



Faculté de théologie (TECO)

D'une génération à l'autre : le peuple des héritiers

Lecture de Nb 26–36

Thèse réalisée par
Louis Wetshokonda Mbolo

Promoteur
Didier Luciani

Lecteurs
André Wénin et Hans Ausloos

Année académique 2016-2017
Doctorat en théologie

À mes parents, David Mbolo et Célestine Shimba,

Je dédie ce travail

AVANT-PROPOS

Plusieurs personnes ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de ce travail. Qu'elles en soient ici vivement remerciées. Je rends hommage au Professeur Didier Luciani qui a accepté d'en assurer la direction et y a donné de son temps et de sa science ainsi qu'au professeur André Wénin pour ses conseils. Je remercie de tout cœur l'ensemble des professeurs de notre faculté de théologie, le personnel du secrétariat académique et mes collègues étudiants qui m'ont offert un cadre de travail magnifique et m'ont beaucoup appris. Je dis également toute ma reconnaissance aux amis qui m'ont aidé à relire ce texte.

Que S. E. Mgr Stanislas Lukumuena avec qui j'ai planifié mes études et ses successeurs à la tête du diocèse de Kole qui ont soutenu mon projet, S. E. Mgr Guy Harpigny qui m'a accueilli dans le diocèse de Tournai, me permettant par-là de financer mes études, son vicaire général et sa chancellerie, mes confrères prêtres et les chrétiens, particulièrement ceux des unités pastorales de Tertre et de Tournai-centre, qui m'ont intégré et m'ont aidé à m'épanouir au milieu d'eux, trouvent aussi dans ces lignes l'expression de ma profonde gratitude.

À eux tous ainsi qu'à ceux dont les noms, bien qu'absents de cette page, ne sont pas moins présents dans mon cœur, je dis très sincèrement MERCI.

LISTE DES ABRÉVIATIONS¹

AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
BDB	<i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i>
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BS	<i>Bibliotheca sacra</i>
BTB	<i>Biblical theology bulletin</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAR	Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible commentary
CBQ	<i>Catholic biblical quarterly</i>
CEv	<i>Cahiers Évangile</i>
EBib	<i>Études Bibliques</i>
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ETR	<i>Études théologiques et religieuses</i>
FOTL	<i>The Forms of the Old Testament literature</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HALOT	<i>Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International critical commentary
Int	Interpretation : a Bible Commentary for Teaching and Preaching
Interp	<i>Interpretation</i>
ITC	International theological commentary
JAJ	<i>Journal of ancient Judaism</i>
JBL	<i>Journal of biblical literature</i>
JBQ	<i>The Jewish Biblical quarterly</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JJS	<i>Journal of Jewish studies</i>
JSOT	<i>Journal for the study of the Old Testament</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series

¹ Nous suivons S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für theologie und Grenzgebiete LATG3 : Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin, 2014.

LeDiv	Lectio Divina
LiBi	Lire la Bible
MoBi	<i>Le Monde de la bible. Paris</i>
MoBi	Le monde de la Bible. Genève
NCBC	New century Bible commentary
NIBCOT	New international biblical commentary. Old Testament Series
NICOT	New international commentary on the Old Testament
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTE	Old Testament essays
OTL	Old Testament library
OTS	Oudtestamentische studiën
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian journal of the Old Testament</i>
SSN	Studia semitica Neerlandica
<i>TOB</i>	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological dictionary of the Old Testament</i>
<i>TLOT</i>	<i>Theological lexicon of the Old Testament</i>
TM	Texte massorétique
TOTC	Tyndale Old Testament commentaries
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	Vetus Testamentum. Supplements
WBC	Word biblical commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le dénombrement des fils d'Israël dans les steppes de Moab (Nb 26) fait le constat de la disparition de toute la génération recensée au Sinaï (Nb 1) et de l'émergence d'une autre. C'est cette nouvelle génération qui recevra en héritage la terre promise par YHWH aux patriarches. Ainsi, les derniers chapitres du livre des Nombres peuvent se lire comme une préparation à la prise de possession de cette terre promise. Ils présentent également un intérêt particulier si l'on considère la multiplicité des sommaires récapitulatifs et les allusions massives aux passages précédents², allusions qui s'étendent par ailleurs à certains passages du Pentateuque. Qu'est-ce que tout cela peut bien suggérer au lecteur ? Pourrait-on mettre au clair des « effets de sens » que cherche à induire une telle construction dans un livre dont la diversité – ou le manque d'ordre apparent selon certains commentateurs – paraît saisissante ? Une étude approfondie de ces chapitres ne pourrait-elle pas apporter une contribution au débat sur la cohérence du livre des Nombres ?

Ce questionnement nous oriente vers le choix des outils forgés par les lectures synchroniques des textes bibliques, car il est évident que la plupart des unités textuelles contenues actuellement dans le livre des Nombres, et surtout leur coordination, peuvent être expliquées en prêtant attention aux indices littéraires à la surface du texte. On le sait, la genèse et l'histoire de la composition de ce livre s'avèrent aujourd'hui très compliquées et resteront peut-être à jamais obscures³. Pourtant, comme l'écrit Olivier Artus : « l'étude synchronique du livre peut permettre de mettre au jour tout à la fois la spécificité de chaque section et les liens sémantiques et thématiques qui unissent ces différentes sections »⁴. Cela ne signifie pas pour autant que nous ne tenons aucun compte des résultats des études diachroniques du livre des Nombres, bien au contraire. Ce travail suppose, en amont, que le texte étudié a connu une longue histoire compositionnelle, qu'il a pris forme en un moment

² À ce sujet, J. FORSLING, *Composite Artistry in the Book of Numbers. A Study in Biblical Narrative Conventions*, Åbo, 2013, p. 133-134, note : « The retrospective function is not limited to chapter 33, furthermore, but found at several places in Num 26–36 [...] It can be noted that such express summary-notations and connections to what has passed is made nowhere else in Numbers, which grants a concluding dimension to many of the passages in Num 26-36 in the middle of the preparations for what is to come ».

³ R.P. KNIERIM – G.W. COATS, *Numbers* (FOTL, 4), Grand Rapids, 2005, p. 7.

⁴ O. ARTUS, « Les dernières rédactions du livre des Nombres et l'unité littéraire du livre », dans T. RÖMER e.a. (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL, 203), Leuven, 2007, p. 136.

déterminé de l'histoire et dans des circonstances politiques et sociales particulières, même si ce moment et ces circonstances ne sont pas suffisamment connus.

En raison de la diversité des genres littéraires des passages à étudier, il nous paraît très délicat d'indiquer par avance et de manière très précise la méthode que nous allons appliquer. Cela s'avère pourtant indispensable au début d'un travail scientifique. Essayons donc de définir une méthodologie, ne serait-ce que de manière générale et souple, pour nous donner une orientation qui sera affinée au fur et à mesure que le travail avance, en fonction du texte à étudier. Nous lirons de manière rapprochée (*close reading*) chaque passage en nous interrogeant sur sa forme, son contenu et son intégration dans le contexte littéraire immédiat et large. Nous chercherons, à la surface du texte, les indices de composition (structure rhétorique, intrigue...) et, quant aux sommaires et allusions, nous les analyserons en les mettant en parallèle avec les passages qu'ils évoquent afin de saisir la particularité du texte étudié ainsi que ce qu'il apporte ou reçoit comme éclairage de cette intertextualité. Il est donc évident que nous porterons une grande attention aux effets de lecture « programmés par le texte », car « le fonctionnement d'un texte (même non verbal) s'explique en prenant en considération, en sus ou au lieu du moment génératif, le rôle joué par le destinataire dans sa compréhension, son actualisation, ainsi que la façon dont le texte lui-même prévoit sa participation »⁵.

Il nous faut aussi préciser la version du texte biblique qui sert de base à cette étude. Nous prenons pour référence le texte massorétique tel qu'il est attesté dans la BHS (Codex B 19^a, dit de Leningrad). S'il nous arrive toutefois de recourir à la LXX ou aux traductions françaises, nous ne le ferons qu'à titre comparatif pour élucider les lectures possibles du texte massorétique ou la manière dont la LXX a compris un mot ou un verset difficile.

Le corpus qui fait l'objet de cette étude est particulièrement celui de Nb 26–36, qui s'étend du recensement de la nouvelle génération à la fin du livre. Certes, « de tous les livres du Pentateuque, le livre des Nombres est celui dont la structure est la moins évidente »⁶, nous prévient Thomas Römer, mais il y a, malgré tout, un consensus relativement grand pour affirmer que le recensement de Nb 26 signale le début d'une nouvelle séquence.

⁵ U. ECO, *Les limites de l'interprétation*, Paris, 1992, p. 22.

⁶ T. RÖMER, « Nombres », dans T. RÖMER e.a. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), 2^e éd. Genève, 2009, p. 280.

Suivant une particularité du livre des Nombres, les Lévites, dont la tribu est mise à part, sont dénombrés à la suite des douze tribus qui vont hériter de la terre (Nb 26). Cette thématique de l'héritage se poursuit avec la question relative à la portion de terre qui devait revenir aux descendants de Celofehad (27,1-11), et avec la succession de Moïse par Josué (27,12-23). Puis, viennent les prescriptions concernant les offrandes à présenter au cours de l'année, lors de différents « rendez-vous » avec YHWH (28,1-30,1), ainsi que celles relatives aux vœux, notamment ceux de la femme (30,2-17). On passe ensuite aux récits de la victoire sur Madian (Nb 31) et de l'occupation de l'est du Jourdain (Nb 32). Après cela, Nb 33 retrace les étapes parcourues depuis l'Égypte jusqu'à Moab et donne des instructions sur la prise de Canaan. La suite des chapitres se focalise sur l'occupation de la terre. Les frontières de Canaan sont données en Nb 34, ainsi que les noms des chefs de clans chargés d'aider à la répartition de ce patrimoine. Pour leur part, les Lévites reçoivent des villes d'habitation (Nb 35), et cela aussi bien à l'est qu'à l'ouest du Jourdain. Finalement, le rebondissement du cas « Celofehad » (Nb 36) donne un encadrement à toute cette partie marquée par la thématique de la terre.

En gros, ces chapitres répondent aux questions : quel peuple devrait entrer en possession de la terre promise ? Comment doit-il s'installer et vivre dans ce pays ? Ces chapitres nous apprennent que le livre des Nombres, ainsi que le remarque Tamara Cohn Eskenazi, « présente la marche à travers un désert et tente de créer de nouvelles structures dans cet espace intermédiaire pour la vie future dans le pays »⁷.

Ce travail se situe dans la ligne de plusieurs autres avec lesquels il entre nécessairement en dialogue et face auxquels il est très souvent appelé à prendre position. Citons-en les principaux :

Dennis T. Olson

Olson fait figure de pionnier parmi les auteurs qui ont tenté une lecture d'ensemble du livre des Nombres comme œuvre cohérente. Sa thèse⁸, publiée en 1985, s'interroge sur la structure littéraire et théologique de l'ensemble du livre, afin de surmonter l'obstacle du manque de

⁷ T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah. A Women's Commentary*, New York, 2008, p. 787. « Numbers charts the journey through a wilderness and attempts to create new structures in this intermediary space for future life in the land ».

⁸ D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New : The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (Brown Judaic Studies, 71), Chico – CA, 1985, p. 2.

cohérence qui en handicape l'interprétation. Olson considère que les deux recensements de Nb 1 et Nb 26 constituent le cadre primaire d'unification narrative qui structure le livre en deux parties traitant chacune d'une génération du peuple élu. La première, celle de la sortie d'Égypte, va mourir au désert (Nb 1–25) alors que la seconde se prépare à conquérir la terre promise (Nb 26–36). Ainsi, pour l'auteur, la thématique développée dans le livre des Nombres est celle de la succession des générations.

Olson relève également plusieurs éléments qui attestent le passage d'une génération à l'autre ainsi que la continuité-discontinuité entre les deux générations. Il cite notamment les parallèles⁹ entre les deux parties du livre, le contraste dans la présentation des deux générations, la récurrence d'une mention telle que celle-ci : « une ordonnance perpétuelle pour toutes vos générations » (qui indique le mouvement d'une génération à une autre et le maintien de l'intégrité de la loi de Dieu dans l'avenir) ainsi que d'autres reprenant des idées similaires de souvenir (*remembrance*) et de continuité (*continuance*) pour les générations futures¹⁰.

Olson note, dans une autre de ses publications, que la génération de Nb 26–36 devra intégrer les traditions et les leçons du passé avec les défis et les demandes du futur auxquels elle fera face. De la sorte, il est clair, d'après cet auteur, que le livre des Nombres dessine un paradigme essentiel pour chaque génération suivante du peuple de Dieu qui, d'une certaine manière, passe par une période de désert, de lutte et de jugement¹¹.

Il a toutefois été reproché à Olson de tout ramener à la succession des générations au point de négliger d'autres thèmes majeurs du livre des Nombres, alors même que plusieurs petites unités de ce livre ne se rapportent pas au thème qu'il promeut. Il situe d'autre part le commencement de la nouvelle génération en Nb 26, ignorant les multiples indices qui montrent que le passage de l'une à l'autre se fait pendant la marche au désert. Plus précisément, cette idée est abordée par l'auteur¹², mais de manière tellement superficielle

⁹ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 87-88.

¹⁰ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 96-97.

¹¹ D.T. OLSON, « Book of Numbers », dans T.D. ALEXANDER, D.W. BAKER (éd.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove, 2003, p. 617.

¹² Selon Olson, Nb 13–14 constitue un climax dans la série des rébellions, c'est dans ce passage qu'est décidée la disparition de toute la première génération. Il souligne également les liens entre ce passage et les deux recensements (de Nb 1 et 26). Pourtant, si ce texte joue un grand rôle dans le passage d'une génération à l'autre (D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 143), cela ne conduit pas l'auteur à proposer par exemple une structure tripartite avec première génération (1), basculement d'une génération à l'autre (2) et deuxième génération (3), ainsi que le suggérera un auteur comme Artus [*Études sur le livre des Nombres. Récit, histoire et loi en Nb 13,1–20,13* (OBO, 157), Fribourg, 1997, p. 34.]

qu'elle n'a pas grande incidence sur la structure qu'il propose. Dans le même sens, cet auteur attribue à la seule première génération les incidents de Baal Péor, malgré l'intervention de Pinhas, une figure de la deuxième, mieux de la troisième, génération et nonobstant le fait que cet incident semble soulever une question liée à l'état sédentaire qui sera celui de la nouvelle génération. Eu égard à ces indications, beaucoup d'auteurs préfèrent conserver la division tripartite du livre.

Mary Douglas

Un autre auteur, Douglas, défend également l'hypothèse de la cohérence du livre des Nombres, même si sa lecture a été assez rarement suivie par d'autres chercheurs. En effet, la démarche de Douglas est avant tout anthropologique. Elle part de la double affirmation que le livre des Nombres a été écrit au retour de l'exil (au V^{ème} siècle avant notre ère) et qu'Israël avait en commun les mêmes traditions que les autres cultures de l'époque, tant en littérature qu'en astronomie, en mathématique, en alphabet et en musique. Le livre des Nombres a donc été écrit, d'après cet auteur, suivant la forme littéraire la plus élégante de ce temps¹³, forme qui a été mise en évidence dans la lecture des textes *Sanskrit* par Paul Deussen¹⁴.

Douglas entreprend donc la lecture du livre des Nombres suivant ce modèle en commençant par distinguer les récits des textes législatifs : elle constate alors une alternance des récits et des lois, ainsi qu'un parallèle entre les sections. Elle en conclut que le livre est construit en deux parties parallèles qui devaient se lire simultanément, en prenant progressivement un passage de la première partie et son parallèle de la deuxième partie avant de continuer avec deux autres passages parallèles. Elle suggère donc de lire le livre des Nombres à la mode chinoise ancienne, c'est-à-dire à la manière d'un sonnet, en prêtant attention aux liens qui relient les pièces à l'ensemble de la structure, plutôt que de suivre une séquence linéaire, comme cela est nécessaire dans la lecture des textes occidentaux en prose¹⁵. Pareille lecture permet, selon Douglas, de comprendre comment sont sélectionnées les lois qui se trouvent dans le livre des Nombres¹⁶.

De l'œuvre de Douglas se dégagent trois idées principales : (1) le livre des Nombres est bien construit et fait partie de la littérature savante de l'époque ; (2) il est possible de le lire

¹³ M. DOUGLAS, *In the Wilderness : The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT.S, 158), Sheffield, 1993. p. 90.

¹⁴ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 92.

¹⁵ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 101.

¹⁶ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 145.

comme une œuvre cohérente ; (3) la loi y tient une place capitale¹⁷ et participe à la définition du thème du livre, ou plutôt des thèmes¹⁸ du livre des Nombres. Pour Douglas en effet :

« Lévitique est préoccupé par le culte, Nombres l'est plus par la constitution de la nation. On peut donc considérer la sélection des lois en Nombres non dans le cadre d'un processus autonome de rédaction juridique, mais dans le cadre du développement du thème du livre, le destin d'Israël »¹⁹.

Mais, contrairement à Douglas, il faut reconnaître que l'expérience ordinaire de lecture est une lecture linéaire et qu'on ne peut pas nettement distinguer les récits et les lois²⁰ dans le livre des Nombres. Ainsi que le montre Chaya Halberstam :

« dans la Bible hébraïque, le récit peut avoir des objectifs ouvertement juridiques, tandis que la loi peut utiliser les dispositifs de la narration ; la continuité essentielle de la loi et de la narration, voilée dans l'écrit juridique moderne par le langage de l'impassibilité, est manifeste dans la Bible hébraïque »²¹.

De plus, on peut se demander si ce principe binaire d'organisation (en l'occurrence, lois / récits) est vraiment pertinent, dans la mesure où il est un principe passe-partout qui se vérifie dans tous les cas, quelle que soit la situation : après la pluie vient toujours le beau temps, le jour cède à la nuit toujours et le bruit finit toujours par faire place au silence.

Olivier Artus

Dans ses écrits, Artus a maintes fois traité de la cohérence du livre des Nombres, mais sa thèse²² publiée en 1997 reste sa contribution majeure sur la question. On voit déjà posées dans cet ouvrage les bases de ses travaux ultérieurs. Il y étudie plus particulièrement la partie centrale du livre (13,1–20,13), avec deux préoccupations : (1) trouver les indices littéraires qui permettent de conclure à l'unité de ces chapitres et (2) mettre en évidence un lien littéraire unissant récits et lois. Au niveau méthodologique, Artus recourt tour à tour à l'étude

¹⁷ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 150.

¹⁸ D.J.A. CLINES, *Pour lire le Pentateuque*, Perpignan, 2011, p. 192 [éd. originale en anglais, 1978].

¹⁹ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 146: « Leviticus is concerned with the cult, Numbers more with the constitution of the nation. So we can regard the selection of laws in Numbers not as part of an autonomous process of legal writing, but as part of development of book's theme, the destiny of Israel ».

²⁰ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 107-108, reconnaît qu'il y a des exceptions à la classification qu'elle propose, notamment 15,32-36.

²¹ C. HALBERSTAM, « The Art of Biblical Law », dans *Prooftexts* 27 (2007), p. 360. « I would suggest that in the Hebrew Bible, narrative may have overtly legal aims, while law may utilize the devices of narrative; the essential continuity of law and narrative, veiled in modern legal writing by the language of impassivity, is manifest in the Hebrew Bible ».

²² O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*.

synchronique et diachronique de ces chapitres. Comme Olson, sa démonstration de la cohérence du livre se fonde prioritairement sur l'existence des réseaux de correspondances littéraires et thématiques. Dans son évaluation du travail d'Olson, l'auteur se demande si l'on peut considérer le maintien de la promesse de YHWH à travers la succession des générations comme la seule clef de lecture possible du livre des Nombres. Aussi reproche-t-il à Olson « d'avoir insuffisamment pris en compte d'autres possibilités de lecture du livre des Nombres et de laisser en suspens l'importante question du rapport récits/lois »²³.

Contrairement à Olson, Artus adopte une division tripartite du livre suivant les indices géographiques (1,1–10,36 ; 11,1–22,1a ; 22,1b–36,13) et soutient que pour les différents thèmes du livre des Nombres – notamment les déplacements géographiques du peuple, la succession des générations, l'organisation du peuple puis la remise en question de cette organisation ainsi que le thème de la fidélité (obéissance) et de l'infidélité (opposition) du peuple à YHWH – les césures établies à partir des données géographiques sont significatives. Concrètement, en rapport au thème de la succession des générations, il montre que « la première section du livre [...] correspond à la première génération, la seconde section au passage d'une génération à une autre, la troisième section à la seconde génération »²⁴. Ajoutons que les deux exégètes situent différemment le début de la partie relative à la seconde génération. Artus attribue la victoire de Hormah (Nb 21) et l'apostasie de Péor à la seconde génération, alors qu'Olson fait commencer celle-ci avec le recensement de Nb 26.

Toutefois, c'est surtout dans ses travaux postérieurs que Artus aborde, bien que sans vraiment s'y atteler, la question de l'insertion des lois de la dernière partie du livre dans leur contexte littéraire et celle de l'articulation de cette partie avec les deux autres dans le livre des Nombres. Au sujet des lois, il fait remarquer qu'elles sont rassemblées pour des raisons thématiques et touchent à l'organisation de la communauté d'Israël dans la perspective de la sédentarité²⁵. Par ailleurs, l'auteur note que toute la séquence de Nb 26–36 « résiste » à la thématique centrale qu'il discerne dans le livre des Nombres, à savoir celle de la faute volontaire²⁶, et que « le lien de la troisième section avec les précédentes semble plus délicat à

²³ O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 33.

²⁴ O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 34.

²⁵ O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique* (LeDiv 200), Paris, 2005, p. 46.

²⁶ O. ARTUS, « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », dans T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven 2008, p. 140-142.

préciser »²⁷. Cela ne l'empêche toutefois pas d'affirmer qu' « il existe un lien thématique, politique et théologique qui relie ces trois grandes sections. Chacune d'entre elles vise, d'une manière différente, l'installation en Canaan »²⁸. Nous nous proposons pour notre part de poursuivre l'examen de ces derniers chapitres du livre pour comprendre leur particularité, et surtout ce qu'ils suggèrent au lecteur concernant l'ensemble de l'œuvre.

Won W. Lee

De son côté, Lee se propose d'étudier l'articulation entre les différentes unités littéraires de Nb 10,11–36,13 au moyen d'une procédure empiriquement vérifiable. Sa démonstration se fait en trois étapes : la première consiste à délimiter le texte, la deuxième, à identifier les petites unités, et la troisième à reconstruire une structure d'ensemble. Lee distingue deux blocs littéraires dans le livre : Nb 1,1–10,10 qu'il considère comme « organiquement connecté à la séquence du Sinaï » (Ex 19,1–Nb 10,10), ainsi que Nb 10,11–36,13, unifié sous le concept général de sanction et pardon divins dans la campagne migratoire d'Israël (*divine punishment and forgiveness in Israel's migratory campaign*). C'est sur ce deuxième bloc que se focalise son analyse. L'élément décisif au cœur de ce bloc littéraire est, selon l'auteur, l'échec de la conquête par le Sud en Nb 13–14. La victoire de Hormah en 21,1–3 en constitue le deuxième tournant. C'est aussi à partir de cet épisode que Lee situe l'entrée en action de la nouvelle génération.

Au sujet des deux générations d'Israël dans le livre des Nombres, Lee²⁹ rappelle, dans la critique qu'il adresse à Olson, que la première génération ne commence pas dans le livre des Nombres. Même l'élément topographique de Nb 1,1 n'est pas propre à ce livre parce que depuis la consécration de la Tente de la rencontre, c'est de ce lieu que YHWH parle à Moïse (Lv 1,1). En outre, pour cet auteur, nous venons de le noter, la deuxième génération ne commence pas en Nb 26, mais plutôt en Nb 21 avec la victoire de Hormah et elle continue jusqu'au livre de Josué. Il faut néanmoins remarquer que si les deux générations se croisent pendant la marche au désert (14,33), l'attribution de la victoire de Hormah³⁰ à la seule deuxième génération est une interprétation qui tranche avec le flou maintenu par le texte qui, tout en condamnant la première génération, n'annonce sa disparition totale qu'en 26,64, bien

²⁷ O. ARTUS, « Les enjeux socio-historiques de la composition d'ensemble du livre des Nombres », dans C.M. MAIER (éd.), *Congress Volume – Munich, 2013* (VT.S, 163), Leiden, 2014, p. 125-153 (ici, p. 145).

²⁸ O. ARTUS, « Les enjeux socio-historiques », p. 146.

²⁹ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Grand Rapids, 2003, p. 25-36.

³⁰ Cet événement marque le retour en grâce d'Israël, selon W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 285. Il est en effet incontestable que cet événement constitue un tournant, mais il faut remarquer que le pardon de YHWH est déjà annoncé en 14,20 au plus fort même de la crise.

après la victoire de Hormah et le fléau de Nb 25. Pareille interprétation suppose de postuler que – puisqu’il s’agit d’une victoire – celle-ci ne peut être imputée qu’à la deuxième génération, plus fidèle à YHWH. Par conséquent, Lee échappe difficilement au même jugement théologique³¹ qui pousse Olson à attribuer l’apostasie de Nb 25 à la première génération dont les infidélités émaillent le séjour au désert. Pourtant, l’image du peuple dans le livre des Nombres n’est pas si figée, et Lee le sait. Le peuple qui reçoit fidèlement les instructions en 1,1–10,10 va se rebeller à maintes reprises au cours de la marche et, bien que fidèles, leurs fils risquent cependant de tomber dans les mêmes erreurs que les « pères » (32,14-15).

En somme, Lee estime qu’il est louable de porter attention aux différences entre les générations, mais qu’il faut le démontrer en combinant plusieurs perspectives et critères et finalement en confrontant les indices littéraires relevés du texte à son hypothèse de départ³². Il reconnaît aussi la césure de Nb 26,1 et l’unité formée par les derniers chapitres du livre (Nb 26–36). Comme plusieurs exégètes avant lui, il relève que la problématique de la terre est le sujet principal de cette partie³³. Cette position est tout à fait évidente, mais comme nous le montrerons dans ce travail, le débat autour de la terre révèle que cette thématique est indissociable du don de la loi. Israël occupera le pays de Canaan aussi longtemps qu’il honorera la présence de YHWH qui demeure en son sein. De plus, les frontières du pays elles-mêmes sont négociables pour autant que toutes les tribus réalisent le dessein de YHWH. Israël sera donc héritier de la terre dans la mesure où il sera héritier de la loi. Cela justifie notre hypothèse de lecture selon laquelle ces chapitres cherchent à construire le peuple des héritiers.

Josef Forsling

La dernière œuvre majeure sur la cohérence et l’unité du livre des Nombres est – à notre connaissance – celle de Forsling. Sa thèse peut être résumée par ces mots de Jean-Pierre Sonnet : « S’il y a un art de composition dans la Bible, et notamment à grande échelle, elle est certainement *composite*, ainsi que l’a d’emblée souligné Alter. Le macro-récit que nous lisons est indéniablement un patchwork de textes et de rédactions d’origines diverses »³⁴. Forsling aborde la question de la cohérence du livre des Nombres du point de vue de sa narrativité. Il constate un manque d’études consacrées à l’analyse des caractéristiques narratives du livre en

³¹ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 30.

³² W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 36.

³³ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 286.

³⁴ J.-P. SONNET, « L’analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUCKS – C. NIHAN (éd.), *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament* (MoBi, 61) Genève, 2008, p. 50.

même temps que la tendance à formuler des suggestions qui en excluent d'autres. Après avoir présenté ses références théoriques, il classifie différentes petites unités suivant leur degré de narrativité, puis il étudie l'intrigue générale ainsi que les grands thèmes du livre.

D'après leur degré de narrativité, Forsling distingue dans les Nombres de véritables récits, des séquences narratives indépendantes, des scènes instrumentales et des situations ainsi que des fragments narratifs et des insertions. À l'échelle de l'ensemble du livre, il montre qu'une grande intrigue est construite autour de la marche vers la terre promise, mais celle-ci n'intègre pas tout le matériau du livre. Il se tourne alors vers l'étude des thèmes dominants constatant là aussi qu'aucun thème n'englobe à lui seul toutes les petites unités du livre. Il en dégage tout de même les principaux : la promesse d'une terre, la succession des générations, et l'obéissance / désobéissance, auxquels il ajoute le thème de la pureté, même si ce dernier thème n'est pas bien rattaché à l'intrigue qu'il a mise à jour. De tous ces thèmes, Forsling note que celui de la succession des générations est le plus spécifique au livre des Nombres³⁵.

En somme, cet auteur considère que le livre des Nombres se décrit bien comme une collection de différents matériaux constituant un cadre narratif dont la connexion entre les séquences est lâche. Concrètement, il n'est pas toujours possible d'établir un lien de causalité entre séquences. Toutefois, ce lien existe dans certains cas, tout comme quelques thèmes qui tissent ces matériaux ensemble. Mais il s'agit au bout du compte d'un tissu rapiécé de différentes étoffes³⁶.

Il ressort de ce parcours que la structure du livre des Nombres reste très discutée, que l'œuvre est composite, avec une narrativité lâche, et que les derniers chapitres (22,1–36,13), assez particuliers par ailleurs, ne semblent unifiés que par l'indication géographique des steppes de Moab et par la perspective de la préparation à la prise du pays. Presque tous ces auteurs constatent toutefois que les chapitres 26–36 forment un bloc. Mais ils nous apprennent aussi qu'aucun thème particulier ne peut épuiser les potentialités de lecture et la signification du livre des Nombres. D'où l'intérêt, et même la nécessité, de remettre encore une fois l'ouvrage sur le métier.

Et si toutes les observations précédentes n'étaient pas étrangères au projet littéraire du livre des Nombres, c'est-à-dire à la manière dont le texte programme sa lecture ? L'attention aux

³⁵ J. FORSLING, *Composite Artistry*, p. 177.

³⁶ J. FORSLING, *Composite Artistry*, p. 86.

réseaux de correspondance littéraire et sémantique, et plus particulièrement à la manière dont les derniers chapitres (26–36) se situent par rapport aux séquences précédentes, ne suggère-t-elle pas qu’une « lecture continue », « holistique »³⁷, du livre est plus fructueuse ? Au lecteur de le vérifier.

Deux mots sont ici lâchés qui définissent la posture herméneutique que nous adoptons dans ce travail : « lecture » et « fructueuse ». D’une part, nous croyons que le sens se situe dans l’interaction entre le texte et le lecteur. De ce fait, il n’y a pas un seul sens, mais plusieurs sens possibles. La lecture que nous proposons n’a par conséquent pas la prétention d’exclure toutes les autres possibilités de lecture, mais elle se veut plutôt ouverte et fructueuse, apportant sa contribution en vue d’une meilleure intelligence du texte. Aussi est-il scientifiquement honnête de reconnaître d’emblée que ce travail, comme toute recherche scientifique, présente des limites. Celles-ci sont liées au corpus étudié, aux méthodes suivies et à la compétence de l’exégète. Une étude des chapitres 26–36 n’autorise à se prononcer sur la totalité de l’œuvre que moyennant plusieurs précautions. Les méthodes convoquées pour l’étude de ce texte ne permettent de répondre que partiellement aux nombreuses questions que pose ce livre, et c’est tant mieux, car cela justifie la pertinence d’autres recherches. Et que dire de l’auteur de ce travail sinon qu’il n’est pas un observateur neutre ! Est-ce même possible ? Ce travail sera donc inévitablement subjectif, mais la définition et le respect d’une méthode ainsi que le fait de partager les résultats de la recherche avec le lecteur, nous l’espérons, réduiront le risque d’un excès de subjectivité.

Ce travail se divise en trois parties.

À partir de la lecture de Nb 26 ; 27 ; 33 et 36, la première partie attire l’attention sur le caractère de « livre de passage » que ces chapitres impriment au livre des Nombres. On y enregistre le passage d’une génération à l’autre qui soulève la question de l’héritage et de la

³⁷ M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 22), New York, 1983, p. 18-27 et J. BARTON, « Reading Texts Holistically : The Foundation of Biblical Criticism », dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S, 133), Leiden, 2010, p. 367-380 ont déjà montré la richesse d’une « interprétation holistique » selon les termes du premier et de « lire les textes de manière holistique » selon le second. Il ne s’agit pas de revenir à des pratiques antérieures aux études critiques des textes bibliques, mais d’écouter et de laisser se déployer le texte avec patience et humilité (M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, p. 21). Cette lecture est à situer dans la « phase post-critique » (J. BARTON, « Reading Texts Holistically », p. 368) qui encourage à lire la Bible ou ses livres comme une *œuvre* cohérente et intégrée ayant une structure, un style et une forme (J. BARTON, « Reading Texts Holistically », p. 367) et à s’interroger sur la manière dont le verset ou le passage étudié contribue à l’effet global produit par l’ensemble (J. BARTON, « Reading Texts Holistically », p. 371-372).

succession, ainsi qu'une traversée des étapes d'Égypte à Moab dans une marche qui doit se poursuivre vers Canaan, la terre promise. Dans cette marche et ce renouvellement des générations, la tension vers l'avant et le rappel du passé plongent le lecteur dans un « entre-deux » qui fait du livre des Nombres un livre de passage.

La deuxième partie se penche sur les chapitres 31–32 et 34–35 où l'on assiste à l'occupation de l'est du Jourdain et à la planification de l'occupation de Canaan. Cette partie met en évidence la thématique de la terre et la tension vers Canaan, la destination finale du peuple d'Israël. Elle montre aussi que si le don de la terre est une thématique centrale de Nb 26–36 et même du livre tout entier, ce don n'est pas dissociable de la construction du peuple des héritiers.

Enfin, la troisième partie analyse les chapitres 28–30 qui traitent des offrandes destinées à YHWH en différents rendez-vous au cours de l'année (28,1–30,1) et des vœux, particulièrement ceux de la femme (30,2-17). En première lecture, ces chapitres posent un sérieux problème d'intégration dans leur contexte littéraire immédiat. Ils ajoutent néanmoins la dimension de la vie avec YHWH dans le temps et conduisent le lecteur à s'interroger sur le rôle et la place des rites et des lois dans la préparation à la prise de la terre promise.

INTRODUCTION

D'entrée de jeu, l'expression « livre de passage » demande d'être clarifiée notamment pour éviter des confusions avec deux autres notions bien documentées, celle d'un « livre de traverse » et celle d'un « livre-pont ». « Livre de traverse » évoque le titre d'un ouvrage collectif paru en 1992³⁸, mais notre travail s'en distingue par la démarche. En effet, le liminaire à cet ouvrage de 1992 place au centre de la réflexion la question : « comment la présentation biblique de l'homme, dans ses rapports avec Dieu et avec la société, s'inscrit-elle parmi celles du Proche-Orient ancien ? »³⁹ C'est en fait l'ouvrage collectif lui-même qui se définit comme un livre de traverse visant à conduire le lecteur des textes bibliques aux questions politiques et théologiques de l'univers dans lequel ils ont été composés. Les auteurs de ce livre guident ainsi le lecteur « de l'exégèse biblique à l'anthropologie ».

Une des contributions concerne Nb 9 et illustre parfaitement la problématique et la démarche des auteurs de ce livre. Dès le premier paragraphe, on y lit en effet :

« *Derrière* certains textes bibliques se cachent une intention et une situation historique très différentes de ce qui semble défini en surface. Dans ce court passage du Pentateuque, *sous prétexte de récit du mythe fondateur de l'Exode et d'errance dans l'espace*, c'est un découpage du temps autour du Temple de Jérusalem qui se laisse découvrir à une lecture attentive. Un calendrier liturgique apparaît, qui situe ce texte vers le IV^e siècle et non le XIII^e, et qui consacre *la prise de pouvoir du milieu sacerdotal*, soutenu par *l'empire perse*, sur la population de Judée. Mais *au travers de* cette légitimation, se dessine un conflit sur l'identité de Dieu lui-même »⁴⁰.

Les éléments soulignés (*italiques*) montrent à l'évidence que la démarche de ces auteurs, bien que légitime et potentiellement féconde, diffère de la nôtre. Nous ne nous posons pas immédiatement la question du monde derrière le texte, ni ne lisons d'emblée le texte comme un prétexte et, moins encore, ne débattons des conflits de pouvoir ou d'idéologie de la période où ces textes sont supposés avoir atteint leur forme finale. Nous restons dans l'immanence du

³⁸ O. ABEL – F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, 1992.

³⁹ O. ABEL – F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse*, p. 7.

⁴⁰ J.-P. MORLEY, « Du Dieu nomade au Dieu centralisateur : deux lectures de *Nombres 9* », dans O. ABEL – F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse*, p. 227-236 [ici, p. 227].

texte et considérons sa prétention à présenter un récit cohérent de la pérégrination d'Israël du Sinaï à Moab, mieux de l'Égypte à Canaan, et du passage de la génération sortie d'Égypte à celle qui lui a succédé. Dans sa littéralité, le livre des Nombres est donc construit pour entraîner son lecteur de Sinaï à Moab et d'une génération à une autre. Ici, nous croisons une autre notion bien documentée : celle d'un « livre-pont ».

L'idée que le livre des Nombres est un « livre-pont » apparaît dans les travaux des exégètes qui ont étudié la composition du Pentateuque⁴¹. L'un d'eux, Römer, se pose « la question de savoir si Nb n'a pas été conçu d'emblée comme le dernier livre du Pentateuque permettant de jeter un pont entre Gn – Lv et Dt »⁴². Le livre des Nombres, présenté par ces auteurs comme le dernier écrit du Pentateuque, suppléerait donc aux traditions contenues dans les premiers livres (Gn – Lv) tout en préparant leur association avec celles du Deutéronome. Plus précisément, selon les termes de Félix García López : « le 'livre' des Nombres surgit alors qu'il existe déjà deux blocs bien définis, à savoir, d'un côté le Triateuque et de l'autre, le Deutéronome-Josué. Il naît principalement avec un double but : celui de compléter ces deux blocs et de jeter un pont entre eux »⁴³.

Cette idée découle aussi du fait que le livre des Nombres a réellement beaucoup d'éléments en commun avec les autres livres du Pentateuque et sa lecture suppose une bonne connaissance des livres qui le précèdent, auxquels il fait constamment allusion et semble apporter des compléments. Il suppose aussi une bonne connaissance de ceux qui le suivent, et dont il introduit déjà les thèmes principaux. Nous ne nous attarderons toutefois pas sur l'hypothèse de ces chercheurs pour la simple raison que notre approche ne concerne pas la question de la composition des livres. Même quand il nous arrive de traiter de la coprésence de deux textes, nous ne soulevons pas de questions relatives à leur genèse, mais nous le faisons selon une lecture synchronique.

Il est aisé de constater que le livre des Nombres se situe entre les trois premiers livres du Pentateuque (Gn, Ex et Lv) et le Deutéronome. De même, selon la topographie et la

⁴¹ T. RÖMER, « De la périphérie au centre : les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque », dans ID. (éd.), *The books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven 2008, p. 22 ; G.N. KNOPPERS, « Establishing the Rule of Law ? The Composition of Num 33,50-56 and the Relationships among the Pentateuch, the Hexateuch and the Deuteronomistic History », dans E. OTTO e.a. (éd.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT, 206), Göttingen, 2004, p. 151-152 ; F. GARCÍA LÓPEZ, « La place du Lévitique et des Nombres dans la formation du Pentateuque », dans T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 75.

⁴² T. RÖMER, « De la périphérie au centre », p. 33.

⁴³ F. GARCÍA LÓPEZ, « La place du Lévitique et des Nombres », p. 75.

chronologie internes au Pentateuque, Nombres fait suite à Exode – Lévitique avec lesquels il partage le Sinaï et la génération sortie d'Égypte, et il est suivi par le Deutéronome dans lequel Moïse, au soir de sa vie, s'adresse à la génération des fils d'Israël recensée en Nb 26, aux steppes de Moab vers la fin de la quarantième année de la sortie d'Égypte. Dès lors, si l'on considère les trois premiers livres du Pentateuque comme un bloc et le Deutéronome comme un autre, il est évident que le livre des Nombres représente la charnière entre les deux.

L'analyse des derniers chapitres de Nb confirme aussi son caractère de livre de passage. D'un côté, le recensement de Nb 26 – répondant à celui de Nb 1 et signalant la disparition de toute la génération sortie d'Égypte – et les questions d'héritage (Nb 27 et 36) ainsi que la succession de Moïse par Josué (27,12-23) attestent l'importante thématique du passage d'une génération à une autre. De l'autre côté, le relevé des étapes de la pérégrination (Nb 33) ainsi que les instructions relatives à la conquête et à l'installation en Canaan dressent de l'Israël du livre des Nombres le portrait d'un peuple en marche.

De plus, cette dernière séquence du livre compte plusieurs sommaires et rappels de récits précédents qui incitent à la lire à la suite de ceux-ci à l'intérieur d'un macro-récit unique. Par ailleurs, ces éléments attestent aussi que le livre des Nombres résiste à toute tentative de cloisonnement. Les deux générations qui se succèdent dans ce livre s'inscrivent dans une histoire plus globale qui commence avant elles et se poursuit après. Ceci est illustré par la généalogie, les allusions aux patriarches et les questions de succession. La marche décrite dans ce livre, quant à elle, commence en Égypte et se poursuivra jusqu'en Canaan. La lecture de ces chapitres dévoile donc une écriture subtile qui honore l'unité interne de la séquence ainsi que son intégration, d'abord dans le livre des Nombres, dans le Pentateuque et plus généralement dans le Canon des Écritures.

Depuis les travaux d'Olson⁴⁴, l'idée que le livre des Nombres rend compte du renouvellement des générations est communément partagée et l'on sait que le recensement de Nb 26 est au centre de la démonstration de cet auteur. En effet, ce chapitre fait écho au premier recensement réalisé au Sinaï (Nb 1–4), établit la fin de la première génération (26,64–65) et présente celle qui s'apprête à entrer en possession de la terre promise. D'après Olson, ce deuxième recensement marque donc, dans le livre des Nombres, le passage d'une génération à une autre et suggère une division bipartite du livre, chacune des deux parties étant axée sur une génération.

Dans son travail sur « le motif de changement de générations », Paola Mollo étudie les différents changements de générations qui sont racontés dans l'Ancien Testament, spécialement ceux intervenus au déluge (Gn 6,1–9,17), après la mort de Joseph et ceux de sa génération (Ex 1,6–14), au désert (Nb et Dt) ainsi qu'après la mort de Josué et ceux de sa génération (Jos 24,29–33 et Jg 2,6–10). Elle y distingue « généalogie » et « changement de générations »⁴⁵. Pour elle, le changement de générations est un changement radical qui implique un nouveau départ et un changement de direction⁴⁶. Elle classe le changement raconté dans les livres des Nombres et du Deutéronome dans le paradigme qu'elle nomme « régénératif » et dont les éléments principaux sont : le péché, la colère divine (sa repentance), la population concernée (génération), dont une ou deux individus (exception) sont épargnés, et la mort violente de cette génération⁴⁷.

Dans le livre des Nombres, le péché de la génération (דור) recensée au Sinaï est évoqué en 32,13 (הדור העשה הרע), la colère divine en 32,10 (חרה אף)⁴⁸, les deux personnes épargnées sont Caleb et Josué (14,24.30 ; 26,65 ; 32,12) et la mort violente est exprimée par la racine תמם (14,33.35 ; 17,28 ; 32,13). Nous pouvons donc affirmer à la suite de Mollo que le changement est effectif seulement quand les éléments constitutifs du paradigme qu'elle met en lumière sont réunis. Et cela est acté en 26,64–65, après la disparition de tous les individus

⁴⁴ Voir particulièrement D.T. OLSON, *The Death of the Old*.

⁴⁵ P. MOLLO, *The Motif of Generational Change in the Old Testament : A Literary and Lexicological Study*, Lewiston, 2016, p. 26.

⁴⁶ P. MOLLO, *The Motif of Generational Change*, p. 121.

⁴⁷ P. MOLLO, *The Motif of Generational Change*, p. 126–127.

⁴⁸ Le thème de la colère de YHWH contre le peuple est assez récurrent dans le livre (11,1.10.33 ; 12,9 ; 14,18 ; 25,3.4 ; 32,10.13.14).

visés par la sanction de Dieu⁴⁹. Ainsi, bien que le processus de changement, la mort lente et progressive de la génération recensée au Sinaï, est déjà en cours dans les différents fléaux, c'est seulement Nb 26 qui en signale la fin et introduit le nouveau départ.

Alliant le tableau des clans, qui en dresse une véritable généalogie, à des sommaires et à des rappels des passages précédents, ce chapitre, qui commence la dernière partie du livre, présente le peuple dans son lien avec les pères. D'une part, il évoque à la fois l'étape du Sinaï, la marche au désert émaillée de révoltes et, en même temps, au-delà des frontières des Nombres, le lien avec les patriarches. D'autre part, il entretient la tension vers la terre promise encore à conquérir et à partager. La nouvelle génération est ainsi située par rapport à son passé et à son avenir.

Ce chapitre offre donc au lecteur rien de moins qu'un état des lieux, des clés pour comprendre le passé ainsi que des balises pour continuer à accompagner le peuple en marche. Il lui suggère donc de prendre en considération le parallèle entre les deux parties du livre en prêtant attention aux indices de continuité et de discontinuité entre les deux générations.

1. Nouveau recensement, peuple nouveau

Le recensement de Nb 26 est d'emblée situé à la suite des fléaux qui ont frappé le peuple et en rapport avec le premier recensement. « Ce fut après le fléau » (25,19) : ce verset qui termine le chapitre 25 dans le TM se situe à la charnière entre les deux parties du livre (Nb 1–25 et 26–36) selon la structure présentée par Olson⁵⁰. Il est certes clair que le fléau dont il est ici question est avant tout celui qui est raconté au chapitre 25. L'article défini rattaché au terme fléau (הַמִּנְפֶה) montre qu'il renvoie à un fléau précis. On pourrait même traduire cet article comme un démonstratif : « Ce fut après *ce* fléau ». Toutefois, il est possible de considérer, avec Olson, que puisqu'il s'agit du dernier fléau d'une longue série qui témoigne de l'extermination de toute une génération, ce verset annonce l'accomplissement⁵¹ de la sanction divine et ouvre une ère nouvelle.

⁴⁹ Le cas de Moïse est spécifique et nous y reviendrons à l'analyse de Nb 27.

⁵⁰ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 84.

⁵¹ Cette position est contestée par des auteurs comme Artus et Lee qui estiment que ce fléau frappe plutôt la deuxième génération. W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 285, considère même que les victoires des chapitres 21–22 sont déjà le fait des fils du peuple sorti d'Égypte. De son côté, Artus évoque l'entrée en scène de Pinhas et le fait que le péché commis en Nb 25 est celui d'un peuple sédentaire pour montrer qu'il s'agit là de la deuxième génération. Lire notamment O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 32-35.

Placé entre le fléau de Nb 25 et le recensement de Nb 26, ce verset établit une chronologie⁵² relative, car il situe Nb 26, et toute la dernière partie du livre, en rapport avec les événements précédents. De ce fait, il permet de percevoir que le texte du chapitre 26 constitue un état des lieux réalisé au bout de cette étape troublée de murmures et de frappes répétées.

La référence au premier recensement se discerne déjà dans l'ordre que YHWH donne à Moïse et à Éléazar de procéder au dénombrement des fils d'Israël.

26,1-4	1,1-3.17-19
¹ Et YHWH dit à Moïse et à <u>Éléazar</u> fils d'Aaron le prêtre disant :	¹ Et YHWH parla à Moïse au désert du Sinaï dans la Tente du rendez-vous le 1 ^{er} jour du 2 ^e mois dans la 2 ^e année de leur sortie du pays d'Égypte , disant :
² « <i>Levez la tête de toute la communauté des fils d'Israël depuis l'âge de 20 ans [et au-dessus], par maison de leurs pères, quiconque sort dans l'armée en Israël</i> ».	² « <i>Levez la tête de toute la communauté des fils d'Israël selon leurs clans, la maison de leurs pères, le nombre des noms de tout mâle, tête par tête,</i> ³ <i>depuis l'âge de 20 ans [et au-dessus], quiconque sort dans l'armée en Israël. Vous les recenserez selon leurs armées, toi et <u>Aaron</u></i> » [...]
³ Et Moïse leur parla, avec Éléazar le prêtre, dans les <u>steppes de Moab</u> au bord du Jourdain en face de Jéricho disant :	¹⁷ Et Moïse prit avec Aaron ces hommes qui ont été désignés par les noms. ¹⁸ Et ils convoquèrent toute la communauté le premier du deuxième mois et ils furent (enregistrés) en généalogie (ויחילדי) selon leurs clans, la maison de leurs pères , d'après le nombre des noms depuis l'âge de 20 ans [et au-dessus] , tête par tête.
⁴ « Depuis l'âge de 20 ans [et au-dessus], » Comme avait ordonné YHWH à Moïse et [aux/les] fils d'Israël sortis du pays d'Égypte .	¹⁹ Comme YHWH avait ordonné à Moïse, il les recensa dans <u>le désert de Sinaï</u> .

Mis en parallèle, ces textes révèlent plusieurs similitudes, surtout lexicales, mais ils présentent en même temps quelques différences majeures. D'un côté comme de l'autre, un même personnage, YHWH, donne l'ordre de procéder au recensement (1,1 ; 26,1) et une même tranche de la population, celle de vingt ans et plus, est visée (1,3.18.45 ; 26,2.4). Cet âge est

⁵² Selon D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 84 : cette indication temporelle (*Ce fut après le fléau*) occupe, dans le deuxième recensement, la place de la longue notice chronologique du premier recensement : « *le 1^{er} jour du 2^e mois dans la 2^e année de leur sortie de la terre d'Égypte* ». De son côté, Artus juge cette position contestable puisque « Nb 1,1 mentionne la date de façon précise, tandis que l'indication de Nb 25,19 est d'une autre nature : elle ne fait qu'indiquer la succession de deux événements » (O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 30). Il reste que cette indication peut être considérée comme relevant de la chronologie relative.

qualifié, dans les deux cas, comme celui où l'on est apte au service militaire (1,3 ; 26,2). L'accomplissement fidèle de cet ordre est enregistré (1,19 ; 26,4). Tous ces éléments ne peuvent que relier le deuxième recensement au premier⁵³.

Les modalités des deux recensements sont aussi quasi-identiques : chaque individu est recensé dans son unité familiale. Ensuite, ces unités sont réunies à différents niveaux jusqu'à celui de la tribu. Enfin, l'expression « fils d'Israël » rappelle, quant à elle, le lien unissant tout le peuple sous un même ancêtre commun. En outre, bien que le texte de 26,4b, soit difficile à interpréter, il semble rapporter le deuxième recensement à un ordre donné au peuple « sorti d'Égypte », expression qui désigne prioritairement la première génération.

En effet, le discours de Moïse et Éléazar repris dans ce verset (26,4) ne se laisse pas facilement délimiter. Si la première partie du v. 4 ne pose pas assez de problèmes, il est toutefois peu probable que ce discours direct inclut les paroles « comme YHWH a ordonné à Moïse ». La suite est encore plus complexe. Faudrait-il considérer l'expression « et les fils d'Israël sortis d'Égypte » comme désignant les destinataires – avec Moïse – de l'ordre de procéder au recensement ? Ou bien, devrait-on considérer cette proposition nominale comme le titre de la liste du recensement qui suit et la traduire par « [Voici] les fils d'Israël sortis d'Égypte » ? Plusieurs traducteurs estiment que le texte est corrompu et n'hésitent pas à l'amender.

Lu attentivement, le texte massorétique suggère plutôt de limiter le discours direct à la première partie du verset, quitte à le prolonger par des points de suspension. « Depuis le fils de vingt ans et plus... ». La suite – quelle que soit la manière dont on la divise – indique que le texte (v. 4b) établit un lien⁵⁴ entre ce recensement et le précédent. Cette lecture est soutenue par le fait que, dans le livre des Nombres, le verbe « sortir, יָצָא » relié à « Égypte » fait généralement référence à l'événement de l'exode et donc principalement à la première génération (1,1 ; 9,1 ; 11,20 ; 15,41 ; 20,16 ; 22,5.11 ; 23,22 ; 24,8 ; 26,4 ; 33,1.3.38).

Il reste toutefois qu'étant donné la place dévolue à l'exode comme événement fondateur dans le livre des Nombres et le lien entre les deux générations, il n'est pas impossible que la

⁵³ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, 1993, p. 533.

⁵⁴ À ce propos, B.A. LEVINE, *Numbers 21–36* (AB, 4a), New York, 2000, p.313, écrit : « The point is that taken as the Masoretes took it, this verse links the present census to the original command issued in Numbers 1:2-3 ». J. MILGROM, *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, 1990p. 221, quant à lui, trouve même très plausible d'interpréter qu'il s'agit d'un recensement qui doit se faire dans la même voie que le premier.

nouvelle génération soit à son tour identifiée comme le peuple sorti d'Égypte⁵⁵. Plus encore, vu que le premier recensement est réalisé en la deuxième année après la sortie d'Égypte et qu'il ne concerne que les hommes qui ont plus de vingt ans, il est logique de considérer que certains de ceux qui ont connu la sortie d'Égypte – trop jeunes pour être recensés au Sinaï – le sont seulement à Moab, soit environ 40 ans après la sortie. Ces gens constituent donc, eux aussi, « le peuple sorti d'Égypte » au sens premier de l'expression. Par ailleurs, la sortie d'Égypte est à la fois le moment *a quo* de toute la chronologie du livre des Nombres (1,1 ; 9,1 ; 33,1.3.38), l'événement qui entre dans la définition même d'Israël, peuple sorti d'Égypte⁵⁶ (22,5.11), et la merveille par laquelle se fait connaître et identifier son Dieu (15,41 ; 20,16 ; 23,22 ; 24,8). À l'inverse, la nostalgie de l'Égypte et la volonté de faire le chemin inverse de celui de l'exode peuvent s'avérer fatales pour le peuple d'Israël (11,20 ; 14,4.22-23 ; 16,13-14.32-33).

Le nouveau recensement ne se confond pas pour autant avec le premier. On peut constater que le duo « Moïse – Aaron », qui dirige le premier recensement, est remplacé par celui de « Moïse – Éléazar, fils d'Aaron ». Le lieu change aussi. Parti du Sinaï où il a été recensé pour la première fois, le peuple se trouve en Moab pour le second. Remarquons également que Nb 26 ne parle pas de la Tente du rendez-vous comme lors du premier recensement. Ce chapitre fournit plutôt des indications topographiques qui tournent le regard du lecteur vers Jéricho, la rive cananéenne du Jourdain. Les indications chronologiques, elles, sont maigres dans ce texte, même s'il ne faut pas négliger la référence au fléau à la fin du chapitre précédent (25,19). On apprendra par ailleurs (33,38) que les quarante années d'errance sont écoulées.

Le recoupement entre les deux recensements est également très perceptible dans la présentation des douze tribus. La liste des tribus recensées en Nb 26 est identique à celle de 1,20-42, hormis l'inversion de Manassé et Éphraïm, fils de Joseph dont la tribu forme deux groupes distincts selon une particularité⁵⁷ du livre des Nombres qui accorde un statut spécial à la tribu de Lévi. Toutefois, les deux recensements n'insistent pas sur l'individu de la même manière⁵⁸. Le premier est orienté vers l'individu. Il vise avant tout à donner – à travers la

⁵⁵ Cela est plus clair dans le Dt où Moïse invite la nouvelle génération à ne pas considérer les événements de l'exode comme ayant été vécus uniquement par leurs pères. Les auditeurs des discours de Moïse doivent considérer qu'ils ont eux-mêmes connu l'exode et l'alliance au Sinaï (Dt 5,3).

⁵⁶ « The reference to all these persons having come out of Egypt seems strange; perhaps this is how they identify themselves as a *community* » T.E. FRETHERM, « Numbers », dans J. BARTON, J. MUDDIMAN (éd.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, 2001, p. 129.

⁵⁷ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 535.

⁵⁸ La récurrence de certaines expressions le montre clairement. « Selon le nombre des noms, שמות, », 6 fois en Nb, dont 4 fois en Nb 1 et seulement 1 fois en 26,53 et en 3,43. « Tête par tête, גלגלית », 5 fois en Nb dont 4

structure familiale – le nombre de têtes à mobiliser (1,2.18.20.22). Le refrain douze fois répété, certes avec des variations très minimes, est : « Pour les fils d'[untel], d'après leurs engendremens, selon leurs clans, par maison de leurs pères, *d'après le nombre des noms, [tête par tête,*] tout mâle depuis le fils de vingt ans et plus, tous ceux qui sortent dans l'armée, leurs recensés pour la tribu de... » (1,20-42). Vient ensuite une nouvelle mention du nom de la tribu ainsi que du nombre total des recensés.

De l'autre côté, le deuxième recensement nomme la tribu, les clans qui en sont issus avant de donner le nombre de recensés. La généalogie de chaque tribu y est minutieusement décrite, parfois jusqu'à la quatrième et la cinquième génération. De cette manière, le recensement de Nb 26 atteste avant tout la ramification des clans⁵⁹ et le foisonnement de vie à l'intérieur de ceux-ci en dépit des fléaux. Ajoutons également que contrairement au premier recensement, celui de Nb 26 s'appesantit moins sur l'aspect militaire.

Nb 26	Nb 1
Les fils d' <i>untel</i> d'après leurs clans : pour <i>untel</i> le clan de + <i>son gentilice</i> ; pour <i>untel</i> le clan de + <i>son gentilice</i> ... Ce sont là les clans d' <i>untel</i> D'après leurs recensés + <i>nombres de recensés</i> .	Pour les fils de ..., d'après leurs engendremens, selon leurs clans, par maison de leurs pères, d'après le nombre des noms, tête par tête, tout mâle depuis le fils de vingt ans et plus, tous ceux qui sortent dans l'armée, leurs recensés pour la tribu d' <i>untel</i> + <i>le nombre des recensés</i> .

Le nombre des recensés par tribu ainsi que le total général illustrent aussi bien le rapprochement que la différence entre les deux recensements. Aucune tribu ne compte le même nombre de personnes qu'au premier recensement. Certaines connaissent une augmentation de leur population tandis que d'autres voient la leur diminuer. Toutefois, la somme globale des recensés ne subit qu'une légère régression.

fois en Nb 1 et 1 fois en 3,47. Par contre, « clan, משפחה » est repris 159 fois en Nb dont 94 en Nb 26 et seulement 14 en Nb 1.

⁵⁹ T.E. FRETHERM, « Numbers », p. 129.

Tribu	1 ^{er} recensement	2 ^e recensement
Ruben	46 500 (1,21)	43 730 (26,7)
Siméon	59 300 (v. 23)	22 200 (v. 14)
Gad	45 650 (v. 25)	40 500 (v. 18)
Juda	74 600 (v. 27)	76 500 (v. 22)
Issachar	54 400 (v. 29)	64 300 (v. 25)
Zabulon	57 400 (v. 31)	60 500 (v. 27)
Joseph :		
- Ephraïm	40 500 (v. 33)	32 500 (v. 37)
- Manassé	32 200 (v. 35)	52 700 (v. 34)
Benjamin	35 400 (v. 37)	45 600 (v. 41)
Dan	62 700 (v. 39)	64 400 (v. 43)
Asher	41 500 (v. 41)	53 400 (v. 47)
Nephtali	53 400 (v. 43)	45 400 (v. 50)
TOTAL	603 550 (v. 46)	601 730 (v. 51)

Ce tableau – conjugué au constat selon lequel il ne reste de la première génération que Caleb et Josué, ainsi que Moïse dont on sait déjà qu’il ne fera pas entrer le peuple en terre promise (20,12) – résume à lui seul l’expérience du désert. Le fléau a frappé la population, mais la promesse du Seigneur d’accorder une grande descendance aux patriarches n’est pas pour autant annulée. Le changement est donc radical, mais ne compromet pas la continuité. Bien que s’inscrivant dans les cadres du premier recensement, le second est réalisé dans un autre contexte en vue de répondre à d’autres préoccupations. Cela signale à la fois un lien entre les deux générations de fils d’Israël et entre les parties du livre qui traitent de celles-ci en même temps qu’une évolution dans le macro-récit.

Le peuple ainsi renouvelé est désormais à la porte de la terre promise. Il ne s’apprête plus à affronter le désert, mais à traverser le Jourdain vers Canaan en vue d’en prendre possession. Du côté des responsables, si Moïse assure la continuité pour avoir dirigé le premier recensement, Éléazar, qui lui est associé, est le symbole du renouvellement en même temps que sa figure réaffirme le lien à la première génération, car il est introduit dans le récit comme fils d’Aaron (26,1). Cette interprétation ne peut être compromise par le fait qu’Éléazar a succédé à son père bien avant Nb 26, tout au contraire. Ce chapitre établit le constat de l’achèvement d’une transition qui a commencé au désert⁶⁰, suite à la sanction décidée par

⁶⁰ Nous reviendrons sur la position soutenue par des auteurs comme Artus selon laquelle la seconde section (11,1–22,1) correspond au passage d’une génération à l’autre. Dans cette section se croisent les personnages de la première et de la deuxième génération (O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 28 et 34).

YHWH (14,29). Donc, dès son annonce, le recensement de Nb 26 évoque celui de Nb 1 en même temps qu'il ouvre un nouvel horizon.

2. Tableau des clans et sommaires

La suite du chapitre 26 se présente presque tout entière sous la forme d'un compte-rendu. Le narrateur y brosse le tableau des clans d'après leur tribu. On n'y trouve qu'un seul discours direct, celui de YHWH instruisant Moïse sur les modalités de partage de la terre (v. 53-56). Mais, dans cette présentation du tableau des clans, Nb 26 intercale, en les intégrant, les rappels de certains passages antérieurs. Ainsi, par exemple au sujet de la tribu de Ruben, le lecteur est renvoyé au soulèvement relaté en 16,1–17,5, et au sujet de Juda, à la mort de ses fils aînés racontée en Genèse (Gn 38,1-10 ; 46,12).

Dans le cas de Manassé par contre, on apprend que Celofehad n'a pas eu de fils, mais uniquement des filles. Pourtant, bien que situé dans le passé, ce détail concernant Celofehad ne renvoie à aucun texte précis, car il n'est nulle part attesté précédemment dans le Pentateuque. Il permet néanmoins d'introduire, dans une généalogie marquée par des hommes, une liste de cinq filles que l'on retrouvera par la suite en Nb 27 et 36. De cette manière, ce chapitre noue le lien aussi bien avec les passages précédents, par le moyen du rappel, qu'avec ceux qui suivent, en les annonçant de manière proleptique.

2.1. Ruben et le soulèvement de Nb 16,1–17,5

Le rappel de la révolte de Nb 16 en 26,9-11 est d'autant plus interpellant qu'il intervient après la communication du nombre total des fils de Ruben. À cette place, il ne semble pas avoir pour visée première d'indiquer comment l'événement relaté précédemment aurait eu un quelconque impact sur le nombre des descendants de Ruben, même si effectivement leur statistique baisse au second recensement en passant de 46 500 à 43 730 têtes. De plus, ceux dont il s'agit dans le récit de Nb 16 ne sont pas tous membres de la tribu de Ruben. Le groupe est d'ailleurs présenté comme étant sous la conduite de Coré, un Lévite. Il faut néanmoins reconnaître que c'est la présence des descendants de Ruben, Datân et Abiram (26,9), qui sert de point d'accroche entre ces textes et pourrait ainsi justifier ici la référence à Nb 16.

Si l'on met en parallèle le récit de 26,9-11 et celui auquel il se réfère (16,1–17,5), ou tout simplement si l'on compare quelques mots-clés des deux récits, on se rend vite compte qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise. Ce rappel apporte des éléments nouveaux par rapport à Nb

16, en oriente la lecture et même réorganise la narration qui précède Nb 26⁶¹. L'exposé de la manière dont Nb 26 relie les différents fils narratifs du récit de Nb 16, les termes qui y résument toute la scène ainsi que l'information sur les fils de Coré suffisent à l'illustrer.

Nb 26,9-11	Nb 16,1-17,3
⁹Et les fils d'Éliab : Némouël, Datân et Abiram. Ce Datân et Abiram sont les délégués de la communauté (קראי העדה), qui se querellèrent contre (הצו על) Moïse et Aaron dans la communauté de Coré lorsqu'ils se querellèrent contre (בהצתם על) YHWH.	16 ¹Et prit Coré, fils de Yiçehar, fils de Qehat, fils de Lévi et Datân et Abiram, fils d'Éliab, et One, fils de Pèleth, fils de Ruben. ²Et ils se levèrent en face de (ויקמו) Moïse avec 250 hommes des fils d'Israël, princes de la communauté (נשיאי עדה), délégués de la rencontre (קראי מועד), des hommes de renom. ³Et ils se rassemblèrent contre (ויקהלו על) Moïse et contre Aaron [...] ¹¹« <i>C'est pourquoi, toi et toute ta communauté vous vous êtes ligüés contre (הנערים על) YHWH ! Et Aaron, qui est-il pour que vous murmuriez contre lui ?</i> » [...] ³⁰« [...] alors vous saurez que ces hommes ont méprisé (נאצו) YHWH » [...].
¹⁰Et la terre ouvrit sa bouche et les avala avec Coré, lorsque mourut la communauté, lorsque le feu dévora 250 hommes.	³²La terre ouvrit sa bouche et les avala avec leurs maisons et tous les hommes qui [étaient] pour Coré et tous les biens [...] ³⁵Et le feu était sorti d'auprès de YHWH et avait dévoré les 250 hommes qui présentaient l'encens.
Et ils furent un signe (נס).	17 ³« <i>Et les cassolettes de ces coupables [qui ont payé la faute] par leur souffle, faites en des plaques des métaux pour l'autel, car ils les ont présentées devant YHWH et elles sont consacrées, et elles seront [pour] signe (אזכרה) aux fils d'Israël.</i> »
¹¹ Mais les fils de Coré ne moururent pas	

2.1.1. La communauté de Coré

La tribu de Ruben est présentée jusqu'à la descendance d'Éliab : Némouël, Datân et Abiram (26,9). Puis, la généalogie cède la place au rappel d'un événement de la vie des deux derniers fils d'Éliab. L'emploi du pronom personnel הוא devant leurs noms (v. 9b) indique que ce sont des personnes que le lecteur est supposé déjà connaître et qu'il peut identifier⁶². Ce pronom suggère donc un lien avec le récit de Nb 16. הוא רחן ואבירם, littéralement : « c'est Datân et Abiram ». Cette emphase est également une manière de mettre ces personnes en évidence. C'est pourquoi certains traduisent par « les mêmes Datân et Abiram ».

⁶¹ A. LEVEEN, *Memory and Tradition in the Book of Numbers*, New York, 2008, p. 38.

⁶² B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 317.

Toutefois, si ces personnes sont connues, le résumé de 26,9-11 ne manque pas d'originalité par rapport à 16,1–17,3. Dans ce texte, les deux frères font partie des « délégués de la communauté », une qualification que Nb 16 semble réserver aux 250 princes. S'agirait-il ici d'un détail supplémentaire par rapport au récit du chapitre 16 ? En effet, si celui-ci ne les désigne pas explicitement comme des délégués, il n'exclut pas cette possibilité. Dans le texte de Nb 26 par contre, il n'y a plus d'ambiguïté au sujet du lien entre ces deux fils d'Éliab et les autres membres de la « communauté de Coré » (26,9), tous associés dans le soulèvement contre Moïse et Aaron et même contre YHWH.

Si l'on s'en tient à la lecture de Nb 16, la « communauté de Coré » reste une locution ambiguë et sujette à interprétation⁶³. En effet, la question se pose de savoir s'il faut parler d'une équipe, et donc unifier ce qui ressemble à un condensé de plusieurs rébellions. La réponse semble néanmoins affirmative, surtout si ce passage est lu en prêtant attention à la présentation du narrateur (16,5aα ; 17,5) et au point de vue de Moïse (16,5aβ-6.16).

⁵Et [Moïse] parla à Coré et à toute sa communauté disant : « *au matin, et YHWH fera connaître qui est à lui, [et] le consacré, et il fera approcher vers lui.* ⁶Et celui qu'il choisira, il fera approcher vers lui. Faites ceci : prenez pour vous des cassolettes, Coré et toute sa communauté, ... » (16,5-6).

Et Moïse dit à Coré : « toi et toute ta communauté, soyez, devant YHWH, toi et eux et Aaron, demain... » (16,16).

Mémorial pour les fils d'Israël afin qu'un homme profane, celui qui n'est pas de la semence d'Aaron, ne s'approche pas pour brûler l'encens devant YHWH. Et il n'y en aura pas comme Coré et comme sa communauté selon ce qu'a parlé YHWH par l'entremise de Moïse à son sujet (17,5).

Une lecture attentive de ces versets montre toutefois que la notion de « communauté de Coré » s'applique en premier lieu à ceux qui, avec leur leader, se présentent devant la Tente du rendez-vous et qui sont ensuite consumés alors qu'ils brûlent l'encens, groupe auquel on ne saurait facilement rattacher Datân et Abiram, car pendant ce temps, eux se trouvent au camp. Le récit de Nb 16–17 laisse néanmoins entrevoir une certaine connivence entre ces

⁶³ Même ceux qui font une étude narrative de ce passage n'hésitent pas à parler de deux, voire trois, fils distinguant parfois la révolte de Coré et les 250 contre Aaron et celle de Datân et Abiram contre Moïse. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris – Genève, 2009, p. 78 citent ce texte comme exemple d'intrigue entrelacée ; R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, 1999, p. 182-186 le cite quant à lui comme exemple de récit composite.

deux groupes en entrelaçant les fils narratifs. Dès le début du récit, Datân et Abiram sont pris (לקח) par Coré. Ils se lèvent avec lui, en compagnie des 250 princes, contre Moïse. Leur mouvement est en outre qualifié de rassemblement (קהל) contre Moïse et Aaron (16,1-3). Dans la suite, lorsque Datân et Abiram refusent de se rendre à la convocation de Moïse (Nb 16,12), ce dernier, s'adressant à YHWH, lui demande de ne pas se tourner vers (agréer) « leur » offrande (v. 15b), alors que Datân et Abiram ne se trouvent pas à la Tente du rendez-vous et ne présentent aucune offrande. Il est donc évident que, du point de vue de Moïse, rejeter l'offrande des 250 princes, c'est *ipso facto* désapprouver Datân et Abiram. Ils forment donc, du point de vue de Moïse, un seul et même groupe.

Que tous les insurgés soient unis, ne serait-ce que par le fait qu'ils se soulèvent tous contre Moïse et Aaron, cela ressort aussi des propos de Datân et Abiram (16,12b-14) qui, s'ils ne se situent pas dans un groupe, cherchent à rallier d'autres personnes à leur insurrection. Tous les reproches allégués par eux concernent d'ailleurs le peuple dans son ensemble. En outre, quand ils demandent si Moïse veut « crever les yeux de ces hommes » (v. 14), ils ne semblent pas se désigner eux-mêmes, mais ils parlent au nom d'une communauté, et plus probablement au nom du peuple tout entier. Par contre, leur discours semble cibler Moïse seul qu'ils accusent de vouloir s'établir chef (שרר au *hitp.*). Aussi, en reprenant l'expression même de Moïse aux Lévites « המעט כי – est-ce peu que ? » (v. 13, cf. v. 9), ils trahissent implicitement le lien existant entre leurs deux camps.

Enfin, quand le narrateur enregistre la disparition de Datân et Abiram engloutis dans le sol, il inclut, parmi les victimes, « tous les hommes qui [étaient] pour Coré » (16,32). Quoique de manière nuancée, on peut donc reconnaître que le récit de Nb 16 permet déjà d'affirmer le lien de Datân et Abiram avec Coré, mais cela devient encore plus explicite en Nb 26 et dans d'autres récits qui suivent Nb 16. Toute cette insurrection, en ses différentes facettes, est récapitulée sous le nom de Coré (דבר קרח en 17,14) ou de sa communauté (עדת קרח en 27,3).

2.1.2. Querelle contre YHWH

Contre qui la communauté de Coré se révolte-t-elle ? Là aussi, la réponse s'éclaire en Nb 26. Selon Nb 26,10, la communauté de Coré a cherché querelle non seulement à Moïse et Aaron, mais aussi à YHWH. Ce rappel adopte en effet un point de vue très proche de celui qu'avait adopté Moïse dans le conflit qui l'avait opposé aux insurgés en Nb 16. La reprise de Nb 26 tranche donc en faveur de Moïse, contre Coré et les siens.

En fait, le verbe נָצַח – « se quereller, combattre, lutter », employé en 26,9 pour décrire l'action des insurgés, n'est pas mentionné en Nb 16. Il est toutefois très proches de עָל + יָעַר – « se liguer contre » (16,11) et נָאץ – « mépriser » (16,30)⁶⁴. Si pour Moïse, le rassemblement contre Aaron, et contre lui-même, était en dernière analyse un rassemblement contre YHWH et même une manière de le mépriser, Nb 26 continue sur la même ligne en indiquant que les insurgés n'ont pas cherché querelle⁶⁵ aux seuls leaders, mais aussi à Dieu. La position de Moïse est ainsi confirmée et même accentuée. Comme personnages, les partisans de Coré sont caractérisés de façon plus négative.

2.1.3. Signe et mémorial

À la fin du récit de ces soulèvements (16,1–17,5), une plaque qualifiée de signe (אֵימָה) et de mémorial (זִכָּרוֹן) préserve le souvenir de la disparition de ceux qui ont usurpé les prérogatives sacerdotales (17,3.5). En voyant cette plaque sur l'autel, les fils d'Israël se souviendront que nul ne peut s'instituer prêtre sans subir le sort de ces 250 personnes. Mais, ce mémorial semble se limiter au culte.

Dans la reprise de 26,10, la plaque sur l'autel n'apparaît plus. Sa médiation ne semble plus indispensable. En outre, ceux qui ont péri dans l'incendie et ceux qui ont été engloutis par le sol sont placés sur la même ligne : tous forment la communauté de Coré. Désormais, avec ou sans l'objet mnémonique, c'est la disparition de ces personnes dans leur ensemble qui, en elle-même, constitue un avertissement. Nb 26,10 dégage ainsi le pouvoir d'interpellation de cet épisode du cadre purement rituel pour lui conférer une portée plus universelle. Et par l'utilisation du terme נֵס⁶⁶ – « étendard » –, il met l'accent sur la visibilité et donc sur le caractère exemplaire⁶⁷, paradigmatique, de la sanction subie par les insurgés.

⁶⁴ L'emploi de ce verbe, נָאץ, en 16,30 pourrait faire allusion à 14,11.23 où YHWH déclare que ceux qui l'ont méprisé ne verront pas la terre promise. En précipitant Datân et Abiram dans le sol, YHWH donnera, selon Moïse, la preuve qu'ils l'ont méprisé. Ils subissent donc un sort mérité, vu ce qu'ils ont fait.

⁶⁵ Le verbe נָצַח, 6 occurrences dans le Pentateuque (Ex 2,13 ; 21,22 ; Lv 24,10 ; Nb 26,9² et Dt 25,11), désigne une querelle, une dispute ou un différend entre humains. C'est uniquement dans ce verset (26,9) qu'il a YHWH pour objet.

⁶⁶ Le terme נֵס ne compte que quatre occurrences dans le Pentateuque, dont trois en Nombres (21,8.9 ; 26,10) et seulement une en Ex 17,15 où il apparaît dans le nom que Moïse donne à l'autel dressé pour rendre grâce à Dieu après la victoire sur Amalek : « יְהוָה נָסִי – YHWH est ma bannière ». Dans les deux autres occurrences du livre des Nombres, il désigne le mât sur lequel a été fixé le serpent d'airain (Nb 21,8.9). Ce terme renvoie donc à un signe dressé, à quelque chose visible de loin.

⁶⁷ Selon T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 534, le terme נֵס en 26,10 est un ajout important à Nb 16 : il fait de la mort de Coré et de sa bande un avertissement.

Nb 17, ³<i>Et les cassolettes de ces coupables [qui ont payé la faute] par leur souffle, faites-en des plaques des métaux pour l'autel, car ils les ont présentées devant YHWH et elles sont consacrées, et elles serviront de <u>signe</u> (אֵיטָה) pour les fils d'Israël [...]</i> ⁵C'est un <u>mémorial</u> (זִכָּרוֹן) pour les fils d'Israël afin qu'un homme profane, celui qui n'est pas de la semence d'Aaron, ne s'approche pas pour brûler l'encens devant YHWH. Et il n'y en aura pas comme Coré et comme sa communauté selon ce qu'a parlé YHWH par l'entremise de Moïse à son sujet.	Nb 26, ¹⁰Et la terre ouvrit sa bouche et les avala avec Coré, lorsque mourut la communauté, lorsque le feu dévora 250 hommes. Et ils furent un <u>signe</u> (נֹסֶם).
--	---

Ce rappel ajoute par ailleurs un élément nouveau et surprenant : « les fils de Coré ne sont pas morts » (26,11). Certes, déjà le récit du soulèvement ne précise pas la manière dont meurt Coré⁶⁸, pas plus qu'il ne parle de la mort de ses enfants. Seule est explicite la mort de « tous les hommes qui [sont] pour Coré » (16,32), expression qui peut se comprendre comme visant les membres de sa ligue. Préciser ainsi, au cours du deuxième recensement, que les enfants de Coré n'ont pas péri n'indique-t-il pas que seuls les insurgés sont morts et que l'avenir reste ouvert à la progéniture, fût-elle celle de Coré ?

2.1.4. Regard sur le passé

Dans un article sur Nb 16⁶⁹, Françoise Mirguet montre que le narrateur met dans la bouche de certains personnages des contre-vérités qu'il va ensuite balayer. Prolongeant son étude, on pourrait dire que Nb 26 oriente la lecture d'un récit qui est déjà en lui-même un débat autour de l'interprétation des paroles et des événements qui précèdent.

Que dire de l'interprétation dans le récit de 16,1–17,5 ? Moïse et les insurgés perçoivent et interprètent différemment la notion de la consécration du peuple ; Datân et Abiram pervertissent ce que le lecteur est supposé connaître sur l'exode et la terre ruisselant de lait et de miel, au point que le passage peut se lire comme un débat autour de ces notions. Certes, chacun les interprète à sa manière, car toujours les personnages évoquent ou reconstruisent⁷⁰

⁶⁸ B. WEINSTEIN, « In Defense of Korah », dans *JBQ* 37 (2009), p. 260, invite à reconnaître le silence du texte à ce sujet.

⁶⁹ F. MIRGUET, « Interprétation de récit, récit d'interprétations : l'exemple de Nombres 16 », dans *BibInt* 13 (2005), p. 404-417.

⁷⁰ Les travaux de Maurice Halbwachs, et de ceux qui l'ont suivi, sur la mémoire collective, montrent de façon très convaincante que le passé est toujours reconstruit à partir du présent. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*. Édition préparée par Marie Jaisson, avec

le passé à partir de leur point de vue, mais généralement le narrateur donne suffisamment d'indices pour guider le jugement du lecteur.

Coré et les siens affirment que la communauté dans son ensemble est consacrée (קֹדֶשׁ) et que YHWH réside en son sein, sur base de quoi ils contestent ce qu'ils estiment être une « prétention de Moïse et d'Aaron de s'ériger en souverains sur le peuple de Dieu » (16,3). En réponse, Moïse leur fixe rendez-vous le lendemain devant la Tente pour une cérémonie au cours de laquelle YHWH désignera le consacré (קֹדֶשׁ), c'est-à-dire celui qu'il destine (בָּחַר, choisir + קָרַב, *hif.* approcher) à son service (16,5-7.8-11). En même temps, Moïse attire l'attention des Lévites sur leur propre élection qui les retire (הִבְדִּיל, séparer, mettre à part) du milieu de la communauté pour les mettre au service de la Demeure, tout en dénonçant leur revendication de la prêtrise ainsi qu'un soulèvement visant au final YHWH lui-même.

Mirguet⁷¹ montre qu'il y a là, dans le chef des insurgés, une lecture partielle, biaisée et même pervertie de la sainteté du peuple. Si le point de départ de leur argumentation semble en accord avec ce que le lecteur connaît – parce que le peuple est maintes fois appelé à la sainteté (Ex 22,30 ; Lv 11,44.45 ; 19,2 ; 20,7.26 ; Nb 15,40) –, ces gens omettent toutefois certains éléments fondamentaux qui concourent à la sanctification du peuple. L'erreur consiste donc à considérer cette exigence de sainteté indépendamment de l'institution d'un ministère pour la préserver.

Concrètement, le groupe de Coré envisage la sainteté du peuple comme un attribut propre à celui-ci et non comme un idéal vers lequel il faut tendre suivant une certaine organisation. Bien qu'ils affirment avec raison que le Seigneur est au sein de son peuple, ils ignorent la Demeure, lieu et signe de cette présence, ainsi que le service qui y est organisé et le rôle des médiateurs. En somme, constate Mirguet, ils omettent l'institution du sacerdoce. Et c'est précisément ce détail que Moïse va exploiter.

Comment Dieu, le Saint par excellence, pourrait-il demeurer au milieu d'un peuple pécheur ? Cette question traverse les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Depuis l'incident du veau d'or, YHWH a refusé de monter au milieu de son peuple (Ex 33,3) pour ne pas devoir l'exterminer en chemin. Même s'il accepte finalement de le conduire, la Tente, symbole de la présence divine, est située par Ex 33,7 hors du camp, marquant ainsi la distance

des contributions de Danièle Hervieu-Léger, Jean-Pierre Cléro, Sarah Gensburger et Eric Brian, Paris, 2008, p. 7.

⁷¹ F. MIRGUET, « Interprétation de récit », p. 410.

entre ce Dieu Saint et le peuple pécheur qu'il s'est choisi. C'est encore cette question de la présence de Dieu au milieu d'un peuple pécheur qui, en Nombres, se trouve au cœur de l'organisation du camp et motive l'instauration d'une sorte de cordon sanitaire⁷² constitué des prêtres et des Lévites autour de la Tente. Il en ressort donc que les insurgés ont été dévorés par le feu de YHWH parce qu'ils ont violé cette organisation censée les protéger, en osant présenter l'encens sans mandat.

Dans cette optique, l'épreuve de la présentation de l'encens à laquelle Moïse veut soumettre ces insurgés aurait dû résonner en eux comme un avertissement d'autant plus que le discours de Moïse est formulé en des termes qui rappellent étrangement la mort tragique des fils d'Aaron (Lv 10,1-2 ; Nb 3,4 ; 26,61). Leur interprétation perverse de la parole de Dieu et leur manque de mémoire ont causé leur perte. Le mémorial institué en 17,5 doit donc être pris également comme une mise en garde permanente pour quiconque serait tenté de pervertir les enseignements du passé.

Un autre exemple de perversion de la mémoire et même de régression psychique est celui du rejet de l'exode par Datân et Abiram et leur nostalgie de l'Égypte (nostalgie que l'on trouve déjà en 11,5 ; 14,2-4). Lorsque Moïse les convoque devant la Tente du rendez-vous, ils refusent de monter, prêtant à l'Égypte les caractéristiques mêmes de la terre promise.

Et Moïse envoya appeler Datân et Abiram, les fils d'Eliab, mais ils dirent :

Nous ne monterons pas.

*Est-ce peu que tu nous aies fait monter d'un pays ruisselant de lait et de miel
pour nous faire mourir dans le désert ?
que tu veuilles dominer (זָרַר au hitp.) sur nous, encore dominer ?*

*Sûrement pas vers un pays ruisselant de lait et de miel que tu nous as conduits.
Nous as-tu donné en possession champ et vignes ?
Voudrais-tu crever les yeux de ces hommes ?*

Nous ne monterons pas (16,12-14).

La rhétorique de Datân et Abiram, encadrée par une inclusion parfaite (v. 12b.14b) : « Nous ne monterons pas – לֹא נֵעֲלֶה », est très construite. Elle est renforcée par une double mention du « pays ruisselant de lait et de miel » (v. 13a.14a). La première qualifie le pays que les fils d'Israël ont quitté alors que la deuxième oppose cette désignation au lieu où ils se trouvent, occultant complètement le fait que la pérégrination continue et que ce pays

⁷² Les Lévites et les prêtres doivent jouer les médiateurs entre Dieu et le peuple, de sorte que le profane n'approche pas de la Tente et ne périsse pas (Nb 1,51 ; 3,10 ; 3,38 ; 18,7).

merveilleux est en avant. À la mort au désert, dans la première partie, répond le manque de champ et de vigne dans la deuxième, et à l'accusation de domination, la volonté d'aveugler les hommes. Le refus de poursuivre la marche ainsi que le retournement délibéré qui applique à l'Égypte le qualificatif de « terre ruisselant de lait et de miel » remettent en question tout le processus de l'exode et compromettent la réalisation de la promesse d'une terre.

En effet, le verbe « monter » (עלה) a une connotation ambiguë dans ce passage. Il traduit le refus de reconnaître Moïse – situé plus haut géographiquement et/ou socialement – comme chef –, mais il désigne également l'exode et la marche vers la terre promise⁷³, car sous la forme *hifil*, il renvoie généralement à l'action de YHWH qui a fait monter Israël du pays de servitude. Ici, cette action est doublement niée. D'une part, Moïse seul est désigné comme responsable de l'exode. D'autre part, l'Égypte – pays d'où Israël est sorti – est vue comme le seul qui ruisselle de lait et de miel, caractéristique pourtant attribuée à Canaan, la terre promise (Ex 3,8.17 ; 13,5 ; 33,3 ; Lv 20,24 ; Nb 13,27 ; 14,8).

L'Égypte est-elle « une terre ruisselant de lait et de miel » ? Dans une étude sur le sens de cette expression, Etan Levine fait remarquer que du point de vue de la géographie, elle peut renvoyer à une terre de pacage abondant (*goodly grazing land*)⁷⁴. En ce sens, elle ne vise pas uniquement la terre promise et pourrait aussi bien s'appliquer à certaines régions d'Égypte. À leur arrivée en Égypte, Jacob et ses fils ont d'ailleurs occupé une région de ce genre pour ne pas entrer en conflit avec les agriculteurs égyptiens (Gn 46,33). Pourtant, le véritable enjeu ici n'est pas d'ordre économique mais d'ordre politico-religieux : celui du dessein de Dieu de libérer son peuple et de lui donner une terre. Si le pays de Canaan doit être différent des autres régions aux yeux des fils d'Israël, ce n'est pas à cause de la richesse de son sol, mais parce qu'il est un don de YHWH. Et cela, Datân et Abiram refusent de le reconnaître.

Ironie du sort : ceux qui ne veulent pas monter vont descendre avec tous les leurs dans les entrailles de la terre. Ayant idéalisé l'Égypte, ils subissent en fin de compte la sanction autrefois infligée à l'armée de Pharaon. En effet, le lecteur percevra que l'image de la terre qui avale et le vocabulaire utilisé évoquent la manière dont, aux yeux des fils d'Israël, l'armée égyptienne a péri dans la mer des roseaux. Plusieurs éléments rapprochent les deux scènes :

⁷³ L'allusion à l'exode est tellement évidente dans ce verset que la TOB n'hésite pas à ajouter « dans le pays » (16,12) alors que l'expression ne figure ni dans le TM ni dans la LXX.

⁷⁴ E. LEVINE, *Heaven and Earth, Law and Love. Studies in Biblical Thought* (BZAW, 303), Berlin, 2000, p. 51-52.

- D'un côté comme de l'autre, les fils d'Israël s'en prennent à Moïse l'accusant de les avoir conduits au désert pour mourir (Nb 16,13 // Ex 14,11.12) ;
- La terre se fend (בקע) comme la mer (Nb 16,31 // Ex 14,16.21) ;
- Les insurgés descendent (יִרְדּוּ) au séjour des morts comme les Égyptiens au fond du gouffre (Nb 16,30.33 // Ex 15,5) ;
- La terre (אֶרֶץ) avale (בֹּלַעַת) les deux groupes (Nb 16,30.32.34 // Ex 15,12) ;
- La terre recouvre (כִּסָּה) les insurgés comme les abîmes ont recouvert les Égyptiens (Nb 16,33 // Ex 14,28 ; 15,5.10).

Ainsi, le lecteur découvre, avec cette disparition, que c'est plutôt Datân et Abiram qui étaient aveugles (v. 14). Parce qu'ils ont faussé la perception du passé, ils ont perdu leur avenir. En revenant sur ce récit de Nb 16 dans lequel la mémoire de l'exode est en quelque sorte exorcisée, Nb 26,9-11 tranche en faveur de la position de Moïse, contre celle des insurgés. La communauté de Coré, dont Datân et Abiram faisaient partie, a cherché querelle à YHWH et à ses serviteurs : ses membres l'ont payé de leur vie et, de ce fait, ils sont un signe pour la nouvelle génération et pour le lecteur. Peu après, le chapitre suivant (27,3) confirme la caractérisation négative de ces individus dont il faut se démarquer.

2.2. Juda et Manassé : la vie plus forte que la mort

Dans la longue liste des clans de Nb 26, d'autres éléments brisent la succession des noms et du nombre des recensés. Ainsi la mort des deux premiers-nés de Juda : Er et Ônan, survenue dans le pays de Canaan (v. 19). Ce verset reprend presque mot pour mot Gn 46,12. Mais au-delà, il renvoie au récit de cette double mort narrée en Gn 38,1-11. Pourtant, la mention de ces deux fils en Nb 26 ne semble pas nécessaire. Elle paraît même irrégulière, car non seulement les deux personnes citées n'ont, à première vue, pas fondé un clan, mais au niveau formel, leur présence conduit à introduire doublement la tribu de Juda. D'abord, les deux aînés sont nommés et leur mort rappelée (v. 19), ensuite, comme si une parenthèse était refermée, la liste recommence par une formule introductive (v. 20) et donne les noms de ceux qui ont fondé un clan.

En effet, dans la liste qui va suivre, celui qui a lu Gn 38 découvre que sur les cinq clans que compte cette tribu, quatre sont issus de l'union incestueuse de Juda avec la veuve de Er. Si cette union a lieu, c'est qu'Ônan n'a pas assumé sa responsabilité de géniteur par rapport à son frère. Plus encore, après la mort d'Ônan, Juda n'a pas donné la veuve à Shéla. Trompée,

Tamar a usé de la ruse, Juda l'a connue et de cette union sont nés Pèrèc et Zérah, les frères jumeaux. Ainsi, Juda qui a perdu deux fils par la main de YHWH en a encore engendré deux.

Inséré en tête de la généalogie de Juda, ce rappel contraste avec le grand nombre de descendants recensés. Cette tribu, menacée de disparition en ses origines, est devenue la plus grande d'Israël. D'un autre côté, cette mention suggère que Er et Ônan n'ont pas tout à fait disparu. En effet, les fils de Tamar, veuve du premier (Gn 38,8) devraient être considérés comme la descendance de celui-ci. Les fils aînés de Juda ont donc leur place dans cette généalogie, et rappeler leur mort met en évidence la croissance inattendue de cette tribu.

Une autre rupture est introduite dans la liste des clans de la tribu de Manassé (v. 29-34) par une sorte de digression informant le lecteur que Celofehad, fils de Héfèr, n'a eu que des filles, dont les noms sont même cités. Mais cette première impression disparaît quand, le lecteur découvre que ces filles sont au cœur des récits de Nb 27 et 36, lesquels développent le thème de l'héritage⁷⁵. Il devient alors évident que le nom du père menacé de disparition par manque d'héritier sera perpétué par ses filles qui hériteront légitimement de lui, même en l'absence de fils (27,4). Signalons en outre que la tribu de Manassé dont la généalogie se prolonge jusqu'au cinquième degré, celui des filles de Celofehad, est celle qui connaît la plus grande hausse de population par rapport au premier recensement, malgré les multiples fléaux du désert. Elle passe de 32 200 à 52 700 têtes.

3. Le partage du territoire : don et responsabilité

Ce recensement, en raison de sa structure généalogique – nous l'avons montré – rattache le peuple aux pères. Il fait le point sur le passé et établit l'état actuel de chaque tribu. Mais si ce rapport au passé y est transparent, la raison de ce recensement ne se résume pas à un simple état des lieux. Le lecteur y est en même temps résolument tourné vers l'avenir. C'est en vue du partage de la terre que le recensement de Nb 26 est réalisé. Après le décompte des douze tribus, YHWH annonce à Moïse que c'est entre ceux qui viennent d'être recensés que la terre sera partagée (v. 53) puis, il lui donne des instructions sur la manière dont cela doit se faire. La part de chaque tribu sera proportionnelle au nombre de ses membres.

Cependant, un autre critère s'ajoute à ce qui semble être un partage organisé par les chefs : celui du tirage au sort, et il paraît même être le critère principal. Pour de nombreux

⁷⁵ La part de leur père leur est donnée en Jos 17,3-4.

commentateurs, ce passage pose problème. D'un côté, Moïse ou son successeur porte la responsabilité de donner à chaque tribu la part qui lui revient. C'est lui qui augmentera – רבה – ou réduira – מעט (v. 54) la part de chaque tribu suivant le nombre de ses recensés (avec 2 verbes à la 2^e pers. masc. sing). D'un autre côté, c'est le verdict du sort qui décide de l'attribution d'un territoire à une tribu. On trouve côte à côte les deux modes de répartition : לפי פקדיו – « d'après la bouche (proportionnellement au nombre) de ses recensés » (v. 54) et על פי הגורל – « sur la bouche (conformément au verdict) du sort » (v. 56). Quelle sera donc la procédure de partage ?

Sans négliger le problème pratique posé par cette juxtaposition de critères, il faut remarquer l'échelle de grandeur introduite par le v. 55. YHWH dit à Moïse que c'est seulement sur base du verdict du sort que le pays devra être partagé. Jacob Milgrom⁷⁶ suggère de considérer אך (seulement) dans son sens fort et restrictif. La prépondérance du verdict du sort subordonne l'action humaine à celle de Dieu qui est censé décider à travers cette opération de tirage au sort. Donc, c'est Dieu qui, au final, décide et assure une juste répartition du territoire aux fils d'Israël, mais la responsabilité des chefs n'en est pas moindre pour autant. Il y a une articulation entre les deux. Les chefs devront agir, mais c'est toujours dans l'obéissance à la volonté de Dieu qui donne la terre à son peuple.

⁵²Et YHWH parla à Moïse disant : ⁵³*En faveur de ceux-ci le pays doit être partagé en héritage d'après le nombre des noms.* ⁵⁴*Pour ceux qui sont nombreux, tu augmenteras leur héritage. Et pour ceux qui sont peu [nombreux], tu diminueras leur héritage ; chacun à la mesure (d'après la bouche) de ses recensés, son héritage lui sera donné.* ⁵⁵*Seulement, par tirage au sort, la terre doit être partagée. D'après les noms des tribus de leurs pères, ils hériteront.* ⁵⁶*D'après le tirage au sort sera partagé son héritage entre beaucoup et peu* (26,52-56).

Tout le discours de YHWH est au futur. Le peuple séjourne encore sur l'autre rive du Jourdain. L'entrée est pourtant déjà planifiée, elle est même imminente. Transmises dans le contexte du recensement, ces instructions renforcent la perception du livre des Nombres comme livre de passage. L'installation dans les plaines de Moab au bout d'une longue marche à travers le désert n'est pas définitive, mais représente une étape dans la marche vers la terre

⁷⁶ Dans son commentaire (*Numbers*, p. 481-482), Milgrom note : « The key to the literary analysis of this pericope on land apportionment is 'akh (v. 55), a term that always connotes exclusion, limitation, amendment. Hence, it is the literary marker that divides the section into two procedures of land apportionment: the basic principle of apportioning the land according to tribal and clan size (vv. 53-54, with Ramban), qualified by the secondary principle that, initially, the location of the tribal and clan territory should be determined by lot (vv. 55-56, with Abravanel) ».

promise. L'espérance est maintenant d'autant plus vive que le partage de cette terre est programmé. En outre, le peuple qui entrera en possession du pays le sera « d'après le nombre des noms »⁷⁷ (במספר שמות, v. 53). C'est donc un peuple précis, identifiable, recensé.

4. Lévi, la tribu mise à part

Le recensement de la tribu de Lévi se fait en dernier. Mais c'est seulement après avoir appris le nombre total des recensés que le lecteur est informé du critère spécifique qui a présidé à ce recensement : « tout mâle âgé d'un mois et plus » (v. 62). C'est alors qu'il apprend aussi pourquoi les Lévites n'ont pas été recensés parmi les autres fils d'Israël. « En effet (כי), ils ne furent pas recensés parmi les fils d'Israël, car (כי) il ne leur fut pas donné de patrimoine parmi les fils d'Israël » (v. 62). Ce verset présuppose et même rappelle la mise à part des Lévites ainsi que la loi de Nb 18,20-24 relative à leur héritage et leurs moyens de subsistance.

Ce recensement des Lévites ne se comprend mieux que s'il est lu à la lumière de Nb 3-4. Il y est question de la même tribu et la logique du récit suppose que le lecteur soit déjà passé par ces chapitres. Sans cela, les versets sur le recensement des Lévites pourraient paraître très énigmatiques. Par exemple, le lien entre les clans cités au v. 57 et ceux du v. 58 ne peut être établi que sur base des informations fournies en 3,18-20.

⁷⁷ L'expression « במספר שמות » (d'après le nombre des noms) du v. 53 revient 8 fois dans le livre des Nombres (1,2.18.20.22.24.34 ; 3,43 et 26,53) et illustre la correspondance entre les deux recensements.

Nb 3	Nb 26
¹⁷Et ceux-ci furent les fils de Lévi par leurs noms : Gershon, et Qehat et Merari. ¹⁸Et ceux-ci [sont] les noms des fils de Gershon selon leurs clans : Libni et Shiméi. ¹⁹Et les fils de Qehat, selon leurs clans : Ameram et Içchar, Hébron et Uzziël. ²⁰Et les fils de Merari selon leurs clans : Maheli et Mushi. Ce sont eux les clans des lévites selon la maison de leurs pères. [...] ³⁹Tous les recensés des lévites que recensa Moïse avec Aaron sur la bouche de YHWH d'après leurs clans, tout mâle depuis le fils d'un mois et plus : 22 000.	⁵⁷Et voici les recensés des Lévites⁷⁸, d'après leurs clans : Pour Gershôn, le clan des Gershonites ; Pour Qehat, le clan des Qehatites ; Pour Merari, le clan des Merarites. ⁵⁸Voici les clans de Lévi : le clan des Libnites, le clan des Hébronites, le clan des Mahelites, le clan des Mushites, le clan des Coréites. Et Qehat engendra Ameram. [...] ⁶²Leurs recensés furent : 23 000, tout mâle âgé d'un mois et plus, car ils ne furent pas recensés parmi les fils d'Israël ; car il ne fut pas donné pour eux un patrimoine au milieu des fils d'Israël.

Le respect de la trame narrative s'impose donc ici particulièrement (Nb 3–4 avant Nb 26) et il permet de saisir, contrairement à ce que certains commentateurs affirment, que les v. 57-62 ne sont pas un simple résumé de la généalogie détaillée de Nb 3–4⁷⁹. Ce passage contient, en effet, des éléments qui ne figurent pas dans le premier recensement, par exemple les instructions relatives à l'héritage des Lévites. Il faut également évoquer la mention du « clan des Coréites ». Sa présence à ce niveau du texte confirme que les fils de Coré ne sont pas morts (26,11) et elle apporte un élément de plus à la compréhension du récit de Nb 16–17.

Autre changement à signaler : dans un mouvement centrifuge, le premier recensement des Lévites partait du noyau constitué par Moïse et Aaron – « engendrements d'Aaron et de Moïse à l'époque où YHWH parla à Moïse sur le mont Sinaï » (3,1) – vers l'ensemble de la tribu, vers la périphérie. Le deuxième, au contraire, adopte une logique inverse : il présente toute la tribu avant de se focaliser sur la lignée des prêtres, la lignée d'Aaron. Le v. 58 revient sur Qehat et la suite (v. 59-61) traite de sa lignée qui conduit jusqu'à Aaron, Moïse et Myriam, puis se prolonge avec les fils d'Aaron, jusqu'à Pinhas, le petit-fils de ce dernier. La mort des fils aînés d'Aaron est rappelée dans des termes quasiment identiques à ceux de 3,4. Une progression centripète conduit donc à Moïse et Aaron.

⁷⁸ Le mot est au singulier (collectif !) dans le texte hébreu, avec un verbe au pluriel. Le sens de la phrase est néanmoins clair.

⁷⁹ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 326.

Le recensement initial de Nb 3–4 se fait en deux étapes. La première consiste à dénombrer les Lévites âgés d'un mois et plus. Elle est ordonnée au rachat des premiers-nés. La deuxième vise ceux qui ont entre trente et cinquante ans en vue du service de la Tente. Le chapitre 26, par contre, ne mentionne qu'une seule procédure, le dénombrement des Lévites âgés d'un mois et plus. La relation avec les premiers-nés n'y est même plus spécifiée.

Le statut spécial des Lévites est toutefois confirmé, parce qu'ils ne possèdent pas de territoire propre et qu'ils font l'objet d'un recensement particulier. Comme nous venons de le signaler, on peut par ailleurs reconnaître dans le manque d'attribution d'un territoire aux Lévites une prise en compte des instructions de Nb 18,20.24. En effet, YHWH y déclare que le grand prêtre Aaron et ses descendants, les prêtres, ainsi que les Lévites n'auront pas de part dans le pays, car ils sont la part du Seigneur et, à ce titre, doivent vivre de leur travail dans la Demeure. Le texte du chapitre 26, malgré sa brièveté, renvoie donc le lecteur au premier recensement des Lévites et intègre les lois transmises entre le Sinaï et Moab à leur sujet, lui suggérant de comprendre le dernier passage à la lumière des premiers dans une « lecture continue ».

Le résultat final du dénombrement des Lévites donne un nombre légèrement plus élevé que celui du recensement réalisé au Sinaï. Il passe de 22 000 à 23 000, même si le nombre des fondateurs de clans (et par conséquent les clans issus de Lévi), lui, diminue passant de 8 en 3,17-20 à 5 en 26,58.

5. De la mort d'une génération à l'émergence d'une autre

Comme un sommaire, les trois derniers versets concluent tout le chapitre. Le v. 63 reprend les noms des responsables chargés d'entreprendre le recensement, la tranche de la population à recenser et le lieu où se déroule ce recensement, faisant ainsi inclusion avec les v. 1-4. Ensuite, le v. 64 établit un parallèle entre les deux recensements et constate que toute la première génération a disparu. Enfin, le v. 65 donne la raison de cette disparition signalant que cette génération est tombée sous la sanction décidée par YHWH au désert de Paran.

⁶³Ce sont là ceux qui furent recensés par Moïse et Éléazar le prêtre quand ils recensèrent les fils d'Israël dans les steppes de Moab au bord du Jourdain à hauteur de Jéricho. ⁶⁴Et parmi ceux-ci, il n'y eut personne de ceux qui furent recensés par Moïse et Aaron le prêtre quand ils ont recensé les fils d'Israël dans le désert du Sinaï. ⁶⁵Car YHWH avait dit à leur sujet : *mourir*,

ils mourront dans le désert. Et il ne resta personne parmi eux si ce n'est Caleb fils de Yephuné et Josué fils de Nûn (v. 63-65).

Il est évident que ce sommaire ne conclut pas simplement le recensement du chapitre 26, mais il récapitule dans un même mouvement les deux recensements et les fléaux du désert. De la sorte, il présente un tableau de l'histoire récente et rappelle au lecteur les changements intervenus depuis le premier recensement. En d'autres termes, il fait état du passage d'une génération à une autre, tout en signalant l'événement-charnière qui a conduit à la disparition de toute une génération. Revenons brièvement sur ce récit de la déchéance de la première génération (Nb 13–14).

Du désert de Paran, Moïse envoie des hommes, un par tribu, pour explorer le pays de Canaan. Ils sont tous présentés comme des princes (נשיא) et têtes (ראש) des fils d'Israël. De retour, au bout de quarante jours, ces délégués présentent leur rapport à Moïse et à toute la communauté. Ils commencent par quelques points positifs notamment en faisant l'éloge de la fertilité du sol dont ils ramènent le fruit, mais aussitôt, ils disent y avoir trouvé des peuples plus puissants qu'Israël et leur rapport se transforme en calomnie – רבה (13,32). La terre qu'ils venaient de décrire comme ruisselant de lait et de miel est présentée en termes de pays qui dévore ses habitants. À les entendre, le peuple se décourage et se soulève contre Moïse, malgré l'intervention de Caleb et Josué qui ont fait partie des explorateurs.

²Et tous les fils d'Israël murmurèrent contre Moïse et Aaron, et toute la communauté leur dit : *Si (du moins) nous étions morts dans le pays d'Égypte ou dans ce désert, si (du moins) nous étions morts.* ³*Et pourquoi YHWH nous fait-il venir vers ce pays pour tomber par l'épée ? Nos femmes et nos enfants seront un butin. N'est-il pas bon pour nous de retourner en Égypte ?* ⁴Et ils se dirent chacun à son frère : *donnons-nous un chef, [et] que nous retournions en Égypte* (14,2-4).

Dans cet épisode la résistance d'Israël au projet de Dieu atteint son comble avec les murmures (ליו), les pleurs et la proposition de se choisir un chef pour retourner en Égypte. Tout semble donc compromis. C'est alors que YHWH menace de détruire le peuple tout entier et d'en engendrer un autre à partir de Moïse. Ce dernier, prenant appui sur l'expérience du passé et évoquant la renommée de YHWH, ainsi que la manière dont il s'est révélé à son peuple, intercède alors en faveur de ses frères. Si YHWH met sa menace à exécution, lui qui a réalisé l'exode sera considéré par les peuples de la région comme un Dieu « impuissant à faire entrer le peuple dans la terre qu'il a juré de leur donner » (Nb 14,16), et les attributs par

lesquels il s'est révélé à son peuple seront également contredits : « YHWH, lent à la colère et grand en fidélité (חסד), supportant faute et révolte... » (Nb 14,18 ; cf. Ex 34,6-7). Finalement, YHWH pardonne, il ne mettra pas fin à son projet, mais il prend quand même les fils d'Israël au mot⁸⁰ et les châtie.

²⁸Dis-leur : *Je suis vivant, oracle de YHWH, sans doute, comme vous avez parlé [à mes oreilles], ainsi je ferai de vous.* ²⁹Dans ce désert tomberont vos cadavres, et tous vos recensés et vous tous qui avez été dénombrés, depuis l'âge de 20 ans [et au-dessus], vous qui avez murmuré contre moi. ³⁰(Je le jure), vous n'entrerez pas dans le pays dans lequel j'ai juré⁸¹ de vous faire demeurer, excepté Caleb fils de Yephuné et Josué fils de Nûn. ³¹Mais vos enfants dont vous avez dit qu'ils seront (réduits en) butin, je les ferai entrer et ils connaîtront le pays que vous avez rejeté. ³²Mais vos cadavres à vous tomberont dans ce désert. ³³Et vos fils vont paître dans le désert 40 ans, et ils porteront (le poids de) vos infidélités jusqu'à la totale disparition (עך חם) de vos cadavres dans le désert (Nb 14,28-33).

Le narrateur enregistre ensuite la mort des explorateurs qui ont diffamé la terre promise (v. 37). Malgré cela, le peuple dans son aveuglement s'obstine dans la désobéissance en voulant combattre sans l'accord de YHWH. Même les avertissements de Moïse n'y font rien. Les Israélites lancent un assaut qui se solde par une grande défaite, signe que la sanction qui conduira à la perte de toute une génération a déjà commencé.

Dès lors, l'intervalle entre les deux recensements, période d'errance à travers le désert, est d'une part le temps de la mort du peuple recensé au Sinaï et d'autre part celui de l'enfantement dans la douleur, et de la croissance, des hommes qui auront « vingt ans et plus » lors du recensement de Moab. Cette période voit de ce fait les deux générations se croiser⁸².

⁸⁰ A. LEVEEN, « Falling in the Wilderness : Death Reports in the Book of Numbers », dans *A Journal of Jewish Literary History* 22 (2002), p. 252 : « In a fitting, even brilliant, use of this biblical concept, measure for measure, the redactor takes God's logic even further and employs memory itself as device to punish the wilderness generation, guaranteeing that their acts of memory will now dictate their end. Having selectively edited their memories of Egypt, the people in turn are subject to actual editing, punished by the erasure of their memory from the text ».

⁸¹ Littéralement : « le pays au sujet duquel j'ai levé la main pour vous y faire demeurer ».

⁸² O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 28. On retrouve la même idée chez W.W. LEE, « The Concept of the Wilderness in the Pentateuch », dans K.E. POMYKALA (éd.), *Israel in the Wilderness: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden – Boston, 2008, p. 5, qui écrit : « The transition from the Exodus generation to the new generation must be understood not as a chronological replacement of the latter after the death of the former. Rather, the two generations overlap during the forty-year wilderness period, but the new generation takes over – or is called to be the carrier of – the sanctuary campaign for the conquest of the land of Canaan at the end of same forty-year period ».

Olson⁸³ perçoit bien que le passage d'une génération à l'autre se réalise ici en Nb 13–14, mais il ne semble prêter attention qu'aux figures de Caleb et Josué.

Si le recensement de Nb 26 fait état d'un peuple renouvelé, c'est l'évocation de Nb 13–14 qui permet d'en comprendre le pourquoi. Et il est important de remarquer que le narrateur introduit déjà la deuxième génération au travers de la prise en compte des petits enfants (הַט) de la génération condamnée à disparaître. Ce sont eux qui hériteront du pays en compagnie de Caleb et Josué, deux figures qui établissent le pont entre les deux générations⁸⁴.

En rappelant cet épisode, Nb 26,65 atteste que les comptes sont faits : les quarante ans d'errance sont écoulés, le peuple recensé au Sinaï a disparu, il reste seulement ceux que le Seigneur a promis d'épargner. Le site du nouveau recensement, lui-même, est le signe que l'entrée en terre promise de ceux qui étaient petits enfants en Nb 13–14 est imminente. Le partage du territoire est même déjà programmé. Aux yeux du lecteur, ce rappel présente, d'une part, le recensement de Nb 26 comme une illustration du pardon de Dieu qui ouvre un nouvel avenir et, d'autre part, il sonne comme un avertissement à la nouvelle génération face au jugement de Dieu⁸⁵. Les hommes de cette génération sauront-ils se démarquer de la ligne de leurs dévanciers ?

6. Par-delà la génération de l'exode, le lien avec les patriarches

Ce chapitre du livre des Nombres ne rappelle pas uniquement les passages précédents du même livre. On peut y repérer plusieurs allusions voire des citations d'autres livres dont les plus évidentes sont celles de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique. Mais aussi, comme en amont, ce chapitre prépare le lecteur aux grands discours du Deutéronome, dans lesquels Moïse s'adresse à la nouvelle génération, et à la prise du pays sous Josué. Pour notre propos, nous nous concentrons sur la manière dont le peuple recensé en Nb 26 est présenté en rapport

⁸³ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 91 semble uniquement attentif à Caleb et Josué (14,38), et non aux enfants qui pourtant, de toute évidence, formeront le peuple recensé en Nb 26. Il écrit à ce sujet : « These verses clearly express the central theme of the death of the old generation to whom the promise is given [...] And yet the story does not end here. The reader looks ahead. On the one hand, the gradual death of the whole generation which began the book lies ahead. On the other hand, the birth of a whole new generation which is full of hope and promise and which is foreshadowed by figure of Caleb and Joshua *is yet to come* ». Nous avons souligné la fin de la citation qui montre que pour Olson, la nouvelle génération est à venir, même si elle vit déjà dans la figure de Caleb et Josué. Où place-t-il les enfants à qui YHWH promet de voir la terre que leurs pères ont rejetée ?

⁸⁴ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 94.

⁸⁵ D. STUBBS, *Numbers* (Brazos Theological Commentary), Grand Rapids, 2009, p. 206.

aux générations qui le précèdent. Dans cette optique, évoquer les patriarches permet de situer cette génération dans le cadre plus vaste du Pentateuque.

6.1. Les fils d’Israël entrant en Égypte et les fils d’Israël sortant d’Égypte

La liste des clans des fils d’Israël en Nb 26 ne peut manquer de rappeler celle de Gn 46,1-27 énumérant les descendants de Jacob entrés en Égypte. La plupart des noms des personnes citées dans la Genèse sont, de fait, repris en Nb 26, suivis du nom du clan issu de chacune d’elles. Les deux listes se répondent autour de l’Égypte comme celle des gens qui y sont entrés et celle de ceux qui en sont sortis⁸⁶.

« Voici les noms des fils d’Israël venant en Égypte (בני ישראל הבאים מצרימה) : Jacob et ses fils [...] » (Gn 46,8).	« Depuis le fils de 20 ans et plus, comme YHWH l’a ordonné à Moïse, et [aux/les] fils d’Israël sortant du pays d’Égypte (ובני ישראל היצאים מארץ מצרים) » (Nb 26,4).
--	--

Les deux généalogies sont situées sur le chemin. L’une dresse un état de la lignée de Jacob à son départ de Canaan vers l’Égypte, l’autre, au bout d’une quarantaine d’années après la sortie d’Égypte, alors que le peuple issu de Jacob s’apprête à rentrer à Canaan. Mais le rapprochement entre les deux listes ne s’arrête pas là. En route vers l’Égypte, dans une vision à Béer-Shéva (Gn 46,1-4), Dieu se présente à Jacob comme le Dieu de son père et lui promet de faire de lui une grande nation dans ce pays, confirmant ainsi en sa faveur la promesse faite à Abraham (Gn 12,2) et à Isaac (Gn 26,4).

Dieu lui-même s’est engagé à descendre en Égypte avec Jacob et à l’en faire remonter (Gn 46,3-4). Cette promesse d’un retour concerne évidemment son enterrement en Canaan (Gn 50,5.13), mais la double mention du verbe עלה – monter – au v. 4 annonce déjà le thème de l’exode du peuple qui porte le nom du patriarche. Dans ce contexte, la liste de Nb 26, en évoquant celle de Gn 46, est à la fois le signe que YHWH a réalisé sa promesse de multiplier les descendants de Jacob en Égypte et de les en faire remonter, malgré la disparition de toute la première génération recensée au Sinaï.

Certes, les problèmes de traduction de Nb 26,4 ne sont pas négligeables, mais quoi qu’il en soit, ce recensement s’inscrit dans le prolongement du premier et tous les deux concernent les

⁸⁶ Ce rapprochement est plus évident si l’on adopte la traduction proposée par la TOB : « [On va recenser] les hommes de 20 ans et plus, comme le SEIGNEUR l’a ordonné à Moïse ». La partie suivante du verset est ensuite lue comme le titre du recensement : « Voici les fils d’Israël qui étaient sortis du pays d’Égypte » (Nb 26,4).

filis d'Israël sortis d'Égypte, car certaines personnes recensées en Moab sont nées en Égypte et même le reste de la deuxième génération est relié à la sortie de l'Égypte via la première. La référence à l'exode ne s'arrête donc pas avec la disparition de la première génération.

Au long des âges, les fils d'Israël entretiendront un rapport ambivalent avec l'Égypte qui sera tantôt considérée avec nostalgie comme terre d'asile et d'abondance (11,5), où leurs pères ont survécu à la famine, tantôt comme le pays d'esclavage⁸⁷ et de travaux forcés. Ce rappel de l'oppression est par ailleurs intimement lié à celui des prodiges opérés par YHWH pour sauver son peuple. En fait, ce pays est une terre de transit où Israël et ses fils ne sont pas allés pour s'installer définitivement, mais pour en sortir. En quittant la terre de Canaan pour l'Égypte, Jacob sait qu'il y reviendra, car c'est à Canaan que le Seigneur fera de lui une grande nation (Gn 46,3). C'est pourquoi, à l'approche de sa mort, il demande à ses fils de l'y ramener pour l'enterrer auprès de ses pères (Gn 47,29-31 ; 49,29-32).

Dans le recensement de Nb 26, les descendants des personnes entrées ou nées en Égypte forment des clans de plusieurs individus qui portent leurs noms. D'une septantaine d'hommes, Israël est passé à une septantaine⁸⁸ de clans totalisant plus de six cent mille têtes. À part le grand nombre des recensés, cette « litanie » elle-même crée chez le lecteur l'impression d'un peuple nombreux et bien structuré en multiples unités. Même les épreuves du désert et la disparition de toute une génération n'ont pas anéanti la promesse d'une grande progéniture faite par YHWH aux patriarches⁸⁹.

On trouve néanmoins quelques divergences notables entre les noms figurant sur les deux listes. Dans l'ensemble, certains noms de personnes et le nombre de leurs descendants varient d'une liste à l'autre. Siméon compte six fils en Gn 46,10 et seulement cinq en Nb 26,12⁹⁰. De son côté, Asher compte quatre fils et une fille en Gn 46,17, mais trois fils et une fille en Nb 26,44-47. La différence la plus significative concerne cependant la tribu de Benjamin. En effet, au lieu de dix fils mentionnés en Gn 46, le livre des Nombres lui en attribue seulement cinq dont la plupart des noms diffèrent de ceux de Gn 46,21 : Ard et Naaman, cités comme fils de Benjamin en Gn 46,21 sont mentionnés comme fils de Béla, et donc petits-fils de

⁸⁷ L.J. HOPPE, « Israel and Egypt : Relationships and Memory », dans *The Bible Today*, 45 (2007), p. 210-213.

⁸⁸ D'après J. MILGROM, *Numbers*, p. 219, si l'on ajoute les filles de Celofehad et les Lévites dans ce recensement, les fils d'Israël descendus en Égypte au nombre de 70 personnes (Gn 46,27 ; Ex 1,15) constituent une nation de 70 clans en Nb 26, au moment où ils s'apprentent à rentrer à Canaan.

⁸⁹ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 68.

⁹⁰ Serait-ce le signe que certains pères n'ont pas eu de descendance ? Cela est possible, mais difficile à établir tant il y a des noms qui diffèrent et d'autres qui passent d'une tribu à une autre.

Benjamin, en Nb 26,40. En Genèse, Lévi est cité parmi ses frères et Joseph, qui se trouve déjà en Égypte avec les siens (Gn 46,20.27), forme une seule tribu. L'ordre de désignation des fils de Jacob change aussi : en Gn 46, ceux-ci sont cités suivant leurs mères, mais en Nb 26, le principe d'ordonnancement n'est pas explicité, seul Ruben est présenté comme l'aîné. On se rappelle par ailleurs que Nb 26 suit l'ordre du premier recensement, à l'exception de l'inversion d'Éphraïm et Manassé.

Fils d'Israël sortis d'Égypte (Nb 26) ⁹¹	Fils d'Israël venus en Égypte (Gn 46)
RUBEN : Hanok, Pallou, Hèçerôn, Karmi (v. 5.6) Pallou : <i>Éliab</i> (v.8) <i>Éliab : Némouël, Datân et Abiram</i> (v. 9)	RUBEN : Hanok, Pallou, Hèçerôn, Karmi (v. 9)
SIMÉON : Némouël, Yamîn, Yakîn, <u>Zéra</u> , Shaoul (v. 12-13)	SIMÉON : Yemouël, Yamîn, <u>Ohad</u> , Yakîn, <u>Çohar</u> , Shaoul (v. 10)
	LÉVI : Guershôn, Qehath et Merari (v. 11) ⁹²
GAD : Çéfôn, Haggui, Shouni, Ozni, Eri, Arod, Aréli (v. 15-17)	GAD : Cifôn et Haggui, Shouni et Eçbôn, Eri, Arodi et Aréli (v. 16).
JUDA : <i>Er</i> , <i>Ônan</i> , Shelah, Péreç, Zerah (v. 19-20). Pèrèç : Hèçrôn, <u>Hamoul</u> (v. 21)	JUDA : Er, Onân, Shéla, Pèrèç, Zérah (v. 12). Pèrèç : Hèçrôn (v. 12)
ISSAKAR: Tola, Poua, Yashouv , Shimirôn (v. 23-24).	ISSAKAR: Tola, Poua, Yov , Shimirôn (v. 13).
ZABULON: Sèred, Elôn, Yahléel (v. 26).	ZABULON : Sèred, Elôn, Yahléel (v.14).
JOSEPH ⁹³ : Manassé et Éphraïm (v. 28).	JOSEPH : Manassé et Éphraïm (v. 20).
MANASSÉ : <u>Makir</u> (v. 29) Makir : <u>Galaad</u> (v. 29) Galaad : <u>Iézer</u> , <u>Héleq</u> , <u>Asriël</u> , <u>Shèkem</u> , <u>Shemida</u> , <u>Héfèr</u> (v.30-32). <i>Celofehad</i> fils de Héfèr (filles) : <i>Mahla, Noa, Hogla, Milka et Tirça</i> (v. 33).	
ÉPHRAÏM : <u>Shoutèlah</u> , Bèker , <u>Tahân</u> (v. 35). Shoutèlah : <u>Erân</u> (v. 36)	
BENJAMIN : Bèla, Ashbel, Ahiram, <u>Shéfoufam</u> , <u>Houfam</u> (v. 38-39). Bèla : Ard et Naamân (v. 40).	BENJAMIN: Bèla, Bèker et Ashbel, <u>Guéra</u> et Naamân , <u>Ehi</u> et <u>Rosh</u> , <u>Mouppim</u> , <u>Houppim</u> et Ard (v. 21).
DAN : <u>Shouham</u> (v. 42)	DAN: <u>Houshim</u> (v. 23)
ASHER : Yimna, Yishwa, Yishwi, Beria, (<i>Sèrah, la fille</i>) (v. 44). Beria: Héber et Malkiël (v. 44)	ASHER : Yimna, Yishwa, Yishwi, Beria et leur soeur Sèrah. Fils de Beria: Héber et Malkiël (v. 17).
NEPHTALI : Yahcéel, Gouni, Yécèr, Shillem (v. 48-49)	NEPHTALI : Yahcéel, Gouni, Yécèr, Shillem (v. 22)

⁹¹ En petites capitales : ceux qui ont donné leurs noms aux douze tribus ; en italique ceux dont le nom ne figure pas dans la liste des clans (gentilice) ; sont soulignés les noms qui apparaissent dans une seule liste ; en gras soulignés les noms qui apparaissent dans les deux listes, mais dans deux tribus différentes ou reliés différemment au fondateur de la tribu et finalement en gras des noms qui pourraient être les mêmes, mais dont l'orthographe diffère.

⁹² La tribu de Lévi fait l'objet d'un recensement distinct en Nb 26,57-62.

⁹³ Joseph est à l'origine de deux tribus.

Ces quelques divergences ne parviennent pas à occulter les réminiscences de Gn 46 en Nb 26. Les indices de rapprochement sont trop patents et s'étendent jusqu'aux allusions à certains récits comme celui de la mort des fils de Juda. Manifestement, dans une lecture au « long cours » du Pentateuque, ce rappel de la maison de Jacob-Israël en Égypte noue le lien entre le patriarche, ses fils et le peuple recensé en Nb 26. Dans cette optique, la division de la tribu de Joseph entre Éphraïm et Manassé semble déjà anticipée en Gn 48,5. En fait, Jacob y bénit également les deux fils de Joseph et va jusqu'à les placer au même rang que Ruben et Siméon, ses fils aînés. Ce verset attire d'autant plus l'attention qu'il est suivi des propos de Jacob sur le patrimoine à recevoir (v. 6). Ces fils de Joseph apparaissent ainsi parmi les héritiers directs de Jacob. Il paraît donc logique que ces deux fils de Joseph soient comptés comme deux tribus avec leurs descendants parmi les fils de Jacob dans un recensement qui prépare le partage du territoire. Et cela, même si le livre des Nombres les considère de cette manière depuis le premier chapitre, mettant Lévi à l'écart.

Il est aussi remarquable que ces différents recensements signalent le début d'une étape majeure de la vie d'Israël. Celui de Gn 46 concerne la famille qui arrive en Égypte et qui deviendra un grand peuple quelques siècles plus tard. Celui de Nb 1 est réalisé après la sortie, au départ du Sinaï où Israël est constitué en peuple organisé. Nb 26 établit le lien entre les deux groupes et leurs descendants dans la perspective de l'entrée imminente en terre promise. Ce recensement donne la preuve que Dieu tient parole et il marque le commencement d'un nouveau jour pour le peuple de Dieu⁹⁴.

6.2. D'autres échos de la Genèse et de l'Exode

On pourrait, dans le même ordre d'idée, relever d'autres listes et dénombrements des fils d'Israël en Genèse et Exode (Gn 35,23-26 ; 49,1-27 ; Ex 1,1-5 ; 6,14-25). Les trois premiers (Gn 35,23-26 ; 49,1-27 et Ex 1,1-5) citent les noms des douze fils de Jacob. Une première liste est établie lorsque Jacob arrive de Sichem à Mamré auprès d'Isaac son père (Gn 35,23-26). Les douze y sont cités d'après leurs mères respectives. La deuxième liste nomme chaque fils au moment de recevoir la dernière bénédiction paternelle (Gn 49,1-27). Au-delà de la valeur intrinsèque d'une liste des ancêtres des douze tribus, il faut reconnaître que dans ce texte la bénédiction est programmatique de ce que deviendront les tribus issues de Jacob. Mais cette programmation est avant tout une prolepse de la vie dans la terre promise. La

⁹⁴ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 540.

troisième liste, quant à elle, est un rappel historique de l'entrée en Égypte au début d'un livre qui raconte la sortie d'Israël de ce pays (Ex 1,1-5).

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו בכר יעקב ראובן

« Et voici les noms des fils d'Israël entrant en Égypte : Jacob et ses fils ; premier-né de Jacob, Ruben » (Gn 46,8).

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו

« Et voici les noms des fils d'Israël entrés⁹⁵ en Égypte : avec Jacob, chacun et sa maison, ils entrèrent » (Ex 1,1).

מבן עשרים שנה ומעלה כאשר צוה יהוה את משה ובני ישראל היצאים מארץ מצרים

« ‘Depuis le fils de vingt ans et plus’, comme YHWH l’a ordonné à Moïse, et [aux/les] **fils d'Israël sortis du pays d'Égypte** » (Nb 26,4).

C'est clair, le titre de la liste d'Exode (1,1) reprend presque mot pour mot Gn 46,8. On voit aussi que la symétrie, construite autour de l'entrée-sortie, entre ces deux titres et Nb 26,4b est parfaite. Les fils d'Israël entrent en Égypte (avec leur père), les fils d'Israël sortent du pays d'Égypte⁹⁶.

La liste d'Ex 6,14-25 comprend quelques détails importants, bien qu'elle ne concerne que trois tribus (Ruben, Siméon et Lévi) sur douze. Elle se présente comme celle des « têtes de maison de leurs pères » (אלה ראשי בית אבתם). La quasi-totalité de tous ceux qui sont cités dans ce passage comme « têtes de maison de pères » sont également mentionnés en Gn 46, en tant que descendants de Jacob et en Nb 26 comme fondateurs des clans. Cette liste est encadrée⁹⁷ par la mention de l'envoi de Moïse (v. 10-11 et 28-29), la réponse de celui-ci, alléguant qu'il ne sait pas parler (v. 12 et 30), ainsi que l'association d'Aaron à la mission de Moïse (v. 13 et 26-27). De la sorte, la construction soignée du passage attire l'attention sur la généalogie des deux frères unis dans la mission de libérer Israël et de le conduire vers sa terre. La focalisation sur la famille sacerdotale est aussi confirmée par une présentation qui commence par les fils aînés de Jacob pour s'arrêter à Lévi dont la généalogie est décrite jusqu'à Pinhas, fils d'Éléazar, petit-fils d'Aaron⁹⁸.

Si la liste des deux premières tribus reprend celle de Gn 46,9-10, il n'en est pas de même pour celle de Lévi. Aux noms de ses trois fils succède une liste des clans issus de chacun

⁹⁵ Le participe actif exprime l'aspect, le fait d'entrer ou de sortir. Nous le rendons en français par un participe présent ou passé selon le sens de la phrase, c'est-à-dire suivant le contexte chronologique.

⁹⁶ Rappelons que Jacob était déjà enterré dans le pays de Canaan.

⁹⁷ M. GREENBERG, *Understanding Exodus. A Holistic Commentary on Exodus 1–11*. 2^e éd. Eugene, 2013, p. 114, propose une structure en chiasme : v. 10-12 (A), v. 12 (B), v. 14-25 (C) et v. 26-27 (B'), v. 28-29 (A').

⁹⁸ Sur la structure de ce chapitre et la manière dont elle met en évidence la famille sacerdotale, voir entre autres T.B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids – Cambridge, 2009, p. 168-175 et W. JOHNSTONE, *Exodus 1–19* (Smyth and Helwys Bible Commentary), Macon, 2014, p. 144.

d'eux comme en Nb 3–4. Relevons également la mention de la durée de vie de Lévi (137 ans), de Qehat (133 ans) et d'Amram (137 ans) et celle des épouses d'Amram, d'Aaron et d'Éléazar, mais aussi celle des fils de Coré, en plus de la lignée des grands-prêtres (Ex 6,16-25).

Ces données sur les Lévites permettent, encore une fois, de combler les ellipses de Nb 26, particulièrement au sujet du lien entre les trois fils de Lévi et les différents clans des Lévites. Le sens de la structure hiérarchique est développé en Ex 6,14-25. En ligne directe de Lévi à Pinhas, on mentionne l'âge de ceux qui sont morts et le nom de leurs épouses depuis Amram jusqu'à Éléazar. Ce texte aide également à comprendre le statut de Coré qui pourra susciter le soulèvement contre Moïse et Aaron en Nb 16. Si l'on distingue les prêtres, fils d'Aaron, des autres Lévites, Coré est le premier sur la liste de ces derniers. Un autre intérêt de ce texte est qu'il montre que les clans tels qu'ils sont mentionnés en Nb 26 existent déjà – fût-ce en partie – à la sortie d'Égypte. Comme on peut s'en rendre compte en Ex 1,7, Israël constitue déjà un peuple considérable.

Finalement, un sommaire vient rappeler la chute de la première génération et la fidélité de YHWH qui réalisera ses promesses en leurs fils. De cette manière, Nb 26 résume les changements intervenus depuis le dernier recensement⁹⁹, tout en introduisant des thèmes qui seront développés dans la suite. Ce chapitre du livre des Nombres témoigne en suffisance de la continuité-discontinuité entre le peuple recensé à Moab et les générations précédentes. Les contacts de ce chapitre avec les autres récits à l'intérieur du livre des Nombres et du Pentateuque illustrent le phénomène de réflexion qui a été bien mis en évidence par Yair Zakovitch dans son étude de la Genèse¹⁰⁰. Pour cet auteur en effet, les narrateurs bibliques ne fonctionnaient pas dans un vide culturalo-littéraire, mais ils ont construit leurs récits en dialogue avec les compositions existantes connues de leur public. Le narrateur biblique attend que le lecteur soit un partenaire actif. Il lui laisse le choix d'évaluer les personnages tout en le dotant d'un outil aussi discret qu'essentiel : la réflexion entre les récits. Cette découverte est une invitation supplémentaire à lire les récits dans le cadre du Canon. Ainsi, la manière dont est construit Nb 26 suggère d'étudier, la deuxième génération en gardant en mémoire l'expérience de la première et de lire les chapitres qui suivent le deuxième recensement en tenant compte de leurs rapports aux précédents.

⁹⁹ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 307.

¹⁰⁰ Y. ZAKOVITCH, « Through the Looking Glass : Reflexions/Inversions of Genesis Stories in the Bible », dans *BibInt* 1, 2 (1993), p. 152.

Si toute la génération sortie d'Égypte a disparu, qu'en est-il donc de Moïse, membre de ladite génération dont on sait pourtant que seuls Caleb et Josué entreront en terre promise ? Qu'advient-il du nom et de l'héritage d'un père qui n'a pas eu de fils ? C'est à ces questions d'héritage et de succession qu'est consacré le chapitre suivant du livre des Nombres, réglant ainsi certaines questions liées au passage d'une génération à l'autre.

Chap. II : HÉRITAGE ET SUCCESSION

Nb 26 a présenté, d'après leurs clans et leurs familles, le recensement des personnes qui recevront en héritage la terre promise (26,53-56). Ce chapitre a aussi établi le constat de la disparition de toutes les personnes recensées au Sinaï par Moïse et Aaron à l'exception de Caleb et Josué, épargnés par YHWH pour récompenser leur attachement envers lui (26,64-65). Mais le lecteur sait, toujours dans ce chapitre, qu'il y a un père qui n'a laissé que des filles (26,23) et que Moïse, qui fait partie de cette génération condamnée à périr au désert, reste encore à la tête d'Israël. Qu'en sera-t-il de la portion de terre et tout simplement de l'avenir de la famille de Celofehad, ce père mort sans laisser de fils ? Comment assurer concrètement et de manière visible la continuité du nom, c'est-à-dire la survie de la mémoire, d'un tel père ? Mais aussi, quel est le sort de Moïse ? Devra-t-il mourir comme les autres personnes de sa génération sans arriver à Canaan ? Dans ce cas, qui conduira le peuple après lui ? Nb 27 répond à ces questions de succession.

La solution apportée au cas de Celofehad, soulève forcément la question de la stabilité du patrimoine du clan. L'héritage familial pourrait – s'il était confié aux filles – passer du clan du père défunt à ceux de leurs maris. De la sorte, des territoires pourraient à la limite basculer d'une tribu à une autre. Une nouvelle disposition s'avère donc nécessaire pour encadrer la transmission du patrimoine d'un père, mort sans laisser de fils, à ses filles, afin de garantir la stabilité du patrimoine familial (36,1-12).

Quant à Moïse, s'il reste encore à la tête d'Israël – et cela jusqu'à la fin du Deutéronome –, Nb 27 confirme qu'il ne devrait pas traverser le Jourdain. Ce chapitre met en scène la transmission de la charge de Moïse à Josué (v. 12-23). Le passage consacre en même temps la position unique de Moïse, Josué n'héritant que d'une « part de sa majesté » – הוֹדָה (v. 20).

Aussi bien le lexique que la thématique de ce chapitre le placent donc logiquement à la suite du recensement de Nb 26. Par ailleurs, le rebondissement de la question de l'héritage des filles de Celofehad en Nb 36 crée une inclusion qui oriente la lecture de toute la séquence (Nb 26–36) vers le thème de la succession de l'ancienne génération par la nouvelle dans la préparation à l'installation en terre promise. Ainsi se conjuguent dans cette séquence le regard résolument tourné vers l'avenir et le caractère paradigmatique du passé. Le peuple recensé en Nb 26 y est présenté comme héritier de ses pères. Abordons d'abord la question soulevée par les filles de Celofehad.

1. Soustraire à l'oubli le nom du père (27,1-11)

La plupart de travaux consacrés à ce passage l'envisagent comme axé sur le droit à l'héritage. Particulièrement les lectures féministes y voient une revendication par les filles de Celofehad de leur droit à hériter de la parcelle revenant à leur père. Pourtant, si cette question du patrimoine familial est au cœur de l'intervention des chefs de famille de leur clan en Nb 36, les cinq sœurs justifient leur démarche par le souci de ne pas voir disparaître le nom de leur père défunt. Et c'est pour y remédier qu'elles demandent à entrer en possession de la part qui revient à ce dernier. C'est pour leur père et non pour elles-mêmes ou pour le territoire en tant que tel que les filles introduisent leur requête auprès de Moïse et du conseil du peuple.

1.1. Le nom du père ou la requête des filles de Celofehad

Avant même que les filles de Celofehad ne s'expriment, le narrateur les présente ainsi que le cadre de leur intervention. Leurs noms viennent à la suite de leur généalogie. C'est comme filles et membres d'une famille, d'un clan et d'une tribu qu'elles vont prendre la parole. Certes le fait de présenter une personne par ses ascendants est tellement fréquent dans le livre des Nombres qu'il risque de passer inaperçu. Chacun est fils ou fille de quelqu'un, et les généalogies situent chaque personne dans la relation à ses ancêtres. Il y a pourtant lieu de remarquer la longue lignée qui précède le nom des filles de Celofehad dans ce verset (27,1). On retrouve la même chose dans le recensement en 26,33 et lorsqu'elles se présentent une seconde fois, pour demander de mettre en application ce qui a été décidé à leur sujet (Jos 17,3). L'accent semble expressément mis sur leur affiliation qui, par ailleurs, justifie leur droit à entrer en possession de la parcelle de terre qu'elles vont demander.

Les filles s'approchent (קרב) et se tiennent (עמד) devant Moïse, le prêtre Éléazar, les princes et toute la communauté à l'entrée de la Tente de la rencontre (v. 1-2). La description de leur démarche, du conseil devant lequel elles se présentent et du lieu où cette entrevue se tient, rien de tout cela n'est anodin. Leur cas est de cette manière porté devant toute l'assemblée d'Israël et devant YHWH lui-même.

Le discours des filles commence par « notre père » – אבֵינו – (v. 3) et se termine encore par le même mot (v. 4). En plus de cette inclusion, ce discours peut être divisé en trois parties dont la première présente la situation du père à sa mort, la deuxième soulève le risque qui pèse sur l'avenir de son « nom » et la troisième suggère, pour remédier à cet effacement, le don de sa part d'héritage à ses filles. Reprise trois fois, l'expression « notre père » rythme tout le discours.

« Notre père est mort au désert ; mais il ne fut pas *au milieu* de la communauté de ceux qui se sont ligüés contre YHWH, dans la communauté de Coré. C'est (כי) de sa faute qu'il est mort et de fils il n'eut pas.

Pourquoi serait retranché (יגרע) le nom de notre père *du milieu* de son clan, car (כי) il n'a pas de fils ?

Donne-nous un patrimoine *au milieu* des frères de notre père » (v. 3-4).

La mort d'un père au désert rappelle le sort de toute la première génération, mais les filles font ici clairement allusion aux événements racontés en Nb 16–17 et 26,9-11. Nous avons, en effet, déjà souligné la visée rhétorique de cette reprise qui, non seulement, invite à faire le lien entre différents passages, mais aussi à enrichir notre compréhension de chacun de ces passages à la lumière des autres. Comme les gens de sa génération, Celofehad a péché et il en est mort. Il n'a toutefois pas pris part au soulèvement de Coré, ce qui aurait peut-être constitué, selon les filles, un motif plus accablant contre leur père. Remarquons cette caractérisation très négative du groupe de Coré dont l'exclusion de la communauté semble sans recours possible. La particularité de Celofehad cependant, c'est de n'avoir pas eu de fils. Et pour ce seul motif, les filles estiment qu'il n'est pas normal que son nom disparaisse. Il n'est certes pas innocent, mais sa faute a déjà été payée.

Le verbe יעד – se rassembler –, ici employé pour parler de la communauté de Coré (v. 3), apparaît maintes fois dans le TM sans être négativement connoté ni exposer ceux qui se rassemblent à une quelconque sanction. À deux reprises, cependant, ce verbe est suivi de la particule על – contre – (Nb 14,35 ; 16,11). Dans la première occurrence, YHWH déclare que toute la communauté (עדה) « rassemblée contre moi [YHWH] » (הנועדים עלי) mourra dans le désert (14,35), seuls leurs fils connaîtront cette terre que leurs pères ont méprisée (14,30). Dans la deuxième, Moïse dit à Coré que son rassemblement ne vise pas Aaron, mais il est plutôt orienté contre YHWH (על יהוה, הנועדים, 16,11). Se rassembler contre YHWH, on le voit, entraîne la privation de l'entrée en possession de la terre promise et, dans le cas de Coré et son groupe, d'après la lecture de l'incident de Nb 16 que suggèrent les filles de Celofehad, cette sanction pourrait aller jusqu'à la privation du patrimoine. Mais, malgré sa faute sanctionnée par la mort au désert, Celofehad n'entre pas dans la deuxième catégorie. Sa peine devrait donc être limitée à ne pas entrer dans le pays, comme les autres personnes de sa génération.

Nous percevons dans les mots des filles de Celofehad le regard critique posé par les membres de la nouvelle génération sur leurs pères. De la sorte, tout en revendiquant leur

héritage, les enfants se dissocient des péchés des pères. Mais, quelle est précisément la faute commise par Celofehad ? Elle n'est pas spécifiée. Les filles pourraient donc faire allusion au péché de toute sa génération, mais il s'agit peut-être d'une autre faute, commise personnellement. Tout ce que l'on peut tirer de la déclaration de ses filles est que cette faute ne devrait pas conduire à l'effacement de sa mémoire. Au contraire, il en a déjà payé le prix par sa mort. Dès lors, la question mérite d'être posée : le nom de ce père devrait-il être radié de son clan tout simplement parce qu'il n'a pas eu de fils ? Et c'est en vue de remédier à cette situation que les filles demandent la part d'héritage qui lui revient.

1.1.1 Assurer une postérité au père...

Sans doute, au cœur de l'intervention des filles de Celofehad se trouve la survie du nom de leur père¹⁰¹. Le mot-clé de leur discours est le verbe « disparaître »¹⁰² – גרע¹⁰³. Elles veulent assurer une continuité à leur père. Certes, leur démarche en tant que femmes est louable. De même, il est par ailleurs déjà remarquable que leurs noms soient cités au chapitre précédent dans un recensement dominés par les hommes, fondateurs d'une lignée. Mais si leur discours soulève une question de justice, celle-ci vise en premier lieu la mémoire de leur père¹⁰⁴. Contrairement à plusieurs études féministes, Yael Shemesh note :

« Les filles de Celofehad ne présentent pas leur cas comme une exigence de justice pour les femmes en général, ni même comme une exigence de justice pour elles-mêmes, mais seulement comme une exigence de justice pour leur défunt père. Leur seule préoccupation semble être son nom et sa mémoire »¹⁰⁵.

D'autres procédures existent pour assurer une postérité au défunt. Il s'agit notamment du lévirat. Certains commentateurs se sont interrogés sur le rapprochement entre ce cas et les deux institutions du lévirat et du *goël*. Par le lévirat, un frère ou un proche parent du défunt va vers sa veuve pour assurer à celui-ci une descendance. Mais dans ce passage, la veuve de

¹⁰¹ Y. SHEMESH, « A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad : Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash », dans *Biblical Interpretation* 15 (2007), p. 83.

¹⁰² B.A. LEVINE, *Numbers* 21–36, p. 345.

¹⁰³ Ce verbe revient 5 fois dans le livre des Nombres. Les hommes en impureté rituelle redoutent de manquer la célébration pascale (9,7), les filles de Celofehad demandent que le nom de leur père ne soit pas retranché de son clan (27,4) et les chefs de familles redoutent que le patrimoine de leur clan ne soit retranché au profit d'une autre tribu (36,3.4). Son emploi n'est peut-être pas technique, mais il traduit la soustraction et la perte, et donc la peur d'être banni du groupe.

¹⁰⁴ C. FREVEL, « The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks », dans C. FRAVEL, T. POLA et A. SCHAT (éd), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen, 2013, p. 25.

¹⁰⁵ Y. SHEMESH, « A Gender Perspective », p. 86 : « Zelophehad's daughters do not frame their case as a demand for justice for women in general, or even as a demand for justice for themselves, but only as a demand for justice for their late father. Their sole concern seems to be his name and memory ».

Celofehad n'est mentionnée nulle part. On peut tout simplement supposer qu'elle serait déjà morte comme toutes les personnes de la génération recensée au Sinaï ou qu'elle serait déjà trop âgée pour pouvoir à nouveau avoir des enfants. De plus, ce n'est pas la descendance qui manque à Celofehad, mais un fils. Comme dans le cas du lévirat, le *goël* est un proche parent, vengeur du sang. Il est censé protéger la vie du parent et la venger en cas d'homicide. Il veille également à ce que le patrimoine de la famille soit préservé. Il peut racheter le membre de famille réduit en esclavage ou le patrimoine familial. S'agirait-il, dans le cas de Celofehad, d'une forme de lévirat ou de *goël* ?

Dans ces différents cas, la postérité du défunt semble menacée. Mais c'est surtout le mariage endogamique auquel les filles de Celofehad seront soumises – en 36,6.11 – qui rapproche finalement ce cas de l'institution du lévirat, parce que cette solution finale fait intervenir la parenté. Selon Baruch A. Levine, il est ici question d'un lévirat décalé d'une génération¹⁰⁶. Mais cette analogie ne devrait pas cacher la grande différence qui existe entre les deux situations. Le lévirat comme le rachat (*goël*) impliquent une hiérarchie dans les degrés de parenté. Il faut commencer par le parent le plus proche et, si celui-ci décline, celui qui le suit dans l'ordre peut intervenir¹⁰⁷. Mais dans le cas de ces filles, elles peuvent épouser qui elles désirent – sans restriction de hiérarchie parentale – pourvu que l'homme soit de la tribu de leur père (36,6). Leur situation est donc plus flexible. Une autre différence de taille est que, dans le lévirat, le proche parent relève le nom du défunt en lui donnant une descendance alors qu'ici il s'agit principalement du patrimoine. La manière préconisée par les filles pour préserver le nom de leur père est de leur accorder une parcelle parmi les frères de ce dernier.

1.1.2. ... en donnant son héritage à ses filles

« La plainte des filles de Celofehad au v. 4 présuppose que le 'nom' d'un homme, dont l'existence continuée était importante et était prise au sérieux, pouvait être préservé uniquement en association avec l'héritage de la terre par ses descendants »¹⁰⁸. La parcelle de terre, même si elle n'est que le symbole de la postérité du défunt, est ici un enjeu de taille. N'oublions pas que le recensement dans lequel les filles de Celofehad sont mentionnées pour

¹⁰⁶ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 358.

¹⁰⁷ Booz ne peut légitimement exercer son droit de rachat sur Ruth que si le plus proche parent d'Élimélek renonce au sien (Rt 3,12-13).

¹⁰⁸ M. NOTH, *Numbers : A Commentary* (OTL), London, 1968, p. 211 : « The complaint of Zelophehad's daughters in v. 4 presupposes that the 'name' of a man, the continued existence of which was important and was taken seriously, could be preserved only in association with the inheritance of land by his descendants ».

la première fois est ordonné au partage de la terre. Le patrimoine ou l'héritage familial est le marqueur spatial de la présence d'une famille. Avoir une parcelle parmi les frères du père, c'est donner à celui-ci une place parmi les membres de son clan.

Malgré cela, plusieurs études féministes interprètent le geste de ces filles comme une revendication pour l'accès de femmes à l'héritage familial et même à l'autonomie matérielle¹⁰⁹. Certes, elles ont raison dans une certaine mesure, parce que la terre reviendra aux filles de Celofehad. Ce sont elles qui vont en jouir. En outre, cette approche peut aussi se baser sur la démarche de ces filles et sur le fait qu'elles s'estiment en droit d'hériter de leur père. Mais de là à soutenir qu'elles se lèvent parce que le patrimoine de leur clan est menacé ou qu'elles se battent pour leur propre intérêt, il y a risque d'utiliser le texte dans le but unique de répondre aux préoccupations des femmes et des hommes d'un autre temps.

Lu attentivement, le discours de ces filles révèle qu'elles ne se seraient pas présentées si leur père avait eu un fils. Et c'est encore pour leur défunt père qu'elles demandent de prendre sa part d'héritage. Les filles ne contestent donc pas la coutume qui consiste à donner l'héritage d'un père à son fils. Elles situent leur intervention dans le cas où le père a une descendance uniquement féminine. Dans ce cadre précis, elles s'estiment en droit d'hériter de leur père. « Pourquoi serait retranché (יגרע) le nom de notre père du milieu de son clan ; [est-ce] parce qu'il (כי) n'a pas de fils ? » (v. 4a). La particule כי, « parce que », introduit le motif contesté par les filles. L'absence d'héritier mâle ne constitue pas, selon elles, une raison suffisante pour que le nom du père soit effacé. Dans le même sens, lorsque Moïse présente leur requête à YHWH, la réponse de ce dernier montre que le cas reste une exception. Bien que la mesure soit ensuite généralisée et érigée en règle, les filles ne sont pas appelées à hériter au même titre que les garçons.

1.2. Du cas Celofehad à la règle pour les fils d'Israël : la réponse de YHWH

Les filles de Celofehad se sont présentées (קרבו) et se sont tenues (עמדו) devant Moïse, le prêtre Éléazar, les chefs de famille et toute la communauté à l'entrée de la Tente du rendez-vous pour plaider en faveur de la mémoire de leur père (v. 1-4). À son tour, Moïse le médiateur porte (קרבו) leur cause (משפט) devant YHWH (v. 5). La répétition du verbe présenter (קרבו) fait comprendre au lecteur que Moïse prolonge la démarche des filles de Celofehad.

¹⁰⁹ Lire par exemple T. ILAN, « The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance : The Biblical Injunction and its Outcome », dans A. BRENNER (éd.), *Exodus to Deuteronomy* (A Feminist Companion to the Bible, Second Series, 5), Sheffield, 2000, p. 176-179.

C'est en dernière instance à YHWH qu'elles soumettent leur volonté d'hériter de leur père. Elles l'ont explicitement exprimé, c'est pourquoi au lieu de transmettre leur question ou d'exposer leur situation, le narrateur indique que Moïse présente « leur cause / leur jugement – נושפטן » devant YHWH. Elles ont émis une suggestion, et YHWH la trouve juste. Il demande à Moïse d'accéder à leur demande et étend cette solution à d'autres familles israélites qui se trouveraient dans ce cas de figure. « Sûrement (כן), [comme] parlent les filles de Celofehad. Donner, tu leur donneras (נתן חתן) un patrimoine héréditaire au milieu des frères de leur père. Et tu feras passer (והעברת) à elles l'héritage de leur père » (v. 7).

Elles ont donc obtenu gain de cause, même si elles devront encore se présenter pendant le partage des terres pour demander que ce qui a été décidé soit appliqué (Jos 17,4)¹¹⁰. Néanmoins, lorsque YHWH parle de la remise de l'héritage de leur père, le verbe utilisé est « faire passer ». Ce choix du vocabulaire pourrait sembler peu signifiant, mais il revient dans le verset suivant toujours en relation avec la transmission de l'héritage paternel aux filles alors que, dans le cas des hommes, le verbe employé est systématiquement le verbe donner (נתן, v. 9.10.11). C'est comme si, au final, la fille était là pour assurer le transfert. Et c'est justement ce transfert possible vers une autre tribu, via le lien de mariage, qui fera rouvrir le dossier (Nb 36).

La question n'est pas ici celle du statut de la fille ou du traitement qui lui est réservé, mais il s'agit de comprendre que le patrimoine n'est pas dissociable du nom du père et que par conséquent, il devrait être tenu par celui qui est censé assurer la survie de son nom. Ceci est évident pour le fils qui perpétue la lignée de son père ou le proche parent qui lui assure une descendance en cas de lévirat. Dans le livre de Ruth, Booz dit à celui qui a le droit de racheter le champ d'Élimélek qu'il a également le devoir de « racheter » la veuve du fils de celui-ci : « להקים שם המת על נחלתו – afin de relever le nom du défunt sur son patrimoine » (Rt 4,5.10). Et le verset continue : « pour que le nom du défunt ne soit pas effacé (יכרת) chez ses frères » (Rt 4,10). En attendant qu'un homme en porte la responsabilité, ce sont les filles de Celofehad qui devront acquérir la part de leur père. Un peu comme Noémi garde le champ de son mari, après la mort de celui-ci et de ses deux fils, en attendant qu'un proche parent le rachète et s'occupe enfin d'elle et de sa belle-fille.

¹¹⁰ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 320 : « On a remarqué enfin que les noms des cinq filles de Celofehad correspondaient à des villes situées à l'Ouest du Jourdain : No'ah en Zabulon (Jos 19,13), Hoglah en Juda (Jos 15,6) et Tirça en Manassé (Jos 12,24 ; 1R 15,21) ».

Pour revenir à notre texte, même si le peuple est encore sur l'autre rive du Jourdain, la terre dont il va prendre possession est liée à ses pères qui l'ont reçue en promesse de la part de YHWH. Chaque portion de cette terre sera donc un patrimoine à transmettre en héritage de père à fils, ou fille au cas où celui-ci n'a pas de fils et, en l'absence de descendants directs, ce patrimoine sera donné au parent le plus proche (frère, oncle paternel, etc.).

La solution apportée à la requête des filles de Celofehad sera à l'origine d'une règle pour tout Israël : chaque fois qu'un homme mourra sans laisser de fils, son patrimoine sera transmis à sa fille. Ce cas contribue ainsi à ajouter une nouvelle disposition à celles en vigueur en matière d'héritage. Toutes les filles d'Israël qui se trouveront dans une situation similaire pourront profiter des droits acquis par les filles de Celofehad. Mais, comme l'écrit de Vault : « Les principes qui régissent cette législation sont d'abord celui de l'origine divine de toute loi (v. 5.6.11), mais aussi celui de la permanence nécessaire des familles et des biens dans le peuple de Dieu (v. 4) »¹¹¹. Pourtant, si les filles reçoivent une part d'héritage pour la survie du nom de leur père, l'acquisition du patrimoine familial par les filles risque d'en compromettre la stabilité. C'est cela qui provoque l'intervention des chefs de famille du clan de Galaad.

2. La stabilité de l'héritage des pères (36,1-12)

Le thème du dernier chapitre du livre des Nombres se situe dans la suite de 27,1-11 dont il constitue de toute évidence un rebondissement. Ce chapitre forme en même temps une inclusion avec Nb 26-27 sur le thème du partage de la terre. Son verset final (v. 13) conclut à la fois « le code du partage (33,50-36,12) »¹¹², la séquence de Nb 26-36, et plus généralement la séquence dite de Moab (22,1-36,13), ainsi que le livre tout entier. Pour cela, il mérite d'être traité de manière plus détaillée dans la suite. Analysons d'abord la façon dont rebondit l'affaire du patrimoine et quel lien ce chapitre suggère avec les précédents.

Plus qu'un simple rapprochement thématique, le parallèle entre la pétition des filles de Celofehad (27,1-11) et celle des chefs de clans de la tribu de Manassé (36,1-12) se vérifie sur le plan littéraire¹¹³ par le vocabulaire utilisé, par l'intervention des mêmes personnages, ainsi que dans la manière de poser les problèmes et de les résoudre. Ceux qui soumettent leurs problèmes sont tous membres du clan de Galaad, fils de Makir, fils de Manassé, fils de Joseph

¹¹¹ J. DE VAULT, *Les Nombres*, p. 320.

¹¹² J. DE VAULT, *Les Nombres*, p. 405.

¹¹³ Y. SHEMESH, « A Gender Perspective », p. 91.

(27,1 ; 36,1) et le conseil devant lequel ils s'expriment est quasiment identique. Les filles de Celofehad portent leur problème devant Moïse, le prêtre Éléazar, les princes et toute la communauté (27,2) ; tandis que les chefs de familles s'adressent à Moïse et aux princes (36,1b). D'un côté comme de l'autre, le cas est présenté à YHWH.

Les différents discours citent les mêmes personnages. D'un côté, les filles demandent une parcelle parmi les frères de leur père que l'on identifie aisément à ceux qui prennent la parole en Nb 36, appelant Celofehad leur frère. De l'autre, les chefs de famille situent leur intervention en rapport avec la mesure prise à l'issue de la requête des filles de Celofehad (36,2b).

Le déroulement des deux intrigues est également similaire : démarche auprès de Moïse et du conseil, présentation du cas devant YHWH par Moïse, réponse de YHWH qui atteste la justesse de la démarche des requérants et répond positivement à la requête. À la fin de chacun des deux passages, les ordres de YHWH engagent les filles de Celofehad et sont élargis à tous les fils d'Israël qui se trouveraient dans les conditions similaires.

Cependant, ces éléments communs ne doivent pas masquer les différences tant dans la manière dont se déroulent les deux scènes que dans leur contenu. Notons par exemple que lorsque les chefs de famille s'approchent (36,1), la station debout du plaideur n'est plus indiquée comme en 27,2, ni le lieu où se tient la rencontre ; de même, il n'est pas fait mention de la présence du prêtre Éléazar. Aussi, la réponse de YHWH est transmise en style indirect, paraphrasée par Moïse. Ces légères variations donnent à la scène de 27,1-11 plus de relief. Là, le lecteur semble assister au déroulement du plaidoyer des filles de Celofehad devant la Tente et écouter la réponse de YHWH à Moïse sans médiation. Quant au contenu de leurs discours, les filles de Celofehad sont les seules à proposer une solution alors que les chefs de famille se bornent à exposer les problèmes éventuels.

Il faut en outre remarquer avec Shemesh la différence d'horizon entre les deux pétitions. D'un côté, l'horizon est celui de la famille restreinte (27,1-11) et de l'autre celui de la tribu (36,1-12). Plus concrètement, il y a d'un côté le nom du père et de l'autre le territoire de la tribu¹¹⁴. Si, pour les filles, la survie du nom du père était menacée, pour les chefs de famille, c'est le patrimoine du clan qui l'est. La pétition de ces derniers place le cas particulier de Celofehad dans le cadre plus vaste de la tribu. L'issue de la deuxième pétition montre par

¹¹⁴ Y. SHEMESH, « A Gender Perspective », p. 93.

ailleurs que la mémoire d'un père particulier ne peut survivre que si l'héritage du clan survit. De la sorte, Celofehad est pleinement et définitivement situé au milieu de ses frères. La question spécifique de 36,1-12 est donc celle de la stabilité de la part d'héritage du clan confiée aux filles.

2.1. L'héritage des pères ou la préoccupation des chefs de famille de Galaad

Les chefs de famille de Galaad sont préoccupés par la stabilité de l'héritage du clan : comment l'assurer si les filles deviennent héritières ? Or, cela n'est plus une éventualité, car YHWH l'a ordonné en ce qui concerne les filles de Celofehad et l'a même étendu à d'autres familles dans des situations similaires. Comment dès lors éviter de déposséder certaines tribus au profit des autres en cas de mariage ?

Le discours de ces chefs de famille peut être structuré en deux parties, elles-mêmes composées de deux morceaux chacune. La première, tournée vers le passé, rappelle deux ordres que YHWH a donnés à Moïse : l'un concernant le partage du territoire par tirage au sort (v. 2a) et l'autre relatif au don de l'héritage de Celofehad à ses filles (v. 2b). La deuxième partie – reliée à la précédente par des γ consécutifs et tournée vers le futur – expose les risques, évidents selon eux, de perte d'une partie de l'héritage de leurs pères dans le cas où les filles de Celofehad épousent des hommes des autres tribus (v. 3), perte qui serait confirmée en l'année du jubilé (v. 4).

I.	A	Et ils dirent : À mon seigneur, <u>YHWH a commandé de donner</u> (צוה יהוה לתת) la terre en héritage, par tirage au sort (גורל), aux fils d'Israël,
	B	et mon seigneur fut <u>commandé par YHWH de donner</u> (צוה ביהוה לתת) l'héritage de Celofehad notre frère à ses filles
II.	B'	Et elles seront à quelqu'un parmi les fils des (autres) tribus d'Israël pour femmes et <u>sera retranché</u> (ונגרעה) leur héritage de l'héritage de nos pères et il sera ajouté à l'héritage de la tribu à laquelle elles appartiendront (תהיינה) et du lot (גורל) de notre héritage, il <u>sera retranché</u> (יגרע)
	A'	Et si arrive le jubilé des fils d'Israël, et sera ajouté leur héritage à l'héritage de la tribu à laquelle elles appartiendront (תהיינה) et de l'héritage de la tribu de nos pères leur héritage <u>sera retranché</u> (יגרע)

Comme on peut le remarquer à travers ce tableau, le discours des chefs de famille est bien construit. La première partie rappelle le double ordre de donner un héritage ; de façon générale à tous les fils d'Israël, et particulièrement aux filles de Celofehad, héritières de leur père. Cet ordre est ensuite doublement contrarié, dans la deuxième partie, par la possibilité de

retranchement d'une partie de l'héritage dû au mariage des filles hors de leur tribu, éventualité renforcée par le jubilé des fils d'Israël. Ainsi, au centre de la construction (B et B') se trouve abordé le cas des filles de Celofehad, encadré dans les deux extrêmes (A et A') par une ouverture aux dispositions concernant l'ensemble des fils d'Israël.

2.1.2. Le rappel de deux ordres reçus par Moïse

Si le don de la terre aux filles justifie la crainte des chefs de famille de perdre l'héritage de leurs pères, le rappel du partage du territoire par tirage au sort fonde le droit de chaque tribu à posséder la portion du territoire qui lui est échue. Le verdict du sort étant l'expression de la volonté divine, le territoire de chaque tribu est donc fixé par Dieu et ses frontières devraient rester immuables¹¹⁵. Dès lors, s'il devenait possible qu'une parcelle passe d'une tribu à une autre, c'est le principe à la base même du partage initial du territoire qui serait mis à mal.

L'évocation du tirage au sort au v. 3 montre qu'il ne s'agit pas seulement de fonder en Dieu le droit de Moïse et de ses successeurs à partager le pays, mais également le devoir pour chaque tribu de s'établir dans les limites du territoire qui lui sera attribué. Ces versets renvoient clairement à 26,53-56 et 33,54. Le peuple a été recensé par clan et par tribu, et c'est de la même manière qu'il entrera en possession de son patrimoine. La part de chaque tribu sera proportionnelle au nombre de ses recensés et le mode de partage sera le tirage au sort. En d'autres termes, les chefs de famille craignent que l'attribution de l'héritage de Celofehad à ses filles expose cette parcelle à passer de la propriété d'une tribu à une autre parce que, par le mariage, ces filles elles-mêmes appartiendront à la tribu de leurs maris.

Le rappel de l'ordre de donner le patrimoine de Celofehad à ses filles met en contexte le reste du propos des chefs de famille et inscrit ce chapitre à la suite de Nb 27,1-11, comme nous l'avons noté. Ces éléments permettent également de confirmer ce que nous avons avancé : par ces deux rappels, ce récit établit une inclusion de la séquence de Nb 26–36. La situation créée à l'issue du récit de Nb 27,1-11 pourrait compromettre ce que YHWH a précédemment ordonné. Il est donc nécessaire d'encadrer cette dernière disposition. Par ailleurs, l'accent porté sur le lien à la tribu dans ce récit rappelle les généalogies de Nb 26 et la présentation des filles de Celofehad en 27,1. C'est sur ce lien que les chefs de famille fondent leur intervention. Parce que l'héritage appartient à la tribu, ils peuvent donc porter leur regard sur la parcelle de Celofehad, leur frère, dans le but de protéger le droit de leurs pères sur leur patrimoine.

¹¹⁵ I. KISLEV, « Numbers 36,1-12 : Innovation and Interpretation », dans *ZAW* 122 (2010), p. 256-258.

2.1.3. Le risque pour le patrimoine du clan

La femme mariée intègre la lignée de son mari et dépend légalement de celui-ci. Le livre des Nombres illustre cette dépendance de la femme à son mari dans la législation sur les vœux (30,11-16). La femme est en quelque sorte sous tutelle et ne peut s'engager sans le consentement au moins tacite de son mari, celui-ci étant libre de confirmer ou d'annuler le vœu fait par son épouse. La structure familiale est fondée sur l'homme. Les généalogies classent les enfants dans la lignée de leur père. Faire famille, comme le remarque Roland de Vaux¹¹⁶, se dit construire la maison, et la famille, comme la maisonnée, s'appelle **בית אב**, « maison du père » (1,2.4...) ou maison d'untel (17,23 ; 20,29)¹¹⁷. Le chef de famille ou de clan se nomme **אבות ראש** [ל**בית**] « tête [de la maison] des pères » (1,4 ; 7,2) ou **נשיא בית אב**, « prince de la maison du père » (3,24 ; 17,17). La famille se définit donc par rapport au père. De ce fait, il est évident que l'héritage de Celofehad passera sous la gestion des époux de ses filles, puis se trouvera annexé au patrimoine de leur clan. Que cela se fasse une génération plus tard, sous leurs fils, ne change pas grand-chose au transfert de la propriété.

Le risque que représente l'année du jubilé sur la stabilité du patrimoine familial est, par contre, moins clair. Le verset semble faire référence à Lv 25, mais dans cette loi sur le jubilé, le patrimoine est plutôt restitué à son ancien propriétaire (Lv 25,13.28). Seules les maisons d'habitation vendues en ville ne peuvent être rachetées après l'année jubilaire (Lv 25,29). Passée cette année, elles appartiennent définitivement à leurs nouveaux propriétaires. Pourtant en Nb 36,4 le jubilé semble confirmer et même rendre définitif le droit de la tribu, à laquelle la femme héritière appartient par le lien du mariage à garder sa portion de terre. Il serait impossible au clan du père défunt, après l'année jubilaire, de récupérer son patrimoine. Celui-ci serait donc définitivement perdu.

La difficulté à concilier ces deux positions pousse Martin Noth à affirmer que la référence à l'année jubilaire au v. 4 est, tant du point de vue littéraire que factuel, déplacée¹¹⁸. De son côté, de Vaulx avance l'idée suivante :

« Notre passage est l'un des deux textes (avec Lv 27,16-25) faisant allusion à la loi du Jubilé (Lv 25,8-34). Il nous révèle une disposition inédite, relative aux terres acquises par mariage. Celles-ci pourraient revenir dans la famille de la femme, en cas de décès (ou de rachat ?)

¹¹⁶ R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament. Vol. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*. 2^e éd. revue, Paris, 1961, p. 38-39.

¹¹⁷ Le terme **בית** apparaît 58 fois en Nb. Dans 46 cas, il est accompagné de **אב**. Et dans la quasi-totalité de cas, il renvoie à la famille, c'est-à-dire aux occupants et non au bâtiment.

¹¹⁸ M. NOTH, *Numbers*, p. 257.

survenu avant l'année jubilaire, mais au jubilé, elles passeraient définitivement à la famille de son mari (v. 4) »¹¹⁹.

Cependant, la position de de Vault, bien que stimulante, manque d'appui dans le texte. Une autre interprétation est suggérée par Itamar Kislev pour qui ce verset (36,4) signifie que même l'année jubilaire est inefficace dans ce cas. Attribuées aux chefs de famille de la tribu de Manassé, ces paroles indiquent au lecteur que les lois existantes ne permettent pas de résoudre la nouvelle situation. Il y a donc nécessité d'une nouvelle loi pour sauvegarder les frontières du territoire des tribus¹²⁰. Que cette situation soit nouvelle et ne saurait être réglée par les lois existantes, comme le remarque Kislev, le texte le dit explicitement (v. 4), même si, dans ce verset, le jubilé, loin d'être tout simplement inefficace semble être plutôt, pour le clan du père défunt, un facteur aggravant le risque de perdre définitivement sa propriété.

2.2. L'attachement au patrimoine des pères

YHWH confirme l'inefficacité des dispositions antérieures quand il déclare, par l'entremise de Moïse, que les fils de la tribu de Joseph ont raison (v. 5). Il transmet alors d'autres règles pour encadrer la transmission de l'héritage paternel aux filles. Les filles de Celofehad épouseront, chacune, un membre d'un clan de la tribu de leur père (v. 6) et il en sera de même pour toute fille héritière (v. 8). Ces mesures sont justifiées par le devoir d'assurer la stabilité du patrimoine¹²¹ familial. De la sorte, chaque Israélite restera attaché au patrimoine de ses pères (v. 7.9). Ainsi, il n'y aura pas de clan défavorisé ou dont une partie du territoire pourrait être perdue. Le caractère inaliénable des possessions familiales est ainsi confirmé. C'est certainement sur base de ce principe que, plus tard, Naboth refusera de vendre au roi Achab le domaine familial (1R 21,3).

Finalement, le narrateur enregistre le respect de cet ordre par les filles de Celofehad qui épousent leurs cousins (v. 10-12). Ce passage encadre et donc limite évidemment les possibilités des filles, à qui on a reconnu le droit à l'héritage en 27,7-8, de choisir leur

¹¹⁹ J. DE VAULT, *Les Nombres*, p. 405.

¹²⁰ I. KISLEV, « Numbers 36,1-12 », p. 256.

¹²¹ Deux termes désignent le patrimoine dans le livre des Nombres : אֲחֻזָּה (27,4.7 ; 32,5.22.29.32 ; 35,2.8.28) et נַחֲלָה (16,14 ; 18,20...). Ils apparaissent parfois ensemble : אֲחֻזָּת נַחֲלָה (27,7 ; 32,32) ou נַחֲלָת אֲחֻזָּה (35,2). Ces termes paraissent interchangeable (35,8). Mais comme le fait remarquer J. MILGROM, *Numbers*, p. 232 : אֲחֻזָּה est un terme technique désignant la propriété inaliénable reçue d'un souverain tandis que נַחֲלָה désigne une propriété inaliénable transmise par héritage. La terre saisie par les Israélites (אֲחֻזָּה) deviendra leur héritage (נַחֲלָה). Ainsi, ces deux termes ont chacun son sens, bien que certains livres préfèrent l'un par rapport à l'autre. Notons aussi que les 9 occurrences de אֲחֻזָּה sont limitées à la dernière partie du livre (Nb 26–36). נַחֲלָה apparaît 46 fois, dont seulement 7 dans les chapitres qui précèdent Nb 26 ; dans la contestation de Datân et Abiram (16,14) et au sujet de la part des prêtres et des Lévites en Nb 18,20.21.23.24.26.

partenaire. Mais il faut remarquer que cette endogamie ne leur enlève pas toute liberté de choix, car elles peuvent épouser celui qui leur plaît à l'intérieur de la tribu (v. 6) qui est un ensemble relativement vaste. D'après Noth¹²², le texte des v. 3.6b.7.8.12 suggère que les filles héritières peuvent se marier uniquement à l'intérieur de la tribu et pas nécessairement dans leur propre clan. De son côté, Milgrom soutient que le choix est limité à l'intérieur du clan et non dans la tribu. Il évoque deux raisons à cela. La première est que le recensement est fait par clan et non par tribu. La deuxième, c'est que le clan – et non la tribu – est l'unité sociale présumée par ce passage, comme on le voit dans la loi de succession qui dérive du cas de Celofehad. Mais Milgrom lui-même reconnaît qu'il s'agit là de la forme originale de ce chapitre¹²³, forme qui, remarquons-le, n'est pas celle du texte que nous avons devant les yeux.

En effet, dans sa forme actuelle, le texte ne donne pas lieu à une distinction nette entre les deux termes. Au contraire, il existe même un flou dans le vocabulaire entre tribu et clan. L'expression *מטה משפחה* – clan de la tribu (v. 6.8) – apparaît à côté de *מטה משפחה* – tribu du clan (v. 12) – comme si les deux expressions étaient équivalentes¹²⁴. En fait, ces structures elles-mêmes n'ont pas un nombre précis d'individus et la distinction entre tribu et clan est difficile à établir uniquement sur base de leur dimension¹²⁵. Même le clan peut avoir une extension relativement large. Ainsi, ces filles ont une grande liberté de choix, surtout quand on sait que dans l'Ancien Testament certains mariages ont lieu à l'intérieur de la famille. Mais tout cela importe peu car là n'est pas la question que le narrateur met en évidence.

Mieux que la restriction du droit des filles, ce qui est au cœur de la législation de ce passage – comme du reste celle de 27,1-11 – c'est la préservation¹²⁶ du clan. Sur ce thème, la loi de 36,1-12 complète celle de 27,1-11. D'un côté comme de l'autre, la préoccupation est d'assurer un avenir aux pères à travers leur portion de terre. Alors que les filles de Celofehad se limitent à l'horizon familial, les chefs de famille ouvrent l'horizon au clan. Nb 27,4 parlait d'une « possession parmi les frères de notre père » ; en Nb 36, la question se pose de conserver cette parcelle à l'intérieur du patrimoine du clan, c'est-à-dire parmi les frères du père.

¹²² M. NOTH, *Numbers*, p. 257-258.

¹²³ J. MILGROM, *Numbers*, p. 512.

¹²⁴ I. KISLEV, « Numbers 36,1-12 », p. 255.

¹²⁵ Dans la généalogie de Nb 26, tous les clans de la tribu de Manassé sont issus d'un seul ancêtre, Makir fils de Manassé, dont un clan porte le nom (26,29-32). De même, Makir n'a de fils que Galaad. On voit que dans ce cas, fils de Makir et fils de Manassé peuvent couvrir une même population.

¹²⁶ J. MILGROM, *Numbers*, p. 482.

Sauver de l'oubli le nom du père, sans sacrifier le patrimoine des pères, tel est l'enjeu de l'ensemble. C'est donc de la survie des pères qu'il s'agit dans les deux passages : celle du nom d'un père, Celofehad, et celle de leur patrimoine familial inaliénable. La terre reste le marqueur de la famille et de la survie des pères. Elle porte d'une certaine manière la trace de toutes les générations qui se succèdent. Elle appartient aux pères qui l'ont reçue de YHWH et ne peut leur être enlevée. Le Lévitique considère d'ailleurs que la terre appartient à YHWH et les hommes n'en ont que le droit d'usage (Lv 25,23). Cette conception se retrouve aussi dans les Nombres où, non seulement Dieu donne, mais il peut reprendre ce qu'il a donné si le peuple en est indigne (33,55-56). Chaque individu reçoit la terre par héritage et la lègue également en héritage à ceux de son clan.

Ces deux épisodes donnent l'illustration qu'on ne peut séparer le thème de la terre ni de celui du renouvellement des générations, ni de la lecture des Nombres comme un livre de la loi, une torah. Le peuple et la terre sont liés et la vie de ce peuple est réglementée par une loi dont les dispositions évoluent au gré des circonstances nouvelles. Même si c'est YHWH qui est le législateur suprême et Moïse son intermédiaire, la loi fait objet des débats.

3. L'annonce de la mort prochaine de Moïse et sa succession (27,12-23)

La suite de Nb 27 traite aussi de succession. Ayant reçu l'ordre de gravir la montagne des *Abarim* pour voir la terre promise avant de mourir, Moïse demande à Dieu de désigner un berger pour Israël. YHWH l'envoie alors imposer les mains à Josué. En fait, comme ce fut le cas pour Aaron, Moïse va céder la place à une nouvelle génération de chefs qui vont conduire le peuple à la conquête de la terre promise. Toutefois, cette succession n'est que partiellement similaire à celle d'Aaron, par son fils Éléazar. Moïse ne monte pas sur la montagne immédiatement après la conversation avec YHWH. Il ne meurt donc pas, mais continue à diriger le peuple malgré la présentation et l'investiture de Josué. En outre, Josué ne semble pas investi de toutes les facultés et responsabilités de Moïse alors qu'Éléazar prend la tenue et les attributs de grand prêtre à la suite de son père. Ne serait-ce pas là une manière pour le narrateur d'affirmer le statut particulier de Moïse ?

3.1. L'annonce de la mort prochaine de Moïse

Le récit débute par un dialogue entre YHWH et Moïse. Celui-ci reçoit l'ordre de gravir la montagne des *Abarim* pour voir le pays que YHWH donne aux fils d'Israël. Et la séquence

continue, la vision du pays doit être suivie par la mort de Moïse exprimée en terme de réunification avec ceux de ses frères : « et tu verras et tu seras réuni à tes peuples, toi aussi, comme a été réuni Aaron, ton frère » (v. 13b). Moïse doit donc monter pour voir et pour mourir. « Être réuni à ses peuples » sonne pour lui comme un appel à rejoindre la génération qui est la sienne¹²⁷, celle qui a été condamnée à périr au désert. Moïse a pourtant la particularité de voir – quoique de loin – la terre promise. Certes, les explorateurs, eux aussi, l’avaient vue (Nb 13), mais ils n’ont pas cru Israël capable de la conquérir et sont morts au désert. La vision de Moïse, par contre, aura lieu à Moab pendant que le peuple est sur le point de traverser le Jourdain. Ainsi, le leader d’Israël pourra mourir dans l’espérance. Cette mort est mise en parallèle avec celle d’Aaron. Non seulement Moïse doit gravir la montagne pour mourir comme son frère, mais les deux sont aussi unis dans la « faute » qui entraîne leur mort.

La scène à laquelle on fait ici allusion est racontée en 20,1-13. Moïse et Aaron sont accusés d’avoir été rebelles à la parole de YHWH à Mériba dans le désert de Cîn. Mais en fait, bien avant cela, les deux leaders, faisant partie de la génération recensée au Sinaï, leur mort pourrait être mise en rapport avec celle de toute leur génération décidée en 14,29-30, car seuls Caleb et Josué sont épargnés. Mais dans cet épisode Moïse semble nettement au-dessus de la mêlée. YHWH propose même de faire de lui un peuple plus grand et plus puissant qu’Israël (14,12). C’est donc seulement à Mériba (20,1-13) que la perspective de sa mort commence à se dessiner, mais reste encore floue, surtout du point de vue du peuple¹²⁸. Moïse lui-même y apprend tout simplement qu’il ne fera pas entrer le peuple dans la terre promise. Il faut donc attendre 27,13 pour savoir qu’il va rejoindre les siens, comme Aaron peu de temps auparavant.

¹²⁷ J. BLENKINSOPP, « The Baal Peor Episode Revisited (Num 25,1-18) », *Bib* 93 (2012), p. 93 : « Since the reason for forbidding Moses entry into the promised land offered in Num 20,9-13 strains credulity, it may have been simply the awareness that Moses, like Aaron and Miriam, belonged to the first wilderness generation which Yahweh swore would never enter into his rest (Ps 95,11) ».

¹²⁸ B. ŠTRBA, « Did the Israelites Realise Why Moses Had to Die? », dans *RB* 113 (2006), p. 337-365, analyse les annonces de la mort de Moïse en Nombres et en Deutéronome et aboutit à la conclusion que seuls le lecteur et Moïse savent que la mort de celui-ci est une sanction ; seuls eux peuvent établir une relation de cause à effet entre la mort de Moïse et l’installation de Josué en Nb 27 (p. 365).

20 ³Et le peuple chercha querelle (וִירִיב) à Moïse... ¹⁰Moïse et Aaron rassemblèrent l'assemblée devant le rocher et il leur dit : « écoutez donc, <u>rebelles</u> (הַמְרִים) ... » ¹²YHWH dit à Moïse et à Aaron : « puisque <u>vous n'avez pas cru</u> (לֹא הֵאֱמַנְתֶּם) en moi <i>pour me sanctifier</i> (לְהַקְדִּישְׁנִי) <i>aux yeux des fils d'Israël</i>, à cause de cela, vous ne ferez pas entrer (לֹא תִבְיִיא) cette assemblée dans le pays que je leur donne ». ¹³ Ce sont-là les eaux de Mériba, où les fils d'Israël ont cherché querelle (רִיב) et <i>il s'y est sanctifié</i> (וַיִּקְדֹּשׁ בָּם)	27 ¹²Et YHWH dit à Moïse : « monte sur cette montagne des Abarim et vois le pays que je donne aux fils d'Israël. ¹³Et tu le verras et tu seras réuni à tes peuples toi aussi comme Aaron ton frère a été réuni, ¹⁴ « ... parce que <u>vous avez été rebelles</u> (מְרִיחִים) à ma bouche dans le désert de Cîn, lors de la querelle de la communauté (בְּמִרְיַבַּת הָעֵדָה), <i>pour me sanctifier</i> (לְהַקְדִּישְׁנִי) au moyen de/par l'eau (בַּמֵּיִם) à leurs yeux ce sont les eaux de Mériba ; à Qadesh dans le désert de Cîn »
--	--

Il y a donc une progression dans l'annonce de la fin prochaine de Moïse comme dans la qualification de la faute commise par les deux frères à Mériba. Alors que Moïse accusait le peuple de rébellion (20,10), YHWH lui dit maintenant que lui-même et son frère Aaron ont été rebelles¹²⁹ à sa parole (27,14). Ce motif n'apparaît pas en 20,12-13 où il est seulement question du manque de confiance en YHWH (20,12)¹³⁰. En d'autres termes, dans cet épisode, les deux frères sont accusés de n'avoir pas estimé YHWH digne d'être sanctifié ou de montrer sa sainteté. Maintenant (27,12), le lecteur découvre que Moïse, qui pourtant accusait le peuple de rébellion (20,10), s'est lui-même rendu rebelle aux yeux de YHWH (27,14). Le chef d'Israël va donc lui aussi subir le sort réservé aux rebelles.

De même, la sanction se fait plus précise : non seulement Moïse ne fera pas entrer le peuple en terre promise, ce qui pourrait signifier aussi bien sa mort que son incapacité à conduire le peuple – à cause de son âge¹³¹ par exemple – et pourrait également nécessiter la désignation d'un autre chef pour poursuivre la mission, mais il est désormais clair que Moïse va mourir. Cependant, cela n'est évident que pour le lecteur et Moïse, le peuple semble encore

¹²⁹ Dans le Pentateuque, la racine רִיב apparaît en Ex (3 fois), en Nb (5 fois dont 2 désignent une localité) et en Dt (8 fois). Les occurrences de Gn (26,35) et Ex (15,23) se traduisent par l'amertume. Là, comme ailleurs dans l'Ancien Testament, la rébellion est passible de mort (Dt 21,18.20 ; Jos 1,18, 1Sm 12,14-15 ; 1R 13,21.26) ou d'oppression (Néh 9,26 ; Is 1,20...). Le rappel de la rébellion au désert en Dt 9,23 conjugue manque de confiance et rébellion.

¹³⁰ D. NOCQUET, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse la succession de Moïse et la place d'Éléazar dans le livre des Nombres », dans T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 658.

¹³¹ Le motif de l'incapacité due à l'âge est combiné à celui de la sanction de YHWH en Dt 31,2.

tout ignorer¹³². Les reproches adressés à Moïse, ainsi que la sanction, interviennent dans un cadre restreint. Dieu parle seul avec le chef. Le narrateur ne signale nulle part une communication au peuple concernant la faute de Moïse et sa mort prochaine. De plus, celui-ci continue à conduire son peuple, malgré l'imposition des mains à son successeur.

L'allusion à la mort d'Aaron rappelle également 20,22-29¹³³. Plusieurs éléments sont communs aux deux récits. Moïse, comme Aaron, sera « réuni à ses peuples » (20,23 ; 27,13). La cause en est la même : ils ont été « rebelles à la parole de YHWH » à Mériba (20,24 ; 27,14). Les deux reçoivent l'ordre de gravir la montagne, Hor-la-montagne pour l'un, Abarim pour l'autre (20,25 ; 27,12). Mais les différences entre les deux passages ne sont pas pour autant négligeables. D'un côté, Dieu s'adresse à Moïse et Aaron ensemble (20,23), de l'autre, il s'adresse à Moïse seul (27,12)¹³⁴. Moïse reçoit l'ordre de prendre Aaron et Éléazar son fils et de les faire monter (20,25), c'est encore lui qui ôte ses vêtements sacerdotaux à Aaron et en revêt Éléazar (20,26). À son tour par contre, il n'y aura pas de témoin de sa mort (27,12).

On peut en outre constater que la disparition d'Aaron est annoncée de façon directe et explicite – il est clairement dit qu'il n'entre¹³⁵ pas dans la terre donnée à Israël (20,24), mais doit mourir¹³⁶ (20,26) –, alors que dans le cas de Moïse (27,13), il y a une forme d'euphémisme qui ne parle que de l'enlèvement pour s'unir aux siens, sans nommer effectivement la mort, comme si, rapporté à lui, le terme était inconvenant.

Ajoutons aussi que, dans le cas d'Aaron, le narrateur enregistre immédiatement la réalisation par Moïse de tout ce qui lui a été demandé. La communauté le voit monter avec Aaron et Éléazar (20,27), puis descendre avec Éléazar seul, réalisant ainsi qu'Aaron a « expiré » (20,28). Les deux annonces ne sont donc parallèles que par certains aspects. La montée et la mort de Moïse, nous l'avons déjà noté, ne seront pas racontées en Nombres. Au lieu de la mort de Moïse donc, le récit de Nb 27 oriente le lecteur vers la désignation et l'investiture de Josué. Moïse a encore du temps devant lui pour donner la loi et préparer la prise de Canaan.

¹³² B. ŠTRBA, « Did the Israelites Realise », p. 362.

¹³³ Cette mort est encore rappelée dans la synthèse de 33,38-39.

¹³⁴ Aaron est déjà mort, mais même son successeur n'est pas informé que Moïse va bientôt mourir.

¹³⁵ Le verbe **בוא** – entrer – de ce verset fait écho au même verbe au *hifil* – faire entrer – en 20,12.

¹³⁶ Le verbe **מוֹת** – mourir – n'apparaît pas en 27,12-23.

3.2. Josué successeur de Moïse ?

3.2.1. Un berger pour Israël

Quand Moïse apprend qu'il va rejoindre les siens, au lieu de s'apitoyer sur son sort, comme en Dt 3,23-26 où il est dit que Moïse a supplié YHWH de le laisser entrer dans le pays, il est plutôt préoccupé par l'avenir de son peuple et demande pour lui un berger. Le nom par lequel il interpelle YHWH – « Dieu des souffles de toute créature – *אלהי הרוחת לכל בשר* » (v. 16) – est celui par lequel il l'appelait déjà dans l'épisode du soulèvement de la communauté de Coré (16,22). À cette occasion, il tentait de s'interposer entre Dieu et Israël, suppliant YHWH de ne pas détruire toute la communauté à cause de la faute d'une seule personne. Certains ont vu dans cette allusion à l'épisode de Coré une reconnaissance du péché d'un seul : Moïse, et une intervention en faveur d'Israël. Dany Nocquet, par exemple, affirme que Moïse reconnaît sa culpabilité en même temps que son incapacité à conduire le peuple, au point qu'il ne peut même pas désigner son propre successeur. Cet exégète considère alors le discours de Moïse comme « une vraie lettre de démission dans laquelle Moïse accepte sa disqualification en tant que chef religieux et politique d'Israël, communauté de YHWH »¹³⁷.

De Vault, par contre, attire l'attention sur le fait que dans ces deux cas, l'expression est employée par Moïse dans une prière, pour le bien de la communauté, lors de la punition du péché d'un seul¹³⁸. En ce sens, ce discours est davantage une intercession qu'une confession des péchés commis, même si les deux ne s'excluent pas totalement l'une l'autre. Le profil de Moïse qui en ressort est celui d'un homme, non pas replié sur lui-même mais, au contraire, tourné vers l'avenir de la communauté, le profil d'un homme exerçant sa fonction d'intermédiaire entre YHWH et Israël. Et cela, même si son péché l'oblige – comme l'observent certains auteurs – à parler à YHWH à la troisième personne, lui dont le livre des Nombres affirme qu'il parle à Dieu de « bouche à bouche » (12,8). Le texte présente donc un personnage complexe : coupable, mais toujours intercesseur. La suite montre même que c'est le visage de l'intercesseur qui prend le dessus. La sanction semble suspendue, le temps que YHWH réponde aux préoccupations de Moïse et pourvoie à la succession de celui-ci.

Nocquet lui-même, lorsqu'il propose la structure de ce passage, note : « cette structure en dialogue renvoie aux situations dans lesquelles Moïse parle avec Dieu afin d'obtenir

¹³⁷ D. NOCQUET, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse », p. 659-660.

¹³⁸ J. DE VAULT, *Les Nombres*, p. 321.

quelque chose au bénéfice d'Israël »¹³⁹. Il faut de plus souligner que c'est le discours de Moïse (27,16-17) qui oriente la suite des événements racontés. YHWH accède à sa demande et l'envoie donner l'investiture à Josué. Ce faisant, l'ordre de gravir la montagne pour voir le pays et mourir passe au second plan. Malgré sa faute, Moïse fait encore fléchir le cours des événements. Sa mort est en quelque sorte décalée dans le temps, en attendant qu'il termine sa mission en faveur d'Israël. Au cœur de son dialogue avec Dieu se trouve donc l'intérêt du peuple ; et si Moïse ne désigne pas lui-même son successeur, c'est parce qu'il reconnaît que YHWH, qui dispose du souffle de tout vivant, est le plus habilité à le faire. Moïse est médiateur, et même s'il conduit le peuple, il ne l'a ni conçu ni engendré ; il ne s'estime pas capable de le porter seul (11,11-15). Dans son humilité (12,3), il laisse l'initiative à Dieu.

La mission que Moïse attribue au nouveau chef est décrite en deux verbes qui introduisent la métaphore du berger avec son troupeau : יצא, sortir, et בא, entrer. Ce chef sera le guide du peuple. Sans une telle personne, dit Moïse, la communauté serait comme un troupeau sans berger. En effet, cette manière de présenter le travail de son successeur évoque pour beaucoup l'image d'un chef militaire. Déjà se profile la figure du conquérant que sera Josué¹⁴⁰. Mais le berger est peut-être aussi la perception que Moïse a de sa propre mission. Selon Walter Vogels : « la demande de Moïse révèle que lui-même, qui a commencé comme pasteur de moutons (Ex 3,1), a voulu être le pasteur de son peuple »¹⁴¹. Les paroles de Moïse peuvent donc être lues comme une allusion à ses propres débuts comme berger. Dans ce cas, elles n'ont pas pour visée de réduire la charge de Josué à celle d'un simple chef militaire, même s'il reste toutefois vrai que l'expression renvoie avant tout à une mission d'ordre militaire et semble ainsi définir de manière proleptique la fonction principale de Josué.

3.2.2. La succession de Moïse : Josué et Éléazar

En guise de réponse, Moïse reçoit de YHWH l'ordre de procéder à l'investiture de Josué. Ordre qu'il va accomplir fidèlement d'après le double témoignage du narrateur (v. 22a.23b).

¹³⁹ D. NOCQUET, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse », p. 669-670.

¹⁴⁰ David est également présenté comme le roi berger (1S 16,11 ; 17,15.34.40 ; 2S 5,2).

¹⁴¹ W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (LiBi, 114), Paris, p. 268.

Ordre	Exécution
¹⁸ Et YHWH dit à Moïse :	²² Et Moïse fit comme YHWH lui a ordonné
« prends-toi Josué fils de Nûn, homme qui [a] l'esprit en lui	et il prit Josué
<i>et tu imposeras ta main sur lui</i>	
¹⁹ Et tu le feras se tenir devant Éléazar, le prêtre, et devant toute la communauté	et le fit se tenir devant Éléazar le prêtre et devant toute la communauté
	²³ <i>Et il imposa ses mains sur lui</i>
et tu l'ordonneras à leurs yeux	et il l'ordonna
²⁰ et tu donneras de ta majesté sur lui de sorte que toute la communauté des fils d'Israël écoute/obéisse	
	comme YHWH a parlé par l'entremise de Moïse.
²¹ Et devant Éléazar le prêtre, il se tiendra et il demandera pour lui le jugement des <i>Ourim</i> devant YHWH. À sa bouche, ils sortiront et à sa bouche, ils rentreront, lui et tous les fils d'Israël avec lui, et toute la communauté.	

L'exécution fidèle de l'ordre de YHWH par Moïse se vérifie également par la reprise des mots-clés de cet ordre dans son rapport d'exécution. La séquence ordre-exécution change certes un peu au niveau de l'imposition des mains, mais le rapport d'exécution semble respecter la séquence logique du déroulement de la cérémonie. On peut ici comprendre, en prêtant attention aux points de vue des personnages, que YHWH met en évidence le geste d'imposition de mains, qui est au cœur de ce rite, alors que le narrateur décrit les choses suivant la séquence de leur déroulement. Le don de la majesté et l'écoute ou l'obéissance de toute la communauté ne sont pas enregistrés, mais ce sont évidemment les fruits de l'investiture, lesquels se vérifieront pendant l'exercice de sa fonction par Josué. Il en va de même pour la consultation des *ourim*. Encore une fois, malgré sa faute, Moïse est le fidèle serviteur de YHWH.

Le prêtre Éléazar est mentionné trois fois dans ce passage. Devant lui et devant toute la communauté, Moïse doit procéder à l'investiture de Josué (v. 19.22). C'est encore devant lui que Josué doit se présenter pour connaître la volonté de YHWH à travers la consultation du sort (v. 21). Ce verdict des *ourim* prononcé par le prêtre Éléazar conditionnera les activités de Josué. Par conséquent, alors que toute la communauté lui obéit, ce verset suggère que Josué devra à son tour obéir au prêtre Éléazar. Malgré sa surcharge et sa grammaire difficile, ce verset semble donc donner la préséance au pouvoir du prêtre sur celui de Josué. Des auteurs comme Kislev soulignent la tension qui existe entre la demande d'un berger par Moïse (v. 17)

et la soumission de ce berger au pouvoir du prêtre (v. 21). Cette tension, constate Kislev, se remarque même à l'intérieur du discours de YHWH, entre l'obéissance de toute la communauté à Josué (v. 20) et la subordination de celui-ci au prêtre (v. 21)¹⁴².

Pour certains auteurs, ce passage, tout en traitant de l'investiture de Josué, témoigne de la consécration du prêtre Éléazar. Cela se comprend quand on regarde le personnage d'Éléazar à travers l'ensemble du livre. Il est nommé trente-cinq fois en Nombres alors que Josué n'y est cité qu'à onze reprises. En outre, quand ils apparaissent ensemble, Éléazar est systématiquement nommé le premier (32,28 ; 34,17), alors que Moïse l'était par rapport à Aaron. À travers le livre, le personnage d'Éléazar est présenté comme prêtre, fils d'Aaron, exerçant en présence de son père (3,4), chef des Lévites et responsable du sanctuaire (des choses très saintes, 3,32 ; 4,16). Il est grand prêtre à la place de son père (20,25.26.28). Il succède à celui-ci et apparaît aux côtés de Moïse (26,1.3.63 ; 27,2...). Son fils, Pinhas, reçoit la promesse d'une alliance éternelle (25,7.11). Après Moïse, c'est lui qui servira d'intermédiaire entre le peuple et son Dieu (27,21).

En effet, la consultation des *ourim* fait partie des attributions du prêtre depuis Ex 28,30 et Lv 8,8¹⁴³. Il ne s'agit donc pas d'une nouveauté. Toutefois, du temps de Moïse, elle semble avoir peu d'utilité, car celui-ci parle avec Dieu. Moïse n'avait pas besoin de la médiation du prêtre pour connaître la volonté de Dieu¹⁴⁴. Josué par contre n'aura pas cette faculté et devra recourir aux services du prêtre Éléazar. Certes, il est le chef d'Israël, et le peuple est censé lui obéir, mais son commandement sera subordonné à celui que lui donnera le grand prêtre de la part de YHWH.

Ce constat pousse Vogels à noter : « Josué n'est pas l'égal de Moïse, sa position est comparable à celle des soixante-dix anciens qui, eux, ont reçu une partie de l'esprit de Moïse (11,17) »¹⁴⁵. La comparaison avec les soixante-dix anciens nous semble toutefois peu appropriée. Quand YHWH envoie Moïse prendre Josué, celui-ci est présenté comme « un homme en qui est l'esprit » (v. 18). L'imposition des mains par Moïse ne lui confère donc pas l'esprit comme aux anciens, même s'il reçoit de sa majesté¹⁴⁶. Il y a par ailleurs un jeu de mots entre la manière dont Moïse nomme YHWH, « Dieu des esprits – אֱלֹהֵי הָרוּחַ » (v. 16) et

¹⁴² I. KISLEV, « The Investiture of Joshua (Numbers 27,12-23) and the Dispute on the Form of Leadership in *Yehud* », dans *VT* 59 (2009), p. 435.

¹⁴³ Il en sera également question en Dt 33,8 ; 1Sm 28,6 ainsi qu'en Esd 2,62 et Ne 7,65.

¹⁴⁴ M. NOTH, *Numbers*, p. 215.

¹⁴⁵ W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 269.

¹⁴⁶ Dt 34,9 considère l'esprit qui est en Josué comme une grâce de son imposition des mains par Moïse.

celle dont YHWH désigne Josué, « homme en qui est l'esprit – אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ » (v. 18), témoignant de « l'intimité » entre les deux à travers l'esprit. Dans ce passage, l'esprit qui est en Josué semble même être à la base de sa désignation. Bien que Josué soit obligé de sortir et de rentrer avec son armée sur la parole du prêtre¹⁴⁷ ; à travers les *ourim*, c'est finalement YHWH lui-même qui conduira son peuple. Lorsque, à la demande de Josué, Éléazar consultera le sort, c'est YHWH qui prendra la décision et non l'être humain¹⁴⁸.

Dans le livre des Nombres, Josué est au service de Moïse lorsque l'esprit descend sur les soixante-dix anciens (11,25). Il représente la tribu d'Éphraïm dans la liste de ceux qui vont explorer la terre de Canaan (13,8), c'est à cette occasion que Moïse change son nom « Hoséa » en « Josué » (13,16). Au retour de cette mission, Josué révèle sa confiance en Dieu et reçoit de lui, avec Caleb, la promesse d'entrer en terre promise (14,6.30.38), contrairement à toute leur génération et, particulièrement, aux autres explorateurs qui meurent sur-le-champ. Après cet épisode, Josué est mentionné seulement au moment de succéder à Moïse (27,12-23), puis comme celui qui devra procéder au partage du pays en compagnie du prêtre Éléazar et des chefs de tribus (32,28 ; 34,17). Pour le livre des Nombres donc, la figure de Josué évoque à la fois continuité et rupture, car, rescapé de la première génération, il porte la mémoire de la sanction et l'espérance de la réalisation des promesses.

Par ailleurs, l'Exode le présentait déjà comme un chef militaire (Ex 17,9.10.13.14) et comme serviteur de Moïse depuis le Sinaï (24,13 ; 32,17 ; 33,11). Le Deutéronome insiste à son tour sur le courage qu'il doit avoir parce que c'est lui qui, en succédant à Moïse, conduira le peuple en terre promise (Dt 1,38 ; 3,21.28 ; 31,3.7.14.23 ; 34,9.14.23). Ensuite, tout un livre porte son nom et raconte la conquête et l'occupation de Canaan.

En fait, Josué, homme fidèle à YHWH, est choisi parmi les membres de la première génération afin de conduire Israël vers la terre promise, mais malgré cela, il n'égale pas Moïse de qui il reçoit la majesté¹⁴⁹ (27,20). Si Moïse a travaillé avec Aaron, puis avec Éléazar, et même avec les anciens ou les princes en plusieurs circonstances, le livre des Nombres associe plus étroitement son successeur au prêtre et aux anciens dans l'exercice de son pouvoir

¹⁴⁷ M. NOTH, *Numbers*, p. 215.

¹⁴⁸ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 554

¹⁴⁹ La préposition מִן reliée à majesté dans la phrase : וְנָתַתָּה מִהוֹדֶךָ עָלָיו (et tu donneras de ta majesté sur lui) se comprend déjà au sens basique de l'origine (latin : *de, ex, ab*) : c'est de l'imposition des mains par Moïse que Josué reçoit sa majesté. Toutefois, vu que cette préposition prend très souvent le sens partitif et, probablement aussi, vu le rapprochement avec l'institution de 70 anciens en Nb 11, beaucoup préfèrent traduire ce verset par « et tu donneras *une part* de ta puissance/dignité » (voir TOB et BJ), traduction qui suggère explicitement que Josué ne reçoit qu'une portion de la majesté reconnue à Moïse.

(32,28 ; 34,17). C'est parce que Josué ne pourrait occuper seul tout l'espace qui sera laissé par Moïse que le prêtre, médiateur entre Dieu et lui, prend la préséance.

Il nous semble alors qu'au lieu d'opposer Josué et Éléazar, il convient de parler avec Nocquet de la double succession de Moïse¹⁵⁰. Cette succession est certes hiérarchisée parce que Moïse est avant tout serviteur de Dieu, fonction religieuse que le prêtre remplira désormais, quoique jamais à la manière de Moïse, car nul ne peut lui succéder pleinement¹⁵¹.

Ce statut particulier de Moïse se remarque aussi dans la mise en récit que fait le narrateur. Parmi les personnages humains, Moïse est le seul à savoir que sa mort est proche, il est donc le seul qui domine la scène du début à la fin. Pour le lecteur, néanmoins, « Nb 27 inaugure un temps qui trouve son épilogue en Dt 34. Nb 27 fait entrer le lecteur dans le temps de la mort de Moïse »¹⁵². De fait, cette perspective va marquer le reste du livre des Nombres où notamment Moïse livre sa dernière bataille (Nb 31) et transmet des instructions en vue du partage du territoire et de l'organisation de la vie d'Israël après lui.

4. Moïse et ceux de sa génération

Un recensement a établi le renouvellement du peuple et préparé la nouvelle génération au partage de la terre promise. Une situation nouvelle vient d'être résolue. Elle a été portée par les filles d'un père décédé sans laisser de fils pouvant hériter de sa parcelle de terre et assurer un avenir à son nom. Cette parcelle passera à ses filles, mais la solution à ce problème en soulève un autre relatif au patrimoine familial et, nous l'avons noté et souligné, l'inclusion formée par les deux passages (27,1-11 et 36,1-12) fait de la question de la terre la question principale de Nb 26–36. Moïse, le médiateur soumet les nouvelles situations à YHWH et donne de sa part des lois complémentaires. Avec l'investiture de Josué, c'est l'équipe des dirigeants qui se trouve complètement renouvelée comme l'a été le peuple.

Bref, Moïse va rejoindre ceux de sa génération – même si cette mort attendra encore un peu –, car la génération sortie d'Égypte a failli et Moïse, le chef ne fait pas exception. Avec son frère Aaron, ils ont été rebelles à la parole de YHWH à Mériba. Moïse devrait donc, lui

¹⁵⁰ D. NOCQUET, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse », p. 665.

¹⁵¹ Dans une étude visant à identifier le successeur de Moïse dans le Deutéronome, J.L. SKA, « Qui est, dans le Deutéronome, le successeur de Moïse ? », dans *NRTh* 135 (2013), p. 369 va plus loin : « Aucun membre d'Israël, fût-ce Josué ou le prophète anonyme de Dt 18,15.18 n'occupera la fonction unique occupée par l'homme de Dieu durant plus de quarante ans. Le vrai successeur de Moïse est un écrit, un livre, la Torah. C'est elle qu'il confie aux Lévites, qu'il laisse en héritage au peuple et qu'il demande de conserver à jamais comme témoin de ce à quoi il tient le plus ».

¹⁵² D. NOCQUET, « Nb 27,12-23, la succession de Moïse », p. 657.

aussi, mourir avant l'arrivée en terre promise ; mais, malgré le péché et l'échec des pères et leurs responsables, le nom des pères mérite de leur survivre et leur part d'héritage familial doit rester inaliénable. Avec la mort annoncée de Moïse, c'est une étape unique de l'histoire qui s'achève. Même Josué, son successeur, ne peut hériter que d'une part de sa majesté. Le temps intermédiaire devient dès lors, aux yeux du lecteur, le temps d'achever la mission de Moïse et de préparer la suite.

Livre de passage, le livre des Nombres l'est également parce qu'il présente la pérégrination du peuple d'Israël du désert du Sinaï aux steppes de Moab pendant au moins trente-huit ans. Comme nous l'avons déjà signalé, la plupart des chercheurs trouvent dans les indices topographiques et chronologiques de ce livre son principe de structuration. Selon Coats, c'est même cette présentation en itinéraire qui, dans la mesure où elle permet d'agencer différents récits comme se déroulant au cours d'un voyage, crée une impression évidente d'unité. Car, constate l'auteur, les chaînes de cet itinéraire fonctionnent comme des pièces de transition entre diverses traditions originellement distinctes les unes des autres¹⁵³.

Dans la dernière séquence du livre, le chapitre 33 se lit comme un récapitulatif des étapes parcourues par Israël et introduit, en ses derniers versets (v. 50-56), les instructions relatives à l'occupation de Canaan. Il faut malheureusement constater que le souci de déterminer avec précision l'itinéraire suivi par Israël a souvent cristallisé les efforts des exégètes, même si aucune route particulière ne s'est finalement imposée. Ne faudrait-il pas plutôt essayer de comprendre quel effet une liste d'étapes comme celle-ci – la seule qui, dans le livre des Nombres et dans le Pentateuque, récapitule toutes les étapes de la marche – produit sur le lecteur qui la découvre à ce point précis de la trame narrative du livre ? Qu'est-ce que ce texte apporte à la dynamique de l'ensemble ? Ce sont là les questions auxquelles nous tentons de répondre.

Placer l'itinéraire à ce point précis du livre nous semble donc répondre à une certaine logique. En effet, ce chapitre s'intègre magnifiquement dans sa séquence. Au terme de la traversée du désert et après l'occupation de l'est du Jourdain¹⁵⁴ (Nb 32), ce chapitre fait le point sur le chemin parcouru (v. 1-49), puis il tourne le regard du lecteur vers l'autre rive (v. 50-56), perspective qui se prolonge jusqu'à la fin du livre. Ce chapitre se situe donc à un moment-charnière¹⁵⁵. Et, comme on le verra, son intégration dans son contexte littéraire ne se limite pas à sa thématique. On y retrouvera plusieurs noms déjà rencontrés ainsi que des allusions claires aux passages précédents du livre des Nombres et même de l'Exode.

¹⁵³ G.W. COATS, « Wilderness Itinerary », dans *CBQ* 34 (1972), p. 147-148.

¹⁵⁴ Le nom de Dibon-Gad (33,45.46), par exemple, suggère que ce chapitre intègre l'attribution de l'est du Jourdain aux deux tribus et demie (Nb 32,34), car avant l'occupation cette ville est appelée tout simplement Dibon (21,30 ; 32,3). Nb 33 présuppose donc le récit de Nb 32.

¹⁵⁵ J. MILGROM, *Numbers*, p. 277.

1. Un peuple en marche

L'Israël du livre des Nombres est fondamentalement un peuple en marche. Il ne faut pourtant pas chercher un seul itinéraire suivi par ce peuple sur une carte de géographie, car les possibilités sont multiples. Mieux, le chemin parcouru par Israël se dérobe à toute fixation géographique. Mais, si la marche d'Israël est parfois perçue comme une errance, donnant l'impression que le peuple s'est perdu dans le désert, la rétrospective de Nb 33 suggère une autre lecture : le chemin parcouru s'y avère avoir une orientation et une cohérence, avec des arrêts bien identifiables.

Les auteurs de *The Torah. A Women's Commentary* proposent une structure de ce chapitre qui présente le mérite de suivre les indices littéraires du texte : (A) le trajet depuis l'Égypte (v. 1-37), (B) la mort d'Aaron (v. 38-40), (C) le trajet vers Moab (v. 41-49) et (D) les directives pour l'avenir (v. 50-56)¹⁵⁶. Nous proposons pour notre part de distinguer dans la première partie, l'introduction (v. 1-2) ainsi que la mise en contexte du départ (v. 3-4) qui précèdent le relevé des étapes (v. 5-37). De la sorte, les développements qui encadrent la succession des étapes (v. 1-4 et 50-56) et celui qui en brise le rythme (v. 37-40) apparaissent clairement.

2. Le chemin parcouru (v. 1-49)

Les fils d'Israël se trouvent dans les steppes de Moab, de l'autre côté du Jourdain en face de Jéricho, depuis le début du chapitre 22. Plus précisément, ils se situent au bord du Jourdain, selon une expression : על-ירדן, propre à la séquence de Nb 26–36 (26,3.63 ; 33,48.50 ; 35,1 ; 36,13). Les quelques indications temporelles montrent que les quarante ans d'errance sont bientôt écoulés. Le lieu et le temps sont donc propices pour une rétrospective.

D'emblée, l'itinéraire de Nb 33 déborde des limites du récit du livre des Nombres qui, on le sait, débute dans le désert du Sinaï. Il remonte jusqu'en Égypte, point de départ de la marche d'Israël. Dès le premier verset, le texte se présente comme un relevé des étapes de l'ensemble du voyage qui va de Ramsès aux steppes de Moab. En lisant les deux versets introductifs (v. 1-2), ainsi que les deux suivants (v. 3-4), consacrés aux circonstances de la sortie d'Égypte, on trouve réponse à quelques questions essentielles. D'où part ce peuple ? Qui le conduit ? Sous l'autorité de qui se placent le peuple et ses chefs ? Quand et comment

¹⁵⁶ T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah*, p. 1014.

Israël se met-il en marche ? On y apprend aussi que les premiers-nés des Égyptiens sont tués, et plus fondamentalement encore, que leurs divinités sont jugées et même sanctionnées.

En outre, ce texte fournit certaines informations que l'on ne trouve nulle part ailleurs. Ainsi, il est le seul à signaler que Moïse écrit les étapes de la marche ou que les Égyptiens enterrent leurs morts, le seul aussi à donner l'âge d'Aaron à sa mort et à mentionner certaines étapes. On le perçoit donc aisément, ce texte n'est pas un simple relevé des étapes¹⁵⁷ d'une marche dont le récit a déjà été raconté en Exode–Nombres, il y apporte un important complément d'information et un horizon (une clé) de lecture.

2.1. Le départ (33,1-4)

Lee propose de distinguer deux unités différentes dans ces quatre versets : (1) une introduction (v. 1-2), qui indique la nature de la marche d'Israël (v. 1) et le mode de narration (v. 2) ; (2) ainsi que le récit des événements de Ramsès (v. 3-4)¹⁵⁸.

¹Voici les départs des fils d'Israël qui sortirent du pays d'Égypte selon leurs armées, par la main de Moïse et Aaron.

²Et Moïse écrivit leurs sorties selon leurs départs sur l'ordre de YHWH ; et voici leurs départs selon leurs sorties.

Le terme « voici » (אלה) qui encadre cette partie met en exergue deux racines qui reviennent chacune à trois reprises : נסע¹⁵⁹ (partir, lever le camp), et יצא¹⁶⁰ (sortir). Le texte ainsi introduit traite donc avant tout de « départ » et de « sortie ». Israël réalise son exode d'Égypte, comme un peuple organisé en corps d'armée¹⁶¹ sous la conduite de Moïse et Aaron. Moïse met par écrit les étapes de la marche, mais c'est YHWH qui, en dernier lieu, porte la responsabilité de l'ensemble du processus : aussi bien de l'exode que de la fixation du souvenir au moyen de l'écriture.

Avant la longue liste des étapes de la pérégrination, les v. 3 et 4 exposent la manière dont se déroule la sortie de Ramsès et situent l'événement dans le temps. Ce départ est déjà raconté

¹⁵⁷ Le terme נסע (départ, étape) revient 12 fois dans tout l'Ancien Testament (Gn 13,3 ; Ex 17,1 ; 40,26.38 ; Nb 10,2.6.12.28 ; 33,1.2^{2x} ; Dt 10,11), toutes dans le Pentateuque, dont 7 dans le livre des Nombres faisant de ce dernier le livre par excellence de la pérégrination du peuple d'Israël.

¹⁵⁸ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 197.

¹⁵⁹ Elle apparaît sous la forme de substantif נסע.

¹⁶⁰ Une fois comme verbe et deux fois comme substantif (יוצא).

¹⁶¹ Cette façon de présenter le peuple d'Israël se trouve déjà en Ex 6,26 ; 7,4 ; 12,17.41.51, mais elle est très récurrente dans le livre des Nombres : 16 fois l'expression לצבאות, « selon leurs armées », sans compter d'autres occurrences du mot sous d'autres formes.

en Ex 12–13, et si cet événement occupe deux chapitres entiers dans le livre de l’Exode, il est très intéressant de remarquer ce que Nb 33 en dit en deux versets. En effet, selon l’Exode, le repas pascal se prend de nuit en tenue de voyage (Ex 12,8-11). Le Pharaon convoque Moïse et expulse le peuple d’Israël cette même nuit (Ex 12,31-33). Le départ semble donc se dérouler de nuit, même si d’autre part YHWH demande aux Israélites de rester enfermés toute la nuit dans leurs maisons marquées du sang de l’agneau pascal pour échapper à la mort (Ex 12,22). C’est cette nuit qui sera célébrée au cours des âges comme nuit de veille commémorant la sortie d’Égypte. Cependant, mieux que la célébration pascale comme en Exode, c’est la sortie triomphale « aux yeux de tous les Égyptiens » (Nb 33,3b) qui est mise en évidence dans ces versets, et cela se remarque même dans la manière de décrire la date (v. 3a), comme si tout avait lieu en plein jour.

³Et ils partirent de Ramsès *le premier mois, le quinzième jour du premier mois, le lendemain de la Pâque.*

Les fils d’Israël sortirent la main haute aux yeux de tous les Égyptiens,

⁴tandis que les Égyptiens enterraient ceux que YHWH avait frappés parmi eux : tout premier-né. Et de leurs dieux, YHWH fit des jugements.

La structure de ces versets (v. 3b-4) révèle un contraste saisissant entre Israël et son Dieu d’un côté ainsi que l’Égypte et ses divinités de l’autre. Le peuple d’Israël est sujet, il sort triomphalement, les Égyptiens, eux, sont spectateurs, regardant sortir Israël. Même lorsqu’ils sont présentés en action, enterrant leurs enfants, cette action les présente comme un peuple éprouvé par la mort, courbé, tourné vers le sol alors qu’Israël a la main levée. De même, les dieux d’Égypte sont objet du jugement alors que YHWH est deux fois sujet, en action : il frappe les premiers-nés des Égyptiens et juge leurs divinités. Ainsi, le triomphe d’Israël est aussi, et même d’abord, celui de son Dieu. Cela implique, comme on le verra dans la suite du chapitre, que lorsqu’il prendra possession de la terre promise, Israël devra la nettoyer de toute référence à ses anciennes divinités (v. 52.56). L’exode et l’installation en terre promise témoignent donc avant tout de la grandeur et de la suprématie du Dieu d’Israël.

La chronologie de ce texte, comme du reste celle de tout le livre des Nombres, est déterminée par rapport à l’événement pascal. La célébration de la Pâque, à laquelle est liée la sortie d’Égypte, constitue indéniablement le début d’une nouvelle ère, un événement fondateur, pour le peuple de Dieu. YHWH lui-même a recommandé au peuple d’Israël de faire de ce mois le premier de l’année, et donc de faire de l’événement pascal le début d’une

nouvelle histoire (Ex 12,2) – symbolisée par un nouveau calendrier – et aussi d’en perpétuer la mémoire (Ex 12,14.17.24-27 ; 13,3).

La Pâque de 33,3 rappelle également une autre référence à cette fête dans le livre des Nombres (9,1-14) ainsi que les multiples renvois à la mort des premiers-nés des Égyptiens (3,12.13 ; 8,17) qui justifient la mise à part des Lévites en rançon pour les premiers-nés d’Israël (3,41.43.45.50 ; 8,16.18). Comme la célébration de la Pâque, le ministère des Lévites rappelle aux fils d’Israël, à travers les générations, la dernière plaie d’Égypte qui a contraint le Pharaon à laisser partir le peuple de YHWH.

La Pâque de 9,1-14 est la première célébration commémorative. Sa place dans le récit ne semble pas être un hasard, surtout si l’on est attentif au fait que l’indication de la date du déroulement de cette célébration – « au premier mois de la deuxième année » (9,1) – brise la succession chronologique des séquences du livre renvoyant le lecteur avant le premier recensement du peuple – par lequel s’ouvre le livre – qui a lieu le premier jour du deuxième mois de la deuxième année (1,1). Cependant, à cette position dans le livre, la Pâque précède immédiatement l’annonce du départ des fils d’Israël du Sinaï sous la conduite de YHWH dont la nuée symbolise et médiatise la présence (9,15-23). De la sorte, la Pâque – passage – garde son lien intrinsèque avec la marche vers la terre promise.

Le calendrier et le temps de la célébration de Pâque font déjà, dans ce texte (Nb 9), l’objet d’une observance stricte. Il y a même comme une insistance sur la date (9,1.3.5) et sur la nécessité de tout faire au temps fixé (במועדו, v. 2.3.7). En fidélité à ce que YHWH a commandé par l’entremise de Moïse, la Pâque sera célébrée le 14^{ème} jour du premier mois au crépuscule suivant son rituel. Seuls ceux qui sont empêchés pour cause d’impureté rituelle ou de voyage pourraient célébrer un mois plus tard, et toujours suivant le même rituel. Ce calendrier est aussi celui de 33,3 qui situe la sortie du peuple d’Égypte le 15^{ème} jour soit au lendemain de la Pâque.

2.2. De l’errance aux lieux de mémoire, la mise par écrit des étapes

« Moïse écrivit les étapes de leur marche sur ordre de YHWH » (v. 2a). D’emblée, le lecteur est confronté au phénomène de l’écriture, à la prétention du texte d’être un écrit de Moïse sur l’ordre de YHWH ou un écrit de Moïse rapportant les étapes réalisées sous la conduite de YHWH. En effet, la tournure hébraïque de ce verset s’avère complexe. Qu’est-ce qui se fait sous l’ordre – littéralement « sur la bouche » – de YHWH ? S’agit-il de l’écriture ou de la

marche ? Difficile de trancher. Une lecture attentive du passage montre que c'est YHWH qui libère son peuple et le guide à travers le désert. C'est lui qui, comme on peut le voir par ailleurs, sous le signe de la nuée, indique les étapes de la marche (Ex 17,11 ; 40,36 ; Nb 9,17-22). Toutefois, le seul verbe conjugué dans la phrase c'est le verbe « écrire » – כתב. Il est donc normal et grammaticalement correct de considérer l'ordre de YHWH – על פי יהוה – comme complément (circonstanciel) de ce verbe. Mais, faudrait-il nécessairement rapporter l'ordre de YHWH à l'écriture ou aux étapes de la marche, de manière exclusive ? Ne faudrait-il pas plutôt y voir une conjonction ? YHWH, le libérateur d'Israël et son guide à travers le désert est aussi celui qui ordonne de fixer les traces de ces événements.

Cette manière de présenter la liste des étapes n'est pas sans conséquence sur sa lecture et sa compréhension. Ce relevé d'étapes est en quelque sorte sanctionné de l'autorité d'un écrit signé de la main de Moïse, rédigé au moment des faits par celui qui les a vécus. De plus, l'initiative est celle de YHWH¹⁶², c'est donc de son autorité de personnage principal de l'exode que se revendique au final cette synthèse. De la sorte, elle sollicite la confiance et l'adhésion du lecteur. Et cela est très important dans la mesure où cette liste pourrait entrer en conflit avec d'autres mentions d'itinéraires.

Angela R. Roskop fait judicieusement remarquer que ce « rapport », bien qu'il s'agisse d'un genre littéraire, n'est pas neutre : il offre une version définitive du séjour dans le désert qui corrige autant que possible les précédentes suivant le récit sacerdotal¹⁶³. Mais, Roskop modère sa position en affirmant, quelques pages plus loin, que, inclus à la fin des Nombres, ce rapport semble avoir peu d'impact sur la manière dont le récit précédent est lu¹⁶⁴. Il reste néanmoins évident que ce texte suggère au lecteur un nouvel éclairage sur les récits de la marche qu'il a lus précédemment.

Déjà très rare dans le Pentateuque, le recours à l'écriture n'apparaît que deux fois dans le livre des Nombres (5,23 et 33,2). La première, dans le rite visant à soumettre à l'ordalie la femme soupçonnée d'adultère. Dans ce rite, le prêtre est chargé d'écrire des imprécations, de plonger ensuite le texte dans l'eau et de faire enfin boire le breuvage à la suspecte. Sans doute, cette écriture joue un autre rôle que celui de conserver les traces de quelque chose ou d'un événement. Elle participe à la manifestation concrète de l'incorporation par la femme – geste

¹⁶² A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries. Genre, Geography, and the Growth of Torah*, Winona Lake, IN, 2011, p. 227 ; J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 379.

¹⁶³ A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 225.

¹⁶⁴ A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 231.

fort de l'entrée dans son corps – des paroles imprécatoires. Ainsi, cette eau est supposée agir à partir du ventre de la femme, du plus profond d'elle-même, pour prouver sa culpabilité ou son innocence.

Dans la deuxième occurrence (33,2) par contre, l'écriture préserve de l'oubli les étapes du déplacement du peuple de Dieu. Mettre par écrit les étapes parcourues par Israël, ainsi que le constate bien Adriane Leveen, transforme la perception du vaste désert anonyme en une série mémorable d'arrêts le long du chemin¹⁶⁵.

Selon Levine, dans le folklore du Proche-Orient ancien, le désert était considéré comme le sombre habitat des démons et le domaine de la divinité de la mort. De même, dans la littérature de la Mésopotamie antique, le désert est décrit comme le territoire de tous les dangers, hors des lieux habitables, territoire dans lequel se trouvent les prédateurs, les criminels ou les lépreux expulsés de la société¹⁶⁶. Dans le même sens, John Navone parle d'un environnement « non humain » et même « antihumain »¹⁶⁷. Le désert est donc, d'après ces études, un terrain hostile à la vie.

Le livre des Nombres lui-même présente le temps de la marche au désert comme un temps difficile, un temps de soif, de faim, de murmures et de révoltes. Dans leur errance, les Israélites perçoivent le désert comme un lieu de manque où il est quasi-impossible de vivre. La notion du désert charrie en elle l'idée de menace et de punition. C'est un lieu vague apparemment hors de la portée de la mémoire, un lieu dont l'évocation sonne comme une menace pour la nouvelle génération qui pourrait y retourner si elle ne reste attachée à son Dieu. Subtilement, ce texte de Nb 33 transforme cette image à celle d'un espace destiné à servir de points d'escale temporaire vers une nouvelle vie dans le pays qui est la destination finale du peuple¹⁶⁸. Toutes les étapes y semblent identifiables¹⁶⁹ et minutieusement répertoriées avec une remarquable précision¹⁷⁰.

L'impossibilité même, soulignée par plusieurs auteurs, de pouvoir retracer sur une carte de géographie l'itinéraire suivi par les fils d'Israël ne peut que renforcer le questionnement sur le

¹⁶⁵ A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 41; A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 61; G.I. DAVIES, « The Wilderness Itineraries », dans *VT* 33 (1983), p. 8.

¹⁶⁶ E. LEVINE, *Heaven and Earth*, p. 49.

¹⁶⁷ J. NAVONE, « Garden and Wilderness Metaphors », dans *The Bible Today* 38 (2000), p. 299.

¹⁶⁸ A. LEVEEN, « Falling in the Wilderness », p. 263.

¹⁶⁹ Beaucoup d'auteurs, dans une approche certes diachronique, ont vu en cette liste le signe d'une route de pèlerinage. On peut lire à ce sujet A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 7.

¹⁷⁰ A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 40.

sens de 33,1-49. Comment comprendre l'impression d'un parcours cohérent que donne ce chapitre à son lecteur ? Fiction littéraire¹⁷¹ pourrait-on dire, mais cette réponse n'est pas suffisante. Nommer ainsi les étapes, c'est leur donner une identification, c'est comme situer des repères à travers le désert. Si celui-ci a été perçu comme le lieu de la mort et de l'errance, on peut *a posteriori* reconstituer les étapes de la marche du peuple et se rendre compte qu'elle a été, malgré tout, orientée et guidée.

Les étapes de la marche d'Israël ne sont toutefois pas à comprendre dans le sens moderne de « lieux de mémoire »¹⁷² consacrés pour faire revivre un souvenir passé, mais comme des repères dans le désert, donnant un horizon à cette marche qui semblait n'être qu'errance et égarement. De plus, les noms des lieux et leur succession rappellent en eux-mêmes l'expérience du désert et relient le peuple à ses ancêtres qui ont vécu en Égypte. Ce constat invite à considérer l'autre dimension du séjour au désert, celle d'une marche sous la conduite de Dieu et, en plus de la punition et de la mort, à insister aussi sur le pardon ainsi que sur l'enfantement et la croissance d'un peuple dans l'austérité du désert.

Étudiant le désert dans l'histoire de Moïse, Lee abonde dans le même sens en mettant en relief la complexité du regard qu'il faut porter sur ce lieu. Qu'on le caractérise comme un lieu de procès, indiquant le test par Dieu de la capacité d'Israël à entrer en terre promise, ou un lieu de 'naissance' de la nation d'Israël, ou un lieu d'inhospitalité, à cause de sa stérilité et de ses conditions déplorables, ou encore un lieu de 'nouvelle création', symbolisant le travail continuel de Dieu dans la création, tout cela, aussi juste soit-il, est pour cet auteur subordonné au concept de la double réponse de Dieu à l'échec d'Israël : « la sanction et le pardon »¹⁷³.

L'itinéraire de Nb 33 nous convie à ce regard global et équilibré. Ce qui semble n'être qu'un temps d'égarement, lorsqu'il est relu à la fin de cette période de quarante années, peu de temps avant l'entrée en terre promise, se révèle être une marche dont les étapes sont

¹⁷¹ Dans son effort pour déterminer le genre littéraire des récits de la marche à travers le désert, A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 9-11, trouve qu'ils tirent leur origine du « mythe », mais elle met tout de suite en garde contre le mésusage de ce terme qui l'opposerait à ce qui est historique, car mythique ne signifie pas que cela est faux ou fantaisiste.

¹⁷² Les travaux de l'historien français Pierre Nora sont très instructifs en la matière. L'auteur constate une perte de mémoire de l'homme contemporain qui, pour y remédier, consacre ci et là des lieux de mémoire qui sont en fait un gigantesque dépôt de ce qui devrait être rappelé, mais qui autrement serait oublié. On lira entre autres, P. NORA, « Between Memory and History : 'Les Lieux de Mémoire' », dans *Representations* 26 (1989), p. 7-24.

¹⁷³ W.W. LEE, « The Concept of the Wilderness », p. 6.

mémorables¹⁷⁴. Déjà le *midrash Tanchuma, Mas'ei* 11 établissait le parallèle avec un roi qui emmène son fils malade en voyage à la recherche d'un remède. Sur le chemin de retour, le « papa poule » se remémore chaque étape du voyage aller, se souvenant de la manière dont ils ont voyagé ensemble et comment il s'inquiétait de l'état de son enfant. Ainsi, pour ces rabbins, la Torah, en récapitulant les étapes de la pérégrination, appelle à la mémoire les difficultés que Dieu a rencontrées avec les Israélites dans le désert¹⁷⁵.

La liste des étapes, en particulier celles où se sont déroulés certains événements ou celles dont le nom évoque quelque chose (de par leur étiologie par exemple), suscite chez le lecteur des échos des récits de la marche et refait surgir à la surface l'expérience du désert. Il est donc opportun de s'arrêter sur chaque nom de site afin de se replonger dans la mémoire¹⁷⁶ de l'exode ou, tout simplement, de considérer la chaîne construite par différents noms de lieux pour découvrir d'un seul regard l'importance du trajet parcouru par ce peuple. Arrêtons-nous donc à l'une de ces étapes qui cassent le rythme de succession des campements par un rappel plus ou moins long des événements qui s'y seraient déroulés.

2.3. Hor-la-montagne, une étape qui annonce la fin ?

Après les versets introductifs qui présentent brièvement le point de départ, le texte se poursuit avec une succession d'étapes jusqu'au v. 37. Dans cette partie, la cadence régulière qui enchaîne point de départ et point d'arrivée ([...] וַיַּחֲנוּ בְּ [...] וַיִּסְעוּ מִן [...]) n'est que légèrement modifiée dans certains versets (v. 3.8.9.38.40) par l'un ou l'autre détail relatif à la localité. La première véritable interruption survient aux v. 37-40. L'enchaînement des sites y fait place au rappel de la mort d'Aaron à Hor-la-montagne, la quarantième année après la sortie d'Égypte. À partir de ce moment, le texte introduit le pays de Canaan dont le peuple apprend la nouvelle de l'arrivée imminente d'Israël.

L'événement résumé dans ces versets a été raconté en 20,22-21,3, mais la reprise est loin d'être négligeable, servile, parce que, malgré sa brièveté, le texte de ces versets contient quelques éléments spécifiques. La précision chronologique : « quarantième année de la sortie

¹⁷⁴ R.D. COLE, « The Challenge of Faith's Final Step. Israel Journey Toward Victory in Numbers 33 », dans A. GRISANTI – J.R. HOWARD (éd.), *Giving the Sense. Understanding and Using Old Testament Historical Texts*, Grand Rapids, 2003, p. 343.

¹⁷⁵ D.E. WEISBERG, « Post-biblical Interpretations », dans T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah. A Women's Commentary*, New York, 2008, p. 130.

¹⁷⁶ A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 41, considère cet itinéraire comme un exemple patent du travail éditorial rassemblant des matériaux concernant la marche au désert en un tout cohérent. Ces matériaux ont donc été conservés et exploités afin de construire une mémoire collective de la traversée du désert.

des fils d'Israël de la terre d'Égypte, le cinquième mois, le premier [jour] du mois » (v. 38) mérite beaucoup d'attention. En effet, plusieurs auteurs, tel Olson, ont montré de façon convaincante que les dates, dans le livre des Nombres, servent à signaler des éléments importants¹⁷⁷. Cette note révèle d'elle-même au lecteur que les quarante ans d'errance touchent bientôt à leur fin. La marche va continuer, mais cette indication est comme le signal de l'aurore avant le jour.

Dans la dynamique interne de ce chapitre, c'est au v. 38 que se trouve la deuxième indication chronologique depuis celle du v. 3 signalant le départ des Israélites d'Égypte le quinzième jour du premier mois, le lendemain de la Pâque. C'est aussi la deuxième fois qu'il est fait référence à un ordre de YHWH, après celui d'écrire les étapes de la marche (על פי יהוה v. 2). En effet, YHWH ordonne à Aaron de monter à Hor-la-montagne (על פי יהוה v. 38). Ce site constitue donc une étape majeure dans la marche du peuple vers la terre promise. Cependant, plus que le site *in se*, c'est la mort d'Aaron et sa date qui lui confèrent ce caractère.

La figure qui disparaît en ce lieu justifie qu'on s'y arrête un peu. Aaron n'est pas n'importe qui. Il est le grand prêtre préposé au service de la Tente et à la purification du peuple, et c'est en sa qualité de prêtre qu'il est ici désigné (v. 38). C'est aussi Aaron qui seconde Moïse dans la conduite des fils d'Israël (v. 1). Il est donc l'un des protagonistes de ce périple. Sa mort est orchestrée en 20,23-29 comme une transmission des insignes et du rôle de grand prêtre à son fils Éléazar. YHWH y rappelle la décision annoncée depuis 20,12 selon laquelle Moïse et Aaron ne conduiront pas le peuple jusqu'à la terre promise. Il ordonne alors à Moïse de gravir la montagne avec Aaron et Éléazar, d'y dépouiller Aaron de ses vêtements et d'en revêtir son fils. Moïse le fait et descend avec Éléazar vers le peuple qui les voit revenir sans Aaron, mort sur la montagne. Son deuil est ensuite célébré pendant trente jours.

On pourrait se demander s'il n'y a pas déjà, dans cette mort d'Aaron (tant en 20,23-29 qu'en 33,38-39), le sens de mort expiatoire du grand prêtre qu'on trouvera en Nb 35 (v. 25.28.32). Dans ce dernier texte, en effet, celui qui a commis un homicide involontaire doit résider dans une ville de refuge jusqu'à la mort du grand prêtre, après quoi il peut retrouver sa parcelle de terre. Règle qui est plus intelligible si l'on considère que, par sa mort, le grand prêtre expie les fautes involontaires. Lue dans cette perspective, la mention de la mort

¹⁷⁷ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 34 ; F. GARCIA LOPEZ, « La place du Lévitique et des Nombres », p. 90.

d'Aaron au cours de la dernière année du séjour hors de Canaan (33,38-39) signale l'ultime acte d'expiation¹⁷⁸ du prêtre ouvrant à Israël l'accès à la terre promise.

Il y a certes peu d'indices dans le texte pour pouvoir l'affirmer avec certitude, mais la connotation d'une mort expiatoire n'est pas à exclure. À partir de cette étape, le Cananéen sait qu'Israël arrive (33,40) et, dans le récit de la marche, aussitôt après la mort d'Aaron, Israël renoue avec la victoire sur ses ennemis et voue les habitants du Néguev à l'interdit (21,1-3). Tant par la mention de la quarantième année que celle des victoires militaires qui vont suivre, on peut donc affirmer que cette étape annonce la fin prochaine de l'errance.

2.4. Le Sinaï, une étape dans la longue marche

En Nb 33, le Sinaï est simplement cité dans une longue série d'étapes. « Et ils partirent de Refidim et campèrent au désert du Sinaï. Puis ils partirent du désert du Sinaï et campèrent à Quiveroth-Hataawa » (v. 15-16). Pourtant, le lecteur du Pentateuque sait que ce site est différent des autres, car il concentre à lui seul, dans une séquence dite du Sinaï, une grande partie du livre de l'Exode, tout le Lévitique et une partie des Nombres (Ex 19,1 à Nb 10,10). C'est dans ce lieu que le peuple d'Israël reçoit la loi et fait alliance avec son Dieu. Comment dès lors comprendre la manière dont ce site est présenté dans ce chapitre ?

Beaucoup de commentateurs divisent la liste des étapes en trois séquences : de l'Égypte au Sinaï (v. 1-15), du Sinaï à Qadesh (v. 16-36) et de Qadesh aux steppes de Moab (v. 37-49). Mais, force est de constater qu'aucun indice dans le texte ne suggère une telle structure¹⁷⁹, si ce n'est la valeur des sites telle qu'on la connaît par ailleurs. Une telle division ne peut donc être fondée que sur des éléments externes à Nb 33 comme la séquence du Sinaï et les indices topographiques disséminés à travers le livre des Nombres. Selon ces indices, les dix premiers chapitres (1,1-10,10) situent le peuple dans le désert du Sinaï, la partie centrale (10,11-22,1) raconte le déplacement jusqu'aux steppes de Moab, avec Qadesh comme étape majeure tandis que la suite du livre (22,2-36,13) localise le peuple dans les steppes de Moab.

D'autres auteurs font remarquer que le texte ne rappelle pas certaines choses supposées bien connues. C'est en ce sens qu'en commentant le manque d'eau à Refidim (v. 14), Milgrom note : « le récit omet la guerre contre Amalek à Refidim tout comme la manne à Sin,

¹⁷⁸ Certes la comparaison avec Nb 35 est limitée, car il n'est pas ici question d'homicide involontaire, mais l'on a déjà vu Aaron s'interposer en accomplissant un rite expiatoire en faveur d'Israël afin d'arrêter un fléau (17,11-13).

¹⁷⁹ L.R. BAILEY, *Leviticus – Numbers* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 3), 2005, p. 595.

la révélation au Sinaï, ainsi que d'autres événements notables de la marche au désert (probablement) parce que ceux-ci sont si bien connus qu'ils n'ont pas besoin de répétition »¹⁸⁰. Ce constat est tout à fait exact, mais il ne suffit pas pour affirmer que dans ce passage le Sinaï constitue une étape différente des autres. Au contraire, une lecture attentive de ce chapitre révèle, comme Coast le perçoit par ailleurs à l'issue de son étude de la séquence du désert, que le Sinaï, malgré son statut particulier, est une étape dans la longue marche qui conduit les Israélites d'Égypte à Canaan.

« Un des sites centraux de l'itinéraire du désert, sinon le point focal de toute la tradition, c'est le Sinaï. Avec les formules en Ex 19,1-2 et Nb 10,11-12, le complexe du Sinaï ou du moins le récit en Ex 19 apparaît comme une étape du voyage dans le désert. Pour l'itinéraire donc, le Sinaï ne peut pas être mis de côté comme un événement de caractère catégoriquement différent des autres événements dans le désert. De la même façon, l'exode ou les événements du désert ne peuvent pas être vus simplement comme prologue à l'événement du Sinaï. Sinaï peut être la station la plus importante dans la chaîne. Mais quels que soient les liens particuliers que la critique littéraire [établit] entre le complexe du Sinaï et son contexte, le Sinaï se présente comme l'une des nombreuses stations de la chaîne de l'itinéraire du désert [...] Il est essentiel. Mais l'unité de la chaîne va d'Égypte à Canaan, pas d'Égypte au Sinaï ou du Sinaï à Canaan »¹⁸¹.

Nous pourrions toutefois encore reconnaître la position exceptionnelle du Sinaï dans l'agencement des étapes de la marche en Nb 33. À l'exception de celles qui ne figurent que dans ce chapitre, les étapes de Ramsès au Sinaï évoquent essentiellement les récits du livre de l'Exode – le Sinaï¹⁸² restant commun aux trois livres : Exode, Lévitique et Nombres, comme nous l'avons maintes fois rappelé – tandis que les étapes du Sinaï aux steppes de Moab renvoient, elles, au livre des Nombres¹⁸³. Le Sinaï est donc à la charnière entre le rappel des récits des livres antérieurs, notamment l'Exode, et celui des récits spécifiques au livre des Nombres. Il reste toutefois que le projet littéraire de ce chapitre des Nombres semble être

¹⁸⁰ J. MILGROM, *Numbers*, p. 279-280 : « The narrative omits the war with Amalek at Rephidim as well as the manna at Sin, the revelation at Sinai, and other notable events of the wilderness trek for the reason that these are so well known that they need no repetition ».

¹⁸¹ G.W. COATS, « Wilderness Itinerary », dans *CBQ* 34 (1972), p. 149-150 : « One of the central sites in the wilderness itinerary, if not the focal point of the entire tradition, is Sinai. With the formulas in Ex 19,1-2 and Num 10,11-12, the Sinai complex or at least the narrative in Ex 19 appears as one stage in the wilderness journey. For the itinerary, then, Sinai cannot be laid aside as an event of categorically different character from the others events in the wilderness. Neither can the exodus or the wilderness events be seen simply as prologue to the Sinai event. Sinai may be the most important station in the chain. But regardless of the peculiar literary-critical ties between the Sinai complex and its context, Sinai stands as one of several stations in the wilderness itinerary chain [...] It is pivotal. But the unity of chain ranges from Egypt to Canaan, not from the Egypt to Sinai or Sinai to Canaan ».

¹⁸² On distingue parfois la montagne du Sinaï et le désert du même nom. Et le livre des Nombres commence plus précisément au désert et non à la montagne, mais cette distinction n'est pas nécessaire pour notre propos.

¹⁸³ Le Deutéronome se situe aussi dans les steppes de Moab.

celui de souligner l'enchaînement des étapes et la cohérence d'une marche qui va de l'Égypte à Canaan même si le peuple est momentanément à Moab.

2.5. De Ramsès au Sinaï, le rappel de l'Exode ?

Le point de départ, Ramsès (v. 3), est déjà mentionné en Gn 47,11 comme le lieu où Joseph installe son père et ses frères sur l'ordre du Pharaon. Il y a également d'autres mentions de Ramsès en Ex 1,11 ; 12,37. La première évoque les travaux forcés. « Et ils placèrent sur lui [Israël] des chefs de corvées afin de l'affliger avec leurs travaux forcés, et il bâtit des villes entrepôts pour le Pharaon, Pitom et Ramsès » (Ex 1,11). La seconde raconte la libération d'Égypte. « Et les fils d'Israël partirent de Ramsès à Soukkoth comme six cent mille fantassins [mis] à part les petits enfants » (Ex 12,37). Ainsi, Ramsès est le point de jonction entre le récit des patriarches et celui du peuple qui monte de la terre de servitude vers la terre promise. Ce grand peuple est donc rattaché à ses ancêtres, particulièrement à Jacob-Israël par la mention d'un départ qui commence à Ramsès.

Meilleur endroit du pays devenu terre d'oppression et finalement lieu de libération triomphale, Ramsès est ainsi le résumé de ce que l'Égypte représente du point de vue des fils d'Israël. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, l'Égypte passe d'une terre d'accueil et de refuge face à la famine, à une maison d'esclavage et enfin à un lieu de manifestation de la puissance libératrice de YHWH, le Dieu d'Israël.

Le premier campement après le départ de Ramsès est nommé Soukkoth. Ce terme peut désigner un site particulier ou tout simplement renvoyer aux huttes dans lesquelles les fils d'Israël ont habité durant leur marche. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'opposer les deux sens, car à partir de Soukkoth, le peuple demeura sous des huttes. C'est d'ailleurs cette forme d'habitation qui sert d'étiologie à un site du même nom en Gn 33,17, quoiqu'il ne soit pas possible d'affirmer qu'il s'agit d'un même lieu¹⁸⁴. Jacob y a construit une maison pour lui et des huttes pour son bétail. Le résumé des étapes semble toutefois se référer à Ex 12,37 et 13,20. Soukkoth apparaît encore dans plusieurs autres textes de l'Ancien Testament (Jos 13,27 ; Jg 8,5...16, 1R 7,46 ; 2Ch 4,17 ; Ps 60,8 ; 108,8), mais dans toutes ces occurrences, il est situé à l'ouest du Jourdain ; ce qui semble plus en relation avec le récit de Gn 33,17 qu'avec ceux d'Exode et des Nombres.

¹⁸⁴ La TOB prévient même l'amalgame entre les deux dans sa note de bas de page en Ex 12,37.

De Soukkoth, l'étape suivante est Étam, aux confins du désert (v. 6-7). Ici aussi, la récapitulation est fidèle à Ex 13,20. Elle enchaîne même avec le retour vers Pi-Hahiroth comme en Ex 14,2.9. En indiquant que le peuple revient à Pi-Hahiroth sans aucune explication, le texte semble supposer que le lecteur a déjà lu le récit de l'Exode et devrait savoir pourquoi le peuple fait demi-tour. Il y a ici un indice que, du moins dans sa forme finale, ce texte présuppose celui de l'Exode.

Ce dernier site est celui où s'accomplit le miracle de la traversée de la mer qui fait l'objet d'un long récit et d'un cantique d'action de grâce dans le livre de l'Exode (13,17-15,21). Mais, c'est en une seule phrase que Nb 33 évoque la traversée de la mer, les trois jours de marche dans le désert d'Étam¹⁸⁵ et le campement à Mara (v. 8). Comme au sujet du Sinaï, la rapidité du texte sur cette scène est saisissante. La progression paraît ininterrompue et rapide. Même le site de Mara ne voit pas rappelée son étiologie. Pourtant on sait qu'il est ainsi nommé à cause de l'amertume de son eau (Ex 15,23) et que le thème de l'eau sera très récurrent dans les récits du séjour au désert, comme on le voit dans l'étape suivante d'Élim (v. 9). En fait, les détails concernant les sources d'eau et les palmiers de la station d'Élim (v. 9) prennent toute leur valeur quand on considère le manque d'eau pendant la marche au désert vers Mara, l'amertume de l'eau dans ce site ainsi que les murmures du peuple. Cette eau sera changée en eau douce par la grâce de Dieu (Ex 15,22-27). Ce contexte est en quelque sorte supposé connu par le lecteur de Nb 33, car on n'y reprend que peu d'éléments sans se détourner de l'objectif apparemment défini, à savoir celui de donner un relevé des étapes.

Après Élim, le texte indique que le peuple campe près de la mer des Joncs (עַל יַם סוּף, v. 10), une expression qui ne semble pas renvoyer à un site précis, mais une station, somme toute, unique à ce texte. Ex 13,18 signale tout simplement que le peuple emprunte le chemin du désert de la mer des Joncs, et cela avant la traversée. On trouve encore des mentions du « chemin de la mer des Joncs » (דֶּרֶךְ יַם סוּף) : Nb 14,25 ; 21,4 ; Dt 1,40 ; 2,1), même après la traversée, et des rappels de la traversée de la mer (Dt 11,4 ; Jos 2,10 ; 24,6 ; Jg 11,16 ; 1R 9,26 ; Ne 9,9 ; Ps 106,22 ; 136,13), comme en Nb 33,8. Toutefois, seul Nb 33,10 parle d'un campement.

De ce lieu proche de la mer des Joncs, le peuple va camper dans le désert de Sîn (v. 11), station qui, en Ex 16,1, fait suite à celle d'Élim. C'est là que l'Exode situe le don de la manne. Mais Nb 33 ne le mentionne pas. Les v.12-14 citent par contre deux étapes qui sont propres à

¹⁸⁵ Ex 15,22 parle du désert de Shour.

ce texte des Nombres : Dofqa et Aloush. Certains auteurs estiment qu'il pourrait s'agir là de deux étapes dans le désert de Sîn. Mais il est difficile de le démontrer pour la simple et bonne raison qu'elles ne sont mentionnées nulle part ailleurs dans le TM.

L'étape avant le Sinaï est Refidim (v. 14) comme en Ex 17,1 et 19,2. Le manque d'eau est signalé à cette étape dans le relevé des étapes comme dans le récit de la marche (Ex 17,1 et Nb 33,14). C'est à Refidim que l'Exode situe les événements de Meriba (Ex 17,7) alors que le récit de Nombres les situe à Qadesh (20,13). Mais le résumé des étapes de la marche n'en parle pas.

Étapes de Ramsès au Sinaï en Nb 33

De Ramsès à Soukkoth (v. 5)
De Soukkoth à Étam (v. 6)
D'Étam (demi-tour vers Pi-Hahiroth, en face de Baal Cefôn) à Migdol (v. 7)
De Hirot (à travers la mer) à Mara (v. 8)
De Mara à Élim (v. 9)
D'Élim à *près de la mer de Joncs* (v. 10)
De la mer de Joncs au désert de Sîn (v. 11)
Du désert de Sîn à *Dofqa* (v. 12)
De *Dofqa* à *Aloush* (v. 13)
D'*Aloush* à Refidim (v. 14)
De Refidim au désert du Sinaï (v. 15)

Étapes de Ramsès au Sinaï en Ex

De Ramsès à Soukkoth (12,37)
De Soukkoth à Étam (13,20)
D'Étam demi-tour vers Pi-Hahiroth, entre Migdol et la mer (devant Baal-Cefôn) (14,2.9)
De la mer de Joncs à Mara (15,22-23)
De Mara à Élim (15,27)
D'Élim au désert de Sîn (16,1)

Du désert de Sîn à Refidim (17,1)

De Refidim au désert du Sinaï (19,1.2)

Comme on peut s'en rendre compte à travers ce parcours et ce tableau comparatif, certaines étapes de Nb 33 ne figurent pas dans le livre de l'Exode. De même, certaines étapes mentionnées en Exode ne sont pas reprises dans ce résumé. Il reste toutefois que les étapes de Ramsès au Sinaï suivent *grosso modo* le livre de l'Exode.

2.6. Du Sinaï à Moab, le récit des Nombres ?

Depuis le Sinaï, les étapes suivantes renvoient de façon générale au livre des Nombres, mais, cette liste, on le verra, tranche avec les hésitations qu'on aurait sur la succession des étapes en lisant le récit de la marche. Elle en supprime certains lieux et en ajoute d'autres, composant ainsi une série tout à fait linéaire et lisse d'une marche qui progresse par étapes continues du désert du Sinaï à la plaine de Moab.

Partis du désert du Sinaï, selon Nb 33, les fils d'Israël campent à Qivroth-Hataawa, « les tombeaux de la convoitise » (v. 16). L'étiologie de ce nom est donnée en 11,34 : parce qu'une partie du peuple y périt à cause de la convoitise. Ce nom est ensuite mentionné dans le

discours de Moïse (en Dt 9,22) qui évoque le souvenir des lieux où Israël a irrité YHWH. Dans le récit de la marche pourtant, la nuée part du Sinaï pour demeurer (שָׁכַן), dans le désert de Paran (10,12). De même, il y a un lieu nommé Taveéra, « incendie » (11,3), où le feu de YHWH a consumé une partie du camp à cause des lamentations du peuple. Ni l'arrivée ni le départ de ce dernier site ne sont certes signalés dans le récit de la marche, mais c'est seulement après les incidents de Taveéra que l'on parle de ce qui se passe à Qivroth-Hataawa. Nb 33, pour sa part, ignore l'étape de Taveéra et le déplacement de la nuée du Sinaï à Paran en trois jours.

De Qivrot-Hataawa, le peuple campe à Hacéroth (33,17). Ici, le texte suit fidèlement le récit de 11,35. C'est dans cette étape de la marche que Myriam et Aaron critiquent Moïse. Myriam y est frappée de lèpre, mais Nb 33 ne dit rien à ce sujet. Remarquons aussi que c'est après cette étape que le récit situe l'arrivée du peuple au désert de Paran (12,16). Là encore, récit et résumé des étapes divergent. En Nb 33, il y aura une série d'étapes qui ne sont connues que par ce chapitre.

De Hacéroth, ce chapitre enchaîne quelques étapes qui lui sont propres : Ritma (v. 18-19), Rimmon-Pèrèç (v. 19-20), Livna¹⁸⁶ (v. 20-21), Rissa (v. 21-22), Qehélata (v. 22-23) ; mont Shèfer (v. 23-24), Harada¹⁸⁷ (v. 24-25), Maqehéloth (v. 25-26), Tahath¹⁸⁸ (v. 26-27), Tèrah¹⁸⁹ (v. 27-28), Mitqa (v. 28-29), Hashmona (v. 29-30).

Viennent ensuite des étapes dont certaines sont connues du Deutéronome, mais parfois avec des modifications dans l'écriture ou dans la manière dont elles se suivent au point même de suggérer dans quelques cas un itinéraire différent voire contraire. Mosséroth (v. 30-31), quoique ne se trouvant pas ailleurs dans le livre des Nombres, est mentionné en Dt 10,6, mais ce dernier texte semble décrire un itinéraire inverse. Les fils d'Israël partent de Bené-Yaaqân vers Mosséra¹⁹⁰ (Dt 10,6), alors que, dans la synthèse de Nb 33, le peuple passe de Mosseroth

¹⁸⁶ Ce nom de lieu revient plus tard dans les conquêtes de Josué (Jos 10,29.31.32.39 ; 12,15 ; 15,42), comme ville de refuge confiée aux descendants d'Aaron (Jos 21,13) ou dans les livres historiques et prophétiques, toujours comme nom d'une cité. Mais dans tous ces textes, Livna est située sur la rive ouest du Jourdain, en Juda. Il ne s'agirait donc pas du même lieu, du moins suivant la présentation de Nb 33.

¹⁸⁷ On trouve ailleurs le même terme dans le sens de terreur, tremblement et parfois de peine (Gn 27,33 ; 1S 14,15 ; 2R 4,13 ; Pr 29,25 ; Is 21,4 ; Jr 30,5 ; Ez 26,16 ; Dn 10,7), mais pas comme nom d'une localité.

¹⁸⁸ Ce terme est très récurrent dans l'Ancien Testament, parfois avec la même vocalisation que dans ces versets, mais il se traduit très souvent par « en bas, au-dessous » ou « à la place de » et ne renvoie pas à un site précis. On pourrait se demander dès lors s'il ne s'agit pas ici d'une façon de désigner un point plus bas (une vallée par exemple) et non d'un site particulier. Mais le texte ne permet pas de répondre à cette question.

¹⁸⁹ D'autres mentions de ce nom désignent le père d'Abraham.

¹⁹⁰ On pourrait même se demander s'il s'agit d'un même lieu, car l'orthographe diverge. Les autres occurrences de ce terme viennent du féminin pluriel de מוסרה, lien, entrave.

à Bené-Yaaqân (v. 31). Le nom de ce dernier site soulève pour sa part la question de savoir s'il s'agit d'une localité précise ou d'une région habitée par les fils de Yaaqân. Il figure toutefois sur une liste qui reprend les noms des localités, et par conséquent, la différence entre ces deux sens n'a pas grande importance. Sous cette forme, le nom ne se trouve qu'ici. En Dt 10,6, il est précédé de בארת – les puits de ... – et peut se traduire par « les puits des fils de Yaaqân ».

La localité suivante, Hor-Guidgad (v. 32-33), n'est reprise nulle part ailleurs. Yotbata (v. 33-34) figure en Dt 10,7, mais dans un itinéraire différent. Avrona (v. 34-35) n'est mentionné que dans ce texte. Eciôn-Guèvèr (v. 35-36) est cité dans le rappel historique que fait Moïse en Dt 2,8, mais pas selon la même séquence. Il est aussi attesté comme cité portuaire en 1R 9,26 ; 22,49 et en 2Ch 8,17 ; 20,36.

C'est seulement au v. 36 avec la mention du désert de Cîn et de Qadesh que cette synthèse croise à nouveau le récit de la marche tel qu'il est raconté dans les chapitres précédents du livre des Nombres. Mais Qadesh y est situé tantôt dans le désert de Paran, tantôt dans le désert de Cîn. En 13,3.26, Moïse envoie un homme par tribu depuis le désert de Paran à Qadesh¹⁹¹ pour explorer le pays de Canaan. Cette exploration mentionne également le désert de Cîn (13,21). Mais, alors que l'arrivée dans le désert de Paran est signalée en 12,16, une autre arrivée – cette fois dans le désert de Cîn ainsi que l'établissement à Qadesh – se lit en 20,1. C'est là que meurt Myriam (20,1) et que le peuple réclame de l'eau (20,2-13). C'est aussi à partir de Qadesh que Moïse envoie des messagers pour demander au roi d'Édom la permission de passer par son territoire (20,14-21). Ce désert marque ensuite la frontière du pays destiné aux fils d'Israël (34,3.4).

Bien avant le livre des Nombres, Qadesh est connu dans le cycle d'Abraham (Gn 14,7 ; 16,14 ; 20,1). Il est aussi plusieurs fois nommé dans les textes qui suivent comme étape de la marche au désert (Dt 1,2.19.46 ; 2,14 ; 32,51 ; Jg 11,16) ou comme frontière du pays donné à Israël (Jos 15,1.3 ; Ez 47,19 ; 48,28), mais il n'est pas clairement établi qu'il s'agit dans tous ces cas d'un même site. Qadesh est également mentionné dans les prières et les hymnes comme lieu de la manifestation du Seigneur (Dt 33,2 ; Ps 29,8), ce qui est une allusion probable à Nb 20.

¹⁹¹ Le Deutéronome parle de Qadesh Barnéa (Dt 1,19-46 ; 9,23), comme en Nb 32,8.

Comme dans le récit de la marche (20,22), le peuple part de Qadesh pour Hor-la-Montagne (v. 37). Nous avons déjà traité de ce lieu où la succession des étapes est ralentie par le rappel de la mort d'Aaron, le prêtre (20,22-21,4). Le nom de Hor-la-Montagne est également mentionné dans les indications de la frontière du pays (34,7.8), mais il ne s'agit pas d'une même montagne. Les deux étapes qui suivent, Çalmona (v. 41-42) et Pounôn (v. 42-43), ne figurent que dans ce texte.

Le relevé rejoint encore le récit de la marche pour quelques étapes. D'Ovoth (21,10 et 33,43), le peuple campe à Iyyé-Abarim (21,11 et 33,44). L'itinéraire de 21,11 signale qu'Iyyé-Abarim est en face de (עַל פְּנֵי) Moab du côté de l'orient alors que celui de 33,44 précise qu'il se situe à la frontière ou sur le territoire (גְּבוּל) de Moab.

Après cela, les deux itinéraires se séparent de nouveau : 33,45 annonce le départ de Iyyim – ce qui pourrait indiquer qu'il s'agit d'une autre appellation d'Iyyé-Abarim – pour Divôn-Gad¹⁹² (v. 45). Iyyim est également cité en Jos 15,29. Mais, Divôn est mentionné précédemment dans un poème en Nb 21,31, ainsi que parmi les localités de Moab accordées par Moïse aux tribus de Gad, Ruben et une partie de Manassé (32,3.34). Cette attribution est confirmée en Jos 13,9.17. Divôn est par ailleurs connu comme localité de Moab dans les livres prophétiques (Is 15,2 ; Jr 48,18.22).

L'étape suivante, Almôn-Divlataïma (v. 46-47), est, pour sa part, unique dans l'Ancien Testament. Quant à Abarim (v. 47-48), il est le lieu où Moïse doit gravir la montagne pour contempler la terre promise (Nb 27,12 et Dt 32,49), aussi connu comme montagne en Jr 22,20. Finalement la synthèse s'achève sur les bords du Jourdain (v. 48-49). Les camps des fils d'Israël semblent, en cette dernière étape, s'étendre sur un vaste territoire ou du moins couvrir plusieurs localités : « de Beth-Yeshimoth jusqu'à Avel-Shitim » (v. 49).

¹⁹² On pourrait s'étonner que dans la récapitulation des étapes de la marche cette localité s'appelle déjà Divôn-Gad. Toutefois, suivant la trame littéraire du livre, cela peut être expliqué par le fait que Divôn est déjà attribué à Gad en Nb 32,34. Ce lieu est par ailleurs cité dans le livre de Néhémie comme occupé par les fils de Juda (Ne 11,25).

<i>Nb 33</i>		<i>Autres chapitres de Nb</i>	
Départ	Arrivée	Départ	Arrivée / Localisation
Désert du Sinaï	Qivroth Hataawa	Désert du Sinaï	<i>Tav'èarah</i> (11,3) ¹⁹³ Qivrot Hataawa ¹⁹⁴ (11,34)
Qivroth Hataawa	Hacéroth	Qivroth Hataawa	Hacéroth (11,35)
Hacéroth	<i>Ritma</i>	Hacéroth	<i>Au désert de Paran / Qadesh</i> (12,16 ; 13,3.26)
<i>Ritma</i>	<i>Rimmôn-Pèrèç</i>		
<i>Rimmôn-Pèrèç</i>	<i>Livna</i>		
<i>Livna</i>	<i>Rissa</i>		
<i>Rissa</i>	<i>Qehélata</i>		
<i>Qehélata</i>	<i>Mont Shèfer</i>		
<i>Mont Shèfer</i>	<i>Harada</i>		
<i>Harada</i>	<i>Maqehéloth</i>		
<i>Maqehéloth</i>	<i>Tahath</i>		
<i>Tahath</i>	<i>Tèrah</i>		
<i>Tèrah</i>	<i>Mitqa</i>		
<i>Mitqa</i>	<i>Hashmona</i>		
<i>Hashmona</i>	<i>Mosséroth</i>		
<i>Mosséroth</i>	<i>Bené Yaaqân</i>		
<i>Bené Yaaqân</i>	<i>Hor Haguidgad</i>		
<i>Hor Haguidgad</i>	<i>Yotvata</i>		
<i>Yotvata</i>	<i>Avrona</i>		
<i>Avrona</i>	<i>Eciôn Guèvèr</i>		
<i>Eciôn Guèvèr</i>	Désert de Cîn / Qadesh		Au désert de Cîn / Qadesh (20,1.14.16 ; 27,14)
Qadesh	Hor-la-Montagne au bout de la terre d'Édom	Qadesh	Hor-la-Montagne (20,22)
Hor-la-montagne	<i>Çalmona</i>		
<i>Çalmona</i>	<i>Pounôn</i>		
<i>Pounôn</i>	Ovot		Ovot (21,10)
Ovot	Iyyé Haabarim à la frontière de Moab	Ovot	Iyyé Haabarim (21,11)
Iyyim	<i>Divôn-Gad</i>	Iyyé Haabarim	<i>Au torrent de Zérède</i> (21,12)
<i>Divôn-Gad</i>	<i>Almon-Divlataïma</i>	<i>Zérède</i>	<i>Au-delà d'Arnon</i> (21,13)
<i>Almon Divlataïma</i>	<i>Monts Abarim devant Nebo</i>		
<i>Monts Abarim</i>	Steppes de Moab sur le Jourdain de Jéricho, de Beth Hayeshimot à Avel Hachitim		Dans les steppes de Moab au-delà du Jourdain (22,1)

¹⁹³ Mais la nuée se lève du désert du Sinaï et va demeurer (שכן) dans le désert de Paran (10,12). Le texte ne signale pas l'arrivée à Tav'èrah (Incendie), mais il situe le peuple dans un lieu qui est ainsi baptisé à cause de l'incendie qui sanctionne les plaintes des Israélites.

¹⁹⁴ Il n'y a pas non plus mention d'un déplacement de Tav'èrah à Qivrot-Hataawa (tombeaux de la convoitise). Ce dernier site tire son nom du fléau qui sanctionne la convoitise du peuple.

Si certaines stations de cet itinéraire ne figurent nulle part ailleurs dans le livre des Nombres, ni même dans la Bible en général, quelques noms de lieu mentionnés dans les récits ne sont pas non plus repris dans cet itinéraire. Il s'agit entre autres¹⁹⁵ de Tavera'èrah¹⁹⁶ (11,3), Zérède (21,12), Beër¹⁹⁷ (21,16), Mattana¹⁹⁸ (21,18.19), Nahaliel¹⁹⁹ (21,19) et Bamoth²⁰⁰ (21,19.20).

Au terme de ce parcours, il apparaît clairement que la récapitulation de l'itinéraire de Nb 33 reprend certains noms des sites connus dans les récits précédents de la marche au désert, en ajoute d'autres et présente le tout dans un projet littéraire qui lui est propre. Comme le note de Vault : « le c. 33 n'est pas un simple résumé des récits bibliques de l'Exode et du désert. Il contient en effet 16 noms, inconnus par ailleurs »²⁰¹. Il offre au lecteur un itinéraire continu, unifié et cohérent²⁰² depuis Ramsès en Égypte jusqu'aux rives du Jourdain à Moab, créant quelquefois une connexion explicite entre des notices là où il y avait des fractures dans le récit de la marche.

Confrontant ce chapitre aux données géographiques connues et à ce qu'on sait sur le genre littéraire de l'itinéraire, Roskop estime que ses auteurs avaient beaucoup de latitude dans leur utilisation de la géographie tout comme dans celle du genre littéraire de l'itinéraire. Ainsi, au lieu de se pencher uniquement sur la correspondance entre le texte et le monde extérieur, Roskop attire l'attention sur le fait que les noms de lieux sont tirés du répertoire culturel du scribe et ajoutés à d'autres éléments dans la poursuite d'un objectif littéraire²⁰³. Ce dont ce texte est le signe, Roskop l'appelle une « *mental map* » qui inclut les localisations contemporaines aux rédacteurs, mais également des aspects sociaux, politiques, sacrés, symboliques, les mouvements et les expériences sensorielles des lieux et – très important dans ce cas – la mémoire et l'absence dans un paysage (*memory and absence in a landscape*)²⁰⁴.

¹⁹⁵ Nous ne citons pas une localité comme Hormah, conquise par Israël (21,3), mais dont on ne signale pas qu'il y a campé, ni les autres localités conquises dans les royaumes de Sihon, de Og (21,21-35).

¹⁹⁶ Ce lieu est également mentionné en Dt 9,22. Nb ne signale pas un déplacement entre Taveéra à Qivroth-Hataawa (11,3.33).

¹⁹⁷ Ce nom signifie « puits ». Mais il peut aussi désigner une localité comme en Jg 9,21.

¹⁹⁸ Ce nom signifie « don, cadeau ».

¹⁹⁹ Ce nom de lieu n'est attesté que dans ce verset.

²⁰⁰ Pas d'autre occurrence que dans ces deux versets.

²⁰¹ J. DE VAULT, *Les Nombres*, p. 373.

²⁰² A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 275.

²⁰³ A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 137 : « The authors of the wilderness narrative and the itinerary in Num 33,1-49 had a great deal more latitude in their use of geography, just as they did in their use of the itinerary genre. Instead of simply looking for correspondence between a text and the world outside it, we should consider that place-names are foregrounded in the text as elements of the scribe's cultural repertoire and blended with other elements of repertoire to achieve the scribe's literary goals ».

²⁰⁴ A.R. ROSKOP, *The Wilderness Itineraries*, p. 243.

On comprend dès lors qu’au-delà de la succession de points géographiques, ce texte propose sa lecture de l’exode et du séjour au désert.

3. Dans la perspective de la traversée du Jourdain (v. 50-56)

3.1. La marche continue

Si dans les premiers versets de ce chapitre (v. 1-49) le regard du lecteur était tourné vers l’arrière, dans ceux qui suivent (v. 50-56) il se tourne vers l’avant. Les étapes parcourues ont conduit le peuple d’Israël jusqu’aux rives du Jourdain à hauteur de Jéricho. Mais cette étape n’est pas la dernière, le départ est imminent vers Canaan, la destination finale. La marche continue. Même les tribus qui ont reçu de la part de Moïse l’autorisation de demeurer du côté est du Jourdain ont dû s’engager à faire traverser leurs guerriers pour la conquête de Canaan (Nb 32). De plus, tout en ouvrant la perspective imminente de la vie à Canaan, la dernière partie de ce chapitre (v. 50-56) introduit en même temps l’éventualité de la perte²⁰⁵ du pays, et donc d’un arrachement et d’un nouveau déplacement, dans le cas où les fils d’Israël ne suivraient pas la volonté de leur Dieu.

La répétition de la localisation du peuple (v. 50), au début de la deuxième partie de ce chapitre, somme toute redondante car elle apparaît déjà au verset précédent, relie – à la manière d’un mot-crochet – les ordres qui suivent à la marche dont on vient de récapituler les étapes (v. 48-49 et v. 50) en même temps qu’elle tourne l’attention du lecteur vers l’autre rive du Jourdain. La conquête et l’occupation du pays constituent dès lors la suite et l’aboutissement de la marche, l’exode et l’installation formant deux phases d’un projet unique.

En effet, plus que le cadre géographique, le discours de YHWH témoigne de l’imminence de la traversée vers Canaan. Le participe actif précédé de la particule כִּי au v. 51 suggère une action en cours de réalisation ou sur le point d’être réalisée. Levine le fait bien ressortir lorsqu’il propose de traduire la particule כִּי de ce verset par « maintenant »²⁰⁶. « Maintenant vous passez – כִּי אַתֶּם עֹבְרִים – le Jourdain vers la terre de Canaan » (v. 51b). Il s’agit d’un présent progressif ou d’un futur très proche. La traversée aura donc lieu incessamment.

²⁰⁵ P. BUIS, *Le livre des Nombres (Cahiers Évangile 78)*, Paris, 1991, p. 24.

²⁰⁶ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 522-523.

On pourrait certes traduire כִּי par « quand » et le participe par une forme du futur, comme beaucoup le font – « Quand vous allez passer » ou « quand vous passerez... » – mais il ne faut pas pour autant que la dimension imminente que recèle la construction de la phrase hébraïque soit perdue. La traversée du Jourdain et l'installation à Canaan sont dans l'horizon immédiat d'Israël. Désormais, il est plus pressant que jamais de recevoir les instructions de YHWH sur la manière dont il faut traiter les peuples du pays et partager le territoire entre les clans ; instructions que l'on trouvera dans les derniers versets de ce chapitre (v. 50-56) et dans le reste du livre.

3.2. Une terre à conquérir, à partager, mais aussi à conserver

Le contenu du discours est agencé selon une structure en forme de chiasme qui place en son centre le partage (la manière dont il faudra hériter) du pays (v. 54)²⁰⁷. Les premier et troisième membres annoncent comment prendre possession du pays (v. 52-53) et quels sont les risques encourus si cette instruction n'est pas suivie (v. 55-56).

A ⁵²*Et vous déposséderez (וְהוֹרַשְׁתֶּם) tous les habitants du pays devant vous,*
et vous détruirez (וְאַבְרַתֶּם) toutes leurs images
et toutes les représentations de leurs statues vous détruirez (תִּאַבְדּוּ),
et leurs hauts lieux vous démolirez (תִּשְׁמִידוּ).
⁵³*Et vous prendrez possession (וְהוֹרַשְׁתֶּם) du pays*
et vous y habiterez (וְיִשְׁבַּתֶּם),
car c'est à vous que j'ai donné (נָתַתִּי) le pays
pour [en] prendre possession (לְרִשְׁתָּ).

X ⁵⁴*Et vous hériterez (הִתְנַחֲלֶתֶם) le pays par tirage au sort selon vos clans.*
Pour [qui est] nombreux, vous augmenterez son héritage (נִחְלָתוֹ)
et pour le moindre, tu amoindriras son héritage (נִחְלָתוֹ).
Ce que le sort indiquera pour chacun lui reviendra.
Selon les tribus de vos pères, **vous hériterez** (תִּתְנַחֲלֶינָה).

A' ⁵⁵*Mais si vous ne dépossédez pas (לֹא תוֹרַשְׁנוּ) les habitants du pays devant vous,*
alors (et il sera que) ceux que vous laisserez (תּוֹתִירוּ)
d'entre eux [seront] comme des piquants dans vos yeux et comme des épines dans vos côtes
Et ils vous opprimeront (וְצָרְרוּ)
sur la terre où vous habiterez (וְיִשְׁבִּי).
⁵⁶*Et (il sera que) comme j'avais pensé (דַּמַּתִּי)*
faire (לַעֲשׂוֹת) à eux, je ferai (אֲעֲשֶׂה) à vous.

²⁰⁷ R.D. COLE, « The Challenge of Faith's Final Step », p. 355.

La récurrence de certains termes est frappante dans ce texte. Les racines יָשַׁב (habiter, v. 52.53.55), יָרַשׁ (posséder, déposséder v. 52.53.55), נָחַל (hériter, v. 54) apparaissent chacune quatre fois. La première, יָשַׁב (habiter), est employée deux fois dans l'expression « habitants du pays » (v. 52.55) et deux fois au sujet d'Israël (v. 53.55). De la même manière, la racine יָרַשׁ désigne à deux reprises l'action de déposséder les habitants du pays (v. 52.55) et à deux autres la prise de possession du pays par Israël (v. 53). La dépossession s'accompagne d'une insistance sur la destruction nécessaire de tout ce qui renvoie à la religion des Cananéens : אָבַד (détruire, 2 fois au v. 52) et שָׁמַד (démolir, v. 52). Dans la partie centrale (v. 54), les quatre occurrences de la racine נָחַל – « hériter » ne se rapportent qu'à Israël.

Au cœur de ce vocabulaire, se trouve une question épineuse : comment entrer en possession d'une terre, certes promise, mais encore occupée par d'autres peuples ? Dieu a donné le pays de Canaan à Israël pour y habiter. Cela ne fait aucun doute. Mais pour concrétiser la promesse, Israël doit déposséder ses anciens occupants et effacer toute référence à leurs divinités. C'est là une exigence avec laquelle il n'est pas possible de tergiverser. Dans le cas contraire, même s'il ne subsiste qu'un petit nombre d'anciens habitants de Canaan, ces derniers constitueront une menace à l'égard des fils d'Israël.

Revenons sur les trois parties de ce discours. La première décrit la procédure d'occupation du pays recommandée par YHWH : déposséder – détruire/démolir – posséder (v. 52-53). En fait, l'exode a eu lieu suite à la victoire sur les Égyptiens dont les premiers-nés ont été frappés et sur leurs divinités soumises au jugement de YHWH (v. 3-4). De même, l'occupation de Canaan doit se faire au prix d'une victoire totale sur les Cananéens et leurs divinités. Autrefois, YHWH avait forcé les Égyptiens à laisser partir les Israélites ; prochainement, de l'autre côté du Jourdain, ceux-ci seront tenus, à leur tour, d'arracher le pays à ses occupants et d'éliminer toute trace de leurs divinités. C'est seulement dans cette mesure qu'ils entreranno *de facto* en possession de cette terre qui est déjà la leur, *de iure*, de par le don de YHWH.

Ils pourront alors (deuxième partie) partager leur patrimoine (v. 54). Ce partage se fera selon une formule déjà connue en 26,54-56 : proportionnellement à la grandeur du clan²⁰⁸. La responsabilité des chefs est ici engagée parce que ce sont eux qui assurent le partage – ils augmentent ou diminuent la part d'un clan –, mais ils le feront en consultant YHWH – בְּנוֹרָל,

²⁰⁸ Cette proportionnalité (מִעֵט – רַב) revient dans la provision des villes aux Lévites (Nb 35,8) et est aussi attestée à d'autres occasions (Ex 16,17-18 ; 30,15 ; Lv 25,16). Chacun reçoit à la mesure de ses besoins et/ou donne à la mesure de ses moyens.

par tirage au sort –, car c’est lui qui garantit l’équité. Rappelons que chaque portion reçue est un héritage, elle est liée à la promesse faite aux pères.

Hélas, si tout ne se passe pas comme prévu, troisième partie (v. 55-56), s’il reste ne serait-ce que quelques Cananéens, Israël en subira une double conséquence. Ce reste de population entravera son épanouissement dans le pays et YHWH pourrait faire retomber sur Israël le sort qu’il avait destiné aux Cananéens. Le terme hébreu, צַרֵּר, utilisé dans ce v. 55 couvre un large champ sémantique. Il s’applique à toutes les situations de pression allant de l’angoisse intérieure, la sensation de vivre dans un endroit étroit, d’être pressé de toute part, à l’oppression de l’esclavage et de l’exil. Le peuple qui a connu l’esclavage et l’errance du désert pourrait donc vivre l’oppression sur sa propre terre. Pire encore, il pourrait en être chassé comme l’indique implicitement le v. 56. YHWH menace de faire retomber sur Israël le sort destiné aux anciens habitants du pays. Or ces peuples devraient être dépossédés et chassés ou éliminés. Donc l’éventualité de l’exil et d’une nouvelle marche au désert ou d’une élimination totale plane sur Israël.

Les raisons de cette menace de la part du reste des Cananéens ne sont pas explicitées, mais il n’y a pas de peine à comprendre qu’il pourrait s’agir de l’idolâtrie (voir à ce sujet Ex 23,33 et Dt 7,16). YHWH ne revient pas sur le danger que représentent les objets liés au culte des divinités cananéennes pour sa relation avec Israël, cependant, on peut le déduire à partir de l’ordre qu’il donne aux v. 52-53. Israël traverse le Jourdain vers Canaan avec son Dieu et la cohabitation avec celui-ci exige de purifier le pays de la présence de toute autre divinité et, par conséquent, de tous leurs adeptes. Cette idée sera maintes fois reprise dans le Deutéronome et les livres historiques.

En somme, ce passage (v. 50-56), en montrant que la marche d’Israël se poursuit, établit une continuité avec la marche au désert – et par là, avec Ex-Lv –, tout en préparant la vie sur l’autre rive. Il crée de ce point de vue une connexion avec les livres qui vont encore préparer ou raconter cette prise du pays. C’est avec raison que Gary N. Knoppers écrit : « Le passage traite des défis posés par l’existence future d’Israël dans le pays. Le Moïse des Nombres anticipe le Moïse du Deutéronome et le vieux Josué, qui mettent en garde les Israélites face aux dangers posés par les habitants indigènes du pays »²⁰⁹. Après le rappel de l’exode et de la

²⁰⁹ G.N. KNOPPERS, « Establishing the Rule of Law ? », 2004, p. 151 : « The passage addresses challenges posed by Israel’s future existence in the land. The Moses of Numbers anticipates the Moses of Deuteronomy and the elderly Joshua, who warn the Israelites about the perils posed by the land’s native inhabitants ».

marche au désert, voici la responsabilité de la génération recensée en Nb 26 engagée. Va-t-elle purifier le pays de toute divinité étrangère pour y vivre avec YHWH ?

CONCLUSION

Ce parcours nous a permis d'établir que le livre des Nombres est un livre de passage. Il orchestre le passage d'une génération à une autre et légifère en matière de succession et d'héritage. Il raconte aussi la marche du Sinaï à Moab, dans le cadre d'une marche plus globale qui part d'Égypte à Canaan, sans oublier que Ramsès rappelle également la migration de Jacob avec sa famille et que la terre de Canaan peut toujours être perdue par Israël s'il n'est pas fidèle aux commandements de son Dieu. Ce livre, marqué par le mouvement, est d'un autre côté un livre dans lequel le passé reste toujours vivant dans le présent et où le temps de la marche au désert revêt un caractère paradigmatique pour la vie en terre promise. En effet, les générations qui passent et les espaces parcourus ne s'effacent pas vraiment.

Au premier chapitre, l'analyse de Nb 26 nous a permis d'attirer l'attention sur les généalogies et sur le rappel des multiples événements vécus par la première génération. Pareille présentation suggère d'envisager la nouvelle génération à la lumière de la première et vice versa. Le deuxième chapitre nous a montré que les membres de la deuxième génération sont eux-mêmes conscients de la faute de leurs pères, mais réaffirment le lien qui les unit à eux et demandent de préserver leur nom de l'oubli et de protéger leur patrimoine. Moïse, le chef charismatique va aussi mourir. Josué assurera la conduite du peuple, mais il ne sera pas vraiment un autre Moïse. Malgré son péché, ce serviteur de YHWH par qui il transmet la loi restera unique dans l'histoire d'Israël.

Ce renouvellement du peuple se réalise au cours d'une marche. L'étude de Nb 33 (3^e chapitre) a montré que le relevé des étapes parcourues, l'annonce du recours à l'écriture et le rappel de certains épisodes de la marche sont autant d'éléments qui, dans ce chapitre, transforment le désert en une série de lieux mémorables. La marche, elle, se poursuit vers Canaan, pays à conquérir et à occuper, l'est du Jourdain étant déjà attribué à deux tribus et demie.

Il en ressort donc que ces chapitres du livre des Nombres s'inscrivent, et inscrivent la dernière partie du livre, dans une séquence continue et cohérente dans laquelle la deuxième génération se comprend en rapport à la première et au-delà de celle-ci, plus largement encore, aux patriarches dont elle hérite les promesses. Ce faisant, ils révèlent que le livre des Nombres est un livre de passage et invitent à une lecture holistique du livre dans le cadre du canon.

INTRODUCTION

Si Israël est un peuple en marche, l'horizon de cette marche est la terre de Canaan comme nous venons de le voir. En effet, la thématique du don de la terre traverse tout le livre des Nombres²¹⁰. C'est la promesse d'une terre qui met le peuple d'Israël en marche. Le livre s'ouvre sur les préparatifs de la conquête et se poursuit avec la marche vers la terre promise, marche au cours de laquelle la prise de Canaan semble compromise. Tout en multipliant les révoltes et les signes de manque de confiance en YHWH, le peuple sombre dans la nostalgie de l'Égypte et doute de sa capacité à conquérir la terre de Canaan. Après les propos diffamatoires des explorateurs, les fils d'Israël proposent même de se choisir un chef et de retourner en Égypte.

Ce rejet de la terre donnée par YHWH constitue, comme le note David Frankel, le « péché cardinal d'Israël au désert »²¹¹. YHWH, cependant, tient sa parole, malgré les infidélités d'Israël. Bien que toute la génération recensée au Sinaï soit condamnée à périr au désert, leurs descendants verront la réalisation de la promesse. Pour cela, la nouvelle génération devra éviter tout ce qui peut encore compromettre la prise de Canaan et se préparer à y vivre avec YHWH.

Si le lecteur est subtilement convié à s'identifier aux membres de cette génération des héritiers de la terre promise, il est très vite rendu témoin du risque qu'ils courent de reprendre les péchés de leurs pères et de leur besoin de préparation. Ils vont frapper Madian et réparer les fautes du passé rétablissant ainsi le lien avec YHWH (Nb 31) brisé par l'apostasie de Péor (Nb 25). Mais, profitant des victoires engrangées à l'est du Jourdain (depuis Nb 21), et considérant la fertilité du sol, certaines tribus désirent y demeurer au risque de faire échouer la prise de Canaan. Cette génération sait toutefois éviter de réitérer les erreurs de ses pères en accordant ses désirs à la volonté de YHWH. Le compromis trouvé avec Moïse permet alors à deux tribus et demie d'occuper cette région à condition de participer à la prise de Canaan (Nb 32).

²¹⁰ H. SEEBASS, « 'Holy' Land in the Old Testament: Numbers and Joshua », dans *VT* 56 (2006), p. 94.

²¹¹ D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel : Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN, 2011, p. 3.

Pendant que la traversée du Jourdain devient imminente, et après avoir fait le point sur le chemin parcouru, Israël reçoit des instructions relatives au partage du territoire. Les frontières sont circonscrites et les personnes préposées au partage désignées (Nb 34). Comme dans les différents recensements, la situation des Lévites est ensuite clarifiée (Nb 35), après celle des autres tribus.

Mais, ce thème de la terre gagne en complexité, au fur et à mesure que le récit évolue, et l'attachement au seul territoire de Canaan ne semble plus évident. Non seulement certaines tribus demeurent à l'est du Jourdain, mais YHWH est au milieu d'Israël quel que soit le lieu où il habite (35,29), pourvu que celui-ci garde la loi et respecte la présence de YHWH en son sein. Si la thématique du don de la terre est la thématique principale de cette partie, nous verrons qu'elle est très liée à la construction du peuple. La perspective de la prise de possession de la terre sert de cadre dans lequel la nouvelle génération est construite en tirant les leçons de l'expérience de la première, confirmant ainsi le caractère paradigmatique du séjour au désert pour la vie future dans le pays.

À l'horizon de sa mort prochaine, Moïse reçoit mission d'exercer la vengeance – restaurer le droit – des fils d'Israël contre les Madianites (נָקָם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶת הַמִּדְיָנִים, 31,2). Mais, si ce texte raconte la victoire sur Madian et peut être lu, en rapport avec la thématique de la terre, comme le signe que la nouvelle génération est prête pour la conquête, force est de remarquer que vu la place réservée au rite, la guerre et la prise du territoire sont renvoyées au second plan. Et si le lien avec le texte qui précède ne se perçoit pas à la première lecture, les allusions aux passages précédents suggèrent néanmoins une continuité. La mention de la mort prochaine de Moïse place cet épisode dans la suite de Nb 27, de même que l'ordre de faire vengeance contre Madian le connecte aux incidents de Péor (Nb 25).

En effet, ce chapitre est souvent lu comme le récit de la guerre contre Madian. Mais si cela est exact, – car Madian est frappé, ses villes sont détruites, et les femmes ainsi que les enfants capturés²¹² – n'y voir qu'un simple récit de guerre reviendrait à laisser dans l'ombre une grande partie du texte. En fait, ce récit témoigne d'une grande subtilité dans la manière de raconter qui conduit le lecteur de la guerre à un culte au cours duquel plusieurs événements du passé sont rappelés et plusieurs préceptes de la loi mis en application. Le culte prend ainsi le dessus sur la guerre proprement dite. Le comprendre, note Philip J. Budd, permet également de comprendre pourquoi ce récit se situe après Nb 28–29²¹³.

De Vault notait déjà : « Autant qu'un récit de bataille, c'est une loi de pureté »²¹⁴. Si la dimension guerrière est très présente, la mission confiée à Moïse semble plus globale, impliquant à la fois la bataille, la purification, le partage du butin et donnant lieu au geste (de reconnaissance) des commandants qui viennent donner à Moïse leur offrande pour YHWH. En plus, ce récit constitue le cadre dans lequel Éléazar prend la parole, à la suite de Moïse, pour communiquer aux soldats l'enseignement de la torah transmise par le législateur d'Israël (v. 21-24), endossant de ce fait le rôle d'interprète de la loi à la suite du vieux leader dont l'heure

²¹² R.P. KNIERIM – G.W. COATS, *Numbers*, p. 297, relèvent la récurrence des verbes relatifs aux activités militaires : היה על (v. 3), שלח (v. 4.6), חלץ (v. 3.5b.7), הרג (v. 7.8.17.19), שיה (v. 9), בוז (v. 9), שרף (v. 10), את שלל (v. 11).

²¹³ P.J. BUDD, *Numbers* (WBC, 5), Waco, 1984, p. 329.

²¹⁴ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 358. Dans le même sens, W.H. BELLINGER, *Leviticus, Numbers* (NIBCOT), Peabody MA, 2001, p. 298 et W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 191, font remarquer la brièveté du récit sur le déroulement de la guerre ainsi que l'attention portée aux règles de purification et au partage du butin.

de la mort est proche. Parcourir le texte nous permettra de comprendre le sens de l'ordre que YHWH donne (v. 2) et la manière dont il est exécuté.

1. Exercer la vengeance (נקם נקמה) : de la guerre à la restauration de la justice

Au niveau formel, Nb 31 constitue une unité facile à délimiter grâce au changement de genres, de personnages et de thèmes. Le dernier verset du chapitre précédent (30,17) conclut les prescriptions relatives aux vœux, tandis que le premier verset du chapitre suivant (32,1) introduit les tribus de Ruben et Gad qui viennent demander à Moïse l'autorisation d'occuper les terres conquises à l'est du Jourdain. Situé entre les deux, Nb 31 est unifié autour du thème de la vengeance contre Madian qui englobe la guerre et les rites qui la suivent : purification, partage du butin et présentation de l'or acquis par les chefs de l'armée. Toutefois, si la guerre semble servir de fil rouge au récit et dessiner le cadre général dans lequel différents éléments s'intègrent, il reste que la structure de ce texte est toujours discutée et que raconter la guerre ne semble pas être la préoccupation principale du narrateur.

1.1. Structure et intrigue de Nb 31

1.1.1. La structure

Plusieurs propositions de structuration de ce texte ont été avancées. Le découpage en parties est généralement le même, mais les avis divergent quant à la détermination du fil rouge et à l'articulation de l'ensemble. Reprenons ici deux propositions pour leur représentativité et leur argumentation. La première, celle de Milgrom, est une structure en chiasme fondée sur la localisation de différentes scènes²¹⁵.

A *Front*. La guerre (v. 1-12)

B *Camp*. Colère de Moïse et purification (v. 13-24)

B' *Camp*. Partage du butin (v. 25-47)

A' *Front (flashback)* et *camp*. La rançon (v. 48-54)

²¹⁵ J. MILGROM, *Numbers*, p. 492.

La seconde est celle de Lee qui structure ce chapitre en deux grandes parties : la guerre contre Madian (v. 1-12) et les suites de la guerre (v. 13-54)²¹⁶.

I. Guerre contre Madian (v. 1-12)

L'ordre de YHWH (v. 1-2)

Son exécution (v. 3-12)

II. Après la guerre (v. 13-54)

Purification (v. 13-24)

Partage du butin (v. 25-47)

Dédicace pour YHWH (v. 48-54)

Dans la première structure, la localisation des scènes par Milgrom n'est pas très fidèle au texte. Comme le perçoit justement Lee, Moïse rencontre les guerriers de retour du front hors du camp pour éviter de souiller celui-ci²¹⁷. La colère de Moïse et la purification n'ont donc pas lieu dans le camp. Le partage, en impliquant à la fois les hommes de l'armée, le reste du peuple, les Lévites et les prêtres, se déroule manifestement à l'intérieur du camp. Et la rançon, elle, combine les espaces du front et du camp, comme cela apparaît dans la présentation de Milgrom. Si les objets d'or ont été recueillis au front, probablement sur les victimes, c'est au camp qu'ils sont présentés à YHWH, bien que le lieu ne soit pas clairement spécifié. C'est au moment où les commandants présentent leur offrande que le récit revient sur la manière dont ils ont obtenu cet or et sur leur décision de l'offrir à YHWH.

Si cette structure est problématique, il reste néanmoins vrai que le récit joue sur différents espaces, opposant l'intérieur et l'extérieur du camp²¹⁸ (v. 12.13.24). L'armée part (v. 6) et revient (v. 12). Moïse et les autres responsables sortent du camp à la rencontre des soldats (v. 13). Ceux qui ont été souillés par le contact avec un mort doivent rester hors du camp pendant sept jours, le temps de se purifier (v. 24). Finalement, tout se termine par la présence symbolique d'Israël dans le lieu saint, à travers l'or qui y est déposé en mémorial (v. 54). Ces espaces, on le sait, ont un degré différent de sacralité, comme cela apparaît depuis les premiers chapitres du livre. Le degré de sacralité décroît, selon des cercles concentriques, de la Tente vers les régions éloignées en passant par le camp. Pareille construction

²¹⁶ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 190.

²¹⁷ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 191.

²¹⁸ W.H. BELLINGER, *Leviticus, Numbers*, p. 298 : « Defining those who are inside the camp and outside the camp is continuously negotiated for Israel ».

topographique se conjugue par ailleurs avec une distinction « nous *versus* eux, purs *versus* impurs »²¹⁹ très perceptible dans ce texte.

La présentation de Lee par contre a le mérite d'être claire et évidente, car le v. 7 enregistre que la guerre s'est déroulée selon les instructions et le v. 12 montre l'armée sur le chemin de retour. Mais, elle ne fait pas clairement ressortir le lien entre les deux parties qui semblent uniquement juxtaposées. En outre, la césure entre les v. 12 et 13 ne paraît pas plus importante que celle entre les v. 24 et 25 pour justifier que la division en deux parties se fasse en ce point. Deux raisons nous poussent à minimiser la césure entre les v. 12 et 13. D'une part, le déplacement dont fait état le v. 12 est interrompu par la sortie de Moïse avec les autres responsables (v. 13). D'autre part, la réaction de Moïse (v. 14-16) indique clairement que le travail réalisé par l'armée n'est pas achevé ou n'a pas été bien mené. Il va d'ailleurs demander de le poursuivre.

Pourtant, après le v. 24, sept jours semblent s'écouler et le discours de YHWH est introduit par une formule similaire à celle du v. 1. Si les v. 13-24 visent à achever la sanction contre Madian et à rendre les guerriers aptes à réintégrer le camp, les instructions de YHWH (v. 25-30) ouvrent une nouvelle étape, qui se déroule dans le camp. Ce discours introduit la deuxième dimension impliquée par l'ordre de rétablir la justice, à savoir le dédommagement de la personne lésée, qui fait suite à la sanction du coupable²²⁰. Nous proposons donc de modifier légèrement la structure présentée par Lee en séparant le premier et le second bloc entre les v. 24 et 25.

²¹⁹ Voir à ce sujet l'analyse de S. NIDITCH, *War in Hebrew Bible : a Study in Ethics of Violence*, New York – Oxford, 1992, p. 89. Le texte du chapitre cité ici a paru également sous forme d'article : « War, Women, and Defilement in Numbers 31 », dans *Semeia* 61 (1993), p. 39-57, citation p. 53.

²²⁰ Remarquons que Madian n'est plus mentionné après le v. 25 alors même que le butin rappelle la guerre. L'accent porte désormais sur Israël et YHWH qui ont été lésés et sur la restauration de leur relation mise à mal par l'apostasie.

A	Guerre contre Madian (v. 1-12) - Ordre de YHWH (v. 1-2) - Exécution par Moïse (v. 3-12)
B	Prévenir « un second Péor » et la souillure du camp (v. 13-24)
A'	Partage du butin (v. 25-47) - Ordre de YHWH (v. 25-30) - Exécution par Moïse (v. 31-47)
B'	Offrande pour préserver la relation avec YHWH (v. 48-54).

Ce chapitre comprend deux discours de YHWH qui, à notre avis, ouvrent chacun une section. Ces discours transmettent des ordres qui sont minutieusement suivis par Moïse et le peuple. À leur tour, Moïse et les autres responsables prennent chaque fois une initiative²²¹ pour préserver les relations d'Israël avec YHWH. Quelques remarques concernant le vocabulaire viennent appuyer cette organisation du texte. Madian, visé par la sanction de YHWH, ainsi que ses princes et Balaam, ne sont mentionnés que dans la première partie (A et B). C'est encore là uniquement qu'apparaît le verbe הרג (tuer, v. 7.8.17.19), pourtant fort courant dans les récits de guerre²²². La suite, se déroulant dans le camp, est plutôt marquée par le vocabulaire sacrificiel de רום / תרומה (prélever, prélèvement, v. 28.29.41.52) ainsi que מכס (taxe, v. 28.37.38.39.40.41) qui qualifie la redevance de YHWH prise sur la part de ceux qui ont fait la guerre.

Les deux grandes parties (v. 1-24 et 25-54) alternent donc ordre de YHWH suivi de son exécution (A et A') et initiatives des chefs (B et B'). Cela aussi se remarque dans le vocabulaire. A et A' introduisent, non seulement les paroles de YHWH en discours direct, mais également une expression caractéristique : כאשר צוה יהוה את משה – « comme YHWH a ordonné à Moïse » (v. 7.31.41.47). Cette formule est légèrement modifiée au v. 21 (en B) – אשר צוה יהוה את משה – « que YHWH a ordonné à Moïse ». Cette dernière occurrence signale que le rite de purification qui semble être une initiative des chefs est en fait une marque de fidélité aux prescriptions reçues antérieurement par l'intermédiaire de Moïse. Les autres

²²¹ J. GROSSMAN, « Divine Command and Human Initiative : A Literary View on Numbers 25–31 », dans *BibInt*, 15 (2007), p. 75-76, voit dans le commandement divin et l'initiative de l'homme le principe qui structure toute la séquence de Nb 25 à 31. Mais pour Nb 31, il cite uniquement la démarche des chefs militaires (v. 48-54) comme initiative humaine.

²²² 167 occurrences dans l'Ancien Testament dont 11 en Nb.

attestations, elles, indiquent l'accomplissement d'un ordre qui vient d'être donné. Les commandants sont introduits deux fois comme responsables des milliers et des centaines (פקודי החיל / פקודים / שרי האלפים ושרי המאות, v. 14 et 48) en B et B'.

Mais il faut aussi signaler le rôle de lien que joue l'expression : « femmes qui n'ont pas connu la couche d'un mâle » – נשים אשר לא ידעו משכב זכר (v. 18 et 35) – entre les deux blocs. Cette structuration situe la guerre contre Madian dans une intrigue plus vaste qui part de la sanction contre Madian jusqu'au dédommagement pour les préjudices subis par Israël, l'ensemble réparant l'apostasie de Péor et restaurant le lien entre Israël et son Dieu.

1.1.2. L'intrigue

Le récit de Nb 31 forme une parfaite intrigue dont on peut identifier un nouement, une action transformatrice progressant par étapes jusqu'au dénouement (et même une situation finale). Le nœud de cette intrigue est constitué par l'ordre de YHWH au v. 2. Le mot-clé en est l'expression נקם נקמה (restaurer le droit/la justice, faire vengeance). La question se pose dès lors, pour le lecteur, de savoir en quoi consiste cette vengeance. Qu'est-ce que Moïse va faire concrètement ? Les versets suivants le racontent ; mais d'abord quelle est la situation initiale ? Elle est constituée par le délit qui appelle la vengeance. Elle transparaît en filigrane à travers le récit qui évoque notamment les incidents de Péor (v. 2.16 ; Nb 25), mais aussi l'épisode de Balaam (présumé avoir poussé les femmes de Madian à séduire les fils d'Israël, v. 16 ; Nb 22–24). Le contexte des actions à mener est aussi marqué par l'annonce de la mort prochaine de Moïse (v. 2 ; 27,13).

Pour accomplir la mission qui lui est confiée, Moïse mobilise une armée qu'il envoie en guerre en compagnie de Pinhas²²³, fils du prêtre Éléazar. De son côté, cette armée mène la guerre comme prévu et ramène le butin vers le camp (v. 7-12). La mission est-elle vraiment accomplie ? Du point de vue de l'armée, la réponse paraît affirmative. De même que pour le lecteur qui comprendrait נקם נקמה uniquement comme un ordre de faire la guerre²²⁴. Dans ce cas, la tension narrative retombe. Pourtant, Moïse sort du camp, accompagné des autres chefs, à la rencontre des guerriers (v. 13). Le sens de cette démarche n'est pas clair à ce point du récit. Il pourrait s'agir d'une manière d'accueillir une armée qui revient victorieuse. Mais la colère de Moïse (v. 14) réveille la curiosité du lecteur. Et la tension narrative remonte. Moïse

²²³ Pinhas est intervenu pour mettre fin au fléau qui frappait Israël lors de l'incident de Péor (25,7-13). L'usage des trompettes renvoie à 10,9 et les objets du sanctuaire symbolisent la présence de YHWH.

²²⁴ Nb 25,17 et 31,7 peuvent induire une telle lecture.

reproche aux commandants d'avoir laissé vivre toutes les « femelles » et il ordonne de mettre à mort tout enfant de sexe masculin et toute femme ayant connu un homme²²⁵. Mais, le contact avec un mort étant cause de souillure, Moïse et Éléazar recommandent également la purification rituelle. Il s'en suit un blanc dans le récit. Rien n'est dit sur l'exécution de ces ordres de Moïse et Éléazar. Et très probablement, les sept jours de purification s'écoulaient.

C'est alors que YHWH intervient, une seconde fois, pour donner des instructions en vue du partage du butin. Remarquons au passage que ce partage ne concerne que les êtres vivants (humains et bétail) et que dans le compte-rendu du partage des captifs, seules les filles qui n'ont pas connu un homme sont mentionnées (v. 35). Ainsi, indirectement²²⁶, le lecteur comprend que l'ordre de Moïse (v. 16) a été exécuté. Le partage se fait entre les guerriers et le reste du peuple. À l'intention des prêtres, une taxe pour YHWH est prélevée sur la part des guerriers et pour les Lévites, une redevance est prélevée sur la part du peuple. Mais il reste encore « la fortune » que les guerriers ont pillée (v. 9).

Le récit se poursuit alors avec une offrande d'or présentée par les commandants à YHWH. Ce geste peut être compris comme une amende honorable après la colère de Moïse contre eux (v. 14) et probablement à cause du péché que constituerait le fait d'avoir procédé, de leur propre initiative, au recensement de leurs hommes (voir Ex 30,12)²²⁷, mais aussi comme une action de grâce parce qu'aucun Israélite n'a péri sur le champ de bataille (v. 49). La destination de cette offrande, le mémorial, consacre un nouveau départ dans la relation entre Israël et son Dieu. Cette étape constitue donc un véritable épilogue.

L'intrigue peut dès lors se résumer comme suit : la situation initiale est le préjudice subi par Israël et YHWH du fait des Madianites²²⁸ (Nb 25). L'un a subi le fléau et l'autre l'apostasie. Le nouement est un ordre de restaurer le droit (d'Israël, v. 2 et de YHWH²²⁹, v. 3). L'action transformatrice se déploie par étapes : Moïse organise l'attaque (v. 3-4), les guerriers frappent Madian (v. 5-12), Moïse et Éléazar demandent d'achever la sanction sur Madian et

²²⁵ Moïse veut manifestement anéantir toute potentialité militaire de l'ennemi et supprimer toutes les femmes susceptibles d'avoir participé à la séduction des fils d'Israël en Nb 25.

²²⁶ Ceci est important surtout si l'on aborde la question de la violence dans ce texte. Il atténue considérablement les accents guerriers du récit et devrait faire réfléchir ceux qui lisent ce texte comme une illustration du חרם, l'interdit. Nous verrons que le rite vient en quelque sorte exorciser voire sublimer cette violence.

²²⁷ La quantité d'or présentée par les commandants dépasse de très loin ce qui est requis pour le recensement (Ex 30,13).

²²⁸ Nb 25 mentionne tant les filles de Moab (v. 1) que la Madianite, Kozbi, fille d'un chef de clan nommé Cour (v. 6.14-15). Madian et Moab sont aussi cités ensemble dans l'épisode de Balaam (22,4.7).

²²⁹ L'expression נקמת יהוה – restauration du droit/vengeance de YHWH – est un double génitif. Il peut donc s'agir d'une rétribution décidée par YHWH et/ou de rétablir le droit de YHWH qui a été lésé.

de se purifier pour YHWH (v. 13-24), YHWH ordonne et Moïse procède au partage du butin (v. 25-47) et finalement le geste des commandants (v. 48-54) marque l'auto-dédicace d'Israël à son Dieu. C'est seulement à ce moment que le dénouement est total : Madian est puni et l'apostasie réparée. En situation finale, le mémorial dans la Tente médiatise la présence d'Israël devant son Dieu et symbolise la communion désormais restaurée. Une nouvelle ère commence.

En somme, si Nb 31 est un récit de guerre, il ne peut être réduit à un compte-rendu de la guerre contre Madian. L'ordre d'exercer la vengeance conjugue à la fois la sanction du coupable et la réparation du préjudice de celui qui a été lésé. Il faut donc corriger l'incident de Péor en toutes ses dimensions.

1.2. Le rappel de Péor

Ce récit, tellement chargé d'allusions aux événements relatés en Nb 25 et à l'épisode de Balaam, suggère que l'incident de Péor est la cause de cet ordre de restaurer la justice. À la fin de Nb 25, YHWH recommande déjà aux fils d'Israël d'attaquer Madian. Se pose donc ici la question du rapport entre les ordres de 25,17 et de 31,2, mais également celle de la caractérisation des personnages des Madianites et de Balaam.

1.2.1. Les Madianites

Madian est une figure contrastée dans le livre des Nombres. Les premiers chapitres se montrent positifs envers les Madianites et particulièrement envers la belle-famille de Moïse dont un membre, Obad, est appelé par celui-ci pour guider Israël lors de son déplacement dans le désert (10,29-32). En Nb 25 et 31, les (femmes) madianites sont accusé(e)s d'avoir éloigné Israël de son Dieu et Madian doit pour cela être sanctionné.

Il y a toutefois un flottement en Nb 25 entre Moabites et Madianites. À Shitim, les Israélites, entraînés par les filles de Moab, abandonnent YHWH pour s'attacher au Baal de Péor. Mais, alors que la colère de YHWH gronde et que le peuple pleure devant la Tente du rendez-vous, un Israélite s'approche en compagnie d'une Madianite nommée Kozbi (25,6). À cette vue, Pinhas, fils du prêtre Éléazar, les suit, les tue tous les deux et arrête par ce geste le fléau qui s'abattait déjà sur les Israélites. Pour cet acte de « bravoure », Pinhas reçoit de la part de YHWH la promesse d'un sacerdoce perpétuel (25,13-15). Madian et Moab apparaissent

également ensemble dans le récit sur Balaam (22,4.7)²³⁰, signalant la complicité entre les deux peuples contre Israël. Mais en Nb 31, il s'agit uniquement de Madianites. La mention de Çour, père de Kozbi et chef de clan (25,15) parmi les cinq princes de Madian tués par les guerriers d'Israël (31,8) est également signe du lien entre les deux récits. Déjà à la fin de l'épisode de Baal Péor, les Madianites seuls font l'objet d'une décision de frappe (25,17-18). La vengeance de 31,2 ferait-elle donc suite à cet ordre de 25,17-18 ?

Il faut néanmoins constater que le contexte et le contenu des deux ordres ne sont pas les mêmes. Le dernier se situe dans l'horizon de la mort prochaine de Moïse (31,2b ; 27,13). Certains événements se sont intercalés, plaçant Nb 31,2 dans un cadre différent de Nb 25,17-18. Un recensement de toutes les tribus (Nb 26) a établi le constat de la disparition de la génération condamnée à mourir au désert. Même Moïse a reçu un successeur (27,12-23)²³¹. Israël se prépare au partage du territoire (26,52-56 ; 27,1-11). Un calendrier rythmé par des sacrifices entièrement destinés à Dieu et à l'expiation des péchés du peuple (Nb 28-29) ainsi que l'engagement personnel envers Dieu dans les vœux (Nb 30) préparent et annoncent la consécration du peuple à son Dieu. Quant au contenu, alors que le premier ordre semble ne viser que la sanction contre Madian, le second se préoccupe principalement du rétablissement de la justice²³². La mention de Madian sert néanmoins à relier les deux scènes.

1.2.2. Balaam

La mention de la mort de Balaam a conduit plusieurs commentateurs à s'interroger sur l'image de ce prophète étranger tué dans une guerre de vengeance alors qu'il est présenté ailleurs comme obéissant à YHWH et comme celui qui a béni Israël (Nb 22-24). Le discours de Moïse l'accuse d'avoir poussé les femmes de Madian à inciter les Israélites à l'infidélité contre YHWH (v. 16). Dans ce contexte, la précision de l'arme qui tue Balaam (v. 8b), bien que relevant d'une expression générique, « tuer par l'épée », semble moins anodine. En fait, Balaam lui-même se serait servi d'une épée, s'il en avait une, pour tuer son ânesse en chemin, lorsqu'il se rendait à la rencontre de Balaq (22,29). L'ânesse avait pourtant vu l'ange de YHWH lui barrer le chemin et ne voulait plus avancer. Balaam, qui ne voyait pas l'ange, en était tellement fâché qu'il allait tuer l'animal (22,27-33). Ironie poignante où Balaam, le voyant, ne voit pas ce que son ânesse voit !

²³⁰ J. BLENKINSOPP, « The Baal Peor Episode Revisited (Num 25,1-18) », *Bib* 93 (2012), p. 91, explique cela par le fait que Hadad, roi d'Édom, a défait les Madianites à Moab (Gn 36,35), ainsi les cinq rois tués au cours de cette guerre étaient des vassaux de Sihon qui régna sur Moab (Jos 13,21).

²³¹ Josué n'est pas nommé en Nb 31.

²³² Nous avons déjà évoqué les deux volets de cette justice qui consistent à sanctionner et à réparer les torts.

D'une certaine manière, cette ironie se prolonge de manière dramatique, en 31,8b car, Balaam est tué par le genre d'arme dont il se serait servi pour tuer son ânesse. De la sorte, un lien semble établi avec la séquence de Balaam (Nb 22–24)²³³. En tuant le prophète païen dans l'attaque contre Madian, les fils d'Israël sont victorieux non seulement de ceux qui ont attiré sur eux la colère de YHWH en les induisant à l'apostasie, mais également de celui qui a agi en sous-main. Balaam, le voyant, serait-il ici le symbole des serviteurs des divinités étrangères ? Le texte en donne peu d'indices, mais cette interprétation n'est pas forcée, étant donné le cadre de guerre visant à corriger une apostasie.

1.2.3. Prévenir un second Péor

Le recours à l'argument historique est relativement récurrent dans cette dernière partie des Nombres. Dans ce passage de Nb 31, Moïse rappelle les incidents de Péor. En Nb 32, il va rappeler l'épisode des explorateurs (Nb 13-14) à l'intention de ceux qui demandent à occuper l'est du Jourdain. Et nous avons déjà vu comment les filles de Celofehad ainsi que les chefs de famille de leur clan recourent à l'argument de l'histoire. Ailleurs, c'est le narrateur qui présente des synthèses historiques, sans oublier que le texte est souvent chargé d'allusions plus subtiles aux séquences précédentes²³⁴. Ce jeu, non seulement suggère une lecture continue du livre, mais aussi propose de tirer des leçons de ce passé.

Remarquons aussi à quel point Moïse devient réactif alors qu'il paraissait passif et dépassé par les événements de Péor. Il a fallu l'intervention de Pinhas pour arrêter le fléau. Dans ce passage, par contre, sa colère anticipe et prévient celle de YHWH²³⁵. Moïse tire argument du passé pour recommander de tuer tout enfant mâle et toute femme ayant connu un homme, tout en épargnant les jeunes filles au profit des Israélites.

Si l'expérience passée de la séduction des Israélites peut motiver la mise à mort des femmes sexuellement actives, elle ne suffit pas à expliquer la mort des enfants mâles. Seule l'idée d'une sanction sévère contre Madian, celle de le priver de toute possibilité de

²³³ Contre G.W. COATS, « Balaam : Sinner or Saint ? », dans ID (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature* (JSOTS, 35), Sheffield, 1985, p. 57 et 61, pour qui la tradition négative sur Balaam n'a pas, à proprement parler, de parallèle en Nb 22–24 et qui considère l'épisode de l'ânesse comme une digression.

²³⁴ Dans ce passage par exemple, la mention de « femmes et enfants » comme captifs ne peut manquer de rappeler la crainte que les Israélites expriment en 14,3.31 de périr et de livrer femmes et enfants en butin de guerre. À présent, c'est Israël qui fait des captifs.

²³⁵ Le verbe קָצַף (se fâcher, v. 14) n'a que deux attestations dans le livre (Nb 16,22 et 31,13). Dans la première, Moïse et Aaron prient YHWH de ne pas se fâcher contre le peuple tout entier à cause de la faute d'un seul homme. Dans la deuxième, c'est Moïse qui se fâche. On peut donc y voir une façon d'anticiper et de contenir la colère de YHWH.

relèvement, permet de comprendre pourquoi les enfants mâles sont tués, mais cela reviendrait à spéculer sur le texte, car le narrateur ne donne pas suffisamment d'éléments en ce sens. On est ici proche de l'interdit – חָרָם. Mais comme le montre Susan Niditch, Nb 31 n'applique pas en totalité le principe de l'interdit. Il ne va pas jusqu'à la destruction totale de l'ennemi²³⁶. Au contraire, le texte pourrait se lire comme une atténuation et même une critique du חָרָם. En effet, le traitement réservé aux Madianites ressemble en partie à celui prescrit dans le Deutéronome pour la guerre contre un peuple lointain (Dt 20,14-15), alors que le חָרָם est prescrit dans le cadre de la conquête du territoire destiné à Israël (Dt 7,2 ; 20,16-18)²³⁷. En outre, une lecture attentive révèle que ce texte n'attire pas l'attention du lecteur sur la violence de la guerre, mais l'oriente plutôt vers le rite et la restauration de la communion entre Israël et son Dieu.

2. Justice pour Israël, justice pour YHWH : le peuple et son Dieu

Que le récit de Nb 31 soit l'occasion et le signe d'un lien fort entre Israël et son Dieu, cela se voit déjà dans la formulation de l'ordre que Moïse reçoit et dans les termes par lesquels il le transmet au peuple. « Faire [la] vengeance des fils d'Israël – נָקַם נְקָמָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל » (v. 2a), tel est l'ordre de YHWH à Moïse. Mais, lorsque celui-ci vient instruire le peuple, il leur dit que l'expédition vise à « donner la vengeance de YHWH – לָחֵץ נְקָמָה יְהוָה – contre Madian » (v. 3b).

La racine נָקַם – venger – trouve son sens primaire dans le langage juridique, dans l'idée que la sanction corrige et, ainsi, efface une injustice²³⁸. L'expression נָקַם נְקָמָה, au début de ce récit signale donc qu'il s'agit d'une sanction et, de ce fait, envoie le lecteur chercher les causes de cette guerre dans les récits précédents. Ceci apparaît très explicitement dans les propos de Moïse quelques versets plus loin lorsqu'il rappelle l'implication des femmes de Madian dans les incidents de Péor (v. 16). Ce faisant, il y a une relation séquentielle de cause à effet qui est établie entre les deux récits. Vis-à-vis d'Israël, en ordonnant cette vengeance, YHWH se présente à la fois comme le juge²³⁹ qui applique la rétribution et le *go'el*²⁴⁰ qui

²³⁶ S. NIDITCH, « War, Women, and Defilement », p. 53.

²³⁷ Le livre des Nombres ne mentionne qu'un seul cas d'anathème, חָרָם, et cela contre les Cananéens (21,2-3).

²³⁸ G. SAUER, « נָקַם nqm to avenge », dans *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Peabody MA, 1997, p. 766.

²³⁹ M. AVIOZ, « The Call for Revenge in Jeremiah's Complaints (Jer XI-XX) », dans *VT* 55, 4 (2005), p. 437.

demande les comptes pour les préjudices causés aux siens. C'est d'ailleurs dans cette conception selon laquelle Dieu est le vengeur, le protecteur, que la notion de vengeur de sang prend ses racines si l'on en croit Lipiński²⁴¹. De plus, il faut remarquer qu'en retour, Moïse invite à restaurer la justice de YHWH ou même la justice en faveur de YHWH, signe, s'il en est besoin, que les deux partenaires de l'alliance pensent mutuellement l'un à l'autre. Ce verbe définit donc le rôle des différents protagonistes et les caractérise les uns par rapport aux autres.

Généralement, la vengeance est avant tout le fait de YHWH qui protège la vie, fût-elle celle de Caïn (Gn 4,14) ou de l'esclave (Ex 21,20), et défend son peuple (Ez 25,14), ses serviteurs (Dt 32,43 ; 2R 9,7), son alliance (Lv 26,25) ou son lieu saint (Jr 50,15.28 ; 51,11). YHWH peut se servir des hommes pour exécuter sa rétribution (Ez 25,14), comme on peut le comprendre dans les paroles de Moïse (31,3). C'est lui qui impose des limites à la vengeance (Lv 19,18) et sanctionne les revanchards (Ez 25,12.15.17). Cela signifie que la vengeance est aussi le fait des hommes qui la pratiquent parfois contre la volonté de YHWH. En Nb 31, la vengeance est décidée par YHWH, et Moïse est chargé de l'exécuter. De la sorte, Israël est à la fois la cause et l'instrument de la sanction contre Madian.

Le texte juxtapose « vengeance d'Israël – נקמת בני ישראל » (v. 2) et « vengeance de YHWH – נקמת יהוה » (v. 3). Une présentation similaire se trouve en Jr 50,28 et 51,11 où « vengeance de YHWH – נקמת יהוה » est en parallèle avec « vengeance de son temple – נקמת היכלו ». En Jérémie, le lien entre Dieu et son temple est très évident, et le suffixe pronom personnel sur le terme היכל – temple – le signale clairement. Cependant, l'idée que YHWH est le vengeur d'Israël suffit d'elle-même à traduire la relation spéciale qui existe entre Israël et son Dieu²⁴². En effet, en Nb 31,2-3 comme en Jr 50,28 ; 51,11, la sanction de YHWH est provoquée par le fait qu'on a porté atteinte à ce qui lui appartient. Il ressort donc de cette présentation qu'Israël est tellement associé à son Dieu qu'on ne peut toucher à l'un sans offenser l'autre. Rappelons que dans l'incident de Péor, la séduction d'Israël a eu pour effet de l'éloigner de son Dieu. Si Israël a été frappé par un fléau, YHWH, lui, a été offensé par l'apostasie de son peuple. De ce fait, la guerre contre Madian est pour Israël l'occasion de renouer le lien avec YHWH et de

²⁴⁰ Le terme n'apparaît pas dans ce chapitre contrairement à Nb 35 qui traite du vengeur du sang – נאל הדם (35,12.19.21.24.25.27), mais la notion n'est pas pour autant absente.

²⁴¹ LIPÍŃSKI, « נָקָם *nāqam* ; נָקָם *nāqām* ; נִקְמָה *nēqāmā* », dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10, Grand Rapids, 1999, p. 3.

²⁴² LIPÍŃSKI, « נָקָם *nāqam* », p. 8-9.

présenter un nouveau visage, celui d'un peuple obéissant et fidèle à son Dieu. Ce n'est pas seulement Madian qui paie ses dettes, mais Israël aussi expie en quelque sorte son apostasie.

Cette communion du peuple avec son Dieu se lit jusque dans la composition de l'armée. Chaque tribu fournit un contingent de mille guerriers qui sortent en compagnie de Pinhas, fils du prêtre Éléazar, chargé des objets du sanctuaire et des trompettes. En effet, la première partie du livre a présenté le peuple d'Israël comme une armée en marche, avec les Lévites portant les objets sacrés sous l'œil vigilant des prêtres. Ce chapitre en donne une illustration, quoiqu'à moindre échelle. Les objets qui symbolisent, et même médiatisent, la présence de YHWH accompagnent l'armée de douze tribus en guerre. Cette image contraste nettement avec celle que l'on trouve en 14,41-45 où Israël s'était engagé dans la guerre, sans l'accord de YHWH, l'arche et Moïse étant restés au camp. On sait que cette attitude d'Israël l'avait conduit à une grande défaite (14,45). Dans le récit de Nb 31, la nouvelle génération combat sur ordre de YHWH, accompagnée des objets qui rappellent sa présence, et de ce fait la victoire lui est assurée.

La mention des trompettes fait écho à 10,1-10, plus particulièrement au v. 9 pour ce qui est de la guerre : « Et quand vous irez en guerre, dans votre terre, contre l'oppresseur qui vous opprime, et vous sonnerez les trompettes et vous vous appellerez en face de YHWH votre Dieu et vous serez sauvés de vos ennemis ». L'allusion à cette instruction crée une assimilation de Madian à l'oppresseur. Certes, il n'est pas encore question de l'occupation du pays, mais l'on peut se demander si cette allusion à 10,9 ne prépare pas l'installation des tribus transjordanienues. Israël n'est certes pas encore installé dans son pays, mais cette guerre contre Madian montre une première application de l'instruction visant à sonner de la trompette pendant la guerre pour appeler YHWH au secours. Cette mise en application d'une instruction censée se transmettre de génération en génération (10,8) rappelle au lecteur que le peuple qui combat Madian en Nb 31 constitue un maillon de cette chaîne qui se transmet la loi d'un âge à l'autre.

Outre ces objets qui symbolisent et médiatisent la présence de YHWH, le partage du butin et la présentation de l'offrande par les commandants montrent qu'il s'agit de réparer les torts faits à Israël et à YHWH. Le peuple reçoit une part et celle de YHWH est donnée à ses serviteurs. De cette manière, justice est rendue à Israël et à son Dieu.

3. Le rite comme *catharsis*

C'est finalement la purification, le partage du butin avec prélèvement pour YHWH et la présentation de l'or qui achèvent et assurent la restauration de la justice. L'armée purifiée de la souillure causée par le contact avec la mort peut réintégrer l'espace sacré du camp où Israël vit avec son Dieu. Mieux encore, à travers le mémorial placé dans la Tente, Israël est de manière permanente dans le face à face avec son Dieu. Entre le rite de purification et le mémorial, le partage du butin associe le peuple tout entier : guerriers, reste du peuple, prêtres et Lévites, avec ce Dieu auquel chaque composante de la communauté offre un prélèvement. D'un autre côté, parce qu'ils sont chargés de références aux prescriptions déjà rencontrées et qu'ils les mettent en application, ces rites témoignent de manière très éloquente de la fidélité et de l'attachement de Moïse et du peuple qu'il conduit aux ordres de YHWH.

3.1. La purification

Le deuxième volet du discours de Moïse aux commandants (v. 19-20) concerne le rite de purification. Les hommes de guerre doivent tous demeurer hors du camp et se purifier pendant sept jours : eux, leurs captifs et les objets à leur usage. Moïse prend l'initiative apparemment sans que YHWH le lui ait commandé. Mais le lecteur attentif perçoit dans les directives qu'il donne l'écho de celles déjà rencontrées en Nb 19. Moïse ordonne donc la mise en application des instructions en vigueur en matière de purification.

31 ¹⁹ Et vous, campez à l'extérieur du camp sept jours. Quiconque aura tué (הרג) une personne et quiconque aura touché²⁴³ (נגע) une victime (הלל), vous vous purifierez (חטא) au troisième jour et au septième jour, vous et vos captifs. ²⁰ Et tout vêtement (בגד) et tout objet (כלי) en peau et tout ouvrage en poils de chèvres et tout objet (כלי) en bois, vous vous purifierez (חטא).	19 ¹¹ Celui qui touche (נגע) un mort (מור) ... impur sept jours. ¹² Celui-ci se purifiera (חטא) le troisième jour et le septième jour ... ¹⁵ Et tout objet (כלי) ouvert... ¹⁶ Et quiconque a touché (נגע), dans le champ, une victime (הלל) (tuée par) l'épée ou un mort ou les ossements d'un humain ou une sépulture, est impur sept jours. ¹⁹ Et le pur aspergera sur l'impur le troisième jour et le septième jour, et il sera pur le septième jour et il lavera ses vêtements (בגד)... ²¹ Et ce sera pour vous une prescription perpétuelle...
--	--

Nb 31 reprend les mots-clés des instructions de Nb 19. Dans les deux textes, les personnes comme les objets doivent être purifiés, et la durée ainsi que la manière de le faire sont identiques. Dans ce cadre, Nb 31 est un cas de mise en application des instructions de Nb 19, mais il faut en même temps remarquer que ces instructions de Nb 19 ne couvrent pas explicitement les cas de guerre contre un autre peuple comme c'est le cas en Nb 31. Le champ (על פני השדה) dont il est question en 19,16 pourrait certes se comprendre comme incluant également le champ de bataille²⁴⁴, mais le contexte semble, dans ce chapitre, renvoyer au cadre de vie d'Israël dans le désert²⁴⁵. Là, le champ renvoie avant tout à l'espace environnant, par opposition au lieu d'habitation qu'est la tente (19,14.16), et le mort à un membre de la communauté. Dans ce sens, Nb 31 constitue une avancée selon laquelle, même sur le champ de bataille, tout cadavre souille celui qui le touche.

3.2. Le partage du butin

Le partage du butin est ordonné par YHWH lui-même. Trois mots-clés, trois verbes, indiquent la séquence des opérations à mener : dénombrer (נשא ראש, v. 26), répartir/partager (חצה, v. 27) et prélever (רום, v. 28). Le premier verbe rappelle les deux recensements du peuple (Nb 1 et 26), mais le dénombrement dont il est question dans ce chapitre ne concerne

²⁴³ Dans le texte hébreu, les verbes « tuer » et « toucher » sont au participe actif. Il peut s'agir aussi bien de ceux qui ont tué ou touché un cadavre sur le champ de bataille que de ceux qui vont mettre en application la mesure de tuer les enfants mâles et les femmes ayant connu un homme (v. 17). En Nb 19,16.18, il s'agit spécialement de contact avec un cadavre hors du champ de bataille. En Nb 31 par contre, toute personne ou tout objet qui est entré en contact avec un mort, et même tout ce qui vient de l'ennemi, doit être purifié. Voir B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 470.

²⁴⁴ Voir 2S 11,11

²⁴⁵ Lv 14,7 ; 17,5

pas les hommes de plus de vingt ans, mais les jeunes femmes et le bétail, toute prise de guerre qui vit. Ensuite, Moïse devra tout diviser en deux parts : une pour ceux qui ont fait la guerre et l'autre pour le peuple resté au camp. Enfin, il devra prélever une contribution pour YHWH sur la part des guerriers pour les prêtres et sur la part du reste de la population pour les Lévites, gardiens de la Tente.

Avant même de donner le détail du déroulement de cette opération, le narrateur indique que Moïse et le prêtre Éléazar ont tout accompli suivant les instructions reçues (v. 31). L'attention du lecteur ne se porte donc plus sur le respect ou le non-respect des directives, mais sur la manière dont cela se passe. Le dénombrement est réalisé (v. 32-35), tout est réparti et la taxe prélevée (v. 36-40 et 42-46). L'exécution fidèle de l'ordre de YHWH par Moïse est encore confirmée, à deux reprises (v. 41.47), après chaque étape.

C'est la première fois qu'est raconté un partage de butin dans le livre des Nombres ; et ce passage constitue également la seule attestation en Nombres d'une taxe pour YHWH – מַכָּס לַיהוָה (v. 28.37.38.39.40.41). Ce thème est donc nouveau. Il entre toutefois en résonance avec des législations qui prévoient un prélèvement pour YHWH – תְּרוּמַת יְהוָה (18,26.28.29 ; 31,29.41)²⁴⁶, car la redevance (מַכָּס)²⁴⁷ dont il est ici question fait partie des offrandes prélevées (רִוּם) pour YHWH (v. 28.41). De la sorte, elle anticipe et annonce les prélèvements qui seront faits sur les produits du pays que YHWH donne à son peuple. Comme tous les autres prélèvements, elle est remise aux prêtres et aux Lévites, gardiens de la Tente, qui n'ont pas droit à un héritage au même titre que les autres tribus.

3.3. Un mémorial en faveur d'Israël

Le présent des chefs militaires est aussi un prélèvement (תְּרוּמַה) destiné à YHWH (v. 52), mais il n'est pas une redevance, car il est offert de manière volontaire. Des questions se posent pourtant sur le sens de ce geste. Les commandants disent avoir recensé – de leur propre initiative ? – les hommes sous leurs ordres. Et il est apparu, à l'issue de ce recensement, qu'aucun guerrier n'est tombé sur le champ de bataille. Aussi, chacun des commandants présente-t-il ce qu'il a ramené comme objet en or : « לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁינוּ לִפְנֵי יְהוָה » – afin, disent-

²⁴⁶ L'expression est légèrement différente en 15,19.21 ; 18,8.24. Pour le prélèvement, תְּרוּמַה, voir aussi 5,9 ; 6,20 ; 15,20 ; 18,11.19.26.27 ; 31,52.

²⁴⁷ Ce terme n'apparaît qu'ici dans tout l'Ancien Testament. Dans l'hébreu postbiblique, il signifie « taxe » et désigne la contribution pour le sanctuaire. Il se distingue de אָזַז, une taxe sur les animaux domestiques. Voir J. MILGROM, *Numbers*, p. 262-263.

ils, de faire expiation sur/en faveur de nos personnes devant YHWH » (v. 50). Comment comprendre ce geste et le discours qui l'accompagne ?

Les chefs de l'armée se reconnaissent-ils coupables d'une quelconque faute ? La formulation de cette partie du texte est pourtant très apaisée. Ni YHWH, ni Moïse ne leur ont adressé le moindre reproche. Moïse s'était certes mis en colère parce qu'ils avaient laissé en vie toutes les femmes de Madian (v. 14-15), mais la question a été résolue et les hommes se sont purifiés. Certains auteurs lient néanmoins ce geste au fait que les commandants ont recensé leurs hommes sans mandat de YHWH. Ils auraient donc peur de subir le châtement de Dieu comme on le voit plus tard avec David (2S 24,10).

Toujours en rapport avec le recensement, Ex 30,12-13 recommande à chaque fils d'Israël de donner une « rançon pour sa vie à YHWH » – כפר נפשו ליהוה – à l'occasion d'un recensement. Le présent des commandants pourrait donc bien répondre à cette instruction, mais il importe de remarquer qu'il la dépasse, car ceux-ci donnent plus que prévu et leur démarche semble volontaire.

Dans le même sens, on pourrait peut-être rapprocher ce geste des chefs de l'armée avec le versement d'une somme d'argent pour racheter les premiers-nés d'Israël en surnombre sur les Lévités (3,46-51) ? En effet, les Lévités sont pris et destinés au service de YHWH en échange des premiers-nés, en référence à la mort des premiers-nés des Égyptiens, et parce que les fils aînés d'Israël sont en surnombre, une valeur symbolique est versée en argent pour les racheter. La démarche des chefs de l'armée pourrait donc se comprendre à la lumière de ce texte comme une valeur symbolique versée pour la vie des guerriers.

Il faut toutefois constater que dans le cas du rachat des premiers-nés, le verbe employé est פדה – « racheter, libérer » – alors que les chefs de l'armée emploient celui de כפר – *au piel* : « couvrir, faire le rite d'absolution ». Les deux racines sont certes très proches, particulièrement dans le contexte d'un règlement de litige où le substantif כפר renvoie à la rançon, פדיון au prix à honorer pour la vie et le verbe פדה à l'acte même de payer ce prix. Dans ce contexte, les deux racines apparaissent parfois ensemble (Ex 21,30 ; Ps 49,8). Mais il n'est pas sûr qu'il faille nécessairement comprendre la racine כפר en Nb 31,50 dans le sens de payer une rançon, le prix d'une vie, car ce cadre n'est pas d'abord un cadre juridique, mais liturgique.

De plus, il y a ce constat : « וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ – Et il ne manque parmi nous aucun homme » (v. 49). N'est-ce pas cela qui motive leur démarche ? L'ennemi a été vaincu. Il a tout perdu. Les guerriers d'Israël ont ramené des captifs, du bétail et même de l'or en grande quantité, sans aucune perte dans leurs rangs. Ce geste ne devrait-il pas, de ce fait, se comprendre comme un signe de gratitude envers le gardien de leur vie, une rançon pour leur vie sauve²⁴⁸ ?

Dans son analyse de 8,19, Milgrom note : « על, comme préposition de כפר et suivi d'un objet humain, signifie toujours 'en faveur de'. Ainsi, tout comme les taureaux sont le כפר (*Kippur*) en faveur des Lévites, de même les Lévites sont le כפר (*Kippur*) en faveur des Israélites »²⁴⁹. Par peur d'une éventuelle sanction ou par reconnaissance, le geste des commandants est censé attirer la faveur de Dieu sur eux et sur leurs hommes. En effet, Moïse et Éléazar le comprennent bien puisqu'ils vont le prolonger en faisant de ce don un mémorial en faveur des fils d'Israël.

Donc, qu'il s'agisse d'une expiation²⁵⁰ pour avoir fait le recensement ou pour avoir ôté la vie – même si c'est avec raison²⁵¹ – ou d'une rançon pour avoir eu la vie sauve, ce geste témoigne de l'attachement de la nouvelle génération à YHWH et à sa loi. De leur propre chef, les fils d'Israël prennent l'initiative visant à préserver le lien avec YHWH, une attitude qui corrige évidemment celle que le peuple a adoptée lors de l'apostasie de Péor. De la purification au mémorial en passant par le partage du butin et le prélèvement pour YHWH, le rite opère donc la médiation et restaure l'ordre qui a été ou pourrait être perturbé²⁵².

De plus, ces rites ne sont pas uniquement le moyen de purifier les guerriers et de célébrer la communion d'Israël avec son Dieu. Pour le lecteur aussi, surtout s'il est tenté de lire ce passage comme un simple récit de guerre et un exemple de חרם – « anathème, interdit » –, ce texte, comme les rites dont il parle, implique une remise en question et une épuration. Force est de constater que dans ce chapitre, la guerre, quels qu'en soient les motifs, ne peut que

²⁴⁸ W.H. BELLINGER, *Leviticus and Numbers*, p. 299.

²⁴⁹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 369 : « 'Al, as the preposition of *kipper* and followed by a human object, always means 'on behalf of'. Thus, just as the bulls are the *kippur* on behalf of the Levites, so the Levites are the *kippur* on behalf of the Israelites ».

²⁵⁰ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 462 : « It is not direct, ritual expiation that is meant, but rather the notion that certain cult offerings redeem their donors, because they are accepted by God in place of them, as substitution for their lives ».

²⁵¹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 264-265.

²⁵² A.K. DE HEMMER GUDME, « How Should We Read Hebrew Bible Ritual Texts ? A Ritualistic Reading of the Law of the Nazirite (Num 6,1-21) », dans *SJOT* 23 (2009), p. 70-72.

salir. Seul le rite définit de manière excellente le peuple de Dieu. C'est à travers le rite qu'il réalise véritablement sa vocation de peuple consacré à YHWH.

4. Éléazar à la suite de Moïse, le temps de la nouvelle génération

Éléazar prend le relais de Moïse pour communiquer la loi. Cette image ne révèle-t-elle pas le rapport de la deuxième génération, et par extension le rapport que toutes les générations futures doivent entretenir, avec la loi de Moïse ? En effet, Éléazar présente son discours comme un exposé de la « חקת התורה אשר צוה יהוה את משה – prescription de la torah que YHWH a [or]donnée à Moïse » (v. 21). Éléazar endosse de ce fait le rôle d'interprète de la torah.

Un parallèle entre les instructions données par Moïse (v. 19-20) et celles d'Éléazar (v. 21-24) permet de comprendre que non seulement ce dernier se réfère à la torah de Moïse, mais il complète aussi les instructions que Moïse vient de communiquer aux chefs de l'armée en y apportant quelques modalités pratiques.

Moïse	Éléazar
¹⁹ « Et vous, <u>campez à l'extérieur du camp sept jours</u>. <i>Quiconque aura tué une personne et quiconque aura touché une victime, vous vous purifierez au troisième jour et au septième jour, vous et vos captifs.</i> ²⁰ <i>Et tout vêtement et tout objet en peau et tout ouvrage en poils de chèvres et tout objet en bois, vous vous purifierez ».</i>	²¹ Et Éléazar le prêtre dit aux hommes de l'armée qui sont allés en guerre : <i>« Ceci la prescription de la torah que YHWH a ordonnée à Moïse :</i> ²² Seulement <i>l'or, l'argent, le bronze, le fer, l'étain et le plomb,</i> ²³ <i>toute chose qui va au feu, vous ferez passer au feu et elle sera pure ;</i> Seulement, <i>dans l'eau lustrale elle sera purifiée ;</i> <i>Tout ce qui ne va pas dans le feu, vous le ferez passer à l'eau.</i> ²⁴ <i>Et vous laverez vos vêtements au <u>septième jour</u> et vous serez purs et <u>ensuite vous viendrez au camp</u> ».</i>

D'un côté, Moïse s'adresse aux commandants et leur parle des personnes et des objets qui doivent être purifiés. De l'autre, Éléazar indique, à l'intention de toute l'armée, la manière dont cela doit être fait. Le début du discours de Moïse et la fin de celui d'Éléazar constituent une inclusion autour du thème de la mise en quarantaine. À la parole de Moïse : « Vous, campez à l'extérieur du camp sept jours » répond en finale celle d'Éléazar : « ensuite vous

viendrez au camp ». La durée de sept jours d'exclusion, plusieurs fois reprise par ailleurs²⁵³, est commune aux deux interventions.

La formule introductive (v. 21b) du discours d'Éléazar se trouve presque mot pour mot en Nb 19,2a. Cette formule, outre le fait qu'elle rapproche ces deux chapitres, les seuls à traiter de l'eau lustrale (19,9.13.20.21 ; 31,23), introduit la transmission d'une prescription, éventuellement donnée par ailleurs. Le cas de Nb 19,2 est plus complexe. La double introduction des v. 1 et 2 pourrait donner l'impression que YHWH présente un statut de la torah qu'il a lui-même ordonnée à Moïse, mais elle se lit très bien comme l'introduction, par le narrateur, des paroles de YHWH. Ce chapitre est le seul où il est question de la vache rousse dans toute la Bible. Néanmoins, la formule pourrait, en donnant l'impression d'évoquer une ancienne prescription, avoir pour effet de rapprocher ce rite de celui de l'incinération, hors du camp, du reste des victimes expiatoires (Ex 29,14 ; Lv 4,12.21 ; 8,17 ; 9,11 ; 16,27).

La même formule en 31,21b situe donc l'intervention d'Éléazar à la suite de celle de Moïse et dans le contexte des prescriptions de Nb 19 et, plus généralement, dans celui des lois relatives à la pureté rituelle. Plutôt que d'introduire la citation d'un texte précis, cette formule, dans un cas comme dans l'autre, place les prescriptions qui suivent dans la ligne de la torah de Moïse.

À cette législation, Éléazar apporte une modalité pratique supplémentaire introduite par « **וְכִסֹּתָ**, seulement » (aux v. 22 et 23). Cette particule introduit une restriction ou une précision²⁵⁴. Comme on peut le voir par ailleurs, l'aspersion d'eau lustrale s'accompagne du bain et du lavage des vêtements (19,19). À cet usage de l'eau, Éléazar ajoute la possibilité de passer certains objets par le feu²⁵⁵ tout en précisant que cela ne dispense pas de recourir à l'eau lustrale²⁵⁶. Ainsi, tout en se présentant comme le fidèle interprète de la loi de Moïse²⁵⁷, le prêtre Éléazar, membre de la deuxième génération, consacre à la fois le rôle de référence de la torah de Moïse et la possibilité d'y introduire de nouvelles dispositions pratiques²⁵⁸. Les générations successives, tout comme Éléazar qui en est la figure, devront donc s'attacher à l'héritage de Moïse. Celui-ci reste à jamais le législateur, et le temps du désert une étape

²⁵³ Sept jours de purification : Nb 12,14.15 ; 19,11-19.

²⁵⁴ J. MILGROM, *Numbers*, p. 261.

²⁵⁵ L'image de la purification par le feu est reprise en Ps 66,10-12.

²⁵⁶ B. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 446 et 458.

²⁵⁷ Selon J. MILGROM, *Numbers*, p. 260, parce que ce discours vient d'Éléazar, il montre clairement qu'il s'agit d'un rappel et non d'une nouvelle loi, ce qui aurait été possible si Moïse l'avait dit lui-même.

²⁵⁸ C'est pourquoi P.-J. BUDD, *Numbers*, p. 327, le présente comme un commentateur libre de la loi de Moïse : « an independent expounder of Mosaic law ».

fondatrice, mais la « torah » survivra à Moïse dont la mort est imminente, en se transmettant de génération en génération.

En mettant ainsi l'exposé de la loi dans la bouche d'Éléazar en ce moment où l'imminence de la mort prochaine de Moïse se précise (v. 2b), le narrateur ne semble-t-il pas suggérer que c'est lui qui prend désormais, à la suite de Moïse, la charge de gardien de la loi ? De plus, il n'échappera pas au lecteur qu'on est ici dans le registre de purification rituelle, matière liée au ministère du prêtre. Certes, Éléazar ne s'exprimera plus dans la suite du livre ; pas même pour donner la loi de Moïse, et ces paroles attirent d'ailleurs d'autant plus l'attention qu'il s'agit de l'unique discours qui lui est personnellement attribué dans toute la Bible²⁵⁹. Il paraît toutefois logique de se demander si cette intervention ne prépare pas le don de la loi aux Lévites chargés de la faire connaître au peuple. En attendant que la tâche soit confiée aux prêtres et aux Lévites (Dt 31,9.25), le geste d'Éléazar illustre ce que les générations successives devront faire de la loi de Moïse : l'interpréter et l'appliquer.

Notons au terme de ce parcours de Nb 31 que, si ce texte est un récit de la guerre contre Madian, sa narration révèle qu'il est plus complexe. Israël gagne la guerre, mais il y a très peu de détails à propos de l'avenir de la terre de Madian. Tout semble d'ailleurs indiquer qu'Israël ne s'y intéresse pas et ne l'occupe pas. Par contre, les rites qui suivent le déroulement de la guerre témoignent que l'ordre de venger que Moïse reçoit est un ordre de restaurer la justice, opération qui vise non seulement à sanctionner Madian, mais également et même par-dessus tout à réparer les incidents de Péor en rétablissant le lien d'Israël avec son Dieu. L'image même du peuple est ici corrigée faisant de l'Israël de Nb 31 un peuple fidèle aux ordres de YHWH.

²⁵⁹ Nb 26,3 introduit un discours de Moïse et Éléazar, mais il est difficile de déterminer avec précision le contenu de ce discours.

Chap. V. INSTALLATION À L'EST DU JOURDAIN : LA NOUVELLE GÉNÉRATION FACE À LA TERRE PROMISE

Depuis Nb 21, Israël a remporté des victoires à l'est du Jourdain. Il a même réalisé une incursion jusque dans le Néguev où il a battu les Cananéens à Horma (21,1-3). Le vocabulaire auquel le narrateur a recours pour raconter la prise de cette région, particulièrement la victoire sur les royaumes de Sihon et de Og, laisse percevoir une ambiguïté dans le rapport d'Israël à cette terre conquise. Non seulement Israël la conquiert et en prend possession (יָרַשׁ en 21,24.32.35), mais il y habite (יָשָׁב, 21,25.31)²⁶⁰. C'est comme si dès ce moment, et avant l'autorisation formelle, bien que *sub conditione*, de Nb 32, cette conquête de l'Est insinuait déjà la possibilité d'installation dans cette région. En outre, le partage du butin après la guerre contre Madian (Nb 31) a dû augmenter considérablement le patrimoine d'Israël ; et c'est précisément cette abondance de bétail qui pousse les tribus de Ruben et de Gad²⁶¹ à demander cette région comme leur patrimoine.

Pourtant, malgré ce rapport ambigu au territoire conquis à l'est du Jourdain, Israël est présenté en campement dans les steppes de Moab et sur le point de traverser le Jourdain. C'est seulement dans ce récit de Nb 32 que la volonté d'établissement à l'est se fait claire. Naturellement, cela sème le doute quant à la possibilité de conquérir Canaan et, donc, à la réalisation de la promesse d'une terre faite par YHWH. Cette demande réveille en Moïse les souvenirs de Qadesh (Nb 13–14). Elle résonne comme un refus du projet de Dieu et une volonté de décourager la prise de Canaan comme l'ont fait, en leur temps, les hommes qu'il y a envoyés en exploration. Ce comportement des explorateurs ayant provoqué une issue fatale, à savoir quarante ans d'errance et l'extermination de toute une génération, ce projet risque à son tour de prolonger le séjour au désert et de causer la perte de la nouvelle génération. Le rappel du passé vient alors en appui à la rhétorique du vieux chef pour convaincre son peuple de rester fidèle au projet de son Dieu.

²⁶⁰ Ces deux verbes, nous l'avons vu, sont au cœur des consignes qu'Israël reçoit en vue de l'installation à Canaan (Nb 33,50-56).

²⁶¹ Ruben et Gad sont fils de Jacob issus l'un de son union avec Léa et l'autre de celle avec Zilpa, la servante de Léa. Dans le livre des Nombres, les deux tribus campent ensemble, avec Siméon, du côté sud de la Tente (2,14) et avancent en deuxième position dans l'ordre de marche des tribus (2,16 ; 10,18.20). Dans les livres qui suivent, ces tribus sont souvent citées ensemble. Elles sont dans le groupe qui se tient sur le mont Ébal lors du renouvellement de l'alliance (Dt 27,13). Elles prennent effectivement le devant dans la conquête de Canaan (Jos 4,12). L'occupation du territoire à l'est du Jourdain avec la demi-tribu de Manassé leur est reconnue (Jos 13,23-24 ; 18,7 ; 20,8 ; 21,7) et elles y retournent après la prise de Canaan (Jos 22,9-25). Toutefois, ce qui les unit dans ce texte, c'est la possession d'une grande quantité de bétail qui les pousse à demander d'habiter cette région propice à l'élevage.

Ce passage s'intègre harmonieusement dans le macro-récit et plus particulièrement dans le cadre de Moab où le peuple se trouve depuis Nb 22. Il fait logiquement suite à Nb 21 et 31 qui traitent de la conquête des royaumes de Sihon et de Og ainsi que du partage du butin après la victoire sur Madian. Face à l'imminence de la traversée vers la terre promise, cet épisode prolonge le ralentissement que l'on peut déjà constater en Nb 31 (et même dans les législations de Nb 28–30). Alors que les modalités de partage de la terre de Canaan sont déjà données (26,52-56) et que les questions d'héritage et de succession ont été abordées (Nb 27), Nb 31 et Nb 32 retiennent l'attention du lecteur sur l'est du Jourdain, augmentant en même temps, au niveau de l'ensemble du récit, la tension narrative avec la question de savoir si enfin Israël va s'engager dans la conquête de la terre promise. Plus encore, la scène qui se déroule en Nb 32 montre qu'il y a risque de compromettre cette conquête.

L'âpre négociation qui s'engage entre les deux tribus – auxquelles s'ajoutera une partie de Manassé – d'une part et Moïse d'autre part, tout en élucidant la question de la terre promise, vise en même temps à préserver l'unité des douze tribus et à construire le peuple des héritiers. Les deux tribus, après avoir déclaré leur attachement au projet de Dieu avec des propos qui sonnent comme un engagement à l'alliance (32,31), reçoivent la promesse de résider à l'est du Jourdain. Au final, cet attachement au projet de YHWH fait que même si ces tribus sont géographiquement séparées des autres, elles forment avec ces dernières l'unique peuple de Dieu et, de ce fait, l'est du Jourdain devient une sorte d'extension de la terre promise.

Comme le remarque Milgrom dans sa proposition de structure, au centre de ce passage se trouve l'acceptation par les deux tribus des modifications apportées par Moïse à leur requête²⁶².

²⁶² J. MILGROM, *Numbers*, p. 493.

A. Gad et Ruben demandent de la terre en Transjordanie (v. 1-6)

1. Ils spécifient neuf villes (v. 1-5)
2. Moïse rejette la demande (v. 6).

[Épisode des espions] [v. 7-15]

B. Leur solution de compromis est révisée par Moïse (v. 16-24)

1. La solution de compromis des deux tribus (v. 16-19)
2. Moïse l'accepte moyennant deux conditions/serment (v. 20-24)

X. Gad et Ruben acceptent la révision apportée par Moïse (v. 25-27)

B'. La solution révisée par Moïse est offerte aux princes (v. 28-32)

1. La conséquence change si le serment est rejeté (v. 28-30)
2. Gad et Ruben répètent leur consentement (v. 31-32)

A'. Moïse répartit provisoirement la terre en Transjordanie (v. 33-38)

1. La répartition de la terre (y compris la demi-tribu de Manassé) (v. 33).
2. Gad et Ruben (re)construisent quatorze villes (v. 34-38).

[La demi-tribu de Manassé] [v. 39-42]

Certes, cette structure ne prend pas suffisamment en compte la forme finale du texte parce que son auteur considère comme secondaires le rappel de l'épisode des explorateurs (v. 5-15) et l'occupation de certaines villes par une partie de Manassé (v. 39-42). Mais elle révèle, dans ce texte, une caractérisation positive des interlocuteurs de Moïse et, à travers eux, celle de toute leur génération qui adhère à la volonté de Dieu médiatisée par son serviteur Moïse. Lue dans cette optique, la longue liste des villes accordées à Gad et Ruben, à l'issue de la négociation, suggère que ces tribus reçoivent bien plus que ce qu'elles ont demandé²⁶³. Elle signale, plus qu'un heureux dénouement, une caractérisation positive d'une génération dont l'attachement à Dieu est gratifié.

1. Canaan et l'est du Jourdain, la terre donnée et la terre désirée

Ce chapitre 32 forme une unité autour de la demande d'habiter à l'est du Jourdain formulée par les tribus de Ruben et de Gad et l'autorisation donnée par Moïse. La césure avec le chapitre précédent est facile à repérer. En effet, le récit de la guerre contre Madian, qui précède, s'achève par le partage du butin et l'érection d'un mémorial en faveur d'Israël. Au début du chapitre 32, de nouveaux personnages entrent en scène. Il n'est plus question ni des guerriers et de leurs commandants, ni de Madian, mais de Gad, Ruben et une partie de

²⁶³ J. MILGROM, *Numbers*, p. 196.

Manassé. Le thème aussi change. On passe de la guerre et des sacrifices à la demande d'occupation du territoire. La fin de ce passage est aussi facile à déterminer, car au chapitre 33 il est question d'une récapitulation des étapes de la marche.

Comme intrigue, ce passage enregistre une transformation : les deux tribus (et demie) passent de l'état de manque qui suscite la demande des terres à celui de satisfaction, et cette transformation s'obtient au bout de plusieurs complications. La première réaction de Moïse est celle d'un refus, bien argumenté et justifié. Il faut alors une longue négociation, avec un déplacement dans les positions des deux parties pour finalement aboutir à un compromis. Celui-ci porte par ailleurs, en lui-même, les germes de nouveaux rebondissements possibles, mais cela donnera lieu à d'autres intrigues. Ici, le nœud se forme autour du territoire que les tribus de Ruben et de Gad voient et admirent. Il est certes propice à l'élevage, mais ce territoire n'est pas la terre promise. Si donc ces tribus s'installent à l'est du Jourdain, alors qu'en sera-t-il du dessein de YHWH qui conduit son peuple vers Canaan ?

Le récit commence par une affirmation du narrateur qui constate que les tribus de Ruben et de Gad ont des troupeaux en abondance²⁶⁴. Toutefois, c'est le regard²⁶⁵ que ces tribus portent sur le territoire qui introduit la tension narrative et constitue l'élément déclencheur de l'intrigue. « Et ils virent le pays de Yaézer et le pays de Galaad et voici que l'endroit était un endroit de bétail » (v. 1b). Cette observation faite, ils se dirigent vers Moïse pour demander de résider dans la région.

Remarquons que le fait de posséder de grands troupeaux et celui de désirer une région pour ses terres de pâture ne sont pas sans rappeler certains récits de la Genèse. Comme Abraham et Loth (Gn 13,2-10), ces tribus sont riches en bétail, mais cela ne justifie pas leur désir de s'installer dans cette région. À la lumière de la Genèse, la remarque initiale du narrateur peut simplement signifier la réalisation de la bénédiction donnée aux patriarches. Cependant, contrairement à Abraham et à l'exemple de Loth qui choisit la vallée bien irriguée du Jourdain, au lieu de se diriger vers la terre promise, les tribus de Gad et de Ruben sont attirées par la région à l'est du Jourdain (Gn 13,9-10). On sait pourtant que Loth a fini par quitter ce district, à la destruction de Sodome et Gomorrhe, dépouillé de tout, uniquement avec ses deux

²⁶⁴ Rien n'est dit sur les circonstances d'acquisition de ces troupeaux même si le chapitre précédent parle d'une conquête au cours de laquelle les guerriers d'Israël ont ramené un grand butin. Dans son commentaire, E.W. DAVIES, *Numbers* (NCBC), London, 1995, p. 334, renvoie à d'autres textes (Nb 14,33 ; Ex 12,38 ; 17,3 ; 34,3) qui suggèrent que le peuple d'Israël s'est enrichi en bétail durant la marche à travers le désert.

²⁶⁵ Nb 32,2b donne le point de vue représenté des fils de Gad et de Ruben : « ויראו... ויהנה... – Ils virent... et voici... ».

filles. D'un autre côté, la séparation de Loth et Abraham était rendue nécessaire par à cause de la dispute entre leurs bergers alors que rien n'oblige ces tribus-ci à résider à l'écart. Elles sont seulement attirées par la qualité du sol.

Calum Carmichael²⁶⁶ note également le rapprochement avec l'attitude d'Esau qui s'éloigna de Jacob pour s'installer à Séir parce que la grande taille des troupeaux des deux frères leur interdisait d'habiter dans un même territoire (Gn 36,6-8). À leur tour, Ruben et Gad seront géographiquement séparés du reste des fils d'Israël à cause de leur désir d'habiter à l'est étant donné la taille de leurs troupeaux.

Encadré par le terme « bétail » (בְּקָרָה), le v. 1 est construit de telle sorte que le constat établi par le narrateur et le regard que ces tribus portent sur le sol se répondent comme deux prémisses d'un syllogisme qui attend d'être conclu. Les tribus possèdent beaucoup de bétail, or elles voient que la région est propice au bétail...

« Et du bétail nombreux était aux fils de Ruben

et aux fils de Gad, très important.

Et ils virent le pays de Yaézer et le pays de Galaad

et voici que l'endroit était un endroit de bétail » (v. 1).

Les fils de Ruben et de Gad vont communiquer leur requête à Moïse et aux chefs de la communauté. Dans un premier temps, ils présentent la région qui est, selon eux, une terre d'élevage et se présentent eux-mêmes comme possédant de grands troupeaux (v. 3-4). Puis, le narrateur introduit un nouveau discours des tribus de Gad et de Ruben (v. 5). Ces hommes s'étaient-ils tus momentanément dans l'attente d'une réponse de Moïse ? Lui ont-ils laissé le temps de tirer une conclusion à partir de leurs premières paroles, sans que celui-ci ne réagisse ? Dans ce cas, alors face au silence de Moïse, ils enchaînent en explicitant leur demande. « Ils dirent : 'si nous avons trouvé grâce à tes yeux, que soit donné ce pays à tes serviteurs en possession ; ne nous fais pas traverser le Jourdain' » (v. 5).

À première vue, cette requête ne fait que confirmer l'intention restée en suspens dans la première intervention, à savoir la demande de recevoir en possession la région. Pourtant, un élément nouveau, et non le moindre, vient d'être ajouté : à la demande de résider à l'est du Jourdain s'ajoute celle de ne pas (les obliger à) traverser le Jourdain vers le pays de Canaan. La mise en rapport entre les deux régions devient déjà évidente dans les propos mêmes des

²⁶⁶ C. CARMICHAEL, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, New Haven – London, 2012, p. 160-161.

deux tribus. En choisissant de demeurer à l'est, ces gens disent non à l'entrée en terre promise, et cela ne peut laisser Moïse indifférent.

C'est avec raison que plusieurs commentaires du livre des Nombres lisent dans ce chapitre un débat sur la légitimité des tribus transjordanien²⁶⁷. La Transjordanie fait-elle partie de la terre promise ? Quel est le statut de cette région, tantôt considérée comme terre d'Israël et pourtant exclue de la cartographie de la terre promise en Nb 34 ?²⁶⁸ Le peuple de Dieu est-il séparé, divisé, parce qu'il occupe les deux rives du Jourdain ? En fait, plusieurs indices dans le texte attestent d'une opposition entre l'Est, cette terre désirée, demandée, et Canaan, terre promise, terre donnée. Cette opposition transparaît notamment dans les positions des parties en négociation.

Pour les fils de Gad et de Ruben, ce territoire à l'est du Jourdain, propice à l'élevage (v. 1.4), parce qu'il a été conquis par YHWH (v. 4), peut à juste titre devenir le patrimoine d'Israël (v. 5.32), quasiment au même titre que Canaan. Israël peut donc résider des deux côtés du Jourdain (v. 17.18.19). Pour Moïse, par contre, la terre de Canaan a un statut particulier²⁶⁹, car elle est la terre que YHWH a donnée par serment à Israël (v. 7.9.11)²⁷⁰. C'est encore à Canaan que Moïse pense quand il parle de territoire sans aucune autre précision (v. 22.29). Canaan est donc le territoire d'Israël et aucune autre région ne peut ni le supplanter ni l'égaliser, serait-elle une terre propice à l'élevage.

2. Une négociation des frontières ?

L'issue de la négociation conduira à donner à la terre désirée le statut d'une extension de la terre donnée. Ainsi, les frontières vont en quelque sorte bouger. Comme le perçoit bien Olson :

« Transjordanie est un lieu de frontières floues, une terre de l'entre-deux ne faisant pas pleinement partie de la terre promise, même si elle est occupée par des tribus israélites. Elle représente un lieu de négociation, de compromis, des frontières fluides, un lieu entre l'exil et la maison. Un tel lieu est caractéristique de cette section entière concernant la nouvelle génération en Nb 26–36 ; ils constituent une génération pour laquelle certaines limites sont

²⁶⁷ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 477.

²⁶⁸ R. HAVRELOCK, « The two Maps of Israel's Land », dans *JBL* 126, 4 (2007), p. 656.

²⁶⁹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 268.

²⁷⁰ En Dt 3,12-20, Moïse rappelle cet épisode aux fils d'Israël.

moins qu'absolues, certaines lois ont besoin de négociation, certaines traditions exigent interprétation créative et compromis »²⁷¹

Cependant, l'est ne deviendra légitimement patrimoine d'une partie d'Israël que si le territoire de Canaan est conquis, et cela, avec la participation de toutes les tribus. Celles de l'est vont donc traverser (עבר)²⁷² pour la conquête de Canaan et l'installation des autres tribus, afin d'être quittes devant YHWH et devant Israël, avant de regagner leur territoire. Symboliquement, ce mouvement les mène au centre avant de les faire revenir vers la périphérie, vers « l'élargissement de la terre donnée à Israël », même si, comme l'observe Horst Seebass, Nb 32,1-38 n'explique pas pourquoi Moïse accepte de répondre au désir de Gad et Ruben devant la grande assemblée au lieu de les ignorer²⁷³.

Les tribus de l'est sont en quelque sorte des Israélites habitant *hors du pays*, ou du moins dans sa partie douteuse, mais leur situation peut être régularisée en traversant le Jourdain pour le service de YHWH²⁷⁴. Comme le montre Olson, cette image de dialogue et de négociation convient particulièrement bien pour caractériser toute la dernière séquence du livre des Nombres²⁷⁵ et plus particulièrement cet épisode.

C'est seulement après le compromis entre Moïse et les tribus de Gad et de Ruben que le narrateur associe une partie de la tribu de Manassé aux deux autres. Est-ce le signe d'une extension de la mesure à ce groupe ? La question est difficile à trancher. Mais on doit remarquer que les deux premières tribus se mettent à bâtir ou à rebâtir les villes qu'elles reçoivent (v. 34-38) alors que les fils de Manassé sortent conquérir (v. 39-41) les leurs, même si cela n'exclut pas la dimension du don (v. 40). On peut par ailleurs remarquer aussi que dans cette séquence, les préceptes donnés en rapport à des cas particuliers sont étendus à l'ensemble du peuple (27,8-11 ; 36,8-9). Sans sous-estimer les difficultés liées au texte, il

²⁷¹ D.T. OLSON, « Book of Numbers », p. 188 : « Transjordan is a place of fuzzy borders, an in-between land not fully part of the promised land, yet settled by Israelite tribes. It represents a place of negotiation, compromise, fluid boundaries, a place between exile and home. Such place is characteristic of this entire section concerning the new generation in Numbers 26-36; they are a generation for whom some boundaries are less than absolute, some laws are in need of negotiation, some traditions require creative interpretation and compromise ». Voir aussi, D.T. OLSON, « Negotiating Boundaries: the Old and New Generations and the Theology of Numbers », *Interp* 51 (1997), p. 239.

²⁷² Ce verbe apparaît 10 fois dans ce seul chapitre (sur 45 dans tout le livre). Le peuple se trouve sur les rives du Jourdain et il est capital de ne pas rater la traversée vers la terre promise.

²⁷³ H. SEEBASS, « 'Holy' Land », p. 101.

²⁷⁴ D. JOBLING, *The Sense of Biblical Narrative : Structural Analyses in the Hebrew Bible*, t. 2 (JSOTS, 39), Sheffield, 1986, p. 106.

²⁷⁵ D.T. OLSON, « Negotiating Boundaries », p. 235.

paraît donc tout à fait logique qu’une partie de Manassé demeure à l’est du Jourdain selon les termes de l’accord trouvé entre les deux autres tribus et Moïse.

Cette occupation, quoique déjà effective – et le chapitre 34 y revient –, reste néanmoins différée, ne serait-ce que *de iure*. C’est seulement au retour de Canaan, quand la région aura été conquise et le reste de tribus installées, que celles de l’Est entreront légitimement en possession de leur part d’héritage. Cette négociation se donne donc à lire également comme un débat autour de l’unité des fils d’Israël, débat où l’on peut voir comment est caractérisée la nouvelle génération, ou plutôt voir élaborer les portraits croisés des deux générations d’Israël qui se succèdent dans le livre des Nombres.

3. Portraits croisés des fils d’Israël

3.1. Sur les pas de la génération rebelle ?

Les premières paroles de Moïse aux fils de Gad et de Ruben (v. 6-15) peuvent être structurées en présent-passé-présent. Moïse relève la gravité de la proposition de ses interlocuteurs (v. 6-7). Il établit l’analogie avec l’attitude de leurs pères (v. 8-13) et en présente les conséquences éventuelles (v. 14-15). De cette manière, l’histoire des explorateurs est mise en relation herméneutique avec celle des tribus de Gad et de Ruben, et une analyse paradigmatique devient impérative²⁷⁶. Moïse invite à lire la situation qui se présente à lui à la lumière de l’épisode des explorateurs (Nb 13–14) et surtout, il se sert de ce récit pour convaincre ses interlocuteurs.

Aussi bien dans la manière dont il cite les paroles de YHWH que le narrateur a transmises en Nb 14, que dans celle dont il raconte l’ensemble de l’épisode des explorateurs, la visée rhétorique²⁷⁷ de Moïse est évidente. On peut y reconnaître avec Sonnet, qui s’inspire lui-même de Sternberg, que même « la reproduction du discours direct en discours direct [...] n’est en rien une garantie de restitution inaltérée de la portée originale de ce discours. Les ressources du montage, dans la mise en séquence et de la recontextualisation des paroles

²⁷⁶ D. JOBLING, *The Sense of Biblical Narrative*, p. 96.

²⁷⁷ Dans son analyse rhétorique du Ps 78, E.L. GREENSTEIN, « Mixing Memory and Design : Reading Psalm 78 », dans *Prooftexts* 10 (1990), p. 197-218 (particulièrement les p. 202 et 209), montre comment le psalmiste recourt à la mémoire, à l’histoire d’Israël, non pour la ruminer, mais comme un prophète, en vue de transformer le futur de son peuple. Le rappel historique, dans ce chapitre comme dans le Ps 78, a une visée rhétorique indéniable.

citées font de la citation une arme rhétorique des plus subtiles »²⁷⁸. Manifestement, le chef charismatique d'Israël maîtrise les effets d'un tel appel à la mémoire²⁷⁹. Il cherche à infléchir la conduite de son peuple. Le passé est ici convoqué pour interpellier et pousser à faire de nouveaux choix. D'ailleurs, il donne même à voir que c'est la situation dans laquelle il se trouve qui, dans la mesure où elle a des similitudes avec celles du passé, rend nécessaire cet appel à la mémoire²⁸⁰.

3.1.1. « Vous... » : la situation présente (v. 6-7)

Moïse commence par souligner le contraste entre ces deux tribus et les dix autres. Il y a d'une part l'immobilité des fils de Ruben et de Gad (qui resteraient ici) et la mobilité de leurs frères (qui partiraient au combat). Pareille attitude ne va-t-elle pas « démobiliser les troupes » ? Pour Moïse, cela ne fait aucun doute, ce qui le pousse à leur demander pourquoi ils veulent ainsi décourager (נִיא) les fils d'Israël au risque d'empêcher la traversée vers la terre que YHWH leur donne (v. 7). Cependant, plus que la simple dimension militaire, ce dont il est ici question c'est la fraternité entre les fils d'Israël. Moïse parle de « vos frères » (v. 6) suggérant clairement que la fraternité est menacée. Et le lecteur du livre des Nombres sait que si Israël pouvait se diviser, cela contredirait de manière flagrante l'image d'un peuple uni et organisé qui ressort des généalogies et de l'organisation du camp et de la marche que l'on retrouve dans les chapitres précédents du livre. On le voit, cette question n'est pas marginale.

En manifestant son opposition à la requête des fils de Ruben et de Gad, ou plutôt son opposition à sa formulation actuelle comprenant la clause : « ne nous fais pas traverser le Jourdain » (v. 5b), Moïse veut sauver l'unité du peuple et l'accomplissement de l'exode suivant le dessein de YHWH. Moïse n'aurait-il pas bien compris leur requête comme le pensent certains ? La suite de la conversation nous le dira.

3.1.2. « Vos pères... » : l'exemple du passé (v. 8-13)

Après avoir remis en cause le projet de ses interlocuteurs, Moïse se lance dans une longue anamnèse de l'épisode des explorateurs. Si les verbes des deux premiers versets de son

²⁷⁸ J.-P. SONNET, « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34) », dans *NRTh* 123 (2001), p. 363.

²⁷⁹ A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 40.

²⁸⁰ Dans une étude sur la composition du livre des Nombres, suivant en cela Achenbach, O. ARTUS, « Numbers 32 : The Problem of the Two and a Half Transjordanian Tribes and the Final Composition of the Book of Numbers », dans C. FREVEL – T. POLA – A. SCHAT (éd.), *Torah and the Book of Numbers*, Tübingen, 2013, p. 368, présente le texte des v. 7-15 comme une composition écrite dans une finalité parénétique ; et effectivement, la volonté d'influencer la conduite de ses interlocuteurs est évidente dans la façon dont Moïse parle.

discours étaient tous à l'imparfait (inaccompli), le v. 8 casse la séquence en renvoyant au passé (parfait / accompli).

Parce qu'il est fait par un personnage (narrateur intradiégétique) dans une intervention dont la visée rhétorique de convaincre, ou tout simplement de produire un effet, est manifeste, ce rappel exige une lecture attentive du récit auquel Moïse fait allusion. Relisons donc l'événement rappelé pour apprécier la version qu'en donne ce personnage, fût-il très fiable, mais aussi pour savoir comment celui-ci exploite ce récit dans sa rhétorique.

David Jobling²⁸¹ remarque que le rappel suit le récit dans ses grandes lignes en omettant certains détails.

L'épisode des espions (Nb 13–14)		Le rappel par Moïse (Nb 32,8-13)
13,1-16	le choix d'un explorateur par tribu	
v. 17-25	envoi et exploration	v. 8-9a
v. 26-33	le rapport des explorateurs	v. 9b
14,1-10a	le peuple est découragé	
v. 10b-35	la réponse de YHWH en colère : châtiment contre le peuple	v. 10-13
v. 36-38	le châtiment exemplaire des explorateurs	
v. 39-45	tentative avortée de conquérir le pays sans l'ordre de YHWH	

Ce tableau illustre à quel point le rappel que fait Moïse est focalisé sur la sanction subie par le peuple. L'envoi des explorateurs et l'exploration du pays ne font l'objet que d'un bref résumé. Du rapport des explorateurs, Moïse raconte seulement l'effet qu'il a produit sur la communauté : il a « découragé le cœur des fils d'Israël d'aller vers la terre que leur a donnée YHWH » (v. 9b). Pourtant, dans le récit de Nb 13, ce rapport n'est pas uniquement négatif. Il commence par une appréciation très positive de la qualité du sol avant de déplorer la force de ses habitants. Moïse omet également l'intervention de Caleb et Josué qui encourageaient le peuple à la conquête dans la confiance en YHWH. En outre, ni la responsabilité du peuple qui se décourage, ni le sort particulier des dix explorateurs qui meurent sur le coup, ne font l'objet d'aucun mot de la part de Moïse.

²⁸¹ D. JOBLING, *The Sense of Biblical Narrative*, p. 97-98.

Jobling relève ensuite cinq points dans le parallèle entre les deux récits de Nb 32 et Nb 13–14 : (1) les explorateurs voient la terre promise et la disqualifient (la trouvent mauvaise) – les tribus de Ruben et de Gad voient un territoire qui n’est pas la terre promise et le trouvent bon ; (2) dans les deux récits, une partie du peuple doit entrer dans le pays et en sortir (les espions et les tribus de Ruben et de Gad) ; (3) la tentative prématurée de prise de la terre (14,39-45) peut être comparée au désir d’installation prématurée à l’est du Jourdain par les deux tribus et demie, avant la prise de Canaan ; (4) dans un récit comme dans l’autre, il est question de la sécurité des enfants ; (5) les deux récits reçoivent une conclusion positive, mais différée.

Ceux que Moïse appelle ici « vos pères » (v. 8) sont ceux qu’il avait envoyés de Qadesh Barnéa²⁸² afin d’explorer le pays. Ils s’y sont rendus (sont montés), l’ont vu et « ils ont découragé le cœur des fils d’Israël d’aller vers le pays que leur a donné YHWH » (v. 9). La concision du propos de Moïse est remarquable. L’action des espions est décrite en trois verbes : monter, voir, décourager. Mais, si les deux premiers apparaissent dans le récit de Nb 13–14²⁸³, le dernier, נִיא²⁸⁴, est introduit par Moïse, sans doute, en vue d’exprimer le lien de causalité entre le rapport des espions et la volonté des fils d’Israël de se donner un chef afin de retourner en Égypte.

Le propos de Moïse s’attarde par contre sur la réaction de YHWH (v. 10-13). En ces quatre versets, Moïse parle à deux reprises de la colère de YHWH (v. 10a et 13a) : la première introduit l’annonce du châtiment décrété contre toute une génération et la deuxième celle de son application effective. Aucun membre de la génération recensée au Sinaï ne devrait connaître la terre promise aux patriarches parce qu’ils ne suivent pas YHWH, à l’exception de Caleb et Josué ; et effectivement, Israël a erré dans le désert jusqu’à la totale disparition des hommes de cette génération. Remarquons que cette sanction est stipulée sous la forme d’un serment (שָׁבַע, v. 10) qui prive cette génération d’un autre serment juré aux patriarches : Abraham, Isaac et Jacob (v. 11). Moïse renvoie certes à Nb 14,16.23, mais il introduit en même temps un autre groupe des pères.

²⁸² Nb 13,26 parle de « Paran à Qadesh ».

²⁸³ En rapport avec les espions : monter : Nb 13,21.22.30.31 ; voir : 13,18.28.32.33.

²⁸⁴ Ce verbe נִיא (rendre mou, décourager) n’a que 7 occurrences dans le livre des Nombres dont 3 dans ce chapitre (v. 7².9) et 4 en Nb 30 (v. 6².9.12) qui traite du vœu de la femme. Le rapprochement entre ces emplois suggère que les espions ont fait obstacle à l’engagement des fils d’Israël de la même manière qu’un chef de famille annulerait les vœux de la femme qui est sous sa responsabilité, ainsi la requête des fils de Gad et de Ruben pourrait avoir un effet similaire sur l’engagement de toutes les tribus. Les seules autres occurrences de ce verbe se trouvent en Ps 33,10 ; 141,5.

Il passe donc des explorateurs à l'ensemble de la génération recensée au Sinaï et finalement aux patriarches : Abraham, Isaac et Jacob. Il est dès lors important de saisir la référence à tous ces pères. Si, selon le livre des Nombres, la paternité telle qu'exprimée à travers les généalogies peut se comprendre dans le cas des patriarches et de l'ensemble de la génération sortie d'Égypte, il n'en va pas de même pour les espions. Pourtant ce sont eux que Moïse appelle « vos pères ». Il ne se situe donc pas au niveau de la parenté généalogique. Il s'agit plutôt ici de ce que nous pourrions qualifier de « parenté spirituelle ». Une parenté aussi forte que celle exprimée par la généalogie, car elle peut même aller jusqu'à la briser. Par leur requête, en effet, les fils de Ruben et de Gad passent pour les fils des espions parce qu'ils sont susceptibles de provoquer des conséquences qui feraient subir à l'ensemble du peuple le sort de la génération précédente, coupant ainsi le pont avec les patriarches dont ils n'hériteront pas la terre qui leur a été promise.

En remontant jusqu'aux patriarches, Moïse isole la génération disparue au désert qui, dès lors, est mieux caractérisée comme celle qui s'est éloignée de la promesse. Indirectement, l'évocation des patriarches contribue à la caractérisation négative des espions et de toute leur génération qui a péri au désert. En suivant l'exemple de cette génération qui voulut retourner en Égypte, les fils de Ruben et de Gad s'éloignent donc aussi des patriarches qui ont reçu le pays de Canaan et l'ont parcouru.

Narrateur intradiégétique, Moïse cite également certaines paroles de YHWH. Comment le fait-il ? Que souligne-t-il ? Qu'est-ce que cela apporte aux paroles citées et à l'argumentation de Moïse ? Ses paroles (v. 11) reprennent presque littéralement ce qui est écrit en 14,23 et 14,29. Cependant, à la place de « aucun de ceux qui me méprisent », Moïse parle de « ceux qui sont montés d'Égypte, (âgés) de 20 ans et plus ». Apparemment, Moïse reste fidèle à ce que le narrateur a placé dans la bouche de YHWH en Nb 14, mais le choix des mots qu'il opère souligne le lien entre le récit de Nb 32, l'épisode des explorateurs (Nb 13–14) et les deux recensements (de Nb 1 et Nb 26). De la sorte, à travers Moïse, le narrateur récapitule et articule en une formule les grandes parties du livre. Mieux, on perçoit, à travers le discours de Moïse, qu'un lien profond sous-tend le livre, invitant à comprendre Nb 32 à la lumière de Nb 13–14 et de Nb 1 et 26.

Dans ce contexte, une lecture en parallèle de 32,13 et 14,33, permet de se rendre compte que la notion d'errance a pris plus de relief dans les propos de Moïse. Au lieu du verbe רעה – « paître » – qui, dans le texte précédent, pouvait se comprendre comme traduisant le

nomadisme des bergers, bien que résultant d'une sanction divine, Moïse utilise un autre : **ניע** – « errer » – dans lequel le sens d'errance²⁸⁵, plus marqué, met en évidence la gravité de la sanction.

YHWH s'est enflammé de colère contre Israël et il les a fait errer (ניע) dans le désert pendant quarante ans jusqu'à la totale [disparition] (עד תם) de toute la génération qui a fait (העשה) le mal aux yeux de YHWH (32,13).	Vos fils vont paître (יהיו רעים) dans le désert pendant quarante ans et ils porteront [la peine de] vos infidélités jusqu'à la totale [disparition] (עד תם) de vos cadavres dans ce désert (14,33).
---	---

Le lecteur le sait : le discours de Moïse se situe après le constat de la disparition de toute la génération recensée au Sinaï par Moïse et Aaron établi en 26,64-65. Dès lors, ce récit que raconte Moïse pour illustrer les risques auxquels ses interlocuteurs pourraient exposer toute la communauté rappelle les deux textes (de Nb 13–14 et 26,64-65) qui à leur tour confirment que ce risque est avéré. Moïse se présente donc comme le témoin des événements de Qadesh et du châtiment décidé par YHWH, mais également comme celui qui peut attester, après le deuxième recensement, que le châtiment a bien eu lieu. Cela est par ailleurs d'autant plus convaincant, pour le lecteur, que Moïse sait sa fin personnelle proche.

3.1.3. « Vous, à la place de vos pères... » (v. 14-15)

Moïse revient au présent pour établir le parallèle entre les deux groupes (v. 14-15). Le basculement est signalé dans son discours par l'expression « et voici... ». L'objet du discours n'est plus « vos pères », mais « vous ». Il interpelle ses interlocuteurs à la deuxième personne. Ceux-ci, ayant pris la place de leurs pères – comme signalé au deuxième recensement (26,63-65) – sont sur le point de reprendre le péché de ces derniers et, par conséquent, d'aggraver la colère de YHWH. Leur demande, du moins dans sa formulation du départ, est selon Moïse le signe qu'ils s'éloignent de YHWH (v. 15). Au lieu de suivre l'exemple de Caleb [et Josué] qui, eux, étaient tout entiers derrière YHWH (14,24), ils agissent plutôt comme les autres explorateurs. Même cause produisant les mêmes effets, vu qu'autrefois le peuple a dû errer à travers le désert, Moïse redoute certainement que cette fois-ci, le peuple y perde encore des années et, pire encore, n'arrive jamais dans la terre promise.

²⁸⁵ Ce verbe, rare dans le Pentateuque (4 fois), apparaît deux fois pour désigner la sanction que reçoit Caïn (Gn 4,12,14), dans l'expression **ניע ונד** (« errant et vagabond ») et une troisième fois dans un texte où il se traduit mieux par « trembler » (Ex 20,18). Il est donc possible, eu égard à la rareté de cette racine, de voir en Nb 32,13 une allusion au sort de Caïn.

En suivant ainsi les espions, ces deux tribus affirment, selon Moïse, leur filiation à ces derniers. C'est ce qu'il exprime en les appelant vos pères, mais également par l'expression **חרבות אנשים חטאים** – « progéniture d'hommes pécheurs » (v. 14). Le terme **חרבות** est certes un *hapax*, mais il peut être compris à partir de la racine **רבה** (multiplier, augmenter, devenir grand, élever), d'où l'idée de filiation : né – élevé. Ce terme a, de ce fait, généralement été traduit par « progéniture, surgeon, race ». Il qualifie évidemment un groupe, mais aussi indirectement ses ascendants. Il indique que cette génération trouve ses origines dans une autre qui, elle-même, est déjà pécheresse.

On ne peut s'empêcher de constater qu'au-delà du langage quelque peu allusif et métaphorique, ceux dont il est question dans ce verset sont nés et ont grandi chez des parents qui, eux-mêmes, ont péri au désert à cause de leurs fautes. L'expression « progéniture des pécheurs » évoque donc, à la fois, la rencontre dans le temps entre les deux générations et l'imitation de la conduite de la première par la deuxième. La nouvelle génération n'est donc pas si différente de celle des explorateurs. Mais, en les interpellant ainsi, Moïse vise à créer une différence entre ces deux groupes.

3.2. Le dynamisme de la nouvelle génération (v. 16-42).

Après la réponse négative de Moïse, les fils de Gad et de Ruben vont, à trois reprises, s'engager à marcher en tête des Israélites à la conquête de Canaan avant de revenir occuper leur patrimoine à l'est du Jourdain où ils auront laissé enfants, femmes et bétail en sécurité. Par deux fois, Moïse accepte leur proposition, les exhortant à tenir parole avant d'instruire les responsables à leur sujet et de procéder au don du territoire. Manifestement, le narrateur recourt à la répétition produisant un effet cumulatif, mais les variations qui affectent ces répétitions signalent le changement que cet échange produit tant du côté des membres des deux tribus que de celui de Moïse. Citons la suite de cette conversation malgré sa longueur.

¹⁶Et ils s'approchèrent de lui et ils dirent : *Des enclos de petit bétail, nous **bâtirons** pour notre bétail ici et des villes pour nos enfants.* ¹⁷*Et nous, nous nous **équiperons** empressés devant les fils d'Israël jusqu'à ce que nous les fassions arriver en leur lieu. Et nos enfants resteront dans des villes fortifiées loin de la face des habitants du pays.* ¹⁸*Nous ne **retournerons** pas vers nos maisons jusqu'à ce que les fils d'Israël aient reçu [hérité pour soi] chacun son héritage.*

¹⁹*Car, nous n'hériterons pas avec eux au-delà du Jourdain [et au-delà], car elle vient, notre héritage vers nous, au-delà du Jourdain, au levant.*

²⁰Et Moïse leur dit : *Si vous **faites** cette chose, si vous vous **équipez** devant YHWH pour la guerre,* ²¹*et parmi vous, tout celui qui est en arme **traverse** le Jourdain devant YHWH jusqu'à ce qu'il ait dépossédé ses ennemis devant lui,* ²²*et que le pays soit soumis devant YHWH et après, vous **retournez**, alors vous serez quittes devant YHWH et devant Israël et cette terre sera*

à vous, pour patrimoine, devant YHWH. ²³Mais si vous ne **faites** pas ainsi, voici, vous avez péché contre YHWH et, sachez, (c'est) votre péché qui vous retrouvera. ²⁴**Construisez**-vous des villes pour vos enfants et des enclos pour votre bétail, et ce qui est sorti de votre bouche, **faites**.

²⁵Et les fils de Gad et les fils de Ruben dirent à Moïse disant : *Tes serviteurs **feront** comme mon maître ordonne.* ²⁶Nos enfants, nos femmes, notre bétail et toutes nos bêtes seront là dans les villes de Gilâd. ²⁷Et tes serviteurs **traverseront**, tout équipés pour l'armée, devant YHWH pour la guerre comme a parlé mon maître.

²⁸Et Moïse donna des ordres à leur sujet à Éléazar le prêtre et à Josué fils de Nûn et aux chefs de famille de tribus des fils d'Israël.

²⁹Et Moïse leur dit : *Si les fils de Gad et les fils de Ruben **traversent** avec vous le Jourdain, tout celui qui est **équipé** pour la guerre, devant YHWH et que le pays est soumis devant vous, alors vous leur donnerez le pays de Gilâd en patrimoine.* ³⁰Mais si ceux qui sont **équipés** ne **traversent** pas avec vous, alors ils prendront possession parmi vous dans le pays de Canaan.

³¹Et les fils de Gad et les fils de Ruben répondirent en disant : *Ce que YHWH a dit à tes serviteurs, ainsi nous **ferons**.* ³²Nous, nous **traverserons équipés** devant YHWH (au) pays de Canaan, et avec nous, le patrimoine de notre héritage, au-delà du Jourdain.

Les verbes-clés du compromis sont déjà conjugués par les fils de Gad et de Ruben. Ceux-ci s'engagent à « construire » (v. 16), à « s'équiper » (v. 17) pour la guerre pour ensuite « retourner » (v. 18) dans le territoire qu'ils demandent d'occuper. Moïse reprend ces trois verbes tout en introduisant un quatrième : עשה – « faire » (v. 20.23.24) qu'il répète trois fois en seulement cinq versets. Rien que par cette reprise des propos de ses interlocuteurs et par la répétition du verbe עשה, le lecteur remarque que Moïse accepte la proposition de ses interlocuteurs et insiste sur sa mise en œuvre. De leur côté, les fils de Gad et de Ruben, en reprennant les verbes עשה – « faire » (v. 25) et עבר – « traverser » (v. 27) conjugués par Moïse (v. 20-24), marquent leur adhésion aux paroles de celui qu'ils appellent leur maître. Ces mêmes verbes apparaissent à nouveau dans les ordres de Moïse à ceux qui, après lui, procéderont au partage du territoire (v. 29-30), ainsi que dans le dernier engagement des fils de Gad et de Ruben (v. 31-32). La force de ces répétitions montre que si Moïse adopte la proposition de ses interlocuteurs, ceux-ci, à leur tour suivent leur chef.

D'autres répétitions s'observent à l'intérieur des discours des interlocuteurs. Ainsi, recevoir en héritage (נחל) revient deux fois dans le premier discours des fils de Gad et de Ruben (v. 18.19), à cela s'ajoute la double occurrence du substantif נחלה (héritage) dans les mêmes versets. Ces gens s'engagent à ne pas revenir à l'est du Jourdain avant que les autres fils d'Israël aient pris possession de leur territoire même s'ils demandent avec insistance que leur patrimoine soit du côté est du Jourdain. De la sorte, il y a non seulement un effet

d'insistance dû à la répétition, mais le narrateur semble aussi suggérer que pour ces deux tribus, l'est du Jourdain peut être propriété d'Israël au même titre que Canaan. On l'observe d'ailleurs dès le début de la conversation : les fils de Gad et de Ruben parlent de la terre que « YHWH a frappée devant la communauté d'Israël » (v. 4) laissant entendre que cette terre, peut être occupée par les Israélites.

Dans deux interventions différentes, Moïse parle de la soumission du pays devant YHWH (v. 22) et devant vous (v. 29). La deuxième mention pourrait être vue comme une marque d'insistance, mais elle explicite la première et la rend plus concrète, car on saura que le pays est soumis devant YHWH, si Israël en prend possession. On peut donc remarquer que les répétitions ne sont pas nécessairement synonymes de manque de progression dans le récit, mais elles sont parfois signe de clarification et d'insinuations.

D'un autre côté, le changement dans l'ordre selon lequel les verbes et les mots répétés se suivent ainsi que l'omission de certains termes ou leur substitution par d'autres révèlent – autant que les répétitions elles-mêmes – la subtilité de ce récit et l'évolution des positions des personnages engagés dans ce dialogue. Dans leur première réponse à Moïse (v. 16-19), les fils de Gad et de Ruben proposent dans un premier temps de construire des enclos pour le bétail et des villes pour leurs enfants, de s'équiper ensuite pour la guerre, de traverser devant les fils d'Israël et enfin, de retourner à l'est après la prise de Canaan. En plaçant la construction des enclos en premier lieu dans le discours des fils de Gad et de Ruben, le narrateur semble suggérer, en conformité avec le début du récit, que c'est l'abondance du bétail qui motive leur démarche.

Cet ordre est modifié par Moïse qui nomme les villes pour les enfants avant les enclos pour le bétail. Moïse suggère ainsi un nouvel ordre de priorité qui corrige la vision de ses interlocuteurs. En outre, comme pour souligner ce à quoi les fils de Gad et de Ruben ne peuvent se soustraire, il commence par leur demander de s'équiper pour la guerre et de traverser devant YHWH jusqu'à ce qu'il ait dépossédé les habitants. C'est alors seulement que les deux tribus seront quittes devant YHWH et devant Israël, puis elles pourront prendre possession de la région à l'est du Jourdain. De leur côté, les deux tribus adoptent, dans leurs interventions suivantes, le nouvel ordre suggéré par Moïse : elles citent en priorité les villes pour les enfants puis les enclos pour le bétail et s'engagent à réaliser tout ce que Moïse leur a demandé (v. 25.31) et, même très explicitement, à traverser devant YHWH (v. 26.32).

Lorsqu'il donne des ordres au sujet de ces deux tribus (v. 29-30), même s'il reprend en grandes lignes le dialogue qu'il vient d'avoir avec les fils de Gad et de Ruben, Moïse ne parle pas de la construction des villes et des enclos, signe peut-être que cela se fera encore sous sa responsabilité. Les deux tribus ont promis de traverser, empressés, devant les fils d'Israël. À son tour, Moïse dit tout simplement qu'elles traverseront avec le reste de la communauté. On peut supposer alors que l'ordre selon lequel les différentes tribus doivent se suivre pendant la marche ne devrait pas changer, malgré le zèle de Gad et Ruben.

De plus, lorsque le lecteur voit, au terme de la conversation : « ce que YHWH a dit, ainsi nous ferons » (v. 31), il ne manquera pas d'y reconnaître l'écho de « comme mon maître a ordonné, nous ferons » (v. 25) et de « tes serviteurs traverseront [...] comme mon maître a parlé » (v. 27). Le verbe « dire » prend dans ce verset la place des verbes « ordonner » et « parler » des versets précédents, et YHWH celle de « mon maître ». De la sorte, cette répétition partielle entraîne un glissement et une identification entre les paroles du maître qu'est Moïse et celles de YHWH dont il est le médiateur. Les fils de Gad et de Ruben reconnaissent donc en Moïse le fidèle porte-parole de YHWH.

Ces répétitions ne témoignent-elles pas de l'assurance des deux tribus et de la grande distance qui existe entre elles et ceux que Moïse a appelés leurs pères ? Dans leurs propos, les fils de Gad et de Ruben ne font aucune référence aux pères à qui Moïse les a comparés, mais la puissance rhétorique du discours de ce dernier ne les a pas laissés indifférents. Face à la préoccupation de Moïse qui leur demande s'ils vont rester sur place alors que leurs frères iront combattre (v. 6), ils s'engagent à construire des enclos pour leur bétail et des villes fortes pour leurs enfants (v. 16) afin de sortir en armes devant les autres tribus (v. 17).

Si l'on comprend que s'engager à traverser devant les fils d'Israël peut aussi signifier que ces tribus s'engagent à prendre la tête du peuple en marche, cela n'est pas un simple changement d'avis de la part des gens qui acceptent désormais de traverser le Jourdain. En effet, selon l'ordre de marche des tribus, le groupe de Ruben (Ruben, Siméon et Gad) vient en deuxième position après celui de Juda (2,16). Ces deux tribus ne promettent donc pas seulement de traverser comme les autres, mais aussi de les entraîner vers la terre de Canaan. Nous l'avons vu, la question n'est pas ici de savoir si de ce fait l'ordre de marche des tribus sera perturbé. Il faut plutôt remarquer le retournement complet de ceux qui abandonnent leur refus de traverser et se proposent maintenant de prendre l'avant-garde de l'armée en

campagne. Le retour²⁸⁶ – parce que les deux tribus demandent d’habiter à l’est du Jourdain – ne pourra se faire qu’après l’installation des autres tribus à Canaan (v. 18).

De son côté, Moïse les exhorte à accomplir leur parole. Il adopte pour cela une formule imprécatoire qui évoque l’alliance. Si vous réalisez votre engagement, vous serez quittes, si non, c’est votre péché qui vous rejoindra. Dans cette imprécation, et dans les paroles des interlocuteurs en général, il y a un recours massif à YHWH. De cette manière, si jusqu’à la fin, le don de l’est du Jourdain n’est pas cautionné par un ordre explicite de YHWH, que Moïse ne semble même pas consulter, celui-ci est présent dans la scène parce qu’il est fréquemment nommé par les différents protagonistes. Les deux tribus elles-mêmes reconnaîtront les ordres de Moïse comme venant de Dieu.

Lorsque les fils de Ruben et de Gad s’entendent avec Moïse concernant la construction des villes fortes pour mettre à l’abri les enfants et les femmes (32,16.17.24.26), le lecteur informé ne peut manquer de percevoir l’écho de Nb 13–14 où les fils d’Israël exprimaient la crainte de voir leurs enfants et leurs femmes capturés par des ennemis (14,3). Mais il y a aussi la sanction décidée par YHWH tout en promettant un avenir pour les mêmes enfants (14,31), bien qu’ils doivent auparavant « paître » quarante ans durant dans le désert. Les membres de la nouvelle génération, ayant eux-mêmes souffert de la faute de leurs pères, assurent ainsi un meilleur avenir à leur descendance en s’engageant à conquérir Canaan en fidélité au dessein de YHWH.

Lorsqu’à la fin les fils de Ruben et de Gad (v. 25-27) accueillent la parole de Moïse comme venant de YHWH : « ce qu’a parlé YHWH pour tes serviteurs, ainsi nous ferons » (v. 31), le lecteur qui n’a vu aucune intervention de YHWH dans le récit comprend que si les deux tribus acceptent ces paroles comme venant de YHWH, c’est qu’elles tiennent fermement Moïse pour le porte-parole de Dieu qui ne peut dire que ce que YHWH lui commande. À travers Moïse, c’est donc devant YHWH que ces hommes ont conscience de s’engager, marquant ainsi leur attachement à Dieu. En retour, Moïse procède au don du pays (v. 33)²⁸⁷.

²⁸⁶ Remarquons les jeux autour du verbe בוא (v. 6. 17), ainsi qu’autour du verbe שוב (v. 15.18) dans ce dialogue. Les dix tribus n’iront pas seules comme le redoute Moïse (בוא, v. 6), Gad et Ruben les y *conduiront* (בוא, *hif.*, v. 17). Moïse redoute également l’éventualité que les fils de Gad et de Ruben *se détournent* du Seigneur (שוב, v. 15), mais eux répondent qu’ils ne *retourneront* pas vers leurs maisons avant l’occupation de Canaan (שוב, v. 18). Toutes les tribus prennent donc la même direction (l’unité des tribus et l’alliance avec YHWH sont préservées), sans que Gad et Ruben ne se détournent ni ne les détournent du Seigneur.

²⁸⁷ Le pays que Moïse donne aux deux tribus et demie – le royaume de Sihon roi des Amorites et le royaume de Og roi du Bashân – est celui qui a été conquis en Nb 21, c’est pourquoi en Nb 32,4, les fils de Gad et de Ruben parlent du pays que YHWH a frappé devant les fils d’Israël.

Au terme de cette lecture, il ressort deux portraits contrastés du peuple de Dieu dans ce passage. Le narrateur, qui privilégie le dialogue entre les personnages, laisse Moïse dresser un portrait bien sombre des explorateurs qui ont entraîné la chute de toute une génération. Cependant, malgré le découragement du peuple qui ne suit plus le Seigneur, il y a dans cette génération deux fidèles irréductibles : Caleb et Josué. Ils sont épargnés par la colère de YHWH. De même, en demandant de ne pas traverser le Jourdain, les fils de Ruben et de Gad sont sur le point de décourager le peuple comme autrefois les espions. Ils sont en cela pareils à leurs pères dont ils prennent la succession, non seulement sur le plan de la généalogie, mais aussi par une conduite susceptible de réveiller la colère de YHWH.

Mais la suite des échanges montre que les deux tribus se rétractent et s'engagent à traverser le Jourdain à la tête des autres. De cette manière, elles confirment que malgré le risque de désobéissance, elles sont très différentes de ceux que Moïse appelle leurs pères par leur capacité à s'ajuster au projet de Dieu (capables de revenir derrière YHWH). Le don de la terre par Moïse et son occupation sans problème confirment un heureux dénouement de cette intrigue et une caractérisation positive de la nouvelle génération.

Pour revenir à la question du territoire, cette caractérisation positive des tribus, qui pourtant vont habiter dans « ce qui n'est pas la terre promise », suggère que cette thématique de la terre n'est pas dissociable de la problématique de la construction du peuple et que ce qui est primordial c'est la fidélité d'Israël au dessein de son Dieu. Si le peuple est fidèle, même les frontières du territoire peuvent bouger sans conséquences néfastes.

Comme pour marquer la transition entre l'est du Jourdain et le pays de Canaan, Nb 33,1-49 a récapitulé les étapes parcourues de l'Égypte aux steppes de Moab. La deuxième partie de ce chapitre, qui introduit la section spécifiquement relative à la terre promise, est une instruction sur le comportement que doivent adopter les fils d'Israël pour occuper et rester en possession du pays (33,50-56). Viennent ensuite la détermination de la frontière de Canaan et la désignation des personnes préposées au partage du territoire (34,1-29). Enfin, Nb 35, qui traite des villes attribuées aux Lévites, refait le lien entre les deux régions et rappelle le principe fondamental de la présence de YHWH au milieu de son peuple qui exige que la terre occupée par Israël ne soit pas souillée.

Si le livre des Nombres se lit comme une préparation et une marche vers Canaan, ces chapitres projettent le lecteur vers la destination finale du peuple. Le thème de la terre, progressivement introduit et développé, atteint ici son paroxysme. À ce moment, le lecteur découvre aussi que l'occupation de la terre ne peut être dissociée de la fidélité à la loi et que, comme le suggère déjà Nb 32, les frontières de la terre promise ne sont pas rigides, car quel que soit le lieu où demeure Israël, il est appelé à y vivre avec son Dieu (35,29).

Ces chapitres, comme les autres de cette partie du livre, présupposent les chapitres précédents non seulement dans le développement des thèmes, mais aussi par le vocabulaire et les renvois internes.

1. Les frontières de Canaan (Nb 34)

1.1. Nb 34 dans son contexte littéraire immédiat

Les principales études de Nb 34 s'intéressent généralement à la localisation des points par où passe la frontière, abordant la question de savoir si, à l'une ou l'autre période de son histoire, Israël a réellement occupé tout ce vaste territoire. Question à laquelle la réponse est, l'on s'en doute, négative. Nous essayons pour notre part d'étudier la fonction de ce passage dans le macro-récit. Comment s'insère-t-il dans le livre ?

La structure de Nb 34 est relativement simple. Le chapitre se compose de deux instructions de YHWH (v. 1-12 et 16-29) avec, entre les deux, un ordre de Moïse (v. 13-15). Le discours attribué à Moïse explique pourquoi la liste des princes qui suit ne compte que dix noms au

lieu de douze, selon le nombre de tribus d'Israël. Ce faisant, il établit une connexion avec Nb 32. Le contenu de ce chapitre est principalement tourné vers l'avenir. Aussi bien les localités citées dans le tracé de la frontière que les noms de ceux qui vont procéder au partage du territoire signalent une discontinuité par rapport aux personnes et à l'univers de la première génération, certes à l'exception de Caleb et Josué.

Cette discontinuité ne devrait toutefois pas conduire le lecteur à oublier que ce chapitre est construit comme le signe de la réalisation des promesses et de l'accomplissement d'un processus. Au niveau littéraire, on remarquera par exemple que la liste des princes ne peut manquer de faire écho aux listes parallèles du premier recensement et des explorateurs, signalant un rapprochement entre ces textes et entre les séquences dans lesquelles ils sont insérés. C'est donc en considérant le livre dans son ensemble et en confrontant ce passage à d'autres, en l'occurrence ceux qui partagent avec lui une similitude de construction et de vocabulaire que ce texte révèle tout son sens et toute sa nouveauté.

1.2. La carte de Canaan

La cartographie de Canaan (Nb 34) donne un caractère concret à la promesse d'une terre. À ce niveau du livre, la promesse semble prendre corps. Le don de Dieu n'est pas une idée vague, mais une entité physique précise, un territoire déterminé et délimité²⁸⁸. Pour reprendre cette idée de Rachel Havrelock, les frontières permettent que la terre soit saisissable comme un concept et une conquête. On quitte ainsi le fantasme de la nourriture : « la terre où coulent le lait et le miel » pour celui du pouvoir, d'une « terre qui constituera votre propriété » (Nb 34,12)²⁸⁹.

Mais, plutôt qu'une simple description, la description de la frontière présente, dans ce passage, le caractère d'une instruction : « צו את בני ישראל – Commande aux fils d'Israël » (v. 2). L'expression revient quatre fois dans le livre des Nombres (5,2 ; 28,2 ; 34,2 ; 35,2) et une fois en Lv 24,2, comme formule d'envoi de Moïse par YHWH. Elle se poursuit parfois avec « et tu leur diras... » (28,2 ; 34,2). Dans les quatre autres cas, cette formule introduit des ordres à exécuter, des prescriptions à accomplir. Ce sont des textes législatifs, des instructions. Qu'est-ce que cette formule suggère dans la lecture de notre passage ? N'avons-nous pas ici plus qu'une simple description géographique de la terre promise à Israël ? En effet, les héritiers de la terre promise reçoivent une terre bien circonscrite, mais ils sont

²⁸⁸ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 369.

²⁸⁹ R. HAVRELOCK, « The Two Maps », p. 651.

également conviés à s'impliquer dans la mise en œuvre de ce tracé, en d'autres termes, dans la conquête de ce grand territoire. L'ordre de YHWH à Moïse (v. 2) suggère qu'Israël devra conquérir, faire respecter les frontières et, comme nous l'avons vu en 33,50-56, appliquer les instructions de YHWH relatives à ce territoire.

Parfois, le texte semble même directement impliquer l'engagement du peuple qui est interpellé à la deuxième personne. Aux v. 7 et 8, le verbe **חָאָה** (marquer) a Israël pour sujet. Et, malgré les problèmes textuels évidents du v. 10, c'est encore Israël qui est le sujet du verbe **אָוָה**²⁹⁰ (*hitp.2. הִתְאָוִיתֶם*). C'est lui qui semble devoir donner corps à ce cadastre tracé par YHWH. Israël n'est donc pas uniquement le bénéficiaire de la terre, mais il doit participer à son acquisition. C'est peut-être pour cela aussi que ce cadastre est une instruction à mettre en pratique. À cela s'ajoute la récurrence du verbe **צִוָּה** (ordonner) qui également rappelle au lecteur de ne pas perdre de vue que ce livre est fondamentalement une torah.

D'emblée, l'imminence de l'arrivée à Canaan est rappelée (v. 2aβ) comme en 33,51 et en 35,10, ce qui non seulement signale un lien étroit entre ces passages, mais également dessine le cadre et le contexte de toute la séquence. La destination d'Israël est désormais proche. L'entrée en possession de la terre ne saurait donc plus tarder.

כִּי אַתֶּם בָּאִים אֶל הָאָרֶץ כְּנָעַן – car vous allez entrer dans le pays de Canaan (34,2aβ),

כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן – car vous allez traverser le Jourdain vers le pays de Canaan (33,51b).

כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶרֶץ כְּנָעַן – car vous allez traverser le Jourdain vers le pays de Canaan (35,10b).

Si 34,2 utilise un autre verbe (**בֹּא**, entrer) que celui de « traverser » (**עָבַר**) que l'on retrouve dans les deux autres occurrences, ces deux verbes expriment sans équivoque le mouvement vers Canaan ; et le Jourdain est mentionné comme frontière quelques versets plus loin, en 34,12.

1.3. Approche progressive de Canaan

Mirguet observait que dans le livre des Nombres la terre promise se dévoile progressivement²⁹¹. Au terme de ce processus, le chapitre 34 établit un gros plan sur le pays

²⁹⁰ La plupart des traductions s'alignent sur la LXX et considèrent qu'il s'agit du même verbe **חָאָה** des v. 7 et 8. En effet, le sens de « désirer » que l'on trouve ailleurs (Nb 11,4.34) ne convient pas au contexte de ce verset.

²⁹¹ F. MIRGUET, « La représentation littéraire d'une réalité à venir : la terre promise dans les Nombres », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 507-519

de Canaan après qu'il ait été plusieurs fois évoqué sans toujours être nécessairement nommé explicitement. Si le livre des Nombres peut être lu en suivant comme fil rouge le peuple en marche vers la terre promise, il faut néanmoins parcourir plusieurs chapitres avant que cette terre ne soit nommée. La première mention n'arrive qu'en 13,2 lorsque Moïse envoie des responsables de la communauté pour explorer²⁹² le pays. Malheureusement, la mission se solde par un échec : dix des douze explorateurs découragent le peuple par leurs propos au point que les fils d'Israël se proposent de se choisir un chef pour retourner en Égypte. La prise de Canaan semble alors compromise. L'image qu'en donnent les mêmes explorateurs est par ailleurs très paradoxale : Canaan est présenté à la fois comme une terre ruisselant de lait et de miel et une terre qui dévore ses habitants. Les explorateurs estiment Israël militairement inférieur aux habitants de ce pays et vont jusqu'à se comparer aux sauterelles devant eux (13,33).

Canaan est ensuite nommé en 21,1-3, dans un texte qui évoque l'épisode des espions parce qu'il s'agit, là encore, d'une guerre qui se déroule à Hormah (21,3 ; 14,45), mais cette fois, ayant fait un vœu à YHWH, Israël frappe les Cananéens. De l'avis de plusieurs chercheurs, cette étape constitue un tournant dans le macro-récit du livre des Nombres²⁹³. La double mention de Hormah signale, d'une part, l'échec de la prise du pays par le sud et d'autre part, le début des victoires qui conduiront à la prise définitive de Canaan. Si l'échec de la prise de Canaan par le sud en Nb 14 est le fait de la génération recensée au Sinaï, pour ces exégètes, la victoire sur les Cananéens est à mettre au compte de la deuxième génération qui, elle, est davantage fidèle à YHWH.

Ce tournant se confirme dans toute la dernière partie du livre : la terre de Canaan y apparaît comme terre où les ancêtres ont vécu (26,19), terre que l'on est capable de conquérir (32,30.32), terre dont les habitants sont effrayés à la nouvelle de l'arrivée d'Israël²⁹⁴ (33,40), une arrivée désormais de plus en plus imminente (33,51). On peut donc noter une véritable progression – et même un retournement – par rapport à l'image de Canaan en Nb 13–14.

La mort de Er et Onan en terre de Canaan (26,19) est rappelée dans le recensement de la tribu de Juda. Une certaine lecture verrait Canaan comme une terre de mort, un peu comme il est décrit par les explorateurs en Nb 13,32. Mais la prise en compte du grand nombre des

²⁹² B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 534. J.L. SKA, « Le récit sacerdotal : une 'histoire sans fin' ? », dans T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 665, lit dans cette exploration une prise de possession symbolique de la terre promise.

²⁹³ W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness*, p. 266-269 ; J. FORSLING, *Composite Artistry*, p. 126-127.

²⁹⁴ Ce thème est déjà ébauché en Ex 15,14-16.

descendants de Juda montre que cette famille marquée en ses débuts par la mort est celle dans laquelle la vie abonde. En outre, le récit de la mort de ces deux fils de Juda ne la met pas expressément en rapport avec le pays. Au contraire, ce pays est celui que les patriarches ont parcouru, pays où les ancêtres ont vécu et sont morts. Si l'on considère par ailleurs que la dépouille de Joseph est ramenée à Canaan, on comprend que la terre donnée à Israël est censée être le lieu de vie et de mort des Israélites. Donc, en même temps qu'un départ vers la terre de la promesse, la marche vers Canaan est un « retour à la maison »²⁹⁵, un retour aux sources, à la terre des patriarches²⁹⁶. Le pays de l'avenir est également le pays des origines.

Avec la nouvelle génération, le point de vue du peuple sur sa propre capacité à conquérir Canaan a radicalement changé. Les fils de Gad et de Ruben s'engagent à traverser en armes pour la conquête du pays devant YHWH, quand bien même la part d'héritage qu'ils demandent pour eux se situe à l'est du Jourdain (32,32). De la mer Morte (34,3), la frontière revient à la mer Morte (v. 12) donnant ainsi tout le contour du territoire destiné à Israël. Cette terre est effectivement celle qu'ont parcourue les explorateurs envoyés par Moïse. Ils l'ont traversée du sud au nord, du désert de Cîn à Lebo-Hamath (13,21 ; 34,4.8). Ce vaste territoire est donc désormais accessible.

Au-delà de l'épisode des explorateurs, aucun autre passage n'a en commun avec Nb 34 les noms des lieux et cela est très logique, car, Israël n'y est pas encore arrivé. Seul *Hor-la-montagne* apparaît toutefois (v. 7), mais les commentateurs sont unanimes pour reconnaître qu'il s'agit d'une montagne différente de celle où le prêtre Aaron est mort (20,22 ; 33, 38)²⁹⁷. Beaucoup de ces noms se retrouvent par contre en Josué dans les récits de conquête et de partage du territoire²⁹⁸, confirmant de cette manière l'accomplissement de la promesse (Jos 11,23). Nb 34 est donc la cartographie d'une terre reçue en héritage, mais dont il faut encore prendre possession par la conquête ; et les fils d'Israël sont enfin prêts à le faire.

²⁹⁵ I. PARDES, « Imagining the Promised Land : The Spies in the Land of Giants », dans *History and Memory* 6 (1994), p. 7.

²⁹⁶ Non seulement les patriarches ont reçu par promesse cette terre dans laquelle ils ont vécu (Gn 15,18 ; 17,8 ; 35,12 ; 48,4), mais ils ont également reçu la promesse que leurs descendants y retourneraient pour s'y établir (Gn 15,16).

²⁹⁷ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 366.

²⁹⁸ La terre de Canaan comme héritage (v. 2 ; Jos 14,1) ; Désert de Cîn (v. 2 ; Jos 15,1.5 ; 18,19) ; la mer morte (v. 3.12 ; Jos 3,16 ; 12,3 ; 15,2.5 ; 18,19) ; Aqrabbim (v. 4 ; Jos 15,3) ; Qadesh (v. 4 ; Jos 15,3) ; Açmon (v. 4.5 ; Jos 15,4) ; le Torrent d'Égypte (v. 5, Jos 15,47) ; la grande mer (v. 6 ; Jos 1,4 ; 9,1) ; Lebo-Hamath (v. 8 ; Jos 13,5) ; Aïn (v. 11 ; Jos 15,32 ; 19,7 ; 21,16) ; Mer de Kinnéret (v. 11 ; Jos 11,2 ; 12,3 ; 13,27 ; 19,35).

1.4. Anticipation et accomplissement

Un autre texte de l'Ancien Testament, Ez 47–48, présente la terre de Canaan dans des frontières qui recoupent en grande partie celles définies en Nb 34. Au cours de la grande catastrophe qui a frappé Israël, le prophète Ezéchiel reçoit la vision d'un nouvel Israël vaste et glorieux. Dans cette vision, la gloire de YHWH revient au milieu de son peuple. La ville sainte, avec en son sein la Demeure de YHWH, se trouve au centre du territoire comme autrefois la Tente du rendez-vous était au centre du camp des Israélites au désert. Il y a cependant une différence de taille entre Nb 34 et Ez 47–48 : dans la vision d'Ézéchiel, les douze tribus habitent toutes à l'ouest du Jourdain alors que Nb 34, tout en affirmant l'unité du peuple, situe deux tribus et demie à l'est, évidemment en accord avec Nb 32.

Les deux textes, Nb 34 et Ez 47–48, sont néanmoins une « vision » avant l'installation et la réinstallation des fils d'Israël²⁹⁹. Il n'y est donc pas question du territoire occupé par Israël, mais de celui qui lui revient de droit parce que YHWH le lui accorde. Donc, peu importe pour notre étude si ce vaste territoire n'a pas été totalement couvert par les Israélites. Le plus important pour la cohérence du livre nous semble être l'intégration du passage dans son contexte et la cohérence du projet littéraire de l'ensemble. À ce sujet, ce qui semblait inaccessible aux heures difficiles de la traversée du désert s'avère plus que jamais à portée de main ; même si, comme nous l'avons vu, la prise de ce territoire et le respect de ses frontières doivent encore être réalisés avec la participation de toutes les tribus d'Israël et, en ce sens, presque tout reste à faire.

Il faut par ailleurs remarquer que les dimensions du pays promis à Abraham sont extrêmement plus vastes. Ce pays s'étend du fleuve d'Égypte au grand fleuve, l'Euphrate (Gn 15,18). La liste des peuples qui résident dans cette région (Gn 15,19-21) est aussi plus longue que celle de 13,28-29 qui cite les peuples du pays promis à Israël au moment où celui-ci se prépare à conquérir Canaan.

Les Qénites, les Qenizzites, les Qadmonites, les <i>Hittites</i> , les Perizzites, les Refaïtes, les <i>Amorites</i> , les <i>Cananéens</i> , les Guirgashites et les <i>Jébusites</i> (Gn 15,19-21)	Les descendants des Anaqites, Amaleq, les <i>Hittites</i> , les <i>Jébusites</i> , les <i>Amorites</i> et les <i>Cananéens</i> (Nb 13,28-29)
--	--

²⁹⁹ R. HAVRELOCK, « The two Maps », p. 659 : « the maps tend to be contextualized as future realizations rather than present accomplishments ».

Gn 15 compte dix peuples alors que Nb 13 n'en compte que six, mais alors qu'on s'attendrait à ce que tous les noms des peuples de Nb 13 se retrouvent en Gn 15 – dont le territoire est plus vaste et la liste des peuples plus longue – il en manque deux : les descendants des Anaqites et les Amorites. Et ces peuples ne sont pas n'importe lesquels : Nb 13 qui insiste sur la puissance des habitants de la terre promise encore à conquérir cite Amaleq, l'ennemi redoutable d'Israël (Ex 17,8-16), et les descendants des Anaqites, ces géants (Nb 13,33) issus de l'union entre les humains et les êtres célestes (Gn 6,4). Pour Nb 34, dont le lien à Nb 13 est évident bien que cette liste n'y figure pas, tous ces peuples seront bientôt vaincus et dépossédés. Le rapprochement avec Nb 13 se vérifie aussi dans la désignation des princes pour assister Éléazar et Josué dans le partage du territoire. Mais, avant cela, les v. 13-15 font le lien avec Nb 32 en intégrant l'attribution de l'est du Jourdain aux deux tribus et demie.

2. Des deux côtés du Jourdain

Entre les deux instructions de YHWH (v. 1-12 et 16-28), Moïse, le chef et le gardien de la mémoire, précise que le territoire dont il est question ici revient à neuf tribus et demie, parce que les deux autres tribus et demie ont déjà reçu leur patrimoine à l'est. Ce rappel est d'autant plus interpellant qu'il semble redondant, car Nb 32 est trop proche. De cette manière, le lecteur ne peut pas manquer de percevoir la connexion entre les deux chapitres. Cette connexion se remarque même dans le fait que la demi-tribu de Manassé semble s'ajouter aux deux autres dans ce discours de Moïse comme en Nb 32. Au sujet des membres des tribus de Gad et de Ruben il est dit qu'ils reçoivent leur héritage « d'après leurs familles » (לְבֵית אֲבֹתָם), alors que cela n'est pas repris au sujet des fils de Manassé (v. 14).

Le discours que le narrateur attribue à Moïse sert aussi à relier ce chapitre aux instructions de Nb 26 et 33 relatives au partage du territoire entre les tribus. Le patrimoine de chacune est déterminé par le sort (בְּגוּרָל, v. 13 ; 26,55 et 33,54). Ces instructions seront également rappelées en 36,2, et plus tard en Josué (19,51) où il est question de leur application. Le territoire à l'est du Jourdain, par contre, n'a pas explicitement fait l'objet d'un partage par tirage au sort. Il a tout simplement été donné aux tribus qui en ont fait la demande. Cela aussi signale la différence entre Canaan et l'est du Jourdain, bien qu'ils soient tous les deux habités par le même peuple d'Israël.

En faisant le pont avec Nb 32, ces instructions de Moïse ouvrent la frontière de la terre promise pour y inclure les terres à l'est du Jourdain ; et cette extension de la terre promise, déjà au cœur de Nb 32, sera confirmée en Nb 35 avec la présence des villes de refuge des deux côtés du Jourdain. Néanmoins, le Jourdain demeure une frontière selon Nb 34. Donc, le fait qu'Israël occupe ses deux rives n'enlève pas à Canaan son statut particulier, comme nous l'avons vu à la lecture de Nb 32. Les frontières définies en Nb 34 confirment évidemment le statut particulier de Canaan, terre promise, mais ne s'avèrent pas strictement closes et n'excluent pas la possibilité pour certains Israélites de demeurer à l'extérieur.

3. Les personnes préposées au partage du territoire (34,16-29)

Les frontières de Canaan étant connues, les v. 16-29 donnent les noms des personnes qui vont assister Éléazar et Josué dans le partage³⁰⁰ du territoire. Une personne est désignée par tribu, soit dix personnes, dix princes³⁰¹, pour les neuf tribus et demie. Cette liste ne peut manquer de rappeler les listes des chefs de tribus d'Israël que l'on trouve dans les passages précédents du livre des Nombres (Nb 1 ; 2 ; 7 ; 10 ; 13).

En effet, il a déjà été démontré que ces listes se répartissent dans les grandes séquences du livre. La première désigne ceux qui doivent aider Moïse et Aaron dans le recensement du peuple (1,5-15), ces hommes sont en même temps les chefs de l'armée (Nb 2) et ceux qui présentent les sacrifices pour leur tribu lors de la dédicace de l'autel (Nb 7). Ils sont également cités au moment de quitter le Sinaï (Nb 10), dans leur charge de chefs de l'armée, en application de Nb 2. L'ordre des tribus change toutefois entre Nb 1 et les trois autres passages (Nb 2 ; 7 ; 10) qui suivent tous Nb 2, mais les noms des chefs des tribus sont partout les mêmes.

Une deuxième liste, différente de la première, cite les noms de ceux que Moïse envoie de Qadesh pour explorer le territoire de Canaan (13,4-15). Ces hommes sont aussi des princes

³⁰⁰ Au v. 17, le verbe נָחַל est au *qal* alors qu'on s'attendrait à un *hifil*, mais le sens de la phrase reste relativement clair.

³⁰¹ Dans le corps de la liste, le terme נְשִׂיָּא est relié seulement à certains noms, mais cela ne pose aucun problème parce que l'entête indique que ces hommes sont tous princes (v. 18).

comme les premiers et comme ceux qui seront cités plus tard en Nb 34, liste qui nomme ceux qui vont partager le territoire sous Éléazar et Josué (34, 16-28)³⁰².

Ces listes se situent dans chacune des trois étapes principales du périple d'Israël selon les Nombres : au Sinaï, quand le peuple reçoit les instructions en vue de la marche avec YHWH, à Qadesh, au cours de la marche, quand tout semble basculer, lorsque la génération recensée au Sinaï, multipliant les révoltes, est sur le point de compromettre la prise de Canaan, provoque sa propre perte dans le désert et retarde la conquête de la terre promise et, finalement à Moab, quand la deuxième génération s'apprête à traverser le Jourdain vers Canaan.

En établissant un parallèle entre les trois listes, les noms des chefs de tribus eux-mêmes semblent révélateurs de l'état des relations entre Israël et son Dieu et peuvent contribuer à la caractérisation du peuple. En effet, le nombre de noms théophores est suggestif : les listes du Sinaï et de Moab indiquent une référence massive à Dieu, alors qu'à Qadesh, celle-ci se fait relativement discrète. Certes, on ne peut pas tirer grand-chose de la simple étymologie des noms des chefs d'Israël pour relire « l'histoire complexe » dont ce livre témoigne. Mais il faut remarquer que ces listes des noms semblent s'intégrer dans le développement du livre et en refléter les grandes articulations.

³⁰² L'ordre des tribus, en Nb 34, bien que commençant par Juda comme en Nb 2 et Nb 7, ne suit pas celui de ces deux chapitres. Pour E.W. DAVIES, *Numbers*, p. 353, il pourrait s'agir de l'ordre de leur occupation éventuelle du territoire (cf. Jos 18) : d'abord les tribus du sud (Juda, Siméon, Benjamin, Dan), suivies de celles du centre (Manassé et Éphraïm), puis celles du nord (Zabulon, Issakar, Asher et Nephtali).

Tribu ³⁰³	Nb 1 ; 2 ; 7 ; 10	Nb 13	Nb 34
Ruben	<i>Eliçour</i> , fils de Shedéour	Shamoua, fils de Zakkour	
Siméon	<i>Sheloumiël</i> , fils de Çourishaddaï	Shafat, fils de Hori	<i>Shemouël</i> , fils d'Ammihoud
Juda	Nahshôn, fils d'Amminadav	Caleb, fils de Yefounnè	Caleb, fils de Yefounnè
Issakar	<i>Netanel</i> , fils de Çouar	Yiguéal, fils de Joseph	<i>Paltiël</i> , fils d'Azzân
Zabulon	<i>Eliav</i> , fils de Hêlôn	<i>Gaddiël</i> , fils de Sodi	<i>Eliçafân</i> , fils de Parnak
Éphraïm	<i>Elishama</i> , fils d'Ammihoud	<i>Hoshéa</i> , fils de Nûn	<i>Qemouël</i> , fils de Shiftân
Manassé	<i>Gameliël</i> , fils de Pedahçour	Gaddi, fils de Soussi	<i>Hanniël</i> , fils d'Efod
Benjamin	Avidân, fils de Guidéoni	Palti, fils de Rafou	<i>Elidad</i> , fils de Kislôn
Dan	Ahiézer, fils d'Ammishaddaï	<i>Ammiël</i> , fils de Guemalli	Bouqqi, fils de Yoggli
Asher	<i>Paguiël</i> , fils d'Okrân	Setour, fils de Mikaël	Ahihoud, fils de Shelomi
Gad	<i>Elyasaf</i> , fils de Déouël	<i>Guéouël</i> , fils de Maki	
Nephtali	Ahira, fils d'Einân	Nahbi, fils de Wofsi	<i>Pedahel</i> , fils d'Ammihoud

Sur les dix noms cités en Nb 34, sept sont composés de « *el* », sans oublier que la fidélité de Caleb a déjà été reconnue, bien que son nom soit d'origine étrangère, Qenite. Si l'on considère que Bouqqi est une forme abrégée de Bouqqiyah (Esd 7,4 ; 1Ch 5,31 ; 6,36), alors il est aussi un nom théophore.

Comme le suggère Levine, *Elidad* est une variante de « *Eldad* » (11,26-27) et signifie « *El* est mon bien-aimé », « mon Dieu est mon ami », *Eliçafân* est une variante de *Elçafân* (Ex 6,22 ; Nb 3,30 ; 1Ch 15,8 ; 2 Ch 29,13) : « *El* protège », *Paltiël* : « *El* est mon secours », *Hanniël* (1 Ch 7,39) : « *El* m'a fait grâce », *Pedahel* : « *El* a racheté »³⁰⁴, *Shemouël* : « nom de Dieu ». D'un autre côté, plusieurs parmi les noms de leurs pères ont un rapport évident avec Dieu. *Kislôn* : « homme de foi, de confiance », *Shiftân* : « juge », « le juste », *Azzan* : « fort », *Shelomi* : forme abrégée de Shelomiyah : « YHWH est mon allié »³⁰⁵.

Cette liste intègre par ailleurs le constat de la disparition de toute la première génération de l'exode ainsi que la mort annoncée de Moïse, car seuls les noms de Caleb et Josué sont repris à la liste de Nb 13, mais aussi parce que seuls Éléazar et Josué sont nommés à la tête du peuple et non plus Moïse. Donc, cette liste témoigne à la fois du changement des générations et de la continuité incarnée par les figures de Caleb et de Josué.

³⁰³ Toutes ces listes ne comprennent pas la tribu de Lévi qui, elle, est mise à part, une particularité du livre des Nombres.

³⁰⁴ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 537-538.

³⁰⁵ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 537-538.

4. Les Lévites et les douze tribus (Nb 35)

Ayant présenté la terre qui échoit aux douze tribus – deux tribus et demie à l'est (Nb 32) et neuf tribus et demie à l'ouest (Nb 34) –, comme dans les deux recensements où les Lévites sont mis à l'écart, le texte résout à présent la question de leur résidence (Nb 35). L'attribution aux Lévites de quarante-huit villes, dont six villes de refuge (v. 6), fait l'unité de ce chapitre qui se compose de deux discours de YHWH (v. 1-8 et 9-34).

Le premier (v. 1-8) concerne les villes des Lévites en général ainsi que le terrain environnant. Ces villes seront prélevées par les fils d'Israël sur leur patrimoine, chaque tribu conformément à la dimension de son territoire, elle-même relative à la grandeur de sa population. La destination et la dimension des villes et des terrains donnés aux Lévites y sont bien définies. Ces villes et terrains serviront pour leur habitation et leur élevage. De ce fait, les Lévites n'ont pas le même rapport au patrimoine que les autres tribus.

Le deuxième discours (v. 9-34) se penche sur les six villes de refuge. Elles seront réparties de chaque côté du Jourdain afin que s'y réfugie quiconque aura tué un homme par mégarde (v. 11-15). La suite du discours détermine comment savoir si l'homicide a été commis par mégarde ou non (v. 16-23). Le recours à un instrument apte à donner la mort (v. 16-18) ou la préméditation (v. 20-21) indiquent que l'homicide est volontaire et par conséquent le meurtrier doit être éliminé par le *goël*. Par contre, si la volonté de donner la mort fait défaut (v. 22-23), la procédure se met en place (v. 24-29) : la communauté juge et assigne l'auteur de l'homicide involontaire dans la ville de refuge jusqu'à la mort du grand prêtre (v. 24-25) ; mais si au cours de son temps d'assignation dans la ville de refuge, l'auteur de l'homicide involontaire vient à en sortir, le *goël* peut le tuer sans être responsable de son sang (v. 26-28). Ces principes, il faudrait se les transmettre de génération en génération (v. 29). Le texte donne aussi des instructions concernant les témoins et interdit la rançon en cas d'homicide même involontaire, car aucune rançon ne peut couvrir le sang humain qui a été versé (v. 30-32). Finalement, comme en clé de voûte, la raison théologique qui sous-tend toute cette législation est annoncée : il s'agit de la présence de YHWH au sein de son peuple (v. 33-34).

Cette présence fonde aux yeux des fils d'Israël l'obligation de préserver le pays de la souillure. Ainsi, toute la législation visant à prévenir l'effusion du sang se trouve récapitulée, en même temps qu'est établi le parallèle entre le prochain territoire d'Israël et son camp dans le désert. Le pays est en quelque sorte une extension du camp du désert. Il est dès lors clair qu'on ne peut dissocier le don de la terre de la loi qui encadre ce don et de la relation à YHWH.

En rapport au statut des Lévites, une question se pose cependant : leur donner des villes à travers le pays n'est-il pas contraire au principe transmis antérieurement suivant lequel ils n'ont pas droit à une part d'héritage au même titre que les autres tribus (18,24 ; 26,62) ? Ce chapitre, non seulement, présuppose la législation antérieure concernant le patrimoine et la vie des Lévites, mais il entre en dialogue avec elle. Que les Lévites n'aient pas un territoire à eux, qu'ils soient dispersés à travers le pays ou que les villes de refuge leur soient confiées, tout cela va dans le même sens, celui du statut spécifique des Lévites qui les met au service de Dieu à la place des premiers-nés d'Israël, pour le salut de toute la communauté.

4.1. Villes de Lévites, une part pour les Lévites ?

Dès le premier verset (35,1), il est indiqué qu'Israël se situe dans les steppes de Moab, comme en Nb 22,1. Cette note topographique tisse l'unité de la séquence de Nb 22–36, comme nous l'avons déjà souligné, mais la formule exacte de ce verset : « dans les steppes de Moab, près du Jourdain (à hauteur) de Jéricho – על ירדן ירחו – (ב)ערבת מואב » est spécifique à la séquence de Nb 26–36 (26,3.63 ; 31,12 ; 33,48.50 ; 35,1 ; 36,13). Certes, la localisation semble être la même, mais l'on peut se demander si cette formule ne signale pas une certaine particularité de ces chapitres. Toutefois, l'élément topographique seul ne suffit pas à démontrer une telle particularité. Il faut simplement ajouter que le participe actif, עברים, du v. 10 suggère une tension vers l'autre rive du Jourdain. Il y a comme une forte affirmation de l'imminence de la traversée vers Canaan dans cette dernière séquence du livre : si Israël campe depuis longtemps dans les steppes de Moab, désormais la traversée est sur le point de se réaliser.

Une fois le territoire de Canaan conquis, les Lévites vont recevoir des villes et des terrains autour de ces villes. Ceci est en accord avec Lv 25,32-34 qui montre que cette terre peut être considérée comme leur possession. Timothy R. Ashley invite toutefois à atténuer cette position, car si dans ce texte (Lv 25), il s'agit des maisons des Lévites, cela ne signifie pas nécessairement que les villes leur appartiennent³⁰⁶. En fait, il pourrait aussi bien s'agir de quartiers occupés par des Lévites dans des villes habitées également par d'autres personnes³⁰⁷.

De son côté, Nb 35 suggère que les Lévites ont le droit d'usage et non la propriété des villes qui leur sont données³⁰⁸. À ce sujet, de Vault fait remarquer que ce texte « évite aussi

³⁰⁶ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 645.

³⁰⁷ E.W. DAVIES, *Numbers*, p. 358 et pour les villes de refuge, B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 570.

³⁰⁸ M. NOTH, *Numbers*, p. 253 ; T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 645.

les mots : ‘héritage’ (נחלה)³⁰⁹ et ‘prendre possession’ (ירש), et se contente de termes vagues : ‘donner’ à titre de ‘résidence’. Il évite ainsi de contredire le principe que YHWH seul constitue l’héritage des Lévites »³¹⁰. De la même manière qu’ils reçoivent la dîme de la part des fils d’Israël pour leur subsistance (18,21.24), les Lévites recevront d’eux également leur résidence.

En fait, dans le livre des Nombres, les Lévites sont au service de la Tente en remplacement des premiers-nés des Israélites. Dans l’organisation du camp au désert, ils constituent une instance médiane entre la communauté et YHWH, dont la Tente de la rencontre est la demeure au milieu d’Israël. Dans la perspective de l’occupation d’un vaste territoire, des espaces particuliers leur sont destinés parmi les membres de différentes tribus. Ici, il n’est plus question de la Tente. YHWH, lui-même déclare demeurer au milieu d’Israël, sans que soit spécifié le signe visible de cette présence. Les Lévites seront-ils en différents endroits du territoire le rappel de cette présence ? Cette hypothèse a été proposée par certains exégètes en s’appuyant généralement sur des considérations historiques selon lesquelles les Lévites, en raison de leur zèle pour YHWH, ont été installés dans des zones frontalières pour défendre la religion d’Israël³¹¹. Elle ne peut malheureusement pas être démontrée à la lecture de ce seul texte, même s’il est évident que dans ce passage les Lévites constituent un trait d’union entre les différentes tribus d’Israël.

Les villes lévitiennes, particulièrement celles de refuge, permettent aux Lévites de continuer à remplir la charge de protection en faveur des Israélites (35,6), car ces villes servent à préserver la sainteté du territoire³¹² en limitant l’effusion du sang. Les seules occurrences de לכם – « pour vous » (4 dans les v. 11.12.13 qui fixent la finalité de ces villes) montrent que même si les douze tribus cèdent des villes aux Lévites, en dernière analyse celles-ci, particulièrement celles de refuge, leur reviennent parce qu’ils en sont les principaux bénéficiaires. Chaque Israélite, et même un étranger, pourrait y sauver sa vie face au *goël* en cas d’homicide involontaire.

³⁰⁹ D’une part, la racine נחל, 41 fois en Nb, ne se rapporte qu’une seule fois aux Lévites, mais c’est à la forme négative, pour indiquer que ceux-ci n’auront pas de terre, car leur héritage à eux c’est une partie de la dîme. D’autre part, la racine ירש, 16 fois en Nb, n’est aucunement appliquée à la tribu de Lévi.

³¹⁰ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 395.

³¹¹ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p.393-396.

³¹² D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 120.

Ajoutons que la manière dont les différentes tribus devront donner ces villes rappelle aussi les modalités de partage du territoire fixées en Nb 26. Chaque tribu donne une part proportionnelle à la grandeur de son territoire (v. 8 ; 26,54).

4.2. Ville de refuge, YHWH au sein d'Israël

« Ville de refuge – עיר מקלט », cette appellation technique est nouvelle dans le livre des Nombres. On la retrouve ensuite en Jos 20–21, au moment de donner ces villes aux Lévites après la conquête, suivant l'ordre reçu de Moïse (Jos 20,2), et enfin en 1Ch 6,42.52. Néanmoins, Ex 21,13-14 annonce l'instauration d'un lieu de ce genre et Dt 19,1-13 parle aussi des villes de refuge, même si le terme technique n'y figure pas³¹³.

Le développement des instructions relatives à ces villes se situe pourtant dans le prolongement de la législation sur le péché par mégarde (שגגה, 15,24-29 ; 35,11.15) dont il fournit explication et exemples. On y retrouve également la figure du prêtre assurant l'absolution en faveur du peuple, la thématique du pur et de l'impur, avec le sang qui souille la terre, et surtout celle de la présence de Dieu au sein de son peuple ainsi que l'installation de certaines tribus à l'est du Jourdain (v. 14.29). Ce sont toutes des notions et des thématiques déjà rencontrées dans des passages précédents.

Si ces villes sont conçues dans l'intérêt de tous, on ne peut y résider qu'à certaines conditions bien précises : seul celui qui a commis un homicide (רצח)³¹⁴ involontaire y est admissible. Le texte établit une nette distinction entre un acte involontaire, sans préméditation (שגגה)³¹⁵ et un acte volontaire, prémédité³¹⁶. Cette distinction se trouve déjà au centre de la législation de Nb 15 où le péché par mégarde peut entraîner des effets sur la communauté qui constate une omission ou une violation de la loi sans que l'auteur en soit identifié. Dans ces

³¹³ J. BURNSIDE, « A 'Missing Case' in the Biblical Laws of Homicide and Asylum ? », dans *VT* 60 (2010), p. 288-291, montre que les lois sur l'asile (Ex 21,13-14 ; Nb 35,9-34 ; Dt 19,1-13) ont une forte connexion avec le récit d'Ex 14–15 qui raconte la fuite d'Israël accusé faussement du meurtre des premiers-nés des Égyptiens pour trouver refuge au mont Sinaï. Il cite également le cas de Moïse qui trouve refuge au pays de Madian après avoir tué un Égyptien. Sa lecture considère que Moïse tue à l'occasion d'une rencontre fortuite comme il est écrit en Ex 21,13. Burnside en conclut que cet arrière-plan permet au peuple de comprendre, pour en avoir fait l'expérience, qu'il faut épargner le sang d'un innocent quand celui-ci est poursuivi.

³¹⁴ La racine רצח revient 49 fois dans l'Ancien Testament, dont 20 dans ce seul passage (Nb 35). Dans le Pentateuque (28 fois), elle n'apparaît que dans le Décalogue (2 fois) : « tu ne tueras (רצח) point » (Ex 20,13 ; Dt 5,17), et dans les passages concernant les villes de refuge. Elle exprime l'idée de tuer, ôter la vie, sans précision sur la façon dont on le fait. Quand elle est employée au *piel* comme dans les Psaumes (et en Is 1,21 ou en 2R 6,32), elle signifie un massacre ou un acte répété, et donc délibéré, de mettre fin à la vie des autres.

³¹⁵ Ce substantif apparaît 9 fois dans le livre des Nombres, 7 fois en Nb 15,24-29 et 2 fois en Nb 35,11.15.

³¹⁶ L'expression : ביד רמה - « à main levée », capitale dans la législation de Nb 15 manque dans ce texte. La nuance ici n'est pas celle de la notoriété de l'acte posé au grand jour, mais plutôt celle de sa préméditation, du calcul délibéré, intentionnel.

cas, holocaustes et expiations sont prévus en faveur de la communauté (15,24). Un individu peut aussi fauter par inadvertance. Il doit alors présenter un sacrifice d'expiation (15,26). Cette instruction est censée s'appliquer au natif comme au résident et, cela, au long des générations (15,29). Par contre, celui qui commet un péché volontaire (בִּיד רְמָה), n'a d'autre sanction que la peine de mort (15,30) qui frappe, en Nb 35, le meurtrier ayant commis son forfait de manière délibérée.

Bien avant le livre des Nombres, cette législation est déjà connue dans le Lévitique. Celui qui commet un péché par inadvertance, qu'il soit prêtre, chef ou simple citoyen, doit présenter un sacrifice pour le péché, passer par le rite d'expiation et, s'il a consommé des objets sacrés, les restituer avec un supplément (Lv 4,2.22.27 ; 5,15.18 ; 22,14). Nb 35 complète donc cette législation en mettant en place une structure permettant de sauver la vie de celui qui a tué par mégarde, en lui offrant la possibilité de s'enfuir dans une ville de refuge.

Dans ce passage, on s'interroge aussi minutieusement que possible sur ce qui a causé la mort, notamment sur ses mobiles et sur l'usage des armes³¹⁷. Deux éléments principaux indiquent que l'acte a été délibéré : l'usage des armes (v. 16-18) et la préméditation (v. 20-21). Si le meurtrier s'est servi d'un objet pouvant entraîner la mort, que cet objet soit de fer, de pierre ou de bois, ou s'il a entretenu un sentiment de haine (שנאה), de méchanceté (צדיה) ou d'hostilité (איבה), il doit être considéré comme ayant délibérément posé son acte et, par conséquent, passible de mort. Dans ce cas, c'est le vengeur qui est chargé de l'éliminer.

L'importance de cette distinction et, au-delà, le souci de justice se vérifient même dans la structure des versets illustratifs (v. 20-23) comme le remarque Milgrom³¹⁸ à travers la structure en chiasme qu'il en propose.

- A Intentionnel – mise en œuvre (v. 16-18)
- B Intentionnel – état d'esprit (v. 20-21)
- B' Non intentionnel – état d'esprit (v. 22)
- A' Non intentionnel – mise en œuvre (v. 23)

Les mots qui reviennent en AA' sont « la pierre qui pourrait causer la mort » et en BB' « inimitié, heurter, malveillance, jeter ». Il ne s'agit pas de simples considérations mais

³¹⁷ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 565-566.

³¹⁸ J. MILGROM, *Numbers*, p. 292.

d'éléments concrets permettant de juger si le meurtre a été commis par mégarde ou de manière délibérée.

Si l'élément moral, la volonté de tuer, fait défaut (v. 22-23), l'homicide est qualifié d'involontaire ; la communauté est dès lors chargée d'en soustraire l'auteur à la vengeance du *goël* et de le ramener dans la ville de refuge où il avait fui avant le jugement (v. 24-25). Mais, bien que l'homicide involontaire ne soit pas sanctionné de peine de mort, son auteur n'en est pas pour autant quitte, car le sang a coulé. Comme le montre Levine, la résidence forcée dans une ville de refuge, ou dans n'importe quelle autre ville définie, est une forme de détention³¹⁹. En outre, le délai fixé – « jusqu'à la mort du grand prêtre » (v. 25 et 28) – pourrait se comprendre comme le temps à passer dans l'attente de l'expiation, en ce sens que par sa mort, le grand prêtre laverait le sang versé par mégarde pendant la durée de son office³²⁰. N'est-il pas celui qui, de son vivant, accomplit le rite d'expiation pour son peuple ? Sa mort ne pourrait-elle pas alors être perçue comme l'acte ultime de son ministère sacerdotal d'expiation ?

La figure du *goël*, cet homme chargé de mettre à mort le meurtrier (v. 19.21.27), mérite un peu d'attention. Elle peut en effet évoquer la violence comme on pourrait le voir dans l'expression « נָאֵל הַדָּם – vengeur du sang ». Cependant, de ce point de vue, ce texte encadre³²¹ rigoureusement le rôle du *goël*. Il ne peut tuer à n'importe quelle condition. Au contraire, la visée du texte est de protéger la vie de celui qui a tué par inadvertance en le soustrayant à la main du vengeur du sang (v. 6.12.24.25) et, ainsi, de limiter l'effusion du sang qui pourrait souiller la terre.

Le *goël* ne devrait pas être à la fois juge et partie. Seule la communauté peut lui livrer le criminel, à moins que le réfugié s'expose lui-même en sortant de son lieu d'asile, pour que le vengeur soit en droit de porter la main sur lui. En outre, il y a nécessité d'au moins deux témoins à charge pour condamner quelqu'un dans une affaire d'une telle gravité (v. 30). En ce sens, si l'on considère son seul droit de venger un proche-parent, ou comparativement à la loi du talion, on est amené à reconnaître dans ce texte une grande évolution dans la voie de la

³¹⁹ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 570.

³²⁰ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 403; J. MILGROM, *Numbers*, p. 294; J.P. BUDD, *Numbers*, p. 384.

³²¹ À ce sujet, G. SACHS, « Blood Feud », in *JBQ*, 36(2008), p. 262, écrit : « the Torah knows and recognizes the tradition, even condones it, but at the same time rejects it. In consequence, Numbers 35 presents a vacillating attitude toward the figure of blood avenger [...] At the same time, the Torah endeavors to control the recognized desire for revenge [...] Summing up : The Torah insists upon the sanctity of each individual life, to which end it institutes permanent laws to protect it ».

protection de la vie humaine. « L'institution des villes de refuge, comme l'écrit de Vaulx, sauvegarde donc les droits de la personne, apprécie sa bonne intention et protège la terre contre une nouvelle effusion de sang innocent »³²².

Cette figure est donc avant tout une figure qui incarne la justice et le rachat. Comme on peut le voir par ailleurs, YHWH est le *goël* par excellence, car il est le *goël* de son peuple (Ex 6,6 ; 15,13). C'est lui qui rachète et restaure le droit. Tout proche-parent, appelé aussi *goël*, est censé venir au secours de son frère en danger, le racheter s'il est réduit en esclavage, payer ses dettes ou sauver son honneur. Ce proche peut être un ange (Gn 48,16), envoyé de YHWH, le *goël* par excellence, ou un membre de la famille (Lv 25,25.26.30.33.47-49 ; Nb 5,8). Mais l'expression « vengeur du sang – גאל הדם » renvoie presque toujours à un membre de la famille (Dt 19,6.12 ; Jos 20,6.9 ; 2S 14,11).

Ensuite, dans une formule ramassée, que nous connaissons déjà au sujet des lois rituelles, toute cette législation relative aux villes de refuge et notamment à la procédure à suivre sont déclarées « חקת המשפט – règle de droit »³²³ à transmettre de génération en génération et à appliquer quel que soit le lieu où les fils d'Israël habitent³²⁴ (v. 29). Donc, les règles pour l'organisation de la vie en société (27,11 ; 35,29) sont aussi fondées sur l'autorité de la révélation reçue à travers Moïse et doivent traverser les âges comme celles relatives au culte (19,2.21 ; 31,21). De cette manière, les fils d'Israël de tous les temps, et le lecteur avec eux, sont conviés à vivre comme le peuple de la loi. À ce sujet, Jan Joosten écrit : « En dépit de la projection dans un lointain passé, il s'agit bel et bien d'une législation contraignante, non seulement pour les ancêtres mais aussi pour la génération postérieure à qui les textes sont adressés »³²⁵.

La raison théologique de toute cette législation est que, dans le désert comme à toutes les périodes de l'histoire d'Israël, YHWH demeure³²⁶ au milieu de son peuple, où qu'il habite

³²² J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 403.

³²³ Il est ici question de règles du droit, de la jurisprudence, que l'on trouve également en Nb 27,11, et qui est à distinguer de règles rituelles, religieuses (חקת החוריה) comme en Nb 19,2 ; 31,21.

³²⁴ Plus tard, (selon une lecture synchronique linéaire) le livre de Josué présente l'institution des villes de refuge comme une application des directives de YHWH transmises par Moïse (Jos 20, 2 ; 21, 2.8). Même si YHWH s'adresse directement à Josué, l'autorité de Moïse messenger privilégié de la loi du Seigneur reste évidente. Ce qui confirme et renforce le caractère paradigmatique de l'expérience du désert.

³²⁵ J. JOOSTEN, « Le camp et la ville. L'arrière-plan vétéro-testamentaire d'une équation étonnante », dans M. HENGEL e.a., *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes : 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.-23. September 1998 in Tübingen* (WUNT, 129), Tübingen, 2000, p. 127.

³²⁶ Le terme rabbinique de « shekhinah » utilisé pour représenter la présence de la divinité sur la terre dérive de la racine שכך (demeurer) employée ici en Nb 35,34. Toute la terre est donc perçue comme le sanctuaire de Dieu et jouit de la même sainteté que ce lieu. Voir J. MILGROM, *Numbers*, p. 296.

(35,34). Nous rejoignons ici la théologie développée par les premiers chapitres au sujet du camp. Tout ce qui est impur doit être éloigné car les impuretés du peuple affectent également la présence du Dieu Saint qui partage son espace de vie (5,3 ; 19,13.20). Le prophète Balaam voyait aussi YHWH au sein d'Israël (23,21), mais ce verset rappelle plus explicitement la prescription relative à la pureté du camp (5,3).

Homme ou femme, renvoyez à l'extérieur du <u>camp</u> . Renvoyez-les pour	
qu'ils ne rendent pas impur le <u>camp</u> au milieu duquel je demeure (5,3). וְלֹא יִטְמָאוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֹשְׁבִים בָּהּ אֲנִי שָׁכֵן בְּתוֹכָהּ	Et tu ne rendras pas impur le <u>pays</u> que vous habitez, au milieu duquel moi je demeure, וְלֹא תִטְמָא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֹשְׁבִים בָּהּ אֲנִי שָׁכֵן בְּתוֹכָהּ
	car moi, YHWH, je demeure au milieu des fils d'Israël (35,34).

On voit ici que l'image du camp dans le désert, avec en son centre la Tente du témoignage, lieu par excellence de la présence de Dieu, ainsi que la pureté que cette présence exige (Nb 5,3) sont projetées sur le pays tout entier. Encore une fois : « Le camp remplit donc une fonction paradigmatique »³²⁷.

En fait, ce thème de la présence de Dieu au milieu de son peuple, attesté ailleurs dans le Pentateuque (Ex 29,45-46 ; Lv 22,32), devrait renvoyer le lecteur à l'alliance entre YHWH et Israël. C'est pourquoi, en reprenant les catégories développées par David J.A. Clines³²⁸, nous pouvons affirmer avec Olson qu'au lieu de lire le livre des Nombres uniquement sous la thématique de la promesse d'une terre, il faut plutôt y voir la continuation de la triple promesse faite aux patriarches : une descendance, une terre et la relation avec Dieu³²⁹.

Bref, le livre des Nombres est le récit de la marche vers la terre promise – marche qui s'arrête certes sur l'autre rive du Jourdain dans la tension vers Canaan – mais il est aussi le livre qui révèle à son lecteur que cette terre n'a de pertinence que dans la mesure où elle est un espace de vie avec YHWH. Ses frontières elles-mêmes restent négociables, l'essentiel étant que le peuple se montre fidèle à son Dieu. Ainsi que l'observe Seebass dans sa lecture de Nb 27, il est par ailleurs frappant de constater qu'à l'occasion de l'imposition des mains à Josué,

³²⁷ J. JOOSTEN, « Le camp et la ville », p. 127 ; J. MILGROM, *Numbers*, p. 296.

³²⁸ D.J.A. CLINES, *Pour lire le Pentateuque*, p. 43.

³²⁹ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 189-190.

celui qui pourtant conquerra le pays de Canaan, le texte ne fait pas mention de la terre³³⁰. Ce constat est le signe, s'il en est besoin, qu'il ne faut pas tout ramener au seul thème de la terre.

³³⁰ H. SEEBASS, « 'Holy' Land », p. 95.

CONCLUSION

D'après le livre des Nombres, la terre de Canaan est la destination finale d'Israël. Mais si le peuple est désormais aux portes de ce territoire et si le recensement de ceux qui vont en prendre possession est réalisé, le lecteur doit encore attendre pour découvrir la suite de l'histoire. Le narrateur s'attarde sur les questions de succession, puis sur les offrandes qu'Israël devra présenter en temps fixé, particulièrement quand il sera dans son pays, ainsi que sur les vœux, mais également sur la guerre contre Madian à l'est du Jourdain et les rites qui la suivent. De plus, la traversée semble compromise à cause de la volonté de certaines tribus de s'installer à l'est. Comme pour clore ce qui se passe sur cette rive, une récapitulation des étapes de la marche est faite. Alors seulement viennent la présentation de Canaan dans ses frontières et l'ordre de donner des villes aux Lévites des deux côtés du Jourdain. De plus, bien que la traversée soit imminente, Canaan restera jusqu'à la fin du livre une réalité à venir.

Ce ralentissement est souvent l'occasion d'instruire la jeune génération et de rappeler ou même d'illustrer la mise en application de certains préceptes. Ainsi, notre lecture de Nb 31 a montré que l'intrigue de ce chapitre est construite sur la restauration de la justice en faveur d'Israël, qui est en d'autres termes une restauration de l'alliance avec Dieu car, elle passe non seulement par la guerre, mais également par les rites, qui semblent même apporter une correction à la guerre en lavant la souillure causée par le contact avec la mort, et réintègre dans la proximité avec YHWH. Nb 32, véritable débat autour de la terre donnée et de la terre désirée, est également une interrogation sur le peuple des héritiers. À la différence des explorateurs et ceux de leur génération qui se sont endurcis dans leur mal, l'aptitude de la nouvelle génération à se conformer au dessein de Dieu permet que les frontières du pays s'élargissent. Tourné vers l'autre rive, Nb 34 présente Canaan comme une réalité physique concrète, mais toujours à conquérir, dans des frontières encore à matérialiser. Enfin, les Lévites, tribu mise à part, reçoivent des villes des deux côtés comme pour rattacher les tribus que la géographie sépare.

Notre lecture a montré que s'il y a une manière dont ces chapitres suggèrent le lien entre différents passages, et partant une lecture de l'ensemble du livre comme une œuvre cohérente, c'est dans la reprise des mots-clés et de l'organisation formelle ainsi que par des allusions souvent explicites. Ainsi, Nb 31 se situe à la suite de Nb 25 en même temps qu'il illustre la mise en application des lois de pureté et des lois relatives au prélèvement en faveur de YHWH. Le rappel de l'épisode des explorateurs par Moïse, en Nb 32, dresse un portrait croisé des

deux générations d'Israël du livre des Nombres et témoigne également de la manière dont on mobilise le passé dans le présent, établissant l'exemplarité du premier.

Même quand le regard est résolument tourné vers l'avant comme en Nb 34, le discours attribué à Moïse vient rappeler le don de l'est aux deux tribus et demie alors que le récit de Nb 32 est encore si proche. D'un autre côté, le parallèle avec les autres listes des princes invite à en déceler les éléments de continuité et de discontinuité. En Nb 35, alors que la notion de villes de refuge est une notion nouvelle dans le livre, le lecteur ne peut manquer d'y percevoir la référence au péché par mégarde (Nb 15) ou à la théologie de la présence de Dieu au sein de son peuple que l'on trouve déjà en 5,3 et, plus largement, dans toute la première partie du livre.

INTRODUCTION

Si la lecture de Nb 26–27 donne une nette impression d’unité littéraire et thématique, l’articulation avec les chapitres qui suivent (Nb 28–30) semble ne pas s’imposer à première vue. En effet, la mise en scène du récit cède la place à une série de prescriptions dans lesquelles le message est unidirectionnel, un seul personnage transmettant des ordres dont l’application n’est même pas rapportée. Quant à la thématique, on passe des questions de succession et d’héritage à la description des offrandes à présenter suivant les grands moments de l’année, ainsi qu’à l’appel au respect des vœux et engagements pris à l’égard de YHWH. Puis, le récit reprend en Nb 31 avec la vengeance contre Madian, ce qui fait ressentir davantage combien ce bloc de lois rompt avec le récit.

Pourtant, situés de la sorte dans le livre, ces chapitres sont censés se suivre aussi dans la lecture, ce qui soulève évidemment la question des clés de lecture. Comment lire de manière continue ces différents blocs ? Quel est le principe qui les relie ? Une telle disposition apporte-t-elle quelque chose à la compréhension de l’ensemble ? Nous abordons ces questions dans l’étude des chapitres 28–30, et plus largement, nous verrons comment l’attention à ces chapitres oriente la lecture de l’ensemble du livre.

Pour commencer, nous pouvons déjà remarquer que dans le cadre général de la préparation à la prise de possession de la terre promise qui sous-tend toute la séquence de Nb 26–36, séquence dominée par le discours législatif instruisant les héritiers, ces chapitres (Nb 28–30) ajoutent une dimension temporelle à la dimension spatiale. De cette manière, les lois de Nb 28–30 suggèrent au lecteur que YHWH habite, non seulement l’espace d’Israël, mais également son temps. Au-delà du cycle annuel, c’est plus globalement le temps d’Israël, le temps qui s’écoule, qui est le temps au cours duquel l’enseignement donné par YHWH à travers son serviteur Moïse est censé se transmettre de génération en génération, temps de mémorial gardant le passé toujours présent, temps où Dieu se souvient de son peuple. C’est cette dimension du livre des Nombres qui nous occupe dans cette partie de notre travail.

Après l'annonce de la mort prochaine de Moïse et l'imposition des mains à Josué (27,12-23), deux chapitres entiers sont consacrés aux instructions sur les offrandes qui doivent être présentées par la communauté en diverses occasions au cours de l'année (Nb 28–29). Ces chapitres présentent le temps d'Israël rythmé par des offrandes du jour, de la semaine, du mois et de grandes festivités annuelles notamment celles du premier et du septième mois. En plus de ces occasions de culte communautaire, les Israélites peuvent et, dans certains cas, doivent présenter individuellement des sacrifices pour exprimer leur reconnaissance à Dieu, pour s'acquitter d'un vœu ou par pure libéralité. Le texte législatif se poursuit avec des instructions relatives aux vœux, notamment ceux prononcés par une femme (30,2-17). Cependant, comme nous venons de le voir, l'articulation entre ces chapitres et ceux qui les entourent ne s'impose pas d'emblée.

Commençons par étudier attentivement l'insertion de ces chapitres dans leur contexte littéraire immédiat. Afin de connaître leur spécificité et ce qu'ils peuvent apporter à ce contexte, nous nous pencherons sur le parallèle entre ces lois et les autres législations du livre des Nombres et du Pentateuque relatives aux offrandes et aux vœux, notamment celles auxquelles ces chapitres font écho de manière claire.

1. Nb 28,1–30,1 dans son contexte littéraire

1.1. Sacrifices communautaires au cours de l'année

Nb 28,1–30,1 forme une unité autour des offrandes qui doivent être présentées par la communauté selon un calendrier annuel précis. Le passage est facile à délimiter : en 28,1-2, YHWH parle à Moïse lui demandant d'instruire les fils d'Israël, et en 30,1 le narrateur enregistre l'exécution par Moïse de l'ordre qu'il a reçu. De plus, 29,39 conclut la liste des « temps fixés » faisant inclusion avec 28,2 qui emploie le même terme *במועד*, tandis que le démonstratif *אלה* – « ces choses » –, toujours en 29,39, remplace les différentes offrandes communautaires, tout en précisant que la législation ici transmise ne couvre pas les offrandes individuelles.

A 28¹ Et *YHWH parla* à Moïse disant : ² « ordonne aux fils d’Israël et dis-leur :

B qu’ils prennent garde à me présenter, en son temps fixé, mon offrande, ma nourriture, [en] mes sacrifices consumés, mon parfum apaisant ».

X *Calendrier : jour, sabbat, néoménie, 1^{er} mois, prémices, 7^e mois*

B’ 29³⁹ Ces choses, vous ferez pour YHWH en vos temps fixés, en plus de vos vœux, vos dons gratuits pour vos holocaustes et pour vos offrandes végétales et pour vos libations et pour vos sacrifices de paix.

A’ 30¹ Et *Moïse dit* aux fils d’Israël tout ce que *YHWH a ordonné* à Moïse.

Comme 28,2 l’annonce, ce passage est construit autour de la conjonction des deux notions principales rendues par les termes : « קרבן³³¹ – présent, offrande », dans toute sa variété, et « מועד – temps fixé, rassemblement » et, plus fondamentalement, par les deux racines : קרב et יעד. À chaque temps fixé, à chaque rassemblement, correspondent certains types de présents, présents qui, nous le verront, rapprochent Israël de son Dieu. Ainsi, d’après les temps fixés, le passage peut être divisé entre les rendez-vous qui tombent à intervalles réguliers au cours de l’année (28,3-15) et ceux qui tombent une fois l’an (28,16-29,38). Dans la première catégorie se trouvent l’holocauste régulier (עלה תמיד), présenté chaque jour, matin et soir (28,3-8), celui du septième jour, de sabbat en sabbat, (v. 9-10) et celui de la néoménie (v. 11-15), chaque premier jour du mois. Dans la deuxième catégorie, il y a les festivités du premier mois de l’année (v. 16-25), les prémices qui tombent suivant la date du début de la récolte (v. 26-31) ainsi que les festivités du septième mois (29,1-38).

Au premier mois, la Pâque tombe le quatorzième jour (v. 16). Le lendemain commence une fête de sept jours au cours desquels on mange du pain sans levain (v. 17-25). Vient ensuite la fête des prémices (v. 26-31), liée au début de la récolte. Le septième mois, lui, débute par un jour d’acclamation – יום תרועה (29,1-6). Comme le sabbat par rapport aux autres jours de la semaine, ainsi la néoménie du septième mois est plus solennelle que celle des autres mois de l’année. Le dixième jour du septième mois se tient une assemblée sainte au cours de laquelle le peuple est convié à faire pénitence et à observer un repos absolu. C’est le jour des absolutions – כפרים (v. 7-11). Finalement, à partir du quinzième jour de ce mois se déroulent sept jours de fête dont la solennité exceptionnelle est marquée par la profusion des

³³¹ La racine קרב couvre tout ce qui est présenté au Seigneur. Elle sera de ce fait rendue en français par le terme le plus adapté au contexte, sans perdre de vue son sens général hébreu.

offrandes à présenter. Cette solennité se prolonge par un jour de séparation, le huitième jour, distinct de la fête proprement dite, mais qui en marque la clôture (v. 12-38).

Revenons à ce que nous avons discerné comme mots-clés dans la présentation de ce texte, à savoir קרבן et מועד. Plus que tout autre, ce texte va donner une liste détaillée des présents à offrir à chaque moment du calendrier annuel. Tout commence par l'holocauste quotidien – עלת התמיד – auquel s'ajoutent les présents prévus pour chaque circonstance (28,10.15.23.24.31 ; 29,6.11.16.19.22.25.28.31.34.38). Ceux du premier jour du septième mois s'ajoutent à ceux de la néoménie et à l'holocauste journalier (29,6). Le bouc expiatoire du dixième jour du septième mois – חטאת הכפרים – ne remplace pas celui des absolutions – appelé aussi חטאת – prévu aux grands jours, mais les deux sont immolés à cette occasion (29,11). Ces présents sont donc cumulatifs. Ils sont aussi accompagnés des offrandes végétales et des libations en quantité prescrite pour chaque animal sacrifié.

Occasion ³³²	Sacrifice / Offrande (animale) ³³³			Expiation
	Taureaux	Béliers	Agneaux	Boucs
Jour / <i>Tamid</i> (28,3-8)	---	---	2	---
Sabbat (28,9-10)	---	---	2	---
Néoménie (28,11-15)	2	1	7	1
Azymes (28,16-25)	2	1	7	1
Prémices (28,26-31)	2	1	7	1
Acclamations (29,1-6)	1	1	7	1
<i>Kippurim</i> (29,7-11)	1	1	7	1
Tentes : 1 ^{er} Jour (29,12-16)	13	2	14	1
2 ^e Jour (29,17-19)	12	2	14	1
3 ^e Jour (29,20-22)	11	2	14	1
4 ^e Jour (29,23-25)	10	2	14	1
5 ^e Jour (29,26-28)	9	2	14	1
6 ^e Jour (29,29-31)	8	2	14	1
7 ^e Jour (29,32-34)	7	2	14	1
Après / 8 ^e Jour (29,35-38)	1	1	7	1

³³² Nb 28–29 désigne les fêtes par rapport à leur place dans le calendrier ou simplement par חג, fête, solennité, mais moins par leurs noms. C'est à partir des calendriers parallèles que nous adoptons par exemple l'appellation fête des « tentes » pour le pèlerinage du septième mois ou les « azymes » pour celui du premier mois.

³³³ Le nombre d'animaux mentionné ici n'intègre pas le cumul d'holocaustes. Il reprend uniquement ce qui est requis pour la circonstance. Pour avoir le nombre total d'animaux immolés à chaque circonstance, il faut ajouter les deux agneaux de l'holocauste régulier et doubler les holocaustes de la néoménie du septième mois et les boucs d'expiation de *Kippurim*.

Déjà mis en évidence dans l'organisation du temps – à travers la place du septième jour et du septième mois ou encore les sept jours de célébration de chacun de deux grands pèlerinages annuels, du premier et du septième mois, sans oublier la fête des semaines – le chiffre sept apparaît systématiquement dans les quantités de victimes sacrificielles, et particulièrement celles des agneaux destinés à l'holocauste. Ceux-ci sont régulièrement au nombre de sept ou d'un multiple de sept : 7 fois 7 pendant la fête des pains sans levain, 7 fois 7 fois 2 pendant les sept (premiers) jours de *sukkôth*. Cette récurrence du chiffre sept ne peut manquer d'attirer l'attention du lecteur. Comme le note Alfred Marx, et l'idée est partagée par beaucoup d'autres exégètes :

« Cette fastidieuse référence au chiffre sept ne saurait, de toute évidence, être purement fortuite. Elle renvoie indéniablement au récit P de la création. Mais elle renvoie également au discours d'Ex 31,12-17 que YHWH adresse à Israël par l'intermédiaire de Moïse et par lequel il fait du sabbat le signe distinctif de son alliance avec Israël. Par ce double renvoi, P relie le temps d'Israël au temps des origines de l'univers et à celui des origines d'Israël comme peuple de YHWH. Et par là même, il place l'année sous le signe de la bénédiction du Dieu créateur et du Dieu qui a choisi Israël comme son peuple »³³⁴.

1.2. Intégration du passage dans son contexte immédiat

La question de l'intégration de cet ensemble (Nb 28–30) dans son contexte narratif immédiat demeure sans solution. Rappelons-le : de Nb 27 à Nb 28, le récit fait place à la législation : YHWH seul communique à Moïse les instructions à donner aux fils d'Israël. Le récit recommence au chapitre 31 où Moïse reçoit l'ordre de « venger » les fils d'Israël. Comme nous l'avons montré, cet ordre (31,2) semble prolonger celui de 25,17 de même qu'il se situe à l'horizon de la mort prochaine de Moïse annoncée en 27,13. De la sorte, le texte législatif de Nb 28–30 semble pris « en sandwich » entre les deux développements de l'épisode de Péor dont il donne l'impression d'interrompre la narration. Donc, si les récits entretiennent entre eux plusieurs connexions, il semble surtout en première lecture que peu d'éléments, notamment dans le vocabulaire, permettent d'expliquer l'insertion des lois de Nb 28–30 à cet endroit.

³³⁴ A. MARX, « Le système sacrificiel P et la formation du Pentateuque », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 293 ; voir aussi A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH* (VT.S, 105), Leiden, 2005, p. 164-165 et J. MILGROM, *Numbers*, p. 245.

Les liens internes entre les législations de Nb 28–30 et les autres passages de la dernière partie du livre (Nb 26–36) n’ont pas encore été minutieusement analysés. Par contre, la difficulté à discerner des indices de connexion entre textes législatifs et récits dans le cadre du livre des Nombres est reconnue même par les auteurs qui proposent une lecture cohérente de l’œuvre. Ainsi, Olson et Artus par exemple, tout en atténuant cette difficulté, tentent chacun de démontrer que ce lien³³⁵ existe bel et bien. Mais l’illustration de cette thèse a été souvent faite à partir de l’analyse de Nb 15, un texte dont le lien avec les chapitres précédents (Nb 13–14), et en une certaine mesure avec le soulèvement de Nb 16 où le lecteur voit sanctionner les personnes qui commettent un péché volontaire, est évident tant au niveau lexical qu’à celui de la thématique.

Selon Artus, c’est même toute la séquence de Nb 26–36 qui « résiste » à la thématique centrale qu’il discerne dans le livre des Nombres, à savoir la thématique de la faute volontaire. Selon cet auteur, cette séquence se distingue des deux autres parce qu’elle n’est pas centrée sur l’organisation militaire en vue de la conquête ; la demeure n’apparaît plus au centre de l’organisation de la communauté (contrairement à la première partie) et la perspective y est nettement celle de la sédentarisation (contrairement à la deuxième), perspective de sédentarisation particulièrement illustrée par Nb 28–29 et Nb 35³³⁶. On le voit, d’après une telle lecture, ces chapitres (28–29) ne posent pas seulement problème à l’intérieur de la dernière séquence du livre, mais rendent plus difficile l’idée même d’une thématique unifiant le livre des Nombres.

Ces chapitres (28–29) sont au cœur de la recherche de Douglas sur la structure du livre des Nombres. Elle y voit en quelque sorte une mise en abyme de tout le livre. De la même manière que l’année religieuse juive, le livre est, selon elle, divisé en deux parties. Et, si ce livre est volontairement construit sur le modèle des deux moitiés du cycle calendaire, la structure même de l’ouvrage pourrait être une métonymie de ce qu’on y célèbre³³⁷. Selon Douglas, les éléments de ces deux parties se répondent les uns les autres. Ainsi, Nb 28–29 se lit en parallèle avec 10,1–10. Et en fait, on peut remarquer avec elle que Nb 10,10 recommande de sonner les trompettes aux jours de fête, et particulièrement à la néoménie³³⁸ (10,10 ; 28,11). Toutefois, dans la présentation de Douglas les récits forment des parallèles entre eux, de même que les lois entre elles. De ce fait, si le travail de Douglas a la prétention de

³³⁵ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 165–168.

³³⁶ O. ARTUS, « Le problème de l’unité littéraire », p. 140–142.

³³⁷ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 115–116.

³³⁸ L’expression « בראשי חרשיכם – aux têtes de vos mois » est caractéristique des deux textes (Nb 10,10 et 28,11).

démontrer le lien que chaque section entretient avec l'ensemble de l'œuvre, il n'explique pas l'articulation entre les récits et les lois qui semblent tout simplement se succéder.

De plus, la présentation de Douglas limite les connexions entre différentes unités. En fait, Nb 28–29 n'a pas de liens uniquement avec 10,1-10, comme on pourrait le croire à la lecture de son travail, mais également avec d'autres lois du livre des Nombres telles que celles de Nb 15 sur les offrandes, voire avec des récits comme celui de 9,1-14 sur la Pâque. Il est peut-être important, au niveau heuristique, de distinguer les récits et les lois, mais décidément, dans le livre des Nombres, les frontières entre ces catégories sont mobiles et peu évidentes, et Douglas elle-même reconnaît qu'il y a des exceptions³³⁹ à la classification qu'elle opère.

Par ailleurs, l'organisation du livre qu'elle propose et le processus de lecture par étapes successives que cette organisation recommande ne cadrent pas avec l'expérience ordinaire commune de lecture. Si le travail de Douglas montre le rôle prépondérant que la loi joue dans le livre des Nombres, elle-même considère la méthode de lecture qu'elle propose comme « la lecture d'un poème déjà connu »³⁴⁰ alors qu'avant de connaître une œuvre, ou éventuellement de la relire, il faut une première lecture linéaire. Et pour cette lecture-là, la théorie de Douglas n'apporte pas grand-chose.

De son côté, Forsling estime que les chapitres 28–29 sont complètement coupés de leur contexte dans cette partie du livre des Nombres. Ils ne sont connectés aux passages qui les précèdent et à ceux qui les suivent qu'en termes de séquence, de géographie (Moab) et de genre, au sens général (lois et commandements), plutôt que par leur place dans l'intrigue du macro-récit des Nombres. Ils se rattachent donc à leur contexte uniquement dans le sens tout à fait basique des « ordres et commandements – המצות והמשפטים – que YHWH a [or]donnés par l'entremise de Moïse aux fils d'Israël dans les steppes de Moab près du Jourdain [à hauteur] de Jéricho » (36,13)³⁴¹.

Le travail de Jonathan Grossman peut aussi être cité parmi les efforts visant à montrer l'intégration de ces chapitres dans leur contexte immédiat. Pour Grossman, la section encadrée par les incidents de Péor (Nb 25–31) est unifiée sous le thème de « commandement divin et initiative humaine ». Il écrit :

³³⁹ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 107-108.

³⁴⁰ M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 147.

³⁴¹ J. FORSLING, *Composite Artistry*, p. 132.

« Je dois souligner que ce n'est pas chaque sous-section, individuellement, qui exprime nécessairement la tension entre commandement divin et initiative humaine, mais la relation générale entre les lois énumérées dans cette unité représente une extension du concept, même si c'est seulement de manière discrète [...] Je dirais que chaque commandement divin qui apparaît suscite une annexe correspondante constituée par la réponse humaine »³⁴².

Grossman perçoit une structure quasi-similaire pour chaque sous-section : ordre divin, initiative humaine, deuxième intervention de Dieu qui intègre cette initiative. Ceci est une contribution non négligeable dans la mesure où l'auteur montre que toutes ces séquences présentent une même configuration. Ceci rejoint en quelque sorte le constat d'Olson³⁴³ selon lequel toute la dernière partie du livre des Nombres témoigne du dialogue entre YHWH et son peuple, bien que les deux auteurs n'adoptent pas la même division en séquences. Cependant, ce constat seul ne suffit pas à expliquer de façon convaincante la manière dont ces sous-sections sont reliées entre elles.

En fait, Grossman divise le texte en trois paires – « 1-2 : le recensement des fils d'Israël + les filles de Celofehad, 3-4 : la vision du pays par Moïse + la désignation de Josué, 5-6 : les sacrifices pour les fêtes + les offrandes votives »³⁴⁴ – trois paires dont il montre l'homologie de structure. Mais, au-delà de la thèse selon laquelle, comme les autres paires, celle de Nb 28–29 et Nb 30 est également construite sur le modèle qu'il met en évidence – « le commandement divin ordonne des sacrifices et l'initiative humaine peut, de plus, en offrir d'autres » –, le travail de Grossman ne montre pas d'autres indices de connexion de cette section avec les autres de la séquence qu'il étudie.

Un autre auteur, Thomas L. Brodie, propose de lire Nombres comme un drame en dix-neuf diptyques dont 28,1–30,1 et 30,2–17, constituent le seizième et se situent dans l'Acte V allant de Nb 25 à Nb 30³⁴⁵. Mais, dans ce travail non plus, les liens littéraires entre les diptyques de ce que Brodie appelle « Acte V » ne sont pas démontrés. Cela tient probablement à son hypothèse de travail, car il y présente le livre des Nombres comme un mélange de diversité et d'unité :

³⁴² J. GROSSMAN, « Divine Command and Human Initiative », p. 61 : « I must emphasize that not every individual sub-section necessarily expresses the tension between divine command and human initiative, but the general relationship between the laws listed in this unit represents an extension of the concept, even if only covertly [...] I propose that every divine command that appears generated a corresponding appendix consisting of human response ».

³⁴³ D.T. OLSON, « Negotiating Boundaries »

³⁴⁴ J. GROSSMAN, « Divine Command and Human Initiative », p. 61.

³⁴⁵ T.L. BRODIE, « The Literary Unity of Numbers : Nineteen Atonement-centered Diptychs as one Key Element », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven 2008, p. 470.

« En Nombres, la diversité saisissante du livre est minutieusement entrelacée avec une unité profonde. Nombres, à un degré significatif, a précisément pour sujet la division et l'unité – les divisions qui peuvent déchirer une communauté et l'expiation, et l'unité qui est néanmoins possible sous (l'action de) Dieu. En effet, la forme de l'ouvrage – sa configuration littéraire, mélangeant diversité avec unité – exprime son message »³⁴⁶.

Réexaminons, malgré tout, la possibilité de trouver des mots-crochets entre ces chapitres et ceux qui les entourent. À ce sujet, la racine קרב est l'un des rares termes à apparaître en Nb 27 et en Nb 28–29. Mais le grand nombre de ses occurrences³⁴⁷ dans le livre et la variété de son emploi – d'un côté il s'agit des personnes qui s'approchent (27,1) ou d'une cause qui est portée en présence de YHWH (27,5) ; de l'autre, il s'agit de la présentation des sacrifices animaux et des offrandes végétales³⁴⁸ – rendent cette racine moins opératoire pour un argument de poids en faveur du rapprochement entre ces chapitres. קרב n'y a pas, *stricto sensu*, la même portée bien qu'il soit possible de le traduire, dans les deux passages, en son sens basique de « (se) présenter ».

On peut en outre remarquer, dans l'épisode de Péor³⁴⁹, que les fils d'Israël sont accusés de sacrifier aux divinités de Moab (25,2.6) et que Pinhas, par son geste, fait absolution sur les fils d'Israël (כפר en 25,13), et se demander en retour si cela n'a aucun lien avec les absolutions de Nb 28–29. Cependant, il est très difficile de retrouver des allusions à cet événement de Péor dans la législation de Nb 28–29 où les sacrifices destinés à YHWH ne reflètent pas la moindre polémique et ne sont pas opposés à ceux qu'Israël offrirait aux autres divinités. Ils paraissent même soustraits aux conjonctures liées à une période quelconque de telle sorte que la communauté peut les offrir à travers les âges. Il y a, en outre, une différence notable au niveau du vocabulaire : le terme זבח – sacrifice (25,2) – fait défaut en Nb 26–36. De même, les multiples absolutions prévues dans ces chapitres ne font pas clairement allusion au geste de Pinhas. En Nb 28–29, il semble préalablement acquis que YHWH est le seul à qui les sacrifices doivent être présentés. Le texte se penche uniquement sur ce qui doit être fait suivant un certain calendrier.

³⁴⁶ T.L. BRODIE, « The Literary Unity of Numbers », p. 455 : « In Numbers, the book's arresting diversity is thoroughly interwoven with profound unity. Numbers, to a significant degree, is precisely about division and unity – the divisions that can tear a community apart, and the atonement and unity that nonetheless is possible under God. In effect, the book's form – its literary shape, mixing diversity with unity – express its message ».

³⁴⁷ 58 attestations du verbe קרב rien que dans le livre des Nombres.

³⁴⁸ 9 occurrences du verbe קרב dans les chapitres 28–29.

³⁴⁹ J. GROSSMAN, « Divine Command and Human Initiative », p. 54-79, a montré qu'on peut lire Nb 25–31 comme une unité dont le fil rouge est le commandement divin et l'initiative humaine.

Dans le récit suivant, une offrande est présentée (31,50) après la victoire sur Madian. Comme nous l'avons noté plus haut à la suite de Budd³⁵⁰, la prise en compte de l'aspect rituel bien récurrent en Nb 31 permet de comprendre pourquoi ce texte vient après Nb 28–30, mais il faut reconnaître que l'offrande présentée en Nb 31 est d'un autre ordre que celles qui sont ici prescrites. Elle se fait à l'initiative des commandants, alors que les offrandes volontaires sont explicitement externes à la législation de Nb 28–29 d'après 29,39. On peut tout simplement considérer que cette présentation (de 31,50) prolonge ce qui est prévu en Nb 28–29 parce qu'elle se situe dans les offrandes volontaires. Par ailleurs, la matière même de cette offrande n'est pas prescrite en Nb 28–29. En dernière analyse, bien qu'il occupe une place primordiale en 28,1–30,1 et en Nb 31, l'aspect rituel reste cependant une catégorie trop large pour constituer, seule, un argument de poids en faveur de la connexion entre les deux passages.

Si la césure entre Nb 28–30 et son contexte immédiat paraît toujours aussi grande, et si l'étude du vocabulaire ne parvient pas à en expliquer clairement le rapprochement, essayons d'étudier les effets qu'une telle disposition du texte pourrait produire sur le lecteur. Que suggère une pareille disposition ? Quel est l'effet créé par l'insertion de ces instructions à ce point précis de la « trame narrative » du livre ? Que peut apporter à la compréhension du livre une législation sur les offrandes aux temps fixés placée après le recensement de la population en vue du partage de la terre, après les questions sur l'héritage, et surtout après l'annonce de la mort prochaine de Moïse ? Pour cerner l'apport de ce passage et la manière dont il s'accorde à la section finale du livre, il faut d'abord en étudier le rapport aux autres textes législatifs proches, tant dans le cadre des Nombres que dans celui du Pentateuque.

³⁵⁰ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 329.

2. Nb 28,1–30,1 dans le livre des Nombres

2.1. Offrandes et sacrifices

Offrandes et sacrifices³⁵¹ sont récurrents dans le livre des Nombres. Dès le recensement de la tribu de Lévi chargée du service de la Tente, il est déjà question de la table pour le pain permanent – תמיד³⁵² (4,7.16). Il est aussi question des sacrifices en plusieurs occasions :

- lorsqu'un mari jaloux doit conduire son épouse auprès du prêtre (Nb 5),
- lorsqu'un *nazir* interrompt ou termine la période de son vœu (6,1-21),
- lors de la dédicace de l'autel (Nb 7),
- à l'institution des Lévites (8,8.12),
- à la célébration pascale (9,6-7).

Plus particulièrement, toute une législation est donnée pour réglementer la présentation des offrandes et sacrifices à l'arrivée du peuple d'Israël en terre promise (15,1-31). Une part des différents sacrifices et offrandes est destinée aux prêtres et aux Lévites (Nb 18). Les chefs de l'armée d'Israël offrent de l'or à YHWH (31,50). Même les trompettes sont prévues pour être sonnées pendant les solennités lors de la présentation des sacrifices (10,10)³⁵³.

Par ailleurs, la législation de Nb 28–29 évoque pour le lecteur bien plus que ces quelques références aux divers sacrifices animaux, offrandes végétales et libations qui les accompagnent. Ainsi, le תמיד – sacrifice régulier – évoque-t-il la présence permanente – תמיד – de la nuée au-dessus de la Demeure (9,16). Percevoir ce rapprochement permet de comprendre que l'offrande quotidienne, mais aussi le pain permanent (4,7.16), sont une réponse à cette présence continue de YHWH au milieu de son peuple³⁵⁴. Le mets – לחם – présenté à YHWH (28,2.24) porte, dans le livre, à la fois la résonance de la promesse de prise du pays, dont on mangera le pain (15,19), de l'exhortation à faire confiance à YHWH qui peut livrer le peuple du pays afin qu'Israël n'en fasse qu'une « bouchée » (14,9) et des plaintes d'Israël confronté à l'environnement hostile du désert où il n'y a ni pain ni eau (21,5).

³⁵¹ Ce terme est utilisé dans le sens général français d'offrandes des animaux, particulièrement les holocaustes, mais le verbe יָבַח – sacrifier – n'est attesté qu'une fois en Nb 23,40 et le substantif יָבַח – sacrifice (20 fois en Nb) n'apparaît pas en Nb 26–36.

³⁵² 17 fois dans les seuls chapitres 28–29.

³⁵³ Nb 10,10 et Nb 28,11 sont les deux seuls versets qui désignent la néoménie par l'expression « tête de vos mois » dans tout l'Ancien Testament

³⁵⁴ A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, p. 159.

YHWH, qui protège Israël et lui assure la terre et la nourriture, devra donc recevoir en retour, de façon régulière, les produits du pays. Nous éviterons cependant de nous perdre dans les multiples références aux différents sacrifices et offrandes, afin de nous concentrer uniquement sur quelques passages de Nb 1–25, les plus significatifs dans notre quête pour établir l’apport et la spécificité de Nb 28–29.

Dans sa présentation de la structure du livre des Nombres en deux parties introduites chacune par un recensement, Olson démontre que dans la deuxième partie les lois de Nb 28–29 font écho aux offrandes de la dédicace de l’autel en Nb 7, aux lois de Nb 15 et, en ce qui concerne la Pâque, à Nb 9, dans la première partie³⁵⁵.

Bien que limitée à une occasion particulière³⁵⁶, la dédicace de l’autel (Nb 7) est une fête populaire au cours de laquelle, pendant douze jours, Israël présente offrandes et sacrifices à son Dieu, tribu par tribu. Cette festivité entre sans doute en résonance avec les pèlerinages du premier et du septième mois qui, eux, durent sept jours pour le premier et sept jours plus un pour le second (28,17-25 et 29,12-38). Toutefois, la dédicace de l’autel (Nb 7) a lieu dans le cadre du désert, alors que les pèlerinages – même si cela n’est pas explicite en Nb 28–29 – auront lieu après l’installation en terre promise. La matière même de l’offrande diffère : Nb 7 cite une quantité d’objets destinés au service de la Tente et à sa mobilité, ce qui ancre cette célébration dans le contexte de la marche au désert et de l’entrée en service de l’autel.

On remarquera également l’insistance sur l’unité du peuple dans sa totalité à travers la récurrence du chiffre douze en Nb 7 (v. 84-88) – alors que Nb 28–29 insiste sur le chiffre « 7 » et, plus remarquable encore, l’absence de l’autel – מִזְבֵּחַ³⁵⁷ – dans la dernière partie du livre. Nb 28–29 ne parle ni du sacrificateur, ni du lieu³⁵⁸ précis où devraient être consumés les mets en parfum apaisant, ni même à quel moment ce calendrier devrait entrer en vigueur. Dans ces chapitres, l’accent porte plutôt sur l’indication des temps fixés et des offrandes qui doivent y être présentées. Il reste toutefois que, eu égard à la manière dont ils sont disposés dans le livre, ces passages ne peuvent manquer de se faire écho.

La législation de Nb 15 est, pour sa part, nettement plus proche de celle de Nb 28–29. D’un côté comme de l’autre, on trouve les offrandes animales conjuguées aux offrandes végétales,

³⁵⁵ D.T. OLSON, *The Death of the Old*, p. 93.

³⁵⁶ En Nb, la fête de la dédicace (חֲנֻכָּה) n’apparaît que dans ce chapitre (7,10.11.84.88).

³⁵⁷ Le terme est attesté 29 fois en Nb dont la dernière en 23,30. Il n’y a donc aucune occurrence en Nb 26–36.

³⁵⁸ Une seule mention du sanctuaire (קֹדֶשׁ) en 28,7, mais aucune de la table du sacrifice.

dans des proportions bien définies, et aux libations. Les quantités d’offrandes végétales et de vin pour la libation, par animal sacrifié, sont les mêmes. Les deux textes sont par ailleurs complémentaires dans la mesure où le premier s’intéresse aux offrandes individuelles (15,3) et le deuxième aux offrandes communautaires. Nb 29,39 indique même expressément que les offrandes dont il vient d’être question dans ces deux chapitres ne couvrent pas celles faites par des individus en diverses occasions et circonstances, laissant ainsi le champ ouvert pour d’autres formes d’offrandes que le verset cite en partie. Cette idée se retrouve déjà en 15,3b qui cite « vœu » (נדר), « libéralité » (נדבה) et « rassemblements » (מועד), parmi les occasions de présentation des sacrifices.

15 ¹Et YHWH parla à Moïse disant : ²« Parle aux fils d’Israël et dis-leur : ‘quand vous arriverez dans le pays de vos demeures, que moi je vous donne,	28 ¹Et YHWH parla à Moïse disant : ²« Ordonne aux fils d’Israël et dis-leur : ‘mon offrande, mon pain pour mes mets consumés, mon parfum apaisant, vous prendrez garde à me l’offrir en son <u>temps fixé</u> (מועד) ’ »
³et vous ferez une offrande consumée (אשה) pour YHWH, holocauste (עלה) ou sacrifice (זבח) <i>pour accomplir un <u>vœu</u> (נדר) ou par <u>libéralité</u> (נדבה) ou <u>en vos rassemblements</u> (במועדיכם) pour faire un parfum apaisant pour YHWH de gros ou de petit bétail [...]</i>	29 ³⁹Ces choses, vous ferez pour YHWH <u>en vos rassemblements</u> (במועדיכם), <i>en plus de vos <u>vœux</u> (נדר) et vos <u>libéralités</u> (נדבה) pour vos holocaustes (עלה) et pour vos offrandes végétales et pour vos libations et pour vos sacrifices de paix.</i>

Les lois de Nb 15 se distinguent aussi de celles de Nb 28–29 par la précision concernant leur application : elles devraient entrer en vigueur à l’arrivée d’Israël en terre promise, après la récolte des premiers fruits du pays (15,2.18). Ce cadre ne peut être que sous-entendu en Nb 28–29, le texte ne le mentionnant pas explicitement comme en Nb 15 et en Lv 23. On pourrait par ailleurs se demander s’il est vraiment nécessaire de présumer l’entrée en terre promise comme cadre de mise en application des lois de Nb 28–29, car une partie de ce calendrier et de ces sacrifices semble déjà à l’œuvre pendant la marche au désert (notamment en ce qui concerne le sacrifice régulier, le sabbat et la Pâque).

En effet, l’annonce de l’entrée dans la terre promise en Nb 15 s’insère parfaitement dans le contexte de la sanction qui frappe toute une génération à la fin de l’épisode des explorateurs (Nb 13–14). Affirmer aussi clairement la perspective de l’entrée en terre promise permet de confirmer l’engagement de YHWH à tenir sa promesse. De plus, la composition des offrandes indique qu’Israël devrait déjà être installé, cultiver les champs et pratiquer l’élevage pour

pouvoir les présenter. En Nb 28–29 par contre, bien que la mise en application de tout ce qui est prévu dans ce calendrier suppose l’installation du peuple, cette perspective de l’entrée à Canaan ayant été plusieurs fois affirmée, le texte n’y revient plus, mais signale plutôt le lien avec le Sinaï (28,6). En outre, certaines célébrations comme le sabbat et la Pâque semblent déjà d’application (9,1-14 ; 15,32-36) et la perspective de la mort annoncée de Moïse (27,13) place ce passage dans les dernières directives du médiateur. Ainsi, en respectant ce calendrier, la nouvelle génération perpétuera une tradition reçue sous Moïse et censée avoir commencé au Sinaï.

La fête de Pâque ne fait l’objet d’aucun développement en Nb 28. Un seul verset (28,16) en précise la date. Bien qu’il soit délicat de tirer argument du silence du texte, on peut remarquer que Pâque est célébrée en famille et qu’il en a déjà été question précédemment (9,1-14). Ces chapitres prolongent donc d’autres instructions relatives aux sacrifices dans le livre des Nombres où ils trouvent plusieurs échos et ils complètent la législation de Lv comme dit plus haut.

2.2. Commandements

Nous avons jusqu’à présent laissé de côté un terme présent dans ce passage et qui compte beaucoup d’attestations dans le livre des Nombres. Il s’agit du verbe צוה³⁵⁹ – « ordonner, commander ». Nous l’avons fait en partie parce qu’il revient souvent et semble, de ce fait, peu opératoire pour constituer un argument de poids en faveur de la connexion entre passages. Il mérite pourtant un peu d’attention, particulièrement lorsqu’apparaît plusieurs fois une proposition comme « צו את בני ישראל ואמרת אליהם – commande aux fils d’Israël et tu leur diras... » (28,2) qui revient également en 34,2 au moment où YHWH envoie Moïse communiquer les frontières de la terre de Canaan aux Israélites. Cette formule apparaît sous une forme plus courte : « צו את בני ישראל – commande aux fils d’Israël » en 5,2 et 35,2. On trouve également ensemble les verbes צוה (commander) et אמר (dire) en 34,13 et 36,5. La reprise de cette proposition, certes avec des variations, ne signale-t-elle pas un rapprochement entre différents passages ? Pour Rainer Albertz, la réponse est positive, particulièrement entre 28,2 et 34,2³⁶⁰. Si l’on considère ces diverses attestations, on perçoit bien que par cette formule, le livre nous communique comment, sur ordre de YHWH, Moïse organise la vie

³⁵⁹ 48 fois dans le livre, dont 14 en Nb 1–10 ; 7 en Nb 11–25 et 27 en Nb 26–36.

³⁶⁰ R. ALBERTZ, « A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers ? The Late Priestly Layers of Num 25–36 », dans *ZAW* 125 (2013), p. 225.

d'Israël avec son Dieu sur le plan de l'occupation de l'espace – aussi bien celui du camp (5,2) que celui du pays (34,2 ; 35,2.5) – et sur le plan du temps qui s'écoule.

La récurrence de cette racine (צוה) à travers le livre, et particulièrement le fait qu'elle est reprise dans le verset final, ne suggère-t-elle pas de lire ce livre comme une instruction, une torah ? Le verset final, on le sait, conclut à la fois la séquence de Nb 22–36 qui se situe dans le site de Moab, et par conséquent Nb 26–36, mais aussi le livre entier, car Moab est le point d'aboutissement du récit du livre des Nombres qui commence au Sinaï. Ce faisant, ce verset suggère et confirme que dans ce livre même le récit est le lieu de l'apprentissage de la loi, que chaque expérience est une école de la torah, une torah dont les rites et les mémoriaux entretiennent l'éternelle jeunesse à travers les âges dans un livre marqué par le mouvement.

La catégorie de « texte juridique » reste néanmoins trop vaste pour pouvoir expliquer l'insertion de ces chapitres dans leur contexte littéraire immédiat ou pour rendre compte de la place de ces chapitres dans le livre. Les deux substantifs que nous avons repérés plus haut (קרבן et מועד) restent, de ce point de vue, plus caractéristiques de Nb 28,1–30,1. Après le recensement du peuple en vue de l'entrée en possession de la terre promise et l'annonce de la mort prochaine de Moïse, Nb 28,1–30,1 nous transmet la manière dont Israël doit honorer la présence de YHWH, qui demeure en son sein, au cours de l'année.

3. Nb 28,1–30,1 dans le Pentateuque

Les rendez-vous (מועד) et sacrifices (אשה) de Nb 28–29 trouvent plusieurs échos dans d'autres livres du Pentateuque et même ailleurs dans l'Ancien Testament, particulièrement en Ez 45–46. Mais, le texte le plus proche est évidemment celui de Lv 23. En abordant Nb 28–29, le lecteur ne peut ignorer le parallèle avec ce texte dont le rapprochement est tellement évident que pour Christophe Nihan l'auteur de Nb 28–29 ne compose pas une nouvelle législation des fêtes, mais suit plutôt les contours de Lv 23 en ajoutant ci et là quelques instructions détaillées sur la manière d'offrir des sacrifices à chaque fête³⁶¹. Nihan considère en outre que ces chapitres sont une loi supplémentaire qui cherche à mettre à jour, après la mort de la première génération, la loi qui lui a été révélée³⁶². Sans doute, Nb 28–29, dans son

³⁶¹ C. NIHAN, « Israel's Festival Calendars in Leviticus 23, Numbers 28–29 and the Formation of 'Priestly' Literature », dans T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 211.

³⁶² C. NIHAN, « Israel's Festival », p. 212.

contexte littéraire, est censé s'adresser à la nouvelle génération, et s'il pourrait être considéré comme une mise à jour de Lv 23, cela invite à lire attentivement les deux textes pour en percevoir les rapprochements, mais aussi les différences.

En effet, la comparaison entre les introductions et les conclusions des deux calendriers révèle que même si les deux passages traitent des rencontres festives et des offrandes qui doivent y être présentées, ils mettent l'accent chacun sur des choses différentes. Lv 23 fixe les rendez-vous festifs (v. 2.4.44) au cours desquels le peuple doit être convoqué pour une assemblée sainte, mais l'objectif affiché de Nb 28–29 semble être avant tout celui de fournir un cadre pour la présentation des sacrifices à YHWH (28,2 ; 29,39). Le calendrier du livre des Nombres élargit pour cela les temps fixés, au-delà de grandes fêtes, incluant le sacrifice journalier et celui du sabbat. Le nom des fêtes ne semble d'ailleurs pas avoir la même importance dans les deux passages.

Lv 23 ¹Et YHWH parla à Moïse : ²« parle aux fils d'Israël et dis-leur : 'les <u>rencontres</u> [festives] (מועדי) de YHWH où vous les convoquerez (תקראו), en convocations saintes (מקראי קדש), elles, seront mes <u>rencontres</u> [festives] (מועדי). ⁴Voici les <u>rencontres</u> [festives] (מועדי) de YHWH, convocations saintes (מקראי קדש) où vous les convoquerez <u>en leurs rencontres</u> [festives] (במועדם)	Nb 28 ¹Et YHWH parla à Moïse disant : ²« Ordonne aux fils d'Israël et dis-leur : '<i>mon offrande, mon pain pour mes mets consumés, mon parfum apaisant, vous prendrez garde à me l'offrir (להקריב) en son temps fixé (מועדו)</i>' »
³⁷Ce sont (אלה) les <u>rencontres</u> [festives] (מועדי) de YHWH où vous les convoquerez, convocations saintes <i>pour offrir (להקריב) un mets consumé pour YHWH, un holocauste et une offrande végétale, un sacrifice et des libations, une chose de jour en jour</i>	29 ³⁹Ces choses (אלה), vous ferez pour YHWH <u>en vos rassemblements</u> (במועדיכם),
³⁸En plus des sabbats de YHWH, et en plus de vos dons et en plus de tous vos vœux et en plus de toutes vos offrandes volontaires que vous donnerez à YHWH.	en plus de vos vœux et vos offrandes volontaires pour vos holocaustes et pour vos offrandes végétales et pour vos libations et pour vos sacrifices de paix.
⁴⁴Et Moïse parla des rencontres [festives] (מועדי) de YHWH aux fils d'Israël	30 ¹Et Moïse dit aux fils d'Israël selon tout ce que YHWH a ordonné à Moïse

On peut aussi signaler la parenté avec Ex 23,14-19 ; 34,18-23 et Dt 16,1-17 qui donnent chacun un calendrier des trois grandes fêtes annuelles. Les appellations de ces fêtes varient

néanmoins entre ces textes³⁶³ et les distinguent de Nb 28–29. Mais les trois grands rendez-vous sont généralement la Pâque, à laquelle sont liés les Azymes, la première gerbe et la fête des tentes. « On remarque en outre, avec Cécile Dogniez, que les calendriers de l'Exode et du Deutéronome n'indiquent aucune date précise pour les trois grandes fêtes, tandis que le Lévitique et les Nombres précisent le jour et le mois pour bon nombre d'entre elles »³⁶⁴.

À la différence des Nombres, les calendriers de l'Exode et du Deutéronome mentionnent le lieu où doit se dérouler la fête, et ce lieu est toujours celui que YHWH aura choisi pour y faire demeurer son nom, aussi appelé la maison du Seigneur, (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 16,2.5.6.7.11.15.16). Une autre caractéristique de ces passages est la dimension commémorative des événements de l'exode dans la célébration de ces fêtes (Ex 23,15b ; 34,18b ; Dt 16,1.3.12.14). Le Deutéronome ajoute aussi la réjouissance populaire (Dt 16,11.14)³⁶⁵. Tous ces éléments ne sont pas mis en évidence par Nb 28–29 qui s'intéresse principalement aux sacrifices offerts à YHWH. Certes, on trouve dans l'Exode et le Deutéronome l'idée que les Israélites ne doivent pas venir en pèlerinage à la maison du Seigneur les mains vides (Ex 23,15 ; 34,20 ; Dt 16,16), mais ces textes ne fournissent aucune liste d'offrandes. Au contraire, on laisse même à chacun la liberté d'offrir selon ses moyens (Dt 16,17).

Marx résume bien la particularité de chacun de ces principaux calendriers rituels en ce qui concerne le culte régulier :

« Les instructions relatives au culte régulier sont réparties sur principalement trois passages, qui sont complémentaires. Le premier, Ex 29,38-42a, porte sur le sacrifice qu'Israël doit offrir quotidiennement à YHWH. Le deuxième, Lv 23, donne la liste des temps sacrés, *mô'adê YHWH*, et met l'accent sur les exigences qui en résultent pour chaque Israélite, telles que interruption de toute activité, pèlerinage, jeûne, mais ne détaille que les sacrifices à date variable, en l'occurrence ceux qui marquent le début et la fin de la période des moissons. Le

³⁶³ Ex 23,14-19 : « fête des pains sans levain » (au mois des Épis) ; « fête de la moisson, des premiers fruits de ton travail » et la « fête de la récolte, au sortir de l'année ». Ex 34,18-23 : « la fête des pains sans levain » ; la « fête des semaines pour les prémices de la moisson du froment » et la « fête de la récolte, à la fin de l'année ». Dt 16,1-17 : « Pâque » - « pains sans levain » ; « la fête des semaines » (« sept semaines après les pains sans levain ») ; « la fête des Tentes » (« pendant sept jours, lorsque tu auras rentré ce qui vient de ton aire et de ton pressoir »).

³⁶⁴ C. DOGNIEZ, « Les noms de fêtes dans le Pentateuque grec », dans *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods* 37 (2006), p. 345.

³⁶⁵ Le thème apparaît une fois en Lv 23,40, pour la fête des tentes.

troisième, Nb 28–29, précise quels sont les sacrifices, *qorbân*, de YHWH, qu’Israël doit lui apporter au fil des temps sacrés qui se succèdent tout au long de l’année »³⁶⁶.

On peut noter par ailleurs la volonté de rattacher au Sinaï le calendrier de Nb 28–29, et particulièrement le sacrifice régulier (28,6), même si le lecteur du Pentateuque ne trouvera relatée dans le cadre du Sinaï que son institution³⁶⁷ (Ex 29,38-42), plutôt qu’une attestation claire de la performance de ce sacrifice³⁶⁸. La seule exception concerne le *מנחה תמיד*, « pain perpétuel », qui est présentée par Aaron et ses fils depuis le jour de leur consécration (Lv 6,13). Reste qu’en situant expressément au mont Sinaï les débuts de ce sacrifice qui fait partie de son calendrier, la législation de Nb 28–29 revendique implicitement comme point de départ et fondement le cadre du Sinaï, lieu où Israël a conclu alliance avec son Dieu sous Moïse.

Remarquons, toujours avec Marx, que « les deux temps de l’offrande correspondent aussi à ceux où, sur le chemin du Sinaï, YHWH avait miraculeusement nourri son peuple, le soir, de viande, *bâsâr*, le matin, de pain, *lèhèm* (Ex 16,12) »³⁶⁹. Ceci pourrait expliquer, ne serait-ce qu’en partie, pourquoi le calendrier de Nb 28–29 comprenant le sacrifice régulier n’entre pas en application seulement après la prise de Canaan comme c’est le cas pour les offrandes de Nb 15,2.18 ou de Lv 23,10, alors que cela est clairement sous-entendu par exemple au sujet des prémices. Que ce calendrier soit respecté seulement après la prise de Canaan, cela va de soi, mais, en gardant le flou sur cette dimension, la loi de Nb 28–29 relie ce qui se fera plus tard à ce qui s’est déjà fait dans l’étape fondatrice du Sinaï.

La mention du sabbat est fréquente dans le Pentateuque comme dans les autres livres de l’Ancien Testament, mais il est surtout envisagé comme jour de repos et signe de l’alliance entre Dieu et Israël. Il donne également lieu à une assemblée sainte (Lv 23,3). Toutefois, dans le Pentateuque, seul Nb 28,9-10 le présente comme un jour où une offrande particulière est présentée à Dieu par la communauté³⁷⁰. Il n’y a, par contre, pas d’insistance explicite sur le repos absolu comme en Lv 23,3 par exemple, ni même comme en Lv 16,31 ; 23,32, où le

³⁶⁶ A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, p. 157.

³⁶⁷ J. MILGROM, *Numbers*, p. 239-240, résume le débat entre les rabbins au sujet de la présentation du tamîd au Sinaï et préfère traduire *בהר סיני* par « sacrifice régulier institué au Sinaï » (28,6).

³⁶⁸ B.A. LEVINE, *Numbers 21–36*, p. 373-374.

³⁶⁹ A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, p. 163.

³⁷⁰ Ez 45,17 ; 46,4 cite le sabbat sur la même ligne que les néoménies et les solennités et donne la liste des sacrifices présentés par le prince : six agneaux et un bœuf sans défaut. 1Ch 23,31 et 2Ch 8,13 indiquent également que les sacrifices sont présentés le jour du sabbat comme les jours de fête. Enfin Néh 10,34 parle des holocaustes du jour (*תמיד*), du sabbat, des néoménies et des solennités ; holocaustes que l’on trouve en Nb 28–29.

repos sabbatique sert de mesure au repos du jour du grand pardon. Cela est évidemment sous-entendu, mais reste implicite.

La néoménie est également mentionnée ailleurs, mais c'est uniquement Nb 28 qui la présente comme une fête au cours de laquelle un sacrifice communautaire doit être présenté à YHWH. Le jour du grand pardon (Nb 29,11), lui, est également attesté en Ex 30,10 (et en Lv 25,9) qui recommande même de le célébrer chaque année à travers les générations, mais ce texte n'en fixe ni la date ni les offrandes.

Ce passage de Nb 28–29 ne manque donc pas d'originalité. Pour chaque « temps fixé », il détermine systématiquement les offrandes que la communauté doit offrir à YHWH, ce qui ne se trouve nulle part ailleurs avec la même insistance et la même précision. On comprend alors qu'une fête comme celle de la Pâque, malgré son importance, ne soit présentée qu'en quelques mots, probablement parce que le cadre y est plus familial que communautaire. De plus, dans le sacrifice communautaire, notre passage semble ne prendre en compte que la part destinée à YHWH ainsi que le sacrifice de purification³⁷¹ qui rend la communauté apte à présenter un culte à son Dieu.

4. Faire un vœu à YHWH (30,2-17)

Le texte législatif suivant (30,2-17) traite des vœux et engagements personnels envers YHWH, dans un cadre familial. Il se distingue donc des sacrifices communautaires présentés pendant les différents rendez-vous annuels dont il a été question dans les deux chapitres précédents. Il semble toutefois être relié à ces chapitres par l'évocation des offrandes relatives au vœu en Nb 29,39, comme le note Milgrom.

« Cette section a probablement été placée ici parce que les vœux ('offrandes-votives') ont été mentionnés dans le dernier verset du chapitre précédent (29:39), une connexion qui est encore renforcée par le fait que l'accomplissement de vœux a généralement la forme d'un sacrifice »³⁷².

Le texte traite en détail du cas de la femme (jeune fille et adulte), et il est pour cette raison généralement lu comme une loi concernant les « vœux de la femme ». Le dernier verset

³⁷¹ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 318.

³⁷² J. MILGROM, *Numbers*, p. 250 : « This section was probably placed here because vows ("votive offerings") were mentioned in the last verse of the previous chapter (29:39), a connection that is further strengthened by the fact that the payment of vows generally took the form of a sacrifice ».

rappelle cependant que ces vœux et engagements sont ici envisagés dans le cadre familial de la relation homme-femme (v. 17). Les vœux et les serments faits par un homme doivent être tenus (v. 3). Ceux de la femme, par contre, peuvent, sous certaines conditions, être annulés par l'homme sous l'autorité de qui elle se trouve. Il peut s'agir de son père, pour jeune fille (v. 4-6), de l'homme à qui elle est donnée, pour la jeune épouse ayant fait un vœu avant le mariage (v. 7-9) ou du mari, quand le vœu est fait sous le toit de celui-ci (v. 11-16). Mais si la femme devient veuve ou divorcée, elle a la même obligation d'accomplir ses vœux ou ses serments que son frère de sexe masculin (v. 10). Comme dans le cas du *naziréat* (Nb 6,2), homme et femme peuvent donc s'engager envers YHWH. Toutefois, l'engagement de la femme implique la responsabilité du chef de famille.

Homme (v. 3)	
Femme	Avant le lien matrimonial (v. 4-6)
	Vers le lien matrimonial (v. 7-9)
	Libérée du lien matrimonial (v. 10)
	Dans le lien matrimonial (v. 11-16)
Homme-femme : mari-épouse, père-fille (v. 17)	

L'expression « ענה נפש – affliger l'âme, s'humilier, jeûner » pourrait aussi suggérer un rapprochement entre les deux textes. En communauté, à l'occasion du jour du pardon (29,7), ou individuellement, de par leurs vœux librement prononcés envers YHWH (30,14), les fils d'Israël peuvent se mortifier et se consacrer davantage à Dieu. Cette expression est typique du jour du grand pardon où Israël se purifie pour être tout entier à son Dieu (Lv 16,29.31 ; 23,27.29.32). Dans ce contexte, elle suggère que tout Israélite, homme ou femme, peut, dans une démarche personnelle et à d'autres moments de sa vie, rejoindre cette dynamique prévue pour la communauté, une fois par an, au jour des *kippurim*. Aussi bien par le calendrier où les sacrifices sont entièrement destinés à Dieu que par les vœux où l'on s'engage envers lui, ces chapitres construisent donc le portrait d'un peuple tout entier tourné vers YHWH.

Par ailleurs, en traitant des vœux de la femme, Nb 30 entre en résonance, ne serait-ce que sur base de la thématique, avec le récit suivant de Nb 31 qui parle des femmes madianites. Un contraste est ainsi créé entre les deux groupes : les Israélites sont tournées vers Dieu et lui

vouent leurs vœux, alors que les Madianites sont accusées d'avoir détourné les hommes d'Israël de leur Dieu en les séduisant et en les entraînant à l'apostasie³⁷³.

En effet, dans la Bible, les vœux sont généralement adressés à Dieu³⁷⁴. Face à diverses situations de la vie, un homme ou une femme, voire une communauté, demande le secours de Dieu et s'engage en retour à accomplir quelque chose ou à s'en abstenir. Tout individu de sexe masculin qui prend un tel engagement devant Dieu est tenu de l'accomplir (30,3). Le vœu de la femme, par contre – peut-être parce qu'il pourrait avoir un impact sur la vie de la maison – est soumis à l'approbation au moins tacite du chef de famille et pourrait être annulé par celui-ci, mais non sans conditions. Ce chapitre insiste particulièrement sur la promptitude de la décision du chef de famille qui ne doit pas attendre plusieurs jours avant d'annuler les vœux de sa fille ou de sa femme. Il doit le faire le jour même où il l'apprend.

Dans le livre des Nombres, ce texte vient après un autre texte sur les vœux (6,1-21) et un exemple de vœu fait par toute la communauté d'Israël (21,1-3), mais aussi après des lois sur les offrandes votives (15,3.8), et on peut discerner plusieurs connexions entre eux. La consécration du *nazir* implique que l'homme ou la femme se prive de boissons fortes, ne se coupe pas les cheveux et n'entre pas en contact avec un mort (6,1-8). Si, malgré toutes les précautions, le *nazir* viole son vœu avant la fin de la période de son engagement, il est soumis à un rite d'expiation (6,9-12). Au terme de son engagement, un rite est également prévu avant qu'il ne reprenne la vie ordinaire (6,13-21). Ces deux rites donnent lieu à une présentation des offrandes et des sacrifices à YHWH. Remarquons aussi que le vœu décrit en Nb 6 est un genre particulier d'engagement, le *naziréat*, alors que celui de Nb 30 a une portée plus générale et ne précise pas la matière du vœu.

Avant d'attaquer les Cananéens dans le Néguev, la communauté demande à YHWH de lui livrer ses ennemis et s'engage en retour à vouer les villes cananéennes à l'interdit (21,2). Comme dans le cas du *nazir* – et plus généralement de tout vœu (30,3-4) – l'engagement est ici pris devant YHWH. Le sacrifice, qui de manière générale sanctionne l'accomplissement du vœu, prend ici la forme du חרם (interdit), c'est-à-dire qu'Israël ne garde rien qui vient des villes conquises, mais destine tout à son Dieu en le détruisant ou en l'affectant au culte. Dans l'Ancien Testament, en effet, tout vœu, en plus d'être un engagement pris devant Dieu,

³⁷³ E. GOLDSTREIN, « Vows and Vengeance », dans T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah. A Women's Commentary*, New York, 2008, p. 989.

³⁷⁴ L.R. BAILEY, *Leviticus–Numbers*, p. 574 ; R.T. HYMAN, « Four Acts of Vowing in the Bible », *JBQ* 37 (2009), p. 234.

implique la promesse de dédier à Dieu « des personnes ou des propriétés »³⁷⁵. Au cœur du vœu se trouve donc la relation à Dieu.

Au-delà du livre des Nombres, le Pentateuque abonde en appels à honorer son engagement et en prescriptions relatives aux sacrifices prévus pour accomplir un vœu. Ainsi, Jacob, fuyant devant Ésaü, s'engage à adopter YHWH définitivement comme son Dieu si celui-ci lui assure nourriture et vêtements et le ramène en paix dans la maison de son père (Gn 28,20-22). YHWH ayant exaucé sa demande (Gn 31,13), en retour Jacob érige un autel à l'endroit où Dieu s'est manifesté à lui (Gn 35,14). On remarquera donc l'engagement pris et l'offrande votive qui accompagne la reconnaissance pour YHWH qui a exaucé la demande.

Le Lévitique (7,16 ; 22,18.21.23 ; 27,2.8) et le Deutéronome (23,19.22-24), eux, traitent abondamment des offrandes votives et de la valeur monétaire à verser pour s'acquitter d'un vœu. Le Deutéronome précise même que ces offrandes ne peuvent être présentées que dans le lieu que YHWH aura choisi (Dt 12,6.11.17.26). Par contre, si ces textes (Lv 22,21 ; 27,2 ; ainsi que Nb 15,3.8) visent d'abord l'accomplissement³⁷⁶ du vœu – פלא נדר – ou, en d'autres termes, la sortie de la période de vœu, Nb 30 vise principalement l'entrée dans cette période et les conditions qui pourraient conduire ou non à l'annulation des vœux d'une femme.

5. Temps, rites et engagement : Israël, peuple consacré à YHWH

Il est indéniable que d'emblée les instructions de Nb 28–29 relatives au calendrier annuel et celles de Nb 30 relatives aux vœux constituent un décrochage par rapport à leur contexte littéraire immédiat. Cela s'observe notamment dans le changement de thématique et de genre littéraire. Même si on lit ces instructions comme des discours de YHWH adressés au peuple via Moïse, leur contenu ne se situe pas d'emblée comme une suite au récit qui précède, à savoir la succession de Moïse par Josué, ni comme un préambule au récit de la vengeance contre Madian qui va suivre. Ces chapitres imposent donc au lecteur un déplacement, mais le déplacement implique une certaine idée d'orientation et d'itinéraire.

Ainsi, Lloyd R. Bailey entrevoit une certaine progression logique lorsque le culte public suit immédiatement la détermination de la répartition du territoire dont il a été question dans les chapitres 26–27. L'auteur y perçoit la même séquence qu'on peut observer en Nb 15 et en

³⁷⁵ R.T. HYMAN, « Four Acts », p. 231.

³⁷⁶ Dt 23,22.24 utilise les verbes עשה et שלם dans le sens de remplir ce à quoi l'on s'est engagé, réaliser son vœu.

Lv 23 où l'annonce de l'entrée en terre promise précède les instructions relatives aux offrandes³⁷⁷.

De son côté, Olson montre que l'organisation du temps dans ces chapitres répond à celle de l'espace dans les premiers chapitres du livre. Le livre des Nombres s'ouvre sur le recensement de la population en âge de combattre et l'organisation de l'espace d'Israël en un camp, présentant une structure concentrique de l'espace autour de la Tente, lieu par excellence de la présence de Dieu (Nb 1–2). Nb 28–29, opère un déplacement de l'organisation de l'espace vers l'organisation du temps³⁷⁸. Ce passage structure le temps d'Israël au rythme de ses rendez-vous avec YHWH. De la même manière que YHWH occupe le centre de l'espace de vie d'Israël, ainsi le calendrier des sacrifices organise la vie du peuple dans le temps autour de la présence de Dieu³⁷⁹.

Toutefois, si en Nb 1–2 l'organisation spatiale vise à imposer une certaine distance par rapport au lieu saint et à instituer des médiateurs afin que les Israélites ne soient pas détruits (1,51 ; 3,10.38), les rendez-vous (מועד) et les offrandes (קרבן) de Nb 28–29 ainsi que les vœux de Nb 30 semblent au contraire promouvoir le rapprochement avec Dieu. Comme nous le rappelle Eskenazi, le terme קרבן – « offrande », traduit aussi par « sacrifice » – vient de la racine קרב qui signifie « s'approcher (*qal*), approcher, rapprocher (*piel*) ». Il est donc évident, soutient-elle, que la notion biblique de קרבן comporte l'idée que les offrandes rapprochent Dieu et l'humanité. De plus, on peut remarquer que les fêtes, telles qu'elles sont présentées dans ces chapitres, réunissent en une communauté tous les fils d'Israël. Il est dès lors logique d'interpréter avec Eskenazi que ce calendrier vise à assurer la continuité de la relation entre Dieu et Israël après la prise de possession de la terre³⁸⁰. Il faut néanmoins reconnaître que ce qui est primordial dans un tel rite, ce qui fait l'objet du verbe קרב, par ailleurs au *hif*, c'est l'offrande apportée par les humains. C'est elle qui est portée à la divinité, mais cela ne doit pas faire oublier que par ce geste l'homme lui-même se rapproche de son Dieu.

Dans le même sens, de Vaultx écrivait déjà : « Du fait même du but recherché, et du genre littéraire employé, [ce passage] insiste sur les sacrifices et les oblations, si bien que dans les fêtes tout est orienté vers Dieu »³⁸¹. Effectivement, les offrandes décrites dans ces chapitres

³⁷⁷ L.R. BAILEY, *Leviticus – Numbers*, p. 561.

³⁷⁸ D.T. OLSON, « Negotiating Boundaries », p. 237.

³⁷⁹ W.H. BELLINGER, *Leviticus and Numbers*, p. 287.

³⁸⁰ T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah*, p. 976.

³⁸¹ J. DE VAULTX, *Les Nombres*, p. 329.

sont avant tout des présents qui reviennent à YHWH, ses mets d'agréable odeur (28,2). Il en ressort donc que la consécration totale et la purification de la communauté sont ici la priorité³⁸². Et, le chapitre sur les vœux (30,2-17) ajoute à cette dimension de consécration de la communauté celle, plus individuelle et spontanée, du serment fait à YHWH.

Malgré une insertion apparemment lâche dans leur contexte littéraire immédiat, comme nous venons de le voir, ces chapitres se comprennent mieux dans la perspective du partage imminent de la terre³⁸³ – dont Israël offrira les fruits à Dieu – qui est également celle de l'annonce de la mort prochaine de Moïse (Nb 26–27). Les sacrifices et rendez-vous, et même les vœux, qui y sont traités inscrivent le temps d'Israël comme un temps avec le Dieu qui donne la terre et à qui il faut en retour présenter les produits du pays. Ils situent également les générations successives d'Israël dans une tradition qui trouve son origine au Sinaï, lieu où l'on commence à offrir le sacrifice permanent (Nb 28,6), au cours de la période du don de la loi sous Moïse.

Ces chapitres, comme Nb 31 dans la suite, avertissent le lecteur que c'est le rite et l'observance de la loi qui rapprochent Israël de Dieu et le constituent en peuple de Dieu. Toute la structure du temps rythmée par ces offrandes et sacrifices rappelle régulièrement aux Israélites leur statut de peuple consacré à Dieu et soutient l'ordre dans la vie sociale et religieuse de la communauté contre les forces du chaos³⁸⁴. Au-delà de ce cycle annuel, le livre des Nombres aborde également la vie avec YHWH à travers le temps qui s'écoule, faisant de la période du désert un paradigme pour la vie en terre promise.

³⁸² W.H. BELLINGER, *Leviticus and Numbers*, p. 293 ; P.J. BUDD, *Numbers*, p. 318-319.

³⁸³ R. ALBERTZ, « A Pentateuchal Redaction », p. 225.

³⁸⁴ D.T. OLSON, « Negotiating Boundaries », p. 237.

L'attention au temps qui s'écoule est une donnée capitale du livre des Nombres, non seulement parce que la temporalité est constitutive de toute mise en intrigue, mais surtout parce que ce livre compte plusieurs indices chronologiques, rend compte de la succession d'une génération par une autre, structure l'année au rythme des rendez-vous avec YHWH, tout en conjuguant ce mouvement vers l'avant avec un souci manifeste de maintenir la loi reçue et les événements vécus toujours vivants et actuels. On y perçoit de ce fait une forte affirmation de la permanence de la loi et de la dimension paradigmatique du passé pour le présent et l'avenir.

Les multiples indices de chronologie viennent situer les événements racontés dans le temps et confirmer cette attention au temps qui passe. Prenant la sortie d'Égypte comme événement *a quo*, ce livre s'ouvre sur un ordre de procéder au recensement de la population, ordre reçu « le premier jour du deuxième mois, la deuxième année après la sortie [des Israélites] d'Égypte » (Nb 1,1) ; puis la chronologie revient sur la fête de la Pâque célébrée le quatorzième jour du premier mois de cette deuxième année (9,1.3) ; le livre signale ensuite le départ du Sinaï le vingt du deuxième mois (10,11), annonce la décision de quarante ans d'errance (14,33-34) et la mort d'Aaron en la quarantième année, le premier jour du cinquième mois (33,38).

Cependant, dans ce livre le passé ne fait pas du tout objet de commémoration. Même זכר qui est la racine par excellence du souvenir témoigne avant tout de la permanence du rite, et plus généralement de celle de la loi, censés traverser les âges. Le peuple se déplace, les générations se succèdent, mais la loi, elle, doit se transmettre. Les générations successives d'Israël doivent la garder et se rappeler les hauts faits de YHWH. Penchons-nous, ne serait-ce que de manière succincte, sur cette dimension de la permanence dans ce livre que nous avons jusqu'à ce moment présenté comme un livre de passage.

1. « De génération en génération, pour toujours », la pérennité de la torah

Dans le livre des Nombres et particulièrement dans ses textes législatifs, les commandements de YHWH et les rites institués sous son ordre sont destinés à toutes les

générations à perpétuité. Ils doivent traverser le temps, et même les espaces dans le cadre de la marche vers la terre promise. À maintes reprises, les termes חקָה (prescription, et parfois תרה ou משפּט), דור (génération, âge) et עולם (toujours, à perpétuité) expriment la pérennité de ces rites et commandements et contribuent de ce fait à fonder le caractère paradigmatique de l'expérience du désert et de la loi reçue par l'intermédiaire de Moïse pour la suite de l'histoire d'Israël. Plus que le rappel d'un passé quelconque, l'emploi de ces termes, comme celui de mémorial, indique que le passé vit et devrait continuer à vivre dans le présent. En quelque sorte, le passé n'est pas passé, révolu et objet d'un simple rappel, mais une donnée toujours présente et marquante pour tous les âges.

Cela se vérifie aussi bien dans les prescriptions relatives aux rites et à la vie religieuse que dans celles relatives à l'organisation de la société. Pour la clarté de l'exposé, nous adoptons cette distinction entre les prescriptions rituelles – חקת תרה ou תרה – et celles relatives au droit et à la justice³⁸⁵ – חקת משפּט –, bien que les deux catégories ne soient pas tout à fait indépendantes l'une de l'autre, car la deuxième est fondée sur la présence de YHWH au milieu de son peuple, c'est-à-dire sur la religion.

1.1. Prescriptions rituelles

De la Pâque aux règles relatives à la purification rituelle en passant par l'institution des trompettes, les dispositions pour les offrandes et même les prérogatives des prêtres et des Lévites, quasiment toute l'organisation de la vie religieuse d'Israël héritée de Moïse est destinée à durer. Toutefois, cela ne signifie pas que dans le livre des Nombres la loi est fixe et immuable. Comme l'écrit Walter Harrelson :

« Il est bien connu, en effet que les lois contenues dans l'Ancien Testament ont en fait augmenté au cours des siècles. Cependant, c'est uniquement dans le livre des Nombres que nous avons une image de ce processus effectivement présenté [...] Moïse n'a pas transmis une loi fixe et immuable »³⁸⁶.

La loi bouge, et le livre des Nombres en donne quelques exemples. Les plus éloquents et les plus connus sont les ordres relatifs à la Pâque (9,1-14), au repos du sabbat (15,32-36), à

³⁸⁵ J. MILGROM, *Numbers*, p. 294. Cette distinction doit toutefois rester très souple, car le terme משפּט peut aussi désigner une coutume, une pratique, relative à un rite (Nb 9,14 ; 15,24 ; 29,6.18.21.24.27.30.33).

³⁸⁶ W. HARRELSON, « Guidance in the Wilderness : The Theology of Numbers », dans *Interp.* 13 (1959), p. 25 : « It is well known, of course, that the laws contained in the Old Testament have in fact grown through the centuries. Only in the Book of Numbers, however, do we have a picture of this process actually presented. [...] Moses has not handed down a fixed and immutable Law ».

l'héritage des filles (27,1-11) et à la stabilité du patrimoine du clan (36,1-12). Pourtant, si de nouveaux défis obligent à revenir sur une loi, il ne s'agit pas de la remettre en question, mais de lui donner la possibilité de traverser les âges et les circonstances. La loi n'est donc pas fixe et immuable, mais tous les ordres donnés par l'intermédiaire de Moïse doivent être respectés « dès le jour où ils sont transmis et pour toujours » (15,23).

1.1.1. La Pâque

Une année après leur sortie d'Égypte, peu de temps avant leur départ du Sinaï, YHWH ordonne aux fils d'Israël de célébrer la Pâque (9,1-3). Ceux-ci obéissent (v. 4-5), mais il y a dans le peuple des gens qui sont dans l'incapacité de célébrer cette fête, car ils en sont empêchés par les lois relatives à la pureté. Ils viennent trouver Moïse qui va à son tour interroger YHWH (v. 6-8). Au final, cette circonstance va servir d'occasion pour introduire des aménagements à la législation relative à la Pâque et pour réaffirmer le caractère perpétuel, trans-générationnel, de cette fête (v. 9-14).

Rappelons que cette Pâque se célèbre dans la droite ligne de ce qui est annoncé dans les livres de l'Exode (13,10 ; 12,6) et du Lévitique (23,4-5). Le lien entre cette fête et sa première célébration en Égypte est même très évident (v. 3) et l'adaptation aux nouvelles circonstances donne la possibilité à tout le peuple à travers les âges – לדרתיכם (v. 10) – de pouvoir la célébrer. Ce texte envisage même explicitement la génération du désert et ses descendants ainsi que les étrangers résidents (v. 14) – comme le faisait déjà Ex 12,48-49. Tout fils d'Israël qui, malgré la possibilité donnée à ceux qui étaient empêchés de célébrer la Pâque un mois après, omettrait de le faire, n'aurait donc pas d'excuses et serait retranché de la communauté (v. 13).

De la sorte, le livre des Nombres ne fait pas de la Pâque une simple commémoration d'un événement figé dans le passé, mais, par des règles auxquelles il faut se conformer à travers les âges – חקקה (9,3.12.14) –, il fait revivre la Pâque première et établit le lien entre les générations. Toutes, elles participent ainsi au même événement toujours actuel.

1.1.2. Les trompettes

Instruments qui rappellent à YHWH son engagement en faveur d'Israël (10,9.10), les trompettes devront traverser les âges reliant ainsi le peuple en marche au désert et ses descendants qui seront installés dans la terre promise. Entre l'utilité immédiate des trompettes dans le déroulement de la marche et leur fonction future dans la terre promise, YHWH désigne

le groupe qui se chargera de les sonner : les prêtres descendants d'Aaron. Il érige, en outre, cette pratique en loi perpétuelle (10,8). « Et les fils d'Aaron, les prêtres sonneront les trompettes. Et elles seront pour vous une prescription perpétuelle en vos générations – *והיו לכם לחקת עולם לדורותיכם* » (v. 8).

Dès lors, pour le lecteur, les trompettes ont également pour fonction d'unir les âges dans un livre où le changement est radical. Signal de départ et de convocation, les trompettes sont donc aussi signe de stabilité parce qu'elles se transmettent d'âge en âge, rappelant aux nouvelles générations leur lien aux pères qui ont connu l'expérience de la marche au désert. En outre, dans leur dimension symbolique, les trompettes relient les espaces du divin et de l'humain. Elles convoquent la communauté et appellent sur elle la présence et l'intervention de son Dieu.

1.1.3. Offrandes et sacrifices

Après le châtement qui condamne toute une génération à périr au désert, le récit est interrompu par la transmission des règles qui organiseront la présentation de différentes offrandes lorsque le peuple d'Israël habitera dans la terre promise (Nb 15). Ces règles, qui ne s'appliqueront réellement qu'après la conquête et la récolte des produits du terroir, visent inévitablement les générations à venir. Elles éveillent par conséquent à l'espérance d'un avenir après l'errance au désert (v. 2.18.19). Elles sont, en outre, destinées à se transmettre continuellement de génération en génération (v. 14.15.21.23.38). Mais, il faut surtout remarquer dans ce passage la prise en compte de la législation dans sa totalité : toute la loi et pour tout le temps.

Tout ce que *YHWH* a prescrit à vous par l'intermédiaire de Moïse,
depuis le jour où *YHWH* a prescrit et dans la suite, en vos générations (v. 23).

Ce seul verset recourt à trois formules pour traduire la totalité de la loi et du temps. D'abord l'expression : « tout – *כל* – ce que *YHWH* a prescrit ... », et non seulement une partie. Ensuite : « depuis le jour – *מן היום* – ... et dans la suite – *והלאה* » – cette expression que l'on trouve aussi en Ez 39,22 – exprime la continuité dans le temps. Parfois, *מן* + *והלאה* a aussi un sens local et signifie « d'un point donné et au-delà » (Is 18,7). Enfin : « en vos générations – *לדורותיכם* ». Même le changement des générations ne peut compromettre la continuité de toute la loi dans le temps. À cette redondance des formules de totalité s'ajoute la répétition du verbe « ordonner – *צוה* » qui marque l'insistance sur l'origine divine de la loi.

Il s'agit toutefois, et cela vaut la peine d'être souligné, de la loi transmise par Moïse. Ce verset affirme donc la « validité éternelle de la loi donnée à Moïse »³⁸⁷, en même temps que le rang particulier de celle-ci. Certes, la question pourrait se poser de savoir s'il n'y a pas de différence entre la loi reçue au Sinaï, la montagne de YHWH, et les autres prescriptions transmises par Moïse durant la marche, mais ce texte n'aborde pas explicitement cette question. Il semble plutôt suggérer que tous les ordres reçus sous Moïse sont dignes de respect et doivent traverser les âges.

1.1.4. La part des prêtres et des Lévites

Après les incidents de Nb 16–17, la législation de Nb 18 vient tirer au clair et couler en règles perpétuelles les rôles et attributions des prêtres et des Lévites afin d'éviter qu'un nouveau fléau ravage le peuple. Ces deux groupes sont affectés chacun à une tâche précise et devront répondre de leurs actes. Le texte reprend trois fois l'expression *לחק עולם* – « en décret perpétuel » (v. 8.11.19) et une fois la formule plus développée *חקת עולם לדורותכם* – décret perpétuel pour vos générations » (v. 23).

Au sujet des prêtres, on trouve également la formule *ברית מלח עולם* – une alliance de sel perpétuelle » (18,19) – à l'intention d'Aaron et de sa descendance. Plus loin, c'est encore à un prêtre descendant d'Aaron, Pinhas fils d'Éléazar, et à sa descendance que YHWH promet une alliance éternelle. Plus précisément, YHWH lui donne ce qu'il appelle : *בריתי שלום* – mon alliance de paix » (25,12) et *ברית כהנת עולם*³⁸⁸ – une alliance de prêtrise à perpétuité » (25,13). La prêtrise de la lignée d'Aaron est donc aussi une institution stable destinée à traverser les âges.

1.1.5. Rites de purification

Les règles de purification sont également destinées à traverser les générations du peuple d'Israël (19,10.21) et doivent s'appliquer tant aux autochtones qu'aux migrants. À ce sujet, Nb 19 répond à toute une série de questions relatives à la purification. Avec quoi devrait-on purifier celui qui a contracté la souillure, notamment celle que provoque le contact avec un mort ? Comment apprêter le produit (v. 2-10) ? Qui devrait absolument être purifié (v. 11-16) ? Quelle est la procédure à suivre (v. 17-22) ?

³⁸⁷ J. MILGROM, *Numbers*, p. 123.

³⁸⁸ En plus de ces trois occurrences, le terme alliance n'apparaît que deux autres fois dans le livre des Nombres pour désigner l'arche d'alliance (10,31 ; 14,14).

Même ces règles que l'on peut considérer comme des dispositions pratiques de la loi – חקת התורה (v. 2) – sont déclarées perpétuelles. On sait par ailleurs, et nous l'avons montré, que d'autres dispositions pratiques seront ajoutées (31,21-24), mais elles le seront toujours dans le respect de ce qui a été transmis par Moïse (31,21). Cela n'enlève rien à la stabilité des instructions données par YHWH à Moïse, son serviteur et législateur d'Israël.

1.2. Règles pour l'organisation du peuple

Les lois relatives au culte ne sont pas les seules destinées à traverser les âges. Il y a aussi celles qui organisent la vie sociale. La législation sur les villes de refuge (35,9-34) en constitue un exemple significatif. Par l'intermédiaire de Moïse, YHWH ordonne le don par les tribus d'Israël aux Lévites de quarante-huit villes, dont six villes de refuge. Elles leur serviront de résidence, les villes de refuge ayant pour vocation d'accueillir les auteurs d'homicide involontaire qui pourront s'y réfugier afin d'échapper au vengeur de sang. Les conditions d'admission dans ces villes ainsi que les procédures à suivre en cas d'homicide sont bien déterminées.

Ces commandements et particulièrement la procédure à suivre sont déclarés : « règle de droit, pour vos générations dans toutes vos demeures – מושבתיכם בכל מושבתיכם » (v. 29). Quelques chapitres auparavant, à propos de l'héritage de Celofehad, Moïse donnait déjà une autre « règle de droit – חקת משפט » (27,11). Par volonté divine, cette règle concernant l'héritage de Celofehad va entrer dans la coutume et s'appliquer à toutes les familles dans une situation similaire. Ainsi, règles et préceptes transmis par Moïse sont destinés à résister à l'épreuve du temps. S'ils subissent des modifications, celles-ci peuvent, d'une certaine manière, être vues comme des adaptations permettant à la loi de traverser les âges. Il en ressort également que dans le livre des Nombres la loi de Moïse est la loi d'un peuple en marche, elle n'est pas figée, mais appelée à se mettre à jour au gré des circonstances et du temps. Comme nous l'avons noté au sujet de l'intervention d'Éléazar en Nb 31,21-24, la nouvelle génération est invitée à l'interpréter et à l'appliquer. La loi est donc toujours actuelle, éclairant les choix d'Israël. Même la notion de souvenir – que l'on retrouve principalement dans la racine זכר – comporte moins l'idée de commémoration que celle de la permanence d'un passé et d'une loi médiatisés par le rite et les pratiques.

2. Le souvenir dans le livre des Nombres

Leveen montre que le livre des Nombres fait de la mémoire, sa fiabilité et ses limites, un élément central de préoccupation (*a predominant focus of concern*)³⁸⁹. En effet, cet auteur qui a consacré une grande partie de ses travaux³⁹⁰ à la question de la mémoire dans le livre des Nombres, a surtout cherché à comprendre la manière dont les rédacteurs sacerdotaux se sont évertués à communiquer, voire imposer, à leurs contemporains leur vision de l'histoire et de l'organisation sociale³⁹¹. Leveen adopte donc une posture principalement diachronique et aborde la question de la composition, mais malgré cela, ses analyses littéraires et ses observations sont d'un grand intérêt même dans le cadre d'une étude synchronique.

Par ailleurs, notre étude a permis de confirmer, à la suite de nombreux auteurs, que le livre des Nombres rappelle plusieurs passages de la Genèse³⁹², de l'Exode et du Lévitique, particulièrement en ce qui concerne les lois pour ce dernier. Ainsi, ce livre suppose un lecteur très informé, capable de percevoir les échos des autres corpus notamment dans le cadre du Pentateuque. Il appelle donc une lecture attentive à l'intertextualité, car l'intertextualité, note Samoyault :

« C'est le résultat technique, objectif, du travail constant, subtil et parfois aléatoire, de la mémoire de l'écriture [...] Les pratiques intertextuelles informent sur le fonctionnement de la mémoire qu'une époque, un groupe, un individu ont des œuvres qui les ont précédés ou qui leur sont contemporaines »³⁹³.

Toutefois, bien que ce livre témoigne de la mémoire que ses auteurs ont de l'histoire d'Israël et qu'il sollicite constamment la mémoire des autres textes de la part de son lecteur, un constat s'impose dès l'amorce de la recherche sur le souvenir dans le livre des Nombres : celui de la rareté des occurrences de זכר, la première des racines qui évoquent l'idée de souvenir dans la Bible hébraïque. Dans les chapitres du livre des Nombres que nous avons

³⁸⁹ A. LEEVEN, « Variations on a Theme : Differing Conceptions of Memory in the Book of Numbers », dans *JSOT*, 27 (2002), p. 203.

³⁹⁰ A. LEEVEN, *Memory and Tradition*, 2008 ; ID, « Variations on a Theme », p. 201-221 et ID, « Falling in the Wilderness », p. 245-272.

³⁹¹ A. LEEVEN, *Memory and Tradition*, p. 2, écrit : « The present work analyzes the sophisticated, and at times coercive, ways in which the editors of Numbers attempt to persuade the people of their particular vision ».

³⁹² Entre autres : D.J.A. CLINES, *Pour lire le Pentateuque*, p. 43 pour qui « le thème du Pentateuque est l'accomplissement partiel [...] de la promesse faite aux patriarches » dont l'aspect le plus évident dans le livre des Nombres est la promesse patriarcale d'un pays (p. 79) ; M. DOUGLAS, *In the Wilderness*, p. 98-101 et C. CARMICHAEL, *The Book of Numbers*, qui lit le livre des Nombres comme un commentaire de la Gn.

³⁹³ T. SAMOYAUULT, *L'intertextualité. Mémoire de la littérature* (Littérature 128), Paris, 2013, p. 50. Lire aussi C. EDENBURG, « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership : Some Preliminary Observations », dans *JSOT*, 35 (2010), p. 148.

choisi d'étudier par exemple, il n'y a qu'une seule attestation du terme זכרון – mémorial (31,54). Cependant, il nous semble important d'analyser les occurrences de cette racine (זכר), car elles peuvent nous apprendre beaucoup sur le rapport au temps qui s'écoule tel qu'il est suggéré dans ce livre des Nombres.

2.1. זכר, le verbe du souvenir

La racine זכר – se souvenir – est le terme le plus fréquemment utilisé pour exprimer l'idée de souvenir dans la Bible hébraïque, mais il faut tout de suite préciser que « *Zakar* exprime davantage que la simple connaissance de faits ou d'événements anciens »³⁹⁴. Le traduire uniquement par l'idée de réminiscence (souvenir) en réduirait donc considérablement le champ sémantique. Il se rapporte aussi bien au passé, qu'au présent et au futur bien que la référence au passé soit la plus fréquente. On trouve par exemple un appel à songer (זכר) aux jours à venir (Qo 11,8). Le prophète déclare que Babylone n'a pas songé (לא זכרה) à la suite des événements (Is 47,7), et donc à ce qui va arriver.

Brevard S. Childs³⁹⁵ propose plusieurs sens de ce verbe d'après sa modalité – *qal*, *hifil* ou *nifal* –, d'après son sujet – Dieu ou l'homme – et selon que son objet se situe dans le passé, le présent ou le futur. Au *qal*, lorsque זכר se rapporte au passé, il a le sens de « se souvenir », « appeler à la mémoire », « rappeler » aux personnes qui ont connu quelque chose (Dt 7,18 ; Jb 11,16 ; Est 2,1) ; ainsi que celui de « commémorer » (Ex 13,3). S'il vise le présent, il exprime l'idée de « garder à l'esprit », « être attentif à », « considérer » (Dt 8,18 ; Is 47,7 ; Jr 51,50). Au *hifil*, ce verbe a le sens causatif de « rappeler », « faire se souvenir » ; mais il est parfois préférable de le rendre par l'idée d'« énonciation » plutôt que celle de rappel. Toujours au *hifil*, en rapport avec le sens énonciatif de ce verbe, Childs établit une distinction entre les sens culturel et juridique. Il montre que faire souvenir du nom de Dieu, par exemple, c'est le proclamer (sens liturgique), tandis que faire souvenir des fautes de quelqu'un, c'est prononcer une accusation ou un jugement contre lui (sens juridique). Le *nifal*, lui, n'est pas très différent du passif *qal* (être souvenu).

Le sujet de ce verbe peut être aussi bien l'homme que Dieu et, notamment lorsqu'il s'agit de Dieu, le rapport de ce verbe à un événement passé semble secondaire. Se souvenir, pour

³⁹⁴ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire à la mémoire ritualisée dans les livres de l'Exode et du Deutéronome », dans *Revue d'éthique et de théologie morale. « Le Supplément »*, 210 (1999), p. 77 ; voir aussi B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, London, 1962, p. 20-21 ; *TDOT*, vol. IV, p. 66-67.

³⁹⁵ B.S. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 10-16.

Dieu, c'est avant tout venir en aide à Israël. Certes, il arrive qu'on demande à Dieu de se souvenir de son alliance, de son engagement ou de ses œuvres en faveur d'Israël, mais même dans ces cas, l'accent porte principalement sur l'évocation de son action salvatrice plutôt que sur le rappel d'un passé quelconque que Dieu aurait pu oublier. Il est donc important de distinguer les emplois de ce verbe selon qu'il a pour sujet YHWH ou Israël, mais aussi de savoir qu'il ne se rapporte pas systématiquement à la réminiscence d'un fait passé. Il reste néanmoins que le sens le plus courant de ce terme est celui de la réminiscence des événements passés, notamment lorsque זכר a pour sujet les êtres humains ou lorsque ceux-ci sont exhortés à exercer leur mémoire.

Qu'en est-il de l'emploi de cette racine dans le livre des Nombres ? Il y a onze occurrences au total dont cinq pour le verbe (זכר) et six pour les substantifs qui en dérivent (זכרון, 5 fois et אזכרה, 1 fois). Une analyse plus approfondie de ces occurrences sera faite dans le point suivant. Nous proposons d'abord un premier survol pour observer sa répartition dans le livre et la manière dont elle peut être traduite selon le contexte.

Sous sa forme verbale, on peut lire :

- L'homme conduira sa femme auprès du prêtre, et il apportera l'offrande pour elle : un dixième d'épha de farine d'orge. Il n'y versera pas d'huile et n'y mettra pas d'encens, car c'est l'offrande de jalousie, une offrande de mémorial rappelant une faute – מנחת זכרון מזכרת – עין (5,15) ;
- Et lorsque vous irez en guerre, dans votre pays, contre l'oppresseur qui vous opprime, vous pousserez une clameur au moyen des trompettes et vous serez souvenus (וּזְכַרְתֶּם) à la face de YHWH votre Dieu et vous serez sauvés de vos ennemis (10,9) ;
- Nous nous souvenons (זִכְרֵנוּ) du poisson que nous mangions gratuitement en Égypte, les concombres et les melons et le roseau et les oignons et l'ail (11,5) ;
- Et [cela] sera pour vous la frange, et lorsque vous le³⁹⁶ verrez, alors vous vous souviendrez (וּזְכַרְתֶּם) de tous les commandements de YHWH et vous les accomplirez (15,39a).
- Afin que vous vous souveniez (לִמְעַן תִּזְכְּרוּ) et que vous accomplissiez tous mes commandements et que vous soyez saints pour votre Dieu (15,40).

Quelques remarques s'imposent d'emblée. En voici trois :

³⁹⁶ Le pronom hébreu est au masculin, même si le terme צִיצִית – frange – est au féminin.

- Mis à part le souvenir de la nourriture d'Égypte (11,5), aucune occurrence ne renvoie explicitement au passé. Certains objets, comme les trompettes et les franges sur les vêtements, avec le fil de pourpre, réveillent des souvenirs, mais dans ce cadre, même si le signe ou le rite est institué en un moment précis et qu'il est probablement lié à un engagement pris dans le passé ou à une circonstance quelconque, il vise avant tout à actualiser l'engagement qu'à rappeler ce moment.
- Ces rites et ces objets censés « appeler à la mémoire » sont en quelque sorte des signes destinés tantôt à YHWH tantôt à Israël. Le son de la trompette rappelle à YHWH d'agir en faveur d'Israël (10,9) et le signe sur le vêtement rappelle à l'homme la loi de Dieu et l'incite à l'accomplir (15,39.40).
- La séquence composée des verbes « voir – se souvenir – accomplir » (15,39) révèle que le souvenir est principalement envisagé ici comme un catalyseur et un moyen en vue d'un résultat.

Dans le même sens, bien que l'emploi du verbe זכר en 5,15 pose problème, on peut affirmer que l'offrande de jalousie porte le cas à l'attention de Dieu et non à la mémoire en tant que celle-ci s'oppose à l'oubli. Autrement, la question se poserait de savoir qui doit se rappeler et de quoi. Même si le texte est difficile et mérite une analyse plus approfondie, le sens de réminiscence ne semble donc pas être premier dans ce verset. Une autre remarque, et pas la moindre pour notre travail : aucune de ces occurrences ne se trouve après le deuxième recensement qui annonce la disparition de la première génération (26,64), et donc dans la partie qui traite spécifiquement de la deuxième génération.

2.2. Les substantifs זכרון et אזכרה

Le substantif זכרון³⁹⁷ – mémorial – qui dérive de cette racine apparaît aussi cinq fois (5,15.18 ; 10,10 ; 17,5 ; 31,54) dans tout le livre. Selon Childs³⁹⁸, ce terme a deux acceptions, l'une passive : « chose rappelée », « chose mémorable », « *memorandum* » et l'autre active : « chose qui rappelle ». C'est ce deuxième sens, actif, que l'on trouve dans le livre des Nombres où le « mémorial » renvoie systématiquement à la réalité qu'il évoque. Mémorial y est en quelque sorte synonyme de אות (signe). Des cinq occurrences de ce terme dans le livre, une seule se trouve dans la dernière partie où l'on traite de la deuxième génération.

³⁹⁷ 14 fois dans le Pentateuque dont 8 en Ex (12,14 ; 13,9 ; 17,14 ; 28,12².29 ; 30,16 ; 39,7), 1 en Lv (23,24) et 5 en Nb (5,15.18 ; 10,10 ; 17,5 ; 31,54)

³⁹⁸ B.S. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 66.

- L'homme conduira sa femme auprès du prêtre, et il apportera l'offrande pour elle : un dixième d'épha de farine d'orge. Il n'y versera pas de l'huile et n'y mettra pas d'encens, car c'est l'offrande de jalousie, une offrande de mémorial – מנחת זכרון –, rappelant une faute (5,15).
- Et le prêtre fera se tenir cette femme devant YHWH et il décoiffera la tête de la femme et mettra sur ses mains l'offrande de mémorial – מנחת הזכרון –, offrande de jalousie, et dans la main du prêtre sera l'eau amère qui procure la malédiction (5,18).
- Et en votre jour de joie (fête) et lors de vos rendez-vous (solennités) et aux têtes de vos mois (néoménies), vous sonnerez les trompettes pour vos holocaustes et pour vos sacrifices de communion. Et elles seront pour vous mémorial à la face de votre Dieu – והיו לכם לזכרון – לפני אלהיכם. Moi, YHWH votre Dieu (10,10).
- Mémorial pour les fils d'Israël – זכרון לבני ישראל – afin qu'un homme profane, qui n'est pas de la semence d'Aaron, ne s'approche pas, lui, pour brûler l'encens devant YHWH. Et il n'y en aura pas comme Coré et comme sa communauté selon ce qu'a parlé YHWH par l'entremise de Moïse à son sujet (17,5).
- Et Moïse prit avec Éléazar le prêtre l'or de la part des chefs de mille et de cent et ils l'emportèrent dans la Tente du rendez-vous, mémorial pour les fils d'Israël devant YHWH – זכרון לבני ישראל לפני יהוה (31,54).

Un premier regard sur l'emploi du terme זכרון – mémorial – montre qu'il apparaît dans le cadre des rites : une « offrande de mémorial » (5,15.18) dans le rite d'ordalie, l'institution des trompettes en vue du rassemblement (10,10), ainsi que dans le cadre des offrandes dans la Tente (17,5 ; 31,54). Deux fois, le mémorial est suivi de la préposition ל devant les fils d'Israël (17,5 ; 31,54). Cette préposition introduit l'idée de faveur et suggère que le mémorial a pour finalité le bien d'Israël. D'une part, la plaque sur l'autel rappelle au peuple l'interdit, pour un non-prêtre, de présenter l'encens, au risque de subir le sort de Coré et son groupe ; d'autre part, l'or déposé dans la Tente symbolise la présence permanente d'Israël devant son Dieu et pousse ce dernier à agir en faveur de son peuple. Nb 10,10 doit se lire dans le même sens à cause de la même préposition ל sur le pronom personnel – לכם, « pour vous », « en votre faveur » – se rapportant aux fils d'Israël, et de la mention de « la face de votre Dieu »³⁹⁹ (לפני אלהיכם). Le son de la trompette attire donc sur le peuple les faveurs de son Dieu. En somme, si le mémorial renvoie inévitablement au moment et aux circonstances de son

³⁹⁹ Cette expression a d'abord le sens de « devant le Seigneur », mais on peut aussi comprendre la « face du Seigneur » à la lumière de Nb 6,25-26 comme un signe de bénédiction. Dieu tourne sa face vers celui qu'il veut combler de ses bienfaits. Dans les prières, l'orant ne cesse de demander que YHWH tourne vers lui son visage (Ps 22,25 ; 42,6 ; 67,2).

institution, dans ces versets il vise moins à rappeler un passé qu'à porter une situation devant Dieu, à signifier la présence permanente d'une règle ou à implorer une intervention de Dieu en faveur de son peuple.

On trouve dans le livre une seule occurrence de *אִזְכָּרָה* (mémorial), portion de mets consommés sur l'autel : « Et le prêtre prélèvera une part de l'offrande, son mémorial, (*אִזְכָּרָהּ*) et il la fera fumer sur l'autel et après, il fera boire à la femme l'eau » (5,26). Dans le Lévitique, cette offrande est fumée en parfum apaisant pour YHWH (Lv 2,2.9.16 ; 6,8 ; 24,7) ou en sacrifice pour le péché (Lv 5,12). En fait, dans les Nombres comme dans le Lévitique, les deux seuls livres où il est question de cette offrande, ce mémorial n'est nullement le rappel d'un passé.

Ce maigre bilan des occurrences de la racine *זכר* dans le livre des Nombres se double de l'absence de certains termes qui lui sont proches ou qui lui sont parfois rattachés⁴⁰⁰ comme « garder, retenir » (*שָׁמַר*)⁴⁰¹, « méditer dans son cœur » (*הִגִּיד*)⁴⁰² ou « ne pas oublier » (*לֹא + שָׁכַח*)⁴⁰³ ; constat qui se confirme quand on lit le livre des Nombres dans le cadre du Pentateuque.

2.3. Dans le cadre du Pentateuque

À côté de grands discours du Deutéronome dans lesquels Moïse revisite l'expérience de l'exode et de la marche au désert à l'intention de la deuxième génération, dont il est pourtant déjà question en Nb 26–36, le livre des Nombres semble très peu tourné vers les souvenirs du passé. Même le livre de l'Exode, qui partage avec lui plusieurs récits concernant la génération recensée au Sinaï, marque plus d'insistance sur le devoir de transmettre les leçons du passé aux fils qui vont naître.

Certes, il faut prendre en compte le genre littéraire de ces différents livres et les thèmes qu'ils traitent ; mais on ne peut toutefois s'empêcher de constater que, même dans certains textes où les allusions à l'Exode sont évidentes, le livre des Nombres ne recommande pas la commémoration ou la transmission d'un souvenir du passé, comme le fait l'Exode. La référence à la première Pâque et à la sortie d'Égypte, par exemple, est très présente dans le

⁴⁰⁰ *TDOT*, vol. 4, 1980, p. 65-66.

⁴⁰¹ Ce verbe possède 7 occurrences dans le Pentateuque (Gn 37,11 ; Ex 34,11 ; Dt 7,9 ; 8,11 ; 11,22 ; 12,28 ; 27,1), mais aucune dans le livre des Nombres.

⁴⁰² Ce verbe, fréquent dans les textes poétiques, se trouve en Jos 1,8. Aucune occurrence en Nb.

⁴⁰³ Ce verbe, qui pourtant revient 14 fois dans le Dt, ne figure pas en Nb.

livre des Nombres ; toute la chronologie y prend cet événement comme date *a quo* (1,1 ; 9,1 ; 33,3.38) ; la Pâque y est célébrée au temps et selon un rituel fixés (9,2-5 ; 28,16-17) ; la consécration des Lévites, en rançon des fils aînés des Israélites, ne se comprend qu'en référence à la mort des premiers-nés des Égyptiens (3,12-13.45). Ces textes renvoient donc incontestablement le lecteur au livre de l'Exode auquel ils font allusion, pourtant, on remarquera vite que la présentation de la Pâque, notamment sa dimension de mémorial d'un événement particulier de l'histoire d'Israël, n'est pas la même.

Le livre de l'Exode donne à cette dimension un relief qu'elle n'a pas dans les Nombres. La célébration pascale y est présentée comme « mémorial » de la sortie d'Égypte (Ex 12,14 ; 13,3) ; les sept jours des pains sans levain sont présentés dans leur rapport avec « ce jour précis »⁴⁰⁴ de la sortie (Ex 12,17). Le devoir de parler de l'événement pascal aux générations à venir est aussi caractéristique de l'Exode. Dans ce livre, l'observance de la Pâque est un décret pour les pères et pour leurs fils à jamais (Ex 12,24). Lorsque leurs fils les interrogeront sur le sens du rite, les pères devront leur raconter la sortie d'Égypte (12,26-27 ; 13,14-15). Ce livre donne donc explicitement aux parents le devoir de transmettre (נָגַד)⁴⁰⁵ à leurs enfants ce qu'ils ont vu et vécu (Ex 13,8). Ces éléments seraient pourtant justifiés dans le livre des Nombres qui met en récit le passage d'une génération à l'autre, mais ils n'y sont pas facilement décelables à première vue, ou du moins pas de la même manière que dans le livre de l'Exode par exemple.

Artus fait remarquer que la racine du souvenir (זָכַר) est rare dans les écrits attribués à la tradition sacerdotale, observation que l'auteur explique par l'hypothèse de la confrontation dans la Torah entre deux théologies. La première, attribuée aux milieux deutéronomistes, dit l'identité d'Israël dans les hauts faits dont YHWH l'a fait bénéficier, tandis que la deuxième, celle des milieux sacerdotaux, définit Israël comme une communauté sainte, une communauté cultuelle. Selon Artus, cette deuxième théologie envisage l'identité d'Israël comme :

« une identité qui ne réside plus dans les traditions narratives communes ni dans la mémoire d'un salut passé, mais une identité qui passe d'abord par la recherche d'une pureté rituelle [...]

⁴⁰⁴ La double occurrence de הַיּוֹם הַזֶּה dans ce verset marque une insistance sur cet événement, ce jour, particulier.

⁴⁰⁵ Ce verbe, pourtant très fréquent dans la Bible hébraïque n'apparaît que deux fois dans le livre des Nombres. En Nb 11,27, le serviteur (Josué) va annoncer à Moïse que deux anciens (Eldad et Médad) prophétisent dans le camp. Et en Nb 23,3, c'est Balaam qui demande à Balaq de veiller sur son holocauste, tandis que lui se retire espérant que YHWH viendra à sa rencontre et lui donnera une vision qu'il s'engage à annoncer ensuite à Balaq. Il ne s'agit pas, dans ces attestations, d'une transmission (annonce) à la postérité comme en Exode. On retrouve encore ce verbe dans la transmission pères-fils en Dt 32,7.

Se reconnaître comme la communauté sainte, dont la sainteté même, voulue par Dieu, transcende l'histoire »⁴⁰⁶.

Plus concrètement, cette identité du peuple de Dieu s'exprime « dans la permanence du rite auquel seuls ceux qui ont une pureté suffisante peuvent accéder »⁴⁰⁷.

Cependant, cela ne signifie pas pour autant que les milieux sacerdotaux font fi de l'histoire, au contraire. « L'évocation de l'histoire passée de la communauté fournit avant tout l'occasion d'insister sur ses manquements et ses infidélités »⁴⁰⁸. C'est d'ailleurs la relecture de l'histoire qui leur inspire de prendre cette position. Aussi, Artus conclut que « si la notion de souvenir n'est plus opératoire dans la théologie sacerdotale, c'est parce que la lecture de l'histoire effectuée par les auteurs sacerdotaux les conduit à récuser cette histoire comme possible source d'espérance »⁴⁰⁹.

Cette étude apporte un éclairage considérable sur la question de la mémoire dans le livre des Nombres, mais quelques précautions s'imposent. Artus utilise une méthode diachronique, fondée sur la théorie des sources, et recourt à des catégories qui ne sont pas les nôtres. De plus, les tenants de cette méthode eux-mêmes n'attribuent pas tout le livre des Nombres aux cercles sacerdotaux. Au contraire, la question se pose de savoir si le récit sacerdotal continue jusque dans ce livre⁴¹⁰. À ce sujet, les recherches les plus récentes ont plutôt tendance à voir dans le livre des Nombres plusieurs ajouts tardifs, tout en soulignant au passage la difficulté d'analyser ce livre suivant l'hypothèse documentaire. Ce qu'Artus écrit au sujet des auteurs sacerdotaux ne peut donc pas être considéré sans nuance comme se rapportant au livre des Nombres, même s'il s'y vérifie de manière générale.

Que dire alors de la mémoire dans le livre des Nombres ? Revenons sur les emplois de la racine זכר dans ce livre en tenant compte de la distinction qui a été faite selon que cette racine s'applique à Dieu ou aux humains.

⁴⁰⁶ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 76.

⁴⁰⁷ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 84.

⁴⁰⁸ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 79.

⁴⁰⁹ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 89.

⁴¹⁰ Pour une synthèse sur la question, voir J.L. SKA, « Le récit sacerdotal », p. 631-653 et J.L. SKA, « Old and New in the Book of Numbers », dans *Bib.* 95 (2014), p. 102-116.

3. Afin que YHWH se souvienne !

À quatre reprises, dans ce livre, la racine זכר est censée se rapporter à YHWH. Nulle part pourtant, celui-ci n'est interpellé comme quelqu'un qui est susceptible d'oublier, mais c'est Israël qui est convié à se faire rappeler à la sollicitude (au souvenir) de YHWH. C'est aussi dans le même sens qu'il faut comprendre l'expression « mémorial devant YHWH (votre Dieu) – זכרון לפני יהוה », avec la préposition ל se rapportant à Israël (10,10 ; 35,54). Par ce mémorial, le peuple fait appel à l'attention de Dieu pour lui. De même, dans le rite dit de *sotah*, le mémorial (מנחת זכרון) est censé porter la cause devant Dieu dont on attend le châtiment ou le signe d'innocence de la femme soupçonnée d'adultère.

3.1. Sonner les trompettes

Le séjour d'Israël au Sinaï touche à sa fin. Le peuple va bientôt se mettre en marche, guidé par son Dieu dont la présence est symbolisée par la demeure (l'arche) et la nuée (9,15-23). Vient alors le passage concernant les trompettes, instruments destinés à la convocation de la communauté pour le départ, et qui serviront plus tard dans la liturgie comme en temps de guerre (10,1-10). La première partie de ce passage traite de l'utilité pratique des trompettes pendant la marche au désert (v. 1-7), tandis que la deuxième évoque leur rôle à venir, lorsque le peuple sera dans son pays (v. 9-10). Le v. 8 fait le pont entre les deux périodes en précisant le groupe chargé de sonner les trompettes et en érigeant cette pratique en règle perpétuelle à travers les générations.

Si, pendant la marche au désert, le rôle assigné aux trompettes est celui de convoquer la communauté (v. 2), et si l'on y trouve déjà la dimension de l'assemblée liturgique (notamment au v. 7), la préoccupation dominante semble être d'ordre pratique. Le peuple se rassemble et lève le camp au son de la trompette. La question centrale est celle du comment. Que signifie chaque son et quel geste commande-t-il ? Par la suite, la dimension symbolique, évocatrice, de la trompette apparaît plus clairement. Elle ne convoque pas seulement les humains, mais semble convoquer également YHWH afin qu'il intervienne en faveur du peuple menacé par la guerre. Dans la liturgie, la trompette sert d'instrument qui en appelle à la présence de YHWH et à son engagement en faveur de son peuple.

« Et lorsque vous irez en guerre dans votre pays contre l'opresseur qui vous opprime, vous sonnerez les trompettes et vous serez souvenus (וַיִּזְכְּרֶתֶם) à la face de YHWH votre Dieu et vous serez sauvés (וַיִּשְׁעֶתֶם) de vos ennemis. Et au jour de votre allégresse (fête) et en vos solennités

et en vos néoménies, vous sonnerez les trompettes pour vos holocaustes et pour vos sacrifices de communion. Et elles seront pour vous mémorial (לִזְכָּרוֹן) à la face de votre Dieu. Moi, YHWH votre Dieu » (v. 9-10).

C'est l'homme qui sonne la trompette et en appelle à Dieu (v. 9.10), mais l'initiative de ce rite vient de YHWH qui le lui ordonne et c'est encore lui qui se souviendra d'agir en faveur de son peuple. Les trompettes ont donc pour fonction de raviver le souvenir du peuple auprès de son Dieu et de solliciter une intervention de celui-ci en faveur d'Israël en temps de guerre. La trompette devra servir aussi en temps de paix dans des circonstances festives lorsque les fils d'Israël offriront des sacrifices à YHWH. Les trompettes sont en quelque sorte l'invitation lancée à la divinité et le signe de sa présence. Ainsi, elles établissent ou (re)nouent le lien avec YHWH. On peut ici, à la suite de Milgrom, comparer ce rôle reconnu aux trompettes à celui de la prière⁴¹¹. Et l'efficacité de ce rite, pareil à une prière que Dieu exauce, se vérifie par ailleurs dans la guerre entre Abiya et Jéroboam (2Ch 13,12-16).

3.2. Mémorial devant YHWH

Après la guerre contre Madian, l'or offert par les chefs des combattants est déposé par Moïse et le prêtre Éléazar dans la Tente en – « זָכָרוֹן לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה – mémorial en faveur des fils d'Israël devant YHWH » (31,54). À cet endroit, l'or semble servir de signe de la présence permanente d'Israël devant son Dieu. De la sorte, il en appelle constamment à l'action de YHWH en faveur de son peuple.

Remarquons à quel point ce mémorial déborde infiniment le contexte de son instauration. D'une part, il dépasse certainement l'intention de chefs militaires qui espèrent tout simplement que leur offrande servira à faire expiation (כַּפֵּר) sur leur personne (v. 49-50). D'autre part, il n'immortalise pas la victoire sur Madian, ne serait-ce que comme haut fait de Dieu, mais il est plutôt destiné à symboliser, voire à médiatiser, de manière permanente la présence d'Israël devant son Dieu.

L'or de la Tente remplit donc, dans ce chapitre (31,54), une fonction similaire à celle attribuée aux trompettes en Nb 10,9.10. Les deux mémoriaux se situent dans le cadre rituel et ont pour finalité d'attirer les faveurs de Dieu sur Israël. Ils se distinguent toutefois quant à leur initiateur et leur fréquence. Les trompettes sont instituées par YHWH et seront sonnées en des circonstances bien précises, alors que l'or de la Tente vient de l'initiative du peuple –

⁴¹¹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 75.

notamment ses responsables Moïse et Éléazar – et reste en permanence dans la demeure de Dieu.

Serait-il possible de voir dans ce rappel le signe que Dieu pourrait oublier ? Dans un article sur le thème du pardon et de la mémoire dans l'Ancien Testament, John Barton⁴¹² semble l'affirmer. Il part du constat que dans l'Ancien Testament, l'image de Dieu, malgré sa sophistication, est relativement anthropomorphique. Dieu est capable d'oublier les fautes du passé, et sa grandeur consiste même dans son habilité à le faire. Dans cette théologie, affirme l'auteur, il n'est pas inconcevable que les hommes, par leurs manières de vivre et d'agir, poussent Dieu à se rappeler certaines choses ou tendent à s'assurer qu'il les oublie, alors que les chrétiens pensent, presque instinctivement, que la faculté d'oublier les choses ne peut être attribuée à Dieu parce qu'il sait tout. Pour Barton, dans l'Ancien Testament, Dieu efface sa propre mémoire – « *God wipes his own memory* » – supprimant le péché de l'homme en permanence. Ce dont Dieu se rappelle, ce sont ses grands actes de salut dans le passé.

Peut-on vraiment affirmer que dans l'Ancien Testament Dieu oublie – dans le sens d'une perte de mémoire – quand cet oubli est délibéré, voire commandé par lui-même ? Celui qui, dans la prière, demande à Dieu de se souvenir de lui ou d'oublier ses péchés en appelle-t-il à un processus psychologique d'amnésie ou de retour à la mémoire ? Pareille affirmation reviendrait à réduire le champ sémantique de זכר.

En effet, quand il s'agit de Dieu : se souvenir équivaut à venir en aide, et oublier c'est pardonner. Malgré son anthropomorphisme, si l'homme de l'Ancien Testament demande à Dieu de se souvenir de lui, ce n'est pas parce qu'en un moment Dieu l'aurait littéralement oublié, ignorant qu'il existe. C'est une manière de l'appeler au secours. Barton lui-même cite le texte de Si 28,1-7 dans lequel l'homme est invité à se souvenir de la fin de sa vie. Comment se souvenir d'un événement à venir si ce verbe ne peut être que tourné vers le passé ? Même quand il s'agit de l'homme, le verbe זכר peut parfois tout simplement signifier « penser à », « avoir à l'esprit que... ».

Au terme du parcours de ces quelques versets dans lesquels la racine זכר en appelle à la mémoire de YHWH, nous pouvons conclure avec Childs que quand Dieu se souvient, cela implique toujours son mouvement vers l'objet de son souvenir. Le souvenir est toujours

⁴¹² J. BARTON, « Forgiveness and Memory in the Old Testament », dans M. WITTE (éd), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin – New York, 2005, p. 987-991.

accompagné d'une réaction interne de la part de Dieu : « l'essence du souvenir de Dieu réside dans son action envers quelqu'un en raison d'un engagement antérieur »⁴¹³. Quand la racine זכר se rapporte à Dieu, elle est accompagnée de la préposition ל, car il agit en faveur de celui dont il se souvient. Il s'agit dans cette opération d'un acte de salut en faveur de son peuple plutôt que d'une expérience psychologique de remémoration de quelque chose. Donc, la séquence temporelle est dans ce cas secondaire⁴¹⁴. En ce qui concerne YHWH, l'acte de mémoire n'a pas à être envisagé comme une actualisation d'un quelconque événement de l'histoire, car son action en faveur d'Israël est de toujours à toujours.

3.3. Porter la cause devant Dieu

La première fois que la racine זכר apparaît dans le livre des Nombres, elle se rapporte à l'offrande présentée dans le rite dit de *sotah* (Nb 5,11-31). Dans une formule complexe qui semble définir ce que signifie une « offrande de jalousie », on lit qu'elle est « une offrande de mémorial rappelant une faute – מנחת זכרון מזכרת עון » (v. 15). La même expression « offrande de mémorial » revient au v. 18 avec un article défini sur le terme זכרון (v. 18), toujours en lien avec l'offrande de jalousie. On trouve également le substantif אזכרה (v. 26) dans le même passage. Comment comprendre ces emplois de la racine זכר ?

La procédure dont il est ici question (v. 11-31) prévoit de conduire devant le prêtre une femme soupçonnée d'infidélité envers son mari afin qu'à l'issue du rite, sa culpabilité ou son innocence soit établie. À la base de cette démarche se trouvent le ressenti du mari et le manque de preuves formelles de la méconduite de la femme, et c'est pour établir la culpabilité ou l'innocence de sa femme que l'homme doit la conduire auprès du serviteur de Dieu pour que YHWH qui, seul, sonde les reins et les cœurs, fasse éclater la vérité. Il y a donc une situation de confusion qu'il faut élucider. Ainsi, l'enjeu de tout le rite sera le dévoilement de ce qui, au départ, demeure caché.

L'homme se présente chez le prêtre avec une offrande. Celle-ci n'est cependant composée que d'une « oblation de farine d'orge sans encens ni huile (v. 15), ce qui souligne le caractère douloureux de cette cérémonie en comparaison des oblations ordinaires (Lv 2 ; 5,11) souvent accompagnées de libations de vin (Nb 15,1-12) »⁴¹⁵. Les exégètes sont presque unanimes sur

⁴¹³ B. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 34 : « The essence of God's remembering lies in his acting toward someone because of a previous commitment ».

⁴¹⁴ B. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 42.

⁴¹⁵ J. DE VAULX, *Les Nombres*, p. 95.

le caractère triste de ce rite qui exclut les deux signes de joie et de festivité⁴¹⁶ (Ps 45,7) que sont l'encens et le vin. Certains auteurs ont même vu dans ce rite un sacrifice d'expiation⁴¹⁷, car malgré le fait que la culpabilité de la femme ne soit pas établie, la composition de l'offrande, pareille à celle de Lv 5,11, et l'éventualité que la femme soit coupable, le suggèrent. Dans ce contexte, il est donc logique de prévenir la souillure de la Tente en offrant un sacrifice de purification, mais le déroulement du rite reste moins explicite sur cette dimension expiatoire.

C'est en effet cette offrande apportée par l'homme qui mobilise quatre fois la racine זכר sous trois formes distinctes : le verbe זכר au participe féminin singulier *hifil* – מזכרת⁴¹⁸ (v. 15) ainsi que les substantifs זכרון (v. 15.18) et אזכרה (cs avec suff. 3^e fém. sing. אזכרתה, v. 26). Ce dernier substantif semble poser moins de problème, car il qualifie la portion de mets consommés sur l'autel, même si nous venons déjà de souligner le caractère particulier de cette offrande, qui ne comporte ni encens ni vin. Le Lévitique mentionne que le mémorial est consommé en parfum d'apaisement pour YHWH (Lv 2,2.9.16 ; 6,8 ; 24,7) – et peut également comprendre l'idée de pardon (Lv 5,12) –, mais rien de tout cela n'est clairement exprimé en Nb 5,26. Au contraire, aucun de ces deux sens de l'offrande appelée mémorial (parfum d'agréable odeur et offrande pour le pardon) ne pourrait facilement convenir au contexte du *sotah*, car tout semble plutôt suggérer qu'il s'agit d'une accusation. Ce mémorial est une part prise sur l'offrande que la femme tient dans ses mains devant YHWH (v. 12). En le consommant, ce mémorial établit symboliquement le contact entre la femme et la divinité qui consomme l'offrande de sa main – qui est en même temps une offrande présentée à son sujet (עליה⁴¹⁹, v. 15). De la sorte, sa situation, cachée aux hommes, est portée au jugement de Dieu.

Le verbe זכר, comme nous l'avons vu, peut être conjugué au *hifil* dans un sens factitif, de « rappeler » ou « appeler à la mémoire », mais la même forme peut tout simplement exprimer l'idée d'« énonciation » dans le contexte rituel ou juridique, et plus particulièrement celle de « dénonciation » dans ce dernier contexte. On peut donc comprendre cette offrande comme celle qui dénonce une faute. Et c'est ainsi que plusieurs commentaires et traductions l'ont

⁴¹⁶ E.W. DAVIES, *Numbers*, p. 52, J. MILGROM, *Numbers*, p. 38.

⁴¹⁷ B.A. LEVINE, *Numbers 1–20 : a New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 4), New-York, 1993, p. 206.

⁴¹⁸ Selon B.A. LEVINE, *Numbers 1–20*, p. 194-195, ce participe peut aussi être considéré comme un substantif et se traduire par « *memento* ».

⁴¹⁹ Il faut remarquer la redondance du pronom personnel – *son* offrande pour *elle* – קרבנה עליה – désignant la femme et l'ambiguïté de la préposition על qui peut aussi bien se traduire par « pour », « sur » ou « contre ».

comprise. La TOB, par exemple, traduit מנחת זכרון מזכרת עין par « une offrande de dénonciation qui dénonce une faute ».

L'attestation de la même forme *hifil* en 1R 17,18 plaide pour cette lecture. La veuve de Sarepta demande au prophète Élie s'il est venu chez elle pour rappeler (זכר) devant Dieu toutes ses fautes et faire mourir son fils. La présence du prophète aurait en quelque sorte fait la lumière sur la situation de cette femme et ainsi attiré sur elle la sanction de Dieu. Ashley⁴²⁰ note que Nb 5,15 est la seule occurrence dans l'Ancien Testament où une offrande est censée évoquer une faute. Dans toutes les autres, un mémorial (זכרון) est présenté devant YHWH pour quelque chose de bon. C'est pourquoi il a été nécessaire, estime l'auteur, d'ajouter cette phrase, « qui évoque la faute – מזכרת עין », pour signifier la particularité de ce mémorial⁴²¹. Il s'agit donc bien dans ces versets d'une accusation.

Childs⁴²² adoptait déjà la même position. Selon lui, il s'agit dans ce texte d'établir la culpabilité et non de rappeler une probable faute à la femme ou à une quelconque autre personne. Dans le même sens, Eryl W. Davies note: « l'objet de l'offrande n'était pas de rappeler à la femme (si coupable) son délit, mais plutôt d'attirer l'attention de YHWH sur l'infraction supposée afin qu'il puisse prononcer un verdict juste »⁴²³. La finalité de tout ce rite serait donc d'obtenir le jugement de Dieu⁴²⁴.

Mais comment pourrait-il être uniquement question de dénonciation et d'accusation alors que la culpabilité de la femme n'est pas encore établie ? Kalmanofsky fait remarquer la différence entre ce cas de *sotah*, qui ne recommande pas de mettre à mort la femme, et les lois sur l'adultère (Lv 20,18-21 ; Dt 22,22). Elle trouve que même dans le cas où la femme serait coupable, le rite de *sotah* reflète une forme de punition avec compassion⁴²⁵. Ce rite paraît même protecteur à l'endroit de la femme qui n'est pas laissée au bon vouloir du mari soupçonneux ni à la sanction populaire, mais au jugement de Dieu. Si la femme soupçonnée

⁴²⁰ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 127-128 : « Furthermore, this offering is said to evoke sin. Every other instance of a remembrance (zikkarôn) before Yahweh in the OT is for good, so that this phrase evoking sin (mazkeret 'awôn) is added to show the difference here. The verbal form mazkeret is a hiphil participle of zakar, and in certain limited circumstances with the noun sin ('awon) the hiphil of zakar can mean 'to accuse' ».

⁴²¹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 39.

⁴²² B.S. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 14-15.

⁴²³ E.W. DAVIES, *Numbers*, p. 52 : « The object of offering was not to remind the wife (if guilty) of her misdemeanour but rather to draw Yahweh's attention to the supposed offence in order that he might render a just verdict ».

⁴²⁴ B.A. LEVINE, *Numbers 1-20*, p. 194.

⁴²⁵ A. KALMANOFSKY, « Naso. Suspicion and Sanctity », dans T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS (éd.), *The Torah, A Women's Commentary*, New York, 2008, p. 822.

d'adultère en sort quitte, son innocence est ainsi démontrée et le mari n'a d'autre choix que de la reprendre sous son toit. Dans ce cas, l'intégrité morale de la femme est reconnue, sa dignité restaurée et la suspicion qui pesait sur elle levée. Si donc ce rite reste motivé par l'accusation contre la femme et si en cas de culpabilité la malédiction pèse sur elle, il n'est pas une simple dénonciation. Il est plutôt le signe et le moyen de porter le cas devant Dieu.

Si le sens de dénonciation est le plus partagé, vu le contexte, certains chercheurs retiennent encore la dimension de « réminiscence ». Ainsi, Carmichael, par exemple, propose une lecture, certes souvent critiquée mais qui, somme toute, présente le mérite d'apporter quelques éléments au débat. Lisant ce texte à la lumière de Gn 38, il affirme que cette procédure pourrait simplement faire appel à la conscience de la femme pour déclencher la confession de sa faute, comme Tamar en appelle à la mémoire et à la conscience de Juda⁴²⁶. L'auteur invite donc à ne pas négliger l'impact psychologique de ce cadre sacré que constitue le mémorial⁴²⁷.

De son côté, Levine considère que זכרון dans ce texte (v. 18) va au-delà d'une simple opération mentale. Dans sa démonstration, l'auteur recourt à l'akkadien *Zikru* qui signifie « effigie », c'est-à-dire toute chose qui rappelle une personne ou un objet par son apparence ou sa substance. Considérant la présentation qui est faite de la part d'offrande appelée זכרה (v. 26), il conclut qu'ici, cette offrande, par sa composition inusuelle, sera associée à la faute par quiconque l'observe et en connaît le contenu⁴²⁸. Donc, comme mémorial, cette offrande fait « signe – אות », elle appelle ou évoque un au-delà d'elle-même⁴²⁹, et le recours au participe *hifil* de זכר montre qu'elle porte la faute éventuelle jusqu'au jugement de Dieu.

4. La mémoire d'Israël

Israël se souvient, il est même invité à se souvenir, et le mémorial joue parfois le rôle d'avertissement à l'égard du peuple. La question que le livre des Nombres pose n'est donc pas de savoir si Israël doit ou non se souvenir, mais de savoir quel doit être le contenu de ce souvenir et de quelle manière Israël doit se souvenir.

⁴²⁶ Il faut toutefois remarquer la grande différence qu'il y a entre les objets présentés par Tamar et cette offrande. Tamar exhibe des objets personnels de Juda pouvant servir de pièces à conviction. En les voyant, Juda doit, sans doute, se rappeler dans quelles circonstances il les a cédés, alors que l'offrande de jalousie n'est pas intimement liée à l'acte éventuel d'adultère. Elle ne peut que faire prendre conscience que le cas est porté devant Dieu et donc que la sanction est inévitable en cas de culpabilité, car rien n'est caché devant Dieu.

⁴²⁷ C. CARMICHAEL, *The Book of Numbers*, p. 30-31.

⁴²⁸ B.A. LEVINE, *Numbers 1–20*, p. 194-195.

⁴²⁹ Nous avons déjà signalé le sens actif de זכרון - mémorial. Voir B.S. CHILDS, *Memory and Tradition*, p. 66.

4.1. Quand Israël se souvient

En Nb 11, les fils d'Israël en pleurs déclarent se souvenir du poisson et des légumes qu'ils mangeaient en Égypte (v. 5). Pourtant, à la fin de l'épisode, ils sont châtiés par Dieu (v. 33-34). Qu'implique donc ce souvenir ? Quel en est le contexte ?

Et le ramassis [des gens] qui [étaient] en son sein convoitèrent de convoitise. Les fils d'Israël recommencèrent à pleurer encore et ils disaient : « Qui nous fera manger de la viande ! Nous nous souvenons (זכרנו) du poisson que nous mangions pour rien en Égypte, les concombres et les melons et les poireaux et les oignons et l'ail. Et maintenant notre gorge (נפש) est sèche, il n'y a rien à nos yeux à part la manne » (11,4-6).

La viande était encore entre leurs dents, elle n'était pas encore coupée que la colère de YHWH s'enflamma contre le peuple et YHWH frappa le peuple un très grand coup. On appela ce lieu Qivroth-Hattawa (les tombes de la convoitise), car là on enterra le peuple des convoiteurs (11,33-34).

Le passage qui raconte cet épisode est assez complexe. Il est précédé par un récit sommaire d'une lamentation du peuple qui provoque la colère de YHWH et se solde par l'incendie d'une partie du camp. Ce site a été nommé Taveéra, Incendie (11,1-3). La suite se déroule dans un endroit qui portera le nom de Qivroth-Hataawa. Le peuple se plaint à cause de la nourriture. Moïse l'entend. YHWH s'enflamme de colère contre le peuple. Mais ce motif de la plainte du peuple est complété par la plainte de Moïse devant YHWH. Cette dernière porte sur la lourde charge qui est la sienne. En réponse, Dieu donne un peu de l'esprit de Moïse à soixante-dix anciens afin qu'ils l'épaulent dans la conduite du peuple. Il donne ensuite les cailles au peuple, mais ne laisse pas impunis leur convoitise et leur manque de confiance. Cet enchevêtrement rend la situation plus critique et la plainte du peuple illustre pourquoi Moïse se déclare incapable de le porter tout seul. En ce qui concerne notre recherche, nous nous limitons au contexte assez général qui permet de comprendre la manière dont ce peuple se souvient de l'Égypte et les conséquences que cela provoque.

Ceux qui entraînent le peuple dans la plainte sont désignés comme « l'agrégat » (האספסף) des gens qui se sont joints aux fils d'Israël (v. 4). Même si ce terme est un *hapax*⁴³⁰, sa connotation péjorative ne fait aucun doute. L'harmonie d'un peuple organisé par clans et tribus, où chacun campe à une place bien déterminée, cette harmonie dont font état les

⁴³⁰ Ex 12,38 utilise l'expression ערב רב – qui peut être considérée comme son synonyme – pour désigner la foule de non-Israélites qui s'associent à eux lors de la sortie d'Égypte.

premiers chapitres du livre, semble donc brisée. Il y a un agrégat au sein de la communauté. De même, l'expression **התאוה תאוה** (littéralement : « convoitèrent de convoitise ») qui traduit ce que ressent cet agrégat (v. 4) exprime l'intensité et renvoie à un désir ardent, excessif et insatiable⁴³¹. La connotation péjorative de cette expression est confirmée par le décalogue (Dt 5,21) qui interdit la convoitise. Cependant, la foule qui s'est ajoutée aux fils d'Israël n'est pas la seule à se plaindre. Les Israélites eux-mêmes se mettent aussi à pleurer. Au lieu d'implorer le secours de son Dieu, la communauté entière se demande qui lui donnera à manger. Il est donc évident que le regard tourné vers l'Égypte en pareille circonstance ne peut être que nostalgique.

De plus, le terme **נפש**, du fait qu'il est équivoque, exprime bien l'ambiguïté de ce que le peuple ressent et déclare. En effet, ce terme peut désigner le souffle de vie, la gorge, qui est l'organe par où passe ce souffle, ou simplement l'être humain en tant qu'animé par ce souffle de vie. Ces propos des fils d'Israël peuvent donc à la fois signifier que leur gorge est sèche à cause du désir d'une autre nourriture, mais aussi que leur souffle est à bout ou que leur être tout entier défaille. De son point de vue, littéralement à ses « yeux » (v. 6), le peuple ne se satisfait plus de la manne et estime même qu'il ne peut aller plus loin. Le narrateur suggère donc qu'il ne s'agit pas d'un manque objectif de nourriture, mais d'une dépréciation de la manne. On perçoit donc ici le manque de confiance en un avenir dans ce lieu désert, loin de la nourriture d'Égypte, mais également le manque de reconnaissance à l'égard de celui qui a libéré Israël de l'esclavage et le nourrit au désert, voire une défiance, car, alors que YHWH est présent, on se demande qui donnera à manger.

On pourrait en outre se demander si en présentant la manne (v. 7-9), le narrateur n'essayerait pas de montrer combien le peuple se plaint pour une nourriture qui serait pourtant excellente. En fait, les caractéristiques principales de cette nourriture sont déjà données en Ex 16 (notamment aux v. 13-15 et 31) et le passage du livre des Nombres n'insiste pas sur le caractère miraculeux de cette nourriture qui – le lecteur le sait et le redécouvre – est pourtant un don du ciel. Ce passage du livre des Nombres insiste par contre sur la ressemblance avec d'autres produits connus, ce qui permettrait d'identifier la manne, chose sur laquelle les Israélites se posent des questions en Ex 16,15. Cela n'en diminue pas pour autant la valeur, car ce qui fait la particularité de la manne c'est qu'elle est un don de Dieu. Au lieu de

⁴³¹ B.A. LEVINE, *Numbers 1–20*, p. 321.

continuer à s'émerveiller sur cette nourriture comme au début (Ex 16,15), le peuple la trouve désormais monotone (Nb 11,6), lui préférant le souvenir des mets d'Égypte.

La liste des produits qui entraînent la nostalgie de l'Égypte a souvent attiré l'attention des commentateurs qui constatent presque tous qu'ils étaient cultivés dans ce pays, mais en fait, ce qui fait problème dans ce passage, c'est moins la fertilité avérée de la terre d'Égypte que l'oubli de tout autre souvenir. Le verbe זכר a dans ce texte son sens classique. Il traduit l'exercice de la mémoire par les fils d'Israël qui remettent en surface des vrais souvenirs d'Égypte, mais ceux-ci se réduiraient-ils à la nourriture ? À partir de son désir pressant de nourriture, Israël choisit les images de l'Égypte qu'il se remémore tout en laissant les autres dans l'ombre. Ici se remarque déjà la manière sélective avec laquelle la génération du désert revient sur son passé et que Leveen fait bien ressortir dans l'épisode des espions (Nb 13–14)⁴³².

C'est ce que provoque ce regard, à la fois partiel et partial, qui constitue le nœud de l'intrigue. En effet, l'acte de se souvenir affecte celui qui se souvient. Or, nous dit Leveen : « Les éditeurs des Nombres soutiennent de façon récurrente que seulement une lecture correcte du passé peut mener à un futur désirable »⁴³³. Comme une preuve par l'absurde, le lecteur découvrira progressivement que ce regret de l'Égypte est un motif constant de rébellion pendant le séjour d'Israël au désert⁴³⁴ et qu'il ira croissant au risque de compromettre les engagements d'Israël envers Dieu, y compris celui de la conquête de la terre qui est pourtant à la base de l'alliance conclue au Sinai⁴³⁵.

La réaction de YHWH et celle de Moïse montrent à quel point ce comportement du peuple est grave. Le premier voit dans ce souvenir une remise en question de son œuvre de libération. Israël aurait même, selon lui, posé la question : « Pourquoi donc sommes-nous sortis d'Égypte ? » (v. 20). Pourtant, l'exode est un événement incomparable. Même plus tard, dit Ronald Hendel, l'exode ne sera jamais lu comme un passé ponctuel, mais comme un passé

⁴³² Sur le caractère sélectif de l'acte de mémoire, voir : A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 16 ; R. HENDEL, « The Exodus in Biblical Memory », dans *JBL* 120, 4 (2001), p. 621 ; R. HENDEL, *Remembering Abraham : Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford, 2005, p. 41. Ici, Hendel développe l'idée que la mémoire est toujours sujette à révision et il introduit également une distinction « mémoire vs anti-mémoire », « memory vs countermemory ». Toujours dans le même sens, O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 89, parle du « caractère risqué et partial de tout acte de mémoire ».

⁴³³ A. LEVEEN, *Memory and Tradition*, p. 40 : « The editors of Numbers repeatedly argue that only the correct reading of the past can lead to the desired future ».

⁴³⁴ J. MILGROM, *Numbers*, p. 84.

⁴³⁵ A. LEVEEN, « Falling in the Wilderness », p. 249.

continu⁴³⁶, parce qu'investi par la mémoire⁴³⁷. L'ignorer, c'est ignorer toute sa charge symbolique et toute son actualité pour la survie du peuple, et cette ignorance peut entraîner des conséquences très néfastes.

Bref, deux fois au début (v. 4) et deux fois à la fin (v. 34), la racine **איה**⁴³⁸ (convoiter) encadre tout le récit. Le nom du site et la désignation de ceux qui meurent renvoient tous deux à la convoitise. Ainsi, c'est moins le souvenir en lui-même que son contexte et son contenu qui posent problème. La question est donc celle de savoir ce qui est mémorable dans les circonstances que l'on traverse et quel effet ce souvenir produit. C'est pourquoi, dans la plupart des textes, la mémoire du peuple est plutôt sollicitée en vue de garder la loi et les bienfaits de Dieu.

4.2. Le rappel des commandements de YHWH

Deux occurrences de **זכר** se trouvent dans le discours de YHWH qui conclut la série des lois de Nb 15. Il est aujourd'hui commun de reconnaître les liens de ce chapitre avec les parties narratives du livre, notamment le récit des deux chapitres précédents⁴³⁹. Les lois rouvrent ainsi la perspective de l'entrée en terre promise (v. 2.18) après l'échec de la prise de Canaan par le sud et la sanction qui condamne toute une génération à périr dans le désert. Les fils d'Israël prendront possession de la terre promise et devront présenter leurs offrandes à YHWH. Lorsqu'ils commettront des fautes par inadvertance, ils devront faire l'expiation tandis que ceux qui défieront YHWH en commettant des péchés volontaires n'auront d'autre peine que la mort (15,1-31). Le cas d'un homme saisi en train de couper du bois un jour de sabbat vient illustrer l'application de cette dernière loi (v. 32-36). D'âge en âge, ces commandements doivent être observés et appliqués. C'est pourquoi YHWH ordonne la confection d'un objet mnémonique, une frange sur le vêtement de tout Israélite, afin que la vue de ce signe lui rappelle qu'il doit accomplir tous les commandements de son Dieu (v. 37-41).

Et YHWH dit à Moïse : « Parle aux fils d'Israël et dis-leur qu'ils se fassent une frange (**ציצית**) sur les bords de leurs vêtements, en leurs générations (**לדורותיהם**), et qu'ils mettent sur la frange le cordon de pourpre. Et cela sera pour eux une frange, et vous la⁴⁴⁰ verrez et vous vous appellerez (**וזכרתם**) tous les commandements de YHWH et vous les accomplirez et vous ne

⁴³⁶ R. HENDEL, *Remembering Abraham*, p. 71.

⁴³⁷ R. HENDEL, « The Exodus », p. 622.

⁴³⁸ Deux fois au *hitp.* accompli 3^e pers. pl. (**התאוו**) au v. 4 et au participe masculin pluriel (**המתאווים**) au v. 34 ; ainsi que deux fois le substantif **תאויה** au v. 4 et dans le nom composé **קברות התאויה** au v. 34.

⁴³⁹ O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 42-43 ; ID., *Études sur le livre des Nombres*, p. 54-55.

⁴⁴⁰ Le TM met ce pronom au masculin alors que **ציצית** est au féminin. Le sens général est toutefois clair.

cherchez (תַּחַר) pas derrière vos cœurs ou derrière vos yeux, (c'est) derrière eux que vous vous prostituez. Afin que vous vous rappeliez (תִּזְכֹּר) et que vous accomplissiez tous mes ordres et que vous soyez saints pour votre Dieu. Moi, je suis YHWH votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte afin d'être votre Dieu. Moi, je suis YHWH votre Dieu » (v. 37-41).

Après la formule introductive (v. 37), le discours de YHWH se structure en trois parties : l'ordre de confectionner la frange (v. 38), le rôle de la frange (v. 39-40) et la présentation de l'autorité qui l'impose (v. 41). La frange a pour fonction de rappeler⁴⁴¹ la loi et, ce faisant, de pousser à l'accomplir (v. 39aβ). Dans ce contexte, se souvenir (זָכַר) ne signifie pas uniquement se remettre quelque chose du passé à l'esprit, mais par le moyen du signe, ce quelque chose est rendu effectivement présent *hic et nunc* comme c'était dans le passé⁴⁴². La loi vit donc et accompagne chaque personne sous le signe de la frange sur son vêtement. Dès lors, la vue de la frange pousse au respect et à l'accomplissement de la loi.

De plus, la frange remplit également une fonction préventive, car elle empêche de se laisser entraîner par son cœur et ses yeux. Le verbe חָרַר – explorer – dans ce verset (39b) fait écho à l'exploration du pays racontée dans le récit précédent⁴⁴³ (13,2.16.17.21.32 ; 14,6.7). Une fois ce rapprochement perçu, la mention des cœurs et des yeux ne peut manquer de faire penser au découragement du cœur des fils d'Israël suite au rapport diffamant de ceux qui avaient vu le pays (32,7.9 ; 13,17.32.33 ; 14,36). Le respect des commandements auquel invite en permanence la צִיצִית constitue donc un antidote aux désirs du cœur et des yeux qui conduiraient à tourner le dos à YHWH comme cette génération vouée à disparaître dans le désert. Finalement, le peuple qui se rappelle les commandements de YHWH et les met en pratique devient saint pour son Dieu (v. 40). Ainsi, en rappelant la loi, ce que la צִיצִית vise en dernière analyse, c'est la consécration d'Israël à son Dieu.

La succession des verbes « voir, se souvenir et accomplir » et finalement « se consacrer » à Dieu est en effet très importante pour la compréhension de זָכַר dans ce texte⁴⁴⁴. Plus qu'un simple souvenir, cette séquence montre que le rappel des commandements débouche sur la pratique, elle-même ordonnée *in fine* à la consécration à Dieu, à la sainteté. La dimension pragmatique de tout acte de mémoire est ici très évidente. On se rappellera que le souvenir affecte celui qui se souvient. Ici, le rappel du passé n'est pas l'objet immédiat de l'appel à la

⁴⁴¹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 127-128 : « fonction mnémotechnique ».

⁴⁴² T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 295.

⁴⁴³ O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres*, p. 54.

⁴⁴⁴ J. MILGROM, *Numbers*, p. 413.

mémoire : ni les circonstances « historiques » du don de la loi, ni le corpus proprement dit ne sont spécifiés. Il s'agit plutôt de la loi dans son ensemble. À la manière d'un signe (אֹת) ou d'un mémorial (זִכָּרוֹן), la frange évoque, médiatise et actualise par sa vue ce qu'elle évoque.

La loi est en quelque sorte soustraite aux aléas du temps, du lieu et des circonstances : à toutes les époques et partout, celui qui voit la frange sur le vêtement est renvoyé à la loi et au devoir de l'accomplir, signe de l'attachement des fils d'Israël à Dieu. Ce signe évoque d'autant plus l'attachement d'Israël à son Dieu que le fil de pourpre placé sur la frange entre également dans la confection de la tenue liturgique du grand-prêtre (Ex 28,28.37 ; 39,3.21). Placé ainsi sur le vêtement de chaque Israélite, ce cordon de pourpre suggère que tous, ils sont reliés au sacerdoce et constituent un peuple consacré à YHWH⁴⁴⁵.

4.3. Le mémorial comme avertissement

Après la mort des insurgés qui, alors qu'ils n'étaient pas prêtres, ont osé présenter l'encens dans la Tente, YHWH ordonne de prendre leurs cassolettes et d'en faire un revêtement pour l'autel. Ce revêtement est présenté tour à tour comme « signe » – אֹת – par YHWH (17,3) et comme « mémorial » – זִכָּרוֹן – par le narrateur (17,5), à l'intention des fils d'Israël.

« Et les cassolettes de ces coupables, (au péril) de/contre (ב) leurs personnes, faites-en des plaques métalliques pour l'autel, car ils les ont approchées devant YHWH et elles sont consacrées, et elles seront un signe (אֹת) pour les fils d'Israël ». [...] C'est un mémorial (זִכָּרוֹן) pour les fils d'Israël afin qu'un homme profane, celui qui n'est pas de la semence d'Aaron, ne s'approche pas pour brûler l'encens devant YHWH. Et il n'y en aura pas comme Coré et comme sa communauté selon ce qu'a parlé YHWH par l'entremise de Moïse à son sujet (17,3.5).

Ce signe/mémorial invite à tirer la leçon de cet épisode et signale qu'il y a des limites à ne pas franchir. Il sert à contenir l'intrusion de ceux qui ne sont pas de la lignée d'Aaron dans les tâches sacerdotales. De la même manière, quelques versets plus bas, le bâton du prêtre Aaron servira de signe, אֹת, à ceux qui seraient tentés de se révolter (v. 25). Le mémorial est ici une mise en garde destinée aux fils d'Israël. La plaque sur l'autel leur rappelle de manière permanente qu'un châtiment menace quiconque ne respecterait pas les ordres de Dieu. C'est donc à juste titre que Artus voit dans ce passage un « souci de préservation de l'identité de la

⁴⁴⁵ T.C. ESKENAZI – A.L. WEISS. (éd.), *The Torah*, p. 885.

communauté dans et par son activité liturgique [...] Le *zikkarôn* sert ici à garantir la validité du culte qui passe par le respect de règles précises »⁴⁴⁶.

En somme, au cours du long voyage qui conduit les fils d'Israël du Sinaï – ou plutôt de l'Égypte à Canaan via le Sinaï – la loi reçue sur la montagne de YHWH, ainsi que les décrets et les dispositions pratiques donnés au cours de la marche par l'intermédiaire de Moïse, constituent un bagage que les fils d'Israël doivent porter avec soin et transmettre à la postérité. La loi est toujours présente et vivante, elle accompagne le peuple d'âge en âge en quelque lieu qu'il se trouve et plus particulièrement en terre promise. Rites, symboles et signes contribuent à donner cette éternelle jeunesse, cette actualité permanente, à la loi. Dans le livre des Nombres, la dimension de discontinuité impliquée par la radicale disparition de toute une génération se conjugue à celle de la pérennité des lois et pratiques qui assurent la continuité.

Dans ce livre, même la racine זכר (se souvenir), et plus particulièrement le substantif זכרון (mémorial), apparaît principalement dans le cadre des rites et du sanctuaire mais, au lieu de signifier le rappel ou la commémoration d'un passé quelconque, elle se comprend plus aisément – notamment pour le mémorial – dans le sens d'un signe qui fixe et médiatise une règle ou une présence. De plus, la finalité de l'acte de mémoire – comme nous venons de le montrer dans l'analyse de 15,37-41 – rejoint celle des rites de présentation des sacrifices qui est de rapprocher (קרַב) le peuple de son Dieu, de consacrer Israël à YHWH.

⁴⁴⁶ O. ARTUS, « De l'acte de mémoire », p. 83.

CONCLUSION

Les chapitres 28–30 semblent être en rupture avec le langage narratif des chapitres 27 et 31 qui les entourent et avec le thème de la terre qui marque toute la séquence de Nb 26–36. Pourtant, ce thème de la terre y reste présent en arrière-plan, en filigrane, car les offrandes prescrites en Nb 28–29, et certaines fêtes de ce calendrier, comme celle des prémices, présupposent l’installation du peuple dans son territoire, en terre promise. Il est donc logique qu’au niveau séquentiel, ces chapitres viennent après le recensement du peuple en vue de la prise de possession de la terre promise, une séquence « possession de la terre – offrandes » également présente en Nb 15 et Lv 23. Ces chapitres trouvent aussi leur place dans cette partie du livre en tant que commandements reçus par l’entremise de Moïse sur les steppes de Moab (36,13). Comme tels, ils avertissent le lecteur qu’il ne doit jamais perdre de vue la dimension législative du livre.

Il ne faut cependant pas minimiser le déplacement que ces passages imposent au lecteur. De la structuration de l’espace, de la répartition du territoire, on passe à l’organisation du temps d’Israël. Au cours de l’année, en des moments précis, la communauté d’Israël devra présenter à YHWH un sacrifice prescrit. Chaque Israélite peut en outre s’engager envers son Dieu dans un vœu qui ne peut être annulé que dans le cas de la femme sous certaines conditions. De cette manière, ces chapitres montrent qu’Israël doit se rapprocher de Dieu et se consacrer à celui qui, non seulement, demeure au cœur de son espace de vie, mais également, chemine avec lui dans le temps.

Ce déplacement vers la dimension temporelle, celle de la vie avec YHWH au long des âges, nous a poussé à élargir le propos en survolant le livre à la recherche de ce qui est dit en rapport au temps qui s’écoule. Là, il nous est apparu que ce livre est fondamentalement un livre de passage, conjuguant de manière intrinsèque le mouvement vers l’avant, la succession des générations, avec l’exigence de pérenniser la loi reçue de Moïse. Le peuple en marche y reçoit donc, comme un bagage qui doit toujours l’accompagner au cours de son périple dans le temps et l’espace : la loi et particulièrement les rites. Dans ce livre, en effet, même la racine זכר qui évoque principalement le souvenir et la mémoire, renvoie avant tout à la pérennité des rites et de la loi, à la présence du passé dans le présent, à la valeur paradigmatique du temps de Moïse pour les générations à venir du peuple de YHWH.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce travail avait pour objectif de contribuer au débat sur la cohérence et l'unité du livre des Nombres en analysant sa partie finale. L'exposé et la citation de certains travaux sur le sujet ont montré que ce débat a fait couler beaucoup d'encre. Il reste pourtant toujours d'actualité. La structure du livre des Nombres demeure la plus discutée du Pentateuque. Aucun thème ne semble apte à intégrer tout le matériau du livre. Même une étude visant à faire ressortir sa logique narrative aboutit à la conclusion que la trame séquentielle du livre des Nombres est assez lâche et ce qu'on pourrait considérer comme sa macro-intrigue ne semble pas intégrer et articuler toutes les différentes unités littéraires⁴⁴⁷.

Dans ce contexte, nous avons choisi d'étudier la dernière séquence de ce livre, convaincu que la partie finale de l'œuvre constitue le lieu par excellence d'où l'on peut analyser de manière rétrospective sa cohérence et son unité⁴⁴⁸. De fait, les derniers chapitres du livre des Nombres apposent non seulement le point final au livre, mais ils confirment également leur caractère conclusif par des sommaires et des allusions aux passages précédents, les rappelant ainsi à la mémoire du lecteur et lui proposant une ligne de re/lecture. Comme le disent si bien ces mots de Charles Conroy traduits par Sonnet : « L'histoire tient ensemble [...] non seulement par l'habile articulation de ses sous-unités, mais aussi par les phénomènes d'anticipation et de rétrospection qu'elle suscite »⁴⁴⁹.

Notre lecture a voulu se faire la plus attentive possible à la structure littéraire et narrative du texte pour comprendre comment sont organisés les différents passages, au niveau interne et au niveau de la séquence. La même attention a été portée sur les indices de correspondances littéraires ainsi que sur les reprises et allusions qui témoignent du rapprochement entre différents passages, mais aussi sur les effets de lecture susceptibles de rendre compte de la manière dont le texte suggère au lecteur sa prétention à l'unité et à la cohérence.

⁴⁴⁷ J. FORSLING, *Composite Artistry*.

⁴⁴⁸ Voir spécialement les lignes de Sonnet sur « les vertus narratives de la fin » dans J.-P. SONNET, « Le rendez-vous du Dieu vivant », p. 369-371.

⁴⁴⁹ C. CONROY, *Absalom Absalom ! Narrative and Language in 2Sam 13–20*, Rome, 1978, p. 141 ; J.-P. SONNET, « Un drame au long cours : Enjeux de la 'lecture continue' dans la Bible hébraïque », dans *RTL* 42 (2011), p. 394.

La séquence du livre que nous avons étudiée établit le constat de la mort de toute la génération recensée au Sinaï (26,64) et traite de la génération suivante. Tout se déroule dans les steppes de Moab où les fils d'Israël campent depuis Nb 22,1, mais l'expression על ירדן – près du Jourdain (26,3.63 ; 31,12 ; 33,48.50 ; 35,1 ; 36,13) – est particulière à Nb 26–36. Il n'y a plus de fléau, le peuple se prépare à prendre possession de la terre promise et la relation avec YHWH, mise en mal par l'apostasie de Péor (Nb 25), est réparée (Nb 31) et demeure une relation de confiance dans tous ces chapitres.

On y relève un vocabulaire caractéristique comme celui de אִחֻזָּה – patrimoine (27,4.7 ; 32,5.22.29.32 ; 35,2.8.28), limité à cette séquence et נַחֲלָה – héritage (46 occurrences dans le livre, dont seulement 7 dans les chapitres qui précèdent Nb 26). Ces termes apparaissent parfois ensemble : אִחֻזֹּת נַחֲלָה (27,7 ; 32,32) ou נַחֲלַת אִחֻזָּה (35,2). On peut noter également les occurrences du verbe יָרַשׁ – déposséder, entrer en possession (15 fois dont seulement 6 avant Nb 26). Ce vocabulaire confirme l'importance de la thématique du patrimoine dans ces chapitres. Même au sujet des chapitres 28–30 dont nous avons déjà remarqué la difficulté d'intégration dans le contexte littéraire immédiat, on constate que le verbe נִיא – infirmer, invalider (30,6.9.12 ; 32,7.9) – dont les six occurrences se trouvent uniquement dans ces deux chapitres ne peut manquer de les rapprocher, tout comme l'expression « commande aux fils d'Israël et tu leur diras – וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם » pour Nb 28,2 et 35,2. Il nous paraît donc logique de lire cette séquence (Nb 26–36) de manière continue.

Elle commence par un recensement des douze tribus qui vont incessamment entrer en possession de la terre promise, ainsi que de celui des Lévites qui forment un groupe distinct, préposé au service de YHWH (Nb 26). Le partage du territoire annoncé dans ce chapitre fournit ensuite le cadre dans lequel se pose la question de la postérité d'un père mort sans laisser d'héritier masculin (27,1-11), question dont une première solution suscite l'inquiétude des chefs de famille du clan de Galaad pour la stabilité du patrimoine de leur clan, inquiétude qui, à son tour, constitue la matière du dernier chapitre du livre. De la sorte, toute cette partie est encadrée par la thématique de la terre et de l'héritage. Cependant, le développement de ce thème de la terre s'avère très subtil.

Les chapitres 26 et 27 présentent le peuple des héritiers, confirmant en même temps la disparition de toute la première génération, et ils donnent des instructions en vue du partage du territoire. La transmission du patrimoine de leur père aux filles de Celofehad confirme l'importance que cet héritage représente pour la survie du nom d'un père après sa mort et

démontre par le fait même que les thèmes de la terre et de la succession des générations sont liés. Moïse, membre de la première génération, apprend lui aussi que sa mort est proche et YHWH l'envoie imposer les mains à son successeur.

Les chapitres qui suivent (Nb 28–30) semblent toutefois en décalage par rapport à ce thème de la terre, mais celui-ci peut être facilement perçu à travers les offrandes prescrites dans le calendrier annuel et même dans les offrandes votives. Ces chapitres attirent par ailleurs l'attention sur la dimension rituelle et sur le caractère législatif du livre des Nombres. Les héritiers de la terre devront, en des moments précis de l'année, présenter à YHWH un sacrifice communautaire prescrit. En outre, chacun peut (et, dans certaines circonstances, doit) présenter à YHWH un sacrifice ou lui vouer un vœu. Ainsi, ce peuple des héritiers de la terre se définit également comme une assemblée cultuelle, un peuple consacré à Dieu à travers les âges.

Les chapitres 31 et 32, eux, traitent de la victoire sur Madian et de l'occupation de la région à l'est du Jourdain. Cependant Nb 31 n'est pas simplement la narration de la guerre contre Madian, car la guerre elle-même est une manière de rétablir le droit violé lors des incidents de Péor (Nb 25) dans une procédure impliquant de compléter la victoire militaire par des rites qui purifient le peuple et restaurent la communion entre celui-ci et son Dieu. La demande de s'installer à l'est du Jourdain en Nb 32, soumise par une partie de la communauté à Moïse, est aussi l'occasion non seulement d'un débat sur la terre, mais également sur l'unité des tribus d'Israël, débat au cours duquel se déploie une rhétorique rappelant la dimension paradigmatique de l'expérience des pères pour leurs enfants.

Comme une transition entre l'est et l'ouest du Jourdain, Nb 33 fournit le relevé des étapes de la marche, depuis Ramsès en Égypte jusqu'aux steppes de Moab sur les rives du Jourdain ainsi que des instructions sur l'occupation prochaine de Canaan. Si l'objectif final de la marche du peuple est la prise de Canaan, d'une part, le relevé des étapes situe le récit global du livre des Nombres – comme le font par ailleurs les références chronologiques et topographiques – dans l'ensemble plus vaste que constitue le Pentateuque. D'autre part, le discours de YHWH qui termine le chapitre suggère au lecteur que la terre d'Israël est susceptible d'être perdue si ce peuple n'obéit pas aux commandements de son Dieu.

Commencée en 33,50, la série d'instructions relatives à l'occupation de la terre promise se poursuit jusqu'à la fin du chapitre 35, ou plutôt jusqu'à la fin du livre, car Nb 36 traite de la stabilité du patrimoine du clan. En Nb 34, les frontières du futur territoire de Canaan sont

données, ainsi que les noms des princes qui doivent assister Éléazar et Josué dans la répartition du territoire. Nb 35 traite des villes des Lévites dont six serviront de villes de refuge.

Cependant, le lecteur ne peut manquer de constater que dans ces chapitres où le regard est tourné vers le pays de Canaan à l'ouest du Jourdain, le texte revient constamment sur l'est. L'occupation de l'est par deux tribus et demie est rappelée (34,14-15). Les villes des Lévites sont situées des deux côtés du Jourdain (35,14). Lorsqu'il recommande à Israël de préserver le pays de la souillure du sang, YHWH déclare être présent au milieu de son peuple quel que soit le lieu où il habite (35,29.34). Finalement, le dernier chapitre du livre remet au devant de la scène le clan de Makir, un clan de l'est du Jourdain (36,1 ; 32,40). C'est comme si, à l'approche de Canaan, au moment d'en dresser le gros plan, le livre des Nombres suggérait au lecteur que les frontières de la terre promise restent ouvertes, le plus important étant qu'Israël se conduise selon ce qui est recommandé au peuple de Dieu. En d'autres termes, Israël sera héritier de la terre dans la mesure où il sera héritier de la loi et honorera la présence de YHWH qui demeure au milieu de lui.

Au terme du parcours, nous pouvons conclure que si les variations de genres littéraires et de thématiques donnent parfois l'impression que les différents blocs sont tout simplement juxtaposés dans ce livre, plusieurs indices témoignent de la prétention du texte à l'unité et à la cohérence. Il recourt aux mots-crochets, aux thèmes-agraves, à la reprise – parfois interprétative – des éléments des passages précédents, à l'analogie des structures, etc. Ainsi, le recensement de Nb 26 rappelle par sa forme et son vocabulaire celui de Nb 1 et 3 et évoque explicitement l'épisode des explorateurs (26,65 / 13-14) et le soulèvement de la communauté de Coré (26,9-11 / Nb 16). De même, les deux récits de Nb 27 évoquent la communauté de Coré (27,3 / Nb 16) et la condamnation de Moïse, d'Aaron et de toute la première génération (27, 13-14 / Nb 20). Le calendrier de Nb 28–29 fait notamment écho à la Dédicace de l'autel (Nb 7), à la célébration de la Pâque (Nb 9) et à l'institution des trompettes (Nb 10), mais il récapitule aussi les fêtes liturgiques en même temps que les différents sacrifices à présenter en terre promise (Nb 15). Les vœux de Nb 30, prolongent et élargissent ceux de Nb 6. En Nb 31, on trouve non seulement la suite de Nb 25 et l'évocation des récits sur Balaam (31,8.16), mais également la mise en application des lois de purification rituelle (notamment celles de Nb 19) et les prescriptions relatives à la part destinée aux prêtres et aux Lévites (Nb 18). Le cas de Nb 32 est particulièrement remarquable, car plus que des allusions parfois implicites, dans ce

passage, Moïse prend la parole pour rappeler un moment fort de l'histoire d'Israël au désert (32,8-13 / Nb 13–14) dans le but rhétorique avéré de changer la position de ses interlocuteurs. Nb 33 récapitule les étapes de la marche tout en s'attardant sur le rappel de certains événements comme la mort d'Aaron (v. 37-40 / 20,22-21,3).

Même dans les chapitres qui traitent de l'avenir, ce phénomène de rétrospection est très perceptible. En lisant la liste des princes en Nb 34, on ne peut ignorer le contact avec les deux listes de Nb 1 et Nb 13, sans même qu'il soit nécessaire de préciser que la cartographie de Canaan dans ce chapitre rappelle en plusieurs points l'exploration du territoire en Nb 13. De son côté, Nb 35 remet à l'ordre du jour le traitement particulier des Lévites et le principe de la présence de YHWH au milieu de son peuple déjà présent dans l'organisation du camp (5,3). L'attention à toutes ces techniques révèle donc plusieurs connexions entre diverses parties. Si la structure du livre reste discutable et si l'approche par un thème unique et exclusif n'est pas satisfaisante, ces indices nous invitent à penser en termes de texture finement agencée et des pièces apparemment disparates subtilement tissées entre elles⁴⁵⁰.

Au final, cette séquence (Nb 26–36) n'est pas seulement une séquence différente des autres, avec des personnages spécifiques (la deuxième génération) et une manière particulière d'aborder la promesse de la terre, mais aussi une étape qui présente la synthèse du passé et prépare la suite. Ce temps est un temps d'instruction et de construction du peuple des héritiers. En ce sens, le dernier verset, qui conclut à la fois la dernière séquence et l'ensemble du livre, suggère (en fidélité au contenu de l'ensemble) que, pour ce livre, même le récit est le lieu de l'apprentissage de la loi, que chaque expérience est une école de la torah, une torah dont les rites et les mémoriaux entretiennent l'éternelle actualité à travers les âges dans un livre marqué par le mouvement.

Signalons pour terminer que si cette étude constitue un apport particulier et, nous l'espérons, original à l'exégèse du livre des Nombres à partir de sa partie finale, elle laisse plusieurs questions sans réponse et ouvre la voie à d'autres recherches. Elle mérite d'être complétée par une analyse plus développée du chapitre 25, car si le recensement de Nb 26 marque un nouveau départ, le récit de l'apostasie de Peor qui provoque le dernier fléau contre

⁴⁵⁰ R. ALTER, « Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative », dans R.M. SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Oxford, 1990, p. 159.

Israël constitue le tournant qui ouvre cette nouvelle période⁴⁵¹ et sert par exemple de situation initiale au récit de Nb 31. Les épisodes relatifs au peuple des héritiers dont il est question dans ces chapitres se poursuivent jusqu'à la fin du livre de Josué. Il serait donc important d'aller jusqu'au bout et de voir notamment ce qui est dit sur la fin de cette génération (Jos 24,29-33 et Jg 2,6-10) pour comprendre comment la Bible présente son destin particulier. Cette étude jette aussi les bases d'une réflexion théologique plus approfondie sur le rapport d'Israël à la terre, sur l'appartenance au peuple de Dieu et sur la relation avec le passé.

⁴⁵¹ R. ALBERTZ, « A Pentateuchal Redaction », p. 222-224.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires et grammaires

- BOGAERT P.-M. – DELCOR M. – JACOB E. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002, 3^e éd. revue et augmentée.
- BOTTERWECK J.G., e.a. (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 vol. Grand Rapids, 1977-2006.
- BROWN F. – DRIVER S. R. – BRIGGS C.-A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.
- DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, 1964.
- COCAGNAC M., *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, 1994.
- JENNI E. – WESTERMANN C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vol., Peabody MA, 1997.
- JOÜON P. – MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, 2007.
- , *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923.
- LISOWSKY G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958.
- PIROT L. (éd.), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 14 vol., Paris, 1928-.
- REYMOND Ph., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique*, Paris, 2007, 6^e éd.

Commentaires

- ALTER R., *The Five Books of Moses : A Translation with Commentary*, New York – London, 2004.
- ARTUS O. – NOËL D., *Les livres de la Loi : Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome : commentaire pastoral*, Paris, 1998.
- ASHER J. BEN – MUNK E., *Tur on the Torah. Commentary on the Torah by Rabbi Yaakov ben Rabbeinu Asher (R'osh)*. Vol. 3, *Vayikra-Bamidbar. (Leviticus-Numbers)*, New-York – Jérusalem, 2005.
- ASHLEY T.R., *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, 1993.
- , *Leviticus – Numbers* (Smyth & Helwys Bible commentary, 3), Macon, 2005.
- BELLINGER W.H., *Leviticus, Numbers* (NIBC.OT), Peabody MA, 2001.

- BONIFACE-MALLE A., *Nombres*, dans TOKUNBOH ADEYEMO – SOLOMON A. (éd.), *Commentaire biblique contemporain : un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens africains*, Champs-sur-Marne, 2008, p. 165-206.
- BOYCE R.N., *Leviticus and Numbers* (WBC), Louisville, 2008.
- BRENNER A. e.a., *Leviticus and Numbers*, Mineapolis, 2013.
- BUDD P.J., *Numbers* (WBC, 5), Waco, 1984.
- , « Numbers », dans DUNN J. e.a. (éd.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, 2003, p. 125-152.
- CLAMER A., « Les Nombres », dans PIROT L. (éd.), *La Sainte Bible*, t. 2, Paris, 1940, p. 209-481.
- DAVIES E.W., *Numbers* (NCBC), London, 1995.
- ESKENAZI T.C. – WEISS A.L. (éd.), *The Torah. A Women's Commentary*, New York, 2008.
- FOX E., *The Five Books of Moses : A New Translation with Introductions, Commentary and Notes*, London, 1995.
- FRETHERM T.E., « Numbers », dans BARTON J., MUDDIMAN J. (éd.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, 2001, p. 110-134.
- GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburg, 1912.
- GREENBERG M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 22), New York, 1983.
- HARRISON R.K., *Numbers : A Exegetical Commentary*, Grand Rapids, 1992.
- KNIERIM R.P. – COATS G.W., *Numbers* (FOTL, 4), Grand Rapids, 2005.
- LEVINE B.A., *Numbers 1–20 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 4), New York, 1993.
- , *Numbers 21–36 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 4a), New York, 2000.
- MILGROM J., *Numbers : The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, 1990.
- NOTH M., *Numbers : A Commentary* (OTL), London, 1968.
- NOWELL I., *Numbers* (New Collegeville Bible Commentary), Collegeville, 2011.
- OLSON D.T., *Numbers* (Int, 4), Louisville, 1996.
- SAKENFELD K.D., *Journeying with God. Numbers* (ITC), Grand Rapids, 1995.
- SHERWOOD S.K. e.a., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Berit Olam), Collegeville, 2002.
- STUBBS D.L., *Numbers* (Brazos Theological Commentary), Grand Rapids, 2009.
- STURDY J., *Numbers* (CBC), Cambridge, 1976.

VAULX J. DE, *Les Nombres* (Sources bibliques), Paris, 1972.

WENHAM G.J., *Numbers : An Introduction and Commentary* (TOTC), Leicester, 1981.

Monographies et articles cités ou consultés

AARON D.H., « The Ruse of Zelophehad's Daughters », dans *HUCA* 80 (2009), p. 1-38.

ACKERMAN J.S., « Nombres », dans ALTER R. e.a. (éd.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, 2003, p. 113-128.

AHIAMADU A., « A Functional Equivalence Translation of the Zelophehad Narrative in Num 27: 1-11 », dans *Scriptura* 93 (2006), p. 293-304.

ALBERTZ R., « A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers ? The Late Priestly Layers of Num 25–36 », dans *ZAW* 125 (2013), p. 220-233.

ALTER R., « Sodom as Nexus : The Web of Design in Biblical Narrative », dans SCHWARTZ R.M. (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Oxford, 1990, p. 146-160.

———, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, 1999.

ANISFELD M., « Why Was Moses Barred from Leading the People into the Promised Land ? – A Psychotheological Answer », dans *JBQ* 39 (2011), p. 211-220.

ARTUS O., *Études sur le livre des Nombres : récit, histoire et loi en Nb 13,1–20,13* (OBO, 157), Fribourg, 1997.

———, *Le Pentateuque* (CEv, 106), Paris, 1998.

———, « De l'acte de mémoire à la mémoire ritualisée dans les livres de l'Exode et du Deutéronome », dans *Revue d'éthique et de théologie morale. « Le Supplément »* 210 (1999), p. 75-90.

———, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique* (LeDiv, 200), Paris, 2005.

———, « Les dernières rédactions du livre des Nombres et l'unité littéraire du livre », dans RÖMER T. e.a. (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL, 203), Leuven, 2007, p. 129-144.

———, « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 121-143.

- , « Les enjeux socio-historiques de la composition d'ensemble du livre des Nombres », dans MAIER C.M. (éd.), *Congress Volume* – Munich, 2013 (VT.S, 163), Leiden, 2014, p. 125-153.
- , *Le Pentateuque : histoire et théologie* (CEv, 156), Paris, 2011.
- , « Nouvelles tendances de la recherche concernant le Pentateuque », dans *Revue Théologique des Bernardins* 1 (2011), p. 111-130.
- ASHLOCK, R.O., *As the Lord Commands : Narrative Endings and Closure Strategy in Exodus, Leviticus and Numbers*, Diss. Baylor University, 2002.
- AUNEAU J., « Le Pentateuque : 4. Le Lévitique et les Nombres », dans *Esprit et Vie* 115/127 (2005), p. 12-18.
- AVIOZ M., « The Call for Revenge in Jeremiah's Complaints (Jer XI-XX) », dans *VT* 55, 4 (2005), p. 429-438.
- BARSTAD H., « History and Memory : Some Reflection on the 'Memory Debate' in Relation to the Hebrew Bible », dans DAVIES P.R. – EDELMAN D.V. (éd.), *The Historian and the Bible. Essays in the Honour of Lester L. Grabbe* (Library of Hebrew Bible : Old Testament Studies, 530), New-York – London, 2010, p. 1-10.
- BARTLETT J.R., « Mercator in the Wilderness : Numbers 33 », dans B. BECKING e.a. (éd.), *Between Evidence and Ideology* (OTS, 59), Leiden, 2011, p. 31-39.
- BARTON J., « Forgiveness and Memory in the Old Testament », dans WITTE M. (éd.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin – New York, 2005, p. 987-991.
- , « Reading Texts Holistically : The Foundation of Biblical Criticism », dans LEMAIRE A. (éd.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S, 133), Leiden, 2010, p. 367-380.
- BASLEZ M.-F., « Pinhas ou la violence légitimée », dans *MoBi* 194 (2010), p. 28-29.
- BEN-AMOS D., « Comments on Robert C. Culley's 'Five Tales of Punishment in the Book of Numbers' », dans NIDITCH S. (éd.), *Text and Tradition*, Atlanta, 1990, p. 35-45.
- BERTRAND M., « Zimri et Kozbi, deux personnages symboliques de Nombres 25 », dans D. HAMIDOVIC e.a. (éd.), *De Jérusalem à Rome*, Paris, 2000, p. 37-49.
- BLENKINSOPP J., « The Baal Peor Episode Revisited (Num 25,1-18) », *Bib* 93 (2012), p. 86-97.
- BOORER S., *The Promise of the Land as Oath : a Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW, 205), Berlin, 1992.

- , « The Place of Numbers 13-14 and Numbers 20:2-12 in the Priestly Narrative (Pg) », dans *JBL* 131 (2012), p. 45-63.
- BOSMAN H., « Remembering Moses as a Model of Israelite and Early Jewish Identity », dans *Scriptura* 96 (2007), p. 326-333.
- BRIEND J., « La Marche des tribus d'Israël en Transjordanie », dans *MoBi* 46 (1986), p. 41-42.
- BRODIE T.L., « The Literary Unity of Numbers : Nineteen Atonement-centered Diptychs as one Key Element », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 455-472.
- BROWN R., *The Message of Numbers: Journey to the Promised Land*, Downers Grove, 2002.
- BUIS P., « Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres », dans *VT* 28 (1978), p. 257-270.
- , *Le livre des Nombres* (CEv, 78), Paris, 1991.
- BURNSIDE J., « Exodus and Asylum : Uncovering the Relationship between Biblical Law and Narrative », dans *JSOT* 34 (2010), p. 243-266.
- CARMICHAEL C., *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, New Haven – London, 2012.
- CAZEAUX J., *La contre-épopée du désert* (LeDiv, 218), Paris, 2007.
- CHILDS B.S., *Memory and Tradition in Israel*, London, 1992.
- CHRISTIAN M.A., « Openness to the Other Inside and Outside of Numbers », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 579-608.
- CLARK D.J., « Delimitation Markers in the Book of Numbers », dans KORPEL M.C.A. ea. (éd.), *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets*, Assen, 2005, p. 1-20.
- CLINES D.J.A., *Pour lire le Pentateuque*, Perpignan, 2011, [éd. originale en anglais, 1978].
- COATS G.W., *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville, 1968.
- , « Wilderness Itinerary », dans *CBQ* 34 (1972), p. 135-152.
- , « Balaam: Sinner or Saint ? », dans COATS G.W. (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novellen, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature* (JSOTS, 35), Sheffield, 1985, p. 56-62.
- COHEN J.M., « Leadership in the Book of Numbers », dans *JBQ* 28 (2000), p. 125-129.
- COLE R.D., « The Challenge of Faith's Final Step : Israel's Journey Toward Victory in Numbers 33 », dans GRISANTI M.A. – HOWARD D.M.J. (éd.), *Giving the Sense :*

- Understanding and Using Old Testament Historical Texts*, Grand Rapids, 2003, p. 340-359.
- COLIN C.J., « The Number of People in the Exodus from Egypt : Decoding Mathematically the very Large Numbers in Numbers I and XXVI », dans *VT* 48 (1998), p. 196-213.
- CONDIE K., « Narrative Features of Numbers 13–14 and Their Significance for the Meaning of the Book of Numbers », dans *Reformed Theological Review* 60 (2001), p. 123-137.
- CURZER H.J., « Spies and Lies : Faithful, Courageous Israelites and Truthful Spies », dans *JSOT* 35 (2010), p. 187-195.
- DAVIES G.I., *The Way of the Wilderness : A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, Cambridge, 1979.
- , « The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch », dans *VT* 33 (1983), p. 1-13.
- , « The Wilderness Itineraries: A Comparative Study », dans *Tyndale Bulletin* 25 (1974), p. 46-81.
- DE VAUX R., « L'itinéraire des Israélites de Cadès aux plaines de Moab », dans *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 331-342.
- , *Les Institutions de l'Ancien Testament. vol. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles.* 2^e éd. revue, Paris, 1961.
- DERBY J., « The Wilderness Experience », dans *JBQ* 26 (1998), p. 193-196.
- DOGNIEZ C., « Les noms de fêtes dans le Pentateuque grec », dans *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods* 37 (2006), p. 344-366.
- DONZE-MICHAU M.C., *L'image de Balaam. Visions juives et chrétiennes d'un personnage contesté*, Diss. Université de Strasbourg, 2008.
- DOUGLAS M., *In the Wilderness : the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT.S, 158), Sheffield, 1993.
- DOZEMAN T.B., « Masking Moses and Mosaic Authority in Torah », dans *JBL* 119 (2000), p. 21-45.
- , « Geography and Ideology in the Wilderness Journey from Kadesh through the Transjordan », dans GERTS J.C. ea. (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW, 315), Berlin, 2002, p. 173-189.
- ECO U., *Les limites de l'interprétation*, Paris, 1992.
- EDENBURG C., « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership : Some Preliminary Observations », dans *JSOT* 35 (2010), p. 131-148.

- EISENBERG J. – DUPUY B., *L'étoile de Jacob*, Paris, 1989.
- FARRUGIA F., « Syndrome narratif et reconstruction du passé dans *Les cadres sociaux de la mémoire* et dans *La mémoire collective* », dans PÉQUIGNOT B. (dir.), *Maurice Halbwachs : le temps, la mémoire et l'émotion*, Paris, 2007.
- FLEMING D.E., « A Break in the Line : Reconsidering the Bible's Diverse Festival Calendars », dans *RB* 106 (1999), p. 161-174.
- , « The Israelite Festival Calendar and Emar's Ritual Archive », dans *RB* 106 (1999), p. 8-34.
- FORSLING J., *Composite Artistry in the Book of Numbers. A Study in Biblical Narrative Conventions*, Åbo, 2013.
- FRANKEL D., « Two Priestly Conceptions of Guidance in the Wilderness », dans *JSOT* 81 (1998), p. 31-37.
- , *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S, 89), Leiden, 2002, p. 119-311.
- , *The Land of Canaan and the Destiny of Israel : Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, 2011.
- FREUND R., « The Land which Bled Forth its Bounty : an Exil Image of the Land of Israel », dans *SJOT* 13 (1999), p. 284-297.
- FRICK F.S., « Ritual and Social Regulation in Ancient Israel : The Importance of the Social Context for Ritual Studies and a Case Study – The Ritual of the Red Heifer », dans GUNN D.M. ea. (éd.), « *Imagining* » *Biblical Worlds* (FS. J.W. Flanagan) (JSOTS, 359), Sheffield, 2002, p. 219-232.
- GARCIA LOPEZ F., « La place du Lévitique et des Nombres dans la formation du Pentateuque », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 75-98.
- GENETTE G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, 1982.
- GERICKE J.-W., « Synchrony, Diachrony and Reality : The Anti-realist Ontological Implications of Theological Pluralism in the Pentateuch », dans LE ROUX J.H. – OTTO E. (éd.), *South African Perspectives on the Pentateuch Between Synchrony and Diachrony*, London – New York, 2007, p. 152-167.
- GOSSE B., « Moïse entre l'alliance des patriarches et celle du Sinaï », dans *SJOT* 11 (1997), p. 3-15.
- GREENBERG M., « The Biblical Conception of Asylum », dans *JBL* 78 (1959), p. 125-132.

- GROSSMAN J., « Divine Command and Human Initiative : A Literary View on Numbers 25–31 », dans *BibInt* 15 (2007), p. 54-79.
- HAHN C., « The Understanding of the Nazirite Vow », dans GRANT J.A. e.a. (éd.), *A God of Faithfulness* (FS. J.G. Mc Conville), New York, 2011, p. 46-60.
- HALBERSTAM C., « The Art of Biblical Law », dans *Prooftexts* 27 (2007), p. 345-364.
- HARRELSON W., « Guidance in the Wilderness : theTheology of Numbers », dans *Interp* 13 (1959), p. 24-36.
- HAVRELOCK R., « The two Maps of Israel's Land », dans *JBL* 126 (2007), p. 649-667.
- HEINZERLING R., « On the Interpretation of the Census Lists by C.J. Humphreys and G.E. Mendenhall », dans *VT* 50 (2000), p. 250-252.
- HEMMER GUDME A.K. DE, « How Should We Read Hebrew Bible Ritual Texts ? A Ritualistic Reading of The Law of the Nazirite (Num 6,1-21) », dans *SJOT* 23 (2009), p. 64-84.
- HENDEL R.J., « Numbers : The Lawbook on Speech Morality », dans *JBQ* 39 (2011), p. 74-82.
- , « The Exodus in Biblical Memory », dans *JBL* 120 (2001), p. 601-622.
- , *Remembering Abraham : Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford, 2005.
- HICKOX A., *Literary-theological Readings in the Book of Numbers*, Diss. Emory University, 1991.
- HOPPE L.J., « Israel and Egypt : Relationships and Memory », dans *The Bible Today*, 45 (2007), p. 209-213.
- HUMPHREYS C.J., « The Number of People in the Exodus from Egypt : Decoding Mathematically the very Large Numbers in Numbers I and XXVI », dans *VT* 48 (1998), p. 196-213.
- , « The Numbers in the Exodus from Egypt : A Further Appraisal », dans *VT* 50 (2000), p. 323-328.
- HYMAN R.T., « Four Acts of Vowing in the Bible », *JBQ* 37 (2009), p. 231-238.
- HYMES D.C., *A Pluriform Analysis of Numbers 10,11-14,45*, Diss University of Wales, Bangor, 2010.
- ILAN T., « The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance : The Biblical Injunction and its Outcome », dans BRENNER A. (éd.), *Exodus to Deuteronomy* (A Feminist Companion to the Bible, Second Series, 5), Sheffield, 2000, p. 176-186.
- JAGERSMA H., « Mensen hebben recht op asiel (Numeri 35,9-34) », dans *Jota* 15 (1992), p. 23-28.

- JOBLING D., « The Jordan as Boundary : A Reading of Numbers 32 and Joshua 22 », dans *SBL Seminar papers* 19 (1980), p. 183-207.
- JOOSTEN J., « Le camp et la ville. L'arrière-plan vétéro-testamentaire d'une équation étonnante », dans HENGEL M. e.a., *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes : 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.-23. September 1998 in Tübingen* (WUNT 129), Tübingen, 2000, p. 119-137.
- KAHN P., « Moses at the Waters of Meribah : A Case of Transference », dans *JBQ* 35 (2007), p. 85-93.
- KISLEV I., « The Investiture of Joshua (Numbers 27:12-23) and the Dispute on the Form of the Leadership in Yehud », dans *VT* 59 (2009), p. 429-445.
- , « Vocabulary of the Septuagint and Literary Criticism : The Case of Numbers 27,15-23 », dans *Bib* 90 (2009), p. 59-67.
- , « Numbers 36,1-12 : Innovation and Interpretation », dans *ZAW* 122 (2010), p. 249-259.
- KNOHL I., « The Sin Offering Law in the 'Holiness School' (Numbers 15:22-31) », dans ANDERSON G.A. – OLYAN S.M. (éd.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield, 1991, p. 192-203.
- KNOPPERS G.N., « Establishing the Rule of Law ? The Composition of Num 33,50-56 and the Relationships among the Pentateuch, the Hexateuch and the Deuteronomistic History », dans OTTO E. e.a. (éd.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT, 206), Göttingen, 2004, p. 135-152.
- KOK J.L.T., *The Sin of Moses and the Staff of God. A Narrative Approach* (SSN, 35), Assen, 1997.
- , « A Fresh Perspective on a Familiar Problem », dans *Henoch* 19 (1997), p. 161-174.
- , « Parallel Scripts, Paradigm Shifts », dans *BZ* 42 (1998), p. 81-90.
- LEE W.W., « The Transition from the Old Generation to the New Generation in the Book of Numbers: A Response to Dennis Olson », dans KIM W. e.a. (éd.), *Reading the Bible for a New Millenium. Vol. 2. Exegetical and Theological Studies* (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg, 2000, p. 201-220.
- , *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Grand Rapids, 2003.
- , « The Exclusion of Moses from the Promised Land : A Conceptual Approach », dans SWEENEY M.A. e.a. (éd.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, 2003, p. 217-239.

- , « The Concept of the Wilderness in the Pentateuch », dans POMYKALA K.E. (éd.), *Israel in the Wilderness : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions, 10), Leiden – Boston, 2008, p. 1-16.
- LEVEEN A., « Variations on a Theme : Differing Conceptions of Memory in the Book of Numbers », dans *JSOT* 27 (2002), p. 201-221.
- , « Reading the Seams », dans *JSOT* 29 (2004), p. 259-287.
- , *Memory and Tradition in the Book of Numbers*, Cambridge, 2008.
- , « Falling in the Wilderness : Death Reports in the Book of Numbers », dans *A Journal of Jewish Literary History* 22 (2002), p. 245-272.
- LEVIN Y., « Numbers 34:2-12 : the Boundaries of the Land of Canaan, and the Empire of Necho », dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30 (2006), p. 55-76.
- LEVINE E., *Heaven and Earth, Law and Love. Studies in Biblical Thought* (BZAW, 303), Berlin, 2000.
- LICHTENSTEIN M., *Moses : Envoy of God, Envoy of His People. Leadership and Crisis from the Exodus to the Plains of Moab*, Jersey City, 2008.
- LITKE J., « Korah and His Fall : Observations on Holiness », dans *JBQ* 36 (2008), p. 118-120.
- , « Moses at the Waters of Meribah », dans *JBQ* 39 (2011), p. 31-34.
- LOEWENSTAMM S.E., « The Settlement of Gad and Reuben as Related in Nu. 32:1-38 – Background and Composition », dans LOEWENSTAMM S.E. (éd.), *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and Its Oriental Background*, Jérusalem, 1992, p. 109-130.
- LUNN N.P., « Numbering Israel : A Rhetorico-structural Analysis of Numbers 1–4 », dans *JSOT* 35 (2010), p. 167-185.
- MAGONET J., « The Korah Rebellion », dans *JSOT* 24 (1982), p. 3-25.
- MARX A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH* (VT.S, 105), Leiden, 2005.
- , « Le système sacrificiel P et la formation du Pentateuque », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 285-303.
- MASTIN B.A., « What Do *miqneh* and *behema* Mean in Genesis xxxiv 23, xxxvi 6; Numbers xxxi 9, xxxii 26 ? », dans *VT* 45 (1995), p. 491-515.
- MATTINGLY K., « The Significance of Joshua's Reception of the Laying on of Hands in Numbers 27:12-23 », dans *Andrews University Seminary Studies* 39 (2001), p.191-208.

- MBUWAYESANGO D.R., « Can Daughters Be Sons ? The Daughters of Zelophehad in Patriarchal and Imperial Society », dans SANDOVAL T.J. e.a. (éd.), *Relating to the Text. Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible* (JSOTS, 384), London, 2003, p. 251-262.
- MCDONALD N., « Deuteronomy and Numbers. Common Narratives Concerning the Wilderness and Transjordan », dans *JAJ* 1 (2012), p. 141-165.
- MCENTIRE M., « A Response to Colin J. Humphreys's 'The Number of People in the Exodus from Egypt : Decoding Mathematically the very large Numbers in Numbers I and XXVI' », dans *VT* 49 (1999), p. 262-264.
- MERRILL E.H., « Remembering : A Central Theme in Biblical Worship », dans *JETS* 43 (2000), p. 27-36.
- MILGROM J., « Korah's Rebellion : A Study in Redaction », dans CARREZ M. ea. (éd.), *De la Tôrah au Messie* (FS. H. Cazelles), Paris, 1981, p. 135-146.
- , « Magic, Monotheism and the Sin of Moses », dans HUFFMON H.B. ea. (éd.), *The Quest for the Kingdom of God* (FS. G.E. Mendenhall), Winona Lake, 1983, p. 251-265.
- , « The Rebellion of Korah, Numbers 16–18. A Study in Tradition History », dans *SBL 1988 Seminar Papers*, Atlanta, 1988, p. 570-573.
- , « On Decoding very large Numbers », dans *VT* 49 (1999), p. 131-132.
- MIRGUET F., « Interprétation de récit, récit d'interprétations : l'exemple de Nombres 16 », dans *BibInt* 13 (2005), p. 404-417.
- , « Le motif des cassolettes en Nb 16,1–17,5. Une riposte théâtralisée », dans *EstBib* 63 (2005), p. 3-19.
- , « Numbers 16 : the Significance of Place : an Analysis of Spatial Markers », dans *JSOT* 32 (2008), p. 311-330.
- , « La représentation littéraire d'une réalité à venir : la terre promise dans les Nombres », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 507-519.
- MOLLO P., *The Motif of Generational Change in the Old Testament : A Literary and Lexicological Study*, Lewiston, 2016.
- MONROE L.A.S., « Phinehas' Zeal and the Death of Cozbi : Unearthing a Human Scapegoat Tradition in Numbers 25:1-18 », dans *VT* 62 (2012), p. 211-231.

- MORLEY J.-P., « Du Dieu nomade au Dieu centralisateur. Deux lectures de *Nombres 9* », dans ABEL O. – SMYTH F. (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, 1992, p. 227-236.
- NAVONE J. « Garden and Wilderness Metaphors », dans *The Bible Today* 38 (2000), p. 297-299.
- NEWING E.G., « The Rhetoric of Altercation in Numbers 14 », dans CONRAD E. ea. (éd.), *Perspectives on Language and Text*, Winona Lake, 1987, p. 211-228.
- NIDITCH S., « War, Women, and Defilement in Numbers 31 », dans *Semeia* 61 (1993), p. 39-57.
- , *War in Hebrew Bible : A Study in Ethics of Violence*, New York – Oxford, 1992.
- NIHAN C., « La mort de Moïse (Nb 20,1-13; 22,22-29 ; 27,12-23) et l'édition finale du livre des Nombres », dans RÖMER T. e.a. (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL, 203), Leuven, 2007, p. 145-182.
- , « Israel's Festival Calendars in Leviticus 23, Numbers 28–29 and the Formation of 'Priestly' Literature », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 177-231.
- NOCQUET D., « La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse : l'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse », dans *Transeuphratène* 29 (2005), p. 133-153.
- , « Nb 27,12-23, la succession de Moïse et la place d'Éléazar dans le livre des Nombres », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 655-675.
- NOORT E., « Balaam the Villain : The History of Reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former Prophets », dans VAN KOOTEN G.H. e.a. (éd.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (Themes in Biblical Narrative, 11), Leiden, 2008, p. 3-23.
- NORA P., « Between Memory and History : 'Les Lieux de Mémoire' », dans *Representations* 26 (1989), p. 7-24.
- OLICKAL M., *Rebellion in the Wilderness and Rejection of the Land. An Exegetical Study of Numbers 13-14*, Diss. Studium biblicum franciscanum, Jérusalem, 2012.
- OLSON D.T., *The Death of the Old and the Birth of the New : The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (Brown Judaic Studies, 71), Chico, 1985.
- , « Negotiating Boundaries : The Old and New Generations and the Theology of Numbers », dans *Interp* 51 (1997), p. 229-240.

- , « Book of Numbers », dans ALEXANDER T.D. – BAKER D.W. (éd.), *Dictionary of the Old Testament : Pentateuch*, Downers Grove, 2003, p. 611-618.
- ORGAN B.E., « Pursuing Phinehas : A Synchronic Reading », dans *CBQ* 63 (2001), p. 203-218.
- OTTO E., « Das Ende der Toraoffenbarung. Die Funktion der Kolophone Lev 26,46 und 27,34 sowie Num 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch », dans BECK M. e.a. (éd.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (FS H.-C. Schmitt) (BZAW, 370), Berlin, 2006, p. 191-201.
- PARDES I., « Imagining the Promised Land : The Spies in the Land of Giants », dans *History and Memory* 6 (1994), p. 5-23.
- PATRICK D., « Depictions of God in the Wilderness », dans *The Bible Today* 39 (2001), p. 11-16.
- PILCH J.J., « A Window into the Biblical World : Desert and Wilderness », dans *The Bible Today* 37 (1999), p. 247-251.
- POPOVIC A., « The Bible as a Book of Memory », dans *Antonianum* 79 (2004), p. 411-443.
- PROPP W.H., « The Rod of Aaron and the Sin of Moses », *JBL* 107 (1988), p. 19-26.
- REDSBURG G.A., « An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers i and xxvi », dans *VT* 51 (2001), p. 392-396.
- REYNOLDS C.B., « Life after Grace. Preaching from the Book of Numbers », dans *Interp* 51 (1997), p. 267-279.
- RICOEUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000.
- ROBISON B., « Ancient Israelite Concepts Affecting Death and Remembrance », dans *Proceedings of the Central States Society of Biblical Literature and the American Schools of Oriental Research* 4 (2001), p. 169-188.
- ROETMAN J.A. – VISSER'T HOOFT G., « Nb 25 et la formation du Pentateuque à la croisée des enjeux post-exiliques », dans *Transeuphratène* 27 (2004), p. 37-67.
- ROGERS C., « Moses : Meek or Miserable ? », dans *JETS* 29 (1986), p. 257-263.
- ROGERSON J.W., *A Theology of the Old Testament : Cultural Memory, Communication and Being Human*, Minneapolis, 2010.
- RÖMER T., « Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël au désert », dans BONS E. (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament*, vol. 1 (FS. R. Kuntzmann) (LeDiv, 197), Paris, 2004, p. 63-80.
- e.a., *Moïse le prophète de Dieu*, dans *Lumière et Vie* 47 (1998), p. 1-91.

- , « Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers », dans REZETKO R. e.a. (éd.), *Reflection and Refraction* (FS. A.G. Auld), Leiden, 2007, p. 419-445.
- , « De la périphérie au centre : les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 3-34.
- , « Nombres », dans ID. e.a. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi, 49), Genève, 2009, p. 279-293.
- ROSE M., « Empoigner le Pentateuque par sa fin : L'investiture de Josué et la mort de Moïse », dans RÖMER T. – PURY A. De (éd.), *Le Pentateuque en question : Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi, 19), Genève, 2002, 3^e éd. augmentée, p. 129-147.
- ROSKOP A.R., *The Wilderness Itineraries. Genre, Geography, and the Growth of Torah*, Wimona Lake IN, 2011.
- SAKENFELD K.D., « Zelophehad's Daughters », dans *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988), p. 37-47.
- SAMOYAUULT T., *L'intertextualité. Mémoire de la littérature* (Littérature 128), Paris, 2013.
- SAVELLE C.H., « Canonical and Extracanonial Portraits of Balaam », dans *BS* 166 (2009), p. 387-404.
- SCHMIDT L., « Die Ansiedlung von Ruben und Gad im Ostjordanland in Numeri 32,1-38 », dans *ZAW* 114 (2002), p. 497-510.
- , « Leviten- und Asylstädte in Num. xxxv und Jos. Xx; xxi 1-42 », dans *VT* 52 (2002), p. 103-121.
- SCHOTTROFF W., *Gedenken im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachreis*, Neukirchen-Vluyn, 1964.
- SEEBASS H., « The Case of Phinehas at Baal Peor in Num 25 », dans *BN* 117 (2003), p. 40-46.
- , « 'Holy' Land in the Old Testament : Numbers and Joshua », dans *VT* 56 (2006), p. 92-104.
- , « Old and New, Memory of Failure and outlook for Renewal in the Book of Numbers », dans MOMMER P. – SCHERER, A.G., *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken: Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel*, Münster, 2010, p. 265-279.
- SHEMESH Y., « A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad : Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash », dans *BibInt* 15 (2007), p. 80-109.

- SKA J.L., « Alexander Geddes between Old and New : Story and History in the Book of Numbers », dans JOHNSTONE W. (éd.), *The Bible and the Enlightenment. A Case Study – Dr Alexander Geddes (1737-1802)* (JSOTS, 377), London, 2004, p. 168-180.
- , « Le récit sacerdotal : une ‘histoire sans fin’ ? », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 631-653.
- , « Old and New in the Book of Numbers », dans *Bib* 95 (2014), p. 102-116.
- , « La structure du Pentateuque dans sa forme canonique », dans *ZAW* 113 (2001), p. 331-352.
- , *Introduction à la lecture du Pentateuque : Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau, 5), Bruxelles, 2000.
- , « Le Pentateuque à l’heure de ses usagers », dans *Bib* 87 (2006), p. 98-110.
- , « From History Writing to Library Building : The End of History and the Birth of the Book », dans KNOPPERS G.-N. – LEVINSON B.-M. (éd.), *The Pentateuch as Torah : New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, 2007, p. 145-169.
- , « Qui est, dans le Deutéronome, le successeur de Moïse ? », dans *NRTh* 135 (2013), p. 353-370.
- SMITH M.S., « Remembering God : Collective Memory in Israelite Religion », dans *CBQ* 64 (2002), p. 631-651.
- SONNET J.-P., « Un drame au long cours : Enjeux de la ‘lecture continue’ dans la Bible hébraïque », dans *RTL* 42 (2011), p. 371-407.
- , « ‘Lorsque Moïse eut achevé d’écrire...’ (Dt 31,24) : une ‘théorie narrative’ de l’écriture dans le Pentateuque », dans *Recherche de science religieuse* 90 (2002), p. 509-524.
- , « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l’intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34) », dans *NRTh* 123 (2001), p. 353-372.
- , « L’analyse narrative des récits bibliques », dans BAUCKS M. – NIHAN C. (éd.), *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament* (MoBi, 61), Genève, 2008, p. 47-94.
- SPERO S., « Who Authorized Israelite Settlement East of the Jordan? », dans *JBQ* 35 (2007), p. 11-16.
- , « And Against All the Gods of Egypt I Will Execute Judgments », dans *JBQ* 27 (1999), p. 83-88.
- ŠTRBA B., « Did the Israelites Realise Why Moses Had to Die? », dans *RB* 113 (2006), p. 337-365.

- TAN S.S., « A Double Reading of the 'Wilderness' Narratives : Implications for Old Testament Theology », dans *Restoration Quarterly* 42 (2000), p. 155-168.
- TASSIN C., « Foi et violence. Traditions juives sur Pinhas (Nb 25) », dans *Spiritus* 184 (2006), p. 320-330.
- TASSIN C., « Un grand prêtre idéal ? Traditions juives anciennes sur Pinhas », dans *REJ* 167 (2008), p. 1-22.
- ULRICH D.R., « The Framing of the Narratives about Zelophedad's Daughters », dans *JETS* 41 (1998), p. 529-538.
- VAN DER MEER, M.N. « The Next Generation : Textual Moves in Numbers 14,23 and Related Passages », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 399-416.
- VAN SETERS J., « From Faithful Prophet to Villain : Observations on the Tradition History of the Balaam Story », dans CARPENTER E.E. (éd.), *A Biblical Itinerary. In Search of Method, Form and Content* (FS. G.W. Coats) (JSOTS, 240), Sheffield, 1997, p. 126-132.
- VOGELS W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (LiBi, 114), Paris, 1997.
- WAGENAAR H., *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (BZAR, 6), Wiesbaden, 2005.
- WAITE J., « The Census of Israelite Men after their Exodus from Egypt », *VT* 60 (2010), p. 487-491.
- WALSH J., « From Egypt to Moab : A Source Critical Analysis of the Wilderness Itinerary », dans *CBQ* 39 (1977), p. 20-33.
- WEINSTEIN B., « In Defense of Korah », dans *JBQ* 37 (2009), p. 259-264.
- WÉNIN A., « Le serpent de Nb 21,4-9 et de Gn 3,1 : intertextualité et élaboration du sens », dans RÖMER T. (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL, 215), Leuven, 2008, p. 545-554.
- , « Moïse entre fiction et histoire », dans *Lumière et Vie* 49 (2000), p. 19-27.
- WILLIAMS R., « BTB Readers' Guide : Social Memory », dans *BTB* 41 (2011), p. 189-200.
- ZAKOVITCH Y., « *And You Shall Tell Your Son...* » : *The Concept of the Exodus in the Bible*, Jerusalem, 1991.
- , « Through the Looking Glass : Reflexions/Inversions of Genesis Stories in the Bible », dans *BibInt* 1 (1993), p. 139-152.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	2
Liste des abréviations.....	3
Introduction générale	5
I ^{ère} partie : Nombres comme livre de passage.....	17
Introduction.....	17
Chap. I : Le passage d'une génération à une autre	21
1. Nouveau recensement, peuple nouveau.....	22
2. Tableau des clans et sommaires	28
2.1. Ruben et le soulèvement de Nb 16,1–17,5	28
2.1.1. La communauté de Coré	29
2.1.2. Querelle contre YHWH.....	31
2.1.3. Signe et mémorial	32
2.1.4. Regard sur le passé.....	33
2.2. Juda et Manassé : la vie plus forte que la mort.....	37
3. Le partage du territoire : don et responsabilité	38
4. Lévi, la tribu mise à part.....	40
5. De la mort d'une génération à l'émergence d'une autre	42
6. Par-delà la génération de l'exode, le lien avec les patriarches	45
6.1. Les fils d'Israël entrant en Égypte et les fils d'Israël sortant d'Égypte.....	46
6.2. D'autres échos de la Genèse et de l'Exode.....	50
Chap. II : Héritage et succession	55
1. Soustraire à l'oubli le nom du père (27,1-11).....	56
1.1. Le nom du père ou la requête des filles de Celofehad.....	56
1.1.1. Assurer une postérité au père... ..	58
1.1.2. ... en donnant son héritage à ses filles	59
1.2. Du cas Celofehad à la règle pour les fils d'Israël : la réponse de YHWH	60
2. La stabilité de l'héritage des pères (36,1-12)	62
2.1. L'héritage des pères ou la préoccupation des chefs de famille de Galaad	64
2.1.2. Le rappel de deux ordres reçus par Moïse	65
2.1.3. Le risque pour le patrimoine du clan.....	66
2.2. L'attachement au patrimoine des pères	67
3. L'annonce de la mort prochaine de Moïse et sa succession (27,12-23).....	69
3.1. L'annonce de la mort prochaine de Moïse	69

3.2. Josué successeur de Moïse ?	73
3.2.1. Un berger pour Israël	73
3.2.2. La succession de Moïse : Josué et Éléazar	74
4. Moïse et ceux de sa génération	78
Chap. III : Du Sinaï à Moab	81
1. Un peuple en marche.....	82
2. Le chemin parcouru (v. 1-49)	82
2.1. Le départ (33,1-4)	83
2.2. De l'errance aux lieux de mémoire, la mise par écrit des étapes	85
2.3. Hor-la-montagne, une étape qui annonce la fin ?	89
2.4. Le Sinaï, une étape dans la longue marche	91
2.5. De Ramsès au Sinaï, le rappel de l'Exode ?	93
2.6. Du Sinaï à Moab, le récit des Nombres ?.....	95
3. Dans la perspective de la traversée du Jourdain (v. 50-56)	101
3.1. La marche continue	101
3.2. Une terre à conquérir, à partager, mais aussi à conserver	102
Conclusion.....	107
II ^e partie : Vers la terre de la promesse	109
Introduction	109
Chap. IV. La victoire sur Madian, une restauration de la justice	111
1. Exercer la vengeance (נקם נקמה) : de la guerre à la restauration de la justice.....	112
1.1. Structure et intrigue de Nb 31	112
1.1.1. La structure	112
1.1.2. L'intrigue	116
1.2. Le rappel de Péor	118
1.2.1. Les Madianites.....	118
1.2.2. Balaam	119
1.2.3. Prévenir un second Péor	120
2. Justice pour Israël, justice pour YHWH : le peuple et son Dieu	121
3. Le rite comme <i>catharsis</i>	124
3.1. La purification.....	124
3.2. Le partage du butin	125
3.3. Un mémorial en faveur d'Israël	126
4. Éléazar à la suite de Moïse, le temps de la nouvelle génération.....	129

Chap. V. Installation à l'est du Jourdain : la nouvelle génération face à la terre promise	133
1. Canaan et l'est du Jourdain, la terre donnée et la terre désirée	135
2. Une négociation des frontières ?	138
3. Portraits croisés des fils d'Israël	140
3.1. Sur les pas de la génération rebelle ?	140
3.1.1. « Vous... » : la situation présente (v. 6-7)	141
3.1.2. « Vos pères... » : l'exemple du passé (v. 8-13)	141
3.1.3. « Vous, à la place de vos pères... » (v. 14-15)	145
3.2. Le dynamisme de la nouvelle génération (v. 16-42).	146
Chap. VI. Le territoire d'Israël, l'unité des douze et la présence de YHWH	153
1. Les frontières de Canaan (Nb 34)	153
1.1. Nb 34 dans son contexte littéraire immédiat	153
1.2. La carte de Canaan	154
1.3. Approche progressive de Canaan	155
1.4. Anticipation et accomplissement	158
2. Des deux côtés du Jourdain	159
3. Les personnes préposées au partage du territoire (34,16-29)	160
4. Les Lévités et les douze tribus (Nb 35)	163
4.1. Villes de Lévités, une part pour les Lévités ?	164
4.2. Ville de refuge, YHWH au sein d'Israël	166
Conclusion	173
III ^e partie : Israël et YHWH dans le temps	175
Introduction	175
Chap. VII. Offrandes au temps fixé et vœux	177
1. Nb 28,1–30,1 dans son contexte littéraire	177
1.1. Sacrifices communautaires au cours de l'année	177
1.2. Intégration du passage dans son contexte immédiat	180
2. Nb 28,1–30,1 dans le livre des Nombres	186
2.1. Offrandes et sacrifices	186
2.2. Commandements	189
3. Nb 28,1–30,1 dans le Pentateuque	190
4. Faire un vœu à YHWH (30,2-17)	194
5. Temps, rites et engagement : Israël, peuple consacré à YHWH	197
Chap. VIII. À travers les âges : mémoire et pérennité de la loi	201

1. « De génération en génération, pour toujours », la pérennité de la torah	201
1.1. Prescriptions rituelles	202
1.1.1. La Pâque	203
1.1.2. Les trompettes.....	203
1.1.3. Offrandes et sacrifices	204
1.1.4. La part des prêtres et des Lévites.....	205
1.1.5. Rites de purification.....	205
1.2. Règles pour l'organisation du peuple.....	206
2. Le souvenir dans le livre des Nombres	207
2.1. זכר, le verbe du souvenir	208
2.2. Les substantifs זכרון et אזכרה	210
2.3. Dans le cadre du Pentateuque	212
3. Afin que YHWH se souvienne !	215
3.1. Sonner les trompettes	215
3.2. Mémorial devant YHWH.....	216
3.3. Porter la cause devant Dieu.....	218
4. La mémoire d'Israël	221
4.1. Quand Israël se souvient	222
4.2. Le rappel des commandements de YHWH.....	225
4.3. Le mémorial comme avertissement	227
Conclusion.....	229
Conclusion générale	231
Bibliographie	237
Dictionnaires et grammaires.....	237
Commentaires.....	237
Monographies et articles cités ou consultés	239
Table des matières	253