans) (BETL 133), Leuven : Peeters, 501-527.
- Renfrew, Colin. 1986. « Introduction: Peer Polity Interaction and Socio-Political Change », in C. Renfrew – J. F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge : Cambridge University Press, 1-18.
- Renfrew, Colin – Bahn, Paul. 2004. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, London : Thames & Hudson [1^{ère} éd. 1991].
- Ribichini, Sergio. 1975. « Una soglia di Tas Silg », *RSF* 3, 61-64.
- Richelle, Matthieu. 2016. « Elusive Scrolls: Could Any Hebrew Literature Have Been Written Prior to the Eighth Century BCE? », *VT* 66.1, 1-39.

- Ringgren, Helmer. 1962. *Das Buch Esther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Roberts, Jimmy J.M. 1982. « Isaiah in Old Testament Theology », *Interpretation* 36, 130-143.
- Rochette, Paul B. 2001. « Juifs et Romains : Y a-t-il eu un antijudaïsme romain ? », *REJ* 160.1, 1-31.
- Rollston, Christopher A. 2010. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age* (SBLABS 11), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Römer, Thomas. 1990. *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1997. *Le peuple élu et les autres : l'Ancien Testament entre exclusion et ouverture*, Poliez-le-Grand : Éditions du Moulin.
- . 2000. « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37–50) », in G.J. Brooke – J.D. Kaestli (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts* (BETL 149), Leuven : Peeters, 17-29.
- Römer, Thomas. 2007a. « La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible Hébraïque », in Römer – Schmid 2007, 9-34.
- . 2007b. « Y avait-il une statue de Yhwh dans le premier temple ? Enquêtes littéraires à travers la Bible hébraïque », *Asdiwal* 2, 41-58.
- . 2009. « Le dossier biblique sur la statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem : Enquêtes scripturaires à travers la Bible hébraïque », *Revue de Théologie et de Philosophie* 141.4, 321-342.
- . 2014a. « La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique », *RStB* 26, 7-23.
- . 2014b. *L'invention de Dieu*, Paris : Éditions du Seuil.
- . 2015. « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *RSR* 103.1, 35-53.
- Römer, Thomas – Brettler, Marc Z. 2000. « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », *JBL* 119.3, 401-419.
- Römer, Thomas – Gonzalez, Hervé – Marti, Lionel (eds.). 2019. *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible* (Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015) (OBO 287), Leuven : Peeters.
- Römer, Thomas – Macchi, Jean-Daniel – Nihan, Christophe (eds.). 2009. *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides [1^{ère} éd. 2004].
- Römer, Thomas – Schmid, Konrad (eds.). 2007. *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven : Peeters.
- Rose, Martin. 1991. « L'itinérance du Iacobus Pentateuchus. Réflexions sur Genèse 35,1-15 », in T. Römer (ed.), *Lectio difficilior probabilior ? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* (Melanges F. Smyth-Florentin) (Dielheimer Blätter zum Alten Testament. Beihefte 12), Heidelberg : Wiss.-theol. Seminar, 113-126.
- Rosenberg, Harold. 1952. « The American Action Painters », *Art News* 51, 22-23.

- Rossi, Marco. 2007. « Biblo in età persiana. Un riesame della planimetria architettonica del sito », *RSF* 25, 15-42.
- Rossi de Gasperis, Francesco. 1998. *Paolo di Tarso evangelo di Gesù*, Roma : Lipa.
- Rost, Leonhard. 1937. *Israel bei den Propheten* (BWANT 71), Stuttgart : Kohlhammer.
- Rostovtzeff, Michael I. 1941. *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford : Clarendon Press.
- Routledge, Bruce. 2004. *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology* (Archaeology, Culture, and Society), Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press.
- . 2014. *Archaeology and State Theory: Subjects and Objects of Power* (Debates in Archaeology), London – New York : Bloomsbury.
- Rozen, Minna (ed.). 2008. *Homeland and Diasporas: Greeks, Jews and Their Migrations*, London – New York : Tauris.
- Rozenberg, Silvia. 2008. « Hellenistic and Roman Wall Paintings in the Land of Israel and their Parallels », in S. Rozenberg (ed.), *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho. Final Reports of the 1973–1987 Excavations*, Vol. IV: *The Decoration of Herod's Third Palace at Jericho*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 283-424.
- Rudolph, Wilhelm. 1971. « Die angefochtenen Völkersprüche in Amos 1 und 2 », in K.-H. Bernhardt (ed.), *Schalom* (FS A. Jepsen) (AzTh 46), Stuttgart : Calwer Verlag, 45-49.
- . 1975. *Micha, Nahum, Habakuk, Zephania* (KAT 13.3), Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sader, Hélène. 1987. *Les États araméens de Syrie : depuis leur foundation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes* (Beiruter Texte und Studien 36), Wiesbaden : F. Steiner Verlag.
- . 2014. « History », in H. Niehr (ed.), *The Arameans in Ancient Syria* (HdO 106), Leiden – Boston : Brill, 11-36.
- Sáenz-Badillos, Ángel. 1996. *A History of the Hebrew Language*, New York: Cambridge University Press [éd. or. 1988].
- Salama-Carr, Myriam (ed.). 2007. *Translating and Interpreting Conflict* (Approaches to Translation Studies), Amsterdam – New York : Rodopi.
- Sand, Shlomo. 2008. *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, Paris : Fayard.
- . 2012. *Comment la terre d'Israël fut inventée : de la Terre sainte à la mère patrie*, Paris : Flammarion.
- . 2013. *Comment j'ai cessé d'être juif*, Paris : Flammarion.
- Sarfati, Georges E. 1997. « L'étymologie sociale du mot juif », *Mots* 50, 138-142.
- Sarlo, Daniel. 2014. « Winged Scarab Imagery in Judah: Yahweh as Khepri », paper offert dans l'occasion du *Eastern Great Lakes Biblical Society Meeting* (Erie, PA), consultable en ligne à l'adresse https://www.academia.edu/5562359/Winged_Scarab_Imagery_in_Judah_Yahweh_as_Khepri [consulté le 13 juillet 2015].

- Sartre, Maurice. 1991. *L'Orient romain : provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C.-235 après J.-C.)*, Paris : Éditions du Seuil.
- Sass, Benjamin. 1993. « The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism », in Sass – Uehlinger 1993, 194-256.
- Sass, Benjamin – Uehlinger, Christoph (eds.).1993. *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (OBO 125), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Satlow, Michael L. 2008. « Beyond Influence: Toward a New Historiographic Paradigm », in Norich – Eliav 2008, 37-53.
- Scatolini Apóstolo, Silvio S. 2006. « On the Elusiveness and Malleability of 'Israel' », *JHebS* 6, 1-27 [article 7].
- Schäfer, Peter. 2003. *Judéophobie : attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, Paris : Éditions du Cerf [éd. or. 1997].
- Schloen, J.David (ed.). 2009. *Exploring the Longue Durée* (FS L.E. Stager), Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Schmid, Konrad. 1999. *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Schmid, Konrad. 2012a. « Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel », *Bib* 93.2, 187-208.
- . 2012b. *The Old Testament: A Literary History*, Minneapolis, MN : Fortress Press [éd. or. 2008].
- . 2014. « Exodus in the Pentateuch », in T.B. Dozeman – C.A. Evans – J.N. Lohr (eds.), *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 164), Leiden – Boston : Brill, 27-60.
- Schmidt, Brian B. 2002. « The Iron Age Pithoi Drawings from Horvat Teman or Kuntillet 'Ajrud: Some New Proposal », *JANER* 2.1, 91-125.
- Schniedewind, William M. 2004. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge : Cambridge University.
- Schult, Hermann. 1975. « Eine einheitliche Erklärung für den Ausdruck Hebräer in der israelitischen Literatur », *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 10, 22-40.
- Schütte, Wolfgang. 2018. « Where There Israelites in the 'Judaean Exile'? », *Antiquo Oriente* 16, 147-180.
- Schwartz, Daniel R. 1998. « The Other in 1 and 2 Maccabees », in G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge : Cambridge University Press, 30-37.
- . 2008. *2 Maccabees* (CEJL), Berlin – New York: de Gruyter.
- . 2014. *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*, Toronto : University of Toronto.
- Schwartz, Joshua. 2012. « How Jewish to Be Jewish? Self-Identity and Jewish Christians in First Century CE Palestine », in B. Isaac – Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity* (TSAJ 147), Tübingen : Mohr Siebeck, 55-73.

- Schwartz, Joshua. 2014. « Methodological Remarks on 'Jewish' Identity: Jews, Jewish Christians and Prolegomena on Pauline Judaism », in R. Bieringer – E. Nathan – D. Pollefeyt – P.J. Tomson (eds.), *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* (CRINT 14), Leiden – Boston : Brill, 36-58.
- Schwartz, Seth. 1991. « Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion », *JJS* 42.1, 16-38.
- . 2001. *Imperialism and Jewish Society (200 B.C.E. to 640 C.E.)*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Schwentzel, Christian-Georges. 2013. *Juifs et Nabatéens : les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Settis, Salvatore (ed.). 1998. *I Greci. Storia, cultura, arte società, vol. 2. III Una storia greca: Trasformazioni*, Torino : Einaudi.
- Sharon, Nadav. 2010. « The Title Ethnarch in Second Temple Period Judea », *JSJ* 41.4-5, 472-493.
- Sherratt, Susan. 1998. « 'Sea Peoples' and the Economic Structure of the Late Second Millennium in the Eastern Mediterranean », in S. Gitin – A. Mazar – E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition, Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE* (FS T. Dothan), Jerusalem : Israel Exploration Society, 293-313.
- Siegert, Folker. 2009. « La présentation de l'identité juive dans l'apologie (Contre Apion) de Flavius Josèphe », in Belayche – Mimouni 2009, 213-228.
- Signori, Gabriela (ed.). 2012. *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden – Boston : Brill.
- Simian-Yofre, Horacio. 2015. « *panim* », in TDOT XI, 608-611.
- Singer-Avitz, Lily. 1999. « Beersheba – A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E. », *TA* 26.1, 3-75.
- . 2006. « The Date of Kuntillet 'Ajrud », *TA* 33.2, 196-228.
- Singer-Avitz, Lily. 2009. « The Date of Kuntillet 'Ajrud: A Rejoinder », *TA* 36.1, 110-119.
- Singer, Itamar. 1988. « Merneptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period », *BASOR* 269, 1-10.
- Ska, Jean-Louis. 1992. « Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22 », in Haudebert 1992, 135-171.
- . 1997. *Le passage de la mer : Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico [1^{ère} éd. 1986].
- . 2000. *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna : Edizioni Dehoniane [1^{ère} éd. 1998].
- . 2001a. « Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11) », in Wénin 2001, 153-177.

- . 2001b. « Genèse 25,19-34. Ouverture du cycle de Jacob », in Macchi – Römer 2001, 11-21.
- . 2002. « Quelques remarques sur Pg et la dernière datation rédaction du Pentateuque », in A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition de cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MdB 19), Genève : Labor et Fides, 95-125 [1^{ère} éd. 1989].
- . 2005. « Story-Telling and History Writing in the Patriarchal Narrative », in M. Liverani (ed.), *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele* (Contributo del Centro Linceo Interdisciplinare Beniamino Segre 110), Roma : Accademia Nazionale dei Lincei, 51-62.
- Smith, Jonathan Z. 1980. « Fences and Neighbours: Some Contours of Early Judaism », in W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II* (BJS 9), Chico, CA : Scholar Press, 1-25.
- . 2002. « Religion Up and Down, Out and In », in B.M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 3-10.
- Smith, Mark S. 2002. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI : Eerdmans [1^{ère} éd. 1992].
- . 2008. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT 57), Tübingen : Mohr Siebeck.
- . 2016. *Where the Gods Are: Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven, CT : Yale University Press.
- Smith, Monica L. 2005. « Networks, Territories, and the Cartography of Ancient States », *Annals of the Association of American Geographers* 95, 832-849.
- Smith, Ralph L. 1984. *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco, TX : Word Books.
- Soggin, J. Alberto. 1987. *The Prophet Amos. A Translation and Commentary*, London : SCM Press.
- Solomon, David. 1970. « Philo's Use ΓΕΝΑΡΧΗ of in 'In Flaccum' », *JQR* 61, 119-131.
- Sommer, Benjamin D. 2009. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Sourouzian, Hourig. 1989. *Le monuments du roi Merenptah* (Sonderschriften des Deutsches Archäologisches Institut Kairo 22), Mainz am Rhein : Verlag Philipp von Zabern.
- Sperber, Daniel. 1965. « A Note on Hasmonean Coin-Legend: *Heber* and *Rosh Heber* », *PEQ* 97.1, 85-93.
- Spreafico, Gilberta. 2010. « Alcuni esempi di adozione di modelli planimetrici neo-assiri nell'architettura sacra della Palestina e della Transgiordania del Ferro IIC », in R. Dolce (ed.), *Quale Oriente? Omaggio a un maestro. Studi di arte e archeologia del Vicino Oriente in memoria di Anton Moortgat a 30 anni dalla sua scomparsa*, Palermo : Flaccovio, 135-163.
- Stager, Lawrence E. 1985. « Merneptah, Israel, and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief », *Erlsr* 18, 56-64.
- Stahl, Michael J. 2020. « The Historical Origins of the Biblical God Yahweh », *Religion Compass* 14.11, 1-14 [article 2].

- Stahl, Michael J. 2021. *The "God of Israel" in History and Tradition* (VTSup 187), Leiden : Brill.
- Stavrakopoulou, Francesca. 2010. « 'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal », in Stavrakopoulou – Barton 2010, 37-59.
- Stavrakopoulou, Francesca – Barton, John (eds.). 2010. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- Steadman, Sharon R. – Ross, Jennifer C. (eds). 2010. *Agency and Identity in the Ancient Near East: New Paths Forward*, London – Oakville, CT : Equinox.
- Stegemann, Ursula. 1969. « Der Restgedanke bei Isaias », *BZ* 13, 161-186.
- Steinberg, Naomi. 1993. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*, Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Steiner, George. 1975. *After Babel*, Oxford : Oxford University Press.
- Steiner, Margreet L. – Killebrew, Ann E. (eds.). 2013. *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant (8000-332 BCE)* (Oxford Handbooks in Archaeology), Oxford : Oxford University Press.
- Steinmann, Andrew E. 1992. « The Order of Amos's Oracles against the Nations: 1:3 – 2:16 », *JBL* 111.4, 683-689.
- Stern, Ephraim. 2001. *Archaeology of the Land of the Bible. II, The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332 B.C.E.)* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New York – London : Doubleday.
- Stern, Philip. 1995. « The Eighth Century Dating of Psalm 78 Re-argued », *HUCA* 66, 41-65.
- Sternberg, Meir. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, IN : Indiana University Press.
- . 1998. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature*, Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Stolper, Matthew W. 1989. « The Governor of Babylon and Across-the-River in 486 B.C. », *JNES* 48.4, 283-305.
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stroumsa, Guy G. 2005. *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris : O. Jacob.
- Stucky, Rolf A. 2001. « Acculturation et retour aux sources : Sidon aux époques perse et hellénistique ancienne », in R. Frei-Stolba – K. Gex (eds.), *Recherches récentes sur le monde hellénistique*, Bern – Berlin : Peter Lang, 247-258.
- Stucky, Rolf A. – Stucky, Sigmund – Loprieno, Antonio – Mathys, Hans-Peter – Wachter, Rudolf. 2005. *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften* (Antike Kunst 19), Basel : Vereinigung der Freunde antiker Kunst.
- Sugirtharajah, Rasiyah S. 2012. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*, Chichester – Malden, MA : Wiley-Blackwell.
- Suter, Claudia E. 2010. « Luxury Goods in Ancient Israel: Questions of Consumption and Production », in P. Matthiae – F. Pinnock – L. Nigro – N. Marchetti (eds.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (Rome, 5-10 May 2008)*, Wiesbaden : Harrassowitz, I, 993-1002.

- Suter, Claudia E. – Uehlinger, Christoph (eds.). 2005. *Crafts and Images in Contact: Studies on Eastern Mediterranean Art in the First Millennium BCE* (OBO 210), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sweeney, Marvin A. 1996. *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- . 2000. « The Religious World of Ancient Israel to 586 BCE », in Neusner – Avery-Peck 2000, 20-36.
- . 2016. « The Jacob Narratives: An Ephraimitic Text? », *CBQ* 78.2, 236-255.
- Tarn, William W. 1952. *Hellenistic Civilization*, London: E. Arnold [1^{ère} éd. 1927].
- Tate, Marvin E. 1990. *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas : Word Books.
- Taylor, J. Glen. 1993. *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTSup 111), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Tcherikover, Victor A. 1959. *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia, PA : Jewish Publication Society of America.
- Tebes, Juan Manuel. 2006. « ‘You Shall Not Abhor an Edomite, for He Is Your Brother’: The Tradition of Esau and the Edomite Genealogies from an Anthropological Perspective », *JHebS* 6, 1-30 [article 6].
- . 2018. « The Southern Home of Yahweh and Pre-Priestly Patriarchal/Exodus Traditions from a Southern Perspective », *Bib* 99.2, 166-188.
- . 2019. « Memories of Humiliation, Cultures of Resentment towards Edom and the Formation of Ancient Jewish National Identity », *Nations and Nationalism* 25.1, 124-145.
- . sous presse. « Names and Images of God Qos and the Question of Yahweh’s *Doppelgänger* », in F. Porzia – C. Bonnet (eds.), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of the Name through Images and Narratives* (OBO), Leuven : Peeters.
- Thareani, Yifat. 2010. « The Spirit of Clay: ‘Edomite Pottery’ and Social Awareness in the Late Iron Age », *BASOR* 359, 35-55.
- Thomas, Matthew A. 2011. *These Are the Generations: Identity, Covenant, and the toledot formula* (LHBOTS 551), New York – London : T&T Clark.
- Thomas, Zachary. 2016. « Debating the United Monarchy: Let’s See How Far We’ve Come », *BTB* 46.2, 59-69.
- Thompson, Thomas L. 1974. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin : de Gruyter.
- . 1988. *The Origin Tradition of Ancient Israel. I, The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23* (JSOTSup 55), Sheffield : JSOT Press.
- . 1999. *The Bible in History: How Writers Create a Past*, London: Jonathan Cape = *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, New York : Basic Books.
- Tigay, Jeffrey H. 1986. *You Shall Have no Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Studies, 31), Atlanta, GA : Scholars Press.

- Tigay, Jeffrey H. 1987. « Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence », in P.D. Miller – P.D. Hanson – S. Dean McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia, PA : Fortress Press, 157-194.
- Tilly, Michael. 2005. *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Timm, Stefan. 1982. *Die Dynastie Omri: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tobolowsky, Andrew. 2018. « Israelite and Judahite History in Contemporary Theoretical Approaches », *CurBR* 17.1, 33-58.
- Tomson, Peter J. 1986. « The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament », *Bijdragen* 46, 120-140.
- Tov, Emanuel. 2015. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Trampedach, Kai. 2012. « The War of Hasmoneans », in Signori 2012, 61-78.
- Trotter, James M. 2001. *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTSup 328), Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Tsumura, David T. 2007. *The First Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Tuell, Steven S. 1991. « The Southern and Eastern Borders of Abar-Nahara », *BASOR* 284, 51-57.
- Tufnell, Olga – Murray, Margaret A. – Diringer, David. 1953. *Lachish III (Tell ed Duweir). The Iron Age* (The Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition to the Near East 3), Oxford – New York : Oxford University Press.
- Tullio-Altan, Carlo. 1995. *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano : Feltrinelli.
- Tushingam, A. Douglas. 1970. « A Royal Israelite Seal (?) and the Royal Jar Handle Stamps (Part One) », *BASOR* 200, 71-78.
- . 1971. « A Royal Israelite Seal (?) and the Royal Jar Handle Stamps (Part Two) », *BASOR* 201, 23-35.
- Tushingam, A. Douglas. 1992. « New Evidence Bearing on the Two-Winged LMLK Stamp », *BASOR* 287, 61-65.
- Tyson, Craig W. 2014. *The Ammonites: Elites, Empires, and Sociopolitical Change (1000-500 BCE)* (LHBOTS 585), London – New York : Bloomsbury T&T Clark.
- Uehlinger, Christoph. 1994. « Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan? », *BN* 72, 85-99.
- . 1997. « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron-Age Palestine and the Search of Yahweh's Cult Images », in van der Toorn 1997a, 97-155.
- . 1998. « '...und wo sind die Götter von Samarien?': die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršabad/Dur-Šarrukin », in M. Dietrich – I. Kottsieper (eds.), *'Und Mose schrieb dieses Lied auf...'. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient* (FS O. Loretz) (AOAT 250), Kevelaer : Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn : Neukirchner Verlag, 739-776.

- . (ed.). 2000. *Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE)* (OBO 175), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2006a. « Arad, Qit̄mīt – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult? Questioning the Evidence », in Beckman – Lewis 2006, 80-112.
- . 2006b. « Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms », *BTZ* 23.2, 165-184.
- . 2007. « Neither Eyewitnesses, Nor Windows to the Past, but Valuable Testimony in its Own Right: Remarks on Iconography, Source Criticism and Ancient Data-processing », in H. G. M. Williamson (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel* (Proceedings of the British Academy 143), Oxford : Oxford University Press, 173-228.
- . 2009. « Genèse 37–50 : le “Roman de Joseph” », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 239-255.
- . 2015. « Distinctive or Diverse? Conceptualizing Ancient Israelite Religion in its Southern Levantine Setting », *HBAI* 4, 1-24.
- Ulrich, Eugene – Flint, Peter W. 2010. *Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions; Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants* (DJD 32), Oxford : Clarendon Press.
- Ussishkin, David. 1973. « King Solomon’s Palaces », *BA* 36.3, 78-105.
- . 1976. « Royal Judean Storage Jars and Private Seal Impressions », *BASOR* 223, 1-13.
- . 1977. « The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Judean Storage Jars », *TA* 4.1-2, 28-60.
- . 1988. « The Date of the Judaean Shrine at Arad », *IEJ* 38.3, 142-157.
- . 2011. « The Dating of the *lmlk* Storage Jars and Its Implications: Rejoinder to Lipschits, Sergi and Koch », *TA* 38.2, 220-240.
- . 2012. « *Lmlk* Seal Impressions Once Again: A Second Rejoinder to Oded Lipschits », *Antiquo Oriente* 10, 13-23.
- Van De Mierop, Marc. 2005. « The Eastern Mediterranean in Early Antiquity », in W.V. Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford : Oxford University Press, 117-140.
- . 2007. *The Eastern Mediterranean in the Age of Ramesses II*, Oxford : Blackwell.
- Van der Kooij, Arie. 2003. « Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonean Politics », in J.-M. Auwers – H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven : University Press, 27-38.
- . 2012. « The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture », in B. Eckhardt (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity and Rituals* (JSJSup 155), Leiden – Boston : Brill, 29-49.
- van der Toorn, Karel. 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHANE 7), Leiden : Brill.

- van der Toorn, Karel. (ed.). 1997a. *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and Ancient Near East* (CBET 21), Leuven : Peeters.
- . 1997b. « The Iconic Book Analogies Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah », in van der Toorn 1997a, 229-248.
- . 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- . (ed.). 2018. *Papyrus Amherst 63* (AOAT 448), Münster : Ugarit-Verlag.
- van der Steen, Eveline J. 2004. *Tribes and Territories in Transition. The Central East Jordan Valley in the Late Bronze Age and Early Iron Ages: a Study of the Sources* (OLA, 130), Leuven : Peeters.
- van der Veen, Peter G. 2012. « Berlin Statue Pedestal Reliefs 21687 and 21688: Ongoing Research », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 4.4, 41-42.
- . 2015. « A Double-Headed Bull Protome – Does It Represent the Aramaean Moon God? », in C. Gottlieb – C. Cohen – M. Gruber (eds.), *Visions of Life* (FS M. Lubetski), Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 235-248.
- van der Veen, Peter G. – Theis, Christoffer – Görg, Manfred. 2010. « Israel in Canaan (Long) Before Pharaoh Merneptah? A Fresh Look at Berlin Statue Pedestal Relief 21687 », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 2.4, 15-25.
- van der Woude, Adam S. 1971. « Deutero-Micha, ein Prophet aus Nord-Israel? », *NTT* 25, 365-378.
- van Henten, Jan W. 2001. « The Honorary Decree for Simon the Maccabee (1 Macc 14:25-49) in Its Hellenistic Context », in Collins – Sterling 2001, 116-145.
- . 2007. « Royal Ideology: 1 and 2 Maccabees in Egypt », in Rajak *et al.* 2007, 265-282.
- van Oorschot, Jürgen – Witte, Markus (eds.). 2017. *The Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin – Boston : de Gruyter.
- van Ruiten, Jacques – de Vos, J. Cornelis (eds.). 2009. *The Land of Israel in Bible, History, and Theology* (FS E. Noort) (VTSup 124), Leiden – Boston : Brill.
- van Selms, Adrianus. 1982. « The Expression ‘The Holy One of Israel’ », in W.C. Delsman (ed.), *Von Kanaan bis Kerala* (FS J.P.M. van der Ploeg) (AOAT 211), Kevelaer : Verlag Butzon – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 257-269.
- Vaughn, Andrew G. 1999a. « Paleographic Dating of Judean Seals and Its Significance for Biblical Research », *BASOR* 313, 43-63.
- . 1999b. *Theology, History and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah* (SBLABS 4), Atlanta, GA : Scholars Press.
- Veijola, Timo. 1982. *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilzeit anhand des 89. Psalms* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series B 220), Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London – New York : Routledge.
- . 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, London – New York : Routledge.
- Vermeylen, Jacques. 2009. « Daniel », in Römer – Macchi – Nihan 2009, 694-703.

- Vernant, Jean-Pierre. 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris : F. Maspero.
- Vialle, Catherine. 2010. *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire* (BETL 233), Leuven : Peeters, 2010.
- von Rad, Gerhard. 1968. *La Genèse*, Genève : Labor et Fides [éd. or. 1949].
- Wagenaar, Jan A. 2001. *Judgement and Salvation: The Composition and Redaction of Micah 2-5* (VTSup 85), Leiden – Boston : Brill.
- Wagner, Siegfried. 1998. « *nšr* », in TDOT IX, 541-549.
- Walbank, Frank W. 1981. *The Hellenistic World* (Fontana History of the Ancient World 5), Brighton : Harvester Press.
- Waltke, Bruce K. 2007. *A Commentary on Micah*, Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Waltke, Bruce K. – O'Connor, Michael. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Warburton, David A. 2005. « The Importance of the Archaeology of the Seventh Century », in L.L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE* (LHBOTS 393), London – New York : Bloomsbury T&T Clark, 317-335.
- Ward, William A. 1994. « Beetles in Stone: The Egyptian Scarab », *BA* 57.4, 186-202
- Watts, John D.W. 1985. *Isaiah 1–34* (WBC 24), Waco, TX: Word Books – Nashville, TN : T. Nelson.
- Weinfeld, Moshe. 1993. *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley, CA : University of California Press.
- Weingart, Kristin. 2014. *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament* (FAT II 68), Tübingen : Mohr Siebeck.
- . 2015. « שני בתי ישראל (Isa 8:14) Concepts of Israel in the Monarchic Period », in Oeming – Sláma 2015, 21-32.
- . 2017. « What Makes an Israelite an Israelite? Judean Perspectives on the Samaritans in the Persian Period », *JSOT* 42.2, 155-175.
- Weippert, Manfred. 1967. *Die Landnahme des israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion: Ein kritischer Bericht* (FRLANT 92), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weippert, Manfred. 1974. « Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: Über die Ššw der ägyptischen Quellen », *Bib* 55.2-3, 265-280; 427-433.
- . 1979. « The Israelite 'Conquest' and the Evidence from Transjordan », in F.M. Cross (ed.), *Symposia Celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research*, Cambridge, MA : ASOR, 15-34.
- . 1990. « Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel », in J. Assmann – D. Harth (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt : Suhrkamp, 143-179.
- Weitzman, Steven P. 2004. « Plotting Antiochus's Persecution », *JBL* 123.2, 219-234.

- Wellhausen, Julius. 1965. « Geschichte Israels », in R. Smend (ed.), *Julius Wellhausen. Grundrisse zum Alten Testament* (TB 27), München : C. Kaiser, 13-64 [éd. or. 1880].
- Welten, Peter. 1969. *Die Königs-Stempel* (ADPV 1), Wiesbaden : Harrassowitz.
- Wenham, Gordon J. 1994. *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas, TX : Word Books.
- Wénin, André (ed.). 2001. *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven : University Press.
- Werner, Peter. 1994. *Die Entwicklung der Sakralarchitektur in Nordsyrien und Südostkleinasien vom Neolithikum bis in das 1. Jt. v. Chr.* (Münchener vorderasiatische Studien 15), München – Wien : Profil.
- Westbrook, Raymond. 1991. *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113), Sheffield : JSOT Press.
- Westermann, Claus. 1985. *Genesis II*, London: SPCK – Minneapolis, MN : Augsburg/Fortress Press.
- Whitelam, Keith W. 1996. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London – New York : Routledge.
- Whitt, William D. 1991. « The Jacob Traditions in Hosea and Their Relation to Genesis », *ZAW* 103.1, 18-43.
- Wiggins, Steve A. 1996. « Yahweh: The God of Sun? », *JSOT* 71, 89-106.
- Wildberger, Hans. 1991. *Isaiah 1-12* (CC), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- . 1997. *Isaiah 13-27* (CC), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- . 2002. *Isaiah 28-39* (CC), Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Will, Édouard – Orrieux, Claude. 1986. *Ioudaïsmos – Hellénismos : essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy.
- Williams, Ronald J. 1966. « Review of: Richard A. Parker, *A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar-Omina* », *JNES* 25.1, 68-69.
- Williamson, Hugh G.M. 1998. « The Origins of Israel: Can We Safely Ignore the Bible? », in Ahituv – Oren 1998, 141-51.
- . 2001. « Israel and the Holy One of Israel », in Rapoport-Albert – Greenberg 2001, 22-38.
- . 2006. *Isaiah 1-5. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), London : T&T Clark.
- . 2011. « Judah as Israel in Eight-Century Prophecy », in J. A. Grant – A. Lo – G. J. Wenham (eds.), *A God of Faithfulness: Essays in Honour of J. Gordon McConville on His 60th Birthday* (LHBOTS 538), New York – London : T&T Clark, 81-95.
- Williamson, Hugh G.M. 2019. « Isaiah and the Fall of the Kingdom of Israel », in S. Hasegawa – C. Levin – K. Radner (eds.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), Berlin – Boston : de Gruyter, 383-398.
- Willis, John T. 1966. *The Structure, Setting, and Interrelationships of the Pericopes in the Book of Mica*, Thèse non publiée de la Vanderbilt University, Nashville, TN.
- Wills, Lawrence M. 1995. *The Jewish Novel in the Ancient World* (Myth and Poetic), Ithaka, NY : Cornell University Press.

- . 2002. *Ancient Jewish Novels: An Anthology*, Oxford : Oxford University Press).
- Wilson Todd A. 2006. « The Law of Christ and the Law of Moses: Reflections on a Recent Trend Interpretation », *CurBR* 5.1, 123-144.
- Wimmer, Stefan J. – Janaydeh, Khaled. 2011. « Eine Mondgottstele aus *et-Turra* / Jordanien“, *ZDPV* 127.2, 135-141.
- Winter, Urs. 1987. *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht [1^{ère} éd. 1983].
- Wolff, Hans Walter. 1974. *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia), Philadelphia, PA : Fortress Press.
- . 1977. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos* (Hermeneia), Philadelphia, PA : Fortress Press.
- . 1982. *Micha* (BKAT 14,4), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Wright, Christopher J.H. 1990. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*, Grand Rapids, MI : Eerdmans.
- Wright, George R.H. 1985. *Ancient Building in South Syria and Palestine* (HdO 7), Leiden : Brill.
- Wyatt, Nick. 2010. « Royal Religion in Ancient Judah », in Stavrakopoulou – Barton 2010, 61-81.
- Xella, Paolo. 1982. « QDŠ. Semantica del 'sacro' ad Ugarit », *Materiali Lessicali ed Epigrafici* 1, 8-17.
- . 1990. « Divinités doubles dans le monde phénico-punique », *Semitica* 39, 167-175.
- . 2006. « Per una ricerca sugli operatori cultuali: Introduzione metodologica e tematica », *SEL* 23, 3-8.
- . 2014. « Dieux et cultes en Syro-Palestine. Idéologies “religieuses” entre Ugarit et le monde phénicien », *UF* 45, 525-535.
- Yadin, Yigael. 1962. *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford : Oxford University Press.
- Yamada, Keiko. 2005. « 'From the Upper Sea to the Lower Sea' – The Development of the Names of Seas in the Assyrian Royal Inscriptions », *Orient* 40, 31-55.
- Yee, Gale A. 1987. *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102), Atlanta, GA : Scholars Press.
- Yehoshua, Abraham B. 1992. *Pour une normalité juive*, Paris : L. Levi [éd. or. 1980].
- Yoffee, Norman. 2004. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilisations*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Younger, K. Lawson, Jr. 2016. *A Political History of the Arameans. From Their Origins to the End of Their Polities* (SBLABS 13), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Yunker, Randall W. 1985. « Israel, Judah, and Ammon and the Motifs on the Baalis Seal from Tell el-'Umeiri », *BA* 48.3, 173-180.

- Yurco, Frank J. 1986. « Merenptah's Canaanite Campaign », *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 189-215.
- . 1990. « 3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt », *BAR* 16.5, 20-38.
- . 1997. « Merenptah's Canaanite campaign and Israel's origins », in E. S. Fredrichs – L. H. Lesko (eds.), *Exodus – the Egyptian Evidence*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 27-55.
- Zenger, Erich. 1986. *Das Buch Ruth* (Zürcher Bibelkommentare AT 8) Zürich : Theologischer Verlag.
- Zevit, Ziony. 2001. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York : Continuum.
- . 2005. « Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations », *ZAW* 117.4, 574-600.
- Zimmern, Heinrich. 1890. « Palästina um das Jahr 1400 vor Chr. nach neuen Quellen », *ZDPV* 13, 133-147.

INDEX DES SOURCES BIBLIQUES

Pour les textes de la Bible hébraïque, la numération suit le TM.

Gn

2,19-20 : 17
10 : 306
10,21 : 164, 188
12,1 : 50, 82, 183
12,1-5 : 244
13,6-12 : 183
14,13 : 182-183, 188-189, 191
17,1 : 38
17,5 : 38-39, 41
17,15-16 : 39
18,22-33 : 333
22,17 : 333
25,26 : 35
27,24 : 53
27,35-36 : 35
27,41-45 : 25
28,10 : 25
28,10-22 : 37-38
29,1 : 25
29,1-12 : 46
29,13-30 : 46
29-31-30,24 : 46
31,17-18 : 25
32,2 : 26
32,11 : 50
32,23-33 : 27, 38, 41
32,25 : 27
32,29 : 35, 38, 41, 191, 196, 326
32,30 : 47
32,39 : 35
33,17 : 26
35,7 : 26
35,9-15 : 37-38, 40, 42
35,11 : 38
36,31 : 28
37,5-11 : 237
37,19-20 : 237
37,26-27 : 237
39,17 : 179-180
41,12 : 179-180

Ex

1,1-5 : 49
2-4 : 46-47
2,11-25 : 46
2, 21-22 : 46
3,5 : 142
3,8 : 142
3,17 : 142
3,13-14 : 47, 181
3,18 : 181
5,2-3 : 181, 186
12,38 : 337
12,44 : 178
14,5 : 186
21,2 : 176-179
21,7-11 : 178
21,20-21 : 178
21,26-27 : 178
21,32 : 178
30,12 : 332

Lv

11,44-45 : 142
25,23 : 144
25,39-46 : 177, 179

Nb

1,20-47 : 332
20,14-21 : 28
22,4 : 271
23,22 : 103
24,8 : 103
24,24 : 176, 188
26,5-51 : 332

Dt

1,1,5 : 174
2,4-8.12 : 28
3,23-28 : 174
5,12-15 : 51
6,4 : 135

Dt (cont.)	20,10,22-23 : 271
15,12 : 177-178	
26,5 : 48, 269	Esd
28,25 : 146	10,3.44 : 250
28,46 : 70	
30,4 : 146	Ne
33,2 : 98	1,9 : 146
	8,8 : 158
Jg	13,23-24 : 250, 337
5,4-5 : 98, 113	
11,15 : 271	Est
	2,5-6 : 218
1 S	8,17 : 251
11,11 : 274	9,1 : 214
13,3 : 176	
13,6-7 : 166, 189	Ps
14,21 : 167, 176	68,8-9 : 98
14,47 : 28	71,22 : 94
22,52 : 115	78 : 94-96
29,3 : 166, 168, 189	83,8 : 264
	89 : 94-96
2 S	99,2 : 116
15,7 : 116	147,2 : 146
1 R	Is
5,4 : 173	1,3 : 60, 64
5,15-6 : 125	1,3-9 : 64-67
6,31-33 : 129	1,8 : 61, 65
7 : 125	2,3,5-6 : 59
7,13-22 : 128	2,5 : 60
8,6 : 100	2,6 : 250
9,15 : 130	2,20 : 62
11,29-39 : 278	3,3-6 : 60
12,28-30 : 103	4,2 : 59
16,23-24 : 274	5,7 : 67-68, 85
	6,3 : 92
2 R	7,1 : 63
3,1 : 115	7,3 : 61, 72
19,22 : 94	7,14 : 72
10,29 : 103	7,16 : 72
14,25 : 176	7,22 : 61
17,16 : 103	8,1,3 : 72
19,22 : 94	8,14-15 : 68, 85
	8,17-18 : 70
2 Ch	9,7-13 : 71
20,1 : 271	10,20-27 : 60-61

- 11,11-16 : 63
 14,1-2 : 62
 17,3.9 : 61
 17,7-8 : 62
 19,24-25 : 62
 27,12 : 61
 29,22-23 : 59
 30,17 : 61
 30,22 : 61-62
 31,6 : 60
 32,6-7 : 62
 44,22 : 62
 49,6 : 146
 55,7 : 62
 59,20 : 62
 61,11 : 60
- Jr
- 4,4 : 244
 9,25 : 244
 15,7 : 146
 25,34 : 145
 29,5-7 : 149-150
 32,34 (LXX) : 145
 34,14 : 179, 177
 34,17 : 146
 50,29 : 94
 51,5 : 94
- Dn
- 1,3 : 210
 1,6 : 210
 3,35 (LXX) : 211
 3,83 (LXX) : 211
 9,7 : 210-211, 219, 234
 11,33-35 : 164
 12,2 : 146
 13, 57 (LXX) : 211
- Os
- 1,1 : 123
 8,5-6 : 102
 10,5 : 103
 12,13-14 : 42-45, 286
 13,2 : 103
- Am
- 1,1-2 : 70, 80-82, 123
 1,11-12 : 113
 2,4-5 : 81
 7,10-17 : 82
 7,14 : 81
 9,11 : 81
- Jon
- 1,8-9 : 176, 186
- Mi
- 1,1 : 76, 79
 1,5-7 : 79
 1,9 : 77
 1,14-15 : 76-77
 2,6-7 : 78
 2,12 : 79
 3,9-10 : 78
 3,12 : 79
 4,14 : 75
 5,1-2 : 75
 6,3-5 : 79-80
 6,16 : 79
- Ha
- 2,4 : 245
 3,3 : 98
- Za
- 2,16 : 143
- MI
- 1,2-3 : 243
 2,11 : 337
- Jdt
- 5,19 : 146
 5,23-24 : 186
 6,2 : 186
 7,10 : 186
 10,12 : 185-186
 12,11 : 185
 14,10 : 246
 14,18 : 185

Si	7,31 : 184, 187
1,8-12 : 281	8,1 : 249, 252, 247
	9,13-17 : 246
1 M	9,22 : 224
1,11 : 220, 256	11,13 : 184, 187
1,10-15 : 195	13,26 : 187
1,14 : 194	14,38 : 249, 252, 247
1,41-42 : 256	15,36 : 214
1,44-49 : 257	15,37 : 184, 186
2,60 : 225	
7,49 : 214	4 M
8,20 : 226	4,26 : 249
9,22 : 235	
10,23 : 226	Ps Sol (LXX)
10,25-45 : 227	8,28 : 146
11,30-37 : 227	9,2 : 146
12,3 : 226	
13,36-40 : 227	Rm
14,27-47 : 228	2,28-29 : 244
15,1 : 226, 228	3,1-2 : 243
15,2-9 : 227-228	4,3 : 244
15,30-31 : 227	4,13-14 : 245
16,23-24 : 235	7,7-24 : 243
	9,1-6 : 242-243
2 M	9,6-8 : 4
1,1.10 : 145, 220,	9,13 : 243
1,10 : 234	10,4 : 245
1,27 : 146	11,1-5 : 243
2,13-15 : 282	
2,19-32 : 224	2 Co
2,21-22 : 252, 254-255	11,32 : 230
3,40 : 187	
4,7-15 : 194-195	Ga
4,9 : 195	1,13-17 : 241-242, 249
4,13 : 194	2,14 : 251
4,16 : 252	3,6-12 : 245
4,26 : 257	3,24 : 243
6,1-2.6 : 257	6,16 : 4
6,2 : 198	

INDEX DES DIEUX, PERSONNAGES ET LIEUX

Le nom YHWH et les différents ethnonymes d'Israël ne sont pas pris en compte ici.

- Abdi-Heba : 169-170
Abraham : 7, 37-42, 50, 52, 59, 78,
82, 151, 181-191, 204, 244, 264,
280, 283, 335-336
Achab : 269, 272
Achaz : 72, 136, 279
Achazia : 115
Achiram : 102
Adadnirari II : 273
Adadnirari III : 86
Adam : 151-152
Ain Dara : 128, 132
Alabanda : 232
Alalakh : 128
Alexandrie : 145, 147-148, 153-160,
229-230
Alexandre Jannée : 185
Alexandre le Grand : 144, 192-193,
199, 225, 231
Al-Uzza : 127
Amalécites : 13
Ammon, Ammonites : 13, 106, 118,
186, 225, 270-272, 275, 307,
310, 315, 337
Anat : 142
Antigone II Mattathiah : 319
Antiochos II : 232
Antiochos III : 193, 232
Antiochos IV : 187, 193, 196-199,
210, 225, 246, 256-257
Antiochos VII : 227
Antipater : 229
Arad : 33, 126
Arabes : 30, 40, 270, 307
Araméens : 24, 28, 36, 45, 48, 51,
90, 99-100, 118, 269-270, 273-
277, 279, 307, 309
Arétas : 230
Aristobule : 208
Aroër : 33
Aaron : 283
Arpad : 273-274
Artapan : 181-182, 188, 203-206
Aséneth : 164, 239
Ashera : 98-99, 106
Ashkelon : 103, 106, 129
Ashtarum : 99
Assarhaddon : 173
Assyrie, Assyriens : 28-30, 33, 57-
58, 60, 62-67, 72-73, 80, 86, 89,
104, 122, 131-133, 141, 150-151,
173, 175, 185, 268-269, 271,
273, 275, 277, 279, 313
Assurbanipal : 86, 173
Astarté : 102, 142, 321
Atarot : 112, 171, 274, 279
Auguste : 229, 291
Awas : 100
Azotiens : 232
Baal : 32, 98, 100, 106-107, 113,
116, 136, 142
Baal-Seth : 104
Baal Shamem : 104
Babylone, Babyloniens : 26, 29, 33-
34, 62, 73, 86, 126, 132, 140-
141, 146, 149-151, 169, 174,
268, 279
Bar Kochba : 146
Bar-Rakib : 274
Beer-Sheva : 25, 33, 55, 70, 88
Benjamin : 218, 237-238, 272
Béthel : 24-26, 37-38, 41-43, 78, 82-
83, 133, 269
Bethsaïde : 100
Bes : 99
Buseirah : 29, 33-34, 132
Byblos : 126
Canaan : 13, 21, 34-37, 40, 50, 108,
143, 183, 191, 290, 304
Chypre : 29, 86, 176

- Clément d'Alexandrie : 181, 203
 Dagôn : 142
 Damas : 57-58, 69, 123, 174, 267-268, 269, 273, -277, 279
 Dan : 55, 69, 88, 106, 133, 268, 269, 272, 277
 David : 7, 14, 19, 54, 57, 64, 69, 71, 73, 75, 77, 83, 85, 88-90, 94-95, 102, 116, 130-131, 134, 140, 168, 276-278, 283, 292, 328, 332, 327
 Dar bel-Gazzah : 31
 Délos : 330
 Démétrios : 204
 Démétrios de Phalère : 155
 Démétrios I^{er} : 227
 Démétrios II : 227
 Dushara : 99
 Eber : 164, 188
 Ebla : 128
 Éden : 151-152
 Édom/Séir, Édomites : 27-34, 36, 81, 113, 186, 271-272, 278, 307, 309-310, 315, 335
 Égypte : 13, 24, 43-44, 49-52, 60, 62-64, 88, 93, 120-122, 126, 128, 144-145, 147, 150-152, 154-156, 159, 162, 165, 174-175, 180-181, 191, 205-206, 208, 214, 224, 228, 231, 234, 238, 279, 284-285, 306-307, 311, 313, 318, 321, 335, 337
 El : 32, 40, 45, 98, 106, 116, 269
 El-Amarna : 169-170, 312
 Éléphantine : 136, 150, 158, 219, 233
 Eliachin : 99
 El Shaddaï : 38, 41, 269
 En Hazeva : 30, 33, 106
 Ésaü : 25-28, 34-36, 40, 49 52-53, 243, 270, 335
 Eshmoun : 86, 126
 Ésopé : 262
 et-Turra : 100
 Euphrate : 172-175, 183, 189
 Eusèbe de Césarée : 181, 203
 Ève : 151-152
 Ézéchiàs : 65, 85, 93, 95-96, 103, 118, 136, 140, 189, 317
 Ézéchiël, tragique : 207
 Flavius Josèphe : 145, 148, 154-155, 202, 215, 221-222, 229-230, 244, 246, 251, 281
 Gaza : 31, 81, 106, 267-268
 Gaziantep : 100
 Gazéens : 232
 Gezer : 106, 130
 Gorgias : 225
Hāpīru : 13, 164, 167, 169-172, 175-176, 179, 185, 190
 Hadad : 98, 100, 116, 136
 Harran : 25, 50, 100
 Hasmonéens : 15, 20, 192-194, 199, 213, 219-221, 227, 232, 235-236, 246-247, 258, 262, 280-286, 290, 315-324, 327, 331
 Haspin : 101
 Hazaël : 275, 277, 279
 Hazor : 100, 103, 128, 130, 274
 Hazrak : 273
 Hébron : 33, 40, 103, 116
 Héraclès : 129
 Héraclite : 326
 Hermès : 205-206
 Hérodote : 128, 174, 212
 Holopherne : 185
 Horon : 142
 Horvat Qitmit : 30, 33, 106
 Horvat Uza : 31, 33
 Ibiza : 86
 Idumea, Iduméens : 28, 205, 225, 232, 246
 Isaac : 39, 51-52, 78, 337
 Ishtar : 128, 136, 212
 Jacob : 67, 18-19, 24-28, 34-55, 57-63, 67-71, 75-76, 78-79, 84, 134, 180, 183, 191, 203-204, 211, 235-237, 243, 259, 264, 268-270, 272, 275, 280-281, 283-284, 305, 327, 331-332, 335-337
 Jean Hyrcan II : 229, 319
 Jéricho : 199, 319-320

- Jéroboam I : 69, 278
 Jéroboam II : 25, 124, 133, 277
 Jérusalem : 3, 7, 21, 25, 33, 50, 55, 58, 60, 63-68, 72, 76-84, 86, 88, 90-97, 99, 102, 104, 106-107, 109-111, 114-116, 118, 122-137, 142-143, 147-150, 155, 163, 169-170, 173, 192, 194, 198, 211, 219, 225, 227, 230, 234, 239, 247-248, 252-253, 255, 258, 272, 277-278, 280, 282-283, 286-287, 309, 316-317, 320, 324, 327-330
 Jésus de Nazareth : 4, 222, 243-245, 248
 Joram : 115
 Josias : 7, 56, 85, 94, 120, 134, 317
 Joseph : 49, 164-165, 179-180, 182, 189, 191, 209, 213, 237-239, 259, 337
 Josué : 35, 141, 175, 187, 283
 Jourdain : 13, 28, 35, 88, 166, 174-175, 183, 187, 237, 275, 327
 Juda : 237-238, 337
 Judas Maccabée : 185, 214, 224, 252, 282
 Jules César : 229
 Kemoshyat : 2671, 275
 Kénites : 13
 Kharayeb : 321
 Khirbet Beit Lei : 114-115
 Khirbet Qeiyafa : 129
 Khorsabad : 128
 Kuntillet Ajrud : 31-32, 99, 105, 113-114, 124, 133, 135
 Laban : 25-26, 35, 41, 50
 Lakish : 76, 115, 122
 Lot : 183
 Lysias : 187, 225
 Madian, Madianites : 13, 50, 98
 Manassé : 56, 85, 237
 Mattathias : 225, 256
 Megiddo : 102, 106, 129
 Melqart : 86, 129
 Merenptha : 14, 46, 268-270, 289, 294, 302, 316
 Mesha : 112, 171, 268, 271-272, 275, 278-279, 302
 Mésopotamie : 25, 35, 50, 115, 120-122, 128, 150, 173, 180, 239, 273, 307, 311, 335
 Moab, Moabites : 13, 28, 112, 118, 171, 186, 270-272, 278-279, 307, 309-310, 311, 337
 Modîn : 256
 Moïse : 37, 42-52, 141-142, 174-175, 181-182, 191, 204-206, 243, 251, 283, 286, 335, 3371
 Nabatéens : 99, 230
 Nabonide : 34
 Nabu : 86
 Naucratis : 154
 Néguev : 28-29, 31-32, 114-115, 270, 277
 Nikanor : 187, 214, 224-225
 Omri : 130, 269-270, 272-274, 276, 280, 314
 Ozias : 63, 123
 Qadesh-Barnéa : 31, 33
 Qarqar : 273
 Qaus : 30, 113
 Palmyre : 150
 Panamuwa : 274
 Paul de Tarse : 4, 198-199, 230, 241-245, 247-249, 251, 255-256, 259
 Penuel : 133
 Persépolis : 125
 Phénicie, Phéniciens : 86, 100, 102, 104, 117-118, 126, 132, 290, 297, 307, 309, 318, 321
 Philistins : 103, 106, 165-169, 181, 272, 307, 309, 311
 Philon d'Alexandrie : 145, 148, 154, 156, 182, 188, 202, 229
 Ptolémaïs : 154
 Ptolémée I^{er} : 153
 Ptolémée II Philadelphie : 153, 156
 Ptolémée VI : 153, 208
 Rahab : 337
 Ramsès II : 294
 Roboam : 83

- Rome, Romains : 235, 268, 283,
291, 330
Ruben : 237
Ruth : 238, 337
Safâïtes : 230
Salomon : 7, 14, 19, 53, 57, 64, 69,
71, 73, 83, 85, 88, 90, 100, 116,
125, 128-132, 140, 173, 272,
277-278, 283, 328
Salmanasar III : 269, 270, 272, 277
Sam'al : 273-274
Samarie : 7, 14, 19, 21, 32, 34, 36,
40, 52, 54-55, 58-60, 64-65, 71,
75-76, 79, 84, 88, 90, 95-97, 99,
103-104, 106, 111, 113-116, 120,
123-124, 130-131, 133-136, 140-
141, 150, 270, 272-274, 276-278,
280, 309, 311, 314, 316, 327-
328, 330
Samaritains : 3016, 330, 335
Sara : 39
Sarepta : 102, 106
Sargon II : 113, 132, 173
Saül : 167-169, 278, 283
Séleucos IV : 192
Sennachérib : 65-67, 93, 114, 120
Shamash : 142
Shasou : 13, 113, 115
Shéphéla : 33
Siloh : 95
Sion : 116, 255
Simon : 224, 227-229, 232
Sin : 104
Sinäi : 31-32, 50, 99, 269, 285
Sidon : 86, 126, 174
Sparte, Spartiates : 231, 235
Strabon : 229-230, 232
Suse : 125
Sylla : 229
Taanak : 103
Tall al-Khalayfi : 29, 34
Tamar : 237-238
Tas Silg' : 129
Tawilan : 29, 34
Tel Malhata : 33
Tel Masos : 33
Tell Afis : 132
Tell Beit Mirsim : 106
Tell el-Ashari : 100
Tell el-Kheleife : 33
Tell eš-Šafi/Gath : 276-277
Tell Fekheriye : 273
Tell Halaf : 125, 132, 273
Tell Siran : 271
Tell Tayinat : 125, 128
Teman : 31, 33, 113-114, 116, 135
Tertullien : 248
Thallus : 203
Théophraste : 259
Thot : 206
Tiglatpileser III : 86, 277, 279
Til Barsip : 100, 122
Titus : 145
Transeuphratène : 19, 171-175, 179,
186, 188-190, 327
Transjordanie : 21, 24, 29, 35, 112,
115, 274-275, 277, 279, 304,
309, 315
Tyr : 81, 86, 128-129, 267-268, 321
Tyriaion : 194-197
Yabboq : 26-27, 34-38, 41, 191, 269,
335
Yarihu : 142
Yavneh : 103-104
Yémen : 28
Zeus : 198, 257

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthelemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Kass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adè» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nebemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nebemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Prahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsigel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien. Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Edipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yebūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab_(S)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafā in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, 2017*, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale: les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
- 294 Muraoka T., *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
- 295 Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds), *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.
- 296 Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds), *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.
- 297 Walker J., *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ab. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari₍₂₎ und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Persezeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». *Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.