

AES – 21 mai 2026

**Contributions des traditions de l'Ancien Israël à la
compréhension de l'idée de justice**

Père Olivier Artus

Présentation du Père Olivier Artus

Par Antoine Renard, membre du Conseil de l'AES

Chers amis,

Puisque notre présidente me fait l'honneur de me confier le soin de vous présenter notre orateur de ce soir, auquel mon épouse et moi sommes liés par le voisinage, l'amitié et la recherche passionnée de la Vérité, pour librement la servir, j'ai grand plaisir à vous dire quelques mots sur le chanoine Olivier Artus, recteur de la Basilique de Vézelay.

Cher père, vous êtes natif de Lille et avez conservé l'entrain et la joie de vivre des gars du Nord ; ayant été interne des hôpitaux à Nancy, vous y joignez la solidité et le coup de fourchette des Lorrains ; vous avez d'abord étudié la médecine, en êtes devenu docteur en 1983, en soutenant votre thèse sur la pathologie vasculaire cérébrale ischémique, en gros la migraine, j'y reviendrai, et choisi la spécialité de neurologue.

Mais vous êtes appelé à un autre service et rentrez au séminaire ; vous êtes ordonné prêtre pour le diocèse de Sens-Auxerre en 1988 et devenez docteur en théologie en 1997, habilité à diriger des recherches à partir de 2005 à l'université de Strasbourg.

Devenu professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris, vous y dirigez la licence de théologie avant d'être nommé en 2007 directeur de l'Elcoa, (Ecole des langues et civilisations de l'Orient ancien).

En 2001 vous êtes nommé par Jean-Paul II membre de la commission biblique pontificale où vous siégerez jusqu'en 2014, participant à la rédaction d'un document intitulé « Bible et morale. Quels critères pour discerner ? » et d'un second, « Inspiration et vérité de l'Écriture sainte. La parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour sauver le monde ». Vous y côtoyez le Cardinal Ratzinger

qui, devenu le pape Benoît XIV, cite vos travaux sur une approche canonique de l'Écriture sainte dans son ouvrage *Jésus de Nazareth*.

Fidèle à votre diocèse, vous en êtes nommé vicaire épiscopal en 1999, puis vicaire général jusqu'en 2012.

Nommé, à partir de 2012, Vice-recteur chargé de la recherche à l'ICP de Paris, vous participez à la création de l'unité de recherche « Religion, culture et société » que vous allez diriger jusqu'en 2018, tout en assurant une mission au haut conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (HCERES) . Vous accompagnez également la fondation d'une chaire dédiée à la notion de « bien commun », qui cherche à appréhender cette notion à partir du dialogue pluridisciplinaire de responsables politiques et économiques, d'entrepreneurs, de théologiens et de philosophes...voilà qui nous rapproche.

Nommé recteur de l'Université catholique de Lyon en juillet 2019, vous y poursuivez cette mission de rapprochement, en lançant un projet universitaire qui, d'une part fait reposer la formation sur une recherche structurée et renforcée (création de l'unité de recherche « Confluence : Sciences et Humanités), et d'autre part met en relation les facultés dites d'humanités (droit, philosophie, psychologie, éducation...) et les écoles professionnelles (écoles de gestion, écoles d'ingénieur) ; vous développez les relations entre l'Université catholique de Lyon et le monde économique et social et y nouez de solides et durables amitiés. La création en 2019 d'une chaire dédiée aux vulnérabilités est l'une des expressions de ce projet universitaire. Une autre sera l'extension à Annecy de l'UCLy par l'ouverture du campus Alpes Europe.

De retour dans votre diocèse vous êtes depuis septembre 2024 recteur de la basilique de Vézelay, joignant la responsabilité pastorale comme curé d'une petite ville de campagne à celle de faire rayonner spirituellement ce haut lieu du diocèse, avec les frères et sœurs des Fraternités monastiques de Jérusalem, pour que, sans négliger son intérêt architectural et historique cher à Jules Roy, la colline éternelle soit un centre de rayonnement et d'inspiration intellectuel et spirituel, ouvert sur l'avenir.

Vous y lancez dès l'été 2025, avec vos nombreux amis, le colloque « Les étés de la Basilique » sur le thème de l'Espérance ; cet été 2026, 80 ans après la Croisade de la Paix de 1946, le colloque portera sur la paix.

Parmi vos nombreuses publications, permettez-moi de n'en citer que quelques-unes pour souligner l'intérêt que nous avons à vous accueillir ce soir :

« *Loi et Justice dans la littérature du Proche-Orient Ancien* », 2013

« *Le Bien Commun, des racines bibliques ? une approche canonique* », 2017

« *Gouverner et parler au nom de Dieu* », 2017

« *Penser les défis contemporains avec la Bible hébraïque ; une éthique du bien et du mal* », 2022

« *Nombres 14, la Théologie de la rétribution en débat* », 2023, pour notre commission Economie

« *La crise comme facteur d'innovation idéologique dans les traditions bibliques* », 2025

Merci d'avoir accepté notre invitation à terminer notre année de travail sur le thème « Qu'est-ce qu'une société juste ? ». Vous nous ouvrirez à la justice de Dieu en examinant la contribution de l'Ancien Israël à la compréhension de l'idée de justice.

Médecin, professeur et prêtre, vous avez développé un précieux talent pédagogique, parce que, peut-être contrairement à d'autres, vous ne perdez pas en clarté ce que vous gagnez en rigueur, et que, soucieux de nos esprits comme de nos âmes, vous saurez éviter que la sollicitation de nos neurones ne conduise...à la migraine !

COMMUNICATION

Père Olivier ARTUS, *professeur (hon.) Olivier Artus. Institut Catholique de Paris*

La réflexion économique et sociale de l'Ancien Israël doit toujours être resituée dans le contexte culturel du Proche-Orient ancien. Les royaumes d'Israël et de Juda, puis la Judée et la Samarie perses ont été profondément influencés par la culture des « grandes puissances régionales » qui, le plus souvent, étaient les suzerains des territoires des Royaumes d'Israël et de Juda (ainsi l'Assyrie au VII^e siècle), puis des provinces de Samarie et de Judée.

Dans ce contexte, l'originalité de la réflexion économique et sociale d'Israël n'en est que plus remarquable : les règles concernant la justice sociale, qui figurent dans les grands codes législatifs de la Torah, manifestent une prise de distance progressive avec la pratique de la « Common Law » du Proche-Orient ancien. Peu à peu, Israël formule une législation originale, dont les fondements idéologiques tiennent essentiellement à l'identité théologique d'Israël.

Nous chercherons, dans un premier temps, à envisager comment un code « classique » du Proche-Orient ancien, le code de Hammurabi (1750 avant n.e.), met en œuvre les notions de « droit et de justice », et comment les corpus législatifs les plus anciens de la Torah sont en continuité culturelle avec leur environnement.

Puis, dans un deuxième temps, nous montrerons comment la législation sociale du Deutéronome et du Lévitique prend congé des modèles du Proche-Orient ancien, et s'appuie sur une réflexion proprement théologique.

Enfin, en conclusion, à partir de l'exemple de la loi du talion, nous montrerons comment la rédaction des écrits néotestamentaires constitue une nouvelle étape, invitant les croyants à aller vers un « au-delà de la justice ».

1. La mise en œuvre du droit et de la justice dans le Code de Hammurabi et dans les textes législatifs pré-exiliques de l'Exode

1.1 Le lien entre l'hendiadys « droit et justice » et la fonction royale dans le code de Hammurabi, et la littérature prophétique d'Israël

L'horizon, la finalité de la loi sont-ils toujours la mise en place de la justice, ou d'une certaine forme de justice dans la société où elle est rédigée ? La lecture du code de Hammurabi conduit à apporter une réponse négative à cette question, même si les lois qui constituent ce « code » se réclament d'un objectif de justice.

Le prologue et l'épilogue du code de Hammurabi établissent un lien entre codification des lois, et projet royal au service du droit et de la justice, et en faveur des plus pauvres. Il est probable qu'épilogue et prologue ne soient pas de la même main que la collection législative elle-même, et que, comme elle, ils aient connu plusieurs étapes rédactionnelles¹. Néanmoins, dans l'état actuel du texte, ils en fournissent des clefs de compréhension : l'un des objectifs de la loi, selon ces textes, est de promouvoir, au nom du roi, la protection des plus faibles.

Prologue²

Col. I, 27-50

C'est mon nom à moi, Hammurabi, le prince pieux qui vénère les dieux, que pour proclamer le droit dans le pays, pour éliminer le mauvais et le pervers, pour que le fort n'opprime pas le faible, pour paraître sur les populations comme le soleil et illuminer le pays, ont prononcé Anum et Enlil pour assurer le bonheur des gens.

Col. V, 13-25

¹ Pour une approche précise des questions textuelles liées au code de Hammurabi, cf. G.R DRIVER ; J.C. MILES, *The Babylonian Laws*, 2 vol., Oxford ² 1956 et 1955.

² Les divisions du texte sont celles adoptées par E. BERGMANN, *Codes Hammurabi*, ³1953, Rome, et G.R. DRIVER (*op. cit.*), reprises par A. FINET (*Le code de Hammurabi*, Paris, ²1996) dont nous empruntons ici la traduction.

« *Moi, quand Mardouk m'eut envoyé pour bien gouverner, procurer le salut du peuple, j'ai placé le droit et la justice dans la bouche du peuple, j'ai rendu bonne la chair des gens, alors.*³ ».

Kittum renvoie, au sens large, à la stabilité, la fermeté, la vérité, la loyauté, et en un sens plus étroit à la justice. *Misharum* vise une fonction de facilitation, et en un sens plus étroit le droit.

Épilogue

Col. XXIV, 59-78

Pour que le fort n'opprime pas le faible, pour rendre justice à l'orphelin (et) à la veuve, pour, dans Babylone, la ville dont Anum et Enlil ont haussé la tête, dans l'Esagil, le temple dont les fondements sont aussi définitivement assurés que ceux des cieux et de la terre, promulguer la loi du pays, pour rendre les sentences du pays, pour faire droit à l'opprimé, j'ai écrit⁴ mes précieuses paroles sur ma stèle et je l'ai dressée devant ma statue de " Roi du Droit ".

En réalité, la majorité des auteurs considèrent le Code de Hammurabi comme un écrit de propagande royale. L'hendiadys « *Kittum umisharum* — droit et justice », est fortement lié à l'exercice de la fonction royale dans le Proche-Orient ancien, et l'on retrouve des traces de ce lien à l'intérieur même de la Bible hébraïque, où *kittum umisarum* est traduit par l'hendiadys « *mishpat utsdaqah* ».

David comme Salomon sont présentés respectivement par 2 S 8,15 et 1 R 10,9, comme « faisant », comme « exerçant » le droit et la justice. Le livre de Jérémie contient quant à lui une critique acerbe du roi Yoyaqim, fils de Josias, roi de Juda, à qui il est reproché d'avoir abandonné *mishpat utsdaqah*, le droit et la justice auxquels s'était tenu son père Josias.

Jr 22 recourt au vocabulaire du « droit » et de la « justice » pour préciser les responsabilités propres à la fonction royale. La prédication jérémienne met ici en relation plusieurs thèmes théologiques qui sont, par ailleurs, retrouvés indépendamment les uns des autres, dans le corpus prophétique, et dans la Torah :

1° D'une part, la mise en œuvre du « droit et de la justice » fait partie des charges liées à la fonction royale (cette ligne théologique est également retrouvée en Is 9,6).

2° D'autre part, c'est YHWH lui-même qui institue le roi dans sa responsabilité vis-à-vis du droit et de la justice (cf. Jr 22,3).

3° Enfin, « droit et justice » ne sont pas des concepts abstraits. Ils ont un contenu précis : délivrer les personnes spoliées de la main de l'exploiteur, ne pas maltraiter l'étranger résident,

³ *Code de Hammurabi, Prologue*, colonne V, 13-25, traduction A. FINET.

⁴ Le sujet du verbe est Hammurabi.

l'orphelin, ni la veuve, ne pas tuer l'innocent (cf. Jr 22,3 qui se situe dans une ligne théologique attestée par exemple en Am 5,7.24 ; 7,10s.).

1.2 L'absence des concepts de « droit » et de « justice » comme fondements de la loi dans la Torah

Si « droit » et « justice » sont mis en relation avec l'exercice de l'autorité royale et avec le souci des plus pauvres dans la littérature prophétique, on demeure étonné de l'absence de l'expression *mishpat utšdaqah*, tant dans le code de l'alliance, dans le code deutéronomique, que dans les prescriptions législatives du Lévitique. Les lois rassemblées dans ces différentes collections ne sont jamais mises en relation avec l'expression. Celle-ci ne constitue pas leur fondement théorique, pas plus qu'elle ne sert à désigner l'organisation sociale que la législation chercherait à promouvoir.

Pourtant, dans la section apodictique du code de l'alliance (Ex 22,20-23,9), comme dans les lois du Deutéronome, le souci des étrangers résidents, des veuves, des orphelins, la recherche d'une organisation sociale qui évite la marginalisation des plus pauvres — qui leur évite en particulier de tomber en esclavage, ou en tout cas en esclavage durable — représentent des thèmes récurrents⁵. Pour l'énoncer autrement, tandis que la prédication des prophètes d'Israël et de Juda met en relation les mots *mishpat utšdaqah* avec un contenu qui englobe l'éthique sociale, les collections législatives de la Torah semblent éviter de recourir à cette terminologie lorsqu'il s'agit de fonder ou de résumer les lois énoncées en faveur des plus pauvres.

Une explication historique vient à l'esprit : l'épreuve de l'exil a conduit à une relecture théologique de l'idéologie royale : c'est YHWH lui-même qui exerce désormais la souveraineté sur Jérusalem⁶. Cette souveraineté de YHWH transparait dans les codes législatifs de la Torah : YHWH est présenté comme fondement de la loi et source du droit. C'est sous son autorité que se trouvent placés les codes législatifs (cf. Ex 20,1-2 ; 20,22 ; Dt 5,6). Quant à l'exigence de droit et de justice, son énonciation ne recourt plus aux termes classiques *mishpat utšdaqah*. Elle emprunte d'autres lignes théologiques, celle de l'affirmation de la proximité particulière de YHWH vis-à-vis des plus pauvres (Ex 22,20-23,9)⁷, ou encore celle de la référence à l'action libératrice de Dieu pour son peuple (code deutéronomique).

Mais pour mieux percevoir l'originalité de la Torah dans le contexte culturel du Proche-Orient ancien, il nous faut entrer dans les textes.

⁵ Voir particulièrement Dt 14,22-29 ; 15,1-18 ; 16,9-15 ; 24,17-22 ; 26,12-15.

⁶ Cf. sur ce point R. ALBERTZ, *Exilszeit*. Pp. 330-332 ; P.R. BEDFORD, *Temple Restoration in early achaemenid Period*, Leiden 2001, pp. 63 ss.

⁷ Cf. sur ce point, O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, LD 200, Paris Cerf 2005, p. 135-136.

1.3 La question de la libération périodique des esclaves dans le code de Hammurabi et dans le code de l'alliance, en Ex 21

Les lois du code de Hammurabi, dont l'introduction prétend, qu'au nom du roi, elles cherchent à établir « droit et justice », visent en réalité à maintenir un ordre social inégalitaire. Les différentes prescriptions témoignent d'une société hiérarchisée en trois catégories de personnages :

- L'*avilum* est l'homme libre, et les prescriptions juridiques cherchent à le protéger en toutes circonstances. Ainsi, par exemple, dans les lois portant sur les coups et blessures volontaires, toute atteinte à l'intégrité corporelle d'un *avilum* conduit à une peine talionique (c'est-à-dire dans laquelle la peine subie est strictement égale au préjudice subi) comportant d'éventuelles mutilations (articles 196–197 : « Si un homme a crevé l'œil d'un homme libre, on lui crèvera un œil. S'il a brisé un membre d'un homme libre, on lui brisera un membre. »).
- Le *mushkenum* est l'« homme ordinaire ». Les préjudices corporels qu'il subit ne sont justiciables que d'indemnités.
- Enfin, le *wardum* est l'esclave, propriété des hommes libres.

L'ensemble des lois du code de Hammurabi concourent à maintenir cette hiérarchie sociale et à assurer la protection de la catégorie des « hommes libres ».

Les lois sur les esclaves du Code de l'alliance, en Ex 21, rédigées au début du VII^e siècle avant n.e., présupposent, elles aussi, une hiérarchie sociale entre deux « classes » : les propriétaires, et les esclaves pour dettes.

La loi sur les esclaves d'Ex 21 est manifestement influencée par la logique juridique qui prévaut dans le Proche-Orient ancien, et particulièrement par le code de Hammurabi. Les prescriptions d'Exode 21, 2–6 envisagent en effet une libération des esclaves pour dettes la septième année de leur détention, mais, en pratique, elles y posent des conditions telles que cette libération apparaît, dans la plupart des cas, impossible :

Quand tu achèteras un esclave hébreu, il servira six ans comme esclave ; la septième année, il sortira libre, gratuitement. S'il était entré seul, il sortira seul. S'il était propriétaire d'une femme, sa femme sortira avec lui. Si son maître lui donne une femme et qu'elle lui a enfanté des fils ou des filles, la femme et ses enfants seront à leur maître ; et lui sortira seul. Mais si l'esclave dit : « J'aime mon maître, ma femme et mes fils. Je ne sortirai pas libre », son maître le fera approcher de Dieu, il le fera approcher de la porte ou du montant de la porte ; son maître lui percera l'oreille avec le poinçon et il le servira pour toujours.

Exode 21, 2–6

Ce texte décrit une société patriarcale, dans laquelle l'esclave est la propriété du maître, de la même manière que la femme et les enfants sont présentés comme la propriété de l'homme libre. Ce statut social de l'esclave est confirmé par la loi sur les coups et blessures, qui dispense de toute compensation le maître qui frappe violemment son esclave, mais sans lui faire perdre la vie : « S'il arrive à tenir debout un jour ou deux, il n'y aura pas indemnisation, *car il est son argent*. » (Ex 21, 21).

2. La « théologisation » des lois sociales dans le Deutéronome et dans le Lévitique

2.1 Dans le « Code deutéronomique » (Dt 15)

Deux générations séparent la rédaction des lois d'Exode 21–22 et celle des lois du code deutéronomique (Dt 12–26). Les auteurs du code deutéronomique héritent du code de l'alliance, en reprennent les thématiques, tout en en actualisant le propos. Cette évolution est clairement repérable dans la formulation de la loi concernant la libération des esclaves en Deutéronome 15, 12–18 :

¹² Si ton frère hébreu — homme ou femme — se vend à toi, et te sert comme esclave six années, tu le renverras libre de chez toi. ¹³ Lorsque tu le renverras libre de chez toi, tu ne le renverras pas les mains vides. ¹⁴ Tu le chargeras de cadeaux, provenant de ton petit bétail, de ton aire, et de ton pressoir. Tu lui donneras ce dont t'a béni YHWH ton dieu. ¹⁵ Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte, et que YHWH ton dieu t'a racheté. C'est pourquoi, moi, je te prescris cette parole aujourd'hui. ¹⁶ Mais s'il te dit : « Je ne veux pas sortir d'après de toi, car je t'aime ainsi que ta maison, car il est bon pour moi d'être avec toi », ¹⁷ tu prendras le poinçon, tu le placeras sur son oreille et sur la porte, et il sera pour toujours ton esclave. Tu feras de même pour une esclave. ¹⁸ Que ne soit pas trop dur à tes yeux de le renvoyer libre d'après de toi, car il a apporté deux fois plus que le salaire d'un salarié, en te servant comme esclave six ans. Et YHWH ton dieu te bénira dans tout ce que tu entreprendras.

Si la situation sociale qui prévaut au moment où le code deutéronomique est rédigé est similaire à celle qui avait cours au début du VII^e siècle avant n. e., le regard porté sur la société par le code deutéronomique diffère de celui du code de l'alliance. La réflexion sociale y apparaît plus systématique : à plusieurs reprises, la collection législative utilise des listes désignant les catégories susceptibles de tomber en esclavage : étranger résident, orphelin, veuve, lévite — catégories sociales qui ont en commun de ne pouvoir posséder la terre. Le risque d'esclavage pour dettes demeure majeur pour ces catégories. Mais le regard porté par le texte du Deutéronome sur l'organisation sociale cesse d'être hiérarchique : l'esclave — homme ou femme — est considéré comme un « frère » (Dt 15, 12). Cette formulation marque deux évolutions.

- Quelle que soit la condition sociale, l'appartenance à la communauté d'Israël — communauté de frères — transcende désormais tous les clivages.
- À la différence du code de l'alliance, les femmes deviennent parties prenantes de cette fraternité (v. 12).

La fraternité n'est pas simplement théorique : la loi sur la libération des esclaves envisage qu'à la septième année de leur service, ils soient systématiquement libérés, et pourvus de moyens matériels qui leur permettent de se réinsérer dans la société comme hommes et femmes libres. Par rapport au code de l'alliance, cette évolution témoigne d'une transformation de la compréhension de la notion même de propriété. Toutes les possessions de l'homme libre sont présentées comme bénédictions divines (Dt 15, 14), autrement dit, comme résultat d'un don divin. L'homme libre qui bénéficie pendant six ans des services d'un esclave pour dettes est invité à entrer dans une « économie du don », c'est-à-dire à pourvoir son esclave de ce qui lui est nécessaire pour se réinstaller. La propriété n'est pas considérée comme un bien absolu. La loi du Deutéronome invite à la considérer comme toujours « reçue de dieu », et comme devant être mise au service de la construction d'une société fraternelle. Une telle prise de position évoque ce qui sera, plus de 2000 ans plus tard, la doctrine morale chrétienne de la « destination universelle des biens »⁸.

La loi du Deutéronome concernant l'esclavage pour dettes apparaît très innovante, puisqu'elle cherche à mettre un terme à l'immobilité sociale, au sein d'une même société : les esclaves ne sont plus assignés à vie à cette condition, et la loi définit les moyens de leur réinsertion dans la société des hommes libres. Le lecteur contemporain ne peut qu'être impressionné par l'audace des auteurs du Deutéronome, qui cherchent à casser le mécanisme de l'immobilité sociale.

2.2 Dans la Loi de Sainteté (Lv 17-26)

La loi de sainteté, écrite dans le courant du V^e siècle avant notre ère, définit un certain nombre de règles communautaires, qui concernent l'ensemble des aspects de la vie quotidienne (vie familiale, alimentation, agriculture, justice). L'objectif de ces prescriptions est de permettre à tous les membres de la communauté d'Israël d'atteindre un même degré de « sainteté », c'est-à-dire de proximité avec le dieu d'Israël.

Le chapitre 19 du Lévitique est scandé par deux refrains qui ont pour fonction de résumer et de synthétiser l'ensemble des lois et des prescriptions que la communauté d'Israël est appelée à suivre.

⁸ Voir l'encyclique *Rerum Novarum* du pape Léon XIII (1891) (n° 7), et surtout la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II, n° 69,1, puis l'encyclique de Saint Jean-Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n° 42 : « les biens de ce monde sont, à l'origine, destinés à tous ».

En Lv 19, 18, la formulation est la suivante : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis YHWH. » Le vocabulaire de l'amour n'est pas étonnant dans ce contexte. Il appartient au lexique juridique du Proche-Orient ancien. Dans la littérature hittite (en ancienne Anatolie), des traités de vassalité définissent en termes d'« amour » les liens qui unissent un vassal à son suzerain. Pour le vassal, « aimer » consiste à porter assistance au suzerain, en tant que de besoin.

Le Deutéronome utilise le vocabulaire de l'amour pour définir la relation qui unit le croyant à YHWH, son dieu — Deutéronome 6, 5 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta force de vie, de tout ton pouvoir. » L'amour correspond ici à la mise en œuvre fidèle des prescriptions juridiques rassemblées, dans le livre du Deutéronome, aux chapitres 12–26.

Le terme hébreu traduit par « prochain » est le mot *re'at*. Il désigne un proche non choisi, un voisin, mais aussi une personne rencontrée par hasard. « Aimer son prochain comme soi-même » consiste pour tout membre de la communauté à mettre en œuvre, à l'égard du prochain, les prescriptions juridiques de la loi d'une manière équivalente à ce dont il peut lui-même bénéficier au nom de cette même loi. Même si la loi de sainteté envisage des situations de pauvreté, elle n'envisage plus qu'un membre de la communauté d'Israël puisse devenir esclave de l'un de ses frères (Lv 25, 39). La loi de sainteté témoigne donc de l'aboutissement du processus de réflexion mené au sein de la communauté d'Israël, à propos de la condition d'esclave : l'esclave, considéré comme une propriété dans les lois du code de l'alliance, est présenté comme un frère dans le Deutéronome. Enfin, la notion d'esclave hébreu disparaît dans la loi de sainteté. Comme les auteurs du Deutéronome, ceux de la loi de sainteté ont pour objectif de faire évoluer la réalité sociale. Ils le font au nom d'une figure divine qui, seule, a l'autorité suffisante pour briser les logiques inégalitaires qui prévalent. Le lecteur du texte biblique se trouve ainsi interrogé sur l'identité de la figure (des figures) d'autorité qui peut conduire à faire évoluer la réalité sociale contemporaine, à l'évidence inégalitaire.

2.3 La loi du Jubilé (Lv 25)

Au sein de la loi de Sainteté, la loi concernant le jubilé marque une évolution de la compréhension des notions de justice sociale et de propriété par rapport aux lois de Dt 15.

Les éléments constitutifs de la loi jubilaire de Lv 25

Après l'introduction des vv. 1-2aα, les vv. 2aβ-7 décrivent les modalités de l'année sabbatique : tous les sept ans, la terre est laissée au repos, et est supposée laisser pousser ce qui est nécessaire à la nourriture des humains, du bétail et des animaux sauvages (vv. 6-7).

Le mot « sabbat » — שבת — et l'expression « année sabbatique » שבת שבתון (vv. 4.5) rythment les vv 2-7. Ils renvoient à un rythme septénaire qui est celui du premier récit des origines, le récit sacerdotal de Gn 1, dans sa forme définitive. Le sabbat pour la terre prescrit par Lv 25,2-7 est décrit comme « shabbat pour Yhwh », שבת ליהוה, dont la motivation théologique centrale réside en Lv 25,23 (« La terre est à Moi, et vous êtes des étrangers résidents et des hôtes »). D'autre part, par la loi de Lv 25,2-7, la Loi de Sainteté renverse les apparences sociales. Lors de l'année sabbatique, chaque Israélite devient identique aux « gens sans terre », mentionnés par l'antique législation du livre de l'Exode, en Ex 23,10-11.

La formulation de la loi de Lv 25,2-7 est manifestement utopique, puisqu'elle présuppose que la production spontanée de la terre soit suffisante pour nourrir la population au cours de l'année sabbatique, ce qui nous donne une première orientation pour une juste interprétation de la loi jubilaire, qui lui fait suite.

Les vv. 8-22 décrivent la loi jubilaire proprement dite. Le mot *yobel* (jubilé) est rare dans la Bible hébraïque. L'année jubilaire intervient après sept septénaires d'année, et implique donc deux années de jachère de suite : la 49^{ème} année (sabbatique) et la 50^{ème} année (jubilé).⁹ Cette double année de jachère semble impliquer que la loi concernant l'année jubilaire soit d'ordre symbolique et théologique, puisque son application apparaît incompatible avec la survie concrète de la communauté. Dans sa formulation même, la loi jubilaire de Lv 25 prend en compte cette objection : (vv. 20-22 : « Vous allez peut-être dire : 'Que mangerons-nous la septième année ?' ... »).

Les motivations théologiques de la loi sont de trois ordres :

- D'une part, la proclamation de l'année jubilaire coïncide avec *yom hakekippurim*, le 10^{ème} jour du 7^{ème} mois (Lv 25,9-10)¹⁰. Cette liturgie est décrite en Lv 16 : la coïncidence entre la proclamation de l'année jubilaire et le *yom hakekippurim* redessine la signification de cette fête liturgique : le *yom hakekippurim*, qui était un rite de purification, acquiert une portée dans le domaine de l'éthique sociale.
- D'autre part, Lv 25,23 expose une deuxième motivation du jubilé : la terre appartient à Dieu, et tous les Israélites sont des *g'rim* — des étrangers résidant sur la terre. Ainsi, en Lv 25, c'est la condition même des propriétaires de la terre qui se trouve contestée. Lv 25 déborde ainsi les règles d'éthique sociale énoncées par Dt 15,1-18, qui établissent une limite claire à la notion de propriété, sans néanmoins la contester.

⁹ Cette interprétation diffère de celle proposée par Jean-François LEFEBVRE, cf. *Le Jubilé Biblique*, OBO 194, Fribourg, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 : pp. 102-104, 395.

¹⁰ Voir à ce sujet : Adrian SCHENKER, The Biblical Legislation on the Release of Slaves, *Journal for the Study of the Old Testament* 78 (1998), pp. 23-41.

- Enfin, Lv 25,55 rattache la pratique du jubilé à la théologie du salut : la référence à la servitude en Égypte invite à penser l'organisation sociale qui prévaut en Judée à l'époque perse comme une nouvelle servitude, et à interpréter le jubilé comme un moyen de libération.

Les racines bibliques de la Loi jubilaire

Outre la théologie de la création, évoquée plus haut, la loi jubilaire repose sur un rythme septénaire, que l'on retrouve tant dans la loi sur la libération des esclaves, en Dt 15,12-18, que dans la loi sur la *šb'mittah*, en Dt 15,1-11 : la *šb'mittah* consiste à envisager, d'une part, la possibilité d'emprunts sur une période limitée de la part des plus pauvres, et, d'autre part, une remise des dettes tous les 7 ans.

De même que la loi concernant la libération périodique des esclaves, la *šb'mittah* vient limiter le droit de propriété. Certes, la propriété individuelle n'est pas remise en question, mais elle n'est plus présentée comme un absolu, puisque les crédits acquis au détriment du prochain doivent être abandonnés chaque septième année. L'autorité dont se réclame la loi est celle de YHWH, Dieu d'Israël. Le personnage divin est donc présenté par les auteurs de ce texte prescriptif comme l'autorité susceptible de réguler l'usage des biens, quels qu'ils soient, et est présenté comme le garant d'une « économie du don », selon laquelle les règles de libération périodique des esclaves et la *šb'mittah* rendent possible une re-répartition périodique des biens.

La radicalisation des dispositions législatives de Dt 15,1-18 par la loi jubilaire de Lv 25

La loi jubilaire de Lv 25 développe donc et radicalise la réflexion d'Israël sur la propriété. Elle le fait en insistant sur la notion de « don » dans la réflexion économique d'Israël : la loi jubilaire du Lévitique souligne le caractère non seulement illusoire, mais aussi illégitime de toute logique d'appropriation. Le seul propriétaire de tous les biens est en effet Dieu lui-même (Lv 25,23), et la seule répartition légitime de ces biens est celle qui demeure conforme à ses projets.

Dès lors, une « économie du don » apparaît comme la seule option politique possible, comme le souligne le vocabulaire auquel recourt Lv 25 : le verbe « donner » — *nâtan* — est d'une grande banalité dans la Bible hébraïque, mais la manière dont le texte de Lévitique 25 y recourt dessine les traits d'une économie du don. L'usage du verbe-agrafe *natan* établit une corrélation entre le don de Dieu, qui « donne » la terre à Israël, et le don du « rachat (*g'ullah*) des dettes » — par les membres de la communauté :

Lv 25,2 : « Lorsque vous serez entrés dans le pays que je vous *donne*. »

Lv 25,38 : « C'est moi le Seigneur votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, pour vous *donner* le pays de Canaan. »

Lv 25,24 : « Dans tout ce pays qui est votre patrimoine, vous *donnerez* la *g'ullab* (le rachat : effacement des dettes tous les 50 ans) pour le pays. »

Le don de Dieu appelle une réponse de l'homme, qui prend la forme d'un prolongement de ce don dans les relations sociales. Un tel propos a évidemment, dans le contexte international de l'époque perse, une dimension politique : la référence à l'autorité du Dieu d'Israël vient contester celle des souverains perses qui exercent leur domination sur la Judée et la Samarie. Les fouilles archéologiques conduites à Jérusalem depuis le début du XXI^{ème} siècle ont mis au jour l'extrême modestie de l'occupation humaine de la Judée au V^{ème} siècle, en particulier à Jérusalem¹¹. Les traces de la présence d'une administration perse contrôlant la région ont également été retrouvées à Ramat Rahel, à quelques kilomètres au sud de Jérusalem.

Ces données archéologiques viennent confirmer la dimension utopique des prescriptions de Lv 25 : les autorités locales de Judée n'ont en aucun cas les moyens politiques de défier l'autorité de l'empire perse, les lois foncières et fiscales qui y ont cours, et la logique d'accumulation foncière qui caractérise la période. À partir du V^{ème} siècle avant notre ère, on assiste, selon les sources grecques, à une modification du régime fiscal perse¹². La taxation devient indépendante des récoltes, et seules les grandes propriétés peuvent absorber le choc des variations annuelles de la production, d'où la constitution probable de *latifundia* et la ruine des petits propriétaires. Ce contexte politique délicat conduit à la définition d'un contre-modèle économique : la loi jubilaire, si elle était entrée en application, aurait eu pour effet d'éviter l'apparition et la pérennisation de disparités sociales, en garantissant à chaque famille une restauration de son patrimoine, tous les 50 ans. Cette loi est fort probablement utopique, mais elle revêt une fonction critique : elle vient briser la logique marchande qui caractérise la vie agricole et la vie économique, en Judée comme en Samarie, sous le joug de l'empire perse. En faisant de YHWH, Dieu d'Israël, le seul propriétaire légitime de la terre (Lv 25,23 : « Le pays est à moi »), la loi jubilaire revêt une dimension subversive, en déniaut au Grand roi de l'empire perse toute légitimité pour s'appropriier des biens fonciers en Judée.

Cette dimension subversive peut d'ailleurs conduire à s'interroger sur la date de la composition du texte. N'est-il pas improbable qu'un texte aussi ouvertement critique soit

¹¹ Cf. Oded LIPSCHITS, "Achaemenid Imperial Policy and the Status of Jerusalem" dans : *Juda and the Judeans in the Persian Period* (O. LIPSCHITS & M. OEMING, eds), Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 2006, pp. 19-52.

¹² Selon HÉRODOTE, *Histoire*, 34.89

contemporain de la domination perse ? N'a-t-il pas plutôt été composé immédiatement après la fin de cette période, dans le dernier quart du IV^{ème} siècle avant notre ère ?

3 Conclusions et ouverture

3.1 La composition du texte législatif concernant le jubilé, en Lv 25, reflète un processus herméneutique qui rend compte du développement des traditions bibliques : Lv 25 présuppose les lois de Dt 15,1-18, qui, elles-mêmes, réinterprètent pour une part Ex 21,1-11. Par ailleurs, Lv 25 constitue une réflexion sociale qui s'appuie sur la théologie sacerdotale de la création.

Les dispositions de la loi jubilaire sont clairement utopiques, mais constituent une critique sévère de l'ordre social qui prévaut à l'époque perse. Ainsi, par rapport à Ex 21, la réflexion d'Israël dans le domaine économique et social se déploie en se théologisant : plusieurs lignes théologiques sont à l'œuvre pour fonder les prescriptions retrouvées en Dt 15, puis en Lv 25 : la théologie du salut, dans les deux textes, mais aussi, en Lv 25, la théologie de la création.

Nous découvrons donc le texte biblique non pas comme un texte stable, mais comme un texte faisant l'objet d'une constante réinterprétation interne, conduisant à redéfinir les modalités de l'exercice de la justice sociale.

3.2 Une autre caractéristique de la Torah est l'abandon de l'hendiadys « droit et justice — *mishpat utšdaqah* », comme fondement des lois sociales. L'hendiadys, retrouvé dans la littérature prophétique, où il est lié, comme dans le Proche-Orient ancien, à la compréhension commune de la responsabilité du roi, médiateur entre Dieu et l'humanité, n'est plus attesté dans la Torah, sauf en Gn 18,19, à propos d'Abraham.

Il y a des raisons historiques à cette « disparition » : la monarchie ne sera pas rétablie en Judée avant le II^e siècle avant n.e. Mais le motif est avant tout théologique : les lois sociales se présentent désormais comme des prescriptions divines, et sont assorties de motivations théologiques. Israël devient une théocratie, et l'autorité de Dieu se substitue à l'autorité du roi.

3.3 La clôture de la Torah à la fin du IV^e siècle de n.e., ou au tout début du III^e siècle n'épuise pas le mouvement herméneutique que nous avons décrit. La Torah écrite donne lieu à de multiples interprétations dans le monde juif : c'est la Torah orale qui servira de base à la constitution de la *mishna*.

Les méthodes juives d'interprétation des textes sont également à l'œuvre dans les jeunes communautés chrétiennes au I^{er} siècle de notre ère. Les antithèses de l'Évangile de Matthieu donnent un excellent exemple de l'herméneutique qui est alors utilisée.

Ainsi, Mt 5, 38-42 propose un commentaire de la formule talionique que l'on trouve en Ex 21 et Dt 19 : « *Œil pour œil, dent pour dent* ». Cette formule est considérée comme insuffisante, et le discours du Jésus matthéen, prononcé avec autorité, invite à dépasser cette formule qui illustre la nécessaire proportionnalité qui doit exister entre la peine et le préjudice subi, et à aller au-delà de cette règle de justice humaine : au régime de la justice instauré par la Torah se substitue celui de la gratuité — incluant l'amour des ennemis (*mè antistènai tô ponèrô* v. 39a). En Mt 5, 38-42, et de la même manière que dans les autres antithèses, la loi de la Torah citée par le texte n'est pas contredite, mais elle est dépassée, ou accomplie (*plèroun*), pour reprendre le vocabulaire de Mt 5,17.

L'auteur de l'Évangile de Matthieu cherche ainsi à montrer en quoi la justice ancienne, illustrée par la formule du talion (Mt 5,38b) est nécessaire (cf. Mt 5,17) mais insuffisante. À la règle très mesurée de la proportionnalité dont la formule du talion est l'expression par excellence, le Jésus matthéen substitue, dans la perspective du Royaume de Dieu qui vient, la gratuité comme principe d'une nouvelle justice, et en cela il reprend et il porte à son accomplissement un mouvement déjà initié dans les traditions de la Bible hébraïque, mouvement de réinterprétation et de théologisation. La justice du Royaume exerce désormais une fonction critique vis-à-vis de la justice des hommes.

ECHANGES DE VUES

Marie-Joëlle Guillaume

Un grand merci, cher Père. Nous pouvions avoir le sentiment que nous allions partir avec vous dans un pays très lointain, nous nous apercevons qu'en réalité nous avons été ramenés profondément à nos racines.

Je me suis souvenue, en vous entendant, d'un point sur lequel insistait le catéchisme de notre enfance : on nous expliquait qu'il y avait eu une longue éducation du peuple d'Israël par Yahvé et ensuite un accomplissement dans le Nouveau Testament. Cette éducation, je l'ai sentie à travers tous les textes que vous nous avez proposés, avec ce détachement progressif de ce qu'était le code d'Hammurabi ou la vision des Perses autour d'Israël, et l'existence de quelque chose qui constitue déjà un dépassement. J'ai été frappée aussi, quand vous avez évoqué le lien qu'on pourrait établir avec *Rerum novarum*, par le fait que les Juifs, l'Israël ancien, sont effectivement nos « frères aînés », puisque la pensée sociale chrétienne, qui nous est chère, s'enracine dans l'ancien Israël. Nous sommes sans doute nombreux à avoir remarqué aussi que ce que vous nous avez dit sur le don préfigure notre thème de travail de l'année prochaine, « Don et gratuité au fondement du lien

social ». Le don comme étant à la base de la vision sociale chrétienne, et de toute société faisant sa place à la transcendance, peut donc s'enraciner dans votre étude de ce soir. Soyez-en profondément remercié.

Emmanuelle Hénin

Merci mon Père. J'avais lu qu'Israël avait remplacé une loi de vengeance par la loi du talion, qui était déjà un premier progrès. Apparemment, ce n'est pas le cas puisque la loi du talion est déjà dans le code d'Hammurabi. En revanche, j'avais l'impression que le Nouveau Testament était le premier à dépasser la loi du talion. Or, vous nous présentez tout à fait autre chose, où la loi du talion est déjà dépassée dans l'Ancien Testament. C'est bien cela ?

Père Olivier Artus

En réalité, c'est plus complexe que cela. Car la loi du talion, vous la trouvez formulée de différentes manières à différents endroits de l'Ancien Testament, et donc, à mon avis, c'est une formulation proverbiale.

En *Exode* 21, elle n'est absolument pas théologisée, c'est-à-dire que le texte est un texte juridique sans aucune motivation idéologique. Donc, à mon avis, la loi du talion existe dans le fonds culturel du Proche-Orient, avec des applications plus ou moins justes. On a vu dans le code de Hammurabi que certes, il y a une loi du talion, mais qu'elle ne bénéficie qu'aux *avilum* et non aux autres catégories sociales. Donc, ce n'est pas le seul fondement de la réflexion d'Israël.

Il y a un deuxième fondement - évoqué au début de mon intervention -, à savoir un autre fondement proche-oriental : « droit et justice », traduit en hébreu. Le regretté Henri Cazelles, qui était un grand exégète de l'Institut catholique de Paris, avait vraiment démontré que « *mishpat ou tsedaka* » en hébreu, c'était la traduction littérale de « *kittum u mšarum* ». Donc, en reprenant au fond ces prérogatives royales, avoir le souci du droit et de la justice constituait le deuxième fondement. Le changement, à mon avis, se fait quand on prend conscience qu'on ne va pas simplement fonder la réflexion judiciaire sur une idéologie, mais sur la personne de Dieu lui-même. Et donc la question qui se pose ensuite est : « Qui est Dieu ? ». Il y a alors différentes réponses. Vous pouvez avoir une théologie du salut, c'est celle qui est exposée dans le Deutéronome : Dieu, c'est celui qui a libéré le peuple juif de la captivité égyptienne ; donc, puisqu'il nous a libérés, faisons bénéficier les membres du peuple de cette libération. Dieu, c'est celui qui a créé l'univers ; donc, puisqu'il est créateur, comment pouvons-nous être "co-créateurs" (pour le dire comme cela), en particulier dans les relations sociales ? Il est quand même assez novateur de dire que les relations sociales vont participer à l'œuvre créatrice de Dieu, donc c'est assez intéressant.

Enfin, il y a le vocabulaire du don, c'est le troisième fondement : l'identification de Dieu comme donateur. Mais donateur jusqu'à quel point ? Est-ce qu'il donne quand même un peu quelque chose ? Là, vous avez le Deutéronome, en *Lévitique* 25 : il donne, mais « à condition que », donc la donation est une donation conditionnée. On voit qu'on est très au-delà d'une simple loi du talion.

C'est cet ensemble qui est néanmoins considéré par le Christ comme non aboli, dans *Matthieu* 5, 17 : pas un iota ne passera de la Loi, donc ni la loi du talion, ni le vocabulaire du droit et de la justice, ni la théologie du salut, ni la théologie de la création, ni la pensée de la donation. Mais on entre dans un autre régime. Alors, comment le nommer ? Car en *Matthieu* 5, c'est un régime de l'accomplissement, c'est le vocabulaire utilisé, c'est le verbe *plêroun* en grec ; mais de lieu en lieu du Nouveau Testament, vous allez avoir le vocabulaire de la grâce, qui est évidemment un vocabulaire plus paulinien. Il y aura un vocabulaire diversifié pour nommer ce passage.

Mais l'idée - on parlait tout à l'heure d'herméneutique intra-biblique -, c'est que ce passage n'est pas un passage totalement impréparé : au fond l'Ancien Testament, par la relecture de lui-même qu'il ne cesse de faire, prépare la relecture christologique des traditions d'Israël, qui sont sur le plan littéraire de type midrashique. La Torah orale commence avant le I^{er} siècle de notre ère, et au fond, le Nouveau Testament, c'est du midrash chrétien. Quand j'étais plus jeune, j'avais écrit un ouvrage intitulé *La naissance du judaïsme* (1999), où je disais « Le judaïsme naît avec l'exil ». Je dirais aujourd'hui qu'il naît avec la crise maccabéenne, c'est à dire que la victoire des Hasmonéens sur les Grecs entraîne, pour la première fois depuis Josias, un royaume hasmonéen indépendant au II^e siècle. C'est là qu'il va y avoir vraiment les moyens culturels et financiers d'uniformiser les pratiques juives ; puis les Hasmonéens vont conquérir la Samarie, la Galilée, donc ils vont homogénéiser la vie religieuse dans ce territoire qu'on appelle aujourd'hui la Terre Sainte. Mais auparavant, même aux IV^e, V^e siècles, je parlerais de judéens plutôt que de juifs.

Monseigneur Brizard

J'ai beaucoup apprécié votre exposé, parce que Monsieur Cazelles, que vous évoquiez tout à l'heure, m'avait fait travailler précisément sur l'évolution de la législation du fait des différents changements de statut du peuple hébreu, juif, partant en exil, revenant d'exil. J'ai "bu du petit lait" en vous écoutant.

Père Olivier Artus

On peut dire un mot de Monsieur Cazelles qui va nous remmener à l'histoire d'Israël. Henri Cazelles était le maître de Jacques Briend, qui lui-même était mon maître, les trois ont été membres

de la Commission biblique pontificale, donc je suis le petit-fils de Cazelles et le fils de Briend... Henri Cazelles avait tout de même encore la vision plus ancienne de l'histoire d'Israël, puisque sa thèse, qui porte sur le Code de l'Alliance, c'est que le Code de l'Alliance a été révélé à Moïse en Moab, en 1200 avant notre ère. Or, à la suite des travaux archéologiques de la fin du XX^e siècle et du XXI^e siècle, dont je ne parlerais pas directement en homélie parce que cela "révolutionne" les chrétiens, on a pu démontrer que l'écriture hébraïque n'apparaissait qu'au VIII^e siècle. Dès lors il est clair qu'on ne peut plus dire grand-chose sur ce qui se passe avant le VIII^e siècle : ce sont des traditions orales qui sont transmises et qui sont pour la première fois consignées par écrit. Mais entre un certain Moïse et le premier écrit, il s'est passé au minimum quatre siècles et demi, autant qu'entre la Renaissance et nous. La deuxième découverte, c'est que le monothéisme a été beaucoup plus lent [qu'on ne le pensait] à se mettre en place. Il y a d'abord une situation de polythéisme, et les archéologues israéliens ont retrouvé des statuettes d'Aschera à Jérusalem au VII^e siècle, cela veut dire qu'il y avait une parèdre de Yahvé sans doute dans le temple de Jérusalem. Comme pour tous les dieux du Proche-Orient, il y avait une parèdre féminine. On est donc passé de ce polythéisme à un poly-yahvisme, c'est-à-dire Yahvé honoré dans différents sanctuaires, puis un monoyahvisme : Yahvé est le seul dieu du royaume de Juda, mais il ne prétend pas être le dieu d'Édom ni de Moab. Enfin, après l'exil, on arrive au monothéisme inclusif, où il n'y a plus d'autre Dieu que Yahvé. Le processus de construction du monothéisme est donc un processus qui prend trois ou quatre siècles, mais qui ne change rien à la Foi. Néanmoins le fait que la variation des données de l'histoire ne change rien à la Foi est très difficile à faire passer auprès du peuple chrétien. On doit donc communiquer avec prudence à ce sujet.

Marie-Joëlle Guillaume

Pourquoi doit-on considérer que cela ne change rien à la Foi ?

Père Olivier Artus

Parce qu'en fait la Foi n'est pas un exposé chronologique, la Foi part de l'événement Jésus-Christ, c'est lui qui donne son sens à tout le reste. Quelle que soit la manière dont a pu se passer le reste, c'est l'événement Jésus-Christ qui est le déclencheur et qui donne le sens. C'est d'ailleurs comme cela que le Nouveau Testament est écrit. On dit : il s'est passé cela, la Passion, la Résurrection ... et on en déduit que cela donne sens à Isaïe, on comprend Isaïe différemment à partir de l'événement Jésus-Christ. La question de l'Ancien Testament n'est donc absolument pas une question chronologique ; la question est de savoir comment l'événement Jésus-Christ éclaire d'une manière tout à fait nouvelle tel texte connu auparavant. Que des exégètes, ensuite, déclarent

que ce texte a été écrit peut-être un peu plus tard qu'on ne le pensait, cela ne change absolument rien à l'affaire.

Emmanuelle Hénin

Est-ce que ça change quelque chose à la foi juive, en revanche ?

Père Olivier Artus

Alors là, il y a un vrai débat en Israël entre ce qu'on pourrait appeler brièvement l'université hébraïque de Jérusalem et l'université de Tel Aviv qui fait de l'archéologie. Donc il y a des colloques avec les deux en simultané. Que font les exégètes de l'université hébraïque de Jérusalem et leurs collègues américains, Joel Baden par exemple, ou Jeffrey Stackert ? Ils disent : « Les Européens font de l'histoire, mais nous, cela ne nous intéresse pas ». Et l'on comprend assez vite en parlant avec eux qu'ils ont une vénération pour le texte comme texte. Joel Baden dit, par exemple : « Pour moi, de toute manière, la Torah aurait été écrite au XIX^e siècle, cela ne changerait rien à ma foi ». Car c'est le texte qui est révélé et les conditions historiques de sa révélation importent peu.

A Tel Aviv, évidemment, ils ne peuvent pas faire d'exégèse parce qu'on est en Israël. Si vous commencez à dire que la Torah n'a pas été écrite par Moïse, les choses ne se passeront pas bien. Donc, ils font de l'archéologie pour pouvoir dire ce qu'ils pensent. Et Israël a énormément investi en archéologie. Par exemple, un coup de théâtre a eu lieu en 2005 avec le général Magen, un général de l'armée israélienne qui était chargé des fouilles en Samarie. Il fouille donc le Mont Garizim. Au Mont Garizim, qui est au-dessus de Naplouse, il y a un temple hellénistique connu de tous. Or le général Magen trouve autour du temple hellénistique un mur perse. Puis il trouve des objets en argent qui correspondent exactement à la description de l'*éphod* du grand prêtre en *Exode* 28. Et il trouve des graffitis yahvistes. En conséquence, aujourd'hui, la communauté scientifique dit : « Le temple de Jérusalem n'était pas le seul temple après l'exil. Il y avait un temple identique au Garizim. Il y avait un judaïsme du Nord, un proto-judaïsme du Nord et un proto-judaïsme du Sud. Et la Torah n'est pas un compromis sacerdotal entre des courants théologiques différents, c'est un compromis entre proto-judaïsme du Nord et proto-judaïsme du Sud - d'ailleurs, c'est pour cela que le nom Jérusalem n'est jamais cité par le Deutéronome ».

Pourquoi le Deutéronome dit-il : « Le lieu que le Seigneur ton Dieu a choisi pour y faire résider son Nom » ? C'est une drôle de formulation. Mais c'est parce qu'il y en a plusieurs. Donc, si je dis : « Le lieu que le Seigneur ton Dieu a choisi pour y faire résider son Nom », je peux m'approprier Garizim, et c'est très bien, ou Jérusalem, c'est très bien aussi. Jérusalem a pris le pas, on voit qu'à la fin du IV^e siècle Jérusalem s'impose et après cela, avec Esdras, Néhémie, on constate que les gens

du Nord sont mal vus, et cela ne fera que s'aggraver. Mais c'est une affaire qui a pris du temps : le primat de Jérusalem, qui est évident à partir du III^e siècle, est un phénomène assez tardif.

Père Jean-Christophe Chauvin

Vous parlez essentiellement des écrits hébraïques, mais vous semblez avoir peu de considération pour la tradition orale. Or il peut y avoir, même pendant quatre ou cinq siècles, des traditions orales qui sont très fidèles. J'ai vécu en Afrique, donc j'ai un peu travaillé la tradition orale en Afrique. Il y a des griots qui, au Sénégal au début du XIX^e siècle, racontaient dans leurs histoires des faits qui remontaient à Alexandre le Grand. Cela veut dire qu'il s'est écoulé vingt siècles de tradition orale avec une belle fidélité. Alors, que pensez-vous de cette tradition orale chez les juifs ? Des choses peuvent très bien être transmises comme remontant à Moïse, même si elles ont été mises par écrit plus tard.

Père Olivier Artus

Je dirai que je n'en pense rien, puisque je ne peux rien prouver. Dans un judaïsme plus accessible, par exemple, qui est le judaïsme contemporain de Jésus, posons la question : "Comment les choses se passaient-elles à la synagogue ? Quelle était la liturgie synagogale du temps de Jésus, et à l'époque la Torah orale ?". Vous parlez de l'amont, là je suis en aval. Une fois que la Torah est écrite et clôturée, au III^e siècle, elle est commentée, sauf que cette Torah orale, qui existe, ne va être mise par écrit que lorsque la Mishna est écrite, c'est-à-dire au II^e siècle. Et donc la liturgie de la synagogue palestinienne est mise par écrit au III^e siècle de notre ère.

On retrouve exactement le même problème que celui que vous évoquez : il est évident qu'il y avait une transmission de pratiques sur le culte synagogal, depuis la clôture de la Torah jusqu'au temps de Jésus, sauf que nous sommes obligés de faire des rétroprojections des documents écrits qui sont en notre possession. On reste dans l'hypothèse, c'est-à-dire que je ne peux pas vous prouver que ce qui se passait dans la synagogue au temps de Jésus correspond à ce qui se passait dans la synagogue comme attesté par des documents écrits sur la synagogue au III^e siècle. Je peux simplement émettre l'hypothèse que ce qui se passait au temps de Jésus, deux siècles plus tôt, comportait au moins certaines analogies. Alors, pour Moïse, c'est la même chose. D'où vient ce personnage dont tout le monde parle ? C'est invraisemblable : tout le monde parle de Moïse - en général, plutôt en bien -, mais l'étymologie du nom est fautive en hébreu. « Je l'ai tiré des eaux » ? En réalité, ce n'est pas un passif, c'est un actif, un participe actif, *Moshé*. Il faudrait dire « tirant des eaux », et non pas « tiré des eaux ». Donc, c'est une pseudo-étymologie. Il s'agit d'un nom égyptien. La réponse devient alors : oui, il y a un lien entre Moïse et l'Égypte, et si on a gardé ce nom, c'est

qu'il s'est passé quelque chose. Mais je ne peux pas vous dire quoi, parce que les documents écrits sont assez contradictoires.

Quant à l'archéologie israélienne, que dit-elle ? Il est intéressant de voir ce que disent Finkelstein, Lipschitz, Yuval Gadot, etc. Ils montrent qu'il y a une émergence d'architecture villageoise nouvelle dans les hautes collines de Samarie d'abord, puis de Juda ensuite, au XII^e siècle avant notre époque. Un habitat non urbain qui se développe de manière villageoise à partir du XII^e siècle dans le territoire qui deviendra la Terre Sainte des écrits bibliques. Mais d'où viennent ces gens ? Pourquoi se sédentarisent-ils ? Finkelstein lui-même a émis plusieurs théories successives dans sa vie. Il avait fait un livre publié en 2000, *Bible Unearthed*, où il disait qu'il s'agissait au fond d'une sédentarisation de semi-nomades du fait de conditions météorologiques difficiles et de l'invasion des peuples de la mer. Aujourd'hui, il présente des scénarios relativement différents qui intègrent un lien avec l'Égypte, mais comme pays suzerain qui possédait de toute manière l'ensemble de Canaan à l'époque et qui avait en particulier pouvoir sur les plaines ; ainsi, l'Égypte contrôlait les voies de communication jusqu'à Sheshonq, jusqu'à 925 avant notre ère. La question de Finkelstein devient alors : « Au fond, quel est le rapport entre ces implantations villageoises attestées et cette présence égyptienne ? ». Il n'a pas travaillé la question de Moïse, mais il travaille beaucoup la question de Saül, et il en vient à la définition d'un proto-royaume saulite autour de Gabaon, sur un plateau de 20 km sur 20 qui est un royaume en opposition avec les Égyptiens.

Dans l'exégèse contemporaine plus récente, vous avez un Suisse qui s'appelle Axel Bühler. Axel Bühler a fait une thèse - j'étais dans son jury - selon laquelle le Pentateuque a été écrit à Alexandrie au III^e siècle sous influence grecque, et Moïse est un personnage copié de la littérature démotique égyptienne, et pas du tout 1200 ans avant notre ère, mais au III^e siècle. J'ai exprimé mon désaccord avec cette hypothèse lors de la soutenance de thèse. Si je vous dis tout cela, c'est pour vous montrer que les universitaires, les scientifiques, les chercheurs ne sont pas unanimes sur la question que vous posez. Pourquoi n'y a-t-il pas d'unanimité ? Parce qu'on manque de documents fiables sur cette question.

Père Jean-Christophe Chauvin

Mais il faut prendre garde au fait que la réalité peut dépasser ce que les scientifiques peuvent prouver !

Père Olivier Artus

Bien sûr, heureusement.

Hervé de Kerdrel

Merci beaucoup, mon Père, pour votre communication très riche. Mon questionnement concerne la période de l'Ancien Testament et le cheminement du peuple juif, cheminement dont vous avez retracé les différentes étapes. Au fond, le monde grec n'est quand même pas très éloigné, du moins physiquement ; je me demandais donc quelles avaient pu être les interférences, dans les domaines du droit et de la justice, entre ce peuple juif et la civilisation gréco-romaine qui, elle aussi, construit sa doxa en matière de droit et de justice.

Père Olivier Artus

C'est une question qui est vraiment dans l'actualité de la recherche exégétique. La question, c'est au fond : « Quelle influence hellénistique voit-on sur les écrits de la Torah ? ». Cette influence est sûrement plus importante qu'on ne le pensait autrefois, mais pas tellement dans les textes de loi. Il se trouve que je suis en train d'écrire un commentaire du livre des Nombres. Or par exemple, dans ce livre des Nombres, vous avez la procession du peuple, de la communauté d'Israël, tribu par tribu, avec en son centre la tente de la Rencontre et le Saint des Saints, et on s'est aperçu que le récit était très influencé par la description des processions militaires perses telles qu'Hérodote les raconte. Donc il y a sûrement une influence des écrits classiques grecs sur ce texte qui est l'un des plus tardifs de la Torah.

Mais en contrepoint de ce que je vous dis, il semble également que la plupart des écrits de la Torah ont pris soin de « judaïser », c'est-à-dire d'éviter les influences grecques, parce que de fait les Grecs étaient là, il y avait des mercenaires grecs sur la côte, donc ils n'étaient pas très loin de Jérusalem, ils faisaient du commerce. Quand vous regardez les monnaies, les monnaies n'apparaissent qu'au IV^e siècle, mais les monnaies de la Judée perse sont influencées par les monnaies athéniennes, il y a donc une influence culturelle grecque, alors qu'à Samarie l'influence perse demeure prédominante. Donc on voit qu'il y a, dans une période relativement tardive, celle de la finition de la Torah au IV^e siècle, une influence grecque plus importante qui va porter sur les textes les plus tardifs de la Torah. Mais les textes que nous avons vus sont quand même des textes antérieurs : VII^e, fin VII^e-V^e siècle. Il semble qu'à cette époque-là, l'Empire perse n'a pas encore donné de signes de fragilité, la fragilité apparaît en 405 avant notre ère, quand la Perse, brusquement, perd l'Égypte. C'est alors que Jérusalem, qui était très loin de la frontière, devient une quasi-ville frontière. Une des hypothèses actuelles, c'est donc que Jérusalem se développe quand les Perses en ont besoin, comme ville de garnison. C'est la nouvelle Éléphantine, si l'on peut dire.

Je m'aperçois que ma réponse à votre question est beaucoup trop longue, mais sa longueur montre que la réponse est nuancée. Je résume : je ne pense pas que les lois sociales de la Torah aient été influencées par la réflexion sociale grecque, qui était d'ailleurs sans doute moins préoccupée du plus faible. Dans les écrits grecs, la veuve et l'orphelin ne sont pas aussi présents que dans les lois de la Torah ; en revanche les textes les plus tardifs de la Torah manifestent une influence de la littérature grecque, ça, c'est certain. En même temps, contrairement à Bühler, je ne dirais pas que ce seraient les Grecs d'Alexandrie qui auraient une responsabilité déterminante dans l'écriture de la Torah. Celle-ci me semble avoir été faite, finalisée, à Jérusalem.

Général Ract Madoux

Bonsoir mon Père et merci beaucoup pour toutes ces lumières. Je suis assez ignorant de toutes ces périodes, mais toutefois j'ai lu il y a une vingtaine d'années un livre écrit par deux Israéliens, disant qu'il y a eu un lien étroit entre l'Égypte et le judaïsme, notamment au moment de la période égyptienne un peu monothéiste, celle d'Akhenaton par exemple. Et les auteurs faisaient d'innombrables comparaisons entre les fondements du judaïsme et une foule de symboles égyptiens. Par exemple, le mot Adonai, etc. Ce livre a fait scandale, bien sûr, mais qu'est-ce que cela vous inspire ? Est-ce qu'il y a pu avoir une inspiration égyptienne dans ce judaïsme naissant ?

Père Olivier Artus

Bonsoir, mon Général. Bien sûr, le livre a fait parler de lui, et la thèse est tentante. Il est vrai qu'Akhenaton veut faire une révolution culturelle, mais cela dure le temps de l'exercice de la monarchie qu'il assure, et ensuite on revient à des pratiques polythéistes antérieures.

En même temps, avec l'Égypte, on touche une zone où il y a des écrits décryptables. Ce n'est pas comme les écrits hébraïques qui ne commencent qu'au VIII^e siècle. C'est bien dans des écrits égyptiens, les lettres d'El-Amarna, qu'on voit la première mention d'une entité ethnique, Israël. Israël est nommé parmi d'autres peuples voisins de l'Égypte, dont il faut tenir compte. Ensuite, il y a d'autres textes où il est question des Apirous, qui sont des bandits de grand chemin. Comme la langue proto-hébraïque est une langue qui fonctionne sur les consonnes, j'ai dans Apirous une labiale P ou B, et puis j'ai un *resh*, donc Hébreux, *'urrit*, Apirous, est-ce que ce sont les mêmes ? Est-ce que ce ne sont pas les mêmes ? La thèse sur un monothéisme antique égyptien ayant déteint sur Israël n'a pas fait l'unanimité puisque la thèse majoritaire aujourd'hui - en exégèse biblique il n'y a jamais de thèses qui font l'unanimité, il y a des thèses majoritaires - est une thèse qui dit que le monothéisme est une construction tardive, qui intègre progressivement toutes les autres divinités et les fédère sous un Dieu unique, d'abord principal puis unique, que l'on va appeler Yahvé, mais

Yahvé est parfois qualifié de *El-Elyon* - le dieu des dieux. Or si c'est le dieu des dieux, c'est qu'il y en a plusieurs. Nous sommes donc plutôt dans l'itinéraire de la construction progressive d'un monothéisme, contre d'ailleurs ce qui se passe dans tous les pays voisins, puisque dans tous les pays voisins, Kemosch par exemple en Moab, c'est le chef du Panthéon, mais il y a un Panthéon, Marduk à Babylone, c'est le chef du Panthéon, mais il y a un Panthéon. Autrement dit, le polythéisme est la pratique avec un chef du Panthéon.

La question plus difficile car pas encore totalement résolue, parce qu'il y a peu d'écrits, plutôt que ce haut moment égyptien, à mon avis, c'est la question d'Ahura Mazda, c'est-à-dire le dieu principal des Perses. Il y a quand même, là aussi, des analogies troublantes entre la manière dont Israël considère son Dieu unique comme créateur du ciel et de la terre et la manière dont les écrits perses vous présentent Ahura Mazda comme dieu de la terre et des cieux. On a l'impression qu'il y a des formules quasiment décalquées. Donc la question qui se pose, c'est jusqu'à quel point la figure d'Ahura Mazda, qui était le dieu de l'occupant, a influencé, a joué le rôle de catalyseur dans la construction d'un monothéisme proto-juif. Et je ne sais pas répondre à la question que je pose.

Nicolas Aumonier

Il est vraiment passionnant de vous entendre, merci beaucoup. Je reviens à la propriété : est-ce que dans toute cette histoire, il y a une codification précise de ce qu'il y a lieu de donner avant l'accomplissement, avant qu'on se préoccupe, en quelque sorte, "des 50 000 francs qui restent" ? Il me semble qu'Abraham donne le dixième, la fameuse dîme de Melchisédek. Est-ce qu'il y a un progrès, une progression en tout cas, dans cette arithmétique du don ?

Père Olivier Artus

Il est vrai que dans les lois que nous avons citées, la formulation est imprécise. Tu donneras quelque chose de ton aire, quelque chose de ton petit et de ton gros bétail, pour que cette personne puisse se réinstaller. Mais l'application est intéressante précisément parce qu'il n'y a pas de quantification, ce qui évidemment pose immédiatement la question : « Où est-ce que je trouve des quantifications beaucoup plus précises dans la Bible hébraïque ? ». Réponse : dans la description des sacrifices. Ainsi, si vous allez lire Nombres 15, par exemple, vous allez voir que quand j'offre un sacrifice, il faut donner telle quantité de farine, à laquelle j'ajoute telle quantité d'huile pour pétrir la farine, afin de faire un gâteau auquel j'ajoute telle quantité de vin. Pour l'offrir bien sûr à la divinité, mais surtout pour l'offrir aux grands prêtres et aux prêtres du temple. Evidemment, les offrandes sacrificielles sont le revenu des prêtres. On voit donc que dans une littérature hébraïque

plus tardive, ce qui est défini avec grande précision, c'est ce qui revient aux prêtres. En second lieu, ce qui revient aux lévites, qui deviennent les subordonnés des prêtres.

Il apparaît bien que la loi du Lévitique que nous avons lue est une loi utopique, c'est-à-dire que vous ne pouvez pas la mettre en œuvre. Autant la loi de la *sh'mittah* vous trouvez dans le Deutéronome, demandant de remettre les dettes tous les sept ans, est une loi applicable et qui s'applique encore dans le judaïsme contemporain (les juifs religieux appliquent la *sh' mitta* remise septénaire des dettes des débiteurs), autant la loi jubilaire est inapplicable, puisque c'est une loi qui présuppose la non-culture de la terre pendant deux ans. Votre question nous fait mesurer que nous avons dans l'Ancien Testament des lois utopiques, qui cherchent plutôt à formuler de manière législative une compréhension de ce qu'est la propriété et de ce qu'elle ne doit pas être, à savoir un absolu. La propriété ne peut pas être un absolu.

On a ensuite des lois qui donnent une orientation plus précise, mais qui laissent finalement aux membres du peuple la libre appréciation de ce qu'ils doivent faire. C'est ce que nous avons vu dans le Deutéronome. Autrement dit, il ne faut pas ne rien faire, mais la libre appréciation est laissée au propriétaire. Au fond, la précision, nous ne la trouvons que dans les quantités décrites pour les offrandes sacrificielles, dont encore une fois, on sait qu'elles sont le revenu habituel des prêtres. Cela veut dire qu'à partir du V^e, IV^e siècles, Israël devient une société hiéocratique et théocratique, gouvernée par les prêtres, qui prennent bien soin d'eux-mêmes.

Nicolas Aumonier

Est-ce que le modèle de la dîme, c'est Melchisédek, ou y a-t-il eu d'autres évolutions, notamment plus tard dans le Nouveau Testament ?

Père Olivier Artus

La dîme a bougé elle-même, parce que vous aviez une dîme qui était simplement l'impôt dû au temple, quel que soit votre type de résidence. Puis elle a été complétée par une dîme triennale, établie sur le modèle de la première dîme, mais le fruit de cet impôt-là a été donné aux pauvres. Autrement dit, c'était une contribution donnée en faveur des pauvres, et on l'appelait quand même la dîme. Alors, du temps de Jésus, je pense que les contributions au Temple continuent, mais ce n'est pas à ces contributions-là que le Nouveau Testament fait directement allusion. Jésus conteste le Temple, mais pas les contributions au Temple, il conteste les changeurs, dans l'épisode des marchands du Temple, pour une raison bien précise. Pourquoi y a-t-il des changeurs au Temple ? Parce que la monnaie porte la figure de l'empereur, et que l'empereur est une divinité païenne. Vous ne pouvez pas faire rentrer une divinité païenne dans le Temple, donc vous changez la monnaie

pour avoir une monnaie non injurieuse pour le Dieu d'Israël. Et ensuite, avec cette monnaie du Temple, vous achetez des animaux que vous offrez en sacrifice. Donc Jésus interrompt le travail des changeurs et il interrompt la vente des animaux, c'est-à-dire qu'il interrompt quand même le culte sacrificiel du Temple. Dans l'évangile de Marc, il apparaît assez clairement que c'est cet épisode-là qui est la cause de sa condamnation - du projet de le tuer. La raison du projet de le tuer, c'est qu'il va trop loin. L'épisode des marchands du Temple, qui est une contestation ouverte du culte sacrificiel du Temple, est la cause immédiate, politique, de la mort de Jésus. Mais il n'a pas contesté l'impôt du Temple. Il n'a pas contesté l'impôt de César, il l'a même honoré d'une manière extrêmement humoristique : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, à César ce qui est à César ». César est une idole, donc rien ne lui appartient, donc rendre à César ce qui est à César ? C'est ne rien donner ! Rien n'est à lui, tout est à Dieu !

Marie-Joëlle Guillaume

Permettez-moi de rebondir sur l'épisode du Temple, pour une chose sur laquelle je souhaitais intervenir. Vous avez insisté sur les deux anthropologies en conflit violent, l'une qui reconnaît les limites de l'homme devant Dieu, et l'autre qui fait de l'homme l'arbitre suprême, y compris de la propriété. Je trouve là encore des résonances étonnamment modernes. Mais au fond, depuis le péché originel, c'est le conflit permanent de l'homme qui prétend finalement être le maître de la création. Or on voit qu'Israël pensait et agissait dans un contexte où le Pharaon égyptien confondait sa propre puissance avec une puissance divine. On avait donc avec le Pharaon, d'une certaine manière, l'être humain qui se prend pour Dieu, tandis qu'Israël, lui, reconnaissait ses limites. Et quand il ne reconnaissait pas ses limites, il se faisait taper sur les doigts par Yahvé...

Père Olivier Artus

Vous avez raison, le Pharaon est la figure absolue de l'idolâtrie. Et d'ailleurs la sortie d'Égypte, dans l'un des récits qui composent aujourd'hui Exode 14, est racontée comme une nouvelle création, c'est-à-dire comme une séparation du sec et du mouillé. C'est quoi, la création ? C'est la séparation du sec et du mouillé, et le vocabulaire est strictement le même en Exode 14 et en Genèse 1. Il s'agit donc d'une nouvelle création, qui redit l'antécédence de Dieu sur les projets humains. Or il me semble que cette antécédence de Dieu est tout de même un sujet de conversation avec les non-croyants aujourd'hui, parce que le développement d'une réflexion écologique a développé chez des non-croyants la prise en considération d'une responsabilité vis-à-vis de ce que nous appelons, nous, le créé, et qu'ils appellent, par exemple, « le cosmos ». Ils ont la conscience d'une précedence de quelque chose, autrement dit, d'être des héritiers en responsabilité plutôt que

des nu-propriétaires. Je trouve que ce positionnement peut permettre une entrée en conversation avec des gens qui ne partagent pas notre foi, mais qui peuvent être absolument d'accord sur le fait que le rapport au monde ne peut être un rapport de toute-puissance ni de propriété.
